



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Nutztiere im Kapitalismus
Ethik und Politik

verfasst von / submitted by

Magdalena Schönauder-Bălăjan, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

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

UA 066 641

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

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Anna Monika Singer

Magdalena Schönaauer-Bălăjan

Nutztiere im Kapitalismus
Ethik und Politik

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Klassische Positionen der Tierethik	3
2.1. Moralischer Individualismus – Peter Singer	4
2.2. Moralischer Individualismus – Tom Regan	9
2.3. Kritik des Moralischen Individualismus – Cora Diamond.....	11
3. Nutztiere	18
3.1. Die industrielle Fleischproduktion	22
4. Marxistische Ansätze im Rahmen von Mensch-Tier-Beziehungen	26
4.1. Produktivkräfte und Historischer Materialismus.....	28
4.2. Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse und gesellschaftlicher Überbau	32
4.2.a. Produktivkräfte	32
4.2.b. Produktionsverhältnisse.....	34
4.2.c. Gesellschaftlicher Überbau	36
4.3. Technologischer Determinismus – Robert L. Heilbroner	37
4.4. Die Position von Nutztieren innerhalb kapitalistischer Produktion – Christian Stache.....	42
4.4.a. Mensch-Tier-Unterschiede bei Marx und Engels.....	42
4.4.b. Position und Rollen von Nutztieren im Kapitalismus	49
4.4.c. Nutztiere und Entfremdung	57
4.4.d. Fazit	61
5. Ethik und Politik – Donna Haraway	63
5.1. Situiertes Wissen	65
5.2. Manifest für Cyborgs.....	69
5.3. Staying with the Trouble	72
5.3.a. Spezifische Begriffe Donna Haraways	74
5.3.b. Anthropozän	77
5.3.c. Kapitalozän	79
5.3.d. Sympoiesis – Kritik an individualistischen Denkmustern.....	81

5.3.e. Neuer Materialismus – Kritik an klassischen marxistischen Theorien.....	83
5.3.f. Chthuluzän	87
5.3.g. Praktiken des Chthuluzäns.....	91
5.3.g.I. Denken müssen wir	91
5.3.g.II. Tragetaschengeschichten	92
5.3.g.III. To make kin	94
5.3.h. Ethik der response-ability	97
5.3.i. Industrialisierte Landwirtschaft.....	99
5.3.j. Fazit	105
6. Zusammenfassung und Ausblick.....	108
7. Literaturverzeichnis	118
8. Abstract.....	122

Ich danke Prof. Dr. Mona Singer für die Betreuung dieser Masterarbeit.

Ich danke Mag.^a Eva Schönauer-Janeschitz und Mag. Edwin Radnitzky für das sorgfältige Lesen dieser Arbeit sowie für ihre Anmerkungen und Kommentare.

Ich danke auch meinen Kolleg:innen für den Austausch sowie deren hilfreiche Vorschläge, die den Entstehungsprozess dieser Arbeit begleitet haben.

1. Einleitung

Diese Masterarbeit beschäftigt sich mit dem Bereich der Tier-Mensch-Technik-Beziehungen und soll die Frage beantworten, wie Tiere, jenseits klassischer tierethischer Positionen, als spezifische Gruppen, zum Beispiel Nutztiere, in konkreten gesellschaftlichen Kontexten, wie etwa einem kapitalistischen Wirtschaftssystem, politisch und ethisch berücksichtigt werden können. In den heutigen Debatten zur Tierethik geht es vor allem um individuelle Eigenschaften von Tieren, um Tierrechte sowie darum, wie die Haltungsbedingungen von Tieren aussehen müssen beziehungsweise ob man Tiere überhaupt halten darf. Die konkrete gesellschaftspolitische Ebene, das herrschende gesellschaftliche System, auf der und in dem Tier-Mensch-Beziehungen stattfinden, sind nur selten im Fokus. Wo dennoch auf politische Forderungen eingegangen wird, werden nichtsdestotrotz oft die technologischen und ökonomischen Bedingungen außer Acht gelassen. Will man sich jedoch kritisch mit der heutigen Nutztierhaltung beschäftigen, muss man sie in den Kontext der kapitalistisch strukturierten Nahrungsmittelindustrie mit ihren technologischen Mitteln setzen, denn diese ist bezeichnend für die vorherrschende menschliche Unterdrückung von Tieren.

Die Entwicklung neuer technologischer Methoden machte und macht die menschliche Herrschaft über Tiere erst im heutigen Ausmaß möglich, und diese technologische Entwicklung hin zu mehr Kontrolle und Beherrschung steht in Wechselwirkung mit der Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Will man sich demnach für Tiere stark machen, muss man sowohl Technik als auch wirtschaftliche Systeme miteinbeziehen. Technik im weitesten Sinne ist zwar schon seit Beginn der Domestizierung von Tieren relevant, mit der gesellschaftlichen Durchsetzung des Kapitalismus als vorherrschender Wirtschaftsform hat sie jedoch neue Ausmaße angenommen. Die Macht- und Herrschaftsfrage und das Phänomen der Massentierhaltung hängen also zentral mit der massiven technologischen Entwicklung seit der industriellen Revolution und der Entwicklung des Kapitalismus zusammen. Während in früheren Zeiten Tiere tendenziell die größere Gefahr für Menschen waren als umgekehrt, kehrte sich dieses Verhältnis ins Gegenteil, als Technik die Dominanz der Menschen gegenüber Tieren festigte.

In dieser Masterarbeit lege ich den Fokus auf die Nutztierhaltung in einem kapitalistischen Wirtschaftssystem und untersuche, wie Nutztiere politisch und ethisch berücksichtigt werden können.

Zu diesem Zweck beginne ich mit der Auseinandersetzung mit den klassischen, in den 1970er Jahren entstandenen tierethischen Positionen, die diese Thematik nachhaltig im akademischen Diskurs verankert haben. Auch wenn diese Texte schon einige Jahrzehnte alt sind, sind sie doch

immer noch zentral und bilden etwa in den meisten tierethischen Seminaren und Diskussionen immer noch den Ausgangs- und Referenzpunkt. Nach wie vor ist die Tierethik durch eine individualistische Ausrichtung geprägt und die meisten Autor:innen legen den Fokus auf Eigenschaften und Fähigkeiten die bestimmte Menschen und bestimmte Tiere gleichermaßen haben und aufgrund deren die moralische Gemeinschaft von Menschen auf Tiere im Rahmen des Extensionsmodells erweitert wird (Grimm & Wild 2016, S. 52). Da die klassischen Positionen somit bis heute oft die Grundlage tierethischer Auseinandersetzungen bilden, halte ich es für angebracht, sie als Ausgangspunkt meiner Untersuchung zu verwenden. Anhand der Werke *All Animals Are Equal* und der *Praktischen Ethik* werde ich Peter Singers (präferenz)utilitaristische, sowie anhand des Textes *The Case For Animal Rights* Tom Regans deontologische und abolitionistische Position darstellen – beide vertreten einen moralischen Individualismus. Die dritte klassische Position ist die relationalistische Theorie Cora Diamonds, die sie in ihrem bekannten Aufsatz *Fleisch essen und Menschen essen* erarbeitet und in dem sie die moralisch-individualistischen Ansätze kritisiert.

Im nächsten Schritt werden diese drei Ansätze dahingehend kritisiert, dass sie in ihrer tierethischen Beschäftigung größere gesellschaftspolitische und ökonomische Parameter außer Acht lassen und nicht zwischen verschiedenen Tiergruppen differenzieren. Wie oben schon angekündigt, sind die in tierethischen Debatten am stärksten präsenten Tiere Nutztiere, die in einer kapitalistischen, technisch organisierten Massentierhaltung leben. Nach einer näheren Definition des Begriffs ‚Nutztiere‘ wird mit Sigfried Giedion und seinem Text *Die Herrschaft der Mechanisierung* die zusammenhängende Entwicklung von neuen Technologien der Fleischindustrie und des Kapitalismus erörtert.

Bei einer eingehenden Beschäftigung mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem liegt es nahe, die Grundlagenwerke von Karl Marx und Friedrich Engels heranzuziehen. In einer Auseinandersetzung mit diesen Theorien werden in Bezug auf Werke wie unter anderem *Das Kapital* oder *Die Deutsche Ideologie* Themen wie Produktivkräfte, Historischer Materialismus, Ausbeutung und Entfremdung behandelt.

Nachdem mit Robert L. Heilbroners Text *Do Machines Make History?* der Frage des technologischen Determinismus nachgegangen wurde, richtet sich der Fokus im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit Christian Staches Aufsatz *Conceptualising animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight* darauf, welche Position Nutztiere innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsordnung einnehmen und wie sich Begriffe wie Ausbeutung oder Entfremdung auf deren spezifische Situation anwenden lassen.

Nachdem nun sowohl tierethische als auch politisch-ökonomische Ansätze behandelt wurden, geht es im letzten Abschnitt dieser Arbeit um eine Verbindung beider Themenbereiche. Donna J. Haraway ist eine Philosophin, die sich in ihren früheren Werken aus einer feministischen Perspektive mit gesellschaftlichen und politischen Dimensionen von Epistemologie, Dualismen und Herrschaftsfragen auseinandergesetzt hat, und sich in späteren Werken immer mehr mit tierethischen Fragen beschäftigt. In ihrem aktuellen Werk *Staying with the Trouble* liefert sie umfassende Betrachtungen der globalen ökologischen Krisen, die in direktem Zusammenhang mit dem westlichen kapitalistischen Wirtschaftssystem und dem menschlichen Umgang mit Tieren stehen. In Ihren Betrachtungen blickt sie über den eurozentristischen Tellerrand hinaus und berücksichtigt sowohl die politischen als auch die ethischen Dimensionen aktueller Problemstellungen. Haraway entwirft mit dem Chthuluzän ein Zeitalter des Weitermachens und Fortbestehens in dieser vielfach zerstörten Welt und entwickelt in diesem Rahmen unter anderem ihre ethische Theorie der Responsabilität. Dabei wird sich zeigen, ob und wie es gelingt, Ethik und Politik im Themenfeld von Nutztieren in einer kapitalistisch organisierten Fleischindustrie zu verbinden.

2. Klassische Positionen der Tierethik

In diesem Kapitel werden, wie angekündigt, die sogenannten klassischen Positionen in der Tierethik behandelt. Diese in den 1970er Jahren entstandenen Positionen bilden den Anfang der umfassenden philosophischen und ethischen Auseinandersetzung mit Tieren und verankerten diese Thematik nachhaltig im akademischen Diskurs.

Die ersten beiden hier präsentierten Theorien von Peter Singer und Tom Regan sind solche des moralischen Individualismus und des Extensionsmodells, in dem die moralische Berücksichtigung von Wesen jeweils von individuellen Eigenschaften abhängt und die Gemeinschaft moralisch zu berücksichtigender Wesen ausgehend von den Eigenschaften der bisher berücksichtigten Wesen erweitert wird (Grimm & Wild 2016, S. 50f). Auch wenn Peter Singer und Tom Regan beide moralische Individualisten sind, unterscheiden sich ihre Theorien dennoch, ersterer vertritt eine utilitaristische Position, während zweiterer diese durch eine deontologische Position kritisiert.

Die dritte hier behandelte Theorie von Cora Diamond kritisiert beide obigen Positionen, indem sie die Idee des moralischen Individualismus gänzlich ablehnt und stattdessen einen relationalistischen Ansatz wählt.

2.1. Moralischer Individualismus – Peter Singer

Peter Singer ist einer der Begründer der in den 1970er Jahren entstandenen Tierethik, sein Text *All Animals Are Equal* gilt als ein Klassiker in diesem Feld. Deswegen werde ich Singers Position von diesem Text ausgehend darstellen, um dann zu seinem Buch *Praktische Ethik* überzugehen. In diesem Buch wird die Gleichheit von Menschen und Tieren ausführlicher und differenzierter erläutert, und Singers Verständnis von Ethik und seine präferenz-utilitaristische Position treten dort deutlicher zutage. Es wird gezeigt, dass aus der gleichen Berücksichtigung der Interessen von Menschen und Tieren nicht notwendigerweise deren gleiche Behandlung folgt. In *All Animals Are Equal* tritt Singer für eine Befreiungsbewegung ein, die die Gleichheit zwischen menschlichen Individuen auf Mitglieder anderer Spezies ausdehnt und damit deren Diskriminierung beendet. Singer argumentiert anhand der Prinzipien des moralischen Individualismus und des Extensionsmodells. Ersterer steht dafür, dass die Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft nicht von einer Gruppenzugehörigkeit abhängt, sondern von bestimmten Eigenschaften eines Individuums. Im Rahmen eines Extensionsmodells soll die moralische Gemeinschaft dann um jene zusätzlichen Individuen erweitert werden, die relevante Ähnlichkeiten mit den bisher berücksichtigten aufweisen (Grimm & Aigner 2016, S. 26f; Grimm & Wild 2016, S. 51).

Die in diesem Fall angestrebte Ausweitung der moralischen Gemeinschaft von Menschen auf Tiere impliziert jedoch nicht die gleiche Behandlung beider, sondern das Prinzip der Gleichheit bedeutet deren gleiche Berücksichtigung in moralischen Belangen (Singer 1976, S. 150). Gleichheit ist ein moralisches Ideal und keine faktische Gegebenheit. Der Anspruch an Gleichheit ist unabhängig von Eigenschaften wie Intelligenz, moralischer Kapazität oder physischer Stärke, denn Gleichheit ist keine Beschreibung (*description*) faktischer Gleichheit oder Gemeinsamkeit, sondern eine Vorschrift (*prescription*), wie man bestimmte Wesen behandeln soll (ebd., S. 152). Das relevante Kriterium für die Berücksichtigung eines Individuums sind dessen Interessen, und Interessen hat, wer leidensfähig ist. Somit hat die Leidensfähigkeit beziehungsweise Empfindungsfähigkeit intrinsischen Wert (Grimm & Aigner 2016, S. 27). Jedes Wesen, das unangenehme oder angenehme Gefühle empfinden kann, hat ein Interesse, die positiven zu fördern und die negativen zu meiden. Hat ein Individuum keine Interessen, braucht es moralisch nicht direkt berücksichtigt zu werden. Kann es jedoch leiden, gibt es keine moralische Rechtfertigung, diese Leiden nicht gleichermaßen wie die aller anderen Wesen zu berücksichtigen, denn Gerechtigkeit bedeutet für Singer, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln (Grimm & Wild 2016, S. 57f). Zusammengefasst ist für Singer das einzige zu verteidigende Kriterium moralischer Berücksichtigung die Empfindungsfähigkeit, da diese die notwendige

Bedingung für Interessen ist, welche wiederum das sind, was bei moralischen Entscheidungen berücksichtigt werden muss (Singer 1976, S. 154).

Wenn man diese grundlegenden Prinzipien akzeptiert, ist es spezieistisch, die Interessen der menschlichen Spezies prinzipiell über die Interessen anderer Spezies zu stellen. Sind Empfindungsfähigkeit und Interessen die zentralen moralischen Kategorien, ist es für Singer genauso willkürlich, bei der biologischen Spezieszugehörigkeit die Grenze moralischer Berücksichtigung zu ziehen, wie es willkürlich wäre, diese bei der Hautfarbe oder dem Geschlecht zu ziehen. Es gibt keine natürliche moralisch signifikante Eigenschaft, die alle Menschen gleichermaßen besitzen. Wäre Gleichheit mit einer tatsächlich gegebenen Eigenschaft von Menschen verbunden, bräuchte es eine Eigenschaft als kleinsten Nenner, die allen Menschen zukommt. Es gibt jedoch keinen kleinsten Nenner, der bei allen und ausschließlich bei Menschen zu finden ist. Daraus folgt, dass, wenn alle Menschen einander aufgrund einer allen gemeinsamen Eigenschaft gleich sind, ihnen zumindest auch einige Mitglieder anderer Spezies gleich sind. Es gibt keinen klar definierbaren Unterschied zwischen Menschen und Tieren, sondern dieser Unterschied ist graduell, mit Überschneidungen zwischen verschiedenen Spezies, und reicht von simplen zu komplexeren Fähigkeiten zu Zufriedenheit oder Schmerzempfinden (Singer 1976, S. 157f).

In der 1979 erschienenen ersten Auflage von Peter Singers Buch *Praktische Ethik* und in *All animals are equal* vertritt dieser eine klassisch utilitaristische Position. Ab der zweiten Auflage der *Praktischen Ethik* ändert sich seine Position hin zu einem Präferenz-Utilitarismus, und er setzt seine früheren Gedanken in Beziehung zu seinem neuen Ethikverständnis (Grimm & Wild 2016, S. 62).

Für den Präferenz-Utilitarismus bestehen gute Konsequenzen in der Erfüllung von Wünschen und Präferenzen und schlechte Konsequenzen in deren Frustration. Es ist ethisch richtig, das zu tun, was in Summe die Präferenzen aller Betroffenen fördert. Im Unterschied zum hedonistischen Utilitarismus ist das Gewünschte oder Präferierte keine Empfindung wie Lust oder Schmerz, sondern die Realisierung eines Wunsches oder das Erreichen eines Ziels, was nicht notwendigerweise mit positiven Empfindungen einhergeht (Grimm & Wild 2016, S. 58f; Singer 2013, S. 41, 43f). Daraus ergibt sich auch die Unterscheidung von Personen und Nicht-Personen und deren unterschiedliche moralische Behandlung, worauf ich noch genauer zu sprechen kommen werde.

In Singers konsequentialistischem Ansatz ergeben sich Abwägungsmöglichkeiten, und daher ist die Tiernutzung nicht prinzipiell ausgeschlossen (Grimm & Aigner 2016, S. 28). Die Empfindungsfähigkeit ist die einzig vertretbare Grenze für die Berücksichtigung von Interessen, und

die Interessenabwägung gilt für alle Individuen, unabhängig von deren Spezieszugehörigkeit, gleichermaßen. Aus dieser konsequentialistischen Abwägung der Interessen ergibt sich aber auch, dass der Linderung größeren Leidens der Vorrang zu geben ist. Das kann bedeuten, dass in manchen Situationen ein Individuum einer Spezies mehr leidet als ein Individuum einer anderen Spezies (Singer 2013, S. 101ff). Die daraus resultierende, und schon vorher angesprochene, ungleiche Behandlung von Mitgliedern unterschiedlicher Spezies ist aber nicht speziesistisch. Denn die Berücksichtigung der Interessen ist die gleiche, die unterschiedliche Gewichtung und die damit einhergehende ungleiche Behandlung resultieren nicht aus der Spezieszugehörigkeit, sondern aus den besonderen Eigenschaften eines Individuums.

Nichtsdestotrotz zeigt diese Position einen hierarchischen Pathozentrismus, in dem Individuen anhand ihrer verschiedenen Leidensfähigkeit unterschieden werden (Grimm & Aigner 2016, S. 28). Die zentrale Kategorie dieser Hierarchisierung ist der Begriff der Person. Zu beachten ist, dass der Begriff der Person nicht mit dem Begriff des Menschen gleichzusetzen ist, eine Person wird somit durch ihre individuellen Eigenschaften bestimmt und nicht durch ihre Spezieszugehörigkeit.¹ Singer definiert eine Person als ein rationales und selbstbewusstes Wesen (Singer 2013, S. 142). Das bedeutet, dass es sich „seiner selbst als einer distinkten Entität bewusst [ist], mit einer Vergangenheit und Zukunft“, sowie die Fähigkeit hat, „Wünsche hinsichtlich seiner eigenen Zukunft zu haben“ (ebd., 145f). Unterschieden wird eine Person von einem bloß bewussten Leben, das empfindungsfähig ist und daher Lust und Schmerz verspüren kann, aber nicht selbstbewusst und vernunftbegabt ist (ebd., S. 160).

Aus der Sicht des Präferenz-Utilitarismus ist es somit beispielsweise schlimmer, eine Person statt ein anderes Wesen zu töten, da erstere in ihren Präferenzen sehr zukunftsorientiert ist und mit einer Tötung eine Vielzahl ihrer zentralen und bedeutendsten Präferenzen verletzt werden würde, während es bei Nicht-Personen meist nur eine, auf die Gegenwart bezogene Präferenz der Leidvermeidung beträfe. Anhand des sogenannten Aggregationsprinzips können Präferenzen beziehungsweise Interessen gegeneinander aufgewogen werden, und die Präferenzen einer Person überwiegen in diesem Fall die Interessen einer Nicht-Person (Grimm & Wild, S. 62; Singer 2013, S. 152). Wichtig ist, dass das Grundprinzip nicht vergessen wird, nach dem bei der Abwägung die Befriedigung der Präferenzen aller Betroffenen gleich zu berücksichtigen sind.

¹ Singer ist sich der, oft kritisierten, Konsequenz bewusst, dass das bedeutet, dass die Tötung von Menschen nicht prinzipiell bedeutsamer ist als die von Mitgliedern anderer Spezies. „Manche Angehörigen anderer Gattungen sind Personen; manche Angehörigen unserer eigenen Spezies sind es nicht. Keine objektive Beurteilung kann den Standpunkt unterstützen, dass es schlimmer ist, Mitglieder unserer eigenen Spezies, die keine Personen sind, zu töten als Mitglieder anderer Spezies, die es sind“ (Singer 2013, S. 185f).

Um in moralischen Entscheidungen eine gerechte Abwägung zu gewährleisten und einer egoistischen Bevorzugung der eigenen Präferenzen zuvorzukommen, braucht es eine neutrale und objektive Beurteilungsposition. Für Peter Singer bedeutet Ethik, unabhängig von verschiedenen ethischen Theorien, einen „universalen Standpunkt“ einzunehmen und moralische Prinzipien nicht in Bezug auf eine partikulare oder parteiische Gruppe zu rechtfertigen (Singer 2013, S. 37). Bei moralischen Urteilen muss man über die eigenen Neigungen hinausgehen, hin zu einem Standpunkt eines sogenannten „unparteiischen Betrachters“ (ebd., S. 38). Indem man das akzeptiert, muss ebenso akzeptiert werden, dass die eigenen Interessen und Wünsche, nur weil sie die eigenen Präferenzen sind, nicht mehr zählen als die von jemand anderem. Innerhalb moralischen Denkens muss das Bestreben, für die Erfüllung der eigenen Präferenzen zu sorgen, auf die Präferenzen anderer ausgedehnt werden. Um das zu tun, muss man den Standpunkt der anderen einnehmen und sich vorstellen wie sie empfinden (ebd., S. 39). Als Garantie für Objektivität sollen nur jene Präferenzen in Betracht gezogen werden, „die wir auf Grundlage vollständiger Information, in ruhiger innerer Verfassung und bei klarem Verstand haben“ (Singer 2013, S. 43). Dadurch soll der Berücksichtigung jener Präferenzen entgangen werden, welche „oft auf der Grundlage falscher Informationen darüber entstehen, wie es sein würde, wenn sie erfüllt sind“ (ebd.). Singer bringt also ein reflexives Moment ins Spiel, bei dem die Präferenzen qualifiziert werden müssen. Ausgehend von einem solchen neutralen Standpunkt können Präferenzen als vital oder trivial gewichtet werden. In Bezug auf den Fleischkonsum gilt beispielsweise das Interesse eines Schweins zu leben als vital, während demgegenüber das Interesse eines Menschen, das Schwein aus Genussgründen zu essen als trivial gilt. Die Möglichkeit, den universellen Standpunkt einzunehmen und sich über die Gewichtung der verschiedenen Präferenzen Gedanken zu machen, unterscheidet moralfähige von nicht-moralfähigen Wesen. Dieses Erheben und Abwägen von Präferenzen erfordert hohe kognitive Fähigkeiten, die nicht allen empfindungsfähigen Wesen mit Interessen und Präferenzen zukommen. Die Mitglieder der moralischen Gemeinschaft werden somit durch ihre Fähigkeit Interessen zu haben verbunden, aber durch die Fähigkeit unparteiische:r Beobachter:in zu sein getrennt (Grimm & Wild 2016, S. 65f). Hier tritt ein epistemischer Anthropozentrismus zutage, denn es sind de facto nur Menschen, wenn auch nicht alle, die als moralfähige Wesen gelten können. Wer überhaupt als moralisch zu berücksichtigendes Wesen gilt, sowie das Erkennen und die Gewichtung der Präferenzen desselben, geschehen anhand menschlicher Kriterien, Begriffe und Formen der Erfahrung. Es wird zwar anerkannt, dass die Welt über das menschliche Erfassungsvermögen hinausgeht; das Nachdenken über Tiere und das Verständlich-Machen ihres Erlebens ist jedoch auf genuin menschliche Erfahrungen bezogen. In moralische Überlegungen sollen zwar die

Interessen aller empfindungsfähigen Wesen miteinbezogen werden, die endgültige Entscheidung darüber, wer in den moralischen Kreis aufgenommen und in welchem Ausmaß berücksichtigt wird, liegt schlussendlich aber bei menschlichen moralfähigen Wesen (Steiner 2015, S. 29).²

Zusammengefasst kann man sagen, dass Empfindungsfähigkeit als Kriterium ausreicht, damit ein Lebewesen in die Sphäre der gleichen Interessenabwägung rückt; sie bedeutet aber nicht, dass dieses Wesen ein persönliches Interesse daran hat, sein Leben fortzusetzen. Die zentrale Kategorie in Bezug auf die Tötung von Tieren ist, ob sich diese als distinkte Entitäten mit Vergangenheit und Zukunft begreifen und auf die Zukunft gerichtete Wünsche haben.

Diese Erkenntnis ist von wissenschaftlichen Untersuchungen abhängig; die Entscheidung, wer als Person gilt und wer nicht, ändert sich also mit der Zeit und mit neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Singer plädiert jedoch dafür „in dubio pro reo“ zu entscheiden (Singer 2013, S. 218).

Was das in die Praxis umgesetzt bedeutet, soll hier kurz am Beispiel der Nutzung von Tieren als Nahrungsmittel dargestellt werden. Betrachtet man den moralischen Aspekt des Essens von Tieren in industrialisierten Gesellschaften, dann zeigt sich, dass das relativ wenig bedeutsame Interesse der Menschen, das Genussmittel Fleisch zu konsumieren gegen das gewichtigere Interesse eines Tieres an Leben und Wohlergehen steht. Nach dem Prinzip der gleichen Interessenabwägung darf ein größeres Interesse nicht einem kleineren geopfert werden (Singer 2013, S. 108). Diese Ungleichgewichtung der tierischen Interessen zugunsten der menschlichen tritt in der industrialisierten Tierhaltung am deutlichsten zutage, „wo Tiere zu einem elenden Leben gezwungen werden, damit ihr Fleisch zum niedrigsten Preis verfügbar gemacht wird“ (ebd.). Für Singer ist also moralisch geboten, den Konsum dieser Art von Tierprodukten zu boykottieren. Das bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass man sich vegan ernähren müsse, da es theoretisch möglich ist, Tiere so zu halten, dass sie kein Leid empfinden. Nichtsdestotrotz bleiben, auch in der biologischen Landwirtschaft, fragwürdige Praktiken bestehen, wie etwa die Trennung von Mutter- und Jungtieren, Brandzeichen, Transporte, die Tötung vor Ende der natürlichen Lebensspanne sowie der Moment der Tötung selbst; alle diese Praktiken bedeuten Leid für Tiere und berücksichtigt deren Interessen nicht. Ginge man davon aus, dass es möglich ist, Tiere unter ethisch angemessenen Bedingungen zu halten, würde das aber in jedem Fall

² Neben dem epistemischen Anthropozentrismus kann bei Singer auch von einem nicht-speziesistischen Anthropozentrismus gesprochen werden, da zwar der Speziesismus überwunden ist, aber eine menschliche Perspektive und eine auf den Menschen bezogene Bewertung dessen, was moralisch relevant ist, bestehen bleibt. Es zeigt sich die Tendenz, dass menschliche Fähigkeiten und Eigenschaften als Maßstäbe für die moralische Berücksichtigung von Tieren gelten (Grimm & Aigner 2016, S. 51).

bedeuten, dass Menschen ihren Konsum an tierischen Produkten erheblich einschränken müssten, da unter angemessenen Haltebedingungen keine so große Menge an Tierprodukten produziert werden könnte, wie es heute der Fall ist (Singer 2013, S. 110f). Neben den ethischen Gründen, die gegen den Verzehr von Fleisch sprechen, nennt Singer auch noch einige pragmatische, etwa die Ineffizienz der tierischen Nahrungsmittelproduktion gegenüber der pflanzlichen, die Tatsache, dass es gesundheitlich nicht notwendig ist, Fleisch zu essen sowie die Möglichkeit sich in industrialisierten Gesellschaften unproblematisch vegan zu ernähren (ebd., S. 107). Weiters nennt er den klimaethischen Grund des großen Methangasausstoßes in der industriellen Viehwirtschaft (ebd., S. 447f).

2.2. Moralischer Individualismus – Tom Regan

Tom Regan ist neben Peter Singer der zweite große Klassiker der in den 1970er Jahren aufkommenden Tierethik, in der er die wahrscheinlich wirkmächtigste Tierrechtsposition begründete (Grimm & Wild 2016, S. 79). Als moralische Individualisten verbindet Singer und Regan, dass Tiere moralischen Status besitzen und nicht bloße Ressourcen für den Menschen sind, sowie dass die moralische Berücksichtigung nicht anhand der Spezieszugehörigkeit begründet werden kann, sondern nur durch das Vorhandensein bestimmter speziesübergreifender Eigenschaften. Nach dem Extensionsmodell wird die moralische Gemeinschaft der Menschen auf Tiere ausgeweitet (ebd., S. 51ff).

Im Gegensatz zu Singers Utilitarismus vertritt Regan einen deontologischen Ansatz und plädiert für einen inhärenten Wert aller Individuen einer moralischen Gemeinschaft. Dieser inhärente Wert kommt allen Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft gleichermaßen zu und ist demnach nicht abwägbar (Grimm & Aigner 2016, S. 28f). Das führt Regan zum Abolitionismus, der für eine rigorose und konsequente Abschaffung jeglicher Tiernutzung steht. Das bedeutet: keine landwirtschaftliche Nutzung von Tieren für die Lebensmittelproduktion, keine wissenschaftliche Nutzung von Tieren, keine Jagd und keine Nutzung von Tieren für Sport und Unterhaltung (Regan 1985, S. 13). Hier zeigt sich ein großer Unterschied zu Singer, der all dies nicht kategorisch ablehnt, da die Möglichkeit der Interessenabwägung in einigen Fällen anders entscheiden kann.

Genau gegen diese Abwägbarkeit argumentiert Regan in seiner Kritik am Utilitarismus. Seine Kritik baut auf zwei moralischen Intuitionen auf: Erstens, dass es in der Moral darum geht, Individuen vor Schaden zu schützen und zweitens, dass diese nicht den Interessen anderer geopfert werden sollen (Grimm & Wild 2016, S. 81). Das utilitaristische Aggregationsprinzip, nach dem Interessen gegeneinander abgewogen werden können, wird kritisiert, denn nach

diesem Prinzip haben nur die Interessen eines Individuums einen Wert und nicht das Individuum selbst (Regan 1985, S. 19). „But neither you nor the animal have any value in your own right. Only your feelings do” (ebd.). Die hier angesprochenen *feelings* können natürlich durch ‚Präferenzen‘ ersetzt werden, um nicht nur den hedonistischen, sondern auch den Präferenz-Utilitarismus zu erfassen. Im Utilitarismus ist kein Platz für gleiche moralische Rechte und einen gleichen moralischen Wert, weil es keine dem Individuum inhärenten Rechte und Werte gibt. Das Individuum ist nur ein Behälter für Interessen; Ziel ist es, die addierten besten Konsequenzen für alle zu erhalten, was nicht notwendigerweise die besten Konsequenzen für jedes Individuum bedeutet (ebd., S. 19f). Moralischer Schutz bedeutet, dass keine Nutzenkalkulationen von Interessen und Präferenzen angestellt werden können, wie das beim Utilitarismus der Fall ist, der somit keine Qualifikation als adäquate Moraltheorie hat, die das Individuum schützt (Grimm & Wild 2016, S. 82ff).

Regans Lösungsansatz wird als *rights view* beschrieben, in dem allen Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft ein inhärenter Wert zukommt, was heißt, dass sie das Recht haben, um ihrer selbst willen geachtet zu werden (Regan 1985, S. 21).

Wer ist nun Mitglied der moralischen Gemeinschaft und warum?

[...] we are each of us the experiencing subject of a life, a conscious creature having an individual welfare that has importance to us whatever our usefulness to others. We want and prefer things, believe and feel things, recall and expect things. And all these dimensions of our life, including our pleasure and pain, our enjoyment and suffering, our satisfaction and frustration, our continued existence or our untimely death – all make a difference to the quality of our life as lived, as experienced, by us as individuals. As the same is true of those animals that concern us (the ones that are eaten and trapped, for example), they too must be viewed as the experiencing subjects of a life, with inherent value of their own. (Regan 1985, S. 22)

In späteren Schriften spricht Regan davon, dass schon Empfindungsvermögen ausreicht, um Mitglied der moralischen Gemeinschaft zu sein. In beiden Fällen gilt jedenfalls, dass die Vernunft, und nicht etwa Sympathie, gebietet, den gleichen inhärenten Wert aller Subjekte eines Lebens anzuerkennen, und zwar unabhängig davon, ob dieses Subjekt ein gesunder erwachsener Mensch, ein Kind mit Behinderung oder eine Maus ist (Grimm & Aigner 2016, S. 28f; Regan 1985, S. 23f).

Mit dieser Ansicht gehen zwei Prinzipien einher, die den Umgang mit Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft bestimmen. Erstens das Prinzip der Nicht-Schädigung, welches besagt, dass sowohl gegenüber moralischen Akteuren als auch moralischen Objekten gleichermaßen direkte Pflichten gelten, da bei negativen Handlungen die Individuen selbst Schaden nehmen. Das Prinzip der Nicht-Schädigung ist für Regan ein *prima-facie*-Prinzip, aus dem sich die

prima-facie-Pflicht ergibt andere nicht zu schädigen. Das bedeutet, dass dieses Prinzip nicht durch eine andere Pflicht übertrumpft werden kann und die Rechtfertigung, es doch zu tun bei der Person liegt, die es einer anderen Pflicht unterordnen möchte (Grimm & Wild 2016, S. 88f). Das zweite Prinzip ist das *respect-principle*, das besagt, dass der inhärente Wert jedes Wesens, das diesen besitzt, respektiert werden muss. Man darf dieses Wesen also nicht so behandeln, als hätte es keinen inhärenten Wert, und es beispielsweise als Mittel für fremde Zwecke instrumentalisieren (ebd., S. 95). All dies führt zu dem am Beginn des Kapitels schon beschriebenen Abolitionismus, nach dem Tiere nicht für irgendwelche menschlichen Zwecke benutzt werden dürfen. In Bezug auf die Landwirtschaft bedeutet das, dass das fundamentale Fehlverhalten gegenüber Tieren nicht ist, dass sie zu wenig Platz haben, Schmerzen erleiden und deren Interessen missachtet werden. All diese Dinge sind zwar nicht richtig, sie sind aber Symptome eines tieferen systematischen Übels, nämlich dass den Tieren kein unabhängiger individueller Wert zugestanden wird, sondern sie nur als menschliche Ressource gelten. Den Tieren also größere Ställe, eine natürlichere Umgebung oder mehr Kontakt zu Artgenossen zu geben, ändert nichts am zugrundeliegenden und fundamentalen Unrecht. Einzige Konsequenz bleibt also ein kompromissloser Abolitionismus (Regan 1985, S. 24f).

2.3. Kritik des Moralischen Individualismus – Cora Diamond

Eine der frühesten und bekanntesten Kritikerinnen des moralischen Individualismus in der Tierethik ist Cora Diamond, die eine relationalistische Position vertritt. Bevor es jedoch konkret um Diamonds Argumente geht, noch einige allgemeine Kritikpunkte am tierethischen moralischen Individualismus.

Ein Problem des moralisch individualistischen Extensionsmodells, das die moralische Gemeinschaft aufgrund des Besitzes bestimmter Eigenschaften ausweitet, ist, dass es von Beziehungen zwischen Wesen sowie den konkreten und variierenden Kontexten dieser Beziehungen abstrahiert. Es ignoriert, dass man immer schon in zahlreichen, komplexen und auch moralisch relevanten Verbindungen beispielsweise mit Tieren steht. Die Verantwortung und Sorge für Tiere, aber auch deren Vernachlässigung machen einen moralischen Unterschied, und das nicht notwendigerweise aufgrund von deren Eigenschaften (Grimm & Wild 2016, S. 146f).

Ein weiterer Kritikpunkt an moralisch individualistischen Ansätzen ist, dass sie versuchen, die Differenz zwischen Menschen und Tieren aufzuheben, indem gezeigt wird, dass sie die gleichen Eigenschaften besitzen. Demgegenüber steht der Anspruch, Menschen gegenüber Tieren bestimmte Pflichten aufzuerlegen, die Tiere in dem Ausmaß nicht tragen können. Der Mensch unterscheidet sich als moralisches und normatives Wesen von den Tieren, und dieser

Unterschied ist wichtig, damit sich die menschlichen Praktiken gegenüber Tieren aufgrund ethischer Überlegungen verändern können (Grimm & Wild 2016, S. 147f).

Auch das unter anderem von Singer propagierte Einnehmen eines universellen Standpunkts, der ohne menschliche Voreingenommenheit abstrakte und verallgemeinerbare Argumente finden will, ist kritikwürdig. Gemeinsam mit dem objektiven Standpunkt wird der Gleichheitsgrundsatz vertreten, nachdem das Wohl keines Individuums über dem eines anderen stehen darf, was als Teil einer progressiven Verbesserung des menschlichen Urteilsvermögens im 20. Jahrhundert gesehen wird. Demnach muss das idealtypische rationale Subjekt moralisch:er Individualist:in sein. Als Argument für den Egalitarismus wird oft auf biologische Fakten zurückgegriffen, die als neutrale Tatsache verstanden werden. Somit scheint die ethische Argumentation auf biologisch-neutralem Boden zu stehen und deswegen rational und nicht von spezieisistischen Vorurteilen beeinflusst zu sein. Was dabei in den Hintergrund rückt, ist, dass zum Beispiel die Annahme, Empfindungsfähigkeit sei moralisch relevant, schon im Vorfeld von einer nicht neutralen naturwissenschaftlichen Denkart und einer bestimmten politischen Theorie, wie in diesem Fall dem Liberalismus, durchdrungen ist. Im moralischen Individualismus ist die ethische Argumentation also schon von jenen Bereichen beeinflusst, auf die sie sich bezieht. Es ist nicht so, dass die menschlichen Vorurteile einfach von rationalen Argumenten abgelöst werden, sondern die rationale Argumentation ist selbst Teil der Voreingenommenheit. Moralisches Denken findet nicht nur im Rahmen rationaler Argumente statt, sondern betrifft das Denken auf vielschichtige Art und Weise. Durch diese Kritik soll ein Reduktionismus in der Ethik vermieden und gezeigt werden, dass es keine einfachen Antworten auf moralische Probleme gibt (Grimm & Aigner 2016, S. 48ff).

Hier zeigt sich der metaethische Unterschied zwischen einer Prinzipienmoral, die von universalistischen, abstrakten und tendenziell absoluten Grundsätzen ausgeht, und einer Beziehungsmoral, die von partikularistischen, konkreten und tendenziell kontextsensiblen Grundsätzen ausgeht. Erstere definiert die Aufgabe der Ethik darin, allgemeine Prinzipien für moralisches Handeln zu finden, zweitens setzt den Fokus auf Haltungen und Einstellungen in konkreten Situationen und im Angesicht konkreter Probleme. In der Beziehungsmoral sind eine sensibilisierte und komplexe Wahrnehmungsfähigkeit sowie das Erkennen einer moralisch fragwürdigen Situation gegenüber der reinen Kenntnis und Anwendung eines Moralprinzips vorrangig. Im Sinne dieser Hierarchisierung kann argumentiert werden, dass man eine moralisch relevante Situation sowie die Aufforderung, ethisch zu reflektieren und zu handeln, zuerst einmal erkennen muss, bevor man dazu übergehen kann, allgemeine moralische Prinzipien auf diese anzuwenden (Grimm & Wild 2016, S. 149ff).

Als konkretes Beispiel einer von der Position der Beziehungsmoral ausgehenden Argumentation werde ich Cora Diamonds Ansichten vorstellen, laut denen menschliche Praktiken und nicht der Bezug auf bestimmte tierische Eigenschaften den menschlichen Umgang mit Tieren prägen.

Diamonds Theorie wird dem Wittgenstein-Relationalismus zugeordnet, in dem der Vorrang gelebter Praxis gegenüber theoriegeleiteter Urteilsbildung zentral ist und sich die menschlichen moralischen Beziehungen zu Tieren aus den moralischen Beziehungen zu Menschen ableiten (Grimm & Aigner 2016, S. 53f). Laut Diamond sind die menschlichen Ansichten über die sie umgebende Welt nicht neutral, sondern es gibt einen vorreflexiven Bezug zu den Dingen, der durch bestimmte Werte festgelegt ist. Diese Werte sowie die Moral, die jeweils durch Erfahrungen und das praktische Leben geprägt sind, sind nicht nur Gegenstände der Reflexion, sondern bestimmen schon im Vorhinein die Aufmerksamkeit für bestimmte Dinge (ebd., S. 57). Menschen sind ständig Moralist:innen, denn die Moral ist wesentlicher Bestandteil des alltäglichen Lebens und beeinflusst Wahrnehmungen, Praktiken oder Erfahrungen. Es ist nicht so, dass man erst in einen abgegrenzten „Phänomenbereich des Moralischen“ eintreten muss, um darüber nachzudenken, was man tun soll (Grimm & Wild 2016, S. 153).

Diamonds Argumente werden nun anhand ihres Textes *Fleisch essen und Menschen essen*, der eine Antwort auf die in den 1970er Jahren erschienenen Texte von Peter Singer und Tom Regan ist, dargestellt.

Für Diamond ist das klassische Speziesismus-Argument des moralischen Individualismus verwirrt, denn es mache nicht deutlich, was in der menschlichen Beziehung zu anderen Menschen oder zu Tieren eigentlich wichtig sei. Der Fokus auf Empfindungsfähigkeit und daraus resultierende Rechte lasse bestimmte zentrale Fakten außer Acht, die zeigen, dass die Frage nach den Rechten nicht ausschlaggebend dafür ist, ein Lebewesen zu essen oder nicht. Es werde außer Acht gelassen, dass Menschen ihre Toten auch dann nicht essen, wenn sie verunfallt sind und ihr Fleisch genießbar und geschmacklich einwandfrei wäre. Dasselbe gelte für ethische Vegetarier:innen, die beispielsweise eine Kuh, die vom Blitz erschlagen wird, nicht essen würden. In den Argumenten des moralischen Individualismus treten die Merkmale der Verhältnisse zu anderen Menschen nicht zutage, die damit zusammenhängen, dass sie (oder auch eine Kuh), einfach nichts zum Essen sind (Diamond 2012, S. 85ff).

Doch wenn es bei der Argumentation des Vegetariers à la Singer/Regan um den Nachweis geht, daß das Essen von Tierfleisch auf der gleichen Stufe steht wie das Essen von Menschenfleisch, widerspricht er sich, solange er nicht einräumt, daß es bloß Zimperlichkeit oder dergleichen ist, die uns davon abhält, unsere Toten zu essen. Gäbe er zu, daß unserer Einstellung zum Verspeisen von unse- resgleichen die Auffassung zugrunde liegt, daß *eine Person nichts zum Essen ist*, könnte er sich nicht

so, als wäre das der Kern der Sache, auf das Recht der Kuh konzentrieren, nicht getötet oder mißhandelt zu werden [Hervorhebungen im Original]. (Diamond 2012, S. 87f)

„Das gemeinsame Menschsein in der gelebten Praxis“ gehört für Diamond zu den Wurzeln des moralischen Lebens (Grimm & Aigner 2016, S. 37). Die Differenzierung zwischen Menschen und Tieren passiert nicht so, dass zuerst über eine den Menschen charakterisierende Menge an moralisch relevanten Eigenschaften nachgedacht wird, um dann anhand dieses Maßstabes zu messen, welche Tiere ebenfalls diese Eigenschaften haben und dementsprechend moralisch berücksichtigt werden oder auch nicht. Die Differenzierung passiert in der gelebten Praxis, zum Beispiel dadurch, dass Tiere von Menschen gegessen werden. Für Diamond ist diese Differenz wichtig für die Tierethik, um sich als Mensch gegenüber Tieren als verantwortlich zu begreifen (Grimm & Aigner 2016, S. 37f; Grimm & Wild 2016, S. 152).

Wenn wir an die Menschen appellieren, um Leiden zu verhüten, und dabei im Rahmen unseres Apells versuchen, die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier zu verwischen, und bloß dafür zu 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 irgendetwas. (Diamond 2012, S. 105)³

Das ein bestimmtes Lebewesen eines ist, dem man kein Leid zufügen will, sei durch ein besonderes Verhältnis oder eine ganze Reihe von Verhältnissen zu ihm konstituiert, wie etwa eine Verwandtschaftsbeziehung oder dass es ein Haustier ist. Die Beachtung der Fähigkeit eines Lebewesens zu leiden oder sich zu freuen mache nicht die Grundlage einer moralischen Beziehung oder Handlung aus (Diamond 2012, S. 92f). Die Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren resultiert aus der zwischenmenschlichen Praxis, und aus ihr wird die moralische Erwartung deutlich, die man an Menschen, aber nicht an Tiere richtet (Grimm & Wild 2016, S. 153). Wenn man unter Vegetarismus etwas versteht, das es einem möglich macht Tieren „in die Augen schauen zu können, dann lesen wir mit Hilfe unserer Imagination so etwas wie Erwartungen dieser Art [moralische Erwartungen, M.S.] auch in Tiere hinein“ (Diamond 2012, S. 105). Das ist für Diamond aber nicht problematisch; viel eher ist dies der Fall, wenn man versucht, die Reaktion (moralisches Verhalten gegenüber Tieren) beizubehalten und zugleich deren Grundlage zerstört (ebd.).

³ Wie man weiter oben im Text schon gesehen hat, versucht Peter Singer in späteren Werken als denen, auf die sich Diamond bezieht, dem Verantwortungsproblem so zu begegnen, dass er eine Differenzierung zwischen moralfähigen und nicht-moralfähigen Wesen einführt und erstere die Verantwortung haben, zweitens in ihren ethischen Überlegungen angemessen zu berücksichtigen. Jedoch ändert das im Prinzip nichts an Diamonds Kritik, die ja die Meinung vertritt, dass Verantwortung aus einem von der Praxis geprägten Begriff der Menschlichkeit resultiert. Wie Verantwortung im Rahmen von Mensch-Tier-Beziehungen aussehen kann, die nicht moralisch-individualistisch ist, in der Menschen aber trotzdem nur eine Spezies unter vielen sind, wird im dritten Teil dieser Arbeit in der Auseinandersetzung mit den Theorien von Donna Haraway aufgezeigt werden.

Indem Diamond die moralisch-individualistischen Argumente für die moralische Berücksichtigung von Tieren ablehnt, möchte sie der Nutzung und dem Essen von Tieren aber keinen Freibrief verschaffen. Sie möchte vielmehr zeigen, dass es nicht nur eine einzige Art des moralischen Nachdenkens oder ethischen Argumentierens gibt, und lehnt es daher ab, Moral und Ethik als rein kognitives und rationales Feld zu betrachten. So etwas wie ein objektiver und neutraler Standpunkt des ethischen Urteilens ist eine Illusion, denn bestimmte Werte, nach denen man das praktische Leben orientiert, sind schon wirksam, bevor man über sie zu reflektieren beginnt. Moralische Probleme zeichnen sich gerade dadurch aus, dass Rationalisierungsversuche scheitern und Theorien nicht mehr weiterhelfen; gerade durch diese Schwierigkeiten in der Wirklichkeit, die die eigenen Konzepte über die Welt in Frage stellen, wird man in moralische Verantwortung gerufen (Grimm & Aigner 2016, S. 39, 50; Grimm & Wild, S. 156f). Daraus folgt auch, dass Diamond keine eindeutigen Antworten auf die Fragen der Tierethik geben kann, denn es gibt keine einzige einfache und in allen Fällen gültige Antwort – die Situationen des praktischen Lebens sind dafür zu komplex.

Im Versuch eine nicht moralisch-individualistische Möglichkeit, Tiere moralisch zu berücksichtigen, zu entwerfen, führt Diamond den Begriff des *Mitgeschöpfs* ein, welches mit dem Menschen Versehrbarkeit oder Sterblichkeit teilt. Diese Versehrbarkeit und Sterblichkeit sind aber keine biologischen Kategorien, sondern entspringen den Vorstellungen über menschliches Leben und erhalten ihre Bedeutung aus der Lebenspraxis. Die Idee ist, dass Denkweisen, die sich auf Mitmenschen beziehen, so erweitert werden können, dass man sie auch auf Tiere übertragen kann, es geht also um die Erweiterung einer nichtbiologischen Vorstellung des menschlichen Lebens. Hierbei handelt es sich um einen äußerst komplexen Vorgang, der eine Vielfalt an Phänomenen umfassen kann, wie etwa die Idee, dass man sich von einem Tier Gesellschaft leisten lässt oder das Empfinden von Mitgefühl (Diamond 2012, S. 97f; Grimm & Aigner 2016, S. 38). Dass die Idee des Mitgeschöpfes nicht eindeutig und abschließend definierbar ist, schreibt Cora Diamond selbst:

Ich möchte behaupten, daß der Begriff des Mitgeschöpfs höchst *labil* ist, was zum Teil daran liegt, daß er nichts enthält, was über die Erweiterungen solcher Begriffe wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Freundschaft-oder-Kameradschaft-oder-Herzlichkeit hinausginge. [...] Ebenfalls zu den wichtigen erweiterten Begriffen gehört die Unabhängigkeit oder vielmehr: die Vorstellung von einem unabhängigen Leben, das – wie jedes derartige Leben – allen möglichen Eventualitäten ausgesetzt ist. Diese Vorstellung wiederum steht in engem Zusammenhang mit dem Gedanken, dem unabhängigen Leben des Tiers sei so etwas wie *Respekt* geschuldet [Hervorhebungen im Original]. (Diamond 2012, S. 99)

Aus der Idee des Mitgeschöpfs folgt nicht zwangsläufig, dass es unter allen Umständen falsch ist, Tiere zu essen, es folgt aber sehr wohl daraus, dass Tiere fair behandelt und ohne Missbrauch gehalten werden sollen, und dass sie nicht bloß als eine Phase im Produktionsprozess von Fleischprodukten behandelt werden (Diamond 2012, S. 99).

Neben der Mitgeschöpf-Reaktion gebe es noch viele andere, einander widersprechende und scheinbar konfuse Reaktionen auf Tiere, die im Menschen angelegt sind: Zum Beispiel sind in vielen Kinder-Comics und -Serien Nutztiere beliebte Charaktere, gleichzeitig werden diese aber auch selbstverständlich verspeist, oder man lehrt Kinder Tiere nicht zu quälen, und vergiftet andererseits die Nagetiere im Keller. Diese verschiedenen Reaktionen und Ansprüche an das menschliche Verhalten gegenüber Tieren seien aber nicht bloß konfus und widersprüchlich, sondern prägen, was es bedeutet, ein Tier zu sein oder einem Tier etwas anzutun (Diamond 2012, S. 96, 100f). Diamond will darauf hinaus, „daß bestimmte Reaktionsweisen als Handlungen gesehen werden dürfen, durch die *einigen* Tieren (,Ungeziefer‘) oder manchen Tieren unter *bestimmten* Umständen (Gefahr) etwas aberkannt wird, was sonst dazugehört, wenn man sie als Tiere anerkennt“ und „daß das, was in *diesen* Fällen geschieht, darauf hinausläuft, daß wir es mit etwas zu tun haben, was wir *nicht* als das behandeln, was es – in gewisser Hinsicht – wirklich ist [Hervorhebungen im Original]“ (ebd., S. 102).

Neben Mitgeschöpfen sind Tiere auch Wesen, die das menschliche Denken aus der Bahn werfen können, indem sich in konkreten Situationen und Begegnungen mit Tieren erlernte Handlungsmuster, Konzepte ihrer Eigenschaften oder ethische Verpflichtungen ihnen gegenüber als falsch oder nicht brauchbar herausstellen. Aus all dem ergibt sich, dass es nicht möglich ist im Vorhinein und verbindlich festzulegen, welche Reaktionen in einer bestimmten Situation zur Anwendung kommen sollen. Es ist jedoch gerade diese Offenheit der Situation, die Raum zu ethischem Nachdenken schafft (Grimm & Wild 2016, S. 158).

Cora Diamond sieht sich hier in keiner schlechteren Position als Peter Singer oder andere moralische Individualist:innen. Ihr ist klar, dass ihr Ansatz nur für Menschen brauchbar ist, die eine Mitgeschöpf- oder andere ähnliche Reaktionen kennen. Dasselbe gilt aber auch für Verfechter:innen des abstrakten Gleichheitsprinzips, da auch deren universalistisch konzipierter Ansatz nicht für alle Menschen gleich einsehbar ist, da auch der unparteiische Blick von Nirgendwo, wie weiter oben schon beschrieben, Ausdruck einer bestimmten Sicht auf die Dinge ist (Diamond 2012, S. 104).

Am Ende ihres Textes macht Diamond noch einmal deutlich, was genau sie am moralischen Individualismus kritisiert: Es sind nicht die der Argumentation zugrunde liegenden Wahrnehmungen von Schrecklichkeit, Abgestumpftheit und Mitleidlosigkeit gegenüber der nicht-

menschlichen Welt, sondern die konkreten Argumente der Autor:innen. Diese unterliegen dem Irrtum, dass jene negativen Verhaltensweisen von Menschen gegenüber Tieren ausschließlich durch Gründe verurteilt werden können, die für alle Wesen gleichermaßen gelten, unabhängig von jeglicher menschlichen Empathie oder Phantasie (Diamond 2012, S. 106).

An der Kritik, die wiederum von Positionen des moralischen Individualismus an Cora Diamonds Relationalismus geübt wurde, wird deutlich, dass beide Positionen auf verschiedenen Ebenen arbeiten: Vom moralischen Individualismus wird an Diamond kritisiert, dass sie keine klaren normativen Richtlinien hat und argumentativ unzulänglich schreibt, und dass sie spezialistisch ist, da sie die moralische Relevanz des menschlichen Lebens hervorhebt. Ein weiterer, damit zusammenhängender Kritikpunkt ist, dass durch Diamonds Fokus auf die menschliche prä-reflexive moralische Orientierung gegenüber Tieren der Gedanke verloren geht, dass es in der Ethik genau darum geht, sich von solchen Voreingenommenheiten zu lösen. In gewissem Sinne scheint sich die gegenseitige Kritik jedoch im Kreis zu drehen, da jeweils das kritisiert wird, was die Gegenseite wiederum als Kritik an der anderen Seite verwendet. (Grimm & Aigner 2016, S. 52f). In diesem Beispiel werden die unterschiedlichen Argumentationsweisen beider Positionen deutlich: Mit Bezug auf die industrielle Landwirtschaft werden relationalistische Tierethikansätze oft dafür kritisiert, dass, wenn die moralische Relevanz von Tieren aus einer gelebten Praxis folgt, die Praxis der industriellen Nutztierhaltung nicht dazu in der Lage ist, die moralische Relevanz von Tieren aufzuzeigen. Andererseits kann man aber auch argumentieren, dass die Intensität, mit der die Debatte um die Nutztierhaltung momentan geführt wird, genau daher kommt, dass Tieren in der menschlichen Praxis schon ein moralischer Wert zukommt, der vor jeder Begründung liegt und erst im Nachhinein rationalisiert wird (Grimm & Wild 2016, S. 161).

In Bezug auf den weiteren Verlauf dieses Textes ist von Diamonds Kritik am moralischen Individualismus vor allem die Kritik am universellen und objektiven Blick von nirgendwo mitzunehmen. Dieser berücksichtigt nicht, dass man eben immer schon in jeweiligen Beziehungen mit Tieren steht und nicht so getan werden kann, als wären diese nicht existent, um einem nicht haltbaren Ideal von Objektivität zu entsprechen. In ethischen Belangen sind die Beziehungen zwischen Wesen nicht gänzlich als irrational abzutun, da auch ihnen im Rahmen ethischer Überlegungen Wichtigkeit zukommt. Dass ihnen Wichtigkeit zukommt, bedeutet aber nicht, dass sie selbst schon ohne kritische Reflexion eine ausreichende Basis ethischer Entscheidungen darstellen. Zentraler Bestandteil der Ethik ist es, vorherrschende moralische Praktiken und

vorreflexive Beziehungen kritisch zu betrachten (jedoch nicht unbedingt, sie von vornherein gänzlich über Bord zu werfen). Diamonds Hinweis darauf, dass Menschen spezifische Beziehungen zu spezifischen Tieren haben, ist wichtig, es gibt keine objektive und universelle Beziehung zu allen Tieren unabhängig von der eigenen Position. Diese Feststellung allein genügt jedoch nicht als Argument für ein ethisch angemessenes Verhalten gegenüber Tieren. Nach dieser Feststellung geht es nun darum, diese Tatsachen, die eigene Position, die Gesellschaft, die Politik und die Ökonomie, die mit diesen Beziehungen verflochten sind, kritisch zu untersuchen.

Bis jetzt wird deutlich, dass es in tierethischen Fragen eine Differenzierung zwischen verschiedenen Tiergruppen braucht, die jeweils unterschiedliche, zum Beispiel durch ökonomische Umstände hervorgerufene Positionen in der Gesellschaft innehaben und damit auch unterschiedliche tierethische Fragen relevant werden, die auch immer mit politischen Dimensionen zusammenhängen. Des Weiteren ist eine Reflexion der eigenen Situiertheit gefragt, sowie eine Tierethik, die sowohl den Problemen des moralischen Individualismus als auch denen von Diamonds Relationalismus entgeht und auch politische, gesellschaftliche und ökonomische Fragen berücksichtigt.

Zunächst wird nun eine Differenzierung zwischen verschiedenen Tiergruppen eingeführt, eine bestimmte davon ausgewählt und deren spezifische gesellschaftliche Situation genauer betrachtet, um dann im letzten Teil dieser Arbeit wieder auf eine tierethische Position zurückzukommen, die hoffentlich mit allen bisher angerissenen Problemen umgehen kann.

3. Nutztiere

Wie schon erwähnt, sind die vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse in tierethischen Fragen nicht irrelevant; demnach ist es naheliegend sich bei ihrer Behandlung auf die konkreten verschiedenartigen Interaktionen zwischen Menschen und Tieren zu beziehen. In diesem Sinne ist es auch nicht mehr angebracht, immer nur in allgemeiner Weise von *Tieren* zu sprechen, sondern es ist nötig eine Differenzierung anhand der verschiedenen Beziehungen, die Menschen zu Tieren haben, einzuführen.⁴ Schon in Diamonds Text tritt zutage, dass Menschen in ihrem Verhalten gegenüber Tieren zwischen solchen, die sie essen, Schoßtieren oder Schädlingen unterscheiden. Verschiedene Klassifizierungen von Tieren unabhängig von biologischen

⁴ Wie es nicht *die Tiere* gibt, gibt es natürlich auch nicht *die Menschen*. Auch hier gibt es selbstverständlich eine große Anzahl an individuellen, kulturellen, geografischen oder sonstigen Differenzen in den verschiedenartigen Mensch-Tier-Beziehungen. In diesem Text beziehe ich mich mit ‚Menschen‘ vorrangig auf jene, die in kapitalistischen Gesellschaften mit industrialisierter Fleisch- und Landwirtschaft leben.

Merkmale sind zum Beispiel: Nutztiere, Haustiere, Labortiere, Zootiere, Zirkustiere, Schädlinge, Jagdwild, Wildtiere oder Schwellentiere.

Mit all diesen tierspezifischen Gruppierungen befinden sich Menschen ständig in Interaktion, jedoch unter verschiedenen Voraussetzungen und nicht immer auf dieselbe Art und Weise. Es scheint falsch, alle Differenzen über einen Kamm zu scheren und zu versuchen, eine allgemeingültige Regel für richtiges Verhalten gegenüber allen Tieren und unter allen Umständen zu finden. Je nach Situation und Kontext treten verschiedene Beziehungen zutage, und je nachdem können sich verschiedene Verpflichtungen gegenüber einem Tier ergeben. In einem Krankheitsfall entstehen beispielsweise gegenüber einem Wildtier andere Verpflichtungen als gegenüber einem Haustier, genauso wie es auch bei zwischenmenschlichen Beziehungen einen Unterschied macht, ob ein bestimmtes Wesen die eigene Mutter ist oder jemand fremdes. Würde jemand beim Treffen einer ethischen Entscheidung jedweden spezifischen Kontext der Situation außer Acht lassen und die Entscheidung vermeintlich objektiv von einem unparteiischen Standpunkt aus treffen, schiene ein wesentlicher Bestandteil ethischen Handelns zu fehlen. Die konkreten Verbindungen zwischen Wesen als irrelevant abzutun und ein scheinbar rein rationales Denken als einzigen gültigen moralischen Maßstab anzunehmen, widerspricht der Praxis ethischen Handelns. Bevor man beginnt, sich über ein moralisches Problem Gedanken zu machen, muss man eine bestimmte Situation erst als problematisch wahrnehmen, und ein derartiges erstes Unbehagen oder Betroffensein entsteht meist ohne langes vorheriges Nachdenken. Das Sein ist als immer schon gegebener Ausgangspunkt zu berücksichtigen, von dem aus man die verschiedenen Verzweigungen ethischer Problemstellungen weiterverfolgen und analysieren kann. Wie weiter oben schon beschrieben, gibt es nicht nur eine Art ethischen Nachdenkens, und eine unparteiische Rationalität als einzige allgemeingültige Art anzunehmen, ist selbst nur Ausdruck entsprechender vorgefasster Einstellungen. Diese Pluralität macht ethisches Entscheiden natürlich deutlich schwieriger, diese Schwierigkeit und Offenheit ohne klare und eindeutige Antworten sind jedoch gerade ein Kennzeichen ethischer Problemstellungen. Wie später bei Donna Haraway zu sehen sein wird, geht es in der Ethik um eine gewisse Offenheit für andere Wesen verschiedenster Spezies, um ein Zuhören und Antworten und darum, nicht eine einzige, allwissende Perspektive einzunehmen, sondern viele verschiedene Perspektiven in Kollaborationen miteinander zu verknüpfen, um so etwas wie Objektivität zu erreichen.

Ich werde mich in diesem Text auf die Gruppe der Nutztiere fokussieren, da sie gesellschaftlich eine der ethisch am heftigsten diskutierten Gruppen ist sowie ein paradigmatisches Verhältnis zwischen Menschen und Tieren darstellt. Nutztiere sind seit vielen Jahrtausenden Teil der

menschlichen Gesellschaft und Lebensweise und zumindest seit der industrialisierten Landwirtschaft auch quantitativ die größte Gruppe von Tieren weltweit. Nutztiere, vorrangig Kühe und Schweine, machen 60% aller Säugetiere weltweit aus, Wildtiere 4% und Menschen 36%. Allein alle Rinder dieser Welt wiegen mehr als alle Menschen zusammen (Albert Schweizer Stiftung 2018; explain xkcd 2019).

Unter den Begriff ‚Nutztiere‘ fallen Tiere, die vorrangig aus wirtschaftlichen Interessen gehalten, gezüchtet oder getötet werden, also neben Tieren in der Nahrungsmittelproduktion auch Zoo-, Zirkus-, Arbeits- oder Labortiere, in früheren Zeiten auch häufig Tiere, die im Krieg eingesetzt wurden; gemeinsam ist ihnen, dass sie für gewöhnlich domestiziert sind und unter menschlicher Aufsicht leben. Diese Definition ist natürlich nicht endgültig, da beispielsweise auch (halb)wild lebende Tiere wie Rehe oder Hirsche zu Nahrungszwecken genutzt werden, oder bei Haustieren zumindest deren Zucht nicht ohne wirtschaftliche Interessen auskommt. Ich werde mich hier auf die Nutztiere in der Landwirtschaft fokussieren, da sie einerseits die zahlenmäßig größte Gruppe bilden und andererseits eine der historisch ältesten Arten von Nutztieren sind. Allgemein lässt sich über Nutztiere in der Landwirtschaft sagen, dass sie selbst oder von ihnen geschaffene Rohstoffe, wie etwa Milch, in Konsumgüter verwandelt werden – sie sind also in einen wirtschaftlichen Produktionsprozess eingebunden, werden als Ware gehandelt und zu Produkten verarbeitet. Sie stehen in menschlichem Besitz und werden für menschliche Zwecke verwendet (Petrus 2015, S. 263ff).

Betrachtet man die heutige Nutztierhaltung in industrialisierten Gesellschaften, so handelt es sich meistens um intensive Landwirtschaft und Massentierhaltung. Genau das ist oft auch der Stein moralischen Anstoßes in der Gesellschaft, der die ethischen Diskussionen über die Beziehung von Menschen und Tieren immer präsenter macht. In diesen Diskussionen geht es um die natürlichen Eigenschaften von Tieren und darum, wie man das Leben von Nutztieren besser machen kann oder ob es überhaupt erlaubt ist, sie zu nutzen. Worum es weniger geht, ist das System, das der ausbeuterischen, massenhaften und maschinellen Verwendung von Nutztieren zugrunde liegt. Stellt man sich die Frage, wie das Leben von Menschen und Nutztieren verflochten ist, wie die Praxis der Beziehungen zwischen ihnen aussieht, kommt man nicht umhin zu sehen, dass diese innerhalb eines kapitalistischen Produktions- und Konsumptionsverhältnisses liegen. Die Entwicklung der heutigen Nutztierhaltung ging Hand in Hand mit der Entwicklung des Kapitalismus sowie der technologischen Entwicklung. Möchte man also über den ethisch problematischen Umgang mit Nutztieren sprechen, ist es unerlässlich, auch über das herrschende Gesellschaftssystem und Technik zu sprechen, da all diese Bereiche miteinander verbunden sind.

Bei ethischen Fragestellungen ist es wichtig in der Praxis, bei dem was ist, zu beginnen. Das Betrachten und das Verständnis des Gegebenen bilden die Grundlage, um über Änderungen desselben zu diskutieren, denn dieses Verständnis der aktuellen Situation zeigt auf, wo man mit Kritik ansetzen kann.

Das ethische Problem in Bezug auf Nutztiere ist nicht abstrakt, sondern Nutztiere sind seit jeher ein Bestandteil der Gesellschaft, sie sind Teil des menschlichen Lebens und gemeinsam mit den Menschen in ein ausbeuterisches Produktionssystem eingebunden. Aufgrund dieser nicht auflösenden Verbundenheit zwischen Nutztieren und Menschen scheint es angebracht, erstere in Diskussionen um politische Befreiung und ethische Berücksichtigung zu berücksichtigen. Geht es darum, eine Gesellschaft von kapitalistisch motivierter Unterdrückung zu befreien, so kann diese nur dann frei von Unterdrückung sein, wenn es alle ihre Teile sind, und Nutztiere sind ein Teil dieser Gesellschaft. Die Kritik eines unterdrückenden Systems kann sich nicht nur auf eine einzelne Gruppe von Unterdrückten beziehen, denn die Mechanismen der Unterdrückung sind auf mehreren Ebenen wirksam – es ist daher notwendig sich gegen alle Formen der Unterdrückung zu stellen. Die Herrschaft eines unterdrückenden Systems ist erst aufgehoben, wenn alle Betroffenen keiner Unterdrückung mehr unterliegen, davor kann man nicht von Freiheit sprechen. Die kapitalistische Unterdrückung zeigt sich sowohl bei Menschen als auch bei Tieren⁵, und die Menschen werden sich von einem kapitalistischen System nicht befreien können, solange die so eng mit ihnen verbundenen Nutztiere ihm weiterhin unterliegen.

Untersucht man das Verhältnis von Menschen und Nutztieren, kommt man nicht umhin auch die Technik mit in den Blick zu nehmen, da sie ein wesentlicher Bestandteil davon ist. Das gründet sich einerseits darauf, dass die industrialisierte Landwirtschaft ohne moderne Technik nicht möglich wäre, andererseits auf die oft durch Technik vermittelte Beziehung von Menschen und Nutztieren, sowie auf die Tatsache, dass die Entwicklung der Technologien moderner Landwirtschaft auch unter dem Einfluss der Nutztiere und ihrer Materialität geschah. Ganz allgemein kann gesagt werden, dass Technik an den meisten Bereichen des menschlichen Denkens und Wahrnehmens teilhat, und dass auch das Handeln technisch vermittelt und durch bestimmte technische Möglichkeiten geprägt ist. Die jeweiligen gesellschaftlichen, ökonomischen oder kulturellen Zustände und Hintergründe sind immer mit einzubeziehen (Singer 2015, S. 8).

⁵ Die Begriffe Menschen und Tiere sind hier ganz allgemein verwendet. Natürlich sind bei beiden noch weitere Differenzierungen zu berücksichtigen, die sie von der kapitalistischen Unterdrückung, auch in Kombination mit anderen Unterdrückungs- und Diskriminierungserfahrungen, jeweils unterschiedlich betroffen machen.

3.1. Die industrielle Fleischproduktion

Die Zusammenhänge zwischen der Entstehung der industriellen Massentierhaltung und Fleischverarbeitung, dem Kapitalismus und der Entwicklung neuer Technologien werden von Sigfried Giedion in *Die Herrschaft der Mechanisierung* anschaulich dargestellt. Im Kapitel *Mechanisierung und Tod: Fleisch* beschreibt er, wie die heutige Fleischwirtschaft in den USA, beginnend in den 1830ern in Cincinnati und dann vor allem ab den 1860ern in Chicago, entstand.

Zu Beginn weist Giedion darauf hin, dass sich die Schlachthöfe mit Massenproduktion am Fließband auch wegen der geografischen Gegebenheiten in Amerika entwickelten. Dort wurden aufgrund des scheinbar unbegrenzten Platzangebots riesige Viehherden gehalten, die so gut wie ohne jede Betreuung aufwuchsen und sich vermehrten; da weniger Arbeit zu deren Erhalt und Reproduktion notwendig war, minderte das den Wert der Tiere. Demgegenüber fand die Aufzucht von Nutztieren in Europa in kleinstrukturierten bäuerlichen Betrieben statt, wo Bauern und Bäuerinnen mit den einzelnen Tieren in engem Kontakt standen und deren Aufzucht mit größerem Aufwand verbunden war, weswegen die Tiere als wertvoll erachtet wurden. In Europa wurden Schlachtungen ab einer gewissen Zeit zwar auch in wenigen großen Gebäuden, wie etwa *La Villette* in Frankreich, zentralisiert, der Vorgang des Schlachtens selbst blieb aber im Rahmen handwerklicher Gewohnheiten; zum Beispiel hatte jedes Tier seinen eigenen Verschlach, in dem es getötet wurde, und es gab keine Hilfsmittel wie etwa Transportbänder und ähnliches. In Amerika entstanden in Chicago 1865 die *Union Stock Yards*, der größte Schlachthof der Welt, in dem das Vieh, das immer nur draußen auf den weiten Grasflächen gelebt hatte, in offenen Verschlagen gehalten und dann in Massenschlachtungen getötet wurde. Die Anbindung an die Eisenbahn war für die *Union Stock Yards* von großer Bedeutung, weil damit die großen Mengen an Fleisch über weite Strecken verteilt werden konnten, denn es wurde weit mehr produziert, als in der näheren Umgebung verzehrt werden konnte. Diese räumliche Entfernung von Produktionsort und Verbrauchenden und der damit zusammenhängende Zwang zum Export ist ein Grundstein der amerikanischen Fleischproduktion. Sie machte neue technologische Entwicklungen notwendig, um das Fleisch genussfähig von einem zum anderen Ort zu transportieren (Giedion 1982, S. 238-243).

Während zu Beginn der Entwicklung der Fleischindustrie in Cincinnati aufgrund der Überproduktion viele Teile der Tierkadaver entsorgt wurden, wurden in Chicago die als Müll betrachteten Teile verwertet, um sich ja keine Möglichkeit des Profits entgehen zu lassen. Amir Fahim macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass gegen die Wegwerfkultur oft das Bild ursprünglicher, alles verwertender Gesellschaften bemüht wird, während hier zutage tritt, dass es ebenso die Logik der kapitalistischen Industrie ist, die aus jeglichen Abfallprodukten

Rendite schlagen will. Aus den Überresten der Tiere entstehen Kerzen, Klebstoff, Seife oder Bürsten, die gewinnbringend auf den Markt gebracht werden können (Fahim 2018, S. 42f).

In Cincinnati war schon in den 1830er Jahren der penibel organisierte Schlachtbetrieb zu erkennen. Die Schlachtungen mussten in der kalten Jahreszeit geschehen, und die großen Mengen des leicht verderblichen Fleisches gehörten so schnell wie möglich verarbeitet. Es herrschten minutiöse Arbeitsteilung und das Bemühen, so viele menschliche Handgriffe wie möglich mechanisch zu ersetzen. Das Ziel war eine Bandproduktion ohne Unterbrechungen, und es entwickelte sich die Methode, die Tierkadaver mithilfe ihres eigenen Gewichts und der Schwerkraft auf an der Decke angebrachten Schienen zu bewegen. Wo Mechanik die menschliche Arbeit nicht ersetzen konnte, wurde diese selbst mechanisch (Giedion 1982, S. 244ff). Giedion schreibt, „daß hier auch ohne Zahnräder die Menschenhände bereits trainiert sind, maschinenmäßig zu funktionieren. [...] *Eiserne Zahnräder hätten nicht regelmäßiger arbeiten können* [Hervorhebungen im Original]“ (Ebd., S. 246). Innerhalb kürzester Zeit wurden Unmengen an Tieren geschlachtet und zerteilt, die Tötung eines Tiers geschah in wenigen Augenblicken (ebd.).

Wie man hier sieht, geht mit der Intensivierung der Fleischproduktion nicht nur einher, dass immer mehr Tiere in immer kürzerer Zeit, und daher auch mit immer geringerem Wert, getötet werden, sondern auch, dass sich die Arbeitsbedingungen der Menschen verschlechtern; sie müssen sich und ihre Fähigkeiten dem neuen Rhythmus der maschinellen Produktion anpassen.

Dieses Phänomen beschrieb auch schon Karl Marx im ersten Band des *Kapitals* in seiner Analyse der Entwicklung der Maschinerie und großen Industrie. In der kapitalistischen Anwendung von Maschinen in den modernen Fabriken „ist der Automat selbst das Subjekt und die Arbeiter sind nur als bewußte Organe seinen bewußtlosen Organen beigeordnet und mit denselben der zentralen Bewegungskraft untergeordnet“ (Marx 2009, S. 401). Mit der Mechanisierung des Arbeitsprozesses wird es notwendig, dass die Arbeitenden ihre Bewegungen an die der Maschine anpassen, denn es sind nicht mehr sie, die ein Werkzeug bedienen, sondern sie dienen der Maschine und werden zu einem Teil von ihr. Die Arbeit im Takt einer großen Fabrik lässt freie geistige und körperliche Fähigkeiten verkümmern, und statt die Arbeitenden von ihrer Arbeit zu befreien, befreien die Maschinen deren Arbeit vom Inhalt (Marx 2009, S. 400-404). Mit der Maschinerie entwickelt sich die Verselbstständigung und Entfremdung der Arbeitsbedingungen und Arbeitsprodukte gegenüber den Arbeitenden in der kapitalistischen Produktionsweise zum vollständigen Gegensatz (ebd., S. 411). Die Ausbeutung und Zerstörung sind dem Kapitalismus inhärent, was sich beispielsweise in Nordamerika zeigt, dessen Entwicklung

von der großen Industrie ausging. Durch den Fokus auf kurzfristige Profitsteigerungen und ohne langfristige Entwicklungen zu berücksichtigen, kann die kapitalistische Produktion die Technik und Verbindung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses nur entwickeln, indem sie in gleichem Maße den Ursprung allen Reichtums, die Erde und die Arbeitenden, untergräbt (Marx 2009, S. 471f). Der Drang des Kapitalismus, die Produktion zu intensivieren, immer schneller, immer mehr in immer kürzerer Zeit zu erwirtschaften, liegt in dieser Wirtschaftsform selbst begründet. Das Kapital ist immer um eine Steigerung des Mehrwerts bemüht, und das geschieht durch die Steigerung der Mehrarbeit beziehungsweise Surplusarbeit, durch die Erhöhung der Produktivkraft der Arbeit.⁶ Indem die Produktivkraft der Arbeit gesteigert wird, verringert sich die notwendige Arbeitszeit, die zur Reproduktion der Arbeitenden nötig ist und dadurch steigt die Zeit für Mehrarbeit – notwendige Arbeit und Surplusarbeit stehen immer in einem Verhältnis zueinander, und zweitere kann nur steigen, wenn die erstere sinkt. Je mehr die Produktivkraft schon entwickelt ist, desto geringer ist das Wachstum des Mehrwerts im Vergleich zur notwendigen Arbeit bei einer weiteren Steigerung der Produktivkraft (Marx 1953, S. 239-246). „Je entwickelter also schon das Kapital, je mehr Surplusarbeit es geschaffen hat, um so furchtbarer muß es die Produktivkraft entwickeln, um sich nur in geringem Verhältnis zu verwerten, d. h. Mehrwert zuzufügen [...]“ (ebd., S. 246). Der Mehrwert steigt in immer geringerem Verhältnis zur Entwicklung der Produktivkraft, da seine Grenze das Verhältnis zwischen dem ganzen Arbeitstag und dem Bruchteil desselben, der die notwendige Arbeit ausmacht, bleibt (ebd., S. 246f).

In Chicago zeigte sich mit dem Gefühl der unbegrenzten Verwirklichungsmöglichkeiten der erfindungsreiche, aber brutale Eroberungsdrang des neunzehnten Jahrhunderts, und dieser führte unter anderem zur Entwicklung aller Grundlagen, die es für die millionenfache Verarbeitung von Nutztieren benötigte. Um aus der saisonalen Abhängigkeit der Fleischproduktion und -verarbeitung herauszukommen, wurde durch den Einsatz neuer Aufbewahrungsarten für Heu oder Getreide Tierfutter das ganze Jahr über verfügbar gemacht; um das ganze Jahr über schlachten zu können, wurden neue Kühl- und Konservierungstechniken für Transport und Aufbewahrung von Fleisch erfunden, und die Arbeitsprozesse wurden durch Maschinen und die Bandproduktion intensiviert. Durch diese Entwicklungen wurde das Fleisch immer billiger und der Verkauf bis weit über die USA hinaus möglich (Giedion 1982, S. 248-253).

⁶ Die Produktivkraft der Arbeit ist unter anderem „durch den Durchschnittsgrad des Geschicks der Arbeiter, die Entwicklungsstufe der Wissenschaft und ihrer technischen Anwendbarkeit, die gesellschaftliche Kombination des Produktionsprozesses, den Umfang und die Wirkungsfähigkeit der Produktionsmittel, und durch Naturverhältnisse“ bestimmt (Marx 2009, S. 54).

Beim Schlachten der Nutztiere, in Chicago mehrheitlich Schweine, war die Organisation das Wichtigste, um die Produktion so fließend wie möglich zu gestalten und dem Zeitverlust, den die organische Materialität des Fleisches erzeugte, beizukommen. Das beste Mittel, um das zu erreichen, war die Bandproduktion, die in den Schlachthäusern Chicagos perfektioniert wurde und als Vorbild für andere Industriezweige, etwa den Autobau diente. Die Bandproduktion bedeutete jedoch nicht die gänzliche Mechanisierung des Schlacht- und Verarbeitungsprozesses – es sind Menschen, die das durch Fließbänder bewegte Fleisch bearbeiten, jedoch mit extremer Arbeitsteilung bis hin zu jedem einzelnen Handgriff und in mechanischer Art und Weise. Da die technischen Maschinen mit dem organischen Material der Nutztiere nicht zurechtkamen, brauchte es Organisches, um Organisches zu bearbeiten, und die Menschen wurden zu organischen Maschinen. Nichtsdestotrotz wurde unermüdlich versucht, alle Produktionsprozesse zu mechanisieren, um einen reibungslosen Ablauf zu garantieren – es gelang jedoch nicht. Warum? Bei den Prozessen in anderen Industriezweigen, wie dem Spinnen oder Mahlen, war es doch auch gelungen (Giedion 1982, S. 257-262). Giedion macht hier auf den Widerstand der organischen Substanz gegenüber den Maschinen aufmerksam: „Wie wir dies bei der Entstehung der Bandproduktion andeuteten, ist eine komplizierte, organische Substanz mit ihren Zufälligkeiten, ihren wechselnden, leicht verletzbaren Strukturen, doch etwas anderes als ein Stück amorphes Eisen. Trotz vieler Versuche hat sich das getötete Tier dem mechanischen Zugriff widersetzt“ (Giedion 1982, S. 262). In dem Versuch, das Organische maschinell zu beherrschen, ist die Ingenieurskunst nicht Siegerin geblieben (ebd.). Das Nutztier jedoch auch nicht, denn es wird immer noch in Massen gezüchtet und getötet. Wenn jemand gewonnen hat, dann die Kapitalist:innen – denn wo die Mechanik versagt, müssen die Arbeitenden als organischer Ersatz herhalten, welche wie die Nutztiere den Profitinteressen des Kapitals untergeordnet werden.

Die genauen Beschreibungen der Prozesse in der Fleischindustrie machen deutlich, dass der Prozess des Schlachtens und die Interaktion mit den Nutztieren immer unpersönlicher wird. Die Fokussierung auf die Teilung der Arbeit in einzelne Schritte entfremdet und abstrahiert den Schlachtprozess und lässt das Ganze aus dem Blick geraten. Die Nutztiere werden zum Objekt, das richtig gehandhabt und organisiert werden muss.

Im mechanischen Zeitalter gibt es kein unmittelbares Verhältnis zum Tod mehr, das Sterben wird rationalisiert und organisiert; je höher der Grad der Mechanisierung ist, desto mehr wird der Kontakt mit dem Tod aus dem Leben verdrängt. Trotz aller Versuche entzog sich der Übergang vom Leben zum Tod, sollte die Fleischqualität erhalten bleiben, der Mechanisierung. Dass der Tod nicht mechanisiert werden konnte, bedeutete jedoch nicht, dass er nicht rationalisiert

und entemotionalisiert wurde, der Fokus lag nun auf der Organisation (Giedion 1982, S. 270-276).

Es geschieht alles so rasch und ist so geschmeidig in den Produktionsvorgang eingegliedert, daß kein Gefühl aufkommt. Was an diesem massenhaften Übergang vom Leben zum Tod erschütternd wirkt, ist die vollkommene Neutralität des Aktes. Man spürt nichts mehr, man empfindet nichts mehr, man beobachtet nur. [...] Dann nach Tagen steigt plötzlich der eingeatmete Blutgeruch hoch, obwohl keine Spur davon an einem zurückgeblieben sein kann. (Giedion 1982, S. 276)

Giedion ist in seinen Ausführungen über die amerikanische Massenfleischindustrie, die er auch als „Mordmaschinerie“ (Giedion 1982, S. 271) bezeichnet, kein neutraler Beobachter, sondern seine Betroffenheit über das zahllose Töten der Nutztiere tritt immer wieder zutage. Es ist ihm nicht möglich, gegenüber einer solchen Behandlung von Nutztieren einen unbeteiligten Standpunkt einzunehmen, auch deshalb, weil er als Mitglied einer Gesellschaft mit solchen Produktionsweisen immer auf vielfältige Weise mit diesen Prozessen verknüpft ist. Statt einer Abstraktion und Universalisierung des eigenen Blickes, sei im Gegenteil der Ausgangspunkt der Beschäftigung mit den vielfältigen Verstrickungen und Verbindungen dieses Systems die Erkenntnis der Position der eigenen Person darin, wie später bei Donna Haraway genauer zu lesen sein wird. In der ethischen Beschäftigung mit Nutztieren ist die größte Problemstellung nicht ihr jeweiliges individuelles Empfindungsvermögen, sondern es sind die ökonomischen und politischen Bedingungen in einer Gesellschaft, die die Grundlage solch ausbeuterischer Praktiken gegen menschliche und nichtmenschliche Spezies sowie die Umwelt sind.

4. Marxistische Ansätze im Rahmen von Mensch-Tier-Beziehungen

Da sich die ethischen Probleme der modernen Nutztierhaltung vorrangig innerhalb eines kapitalistischen Produktionssystems finden, ist es naheliegend, sich bei der Kritik dieser Probleme, die teilweise auch dem kapitalistischen System inhärent sind, auf Karl Marx und Friedrich Engels zu beziehen. Dadurch wird erkennbar, wie und welche marxistischen Begriffe der Kritik des Kapitalismus sich nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Nutztiere anwenden lassen.

A just and free society in which the reciprocal relations between humans, animals and nature are reconciled does not emerge from nothing. It has to be developed under circumstances directly encountered, given and transmitted from the unjust and unfree society in its historically recent form. In other words, capitalist society is the inevitable starting point for the struggle for an animal friendly socialism. (Stache 2019, S. 402)

Menschliche Reaktionen auf und Beziehungen zu Tieren sind nicht abstrakt gegeben, sondern Ausdruck einer historischen Zeit und gesellschaftlicher Gegebenheiten. Der momentan ethisch problematischste Umgang mit Tieren ist der mit Nutztieren, vor allem in der Nahrungsmittelproduktion in einem kapitalistischen Wirtschaftssystem. Die Frage ist, welche Position Nutztiere in diesem haben, wie die Interaktionen zwischen den verschiedenen beteiligten Akteur:innen aussehen und wie sie sich gegenseitig beeinflussen. Es ist zu klären, wie die Begriffe Ausbeutung, Entfremdung oder Arbeit in Zusammenhang mit Nutztieren verwendet werden können und inwieweit Nutztiere Teil der Produktivkräfte sind. Im *Kapital* sind Nutztiere als Arbeitsbeziehungsweise Produktionsmittel gegenständlicher Teil der Produktivkräfte, und wie man bei Giedion sehen konnte, wirken sie auch als Antrieb zur Entwicklung neuer technologischer Produktivkräfte. Damit eröffnet sich die Frage, welchen Einfluss Nutztiere auf die gesellschaftliche Entwicklung haben können und ganz allgemein, in welchem Zusammenhang die Produktivkräfte und die Produktionsweise des materiellen Lebens mit den politischen, sozialen oder geistigen Lebensformen stehen.

Auf jeden Fall zeigt sich, dass Menschen, Nutztiere und Technologie in einem praktischen Kontext immer schon miteinander in Beziehung stehen und die damit verbundenen ethischen Probleme nicht in abstrakter universalistischer Manier behandelt werden können, da niemand jemals gänzlich außerhalb der Dinge steht.

Wie schon angedeutet wurde, ist der Begriff der Produktivkräfte in Bezug auf das marxische Verständnis von Gesellschaft und Ökonomie von zentraler Bedeutung. Für eine Untersuchung der kapitalistischen Fleischproduktion aus einer marxistischen Perspektive scheint es notwendig, sich genauer mit diesem elementaren Begriff auseinanderzusetzen. Damit in Zusammenhang steht auch der Historische Materialismus, denn Marx geht es um die materiellen, tatsächlich gegebenen Bedingungen menschlicher Gesellschaft und nicht nur um deren ideologische Parameter. Ein zentrales Werk für diese Auseinandersetzung ist die *Deutsche Ideologie*, in der das Wirken der Produktivkräfte und der materiellen Basis des Lebens dargestellt wird. Im später erschienenen *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* findet sich die Idee in einer kürzeren Zusammenfassung. In einem ersten Schritt sollen hier die marxischen Ideen vorgestellt werden, um anschließend unter anderem mit Robert L. Heilbroner zu sehen, was von der Idee des Historischen Materialismus auch heute noch mitzunehmen ist. Abschließend wird es in diesem Abschnitt über Marx anhand eines Texts von Christian Stache um die Rolle und Position der Nutztiere im kapitalistischen Wirtschaftssystem gehen.

4.1. Produktivkräfte und Historischer Materialismus

Die grundlegenden Bestandteile der Theorie des Historischen Materialismus bilden die Produktivkräfte, die Produktionsverhältnisse und die damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Bewusstseinsformen. Diese Konzepte sind auch unter den Begriffen Basis und Überbau bekannt (Kühnl 1989, S. 515f, 518f). Marx selbst formuliert das Verhältnis dieser drei Bestandteile folgendermaßen:

In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. (Marx 1971, S. 8f)

Der menschlichen Geschichte zugrunde liegt also die Tatsache, dass Menschen zuallererst ihre materiellen Lebensbedürfnisse, etwa Nahrung, Wohnung oder Kleidung, befriedigen müssen, und zwar ausgehend von den materiellen Bedingungen die sie vorfinden, bevor sie sich mit Politik, Religion oder Kultur befassen können (Buhr & Kosing 1966, S. 65).

In der *Deutschen Ideologie* wird schon auf den ersten Seiten deutlich, dass Marx‘ und Engels‘ Historischer Materialismus eine Abgrenzung von und auch Abrechnung mit Hegels Idealismus ist. Kritisiert werden auch die vermeintlich revolutionären Junghegelianer, die doch nur zu anderen Interpretationen des Bestehenden kamen und die Sphäre des Bewusstseins oder des Geistes nie verließen. In ihrem Kampf gegen die althegeleanischen Phrasen übersahen sie, „daß sie diesen Phrasen selbst nichts als Phrasen entgegensetzen, und daß sie die wirkliche bestehende Welt keineswegs bekämpfen, wenn sie nur die Phrasen dieser Welt bekämpfen. [...] Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eigenen materiellen Umgebung zu fragen“ (Marx & Engels 1953, S. 16). Es wird deutlich, dass der Materialismus von Marx und Engels eine dezidiert nicht-idealistische Theorie ist, in der das Bewusstsein immer das von konkreten Menschen in konkreten Lebensumständen und diesen nicht vorgeordnet ist.

Marx schreibt:

Das Bewußtsein kann nie etwas andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. [...] Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den

wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als *ihr* Bewußtsein. [Hervorhebungen im Original]. (Marx & Engels 1953, S. 22f)

Die diametrale Gegenüberstellung des hegelschen Idealismus und des marxschen Materialismus lässt sich in folgendem Satz erkennen: „Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen“ (Marx & Engels 1953, S. 22).

Bei aller Abgrenzung von Hegels Idealismus bleibt Marx ihm in gewisser Hinsicht verbunden und bezeichnet sich im *Kapital* als „Schüler jenes großen Denkers“ (Marx 2009, S. 46). Die hegelsche Dialektik von These, Antithese und Synthese findet auch bei Marx Anwendung, jedoch unter umgekehrten Vorzeichen:

Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. [...] Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen untergeht, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken. (Marx 2009, S. 45f).

Die hegelsche Dialektik wird nicht verworfen, sondern unter umgekehrten Vorzeichen weitergeführt:

Die Trennung von der Hegelschen Philosophie erfolgte auch hier durch die Rückkehr zum materialistischen Standpunkt. Das heißt, man entschloß sich, die wirkliche Welt – Natur und Geschichte – so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt; man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eignen Zusammenhang, und in keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen ließ. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts. (Engels 1975, S. 292)

Die dialektische Struktur zeigt sich in Marx' Verständnis geschichtlicher Entwicklung, wie er sie zum Beispiel im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* darlegt: Sobald die materiellen Produktivkräfte einen bestimmten Entwicklungsstand erreichen, geraten sie in Widerspruch mit den herrschenden Produktions- beziehungsweise Eigentumsverhältnissen, innerhalb derer sie sich befinden. Die Produktionsverhältnisse, die sich aus den Produktivkräften entwickelt haben, werden zu deren Fesseln. Aus diesem Widerspruch entsteht soziale Revolution und der gesellschaftliche Überbau verändert sich (Marx 1971, S. 9). Die Geschichte ist dort als eine Aneinanderreihung und Auflösung von Antagonismen, die durch Produktivkräfte und deren Produktionsverhältnisse bestimmt sind und deren letzter jener der bourgeoisen Gesellschaft ist, beschrieben:

Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus, sondern eines

aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorwachsenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab. (Marx 1971, S. 9)

In antagonistischen Klassengesellschaften wird dieser Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zum Klassenkampf, da die herrschende Klasse die bestehenden Produktionsverhältnisse verteidigt, während die unterdrückte Klasse für neue Produktionsverhältnisse kämpft (Buhr & Kosing 1966, S. 125). Die verschiedenen Klassen sind durch ihre Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und ihre Eigentumsverhältnisse bestimmt.

Im *Kommunistischen Manifest* wird erläutert, wie die Produktivkräfte, die die Grundlage für die Herausbildung der Bourgeoisie waren, schon in der historisch vorangehenden Feudalgesellschaft entwickelt wurden. Irgendwann entsprachen die schon entwickelten Produktivkräfte den feudalen Eigentumsverhältnissen nicht mehr, die die Weiterentwicklung neuer Produktivkräfte hemmten. Diese Fesseln wurden mit der neu entstehenden ökonomischen und politischen Herrschaft der Bourgeoisie gesprengt. Dasselbe Muster vollzieht sich laut Marx und Engels nun wieder: Die Entwicklung der Produktivkräfte hat einen Stand erreicht, die den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen nicht mehr entspricht, und in der neuen sozialen Umwälzung steht nun das Proletariat gegen die Bourgeoisie (Marx & Engels 2014, S. 36f, 43ff). Diese Übergänge von einer Produktionsweise in eine andere beschreibt Marx so: „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind“ (Marx 1971, S. 9).

Marx‘ und Engels‘ Geschichtsverständnis mag teleologisch anmuten, in einer Erklärung des marxschen Historischen Materialismus kritisiert Engels jedoch Hegels Ansatz eines von Anfang an vorgegebenen teleologischen Ziels:

Bei Hegel ist die Dialektik die Selbstentwicklung des Begriffs. Der absolute Begriff ist nicht nur von Ewigkeit – unbekannt wo? – vorhanden, er ist auch die eigentliche lebendige Seele der ganzen bestehenden Welt. Er entwickelt sich zu sich selbst durch alle die Vorstufen, die in der ‚Logik‘ des breiteren abgehandelt und die alle in ihm eingeschlossen sind; dann ‚entäußert‘ er sich, indem er sich in die Natur verwandelt, wo er ohne Bewußtsein seiner selbst, verkleidet als Naturnotwendigkeit eine neue Entwicklung durchmacht und zuletzt im Menschen wieder zum Selbstbewußtsein kommt; dies Selbstbewußtsein arbeitet sich nun in der Geschichte wieder aus dem Rohen heraus, bis endlich der

absolute Begriff wieder vollständig zu sich selbst kommt in der Hegelschen Philosophie. (Engels 1975, S. 292)

Bei Marx und Engels bedeutet die proletarische Revolution nicht das Ende der Geschichte, sondern eher den Beginn einer freien Gesellschaft, einer neuen Begründung der Gesellschaft überhaupt (Marx & Engels 1953, S. 69f). Im Vorwort zum *Kapital* spricht Marx davon, dass sich die geschichtlichen Tendenzen, die aus den Antagonismen der jeweiligen ökonomischen Produktionsform hervorgehen, mit Notwendigkeit durchsetzen und dass eine Gesellschaft alle naturgemäßen Entwicklungsphasen durchmachen muss und es nicht möglich ist, eine zu überspringen. Die Aufgabe des Proletariats, des Klassenkampfes, sieht Marx darin, den schwierigen Weg in eine neue geschichtliche und gesellschaftliche Epoche zu mildern oder abzukürzen. Die historische Aufgabe des Proletariats ist die Umwälzung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und die Abschaffung der Klassen (Marx 2009, S. 35f, 42). Für Engels liegt in *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* der Schluss nahe, dass zumindest in der modernen Geschichte „alle politischen Kämpfe Klassenkämpfe [sind], und alle Emanzipationskämpfe von Klassen, trotz ihrer notwendig politischen Form – denn jeder Klassenkampf ist ein politischer Kampf – sich schließlich um *ökonomische* Emanzipation drehen [Hervorhebungen im Original]“ (Engels 1975, S. 300).

Anhand des Schemas von Basis und Überbau schreiben Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*, dass die Grundlage der historischen Entwicklung auf dem wirklichen Produktionsprozess beruht, auf dem wiederum eine bestimmte Verkehrsform aufbaut, die sich in einer bestimmten Gesellschaftsform, wie etwa der bürgerlichen Gesellschaft, äußert, woraus sich zuletzt die sogenannten theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewusstseins, die Religion, Moral oder Philosophie erklären lassen.⁷ In jeder Stufe der Geschichte findet sich „ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffenes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander [...], die jeder Generation von ihrer Vorgängerin überliefert wird, eine Masse von Produktivkräften, Kapitalien und Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andererseits ihre eignen Lebensbedingungen vorschreibt und ihr eine bestimmte Entwicklung, einen speziellen Charakter gibt – daß also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen“ (Marx & Engels 1953, S. 35).

⁷ Aus der Ansicht, dass die Ideen aus der materiellen Praxis folgen und nicht umgekehrt, ergibt sich für Marx und Engels auch, dass die reine Kritik von Moral, Religion etc. diese nicht verändern kann, sondern nur der praktische Umsturz der realen Verhältnisse, da diese die Basis der Bewusstseinsformen darstellt. Die treibende Kraft der Geschichte ist demnach die Revolution und nicht die Kritik (Marx & Engels 1953, S. 35).

Die Menschen machen also ihre Geschichte, immer ausgehend von den materiellen Bedingungen die sie vorgefunden haben. Diese materiellen Bedingungen sind geschaffen aus der Entwicklung der Produktivkraft als menschlicher Arbeitskraft und ihrer Erzeugnisse zusammen mit den herrschenden Produktionsverhältnissen. Entwickeln sich die Produktivkräfte, entsprechen ihnen irgendwann die Produktionsverhältnisse, also die gesellschaftliche Arbeitsteilung und die Eigentumsverhältnisse, nicht mehr, dann geraten sie in Widerspruch und führen zu einer Umwälzung der Herrschafts- und Klassenverhältnisse.

Marx und Engels sahen den Kommunismus und das Proletariat als weltgeschichtliches Ereignis, da durch die Entwicklung der Produktivkräfte die herrschenden Produktionsformen der bürgerlichen Gesellschaft zu unerträglichen Mächten für den Großteil der eigentumslosen Menschheit wurden. Die proletarische Revolution setzt den Weltmarkt voraus und kann nur weltgeschichtlich passieren (Marx & Engels 1953, S. 31ff).

Was sich von der Idee des Historischen Materialismus in unsere heutige Zeit mitnehmen lässt, werde ich anhand von Heilbroners Text *Do Machines make History?* zeigen.

4.2. Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse und gesellschaftlicher Überbau

Nun komme ich noch genauer auf die Begriffe Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse sowie gesellschaftlicher Überbau zu sprechen, um die weitere Verwendung dieser Begriffe in meiner Arbeit zu konkretisieren und verständlicher zu machen.

4.2.a. Produktivkräfte

Produktivkräfte bezeichnen „die Gesamtheit der subjektiven und gegenständlichen Faktoren des Produktionsprozesses sowie deren Zusammenwirken bei der Produktion materieller Güter“ (Buhr & Kosing 1966, S. 234). Die wichtigste Produktivkraft einer Gesellschaft ist der Mensch mit seinen Fähigkeiten, Erfahrungen, Kenntnissen, Arbeitsfertigkeiten und seinem Wissen, denn ohne ihn ist ein Produktionsprozess erst gar nicht möglich. Weitere Produktivkräfte sind die Produktionsmittel, die Technologien und Organisation der Produktion oder auch die Wissenschaft. Im historischen Prozess findet eine Generation immer die von der vorhergehenden Generation geschaffenen Produktivkräfte vor, die dann wiederum den Ausgangspunkt ihrer eigenen produktiven Tätigkeit bilden; somit kommt es zu einer stetigen Weiterentwicklung der Produktivkräfte. Wie man schon gesehen hat ist das von elementarer Bedeutung, denn die Produktivkräfte geraten im Rahmen ihrer Weiterentwicklung in Widerspruch zu den gesellschaftlichen Verhältnissen und treiben damit das revolutionäre Potenzial der Geschichte voran (ebd.).

Im *Kapital* beschreibt Marx die Produktivkraft als den Aufwand menschlicher Arbeitskraft der für die Herstellung eines Produkts nötig ist und stellt folgende Formel für die Produktivkraft der Arbeit auf:

Je größer die Produktivkraft der Arbeit, desto kleiner die zur Herstellung eines Artikels erheischte Arbeitszeit, desto kleiner die in ihm kristallisierte Arbeitsmasse, desto kleiner sein Wert. Umgekehrt, je kleiner die Produktivkraft der Arbeit, desto größer die zur Herstellung eines Artikels notwendige Arbeitszeit, desto größer sein Wert. Die Wertgröße einer Ware wechselt also direkt wie das Quantum und umgekehrt wie die Produktivkraft der sich in ihr verwirklichenden Arbeit. (Marx 2009, S. 54)

Die Produktivkraft der Arbeit ist durch verschiedenste Gegebenheiten bestimmt, zum Beispiel „den Durchschnittsgrad des Geschickes der Arbeiter, die Entwicklungsstufe der Wissenschaft und ihrer technischen Anwendbarkeit, die gesellschaftliche Kombination des Produktionsprozesses, den Umfang und die Wirkungsfähigkeit der Produktionsmittel, und durch Naturverhältnisse“ (ebd.).

Wie bereits in Abschnitt 3.1. angeführt, ist es für den Kapitalismus essenziell, die Produktivkraft der Arbeit zu steigern, um Mehrwert zu generieren. Da die Generierung des absoluten Mehrwerts mit der Ausdehnung des Arbeitstages schon bald auf eine Schranke stößt, wird die Schaffung von relativem Mehrwert umso mehr forciert. Dieser entsteht dadurch, dass die notwendige Arbeitszeit im Verhältnis zur Mehrarbeitszeit verkürzt wird, und das wird durch die Steigerung der Produktivkraft der Arbeit ermöglicht.

Unter Erhöhung der Produktivkraft der Arbeit verstehen wir hier überhaupt eine Veränderung im Arbeitsprozeß, wodurch die zur Produktion einer Ware gesellschaftlich erheischte Arbeitszeit verkürzt wird, ein kleines Quantum Arbeit also die Kraft erwirbt, ein größeres Quantum Gebrauchswert zu produzieren. Während also bei der Produktion des Mehrwerts in der bisher betrachteten Form [absoluter Mehrwert, M.S.] die Produktionsweise als gegeben unterstellt war, genügt es für die Produktion von Mehrwert durch Verwandlung notwendiger Arbeit in Mehrarbeit [relativer Mehrwert, M.S.] keineswegs, daß das Kapitel [sic] sich des Arbeitsprozesses in seiner historisch überlieferten oder vor-handnen Gestalt bemächtigt und nur seine Dauer verlängert. Es muß die technischen und gesellschaftlichen Bedingungen des Arbeitsprozesses, also die Produktionsweise selbst umwälzen, um die Produktivkraft der Arbeit zu erhöhen, durch die Erhöhung der Produktivkraft der Arbeit den Wert der Arbeitskraft zu senken und so den zur Reproduktion dieses Werts notwendigen Teil des Arbeitstags zu verkürzen. (Marx 2009, S. 303)

Es gibt aber nicht nur die Erhöhung der individuellen Produktivkraft, durch Kooperation wird eine neue Produktivkraft geschaffen, die Massenkraft sein muss. Diese kooperative Arbeit beziehungsweise der verbundene Arbeitstag mehrerer Menschen, im Gegensatz zu mehreren individuellen Einzelarbeitstagen, wird gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit genannt (Marx

2009, S. 313ff).⁸ Dazu steht in der *Deutschen Ideologie* geschrieben, dass „eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine ‚Produktivkraft‘“ (Marx & Engels 1953, S. 26).

Wie man gesehen hat, bezeichnet Produktivkraft erstens die menschliche Arbeitskraft, die auf ihre materielle Umgebung einwirkt, diese verändert und damit Lebensmittel, Arbeitsmittel, Waren, Infrastruktur und weitere Elemente des Produktionsprozesses erzeugt, also die Kombination menschlicher Arbeitskraft mit Produktionsmitteln. Zweitens bezeichnet sie alles, was die produktive Wirkung der Arbeitskraft steigern kann.

Bevor ich später im Detail auf die Rolle der Nutztiere im Kapitalismus eingehe, soll hier noch kurz erwähnt werden, dass Produktivkraft im Sinne einer produzierenden Tätigkeit auch tierische Arbeitskraft miteinschließt.

Die mittlere und obere Stufe des Historischen Materialismus, nämlich die Produktionsverhältnisse und den theoretischen Überbau, werde ich nur kurz nachzeichnen, um dann auf die heutige Anwendbarkeit der Ideen des Historischen Materialismus zu kommen und zu sehen, wo und wie Tiere beziehungsweise Nutztiere darin ihren Platz haben.

4.2.b. Produktionsverhältnisse

Als Produktionsverhältnisse bezeichnet man die Gesamtheit der materiellen gesellschaftlichen Beziehungen, die die Menschen in den Prozessen der Produktion, des Austauschs und der Verteilung materieller Güter eingehen. Bestimmt werden sie durch den Entwicklungsstand der Produktivkräfte und bilden mit diesen gemeinsam die Produktionsweise einer Gesellschaft, etwa den Feudalismus oder den Kapitalismus. Die Produktionsverhältnisse beinhalten das Verhältnis der Menschen zu den Produktionsmitteln, die Eigentumsverhältnisse und die daraus resultierenden Beziehungen zwischen den Klassen, deren Stellung in der Produktion, also die Arbeitsteilung, sowie die Formen des Austauschs der Tätigkeiten oder Produkte zwischen den Produzent:innen. In dieser Aufzählung sind die Eigentumsverhältnisse bestimmend, alle anderen Aspekte leiten sich daraus ab. Die Produktionsverhältnisse können fördernd oder hemmend auf die Entwicklung der Produktivkräfte wirken, je nachdem ob sie diesen entsprechen oder nicht (Buhr & Kosing 1966, S. 231f).

Wie schon deutlich wurde, ist ein weiteres zentrales Merkmal der Produktionsverhältnisse, dass diese zusammen mit den Produktivkräften Antrieb der historischen Entwicklung sind, indem

⁸ Im planmäßigen Zusammenwirken mit anderen Menschen beziehungsweise in der Kooperation entwickeln Arbeiter:innen ihr Gattungsvermögen (Marx 2009, S. 316).

sie in Widerspruch miteinander geraten. Besonders prägnant wird das im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* sichtbar:

Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. (Marx 1971, S. 9)

Historisch gesehen stehen die Verkehrsformen, wie es in der *Deutschen Ideologie* heißt, in einer Reihe, indem eine frühere Verkehrsform, die zur Fessel wurde, durch eine neue, die den weiterentwickelten Produktivkräften entspricht, ersetzt wird, bis sie selbst wiederum zur Fessel wird und der Prozess von neuem beginnt. Jeder Wechsel geht mit einer Revolution oder Kollision einher, die ihren Ursprung immer im Widerspruch zwischen Verkehrsform und Produktivkräften hat (Marx & Engels 1953, S. 72ff).

Produktionsverhältnisse sind also die herrschenden Eigentumsverhältnisse sowie die gesellschaftliche Arbeitsteilung. Diese entsprechen einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte. Aus diesen Parametern ergeben sich je nach Epoche die unterschiedlichen Klassen, die sich, in verschiedenen Abstufungen, in Unterdrückende und Unterdrückte einteilen lassen. In der Feudalgesellschaft etwa gab es Feudalherren, Vasallen, Zunftbürger, Gesellen und Leibeigene, in der bürgerlichen Gesellschaft stehen sich Bourgeoisie und Proletariat gegenüber (Marx & Engels 2014, S. 36f). Die Lebensweise von Individuen, das was sie sind, hängt von der Art ihrer materiellen Produktion ab, davon, was und wie sie produzieren (Marx & Engels 1953, S. 17).

Der Zusammenhang von Produktivkräften, Produktionsverhältnissen und den jeweiligen Klassen zeigt sich sehr plakativ in einem Abschnitt aus *Das Elend der Philosophie*:

Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktivkräften. Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten. (Marx 1972, S. 130)

Allgemein kann man über die Produktionsverhältnisse also sagen, dass sie jeweils die Art und Weise bezeichnen, in der der Produktionsprozess einer Gesellschaft ausgehend von den ihr zur Verfügung stehenden Produktivkräften organisiert ist. Es geht um die die Verhältnisse und Bedingungen, unter denen Menschen produzieren, also die gesellschaftliche Arbeitsteilung, das heißt wer produziert, sowie die Eigentumsverhältnisse, das heißt wer die Produktionsmittel besitzt, und somit darum, welche Klassenverhältnisse herrschen.

4.2.c. Gesellschaftlicher Überbau

Im Folgenden wird nun der dritte Baustein des Historischen Materialismus besprochen – der theoretische Überbau. Dieser bezeichnet die Gesamtheit der Inhalte des geistigen Lebens einer Gesellschaft. Er ergibt sich aus den Produktivkräften und Produktionsverhältnissen und verändert sich mit diesen. Der theoretische Überbau beziehungsweise das gesellschaftliche Bewusstsein ist demnach kein für sich stehender von den materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängiger Bereich. Es wohnt ihm aber auch eine gewisse Selbstständigkeit inne, denn in ihren Anschauungen, Ideen und Theorien werden sich Menschen ihrer natürlichen und sozialen Umwelt, ihrer Klassenlage und ihrer Interessen bewusst und können die Entwicklung bestimmter Gesellschaftsordnungen daher vorantreiben oder bremsen (Buhr & Kosing 1966, S. 118ff). Marx und Engels trennen die materiellen Veränderungen von den Veränderungen des Bewusstseins beziehungsweise dem Bewusstsein dieser Veränderungen:

Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären. (Marx 1971, S. 9)

Im Sinne des Historischen Materialismus ist es falsch, eine bestimmte Epoche aus deren theoretischen Motiven, wie etwa Religion oder Politik, zu erklären, sind diese doch nur Einbildungen oder Vorstellungen von Menschen über ihre Praxis, die eigentlich aus dieser Praxis resultieren. Da das Bewusstsein und die Gedanken aus den materiellen Gegebenheiten folgen, ergibt sich, dass die in den jeweiligen Produktionsverhältnissen einer Epoche herrschenden Gruppen auch die Gedanken dieser Epoche bestimmen (Marx & Engels 1953, S. 36, 44).

Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse [...] [Hervorhebungen im Original]. (Marx & Engels 1953, S. 44)

Aus diesen Passagen wird die schon weiter oben behandelte anti-idealistische Denkweise deutlich, mit der Marx und Engels ihren Historischen Materialismus von dem auf Hegel gründenden Idealismus abgrenzen.

Somit sind alle drei Bestandteile des Historischen Materialismus besprochen: Aus den zu einer bestimmten Zeit gegebenen Produktivkräften ergeben sich bestimmte Produktionsverhältnisse mit ihren jeweiligen Besitzverhältnissen, Formen der Arbeitsteilung und Klassenverhältnissen. Daraus folgt wiederum der theoretische Überbau, also die ideologischen Formen, in denen den Menschen diese Gegebenheiten bewusst werden.

4.3. Technologischer Determinismus – Robert L. Heilbroner

Nachdem nun Marx' und Engels' ursprüngliche Theorie des Historischen Materialismus dargelegt wurde, werde ich anhand eines neueren Textes beleuchten, inwieweit diese Theorie heute noch relevant ist. Die Idee, dass bestimmte materielle Grundbedingungen und Technologien einen Einfluss auf die Gesellschaft haben, ist nicht zu verwerfen.

Heilbroner versucht in seinem bekannten Text *Do Machines Make History?* zu zeigen, inwieweit der bei Marx und Engels vorhandene Determinismus, in dem Sinne, dass eine materielle Basis bestimmte gesellschaftliche Gegebenheiten nach sich zieht, tragfähig ist und argumentiert gegen einen technologischen Determinismus in dem Sinne, dass bestimmte Technologien wie ein autonomer Prozess den Lauf der Geschichte bestimmen.⁹ Er spricht in seinem Text nicht allgemein von Produktivkräften, sondern speziell von Technik, was im Prinzip aber nichts an seiner Argumentation ändert, da Technik und bestimmte Maschinen Teil der Produktivkräfte sind und im heutigen Diskurs das Thema der Technik gegenüber anderen Produktivkräften vorherrschend ist. Heilbroner bezeichnet seine Position, angelehnt an William James, als *soft determinism*, was Val Dusek als so etwas wie einen statistischen Determinismus bezeichnet (Dusek 2006, S. 93; Heilbroner 1967, S. 342).

Heilbroner beginnt seinen Text ausgehend von dem uns schon bekannten Zitat aus dem *Elend der Philosophie*: „Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten“ (Marx 1972, S. 130). Dass Technik einen direkten Einfluss auf menschliche Begebenheiten hat, aber auch, dass sie nicht die alleinige Quelle historischer Entwicklung ist, ist zwar gleichermaßen klar, jedoch noch nicht sehr

⁹ Dass Marx und Engels keinen solchen technologischen Determinismus vertreten ist aus dem bisher Geschriebenen schon ersichtlich geworden. Technik ist bei ihnen insofern relevant, als sie Teil der von den Menschen geschaffenen Produktionsmittel ist, die in ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe den Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Ordnung bilden. Die technologische Entwicklung ist aber in dem Sinne keine Selbstläuferin, sondern immer im Zusammenhang mit menschlicher Arbeitskraft zu sehen.

aussagekräftig. Die Frage, die es zu beantworten gilt, betrifft den determinierenden Effekt von Technik auf die Art der sozioökonomischen Ordnung einer Gesellschaft (Heilbroner 1967, S. 335). Aus der Untersuchung, ob es so etwas wie eine logische Reihenfolge technologischer Entwicklungen gibt, ergibt sich der Schluss, dass es nicht purer Zufall ist, dass etwa die Handmühle vor der Dampfmühle kam und nicht umgekehrt. „In the future as in the past, the development of the technology of production seems bounded by the constraints of knowledge and capability and thus, in principle at least, open to prediction as a determinable force of the historic process” (ebd., S. 340).

In weiterer Folge wird dargelegt, inwieweit die sozialen Relationen einer Gesellschaft, vor allem die in direktem Zusammenhang mit der Produktion selbst stehenden, durch das technologische Entwicklungsniveau einer Gesellschaft bestimmt werden. Zum Beispiel fordern die Handmühle oder der Webstuhl eine bestimmte Arbeitsweise, in diesem Fall ausgebildete Handwerker:innen, die ihre Fertigkeiten in kleinen Werkstätten ausführen können. Die Dampfmühle erfordert wiederum weniger gut ausgebildete Arbeiter:innen, die in Fabriken nach strengen Arbeitszeiten arbeiten. Jedoch nicht nur die erforderlichen Arbeitskräfte variieren je nach vorherrschender Technologie, sondern auch die hierarchische Organisation des Arbeitsprozesses. Wie schon weiter oben zu lesen war, gibt es verschiedene Klassenverhältnisse – im Zeitalter der Handmühle, um beim selben Beispiel zu bleiben, arbeiten in einer Werkstatt Meister und Lehrling, es sind also beide Seiten direkt an der materiellen Produktion beteiligt, im Zeitalter der Dampfmühle stehen sich in der Fabrik der *manager* und die Arbeiter:innen gegenüber, wo nur noch zweitäre direkt materiell produzieren. Man muss jedoch vorsichtig sein, aus diesen Kausalitäten des Produktionsprozesses einen Schluss auf ganze politische Systeme zu ziehen. Es scheint problematisch, die technologische Grundlage, die zwar die Arbeitsweise und Arbeitshierarchie beeinflusst, als alleinige Grundlage für soziale Gegebenheiten zu nehmen; die Schwierigkeit besteht darin, festzustellen, in welchem Ausmaß die technologische Infrastruktur die Sozialstrukturen einer Gesellschaft beeinflusst. In diesem Zusammenhang kommt Heilbroner auf den schon erwähnten *soft determinism* zu sprechen, in dem Technik die sozialen Arbeitsrelationen formt, aber auch reflektiert, was etwa beim Designprozess der jeweiligen Maschinen zutage tritt (Heilbroner 1967, S. 340ff). Er schreibt:

Nevertheless, I would say that our cautions qualify rather than invalidate the thesis that the prevailing level of technology imposes itself powerfully on the structural organization of the productive side of society. A foreknowledge of the shape of the technical core of society fifty years hence may not allow us to describe the political attributes of that society, and may perhaps only hint at its sociological character, but assuredly it presents us with a profile of requirements, both in labor skills and in supervisory needs, that differ considerably from those of today. (Heilbroner 1967, S. 342)

Im letzten Teil seines Textes zeigt Heilbroner den Einfluss der sozialen Ebene auf Technik, um daran anschließend auszuführen, was von der Idee des technologischen Determinismus brauchbar ist. Folgende drei Punkte sozialen Einflusses gibt es:

1. Der technologische Fortschritt ist selbst eine soziale Aktivität – es stellt sich die Frage, welche Faktoren dazu beitragen, dass die Tätigkeit des Erfindens von Innovationen Teil mancher Gesellschaften ist, von anderen jedoch nicht. Es ist wenig darüber bekannt, was der Antrieb zu technologischer Entwicklung ist.
2. Die Richtung der technologischen Entwicklung wird durch eine soziale Komponente beeinflusst. Der Bereich technologischer Anwendungen reflektiert soziale Einflüsse – ob sich eine bestimmte Technologie im Bereich des Krieges, der Kunst, der Landwirtschaft oder der Industrie entwickelt, hängt auch davon ab, welche Belohnungen, Anreize oder anderen Impulse eine Gesellschaft bietet.
3. Eine bestimmte Technologie muss mit bereits bestehenden sozialen, nicht nur technologischen Bedingungen, vereinbar sein. Eine Maschine, die Arbeitskraft einspart wird sich schwer in einer Gesellschaft durchsetzen, in der Arbeitskraft im Überfluss und billig vorhanden ist.

Technik ist somit nicht der primäre und singuläre Einfluss auf eine Gesellschaft, sondern spielt eine Vermittlerrolle, indem sie sowohl von der Gesellschaft beeinflusst wird, als auch selbst auf diese einwirkt (Heilbroner 1967, S. 342f).

In diesem Sinne gilt es nun zu spezifizieren, was genau die Vermittlerrolle von Technik in modernen westlichen Gesellschaften ist und wie die Bereiche der Technik und des Sozialen wechselseitig aufeinander wirken. Auch hier gibt es wieder drei Punkte:

1. Der Aufstieg des Kapitalismus stellt einen enormen Impuls für die Entwicklung von Produktionstechnologien dar. Das Aufkommen eines Marktsystems, das auf dem Prinzip des Privateigentums aufbaut, führte die innovativen Kräfte einer Gesellschaft in die Richtung, die Produktion zu erleichtern. Das Umfeld des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts stellte einen neuen und effektiven Antrieb für die Entwicklung industrieller Technologien dar. Es war nicht nur die Dampfmühle, die Kapitalist:innen hervorgebracht hat, sondern auch Handwerker:innen und Erfinder:innen, die die Dampf-Mühle hervorgebracht haben.¹⁰

¹⁰ Der letzte Satz, dass es nicht nur die Dampfmühle war, die Kapitalist:innen hervorgebracht hat, sondern auch die Handwerker:innen und Erfinder:innen, die die Dampf-Mühle hervorgebracht haben, ist in der bisherigen Auseinandersetzung mit Marx und Engels schon deutlich geworden. Es wurde beschrieben, dass die jeweiligen Produktivkräfte, die in Widerstreit mit den Produktionsverhältnissen geraten zu einer neuen Produktionsweise mit neuen Klassenverhältnisse führen, immer schon in der vorangegangenen Epoche entwickelt wurden. Im *Manifest*

2. Die Ausbreitung von Technik innerhalb des Marktsystems scheint einen gewissen Automatismus anzunehmen. In der Marktwirtschaft ist nicht nur die technologische Entwicklung, sondern auch die anschließende gesellschaftliche Übernahme samt deren Aus- und Rückwirkungen von Marktinteressen geleitet. Das führt dazu, dass das Aufkommen und die Verbreitung von Technologien die Attribute einer nicht-personalen und verschwommenen Kraft annehmen, die das gesellschaftliche und ökonomische Leben prägen.¹¹
3. Der wachsende Stellenwert der Wissenschaft brachte einen neuen Anstoß in die technologische Entwicklung. Die Periode des frühen Kapitalismus fiel mit dem Aufstieg einer selbstbewussteren wissenschaftlichen Tätigkeit zusammen, die die Geheimnisse der Natur entschlüsseln wollte, um diese für menschliche Zwecke zu benutzen, was eine hervorragende Ausgangssituation für die Entwicklung und Förderung einer neuen unabhängigen technologischen Kraft darstellte.¹²

Aus diesen letzten Punkten lässt sich schließen, dass das Problem des technologischen Determinismus vor allem in Gesellschaften, deren vorherrschende Prinzipien die Maximierung der Produktion und die Minimierung von Kosten sind, große Brisanz hat. In diesen Gesellschaften wirkt das kontinuierliche Erscheinen von technologischem Fortschritt und dessen Ausbreitung wie ein autonomer Prozess, auf geheimnisvolle Weise erzeugt durch die Gesellschaft und deren Mitgliedern auf indifferente und gebieterische Art aufgedrängt (Heilbroner 1967, S. 344f).

Technological Determinism is thus peculiarly a problem of a certain historic epoch – specifically that of high capitalism and low socialism – in which the forces of technical change have been unleashed [sic], but when the agencies for the control or guidance of technology are still rudimentary. [...] What seems certain, however, is that the problem of technological determinism – that is, of the impact of machines on history – will remain germane until there is forged a degree of public control over technology far greater than anything that now exists [Hervorhebungen im Original]. (Heilbroner 1967, S. 345)

Heilbroner weist in seinem Text auf die politische Dimension der Tatsache hin, dass Technik, wenn auch wechselseitig, die Strukturen einer Gesellschaft beeinflusst. Das Problem des

der Kommunistischen Partei steht dazu: „Die Produktions- und Verkehrsmittel, auf deren Grundlage sich die Bourgeoisie heranbildete, wurden in der feudalen Gesellschaft erzeugt“ (Marx & Engels 2014, S. 43).

¹¹ Dieses Thema klingt auch bei Marx' Entfremdungstheorie an, in der es darum geht, dass die vom Menschen durch seine Arbeit geschaffenen Produkte aufgrund der vorherrschenden ökonomischen und sozialen Ordnung, wie etwa der extremen Arbeitsteilung im Kapitalismus, nicht mehr als die eigenen begriffen werden, sondern als fremde Macht gegenüberstehen, die nicht mehr kontrollierbar scheint.

¹² Was das Zusammentreffen dieser beiden Bewegungen für einen Einfluss auf die Industrie, Maschinerie und Produktion hatte, ist schon bei Giedion deutlich zutage getreten, wo man sehen konnte, wie der technologische Fortschritt durch immer erfinderischere Methoden und den Willen zur Profitmaximierung getrieben wurde.

Technikdeterminismus, nämlich dass sich eine Gesellschaft mehr oder weniger machtlos dem technologischen Fortschritt ausgesetzt sieht, wird politisch und historisch als ideologischer Ausdruck von kapitalistischen Gesellschaftsformationen verstanden, in denen sich die Menschen den scheinbar unvermeidbaren technischen Entwicklungen unterwerfen.

Technik als Selbstläuferin misszuverstehen, die sich dem eigenen Einflussbereich entzieht, ist aus demokratiepolitischer Sicht höchst problematisch (Singer 2015, S. 9f). Es geht darum zu erkennen, wo die gegenseitigen Beeinflussungssphären von Technik und Gesellschaft liegen und dass Technik nie neutral ist – dann entsteht die Möglichkeit, nach Wegen zu suchen, den Fortschritt und die Auswirkungen der Technik zu kontrollieren und anhand bestimmter Kriterien zu leiten.

Ausgehend von Marx' Historischem Materialismus übernimmt Heilbroner die Idee, dass Technik als Teil der Produktivkräfte den gesellschaftlichen Überbau bestimmt, misst jedoch den Wirkungen der Gesellschaft auf die Technik in diesem wechselseitigen Verhältnis ein größeres Gewicht bei. In seinem einige Jahrzehnte nach *Do Machines Make History?* erschienenen Text *Technological Determinism Revisited*, in dem es nicht um die Frage geht ob, sondern wie Maschinen Geschichte machen, beschreibt Heilbroner seinen *soft determinism* konkreter. Demnach vernachlässigt Marx in seiner Erklärung der Auswirkungen von neuen Technologien auf Gesellschaftssysteme politische und soziale Voraussetzungen, die neben der Technik einen maßgeblichen Einfluss ausüben. Die Einführung einer bestimmten Technologie in eine Gesellschaft führt nicht mit mechanischer Kausalität zu einer bestimmten gesellschaftlichen Organisation, denn es gibt neben sogenannten ‚harten‘ (z.B. neue Technologien) auch ‚weiche‘ Einflüsse (z.B. politische Gegebenheiten) auf gesellschaftliche Entwicklungen (Heilbroner 1994, S. 75f).

Even in the most dramatic instances of technological determinism, as when we can trace the socio-economic effects of the factory, the technique of mass production, or the modern-day computer, we can never eliminate the soft causal elements that are always present with, and within, those of the economic force field itself. Among these soft elements we must place many volitional elements, including most of what we call political decisions, social attitudes, cultural fads and fashions, and those aspects maximizing itself in which the agent's final determination hinges on time horizons, risk aversion, and similar judgments about which no behavioral generalizations can be made. Hence the clarifying power of determinism, even at its greatest, must always allow for some degree of uncertainty. (Heilbroner 1994, S. 77f)

4.4. Die Position von Nutztieren innerhalb kapitalistischer Produktion – Christian Stache

Zuerst wurde mit Marx gezeigt, wie die Produktivkräfte über die Produktionsverhältnisse auf den gesellschaftlichen Überbau wirken und wie eine Kritik an den herrschenden Verhältnissen immer mit den gerade gegebenen materiellen Bedingungen beginnen muss beziehungsweise diese nicht vernachlässigen darf. Anschließend wurde mit Heilbroner ein stärkerer Fokus auf die Wechselwirkungen dieser drei Momente gelegt und die politische Relevanz dieser Thematik aufgezeigt. Im Folgenden geht es um die Einordnung, an welcher Stelle sich die Nutztiere in dieser Theorie finden, wo man die Tiere bei Marx selbst findet, welchen Platz sie im kapitalistischen Produktionssystem einnehmen, sowie um marxistische Ansätze, Nutztiere in den Kampf gegen ein ausbeuterisches System miteinzubeziehen.

Christian Stache liefert in seinem Text *Conceptualising animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight* eine Verbindung von marxistischen Theorien mit denen der *critical human-animal studies* und versucht, die Ausbeutung von Tieren zu analysieren und zu begründen, warum Tiere von den Menschen in den Klassenkampf einbezogen werden müssen. Er tut dies, indem er die marxsche Terminologie untersucht und diese in Verbindung mit den Daseinsweisen von Nutztieren im Kapitalismus setzt. Stache schreibt, dass der Ausgangspunkt für eine freie Gesellschaft immer in der jeweils gegebenen Situation liegen muss – will man also für ein besseres Leben von Nutztieren eintreten, muss man von ihrer momentanen Lage in einem ausbeuterischen, kapitalistischen System ausgehen. In diesem Sinne liegt eine Annäherung von marxistischer Kapitalismuskritik und der Kritik an der menschlichen Dominanz über Nutztiere und deren Ausbeutung nahe. In den letzten dreißig Jahren gab es dazu verschiedene gute Ansätze, die laut Stache jedoch öfters etwas brüchige Analogien zwischen Marx' Terminologie und Tieren im Kapitalismus ziehen. Aus diesem Grund bleibt Stache bei seiner Analyse der marxschen Begriffe nahe am Original, um die theoretische Verbindung des Kampfes gegen menschliche und tierische Ausbeutung auf einen festen Boden zu stellen (Stache 2019, S. 402f).

4.4.a. Mensch-Tier-Unterschiede bei Marx und Engels

Die Auseinandersetzung mit der Thematik beginnt mit der Untersuchung des Unterschiedes von Menschen und Tieren im Werk von Marx und Engels. Der von einigen anderen Autor:innen geäußerte Vorwurf, dass Marx und Engels nicht für Mensch-Tier-Beziehungstheorien verwendbar seien, da deren Denken ein Mensch-Tier-Dualismus zugrunde liege, soll widerlegt werden (Stache 2019, S. 403f). Stache sieht in Marx' und Engels' Werk keinen grundsätzlichen, ontologischen Unterschied zwischen Menschen und Tieren, sondern einen durch die spezifischen sozialen oder gesellschaftlichen Praktiken historisch und dialektisch entstandenen. Menschen

wie Tiere stehen durch ihre Tätigkeiten in einem Austausch mit der Natur und beeinflussen sich innerhalb dieses Stoffwechsels gegenseitig. Der Unterschied zwischen Menschen und Tieren ist eine historische und evolutionäre Entwicklung, es gibt einen gemeinsamen Hintergrund aller Lebewesen; unterschieden wird aber zwischen verschiedenen artspezifischen Betätigungen, Praktiken und Entwicklungen im Laufe der Menschheits- und Naturgeschichte, die nicht unabhängig voneinander sind. Diese Entwicklung hat schließlich zu einem qualitativen Unterschied zwischen Menschen und anderen Lebewesen geführt (Stache 2019, S. 405f).

Stache schreibt, dass der Unterschied zwischen Menschen und Tieren historisch-materialistisch ist, er ist dialektisch und innerhalb einer geteilten transhistorischen, *socio-natural* Einheit. In dieser Einheit haben sich je nach Spezies verschiedene Verhältnisse untereinander und mit der Natur entwickelt – für die menschliche Entwicklung ist vor allem die gesellschaftliche Arbeit relevant (Stache 2019, S. 405f). Zentral ist hier, dass der Unterschied zwischen Menschen und Tieren praktisch-materialistisch und nicht ideell ist. In der *Deutschen Ideologie* schreiben Marx und Engels, dass die Menschen dann beginnen, sich selbst von Tieren zu unterscheiden, wenn sie beginnen ihre Lebensmittel, und damit ihr materielles Leben, zu produzieren, sowie sich ihres gesellschaftlichen Verhältnisses bewusst zu sein (Marx & Engels 1953, S. 17, 27).

In seinem Werk definiert Marx Arbeit als etwas spezifisch Menschliches, als eine sich vor allem durch das Bewusstsein von den Tieren unterscheidende Art von Arbeit. Er spricht Tieren aber nicht grundsätzlich jede Form der Arbeit ab, sondern spricht von „ersten tierartig instinktmäßigen Formen der Arbeit“ (Marx 2009, S. 179). Die Fokussierung auf menschliche Arbeit bei Marx und Engels liegt nicht an deren prinzipiellem Ausschluss anderer Arbeitsformen, sondern daran, dass in den historischen Epochen, die sie untersuchen, allen voran im Kapitalismus, neben der Lohnarbeit keine andere Art der Arbeit als produktiv, oder überhaupt als Arbeit, anerkannt wird.¹³ Diese Fokussierung auf sogenannte produktive Arbeit, die nur Menschen möglich ist, ist also nicht notwendigerweise als Nichtanerkennung anderer Formen der Arbeit zu verstehen, sondern in dem Sinne, dass Marx in seinen Analysen von den historischen Gegebenheiten ausgeht. Das schließt andere Formen der Arbeit nicht grundsätzlich aus; in Marx' Werk, vor allem im *Kapital*, geht es jedoch darum, eine spezifische Arbeitsweise zu untersuchen, und zwar jene des Kapitalismus: produktive menschliche Arbeit (Stache 2019, S. 406f).

¹³ Es ist anzumerken, dass sowohl reproduktive Arbeit als auch tierische Arbeit für das Funktionieren des Kapitalismus von essenzieller Bedeutung sind. Sie werden jedoch nicht als produktive Arbeit und daher als Lohnarbeit, als zu bezahlende Arbeit, anerkannt. Lohnarbeit wäre aber nicht möglich, würde ihr nicht reproduktive Arbeit, also Hausarbeit, Pflegearbeit, Betreuungsarbeit, etc., zugrunde liegen. Und auch die im weitesten Sinne von Tieren geleistete Arbeit, in früheren Zeiten noch vermehrt als Arbeitstiere, heute hauptsächlich als Rohstoff- und Nahrungsmittellieferanten, bildet eine zentrale Grundlage kapitalistischer Produktion, wie auch schon weiter oben bei Giedion zu lesen war.

Es scheint wohl möglich, innerhalb marxistischen Denkens, in einer zukünftigen post-kapitalistischen Gesellschaft, den rein menschlichen Arbeitsbegriff zugunsten eines breiteren, auch für andere Formen der Arbeit – und auch von anderen Spezies getane Arbeit – zu öffnen. Inwieweit Marx und Engels ihr doch auch in Zusammenhang mit anderen Epochen als dem Kapitalismus geäußertes Verständnis von Arbeit als spezifisch menschliche Tätigkeit öffnen, ist anhand originaler Schriften wohl schwer zu beurteilen. Instinkthafte Formen der Arbeit werden Tieren zwar nicht abgesprochen, zur menschlichen Arbeit gibt es aber einen qualitativen Unterschied: das Bewusstsein. Spinnen oder Bienen etwa verrichten Tätigkeiten, die an das Weben oder die Baukunst erinnern, menschlichem Weben oder Bauen geht im Unterscheid dazu aber eine ideelle Zielsetzung im Bewusstsein voraus. Die Natur wird nicht nur verändert, sondern in der Veränderung wird ein im Vorhinein gedanklich festgelegter Zweck verwirklicht (Marx 2009, S. 179f).¹⁴ Dieser qualitative Unterschied bedeutet jedoch nicht, wie oben schon bemerkt, dass die produktive Tätigkeit von Menschen und Tieren grundlegend verschieden ist, stehen doch beide durch ihre Tätigkeiten in einem Austausch mit der Natur und beeinflussen sich innerhalb dieses Stoffwechsels gegenseitig.

Wie genau der Unterschied und auch die Gemeinsamkeiten von Menschen und Tieren im marxistischen Denken nicht als ontologisch, sondern evolutionär und historisch entwickelt gesehen werden, wird im Folgenden anhand des in der *Dialektik der Natur* erschienenen Textes *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen* gezeigt.¹⁵ In diesem Text sieht Engels die spezifisch menschliche Entwicklung in Abgrenzung zu allen anderen Lebewesen verbunden mit der Entwicklung der Arbeit. Diese Entwicklung der Gattung Mensch und der Arbeit ist dialektisch, Engels versteht zum Beispiel die Hand, die sich über Jahrtausende durch spezifische Tätigkeiten bildete, sowohl als Produkt als auch als Organ der Arbeit (Engels 1962, S. 445). Durch die immer komplexer werdende Arbeit erschloss sich die Nützlichkeit gegenseitiger Unterstützung und des Zusammenarbeitens, und damit ergab sich ein Kommunikationsbedürfnis, das den Beginn der Sprachentwicklung darstellte. Im Rahmen dieser dialektischen Entwicklung der Körper, ihrer Tätigkeiten und Interaktionen mit der Umwelt und untereinander entstand auch das Bewusstsein. Die immer komplexer werdenden Vorgänge führten schließlich auch zum Entstehen der Gesellschaft – die wiederum unter anderem bestimmt ist durch die Arbeit, beziehungsweise die spezifischen Formen der Arbeitsteilung (ebd., S. 446, 448).

¹⁴ Dass in einer post-kapitalistischen Gesellschaft auf jeden Fall ein anderer Begriff der Arbeit gebildet werden muss, erschließt sich aus der Tatsache, dass für Marx und Engels eine proletarische Revolution auch die Aufhebung ihrer eigenen Existenzbedingung, also der Arbeit als Lohnarbeit bedeutet (Marx & Engels 1953, S. 77f).

¹⁵ Viele in diesem Text geäußerten naturwissenschaftlichen Theorien mögen heutzutage lange überholt sein, was dieser Text aber zeigt, ist eben, dass der Unterschied zwischen Menschen und Tieren kein dualistischer, gottgebener ist, sondern ein historisch-evolutionär gewachsener.

Dass das Verhältnis von Menschen und Tieren zur Natur kein grundlegend anderes, sondern ein qualitativ verschiedenes ist, wird deutlich, wenn Engels schreibt, dass in der Natur alles aufeinander einwirkt. Sowohl Tiere als auch Menschen verändern durch ihre Tätigkeiten die sie umgebende Welt, diese Veränderungen wirken aber wiederum auf die Verändernden zurück. In dieser verändernden Einwirkung zeigt sich nicht nur die Gemeinsamkeit, sondern auch der Unterschied zwischen Menschen und Tieren. Die Einwirkung letzterer ist eher zufällig und unabsichtlich, während sie beim Menschen planmäßiger, bewusster und auf vorherbestimmte Ziele gerichtet ist. Engels spricht Tieren nicht jegliches planmäßige und vorbedachte Handeln ab, dieses existiert in gewissem Maße schon bei allem Lebendigen. In den Auswirkungen dieser planmäßigen Handlungen liegt jedoch ein gewaltiger Unterschied zwischen Menschen und Tieren. Erstere haben durch ihre Tätigkeiten bewusst ganze Kontinente verändert, neue Spezies an Tieren und Pflanzen geschaffen und diese auf alle möglichen Orte auf der Welt verteilt. Die Eingriffe des Menschen in die Welt durch seinen Willen sind von umfassenderem Ausmaß als die jeder anderen Spezies (Engels 1962, S. 451f). „Kurz, das Tier *benutzt* die äußere Natur bloß und bringt Änderungen in ihr einfach durch seine Anwesenheit zustande; der Mensch macht sie durch seine Änderungen seinen Zwecken dienstbar, *beherrscht* sie. Und das ist der letzte, wesentliche Unterschied des Menschen von den übrigen Tieren, und es ist wieder die Arbeit, die diesen Unterschied bewirkt [Hervorhebungen im Original]“ (ebd., S. 452).

Diese menschliche Herrschaft über die Natur ist jedoch nichts, worauf sich die Menschen etwas einbilden sollten, führen die beherrschenden Eingriffe doch allzu oft zu unvorhergesehenen bis katastrophalen Aus- und Rückwirkungen nicht nur auf die Beherrschten, sondern auch auf die Beherrschenden. Es ist ganz klar, dass die Menschen nicht über der Natur, sondern als Teil von ihr mittendrin stehen. Das Wissen über die natürlichen Gesetze macht viele Eingriffe in die Natur möglich, diese Einsicht in die Naturgesetze geht allerdings oft nicht mit der Einsicht in die langfristigen Folgen dieser Eingriffe, die sowohl natürlicher als auch gesellschaftlicher Art sein können, einher. Engels sieht die Möglichkeit, dass ein umfassenderes Wissen über die Naturgesetze die Voraussicht langfristiger Auswirkungen menschlicher Eingriffe verbessert, und die Menschen dadurch erkennen, dass eine dualistische Weltansicht mit ihrer Trennung von Geist und Materie, Mensch und Natur sowie Seele und Leib falsch ist (Engels 1962, S. 452ff). Hier war er möglicherweise zu optimistisch in Bezug auf die menschliche Fähigkeit, aus der Geschichte und durch die Erfahrung zu lernen, denn das Hindernis, das der Erkenntnis, dass die Menschen nicht außerhalb der Natur stehen und ihr Handeln auch an dessen langfristigen Wirkungen ausrichten sollen, im Wege ist, besteht bis zum heutigen Tag.

Dieses Hindernis ist Teil der kapitalistischen Wirtschaftsordnung: In der Produktion zählt nur der kurzfristige Nutzen, die durch Wiederholung oder Intensivierung derselben Tätigkeit langfristig entstehenden Folgen bleiben unberücksichtigt. Die alles beherrschende Handlungsmaxime kapitalistischer Produktion ist, noch vor jedem kurzfristigen Nutzen, allein der beim Verkauf erzielbare Profit. Solange nur Profit erzielt wird, sind nach dem Verkauf sowohl die verkaufte Ware, die kaufende Person als auch alle weiteren Auswirkungen dieses Prozesses auf Natur und Gesellschaft unwichtig (Engels 1962, S. 454).

Man sieht hiermit gut, dass im marxistischen Denken der Unterschied zwischen Menschen und Tieren kein dualistisch gedachter ist, und auch, mit welcher Aktualität in Bezug auf den Klimawandel Engels von den Auswirkungen menschlichen Handelns auf die Welt schreibt.

Stache benennt sicher einen wichtigen Punkt, indem er darauf aufmerksam macht, dass im marxistischen Denken kein ontologischer Unterschied zwischen Menschen und Tieren herrscht, sondern dieser in einer unterschiedlichen sozio-naturellen Entwicklung der verschiedenen Spezies liegt. Es ist möglich, sowohl die qualitativen Unterschiede zwischen Menschen und Tieren als auch deren Einheit und Verbundenheit als Teile der Natur und ihrer verflochtenen Geschichte zu konzeptualisieren (Stache 2019, S. 407).

Trotz aller Verdienste um terminologische und theoretische Klärungen gibt es bei Stache auch kritisch zu beachtende Punkte:

- Seine Verwendung der Begriffe Anthropozentrismus und Speziesismus ist nicht unbedingt die in der herrschenden Mensch-Tier-Debatte übliche. In einer Fußnote definiert er Speziesismus als bourgeoise Ideologie, die die Ausbeutung von Tieren beschreibt, rechtfertigt und verschleiert, indem sie nicht-menschliche Tierspezies als von geringerem Wert betrachtet. Der Anthropozentrismus wird auf die gleiche Weise definiert, nur dass nicht die nicht-menschlichen Spezies mindergeschätzt werden, sondern die menschliche Spezies als wichtigste emporgehoben wird (Stache 2019, S. 418 [Fußnote 2]). In der gängigen Debatte wird mit den Begriffen Speziesismus und Anthropozentrismus oft darauf hingearbeitet, jegliche Unterschiede zwischen Menschen und Tieren aufzuheben und sie auf die gleiche Ebene zu stellen, und Staches Gebrauch der Wendung *non-human animal species* scheint dies auch bei ihm nahe zu legen. Auf der anderen Seite wurde bereits deutlich, dass sich bei Stache (und Marx und Engels) die menschliche Spezies doch signifikant, wenn auch nicht ontologisch, von allen anderen Spezies unterscheidet und aus diesem Unterschied auch eine bestimmte Verantwortung

resultiert. Wie er schreibt, gibt es in dem Maße, wie Menschen oder Tiere ihre Umwelt beeinflussen können qualitative Unterschiede.

[...] humans are not only able to destroy the earth, as we know it. They are also capable to overcome capitalism and reorganise social labour in a way that reconciles humans with each other, with animals and nature. This implies obviously the possibility to abolish all relations in and by which animals are treated as means of production as it has been the case throughout the history of class societies. Animals are not able to do this on their own. They may refuse to cooperate with their exploiters and oppressors. But they lack the abilities to organize themselves collectively and to consciously revolutionise the dominant form of social labour. (Stache 2019, S. 407)

Staches Schreiben von menschlichen und nicht-menschlichen Tieren rührt von deren gemeinsamem Ursprung her, sowie daher, dass beide Teil der Natur sind, es also keine dichotomische Trennung zwischen ihnen gibt, und nicht daher, jegliche Unterschiede aufzuheben. Stache schreibt vom zentralen Unterschied des Bewusstseins und der Möglichkeit bewussten kollektiv organisierten politischen Widerstands des Menschen, was den Menschen als alleinige Spezies von allen anderen trennt. Daraus folgt, dass in unserem Sprachgebrauch die menschliche Spezies, das menschliche Tier, als Einzelnes, von allen nicht-menschlichen Spezies beziehungsweise Tieren, als Kollektiv, unterschieden wird. Es besteht also die Gleichzeitigkeit von Einheit und Unterschied.

Stache vertritt zumindest einen epistemischen Anthropozentrismus, denn wenn es um politische Veränderung und Verantwortung geht, dann sind das menschliche Denken und Erkennen als handlungsanleitend maßgeblich. Des Weiteren würde eine Gleichsetzung von Menschen und Tieren verschleiern, dass sich Menschen de facto, durch ihr Bewusstsein und ihre Technologien, in einer dominanten Position gegenüber Tieren befinden, was allgegenwärtig in der Lebensmittelproduktion und allgemein der Klimakrise und dem Artensterben zu sehen ist. Aus dieser Dominanz wächst Verantwortung, und aus der Tatsache, dass es Menschen sind, die das Potenzial haben, dem Planeten ihren Stempel aufzudrücken oder gar die Macht haben, die Erde zu zerstören folgt, dass es wiederum die Menschen sind, die sich dagegen entscheiden können und müssen. Auf diese Tatsache hat, wie weiter oben geschrieben, schon Engels hingewiesen. Die Herrschaft der Menschen über die Natur liegt in ihrer Fähigkeit, Naturgesetze erkennen und anwenden zu können. Es liegt an ihnen, die Folgen ihrer Handlungen abzusehen und diese Erkenntnis auch in die Tat umzusetzen und sich, sowohl geistig als auch körperlich, als Teil der Natur zu begreifen (Engels 1962, S. 454).

Eine differenziertere Auseinandersetzung mit den Begriffen des Anthropozentrismus und Speziesismus wäre bei Stache wünschenswert, denn die in diesen Begriffen grundsätzliche moralische Erhebung des Menschen sowie die Mindersetzung von Tieren ist zwar nicht gegeben, jedoch auch nicht die mit diesen Begriffen oft implizierte Nivellierung von Unterschieden zwischen Menschen und Tieren. Diese Differenzierung ist zu berücksichtigen, wenn Stache schreibt, dass Marx' und Engels' Theorien nicht anthropozentristisch und speziesistisch sind (Stache 2019, S. 407). Wenn man das ohne diese Konkretisierung liest, scheint es so, als ob Marx und Engels keine Unterschiede zwischen Menschen und Tieren machen würden, und es scheint im Widerspruch damit zu stehen, gleichzeitig den Unterschied hervorzuheben, dass die einen sich kollektiv organisieren und bestehende Verhältnisse verändern können, während es die anderen nicht können. Marx und Engels sehen die menschliche Spezies nicht als grundsätzlich allen anderen Spezies moralisch überlegen an und sind in diesem Sinne nicht anthropozentristisch und speziesistisch. Es wird aber deutlich, dass die Menschen als einzige Gattung über Bewusstsein verfügen, was ihnen eine Machtposition gegenüber allen anderen Gattungen verschafft. Es ist also nicht ein Unterschied gleichwertig mit allen anderen Unterschieden zwischen allen Spezies dieser Welt, sondern ein qualitativer Unterschied, der die Menschen von allen anderen trennt. Das bedeutet nicht, den gemeinsamen Ursprung aller Gattungen zu leugnen oder den Menschen außerhalb der Natur zu stellen, aber es bedeutet, dass Menschen als Teil der Natur durch ihr Bewusstsein und ihr Erkenntnisvermögen eine Fähigkeit haben, die Welt zu beeinflussen und zu zerstören, aber auch, sie zu bewahren. Dieser qualitative Unterschied sollte nicht untergraben werden, denn er ist notwendig, wenn man Menschen in die Verantwortung rufen will, die Konsequenzen ihres Handelns zu tragen und ihre Machtposition zugunsten der langfristigen Bedürfnisse aller zu nutzen und nicht zur kurzfristigen Befriedigung der Bedürfnisse weniger.

- Ein weiterer Punkt bei Stache, der größerer Konkretisierung bedarf, ist sein Sprechen über Tiere im Kapitalismus. In seiner Analyse der Position von Tieren im Kapitalismus, auf die in Kürze genauer eingegangen werden wird, ist immer nur von Tieren die Rede, obwohl es tatsächlich nur um Nutztiere geht. Das Verhältnis des Kapitalismus zu Nutztieren und etwa Wildtieren ist mit Sicherheit ein unterschiedliches. Die Frage, wie Tiere in den kapitalistischen Produktionsprozess eingegliedert sind, betrifft vor allem Nutztiere, und hier wiederum Nutztiere in der landwirtschaftlichen Produktion. Bei dieser Frage geht es vorrangig um die Behandlung von landwirtschaftlichen Nutztieren,

welche in ihrer Position direkt den Produktionszwecken untergeordnet und vom Profitgedanken des Kapitalismus betroffen sind. Demgegenüber sind Wildtiere eher indirekt negativ beeinflusst, etwa durch die Umweltzerstörung und die Klimakrise. Beide Tiergruppen erleben auf verschiedenen Ebenen die negativen Folgen des Kapitalismus. Diese verschiedenen Ebenen stehen aber nicht gleich nebeneinander, denn die landwirtschaftliche Nutzung von Tieren ist ein gewichtiger Faktor der Umweltzerstörung und des Klimawandels, die direkte Beeinflussung der Nutztiere durch den Kapitalismus ist wiederum Teil der eher indirekten Beeinflussung von Wildtieren durch den Kapitalismus. Stache macht keine Differenzierung zwischen den verschiedenen Tiergruppen und damit den verschiedenen Ebenen ihrer kapitalistischen Betroffenheit. Nutztiere sind tagtäglich und seit langer Zeit Teil des menschlichen Produzierens. Viele Tierarten sind so erst durch und mit den Menschen entstanden und sind direkt in die Tätigkeiten der Menschen involviert und von ihnen betroffen. Dadurch sind, vor allem seit der gewaltigen Produktionssteigerung durch die kapitalistische Industrialisierung, indirekt auch alle anderen Arten betroffen. Ändert man also das Verhältnis zur ersten Gruppe, ändert sich auch das zur zweiten. Will man die Position von Tieren innerhalb des kapitalistischen Produktionssystems analysieren, ist es notwendig zwischen verschiedenen Tiergruppen zu differenzieren und deren unterschiedliche Beeinflussung durch dieses deutlich zu machen.

4.4.b. Position und Rollen von Nutztieren im Kapitalismus

Im Folgenden geht es nun darum, Staches Einordnung der Position und der Rolle von Tieren (wie mittlerweile präzisiert: Nutztieren)¹⁶ im Kapitalismus darzustellen. Es ist zentral, den Kapitalismus als *social relational*, also auf bestimmten historisch spezifischen gesellschaftlichen Beziehungen beruhend, zu verstehen. Die kapitalistische Wirtschaftsweise setzt sich dialektisch

¹⁶ Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werde ich bei der Darlegung von Staches Theorie immer von Nutztieren sprechen, auch wenn er selbst in seinem Text diese Differenzierung nicht macht. Wie weiter oben im Fließtext geschrieben, handelt es sich bei den Tieren, die sich in der kapitalistischen Produktionssphäre befinden, um Nutztiere und nicht etwa um alle Tiere generell, Stache spricht also eigentlich von Nutztieren, auch wenn er es nicht dezidiert ausformuliert.

Des Weiteren werde ich, wenn Stache von der Arbeit der Tiere bzw. arbeitenden Tieren und deren Produkten spricht, ‚Arbeit‘ unter Anführungszeichen setzen, um den Eindruck zu vermeiden, dass es sich dabei und bei Lohnarbeit um im Kapitalismus gleichwertig angesehene Arbeitsformen handelt. Indem ich in diesem Text nicht immer explizit von Lohnarbeit spreche, sondern, auch analog zu der Ausdrucksweise von Marx und Engels, innerhalb eines Diskussionsrahmens der kapitalistischen Wirtschaftsweise nur von menschlicher Arbeit, möchte ich dem Vorwurf entgehen, die verschiedenen Arbeitsbegriffe zu vermischen. Wie schon ersichtlich wurde, gilt zumindest im Kapitalismus nur Lohnarbeit als produktive Arbeit, und diese wird, wie noch zu sehen sein wird, nicht von Tieren verrichtet - diskutiert man die Position von Nutztieren innerhalb des Kapitalismus, macht es Sinn, sich an die Definition von Arbeit im Kapitalismus zu halten und diese nicht mit anderen Begriffen von Arbeit zu vermischen. Wie Arbeit in einer nicht-kapitalistischen Gesellschaft definiert werden kann, muss an anderer Stelle besprochen werden.

aus den Produktions- und den Markt- beziehungsweise Zirkulationsverhältnissen zusammen. Damit Kapital zirkulieren und akkumulieren kann, braucht es sowohl die Produktionssphäre um Mehrwert zu schaffen, als auch die Marktsphäre um diesen Wert zu realisieren. Während sich in letzterer Arbeiter:innen und Kapitalist:innen als (doppelt) freie Verkäufer:innen ihrer Waren (inklusive Arbeitskraft) befinden, stehen sie sich in ersterer als Ausbeutende und Ausgebeutete gegenüber (Stache 2019, S. 408f).

Stache beginnt damit, zu zeigen, welche Position Nutztiere im Kapitalismus nicht einnehmen, indem er gegen drei diesbezüglich formulierte Theorien argumentiert. Die erste mögliche Theorie ist, dass Tiere Lohnarbeitende und damit Teil des Proletariats sind, laut einer zweiten werden Tiere gleich wie Sklav:innen ausgebeutet, und nach einer dritten sind Tiere extrem ausgebeutete (*superexploited*) lebende Waren.

Dass Tiere keine Lohnarbeitenden und daher auch kein Teil des Proletariats sind, ist schon dadurch klar, dass sie der Definition von Lohnarbeiter:innen im Kapitalismus nicht entsprechen: nämlich politisch frei, also nicht direkt politischer Unterdrückung ausgesetzt zu sein, sowie ihre Arbeitskraft als gleichberechtigte Marktteilnehmer:innen an Kapitalist:innen zu verkaufen. Diese Gleichberechtigung ist jedoch nur eine scheinbare, da die Arbeiter:innen de facto gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, da sie keine eigenen Produktionsmittel besitzen (Ebd., S. 410). Marx beschreibt das im *Kapital* folgendermaßen: „Zur Verwandlung von Geld in Kapital muß der Geldbesitzer also den freien Arbeiter auf dem Warenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen“ (Marx 2009, S. 170).

Nutztiere haben im ganzen Lauf ihrer Geschichte immer gearbeitet, in dem Sinn, dass sie durch ihre Tätigkeiten im Stoffwechsel mit der Natur standen; und die Früchte dieser ‚Arbeit‘ kamen, auch in vorkapitalistischen Systemen, meist den Menschen zu. Im Kapitalismus findet diese ‚Arbeit‘ in letzter Konsequenz zugunsten von Kapitalist:innen¹⁷ statt und leistet einen großen Beitrag zur kapitalistischen Produktion – dennoch ist diese ‚Arbeit‘ nicht mit Lohnarbeit gleichzusetzen, die proletarische Arbeiter:innen verrichten. Auch wenn Nutztiere im Einzelfall ihren Ausbeuter:innen Widerstand entgegensetzen, fehlt ihnen dennoch die Fähigkeit (wie auch allen

¹⁷ Die Frage nach der Rolle der Bauern und Bäuerinnen kann hier nicht in genügender Aufmerksamkeit behandelt werden, da das den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Will sie ihre Waren auf dem kapitalistischen Markt verkaufen, ist auch die Bauernschaft gezwungen sich den Anforderungen und Maßstäben der kapitalistischen Wirtschaftsform anzupassen und unterzuordnen – die Maximen des Wachstums und der Profitmaximierung haben auch vor diesem Bereich nicht Halt gemacht.

anderen Tieren), sich kollektiv zu organisieren und politisch zu agieren, um etwa die kapitalistische Wirtschaftsweise zu revolutionieren (Stache 2019, S. 410).

Die zweite These, Nutztiere Sklav:innen gleichzusetzen, mag auf den ersten Blick naheliegend erscheinen. Denn beide sind politisch unfrei und als Produktionsmittel angeeignet. Marx selbst schreibt im *Kapital*: „Der Sklavenhalter kauft seinen Arbeiter, wie er sein Pferd kauft“ (Marx, 2009, S. 260), oder in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*: „In dem Sklaven- und Leibeigenschaftsverhältnis findet diese Trennung nicht statt; sondern ein Teil der Gesellschaft wird von dem anderen selbst als bloß u n o r g a n i s c h e u n d n a t ü r l i c h e Bedingung seiner eigenen Reproduktion behandelt. Der Sklave [...] wird a l s u n o r g a n i s c h e B e d i n g u n g der Produktion in die Reihe der anderen Naturwesen gestellt, neben das Vieh oder als Anhängsel der Erde [Hervorhebungen im Original]“ (Marx 1953, S. 389). Beide gelten also als Privateigentum, das verkauft werden kann, und werden als Teil der natürlichen Ressourcen ausgebeutet. Nichtsdestotrotz gibt es relevante Unterschiede. Sklav:innen können, und wurden es zum größten Teil, als Lohnarbeiter:innen in die kapitalistische Wirtschaftsweise eingegliedert werden, sie können sich am Klassenkampf beteiligen und sich politisch organisieren. Wie schon weiter oben besprochen, trifft dies alles auf Nutztiere nicht zu. Ein weiterer Unterschied ist, dass eine eigene Industrie aufgebaut wurde, um Nutztiere aufzuziehen, sie zu töten und zu Produkten zu verarbeiten (Stache 2019, S. 410f). Der letztere Unterschied ist essenziell, Nutztiere werden im Kapitalismus nicht vorrangig als Arbeitskräfte ausgebeutet, sondern als Nahrungsmittellieferanten. Der einzige Zweck zu dem sie, extra gezüchtet, in diese Welt kommen, ist, sie selbst und ihre Produkte in Nahrungsmittel zu verwandeln, und sobald der maximale mit ihnen zu machende Profit erreicht wurde, werden sie getötet. Die Ausbeutung der Nutztiere ist demnach auf dreifache Weise möglich: Erstens als Arbeits- beziehungsweise Produktivkraft – die Verwendung von Arbeitstieren ist jedoch in industrialisierten kapitalistischen Gesellschaften nicht mehr oft der Fall. Zweitens als Produktionsmittel, also als Rohstoffressource für etwa Wolle, Fell oder Milch. Und drittens als Reproduktionsmittel, also als Nahrung, als Fleisch.

Als eine dritte These nennt Stache, dass Nutztiere „*super-exploited living commodities*“ (Stache 2019, S. 411) sind. Der erste Teil dieser These spricht etwas Richtiges an: Nutztiere sind in einem doppelten Sinn super-ausgebeutet. Erstens sind sie vom Beginn ihrer Existenz an völlig von Kapitalist:innen angeeignet und werden entweder zur Arbeit herangezogen oder werden selbst bearbeitet. Zweitens garantiert der Status Quo von Nutztieren innerhalb bourgeoiser Gesellschaftsbeziehungen, dass es zu ihren Gunsten keine Abzüge vom kapitalistischen Profit gibt. Nutztiere erhalten keine Bezahlung, nur die gerade nötigen Mittel zu ihrer eigenen

Reproduktion, und alle direkt von ihnen kommenden Produkte sind gratis, bezahlt werden muss nur die menschliche Arbeitskraft. Auch wenn Nutztiere als *super-exploited* angesehen werden können, sind sie dennoch keine Waren. Nutztiere, Teile von ihnen, oder von ihnen Produziertes sind Bestandteile des Gebrauchswertes von Waren; damit sie Waren werden, braucht es, wie bei allen Waren, die Verausgabung menschlicher Lohnarbeit: die Aufzucht, das Melken, das Experimentieren, das Schlachten oder die sonstige weitere Verarbeitung (Stache 2019, S. 411f).

Nachdem diese drei Möglichkeiten, was Nutztiere innerhalb des Kapitalismus sein können, ausgeschlossen wurden, bleibt die Frage, was sie dann sind. Stache schreibt, dass im *Kapital* Nutztiere als Teil der Natur in den kapitalistischen Produktionsprozess eingeführt werden, die Kapital-Tier-Beziehung ist also die der Kapital-Natur-Beziehung (Stache 2019, S. 412). Im *Kapital* wird die Position der Tiere im Kapitel über den Arbeitsprozess ersichtlich. Es wird dort ein Unterschied gemacht zwischen Wildtieren, die sich ohne menschliches Zutun als Arbeitsgegenstand vorfinden, wie etwa (wildlebende) Fische, die durch menschliche Arbeit nur aus ihrem „ursprünglichen Zusammenhang mit dem Erdganzen“ (Marx 2009, S. 180) herausgelöst werden, und gezüchteten und selbst schon durch Arbeit veränderten Tieren, also Nutztieren. Diese stellen bearbeitete Arbeitsmittel dar, wie etwa auch Steinwerkzeuge oder ein Pflug (ebd., S. 108f). Sieht man den Arbeitsprozess von seinem Ergebnis, dem Produkt, her, sind sowohl Arbeitsgegenstand als auch Arbeitsmittel Produktionsmittel produktiver Arbeit (ebd., S. 183). „Im Arbeitsprozeß bewirkt also die Tätigkeit des Menschen durch das Arbeitsmittel eine von vornherein bezweckte Veränderung des Arbeitsgegenstandes. Der Prozeß erlischt im Produkt. Sein Produkt ist ein Gebrauchswert, ein durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff“ (Marx 2009, S. 182). Ein Gebrauchswert kann ja nach seiner Position oder Funktion im Arbeitsprozess Rohmaterial, Arbeitsmittel oder Produkt sein (ebd., S. 184). Die meisten Industriezweige behandeln „einen Gegenstand, der Rohmaterial, d.h. bereits durch die Arbeit filtrierter Arbeitsgegenstand, selbst schon Arbeitsprodukt ist. So z.B. der Samen im Ackerbau. Tiere und Pflanzen, die man als Naturprodukte zu betrachten pflegt, sind nicht nur Produkte vielleicht der Arbeit vom vorigen Jahr, sondern, in ihren jetzigen Formen, Produkte einer durch viele Generationen, unter menschlicher Kontrolle, vermittelt menschlicher Arbeit fortgesetzten Umwandlung“ (Marx 2009, S. 183). Diese vergangene Arbeit muss mit lebendiger Arbeit zusammentreffen, um ihre Gebrauchswerte zu erhalten oder zu realisieren, im Arbeitsprozess konsumiert die Arbeit also ihre Mittel, um weitere Produkte zu produzieren. Diese Form des Arbeitsprozesses, also die zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, die Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, ist noch nicht

kapitalistisch, sondern die allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur und ewige Naturbedingung des Lebens, das heißt allen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam (Marx 2009, S. 185f). Im kapitalistischen Arbeitsprozess wird die menschliche Lohnarbeit zur Mehrwertgenerierung und Kapitalakkumulierung genutzt. „Mit dem Wachstum des Kapitals wächst die Differenz zwischen angewandtem und konsumiertem Kapital“ (Marx 2009, S. 560):

Es wächst die Wert- und Stoffmasse der Arbeitsmittel, wie Baulichkeiten, Maschinerie, Entwässerungsröhren, Arbeitsvieh, Apparate jeder Art, die während längerer oder kürzerer Periode, in beständig wiederholten Produktionsprozessen, ihrem ganzen Umfang nach funktionieren, oder zur Erzielung bestimmter Nutzeffekte dienen, während sie nur allmählich verschleßen, daher ihren Wert nur stückweis verlieren, also auch nur stückweis auf das Produkt übertragen. Im Verhältnis, worin diese Arbeitsmittel als Produktbildner dienen, ohne dem Produkt Wert zuzusetzen, also ganz angewandt, aber nur teilweise konsumiert werden, leisten sie, wie früher erwähnt, denselben Gratisdienst wie Naturkräfte, Wasser, Dampf, Luft, Elektrizität usw. Dieser Gratisdienst der vergangenen Arbeit, wenn ergriffen und beseelt von der lebendigen Arbeit, akkumuliert mit der wachsenden Stufenleiter der Akkumulation. (Marx 2009, S. 560)

Daraus lässt sich ableiten, dass Nutztiere, also jene Tiere, die direkt in den Produktions- beziehungsweise Arbeitsprozess eingebunden sind, nicht primär mit der Natur gleichgesetzt, sondern Produkte vergangener menschlicher Arbeit sind. Das zeigt einmal mehr den Unterschied zwischen Nutztieren und Wildtieren, und es zeigt auch, in welchem unterschiedlichen Verhältnis, auch historisch gesehen, der Mensch zu den Nutztieren, die seit jeher Teil seines gesellschaftlichen Lebens sind, und Wildtieren steht. Anhand des letzten Zitats sieht man unter anderem, dass Nutztiere dem Kapital als Teil der aus vergangener Arbeit stammenden Arbeitsmittel – und nicht als Teil der Naturkräfte – einen Gratisdienst erweisen. Nutztiere werden vorrangig als Dinge, als Werkzeuge, als Mittel für menschliche Zwecke behandelt, und nicht als eigenständige Lebewesen mit einer ihnen spezifischen Lebensweise.

Bei Stache sind sowohl die Natur als auch Nutztiere vom Kapitalismus *super-exploited*, ihre Ausbeutung übersteigt jene von Menschen. Die Ausbeutung von Nutztieren bedeutet die völlige Aneignung und Kontrolle von deren gattungsmäßiger Lebensweise und hat bis hin zu deren systematischer Tötung keine Grenzen. Nutztiere erhalten keine irgendwie geartete Vergütung für ihre Dienste, denn das würde die Profite minimieren, und der Hauptzweck im Kapitalismus ist die größtmögliche Profitmaximierung (Stache 2019, S. 412).

Stache beschreibt Nutztiere und deren ‚Arbeit‘ genauso wie die Natur im allgemeinen als freie Geschenke (*free gifts*) für die Kapitalist:innen (Stache 2019, S. 413). Er bezieht sich hierbei auf eine Stelle im *Kapital Band 3*:

Naturelemente, die in die Produktion als Agentien eingehen, ohne zu kosten, welche Rolle sie immer in der Produktion spielen mögen, gehen nicht als Bestandteile des Kapitals in sie ein, sondern als Gratisnaturkraft des Kapitals, d.h. als eine Gratisnaturproduktivkraft der Arbeit, die sich aber auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise, wie alle Produktivkraft, als Produktivkraft des Kapitals darstellt. Wenn also eine solche Naturkraft, die ursprünglich nichts kostet, in die Produktion eingeht, so zählt sie nicht mit bei der Preisbestimmung, solange das mit ihrer Hilfe gelieferte Produkt für den Bedarf ausreicht. (Marx 1983, S. 753f)

Wie schon weiter oben geschrieben, scheint es aufgrund von Marx' Ausführungen im *Kapital* so, dass Nutztiere im Sinne von Arbeitsmitteln vergangener Arbeit Gratisdienste leisten. Nutztiere leben ja nicht etwa so wie Wildtiere von Menschen unabhängig und erhalten und reproduzieren sich autonom, um dann, wenn man sie braucht, benutzt zu werden. Das Leben und Gedeihen von Nutztieren ist nicht unabhängig von menschlicher Arbeitskraft zu verstehen. Um das näher zu erläutern, ist der restliche Absatz obigen Zitats relevant:

Muß aber im Fortgang der Entwicklung ein größeres Produkt geliefert werden, als mit Hilfe dieser Naturkraft hergestellt werden kann, muß also dies zusätzliche Produkt ohne Hilfe dieser Naturkraft oder unter Beihilfe von menschlichem Zutun, menschlicher Arbeit erzeugt werden, so geht ein neues zusätzliches Element in das Kapital ein. Es findet also relativ mehr Kapitalauslage statt, um dasselbe Produkt zu erhalten. Alle andren Umstände gleichbleibend, findet Verteuerung der Produktion statt. (Marx 1983, S. 754)

Zumindest in den westlichen Gesellschaften ist schon lange ein Punkt erreicht, an dem es nicht mehr ausreicht, Nutztiere mehr oder weniger wild leben zu lassen, um sie oder ihre Produkte (wie etwa Milch oder Honig) dann bei Bedarf zu nutzen. Der Bedarf an tierischen Lebensmitteln ist derart gestiegen, dass es notwendig war, diese Naturkraft der Tiere durch menschliche Arbeitskraft zu unterstützen, beginnend bei speziellen Züchtungen, zusätzlicher Ernährung, Unterkünften, Medizin oder Logistik – alles in allem wurde die Haltung von Nutztieren immer arbeitsintensiver, und immer mehr menschliche Arbeitskraft war nötig, um deren wachsende Anzahl zu ermöglichen. Die dadurch entstehende Teuerung der Produkte musste dann wiederum durch gesteigerte Produktivkraft, wie etwa die Maschinisierung vieler Prozesse die die Massentierhaltung ermöglichte, die gesteigerte Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft sowie die immer grenzenlosere Nutzbarmachung natürlicher Gratisressourcen, wie etwa neue Weide- oder Ackergründe in ehemaligen Regenwaldgebieten, ausgeglichen werden. Sowohl Nutztiere als auch Elemente der Natur wie Wasser oder Boden werden für die kapitalistische Produktion verwendet und nicht entlohnt, sie sind insofern gratis – wobei Nutztiere aber nicht einfach vorgefunden und genutzt werden, sondern deren heutige Existenz ist ohne vorhergegangene

menschliche Arbeit nicht zu denken. In diesem Sinne sind auch die meisten Nutzpflanzen und viele Landschaften nicht gänzlich Natur oder natürlich, sondern ebenfalls Produkte vergangener menschlicher Arbeitskraft. Engels schreibt: „Er [der Mensch, M.S.] versetzt Nutzpflanzen und Haustiere von einem Land ins andre und ändert so die Vegetation und das Tierleben ganzer Weltteile. Noch mehr. Durch künstliche Züchtung werden Pflanzen wie Tiere unter der Hand des Menschen in einer Weise verändert, daß sie nicht wiederzuerkennen sind“ (Engels 1962, S. 451).

Nachdem Stache die Position von Nutztieren im Kapitalismus als super-ausgebeuteter Teil der Natur und *free gifts* für Kapitalist:innen (und, wie in weiterer Folge gezeigt wurde, als Produktionsmittel und gratis genutzte Produkte vergangener menschlicher Arbeitskraft) bestimmt hat, beschäftigt er sich mit der spezifischen Art und Weise, in der Nutztiere am Arbeits- beziehungsweise Wertschöpfungsprozess beteiligt sind. Er verweist auf andere Theoretiker:innen, die Nutztiere als waren-, wert- oder mehrwertproduzierend bezeichnen. Wie auch bisher schon angekündigt, trifft das jedoch nicht zu. Es gibt bestimmte Voraussetzungen für wertschaffende Lohnarbeit: Erstens die Nichtverfügbarkeit von Produktionsmitteln und zweitens den Umstand, die eigene Arbeitskraft an Kapitalist:innen zu verkaufen und mit dem Lohn Waren zu kaufen, um die eigene Reproduktion und die Reproduktion der eigenen Arbeitskraft zu ermöglichen. Nur unter diesen relationalen Voraussetzungen wird im Kapitalismus Arbeit als gesellschaftlich notwendig, und damit als wertproduzierende Lohnarbeit und als produktive Arbeit anerkannt (Stache 2019, S. 413f).

Demgegenüber gelten Nutztiere als Privatbesitz als Produktionsmittel von Kapitalist:innen, erhalten keinen Lohn für ihre Tätigkeiten und agieren auch nicht selbständig in der Marktsphäre:

They [die Nutztiere, M.S.] do not sell their labour power nor do they buy commodities. Thus, animal labour is neither organised by the market nor acknowledged as a part of socially necessary labour in capitalism. This implies that, even though animals often work around the clock and under full use of their bodies, they do not produce value or exchange value. For only the labour power that is bought by capitalists on the market and, thus, organised by the market, is value-creating labour. (Stache 2019, S. 414)

Ob jemand in diesem Sinne Lohnarbeiter:in ist, hängt allerdings nicht nur davon ab, ob man ein Mensch ist. Denn nicht jede menschliche Arbeit gilt im Kapitalismus als wertschöpfende Lohnarbeit, sogenannte reproduktive Arbeit oder *Care*-Arbeit ist oft nicht in den Kapitalkreislauf integriert und produziert daher keinen Profit. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Art der Arbeit oder die, die sie verrichten, nicht ausgebeutet werden, denn Kapitalist:innen profitieren

dennoch davon – es ist nur eine andere Art der Ausbeutung als die von Lohnarbeiter:innen (Stache 2019, S. 414).

Wenn Nutztiere keine Waren produzieren, was produzieren sie dann? Sie produzieren, wie die Natur allgemein, Gebrauchswerte (Stache 2019, S. 414). Wobei auch hier die Frage ist, ob man nicht besser sagen sollte, sie bringen Gebrauchswerte hervor oder es entstehen Gebrauchswerte; die Begriffe ‚produzieren‘ oder ‚Produktion‘, legen im Kontext dieses Textes beziehungsweise im Kontext des Kapitalismus nahe, dass dem Produzieren Arbeit und damit eine willentliche und zielgerichtete Tätigkeit zugrunde liegt. Stache schreibt, dass Nutztiere unter anderem Fleisch, Milch oder Eier produzieren. Hier kann man fragen: Produzieren Nutztiere Fleisch? Oder ist Fleisch einfach inhärenter Bestandteil ihres Körpers? Muss ein Produkt von jemandem nicht in irgendeiner Weise etwas außerhalb des Selbst Liegendes sein, etwas, das von einem selbst abstrahiert werden kann, das durch eine Tätigkeit im Stoffwechsel mit der Natur erschaffen wird, und nicht einfach nur das eigene Selbst ist, so wie es ohne spezielles Zutun wächst, wie der Körper von selbst wird? Im Gegensatz zu Wolle, Eiern, Milch oder Honig kann Fleisch nicht von einem Nutztier oder Tier allgemein getrennt werden, ohne das Tier selbst zu vernichten. Im Gegensatz zu den anderen Produkten ist das Tier Fleisch und Körper; wenn Nutztiere Fleisch produzieren, muss es dann nicht ein von diesem Fleisch getrenntes Nutztier geben, dass das Fleisch produziert? Denkt man ein Nutztier oder generell Lebewesen und deren Körper als untrennbare Einheit, würde das Nutztier ja sozusagen seinen eigenen Körper produzieren, und das scheint auch seltsam zu sagen: Ich produziere meinen eigenen Körper.

Es ist jedenfalls so, dass Kapitalist:innen sich die Körper, die von ihm geschaffenen Produkte und das Leben der Nutztiere aneignen, und zwar ohne jede Vergütung und somit gratis. All diese angeeigneten Nutztiere und deren Produkte wandeln sich jedoch nur vom Gebrauchswert zu Wert oder Tauschwert und werden zu Waren, indem Lohnarbeiter:innen ihre Arbeitskraft dafür aufwenden (Stache 2019, S. 415).

Auch wenn Marx‘ Theorie der Arbeit und des Werts also nicht einfach von Menschen auf Nutztiere übertragen werden kann, gewinnt Stache durch die Analyse der Position der Tiere darin dennoch zwei strategische Einsichten:

First, to tackle animal exploitation, it is necessary to deal with the wage labourers of animal capitalists since they are the ones who produce surplus value, that is, the elixir of life on animal capital. On the other hand, without proposing to price animal life or animal labour power, immediate measures that lead to subtractions from animal capitalists‘ profits in the name of animal liberation could be successful means in conflict with the animal industries. (Stache 2019, S. 415)

4.4.c. Nutztiere und Entfremdung

Im letzten Abschnitt seines Textes beschäftigt sich Stache mit der Frage, ob sich Marx' Entfremdungstheorie auf Nutztiere umlegen lässt. Der Grund für Entfremdung ist die historisch spezifische, kapitalistische Form gesellschaftlicher Arbeit. Entfremdete Arbeit betrifft Arbeiter:innen in allen Formen des Kapitalismus (Stache 2019, S. 416). Marx nennt in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* wie auch in der *Deutschen Ideologie* die Teilung der Arbeit sowie ihre ungleiche Verteilung beziehungsweise jene ihrer Produkte, also das Privateigentum, als vorrangige Ursachen der Entfremdung (Marx 1968, S. 511; Marx & Engels 1953, S. 29). Zwar mag sich die Entfremdung bei den Arbeiter:innen an Fließbändern im Schlachthaus in ihrer brutalsten Weise zeigen, doch das Konzept der Entfremdung gilt etwa auch für kreative Arbeit wie Webdesign oder ähnliches, auch wenn es sich dort nicht so schlimm anfühlen mag. Solange die Personen Lohnarbeiter:innen sind, sind sie von Entfremdung betroffen (Stache 2019, S. 416).

In den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* werden vier Aspekte der Entfremdung genannt:

1. In der kapitalistischen Gesellschaft entfremden sich Arbeiter:innen von ihrem Produkt. Indem sie Waren produziert, produziert die Arbeit sich selbst und die Arbeiter:innen als Ware. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, also die Vergegenständlichung der Arbeit. Somit verhalten sich die Arbeiter:innen zu den Produkten ihrer Arbeit als fremden Gegenständen, und je mehr sie davon produzieren, desto mehr geraten sie unter die Herrschaft ihrer Produkte, und desto größer wird die ihnen fremde Welt der Gegenstände. Die Arbeitenden werden auf zweifache Weise Knechte ihres Gegenstandes, erstens, indem sie einen Gegenstand der Arbeit, also Arbeit, erhalten und zweitens, indem sie Lebensmittel erhalten, denn sie müssen als Arbeiter:innen und als physische Subjekte existieren können (Marx 1968, S. 511ff).
2. Arbeiter:innen entfremden sich auch vom Akt des Arbeitens selbst, denn Arbeit im Kapitalismus ist den Arbeitenden äußerlich, sie ist nicht selbst die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern nur Mittel um Bedürfnisse außerhalb der Arbeit zu befriedigen. Des Weiteren ist die Arbeit der Arbeiter:innen nicht deren eigene, sie gehört jemand anderem, und somit gehören im Prozess des Arbeitens auch die Arbeiter:innen jemand anderem (Marx 1968, S. 514). Indem Arbeit hier keine Selbsttätigkeit, kein Selbstzweck ist, dies aber, wie weiter oben schon angeführt wurde, essenzieller Bestandteil des Menschseins ist, schreibt Marx:

Es kommt daher zu dem Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als

freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische. Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch. (Marx 1968, S. 514f)

Dies wird oft als Herabwertung von Tieren gesehen, doch Stache schreibt, dass mit diesen Worten Tiere nicht minder gewertet werden oder Menschen auf tierische Zustände reduziert werden. Mit Bezug auf die historisch unterschiedliche Entwicklung der menschlichen und anderer Spezies innerhalb einer gemeinsamen Natur argumentiert Stache:

[...] Marx points out that capitalist social relations result in the fact that humans as a species are cut off from those capacities which they do not have in common with non-human animals. In capitalism, humans only dispose over those activities and capabilities which they share with other animals. The rest is integrated or absorbed by the capitalist social structures and put in service for the capitalist class. (Stache 2019, S. 406)

3. Das obige Zitat betrifft auch den dritten Aspekt der Entfremdung: Die Arbeiter:innen entfremden sich als Menschen von ihrem Gattungswesen. Das Gattungswesen des Menschen besteht darin, dass er sich zu sich selbst als gegenwärtiger, lebendiger Gattung, sowie als universellem und freiem Wesen verhält. In der Universalität des Menschen macht sich dieser die Natur zu seinem ‚unorganischen‘ Körper, wie Marx schreibt, indem sie unmittelbares Lebensmittel sowie Gegenstand seiner Lebenstätigkeit ist. Der Mensch lebt von der Natur und muss daher in ständigem Prozess mit ihr bleiben, um nicht zu sterben; das physische und geistige Leben der Menschen hängt insofern mit der Natur zusammen, dass der Mensch Teil der Natur ist. Die entfremdete Arbeit entfremdet den Menschen von der Natur und von seiner eigenen Lebenstätigkeit, und somit entfremdet sie ihm das Gattungsleben, indem sie dieses zum Mittel des individuellen Lebens macht. „Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen“ (Marx 1968, S. 516). Marx nennt hier als Unterschied zwischen Menschen und Tieren, dass erstere ihre Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand ihres Wollens und Bewusstseins machen, während zweitere unmittelbar eins mit ihrer Lebenstätigkeit sind. Die bewusste Lebenstätigkeit macht das Gattungswesen der Menschen aus, dadurch wird seine Tätigkeit freie Tätigkeit (ebd., S. 515f).

Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewahrung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vorn physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. [...] Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist *sein* werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*: indem er sich nicht nur eine [sic] im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut. Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird [Hervorhebungen im Original]. (Marx 1968, S. 516f)

4. Der letzte Aspekt der entfremdeten Arbeit ist, dass sich der Mensch von anderen Menschen entfremdet. Indem die Menschen sich selbst gegenüber stehen, so stehen sie auch anderen Menschen gegenüber, und da alle dem eigenen Wesen entfremdet sind, sind sie auch einander entfremdet. Hinzu kommt, dass das fremde Wesen, dem die entfremdeten Produkte gehören, auch ein Mensch ist. Durch die entfremdete Arbeit erzeugen die Arbeiter:innen das Verhältnis eines der Arbeit fremden Menschen zu dieser Arbeit, das bedeutet, dass das Verhältnis der Arbeiter:innen zur Arbeit das Verhältnis der Kapitalist:innen zu eben dieser erzeugt (Marx 1968, S. 517f).

Marx' Theorie der Entfremdung beschäftigt sich damit, inwiefern Menschen durch kapitalistische Lohnarbeit daran gehindert werden ihr Leben so zu leben, wie es ihnen als Einzelne und als Gattung entsprechen würde. Das Konzept der Entfremdung kann aber auch auf andere Lebewesen ausgedehnt werden. Nutztiere sind zwar nicht in der Lage, eine post-kapitalistische Gesellschaft zu begründen, nichtsdestotrotz könnten sie gemäß ihrer eigenen sozio-naturellen Fähigkeiten, Interessen und Empfindungen, also ihrem eigenen Gattungscharakter, leben, würden sie nicht ebenfalls unterdrückt und ausgebeutet werden. Stache setzt den tierischen

Gattungscharakter (*species-character*) analog zum menschlichen Gattungswesen (*species-being*) – und im Kapitalismus wird beiden verwehrt sich zu verwirklichen. Ein Unterschied besteht jedoch darin, dass bei den Menschen die Menschen für die Entfremdung verantwortlich sind, während sie bei Nutztieren von einer Spezies außerhalb der ihren, nämlich den Menschen, verursacht wird. Auch wenn Nutztieren ihr Gattungsleben in vorkapitalistischen Gesellschaften ebenfalls verwehrt war, wie auch vielen Menschen, ändert das nichts daran, dass sie jetzt im Kapitalismus auf diese spezifische Art und Weise entfremdet sind (Stache 2019, S. 416f).

[...] the capitalist form of social labour leads to the alienation of animals, too, for it includes the despotic relation of super-exploitation between capital and animals described above. In this relation, animals cannot dispose over the products of their labour and their production and distribution processes. They cannot live up to their species-characters and they are not able to shape their relation to nature or to each other. (Stache 2019, S. 417)

Zu den Dimensionen menschlicher Entfremdung kommt bei Nutztieren hinzu, dass diese nicht einmal über ihren Körper oder ihr Leben verfügen können (ebd.).

Geht man die vier Punkte von Marx noch einmal durch, zeigt sich, dass sie sich nicht eins zu eins auf Nutztiere umlegen lassen, da Marx die spezifische Situation der Lohnarbeiter:innen beschreibt, und, wie weiter oben schon des Öfteren angesprochen, Nutztiere keine Lohnarbeit verrichten. Beim ersten Aspekt der Entfremdung ist es so, dass, was auch immer Nutztiere durch ihre Tätigkeit oder ihre Existenz hervorbringen oder sind, ihnen nicht gehört, sie also insofern von ihren Produkten entfremdet werden, als sie nicht darüber verfügen können. Um aber in der oben unter Punkt 1 beschriebenen Weise durch die eigenen Produkte beziehungsweise Gegenstände zweifach geknechtet zu werden, muss man als Lohnarbeiter:in aktiv im zweiseitigen kapitalistischen System der Produktion und des Marktes beteiligt sein, was bei Nutztieren nicht der Fall ist.

Auch beim zweiten Punkt geht es darum, dass Menschen von ihrer Arbeitstätigkeit entfremdet werden, da sie ihre Arbeitskraft verkaufen müssen und sie deswegen jemand anderem gehört. Analog ist, dass auch die Tätigkeit der Nutztiere jemand anderem gehört, jedoch nicht, weil sie diese verkaufen, sondern weil sie selbst Privateigentum eines anderen sind. Nutztiere können also weder über ihre Tätigkeiten noch die daraus hervorgehenden Dinge frei verfügen, allerdings nicht, weil sie ihre Arbeitskraft verkaufen. Hier geht es eigentlich darum, dass sie weder über ihre Körper noch über ihr Leben verfügen können, und auch hier kann das Privateigentum als Ursache des Übels ausgemacht werden, jedoch auf ganz andere Weise als bei den Menschen. Es zeigt sich, dass der Umstand der Nichtverfügbarkeit über Körper und Leben bei Nutztieren

nicht, wie Stache schreibt, zu den anderen 4 Punkten dazukommt, sondern eigentlich die ersten zwei Punkte betrifft.

Beim dritten Punkt geht es um die Entfremdung als Gattungswesen. Menschen und Tiere haben zwar unterschiedliche Gattungswesen oder Gattungscharaktere, müssen aber beide in beständigem Prozess mit der Natur bleiben – und dieser je nach Art spezifische Stoffwechsel mit der Natur kann gestört werden. „Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, daß der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt [...]“ (Marx 1968, S. 515f). Der Unterschied liegt darin, dass Tiere unmittelbar eins mit ihrer Lebendtigkeit sind und sich nicht selbst als Gattung wahrnehmen (ebd., S. 516). Man kann Marx' Entfremdung vom Gattungswesen daher nicht eins zu eins auf Nutztiere umlegen, dass Nutz- und auch andere Tiere ein ihrer Gattung entsprechendes Verhalten und Verhältnis zur Natur haben, gewisse gattungsspezifische Charaktere haben, die sie aufgrund menschlichen Einflusses nicht ausüben können, ist jedoch klar. Sie sind also insofern ihrem Gattungscharakter und der Natur entfremdet, dass sie sich ihnen gegenüber nicht adäquat verhalten können, oder sogar in Verhaltensweisen getrieben werden, die ihrem Gattungscharakter so nicht entsprechen, wie bei Schweinen etwa das Stangenbeißen oder das gegenseitige Abbeißen von Schwänzen und Ohren.

Das führt auch direkt zum letzten Aspekt der Entfremdung, der Entfremdung von anderen Mitgliedern der eigenen Gattung. Haben Menschen wie Tiere ein entfremdetes Verhältnis zu sich selbst und zur Natur, haben sie auch ein entfremdetes Verhältnis zueinander.

4.4.d. Fazit

Es hat sich gezeigt, dass Menschen und Nutztiere zwar auf unterschiedliche Art und Weise ausgebeutet werden, dass diese Ausbeutung bei beiden jedoch innerhalb ein und desselben kapitalistischen Systems passiert (Stache 2019, S. 418). Die Befreiung der einen hängt also immer mit der Befreiung der anderen zusammen, denn ein ausbeuterisches System kann nur dann verschwinden, wenn jegliche Form der Ausbeutung darin verschwindet, anstatt nur von einer Gruppe zur anderen verschoben zu werden.

Stache bemüht hier auch den bekannten marx'schen kategorischen Imperativ aus der *Einleitung der Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie*, der sich eigentlich auf die Aufhebung der Religion bezieht und darauf, dass der Mensch sich nicht eine idealistische Welt, einen Gott, über sich stellen soll. In Bezug auf den Kapitalismus beziehungsweise im Kampf gegen diesen möchte Stache jedoch sowohl Menschen als auch Tiere, vor allem natürlich Nutztiere, in den „*kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes,

ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist [Hervorhebungen im Original]“ (Marx 1976, S. 385) einbeziehen (Stache 2019, S. 417).

In seinem Text geht es Stache vor allem darum, eine Systemänderung, einen „animal friendly socialism“ (Stache 2019, S. 402), zu erreichen und nicht darum, die Lage der Tiere im derzeitigen System zu verbessern, denn an der Ausbeutung von Menschen, Nutztieren und der restlichen Natur im Allgemeinen würde sich dadurch nichts ändern. Es geht nicht um eine Oberflächenkorrektur, sondern um eine tiefgreifende Umwälzung. Um der Tierindustrie jetzt schon das Leben schwer zu machen, braucht es Strategien, um das kapitalistische Produktionssystem zu stören, es um seinen Profit zu bringen und sowohl Lohnarbeiter:innen als auch Nutztiere innerhalb (und außerhalb) der Tierindustrie von ihrer Unterdrückung zu befreien (ebd., S. 418).

Wie und ob Nutztiere und Menschen in einer nicht-kapitalistischen Welt zusammenleben, wie und ob man noch Tierprodukte verwenden kann, wie und ob Menschen und Nutztiere zusammen arbeiten und leben können, wird nicht beantwortet. Das wird in Zukunft wohl ein Aushandlungsprozess sein, den Menschen für die Nutztiere führen werden müssen, ganz allgemein wie die Menschen in Zeiten der Klimakrise bei ihren Entscheidungen die Stimme aller Lebewesen und der Natur zu ihrer eigenen Stimme hinzufügen müssen, um dieses Problem zu bewältigen. Denn wie schon Engels sagte, sind alle Teil einer gemeinsamen Natur, Entscheidungen können also nicht nur auf den kurzfristigen Bedürfnissen einer kleinen Gruppe fußen, vor allem dann, wenn diese, früher oder später, genauso von den Folgen dieser Entscheidungen betroffen sein wird – beziehungsweise sollten die vielen, die die Folgen der Entscheidungen weniger ausbaden müssen, diese Gruppe nicht einfach schalten und walten lassen, ohne sie zur Verantwortung zu ziehen.

In dieser Auseinandersetzung mit Marx hat sich gezeigt, dass die technologische Entwicklung in einem dialektischen Einflussverhältnis zur allgemeinen historischen gesellschaftlichen Entwicklung steht, und dass sich daraus die Möglichkeit politischer Einflussnahme ergibt. Vor allem seit Beginn des Kapitalismus haben Technik und Maschinerie eine große Auswirkung auf das gesellschaftliche Leben, und zwar nicht nur das der Menschen, sondern auch der Tiere. Wie wir gesehen haben, spielten vor allem Nutztiere für die Produktion der Menschen von Beginn an eine große Rolle, und seit der Entstehung des Kapitalismus und damit der immer schneller voranschreitenden Technologisierung hat sich durch die Massenproduktion die Quantität der Nutztiere vervielfacht. In marxistischer Lesart sind Tiere als Teil der menschlichen Lebensproduktion Teil der Produktivkräfte und der Geschichte, es gibt keine Trennung einer Natur- von einer menschlichen Geschichte, letztere ist Teil der ersteren, und sie stehen in dialektischer

Interaktion. Nutztiere befinden sich dazwischen, sie sind Teil der sogenannten Natur als auch des menschlichen Lebens und damit mittendrin in historischen und technologischen Veränderungen. Man könnte Nutztiere als sich am Schnittpunkt befindend sehen; sie sind, mehr als andere Tierarten, Teil des menschlichen Lebens und Produzierens, und sind, durch den Umgang mit ihnen sowie durch Züchtung, stärker von Menschen beeinflusst als andere Tierarten und haben dadurch auch einen größeren Einfluss auf das menschliche Leben als andere Tiere. Aus dieser gegenseitigen Beeinflussung und der Tatsache, dass sie zentraler Bestandteil der menschlichen Produktion sind, kann geschlossen werden, dass Nutztiere als Teil der Produktivkräfte ein relevanter Faktor in der historischen Entwicklung sind.

Auf diese enge Verbindung und die gemeinsame Entwicklung von Menschen und Nutztieren weist schon Marx hin: „Neben bearbeitetem Stein, Holz, Knochen und Muscheln spielt im Anfang der Menschengeschichte das gezähmte, also selbst schon durch Arbeit veränderte, gezüchtete Tier die Hauptrolle als Arbeitsmittel“ (Marx 2009, S. 181). „Tiere und Pflanzen, die man als Naturprodukte zu betrachten pflegt, sind nicht nur Produkte vielleicht der Arbeit vom vorigen Jahr, sondern, in ihren jetzigen Formen, Produkte einer durch viele Generationen, [...] vermittels menschlicher Arbeit fortgesetzten Umwandlung“ (ebd., S. 183).

Sowohl die technologische Entwicklung als auch das Zusammenleben mit Nutztieren ist ein Grundzug des menschlichen Lebens. Die Menschen beeinflussen die Entwicklung der Tiere, der Nutztiere, diese wirken jedoch wieder auf den Menschen zurück, verändern seine Arbeitsweise, sind Anstoß zu neuen technologischen Entwicklungen und damit maßgeblicher Bestandteil und Einflussfaktor in der Geschichte. Menschen, Technologie und Nutztiere stehen also in einer reziproken Beziehung in der historischen Entwicklung der Gesellschaft, die Teil der Naturgeschichte ist.

Wie sich schließlich in der Auseinandersetzung mit Stache gezeigt hat, bedeutet der kapitalistische Produktionsprozess nicht nur für Menschen, sondern auch für Nutztiere Ausbeutung und Entfremdung. Will man also den Weg in eine freie Gesellschaft gehen, muss dieser Weg für Menschen und Nutztiere gleichermaßen gelten, denn sie sind untrennbar miteinander verbunden. Eine politische Neubewertung und Einflussnahme auf die Technik sind nötig, genauso wie eine neue Allianz zwischen Menschen und Nutztieren, will man eine Gesellschaft jenseits des Kapitalismus erreichen.

5. Ethik und Politik – Donna Haraway

Im ersten Abschnitt dieser Arbeit wurden die klassischen Positionen in der Tierethik dargestellt und in einem ersten Schritt dahingehend kritisiert, dass oft keine Unterscheidung zwischen

bestimmten Tiergruppen und den damit zusammenhängenden verschiedenartigen Problemen der Mensch-Tier-Beziehungen gemacht wird. Im zweiten Abschnitt wurde diese Kritik aus marxistischer und technikphilosophischer Sicht in dem Sinne konkretisiert, dass sie nicht die gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und technologischen Aspekte des Verhältnisses zwischen Menschen und anderen Spezies berücksichtigt. Damit zusammen hängt das Verständnis der kapitalistischen Produktionsweise und damit eines, auch durch Technik ermöglichten, Herrschaftsverhältnisses, welches inhärent mit den ethischen Problemen in der Nutztierhaltung verbunden ist. Ein marxistischer Blick deckt Herrschaftsverhältnisse in Bezug auf Menschen und Tiere auf und stellt im Gegensatz zur klassischen Tierethik die politische Frage nach Herrschaft und politischer und ökonomischer Ungleichheit. Wie auch bei Giedion zu sehen war, ist die Technik wesentliches Element der menschlichen Dominanz über andere Lebewesen. Sie hat den Menschen eine grundlegende Machtposition geschaffen, die ein Ungleichgewicht hergestellt hat, das so vor einer großen technologischen Entwicklung nicht vorhanden war. Im dritten und letzten großen Abschnitt dieser Arbeit wird das Verhältnis zwischen Menschen und anderen Tieren noch weiter gedacht – es wird mit Donna Haraway ein neues ethisches Verständnis dargestellt, das politische, gesellschaftliche, ökonomische und technologische Aspekte mitdenkt. Der zweite Teil dieser Arbeit ist also ein gedanklicher Zwischenschritt, der die politischen Fragen in die Tierethik-Debatte holt, um hier im letzten Teil Ethik und Politik wieder zusammen zu bringen. Donna Haraways Ansatz kritisiert individualistische Theorien, aber auch marxistische Theorien sind bei ihr nicht die endgültige Lösung, da zum Beispiel nicht alle Verbindungen zwischen Lebewesen mitgedacht werden und alles unter bestimmte Kategorien, wie etwa die der Arbeit, subsumiert wird.

In ihrem aktuellen Buch *Staying with the Trouble* versucht Haraway neue Erzählungen zu finden, in denen alle Lebewesen einen Platz haben und es Raum für Verschiedenheit und Details gibt, im Gegensatz zu einer einzigen großen Geschichte, der alles untergeordnet wird. Bevor ich zu diesem Buch komme, werde ich zwei ältere Texte besprechen, die wichtig für das Verständnis der jüngeren Gedanken Haraways sind. In den Texten *Situiertes Wissen* und *Ein Manifest für Cyborgs* sind bereits einige wesentliche Gedankengänge angelegt, die später stärker zum Tragen kommen werden, und es werden darin einige grundlegende Ansichten Haraways deutlich, die auch in ihren weiteren Werken zentral bleiben werden. Ich beginne mit der Darlegung von Haraways Konzept des situierten Wissens, und werde auf einige ihrer Gedanken aus dem *Manifest für Cyborgs*, wie etwa zu dualistischen Kategorien oder politischer Praxis, eingehen. In Bezug auf ihren aktuellen Text *Staying with the Trouble* werde ich unter anderem ihre Kritik an den Begriffen des Anthropozäns und des Kapitalozäns darstellen, sowie ihren

Gegenentwurf des Chthuluzäns mit dem Konzept der Sympoiesis, sowie ihre ethische Theorie der Responsabilität vorstellen.

Ihre früheren Texte haben einen feministischen und politischen Fokus, während spätere Arbeiten sich auf Tiere und Ethik fokussieren. Diese Texte zu verbinden ist jedoch nicht weiter problematisch, da die zentralen Gedanken sich auf all diese Bereiche anwenden lassen – es sind also verschiedene Blickwinkel auf dasselbe Thema.

Dieses Thema beinhaltet laut Hoppe die bröckelnden beziehungsweise zerbröckelten Grenzen zwischen Mensch, Maschine und Tier, sowie eine grundlegende Relationalität zwischen verschiedenen Wesen. Die feministische Figur der Cyborg könne als eine bestimmte Form der Hybridität und Relationalität von sich in der Welt befindenden Entitäten verstanden werden. Und auch mit dem späteren Begriff der *companion species*, unter den auch die Cyborg¹⁸ fällt, umschreibt Haraway gemäß Hoppe eine „konstitutive Relationalität“, also eine „faktische, ja ontologische Verwobenheit“ von Entitäten, die „immer schon in dichten Geweben an das Andere, an die menschliche und nicht-menschliche Welt, ihren historischen Ballast und die in ihr wirksamen Herrschaftsverhältnisse gebunden“ sind (Hoppe 2016). Dieser Welt gilt es in konkreten Situationen zu begegnen (ebd.).

5.1. Situiertes Wissen

Ich beginne diese Auseinandersetzung mit dem Werk von Donna Haraway mit ihrer Theorie des situierten Wissens, da mit dieser ihre Denkposition, der Ort und Ausgangspunkt ihres Denkens, erkennbar wird, was für alle weiteren Ausführungen grundlegend ist. Der Text *Situiertes Wissen* behandelt das Thema Epistemologie, im konkreten Fall die Frage nach der Objektivität und Konstruiertheit von Wissen und Wissenschaft aus feministischer Sicht. Die zwei Pole einerseits der wissenschaftlichen Objektivität und andererseits der völligen Konstruiertheit aller Arten von Erkenntnisansprüchen sind für sich ungenügend, und Haraway versucht herauszufinden, wie Wissen so verstanden werden kann, dass es nicht jeweils den Problemen dieser Pole erliegt (Haraway 1995, S. 73f).

Bei Haraway steht also zur Diskussion, wie zugleich zwei Parameter miteinander gedacht werden können: Erstens die Berücksichtigung der grundlegenden historischen Kontingenz aller Wissensansprüche und Wissenssubjekte, und die Entwicklung einer kritischen Praxis zur Wahrnehmung der eigenen bedeutungserzeugenden „semiotischen Technologien“ (Haraway 1995, S. 78). Zweitens die Verpflichtung gegenüber den Darstellungen einer wirklichen Welt, die

¹⁸ Bei Donna Haraway ist *die* Cyborg, im Gegensatz zu dem Cyborg, eine feministische Erzählfigur.

teilweise miteinander geteilt werden kann. Der kritische Fokus auf eigene und fremde Herrschaftspraktiken in der Wissensfrage legt nahe, dass sich diese Diskussion eher in den Bereichen der Ethik und Politik abspielt als in dem der Epistemologie (Haraway 1995, S. 78). Dringend notwendig ist „ein Netzwerk erdumspannender Verbindungen“, das es ermöglicht zwischen verschiedenen, nach Macht differenzierten Gruppen „Wissen zumindest teilweise zu übersetzen“ (ebd., S. 79).

In den folgenden Ausführungen grenzt Haraway eine feministische, verkörperte Objektivität, die sie situiertes Wissen nennt, von einer sogenannten Welt-Objektivität ab, die alles im Blick habe ohne selbst gesehen zu werden (Haraway 2018, S. 80). Ihre dahingehenden Äußerungen lassen sich leicht auch als Kritik an der Position des moralischen Individualismus in der Tierrethik lesen, der seine ethischen Entscheidungen von einem objektiven Blick von nirgendwo trifft und damit genau mit dieser Art von Objektivität operiert, die Haraway kritisiert. Sie beschreibt den „erobernden Blick von nirgendwo“, der sich „auf mythische Weise in alle markierten Körper“ einschreibt und „der unmarkierten Kategorie die Macht, zu sehen ohne gesehen zu werden“ verleiht (Haraway 1995, S. 80). „Dieser Blick bezeichnet die unmarkierte Position des Mannes und des Weißen“ (ebd.). Im Falle Peter Singers auch die des Menschen im Gegensatz zu Tieren. Neue Visualisierungstechnologien, wie Ultraschallgeräte, Rasterelektronenmikroskope oder Satellitenüberwachungssysteme wo jede Perspektive „unendlicher bewegter Vision“ weicht, hätten den „göttlichen Trick“ (ebd., S. 81) des von nirgendwo aus alles sehenden Blickes vom Mythos zur alltäglichen Praxis werden lassen (ebd., S. 80f). Dieser göttliche Trick unendlicher Vision sei jedoch eine Illusion und Haraway möchte zeigen, dass das „Beharren auf der Partikularität und Verkörperung aller Vision (die [...] auch technologische Vermittlung einschließt) [...] die Konstruktion eines brauchbaren, allerdings nicht unschuldigen Objektivitätsbegriffs“, also eines solchen, der nicht von einem unberührten Ursprung herkommt, erlaube (Haraway 1995, S. 82). Objektivität habe mit „partikularer und spezifischer Verkörperung“ zu tun und nichts „mit der falschen Vision eines Versprechens der Transzendenz aller Grenzen und Verantwortlichkeiten“ sowie der Spaltung von Subjekt und Objekt (ebd.). Es gehe im Gegenteil darum, eine Verantwortlichkeit für die Zwecke des eigenen Sehens zu entwickeln, denn nur eine „partiale Perspektive kann [...] zur Rechenschaft gezogen werden“ (ebd.).

Eine bevorzugte Positionierung für Objektivität ist die der weniger Mächtigen – die Fähigkeit „von den Peripherien und den Tiefen“ her zu sehen ist wichtig, man müsse sich aber der „Gefahr einer Romantisierung und/oder Aneignung“ dieser Position bewusst sein (Haraway 1995, S. 83). Das „Sehen von unten“ (ebd.) ist also weder einfach noch unproblematisch und „von einer kritischen Überprüfung, Dekodierung, Dekonstruktion und Interpretation“ nicht ausgenommen

(Haraway 1995, S. 84). Der Vorteil der Standpunkte der Unterworfenen, die nicht unschuldig sind, ist, dass sie „prinzipiell weniger anfällig sind für eine Leugnung des kritischen und interpretativen Kerns allen Wissens“ und nicht so leicht auf den göttlichen Trick der unendlichen Vision hereinfallen, da sie die „Techniken des Leugnens durch Unterdrückung, Vergessen und Verschwindenlassen“ verstanden haben (Haraway 1995, S. 84). Man müsse sich der Tatsache bewusst sein, nie ganz einen anderen Standpunkt einnehmen zu können, da man nie ein anderes sein kann, man seine eigene Position nie ganz verlassen kann, und auch die Position des Selbst sei nicht immer unmittelbar präsent. Von anderen Positionierungen aus zu sehen, sei, vor allem vom Standpunkt westlicher Geschichte aus, immer auch mit Gewalt verbunden – dieser Problematiken müsse man sich bewusst sein, wenn es um die Frage geht, wie man von unten sieht (Haraway 1995, S. 85).

Aufspaltung, nicht Sein, ist das bevorzugte Bild für feministische Epistemologien wissenschaftlichen Wissens. [...] Das erkennende Selbst ist in all seinen Gestalten partial und niemals abgeschlossen, ganz, einfach da oder ursprünglich, es ist immer konstruiert und unvollständig zusammengeflochten, und *deshalb* fähig zur Verbindung mit anderen und zu einer gemeinsamen Sichtweise ohne den Anspruch, jemand anderes zu sein. Das Versprechen der Objektivität liegt darin, daß wissenschaftlich Erkennende nicht die Subjektposition der Identität suchen, sondern die der Objektivität, d.h. der partialen Verbindung. Es gibt keine Möglichkeit, an allen Positionen zugleich oder zur Gänze an einer einzigen, privilegierten (unterdrückten) Position zu ‚sein‘ [...] [Hervorhebungen im Original]. (Haraway 1995, S. 86)

Aus der Positionierung folge Verantwortlichkeit für die Praktiken, die Macht verleihen, und deswegen sind Politik und Ethik die Grundlage für die Auseinandersetzung darüber, was als rationales Wissen gelten darf. „Andernfalls ist Rationalität einfach unmöglich und nichts als eine aus dem Nirgendwo überallhin projizierte optische Täuschung“ (Haraway 1995, S. 87). In der Thematik der Objektivität, der Wissenschaft und der Visualisierung dürfe Technik nicht außer Acht gelassen werden, denn ob, was, wie, wen und womit man sieht, ist bedingt durch Technologien als spezifisch ausgebildete Praktiken. Ethik und Politik sollen das Paradigma für einen rationalen Diskurs über Metaphorik und Technologien der Vision sein (ebd.).

Offensichtlich sind Visualisierungstechniken auch im Hinblick auf tierethische Fragen relevant, da durch bessere Visualisierungstechnologien neue Blicke auf und Erkenntnisse über andere Spezies möglich wurden. Daraus stellten sich neue Fragen, und unter anderem kam es auch durch diese neuen Einblicke zu einer Verschiebung altbekannter Blickwinkel. Neue Positionierungen wurden möglich – zum Beispiel wurden altbekannte mechanistische Sichtweisen von Tieren durch neue Forschungsmethoden etwa zu Schmerzempfinden immer untragbarer. Es eröffnete sich somit eine neue ‚unterdrückte‘ Perspektive jenseits der Spezies Mensch, die man

im Sinne kritischen Sehens einnehmen konnte. Die Frage von Wissen ist eine Frage von Visualisierungspraktiken und damit von Technik und damit wiederum von Ethik und Politik. Die Frage der Positionierung des Selbst betrifft genauso den Themenbereich der Mensch-Tier-Beziehungen wie den feministischen Diskurs – nicht zufällig ist Haraway vom Feminismus zu den Tieren gelangt. Schon in ihren frühen Werken ist viel von dem angelegt, was später größeren Raum einnehmen wird.

„Feministische Verantwortlichkeit erfordert ein Wissen, das auf Resonanz und nicht auf Dichotomie eingestellt ist“ (Haraway 1995, S. 88). Es gehe um Netzwerke und Knoten zwischen verschiedenen Positionierungen, eine Verknüpfung partialer Sichtweisen, die im Rahmen einer machtempfindlichen Konversation laufend kritisch interpretiert und dekodiert werden. Durch Partialität und situiertes Wissen werden unerwartete Verbindungen und Öffnungen möglich, eine umfangreiche Vision ist nur durch einen spezifischen Ort möglich (Haraway 1995, S. 89ff). Genau das ist nicht nur im feministischen Diskurs relevant, sondern auch im tierethischen: Die Bilder von Resonanz und Verknüpfungen werden in Haraways späteren Werken noch verstärkt als Responsabilität und Fadenspiele zwischen den verschiedensten menschlichen und nicht-menschlichen Spezies sowie Technologien auftreten.

Neben der Positionierung ist beim situierten Wissen auch wichtig, dass das Wissensobjekt kein Ding ist, das einzig und allein als Rohmaterial für die Selbstherstellung des menschlichen Erkennenden als einzigem Wesen der Wissensproduktion dient. „Situiertes Wissen erfordert, daß das Wissensobjekt als Akteur und Agent vorgestellt wird und nicht als Leinwand oder Grundlage oder Ressource und schließlich niemals Knecht eines Herrn, der durch seine einzigartige Handlungsfähigkeit und Urheberchaft von ‚objektivem‘ Wissen die Dialektik abschließt“ (Haraway 1995, S. 93). Das ist der Schluss daraus, Ethik und Politik als Basis für Objektivität in der Wissenschaft zu sehen; die Darstellungen der sogenannten wirklichen Welt hängen also nicht von der Logik der Entdeckung ab, sondern von einer machtgeladenen sozialen Beziehung der Konversation. Wissen ist auf jeder Ebene seiner Artikulation eine situierte Auseinandersetzung, und in dieser Allegorie stehen sowohl die Grenze zwischen Mensch und Tier als auch die zwischen Maschine und Organismus auf dem Spiel (Haraway 1995, S. 93ff). In Bezug darauf wird der Begriff des materiell-semiotischen Akteurs ins Spiel gebracht:

Mit diesem unhandlichen Begriff ist beabsichtigt, das Wissensobjekt als aktive, Bedeutung generierende Axis des Apparats der körperlichen Produktion zu beleuchten, ohne jedoch *jemals* die unmittelbare Präsenz solcher Objekte zu unterstellen oder [...] eine von diesen ausgehende, endgültige oder eindeutige Determinierung dessen, was zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt als objektives Wissen gelten kann. [...] so sind auch Körper als Wissensobjekte materiell-semiotische Erzeugungsknoten. Ihre *Grenzen* materialisieren sich in sozialer Interaktion. Grenzen werden durch

Kartierungspraktiken gezogen, ‚Objekte‘ sind nicht als solche präexistent. Objekte sind Grenzprojekte. Aber Grenzen verschieben sich von selbst, Grenzen sind äußerst durchtrieben [Hervorhebungen im Original].“ (Haraway 1995, S. 96)

Unter anderem in Bezug auf die Primatenforschung schrieb Haraway, dass Tiere keine Spiegel oder stumme Projektionsflächen sind, sondern semiotische Handlungsfähigkeit besitzen, durch die sie auch epistemologisch in menschliche Bereiche eingreifen. Indem Tiere als stumme und mechanistische Objekte gesehen wurden, wurde jegliche Beziehung zwischen Menschen und Tieren verhindert; durch den neuen Blick auf Tiere als Akteure stellte sich auf neue Weise die Frage nach der Repräsentation von Tieren, nach den komplexen Beziehungen und Interaktionen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Tieren und danach, wer alles Bedeutungen erzeugt. Repräsentation bedeutet nicht, für stumme Objekte zu sprechen, wichtig ist Relationalität und das Erkennen sowie Herstellen von Verbindungen (Timeto 2020, S. 319).

In *Staying with the Trouble* führt Haraway als Beispiel eine Forschungssituation von Vögel beobachtenden Wissenschaftler:innen an: „Was Forschende im Feld wirklich tun, affiziert die Art und Weise“, wie die Vögel die sie beobachtenden Wissenschaftler:innen sehen, und wie die Vögel wiederum diesen Blick beantworten (Haraway 2018, S. 177). Dadurch „befähigen Beobachtende und Vögel einander“ auf eine Art, die nicht bereits von vornherein festgelegt ist und nur aufgezeigt wird, „sondern durch die praktische Forschungsarbeit erfunden oder provoziert wird“ (ebd., S. 177f). Es geht darum, „mit den Graudrosslingen zu experimentieren und nicht über sie. [...] mit ihnen auf die Welt zu blicken anstatt auf sie, was eine sehr herausfordernde Praxis [der Responsabilität, M.S.] ist [Hervorhebungen im Original]“ (ebd., S. 178).

5.2. Manifest für Cyborgs

Im *Manifest für Cyborgs* zeigt sich noch deutlicher, dass die Grenzen zwischen Menschen, Tieren und Maschinen nicht nur auf dem Spiel stehen und sich verschieben, sondern dass Dualismen durch vielschichtige spezifische und komplexe Verbindungen ihre Bedeutung verlieren (Hoppe 2019, S. 253).

Die Cyborg ist eine zentrale Figur dieser Verbindungen und Verschaltungen und ist Teil einer in späteren Werken größer werdenden Gruppe von *companion species*. Die Cyborg als feministische Figur steht für eine politische und feministische Affirmation von Technik, sowie gegen eine Verteufelung von Technik als bloßes Herrschafts- und Unterdrückungsmoment. Diese Affirmation kann natürlich nicht nur unter feministischen Vorzeichen stattfinden, sondern allgemein als eine politische Aneignung der Technik und technologischen Produktion durch unterdrückte Positionen, etwa auch unter tierethischen Aspekten, gesehen werden.

Durch Cyborgs werde laut Hoppe einerseits eine empirische Entwicklung beschrieben, die sich etwa in *Science Fiction*, moderner Medizin, Produktionsverhältnissen, Kommunikation oder modernem Krieg zeigt, wo durch Hochtechnologie eine Hybridisierung von Organismen und Maschinen stattfindet. Andererseits gelten Cyborgs auch als „imaginäre Ressource“ für politische Projekte mit dem Ziel, für die Schaffung heterogener, strategischer Allianzen einzutreten (Hoppe 2019, S. 254). Die Cyborg stelle die schon weiter oben beschriebene fragmentierte Subjektposition dar, die offen für neue Verknüpfungen ist und sich ihrer Nicht-Unschuld – ihrer Einbettung in mannigfaltige Machtverhältnisse – bewusst sei. Diese heterogenen Verbundenheiten hätten nicht nur eine politische Dimension, sondern auch eine ethische, da dadurch die vielfältigen Abhängigkeiten sichtbar würden und sich damit die Frage nach der guten Gestaltung dieser Abhängigkeiten und Ko-Konstitutionen stelle (Hoppe 2019, S. 254f). Die Hybridisierung von Organismus und Maschine zeigt sich neben den oben genannten Punkten auch ganz deutlich in der industriellen Nutztierhaltung, wo moderne Ställe als riesige Organismus-Maschinen-Hybride aus Technik, menschlichen und nicht-menschlichen Tieren erscheinen.

Zentral für die Figur der Cyborg ist der Zusammenbruch dreier Grenzziehungen in der westlichen wissenschaftlichen Kultur: Die Grenze zwischen Menschen und Tieren, da sich alle bisher gezogenen Grenzlinien, etwa Sprache, Werkzeuggebrauch oder Sozialverhalten, als unhaltbar erwiesen haben. Die zweite Grenze ist die zwischen Organismus und Maschine, denn moderne Maschinen lassen bisherige Grenzen von selbst- oder fremdgesteuert verwischen. Als Teil der zweiten Grenze gilt die dritte, nämlich die zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem – die Quantentheorie und Nanomaschinen mit Bestandteilen in molekularem Maßstab verursachen diese Unschärfe (Haraway 1995, S. 36ff). Der Cyborgmythos handle dementsprechend von „überschrittenen Grenzen, machtvollen Verschmelzungen und gefährlichen Möglichkeiten“, die als Teil notwendiger politischer Arbeit erkundet werden sollen (ebd., S. 39). Ein Cyborguniversum könne unter verschiedenen Blickwinkeln gesehen werden: Einerseits im Sinne einer endgültigen Abstraktion, „verkörpert in der Apokalypse des im Namen der Verteidigung geführten Kriegs der Sterne“ (Haraway 1995, S. 40). Andererseits im Sinne einer gelebten sozialen und körperlichen Wirklichkeit, in der Verbundenheit mit Tieren und Maschinen sowie partielle Identitäten nichts Furchterregendes sind. Im politischen Kampf müsse man beide Blickwinkel einnehmen, denn beide machen Herrschaftsverhältnisse und Möglichkeiten sichtbar, die bei einseitiger Betrachtung im Dunkel bleiben (ebd.). „Einäugigkeit führt zu schlimmeren Täuschungen als Doppelsichtigkeit oder medusenhäuptige Monstren“ (ebd.).

Die politische Praxis oppositioneller Cyborgs ist die Vernetzung, „das Weben von Netzen“ (Haraway 1995, S. 60). Dieses Bild von Netzwerken ermögliche, laut Haraway, das

Ausdrücken der Verschmelzung verschiedener Räume und Identitäten sowie die Durchlässigkeit der Grenzen individueller Körper wie auch von Körperpolitiken. Aus der Partialität feministischer Sichtweisen folge in Bezug auf Formen politischer Organisation und Partizipation eine Ablehnung jeder Totalität. Für gute politische Arbeit brauche es keine allen gemeinsame, perfekte, wahre Sprache, denn diese sei ein totalisierender und imperialistischer Traum. Auch die Dialektik mit ihrem Wunsch die Widersprüche aufzulösen sei keine große Hilfe – durch die Verschmelzung mit Tieren und Maschinen gelänge es möglicherweise, etwas anderes als der Mensch als Verkörperung des westlichen Logos zu sein (Haraway 1995, S. 60f).

Ein weiterer wichtiger Aspekt Cyborg-inspirierter Politik ist, wie weiter oben schon kurz angesprochen, eine nicht-unschuldige Position. Als unschuldig gilt, wenn von einer ursprünglichen Ganzheit oder Natur ausgegangen wird, die wieder hergestellt werden muss. Diese „phallogozentrischen Ursprungserzählungen“ (Haraway 1995, S. 64) anfänglicher Unschuld, die ihre Erfüllung in der Apokalypse finden, sind in der westlichen Kultur omnipräsent – eine wichtige kritische Praxis ist das Neu-und-anders-Erzählen dieser Geschichten, um die hierarchischen Dualismen naturalisierter Identitäten zu verkehren und zu verrücken. Als Beispiel nennt Haraway feministische Literatur, etwa Audre Lores *Sister Outsider*. Darin geht es um die Möglichkeit irdischen Überlebens, nicht aufgrund von Unschuld, sondern aufgrund der Fähigkeit an den Grenzen zu leben. Diese Erzählung steht dem Gründungsmythos einer ursprünglichen Ganzheit und der damit verbundenen Apokalypse der endgültigen Rückkehr zur Einheit im Tod entgegen (Haraway 1995, S. 64f). Die ursprüngliche Ganzheit werde vom Menschen beziehungsweise Mann als „unberührte [...] Mutter imaginiert, die am Ende von einer weiteren Spirale der Aneignung durch ihren Sohn befreit“ wird (ebd., S. 65). Diese Thematik der apokalyptischen Geschichten beziehungsweise des Erzählens anderer Formen von Geschichten wird später in der Auseinandersetzung mit Haraways Text *Staying with the Trouble* noch genauer in den Fokus rücken.

Die Kultur der Hochtechnologie ist eine Herausforderung der sich hartnäckig haltenden Dualismen der westlichen Tradition, die „systematischer Bestandteil der Logiken und Praktiken der Herrschaft über Frauen, farbige Menschen, Natur, ArbeiterInnen, Tiere – kurz, der Herrschaft über alle jene, die als *Andere* konstituiert werden und deren Funktion es ist, Spiegel des Selbst zu sein [Hervorhebung im Original]“ waren (Haraway 1995, S. 67). Im Verhältnis von Mensch und Maschine wird unklar, wer oder was herstellt oder hergestellt wird. Die Technisierung vieler Lebensbereiche erzeugt Cyborgs – im wissenschaftlichen Diskurs etwa sind biologische Organismen zu biotischen Systemen, zu Kommunikationsgeräten, geworden, und was in Maschinen Geist und was Körper ist, wird durch Kodierungspraktiken aufgelöst. Das führt dazu, dass

es innerhalb des formalisierten Wissens über Technisches und Organisches keine grundlegende, ontologische Unterscheidung mehr gibt (Haraway 1995, S. 67).

Zwei zentrale Thesen des *Manifests für Cyborgs* sind:

1. Die Produktion einer universalen, totalisierenden Theorie ist ein bedeutender Fehler, der die meisten Bereiche der Realität verfehlt – vielleicht nicht immer, ganz sicher aber jetzt. 2. Verantwortung für die sozialen Beziehungen, die durch die gesellschaftlichen Wissenschafts- und Technologieverhältnisse strukturiert werden, zu übernehmen, heißt, eine antiwissenschaftliche Metaphysik, die Dämonisierung der Technologie zurückzuweisen und sich der viele Kenntnisse erfordernden Aufgabe anzunehmen, die Begrenzungen unseres täglichen Lebens in immer partieller Verbindung mit anderen und in Kommunikation mit allen unseren Teilen zu rekonstruieren. [...] Das bedeutet zugleich den Aufbau wie die Zerstörung von Maschinen, Identitäten, Kategorien, Verhältnissen, Räumen und Geschichten. (Haraway 1995, S. 71f)

Als zweites Manifest Donna Haraways erschien 2003 das *Companion Species Manifesto*. Mit dieser Arbeit rücken nicht-menschliche Lebewesen stärker ins Blickfeld – der Hund ist in diesem Manifest die Hauptfigur. Cyborgs und *companion species* sind aber keine Gegenpole, sondern Teil derselben Thematiken: „Cyborgs and companion species each bring together the human and non-human, the organic and technological, carbon and silicon, freedom and structure, history and myth, the rich and the poor, the state and the subject, diversity and depletion, modernity and postmodernity, and nature and culture in unexpected ways” (Haraway 2003, S. 4). In beiden Manifesten kommen sowohl nicht-menschliche Entitäten, wie etwa Maschinen, als auch nicht-menschliche Lebewesen, wie Tiere, vor; je nach Manifest stehen einmal diese, einmal jene im Vordergrund. Das *Manifest für Cyborgs* hebt technische Entitäten hervor, inklusive Zellen, Moleküle und Mikroben, neu konfiguriert als sogenannte *techno entities*. Das *Companion Species Manifesto* hebt wiederum lebende Wesen in anderen Beziehungsarten, etwa Mensch-Tier Beziehungen, hervor (Franklin 2017, S. 55).

Wie Haraway selbst eingesteht, stehen im *Companion Species Manifesto*, mit dem Schwerpunkt Hunde, Haustiere im Mittelpunkt, und andere Mensch-Tier Beziehungen, wie etwa die zu Nutztieren, kommen zu kurz. Verschiedene Kolleg:innen von Haraway wiesen sie auf diese fehlende Aufmerksamkeit hin und brachten sie dazu, sich eingehender mit der industriellen Nutztierwirtschaft zu beschäftigen (Franklin 2017, S. 55f).

5.3. Staying with the Trouble

In ihrem jüngsten Werk *Staying with the Trouble* (deutsch: *Unruhig bleiben*) ist der Blick ein umfassenderer, der sich mit verschiedensten *companion species* auseinandersetzt, und bei dem

nicht nur Hunde, sondern auch andere Tierarten, Bakterien, Mikroben, Pflanzen und ganz allgemein das Ökosystem eine große Rolle spielen. Das liegt sicher auch daran, dass die Krisen der Welt umfassender, oder zumindest umfassender sichtbar, geworden sind – wie etwa die ökologische Krise der Zerstörung und des Aussterbens von vielen Arten, wo die ökologische Vernichtung darauf basiert, dass die Erde zu nichts als einer Ressource für die Menschen gemacht wird (Franklin 2017, S. 59). Das beinhaltet sowohl feministische, gesellschaftspolitische als auch tierethische Aspekte, und in *Staying with the Trouble* geht es demnach schlussendlich um eine Möglichkeit des Weitermachens, Weiterdenkens und Weitererzählens auf dieser Erde. Bevor die inhaltliche Auseinandersetzung beginnt, noch eine methodische Anmerkung: *Staying with the Trouble* ist eine Ansammlung von einzelnen Essays und Geschichten, die in keiner systematischen Anordnung stehen; es sind Einzelgeschichten, die unterschiedliche Themenbereiche behandeln, die auch einzeln als solche gelesen werden können. Da das Buch kein von Anfang bis Ende fortlaufender und zusammenhängender Text ist, gibt es auch keine systematische oder konkret zusammengefasste Version der von Haraway vertretenen und ausgearbeiteten Theorien. Es ist vielmehr so, dass in die einzelnen Geschichten verschiedene theoretische Elemente ohne spezifische Kennzeichnung eingeflochten sind, mal mehr und mal weniger und auch mit Wiederholungen. Es fällt schwer, die jeweiligen Theorien und Theoriebestandteile, die sich über das gesamte Buch verteilen, zu erkennen und zu untersuchen. Ich habe sie daher aus den detailreichen Geschichten herausgelöst und bestimmten Themenbereichen zugeordnet. Durch diese Zusammenfassung wurde deutlich, wie sie zusammenhängen und gemeinsam ein großes Theoriegebäude bilden. Ich erachte es für das Verständnis von Haraways Buch *Staying with the Trouble* als sehr hilfreich, die theoretischen Bestandteile der Erzählungen von diesen zu abstrahieren, da es so möglich wird, die Haraways Denken zugrundeliegenden theoretischen Ansätze klar und deutlich zu erkennen. Ist das geschehen, kann man mit einem besseren Verständnis von Haraways philosophischer Herangehensweise wieder zu den detaillierten Geschichten zurückkehren. Es wird auch der Grund erkennbar, weshalb sie, im philosophischen Diskurs eher unüblich, Geschichten als Medium nutzt, um ihre Ideen darzulegen. Es ist also zu beachten, dass die auf den folgenden Seiten systematisch dargestellte Theorie Haraways nicht auf diese Art und Weise in ihrem Buch zu finden ist, sondern dass das meine Extraktion aus ihren vielen Geschichten und Essays ist. Für das Anliegen dieser Arbeit, nämlich herauszufinden, welche ethischen und politischen Möglichkeiten es gibt, Nutztiere zu berücksichtigen, ist es von Vorteil, eine Theorie mit einer gewissen Eindeutigkeit und Systematik zu betrachten, um zu erkennen, ob und wie diese anwendbar ist.

5.3.a. Spezifische Begriffe Donna Haraways

Am Beginn der Auseinandersetzung mit *Staying with the Trouble* werde ich einige wichtige Begriffe erläutern, die in diesem Text oft vorkommen, wie etwa *critter*, *companion species* oder die SF-Methode.

Der Begriff *critter* ist in Haraways späten Arbeiten allgegenwärtig. Das Wort steht im Amerikanischen für verschiedenstes Getier und hat den Vorteil, dass ihm nicht der Makel der Assoziation mit der Schöpfungsgeschichte anhaftet, wie etwa Kreatur oder Kreation. Haraway verwendet *critter* sehr umfassend für Mikroben, Pflanzen, Tiere, Menschen, Nicht-Menschen und manchmal auch für Maschinen (Haraway 2018, S. 231 [Fußnote]). Auch die Cyborg fällt unter den Begriff der *critter*, sie ist Teil eines durchmischten Wurfs, also aller möglicher verschiedener Wesen, die miteinander auf unterschiedlichste Weise in Verbindung stehen und auch in sich selbst keine abgeschlossenen Entitäten bilden. „Cyborgs sind durch partiale Verbindungen charakterisiert, die Einzelteile fügen sich zu keinem Ganzen, aber zu Welten nichtoptionalen, geschichteten, verwobenen, unabgeschlossenen Lebens und Sterbens zusammen“ (Haraway 2018, S. 143). Haraway rückt von der Idee einer einzelnen Hauptfigur ab, hin zu einer großen Gruppe verschiedenster *critter* mit deren diversen Verbindungen und Wahlverwandtschaften (ebd., S. 143f).

Der Begriff *companion species* bleibt auch in den Texten nach dem *Companion Species Manifesto* präsent. *Companion species* ist eine Kategorie, hergeleitet von *cum panis*: die, die gemeinsam um den Tisch versammelt sitzen und essen, die gemeinsam die Erde bevölkern und sich im weitesten Sinn die Nahrung teilen (Haraway 2018, S. 80). Diese Kategorie soll auch dabei helfen, „den menschlichen Exzeptionalismus zurückzuweisen, ohne gleich den Post-Humanismus auszurufen“ (Haraway 2018, S. 24). *Companion species* stehen in vielfältigen und verwickelten Beziehungen, in denen wer in oder von einer Welt ist oder sein wird, durch Interbeziehungsweise Intra-Aktionen¹⁹ konstituiert wird. Die jeweiligen Partner:innen „gehen der Verknötung nicht voraus“, sie „sind Konsequenzen von weltlichen subjekt- und objektmachenden Verwicklungen“ (ebd.). In sogenannten menschlich-tierlichen Welten sind *companion species* ganz normale Wesen der Begegnung, und das an allen möglichen Orten (ebd.). Zentral ist hier das Konzept des Mit-Werdens (*becoming with*): „Ontologisch heterogene PartnerInnen werden wer und was sie sind in relationalen, materiell-semiotischen Verweltlichungen. Naturen, Kulturen, Subjekte und Objekte existieren nicht vor ihrer verflochtenen Verweltlichung“ (Haraway 2018, S. 23f).

¹⁹ Mit dem Begriff ‚Intra-Aktion‘ verweist Haraway auf Karen Barad, die diesen Begriff in ihrem Werk *Meeting the Universe Halfway* aus dem Jahr 2007 geprägt hat.

Entitäten und Körper entstehen in Begegnungen; ohne, dass sie in ein Netz von Relationen verstrickt sind, gäbe es sie nicht. Laut Hoppe lässt sich in dem Sinne von einer Ontologie der *companion species* oder des *becoming with* sprechen, insofern *companion species* weniger eine Kategorie sei, in die bestimmte Beziehungen eingeordnet werden können, sondern ein Verweis auf Beziehungen der Ko-Konstitution, aus denen die Welt besteht und die es auszugestalten gelte. Durch diese Ontologie gerate eine ethische Perspektive in den Blick: Durch die ko-konstituierenden, verweltlichenden Praktiken und Beziehungen werde die Verbundenheit zwischen Wesen deutlich und dabei nicht nur das was ist, sondern auch die Möglichkeit dessen, was sein kann. Haraway vertrete eine ethische Haltung, in der es um das Antworten auf die Welt als gleichberechtigte Partnerin geht, um *response-ability* (Hoppe 2019, S. 256f). In diesem anspruchsvollen Ver-antwortungs-Begriff gehe es um „eine Fähigkeit des Antwortens, statt der Verantwortlichkeit, die vereinzelte, abgeschlossene Akteur*innen tragen und die in Zurechenbarkeit aufgeht“ (Hoppe 2019, S. 257). Die Begegnungen mit anderen seien keine Begegnungen unter Gleichen, das „Antworten ist ein Spiel in Differenz“ und „eine riskante Praxis, die Selbstverhältnisse und Selbstverständlichkeiten erschüttern kann, aber gerade deswegen einen ethisch-politischen Gehalt hat“ (Hoppe 2019, S. 258). Die auf der Ontologie der *companion species* basierende, am Anderen orientierte „Reformulierung des Verantwortungsbegriffs grenzt sich demnach ab von der Anwendung universaler moralischer Maßstäbe“ auf bestimmte Situationen (ebd.). Antworten mit Anderen könne als situierte Praxis verstanden werden, die gestaltet werden muss und in der sich alle beteiligten Akteur:innen verändern (ebd.). An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf die Cyborg und Haraways Entwicklung zurückkommen: Hoppe schreibt, dass die Cyborg eine Perspektive eröffne, in der die feministische Aneignung von Technik sowie eine Politik der Verknüpfungen und der heterogenen Allianzen im Zentrum stehe. Die Ontologie der *companion species* liefere eine Art post-anthropozentrische „Ethik des Antwortens“ (Hoppe 2019, S. 259). Dieses „Ethos der Neugier auf Anderes, das dieses nicht vereinnahmen will, ermöglicht Politiken und Wissensproduktionen, die Haraway mit der Figur der Cyborg erdachte“ (ebd.).

Damit zusammen hängen auch die in *Staying with the Trouble* von *companion species* gespielten Fadenspiele (*string figures*), die Teil der bei Haraway überall präsenten SF-Methode sind. SF steht für „Science-Fiction, spekulative Fabulation, Spiele mit Fadenfiguren (*string figures*), spekulativer Feminismus, *science fact* (wissenschaftliche Fakten), *so far* (bis jetzt)“ (Haraway 2018, S. 11).

Konkreter wird SF folgendermaßen beschrieben:

So verstanden ist SF eine Methode des Nachzeichnens, des Verfolgens eines Fadens in die Dunkelheit, in eine gefährlich wahre Abenteuergeschichte hinein, in der vielleicht klarer wird, wer für die Kultivierung artenübergreifender Gerechtigkeit lebt oder stirbt und warum. Zweitens ist SF nicht nur die Methode des Nachverfolgens, sondern das Ding an sich: jenes Muster und jene Versammlung, die eine Antwort verlangen; das Ding, das man selbst nicht ist, aber mit dem man weitermachen muss. Drittens bedeutet SF weitergeben und entgegennehmen, herstellen und aufheben, Fäden aufnehmen und fallen lassen. SF ist eine Praxis und ein Prozess, ein werden-mit-anderen in überraschender Aufeinanderfolge, eine Figur des Fortdauerns im Chthuluzän. (Haraway 2018, S. 11)²⁰

Speziell der Begriff der Fadenspiele kommt oft vor, er bezeichnet einen Rhythmus von Geben und Nehmen und erfordert auch ein Stillhalten, um empfangen und auch weitergeben zu können. Fadenspiele als theoretisches Konzept können als eine Art und Weise verstanden werden, Denken-mit (analog zu mit-werden/*becoming with*) als sympoietisches Verheddern, Verfilzen, Verwirren, Nachspüren und Sortieren mit zahlreichen *companion species* zu betreiben (Haraway 2018, S. 20, 49).²¹ In Bezug auf Joshua LaBare und Ursula Le Guin bezeichnet Haraway SF auch als einen Modus der Aufmerksamkeit, eine Theorie der Geschichte und eine Praxis der Verweltlichung. Der SF-Modus bietet eine Möglichkeit, sich alternative Welten zu denen, die momentan der Fall sind, vorzustellen und sie zu gestalten, er organisiert die Aufmerksamkeit für das Wahrnehmbare, das Mögliche, das Unaufhaltsame, das Plausible und auch das Logische (Haraway 2018, S. 289f [Fußnote]). Eines der Leitmotive bei SF sei das Konzept der Rückgewinnung zerstörter oder verlorener Bereiche dieser Erde sowie überhaupt der Gedanke, dass eine Rückgewinnung immer noch möglich sei, statt des fatalistischen Gedankens, dass schon alles zu spät sei und unweigerlich auf den Untergang zusteure (Haraway 2018, S. 33, 161). Rückgewinnung werde im Spiel, außerhalb der Diktate eines Telos, festgelegter Kategorien und Funktionen, möglich, und zwar „nur in artenübergreifenden Bündnissen, quer zu den tödlichen Trennungen von Natur, Kultur und Technologie oder von Organismus, Sprache und Maschine“ (ebd., S. 161).

²⁰ Das Chthuluzän ist ein von Haraway entwickeltes Konzept eines Zeitalters, das ohne die Problematiken der Zeitalter Anthropozän und Kapitalozän auskommen soll. In weiterer Folge dieses Textes wird noch ausführlich auf diese drei Zeitalter eingegangen.

²¹ In Bezug auf die Fadenspiele verweist Haraway auf den Einfluss indigener Praktiken und indigener Fadenspiele auf ihr Denken. Die von ihr beschriebenen Fadenspiele der Navajo sind eine Form des kontinuierlichen Webens, Praktiken des Denkens und Machens, pädagogische Übungen und kosmologische Darbietungen. Diese Fadenfiguren werden auch als Schemata beschrieben um *hózhó* wiederherzustellen, eine Art der Ordnung oder Harmonie, der richtigen Verhältnisse und Beziehungen von Menschen und Nicht-Menschen von der Welt. Zu beachten ist, dass sie *von* der Welt sind, und nicht *in* der Welt als Behältnis. Eine der zentralen Ursachen für die Zerstörung von *hózhó* ist die Gier (Haraway 2018, S. 25f, 125).

5.3.b. Anthropozän

Im Folgenden werde ich nun zu den verschiedenen Konzepten des derzeitigen Erdzeitalters kommen. Um die Nutztiere nicht ganz aus den Augen zu verlieren, soll in Erinnerung gerufen werden, dass die industrielle Tierhaltung als solche ein Phänomen des Anthropozäns und Kapitalozäns ist. Haraways Kritiken dieser beiden Phänomene sind auch für ihr politisches und ethisches Verständnis der heutigen Zeit sehr aussagekräftig.

Als Alternative zu den im wissenschaftlichen Diskurs präsenten Zeitalter-Konzepten des Anthropozäns und Kapitalozäns entwirft Haraway das Zeitalter des Chthuluzäns. Einer der zentralen Inhalte dieses Zeitalters ist, dass es eines des Fortbestehens, des Weitermachens, der Rückgewinnung ist, eines der Möglichkeiten für die Zukunft und im Gegensatz zu Anthropozän und Kapitalozän keines, das über kurz oder lang auf die Apokalypse zusteuert.

Viele der politischen und ethischen Probleme zwischen der menschlichen und anderen Spezies und auch der Technik können als Probleme des Zeitalters des Anthropozäns gelten. Der Begriff des Anthropozäns hat sich, mittlerweile nicht mehr nur im wissenschaftlichen Diskurs, als Begriff für das derzeitige, dem Holozän folgende Erdzeitalter etabliert. Er steht dafür, dass die Menschen – beziehungsweise der Mensch – durch seine Handlungen und seine Lebensweise massiven, auch geologisch nachweisbaren, Einfluss auf die Erde und deren verschiedenste Prozesse nimmt und damit multiple Krisen verursacht. Für Haraway ist der Begriff des Anthropozäns jedoch ein hinderlicher bei der Bewältigung der Krisen dieser Zeit, da mit ihm Ideen und Einstellungen tradiert werden, die ursprünglich zur Misere geführt haben. Um zu Haraways eigener Theorie für die Benennung des aktuellen Erdzeitalters zu kommen, ist es relevant sich zuerst die Kritik der momentan gängigen Begriffe anzusehen.

Die Problematik beginnt schon damit, dass der Anthropos als fossilienverbrennender Mensch und damit Verursacher diverser ökologischer und anderer Krisen „mit einem Verdienstabzeichen, dem Namen für eine geologische Epoche, belohnt worden“ ist (Haraway 2018, S. 68). Auch wenn menschliche Wesen Schlüsselfiguren der zerstörerischen Prozesse der Welt sind, ist die Universalisierung der Menschheit als Spezies, im Gegensatz zum Fokus auf situierte menschliche Wesen, nicht hilfreich. Im Anthropozän ist der Mensch wieder einmal das Zentrum der Aufmerksamkeit, und zwar im altbekannten Modus seiner in der Apokalypse gipfelnden Geschichte (Franklin 2017, S. 54).

Die Geschichte der Spezies Mensch als dem Protagonisten des Anthropozäns ist eine beinahe lächerliche Wiederauflage des großen, phallischen, humanisierenden und modernisierenden Abenteuers, in dem ‚der Mensch‘, das Abbild eines verschwundenen Gottes, in einem säkular-sakralen Aufstieg

Superkräfte erwirbt, nur um in einer tragischen Abschwellung zu enden – wieder einmal. (Haraway 2018, S. 70)

Es wäre besser, das Anthropozän weniger als eine Epoche, denn als Grenzereignis zu verstehen. Durch das Anthropozän werden schwerwiegende Diskontinuitäten gekennzeichnet, und was danach kommt, wird anders sein als das, was davor war. Die Aufgabe wäre, diese Übergangszeit so kurz wie möglich zu halten und zu versuchen, gemeinsam für die kommenden Epochen eine Wiederbelebung zerstörter Lebensräume zu ermöglichen (Haraway 2018, S. 138f).

Kurz gesagt können acht zentrale Kritikpunkte am Konzept des Anthropozäns genannt werden:

Lassen Sie mich meine Einwände gegen das Anthropozän als Werkzeug, als Geschichte oder als Epoche, mit dem/der man denken kann, provokativ zusammenfassen: (1) Das Mythensystem rund um den Anthropos ist ein abgekartetes Spiel und all diese Geschichten gehen schlecht aus. Genauer gesagt enden sie in doppeltem Tod, es gibt in ihnen kein Weiterbestehen. Mit einem so miesen Protagonisten ist es schwer gute Geschichten zu erzählen. Schlechte Protagonisten brauchen eine Geschichte, aber nicht die ganze. (2) Die Spezies Mensch macht keine Geschichte. (3) ‚Der Mensch und sein Werkzeug‘ machen keine Geschichte. Das ist nur die Geschichte, die der menschliche Exzeptionalismus *über* Geschichte erzählt. (4) Geschichte muss Platz machen für Geogeschichten, für Gaiageschichten, für symchthonische Geschichten; die Erdlinge stellen verwobenes, verflochtenes Leben und Sterben in sympoietischen, artenübergreifenden Fadenspielen her; sie machen keine Geschichte im Singular. (5) Der menschliche Sozialapparat des Anthropozäns tendiert dazu, kopflastig und bürokratisch zu agieren. Eine Revolte braucht Aktionsformen und andere Geschichten des Trostes, der Inspiration, der Wirksamkeit. (6) Trotz seiner Abhängigkeit von agilen, computerbasierten Modellierungen und der autopoietisch argumentierenden Systemtheorie hängt das Anthropozän zu sehr an einer eigentlich ‚undenkbaren‘ Theorie der Beziehungen, nämlich an der alten Theorie eines eingeschränkten, zweckorientierten Individualismus – immer schon existierende Einheiten befinden sich in einer Konkurrenzbeziehung und konsumieren die ganze Luft der Atmosphäre (außer Kohlendioxid, offensichtlich). (7) Die Wissenschaften des Anthropozäns sind zu stark von einer restriktiven Systemtheorie gerahmt und von jenen Evolutionstheorien, die unter dem Begriff ‚Moderne Synthese‘ firmieren. Diese sind, trotz ihrer großen Bedeutung, nicht dazu in der Lage, gut über Sympoiesis, Symbiose, Symbiogenese, Entwicklung, verwobene Ökologien und Mikroben nachzudenken. (8) ‚Anthropozän‘ ist ein Begriff, der Intellektuellen der reichen Klassen und Regionen einfach, sinnvoll und anwendbar erscheint. Aber in vielen Teilen der Erde, speziell (aber nicht ausschließlich) unter Indigenen, nicht gebräuchlich; sie haben andere Begriffe für Klima, Wetter, Land oder die Pflege des Landes. (Haraway 2018, S. 72f)

5.3.c. Kapitalozän

Als Alternative zum Begriff des Anthropozäns hat sich der des Kapitalozäns entwickelt, der vor allem den Kritikpunkt der Universalisierung der Verantwortung ‚der Menschheit‘ für die Krisen dieser Zeit berücksichtigt. Denn es war und ist vor allem der Kapitalismus, und damit die in dieser Wirtschaftsform lebenden und denkenden Menschen, die mit ihren Imperativen des Wachstums, der Extraktion diverser Ressourcen und der rücksichtslosen Expansion hinter vielen Problemen stehen (Franklin 2017, S. 54). Genauso wie dem Anthropozän würden auch dem Kapitalozän der schnelle Zynismus, die Schwarzseherei und die selbstsicheren und selbst-erfüllenden Prophezeiungen vom schon verlorenen Spiel innewohnen. Bei diesen Denkmustern schlichen sich „technokratische, georingenieursmäßige Reparaturfantasien und das sich Suhlen in Verzweiflung [in] jede gemeinsam hergestellte Vision“ einer möglichen Zukunft ein (Haraway 2018, S. 81).

Müsste man sich für einen einzigen Begriff für das herrschende Zeitalter entscheiden, wäre es laut Haraway Kapitalozän, da dadurch eine zentrale Komponente der heutigen Krisen erfasst wird. Der Begriff des Kapitalozäns impliziere aber nicht, dass dessen Bedingungen weder nur durch die Spezies Mensch geschaffen wurden, noch ausschließlich durch einen technologischen Determinismus (Haraway 2018, S. 70f). Die englische industrielle Revolution sei ein wichtiger, aber nicht der einzige Faktor „im Spiel der planetenverändernden, historisch situierten, [...] welterzeugenden Beziehungen“ (ebd., S. 71).²² Als eine fundamentale Achse des Kapitalozäns ist Haraway auch der Begriff des Plantagiozäns (*Plantationocene*) wichtig. Die Geschichte der Plantagen mit ihrem großflächigen Transport von Pflanzen und Menschen, Zwangsarbeitssystemen und Monokulturen ist grundlegend für die des industriellen Kapitalismus (Franklin 2017, S. 54). Die erzwungene Migration von Menschen und die weltweite Verbreitung und Umsiedelung von Pflanzen und Tieren wird auch schon bei Engels im Text *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen* beschrieben.

Wenn das Kapitalozän die Sprache des fundamentalistischen Marxismus mit seinen Schlagwörtern Modernität, Fortschritt und Geschichte spricht, müsse es laut Haraway genauso kritisiert werden wie das Anthropozän, denn beide Geschichten liefen Gefahr, für jede Situiertheit und Differenzierung zu groß zu werden. Sie meint, dass Marx den Mut und die Fähigkeit hatte,

²² Haraway weist darauf hin, dass viele verschiedene und einander beeinflussende Faktoren auf dem Weg zur heutigen Situation mitgewirkt haben, jedoch nicht auf teleologische Art. Schon lange vor der industriellen Revolution gab es viele zu berücksichtigende Entwicklungen bei der Entstehung des Kapitalozäns, wie etwa ‚globalisierende‘ Transformationen, wie die Handelsnetzwerke von Zucker und Edelmetall, Plantagenwirtschaft, der Genozid an indigenen Völkern, die Sklaverei mit damit verbundenen Arbeitsinnovationen oder die Umsiedelung und Rekombination von Lebewesen und Dingen (Haraway 2018, S. 70f).

„Geschichten zu erzählen, die gerade groß genug sind, [...] Geschichten ohne Determinismus, Teleologie und Plan“ (Haraway 2018, S. 74).²³

Haraway verweist auf Jason Moore, der schreibt, dass Kapital und Macht nicht einseitig auf die Natur einwirken, sondern sich im Gewebe der Natur entwickeln – Natur bedeutet in diesem Fall das Ganze der Beziehungen. Die Menschen leben als spezifisch, und nicht speziell, ausgestattete, Umwelten machende Spezies in der Natur. Der Kapitalismus sei auch „keine Athene, die im Jahr 1800 [...] aus dem Kopf eines kohlehaltigen Zeus“ entsprang, sondern er entstand „durch kaskadierende Transformationen und Gabelungen menschlicher Aktivitäten im Gewebe des Lebens“ – also nicht durch „Big-Bang Ereignisse“ (Moore 2013, zitiert nach Haraway 2018, S. 252 [Fußnote]).

Das Kapitalozän sei aus historisch situierten, relationalen Verweltlichungen entstanden und müsse daher jenseits von binären Trennungen von Natur und Gesellschaft und von einer Verklavung der Menschen durch den Fortschritt gedacht werden. Das Kapitalozän ist „nicht durch einen säkularen, gottähnlichen Anthropos, nicht durch das Gesetz der Geschichte, durch die Maschine selbst oder durch einen Dämon namens Moderne“ hergestellt worden (Haraway 2018, S. 74). Da seine Entwicklung relational war, müsse es auch relational abgebaut werden, um in materiell-semiotischen SF-Mustern und -Geschichten etwas Lebbares zu schaffen. Dafür sei es aber nötig, die durch die tägliche Praxis ständig stattfindende Zustimmung zum kapitalistischen System mit seinem Köder des Fortschritts zu durchbrechen. Es müsse im Gedächtnis behalten werden, dass die etablierte Unordnung nicht notwendig sei, und eine andere Welt nicht nur gebraucht, sondern auch möglich sei – dies jedoch nur, wenn Verzweiflung, Zynismus oder Optimismus, der Glauben oder Unglauben an den Diskurs des Fortschritts nicht alles einnebeln (ebd., S. 74f).

Als Alternative zum Anthropozän und Kapitalozän entwirft Haraway das Chthuluzän, ein Zeitalter des Weitererzählens, Weiterdenkens, der Rückgewinnung, des Sympoiesis, der Responsabilität und des Sich-verwandt-Machens. Bevor die Ausführungen zu Donna Haraways Konzept des Chthuluzäns weitergehen, möchte ich noch konkreter auf ihre Kritikpunkte am Individualismus und Marxismus eingehen.

²³ Weiter oben im Text wurde schon ausführlich über Marx geschrieben, und es wurde deutlich, dass trotz deterministischer Züge nicht von einem völligen Determinismus und einer Teleologie hin zu einem unausweichlich vorherbestimmten Ende gesprochen werden kann. Wie in diesem Text in Kürze zu lesen, übt Haraway Kritik an Marx und an der Übermacht der Kategorie der Arbeit, sie wertschätzt aber dessen waches Auge für Herrschaftsverhältnisse und die Erkenntnis vielfältiger gesellschaftlicher, ökonomischer und politischer Zusammenhänge. In einer Fußnote schreibt sie: „Neben Karl Marx sind Antonio Gramsci und Stuart Hall unter den westlichen Marxisten diejenigen, die am wahrscheinlichsten das Chthuluzän im Bauch des Kapitalozäns wachsen lassen können“ (Haraway 2018, S. 253 [Fußnote]).

5.3.d. Sympoiesis – Kritik an individualistischen Denkmustern

Schon weiter oben im Abschnitt über *Situiertes Wissen* wurde Haraways Kritik an individualistischen Denkmustern und dem objektiven, neutralen Blick von Nirgendwo deutlich. Auch in *Staying with the Trouble* äußert sie Kritik am Individualismus, der nach wie vor in den Wissenschaften präsent ist, den Haraway aber als mittlerweile überholt ansieht. In den Naturwissenschaften und daran anschließend auch in der Tierethik ist der Individualismus methodisch und theoretisch nicht wegzudenken; auch in der westlichen Psychologie und Philosophie hat Selbsterkenntnis großes Gewicht. Haraway kritisiert die aus diesen Denkmustern folgenden epistemologischen Wettkämpfe, in denen mit Tests nachgewiesen werden soll, wer etwas kann oder nicht kann. Es sei prinzipiell in Ordnung, Beweise der Selbstwahrnehmung von Lebewesen unter bestimmten Laborbedingungen zu liefern, ebenso „entscheidend ist aber, einander und andere Wesen auf eine Art und Weise zu erkennen und anzuerkennen, die für die Lebensvollzüge der jeweiligen Kritter sinnvoll ist [...]“ (Haraway 2018, S. 31). Interessanter als eine Argumentation und ein Wettbewerb im Sinne von ‚meine Spezies-Kognition ist genauso gut oder besser als deine Spezies-Kognition‘, und reicher an Konsequenzen für ein gutes Miteinander-Auskommen sei eine gegenseitige Zuwendung in veränderlicher Ähnlichkeit und Differenz, „um sich wechselseitig zu etwas Neuem in einer Welt artenübergreifender Beziehungen zu befähigen“ (ebd.).

Eine die Realität besser abbildende Theorie als der Individualismus ist die der Sympoiesis, die für Haraways Chthuluzän von zentraler Bedeutung ist. Der Begriff Sympoiesis wurde 1998 von M. Beth Dempster begründet und steht für kollektiv produzierende Systeme, die über keine selbst definierten räumlichen oder zeitlichen Begrenzungen verfügen. Diese Systeme sind evolutionär und haben das Potenzial für überraschende Veränderungen; die Information und die Kontrolle innerhalb dieser Systeme sind auf die verschiedenen Komponenten verteilt (Haraway 2018, S. 51). Sympoiesis bedeutet „mit-machen“, „Mit-Verweltlichung“, und ist ein Begriff „für komplexe, dynamische, responsive, situierte, historisch spezifische Systeme“ (Haraway 2018, S. 85). Nichts macht sich gänzlich selbst: „Sympoiesis umfasst Autopoiesis, erlaubt ihre Entfaltung und erweitert sie“ (ebd.). Wie Haraway schreibt, wäre in den Naturwissenschaften und speziell in der Biologie das Konzept der Sympoiesis vor den 1970er Jahren so nicht möglich gewesen, da erst bestimmte Technologien wie Elektronenmikroskope, Nukleinsäure-Sequenzierung, Immunassays und riesige, vergleichende Genomik- und Proteomik-Datenbanken die molekularen und ultrastrukturalistischen biologischen Revolutionen möglich machten. Die technische, intellektuelle und kulturelle Konvergenz ermöglichte es, neue Modellsysteme, experimentelle Praktiken und Erklärungsinstrumente zu entwickeln (Haraway 2018, S. 90). Die Forschung über Symbiose sei deshalb plötzlich so aktiv geworden, weil DNA-Technologien

und Genomik neue Möglichkeiten eröffnet haben, die Diversität von Symbionten zu sehen (Haraway 2018, S. 95). Haraway verweist hier vor allem auf Lynn Margulis und die *Erweiterte Evolutionäre Synthese*, in der die transdisziplinäre Biologie sowie die Künste Fadenfiguren vorschlagen, „die menschliche und nicht-menschliche Ökologien, Evolution, Entwicklung, Geschichte, Affekte, Performances, Technologien und vieles mehr verknüpfen“ (Haraway 2018, S. 90). Der *Erweiterten Evolutionären Synthese* ging die darwinistische Theorie der *Neuen Synthese* voraus: Deren einzige Akteure sind umgrenzte Einheiten wie etwa Gene, Arten oder Ökosysteme, und als Geschichtsformat gelten mathematisch als Wettbewerbsgleichungen beschreibbare Beziehungen. Das evolutionäre Momentum grenzt an ein modernistisches Verständnis von Fortschritt, jedoch ohne eine strikte Teleologie zu vertreten (ebd., S. 89).

Als ein anderes Wort für sympoietische Identitäten und sympoietische Arrangements nennt Haraway Holobiont, was ‚ganze Wesen‘ beziehungsweise ‚gesunde und muntere Wesen‘ bedeute und Zellen, Organismen oder ökologische Gefüge umfasse. Ausgehend von Margulis verwendet sie Holobiont als eine Bezeichnung für „symbiotische Assemblagen [...], in welchem Maßstab von Raum und Zeit auch immer. Sie ähneln damit eher den Knotenpunkten unterschiedlicher intra-aktiver Bezüge in dynamischen, komplexen Systemen und weniger den Gebilden einer Biologie, die sich aus vorgegebenen und umgrenzten Einheiten (Genen, Zellen, Organismen etc.) zusammensetzt, welche lediglich auf kompetitive oder kooperative Art miteinander interagieren können“ (Haraway 2018, S. 86). Die klassischen Rollen von Wirt und Symbiont werden aufgehoben, weil alle Beteiligten Symbionten füreinander seien und „in verschiedenen Arten von Beziehungen mit variierenden Graden der Offenheit für Anhänglichkeiten und Assemblagen“ mit anderen Holobionten stehen (ebd., S. 86f). Die einzelnen Lebewesen gehen ihren Beziehungen nicht voraus (ebd., S. 86). Korallen und Flechten waren für Biolog:innen die ersten Beispiele, an denen sie das Konzept der Symbiose erforschten und daraus lernten, wie kurzsichtig und starr ihr Verständnis von Individuen und Kollektiven war, und dass wir sozusagen alle Flechten und Korallen sind (Haraway 2018, S. 103). Ein Tier, und damit auch ein Mensch, zu sein, bedeute demzufolge, mit Bakterien, Viren und vielen anderen Arten von *critters* zu werden: Ein fundamentaler Aspekt von Sympoiesis sei ihr erweiterbares System von Akteur:innen (Haraway 2018, S. 92f). Zentral für Haraway ist, dass keine Art allein handelt, „nicht einmal unsere eigene arrogante, die auf Basis sogenannter moderner, westlicher Skripte so tut, als würde sie aus artigen Individuen bestehen. Es sind Assemblagen organischer Spezies und abiotischer Akteure, die Geschichte machen, evolutionäre und andere auch“ (Haraway 2018, S. 137).

Treffend beschrieben wird das auch von Federica Timeto:

[...] companion species become-with companion species in a chain without origin or ending, inheriting and transforming reciprocal histories together. They form compositions in which the social appears as always already ecological, in which no 'natural' being exists that is not endowed with agency and can generate and modify social relations. In such ecologies, there exist neither fully predetermined behaviors nor fully self-contained ones. (Timeto 2020, S. 323)

5.3.e. Neuer Materialismus – Kritik an klassischen marxistischen Theorien

Über Marx beziehungsweise marxistische Theorie hat sich Haraway im *Manifest für Cyborgs* sowie in *Situiertes Wissen* geäußert, vor allem auch in Bezug auf einen marxistischen und sozialistischen Feminismus. Nichtsdestotrotz sind die Kritikpunkte auch im Kontext dieser Arbeit von Relevanz.

Durch die Analyse der Lohnarbeit war es, so Haraway, möglich, die Klassenstruktur mit all ihren Folgen herauszuarbeiten; damit wurde die Kategorie der Arbeit vorrangig dabei, „den Standpunkt zu finden, der zur Veränderung der Welt notwendig ist“ (Haraway 1995, S. 44). Arbeit ist sowohl „humanisierende Aktivität, die den Menschen hervorbringt“, als auch die „ontologische Kategorie, die das Wissen des Subjekts ermöglicht und somit auch das Wissen von Unterwerfung und Entfremdung“ (ebd.). In dieser ontologischen Struktur der Arbeit liege jedoch ein essentialisierender Zug und das „herausragende westliche Selbst“ als Vermächtnis des marxistischen Humanismus sei problematisch (Haraway 1995, S. 45). Auch geht „die in antikolonialen Diskursen und Praktiken sichtbar gewordene, vielstimmige, unassimilierbare, radikale Differenz“ ungewollt unter (ebd., S. 46). „Der humanistische Marxismus ist von Grund auf korumpiert durch seine die Selbstkonstruktion des Menschen strukturierende ontologische Theorie der Naturbeherrschung [...]“ (Haraway 1995, S. 77). Ein Kritikpunkt an von marxistischen Denkweisen ausgehenden feministischen Theorien ist laut Haraway, dass diese keine partiellen Erklärungsansätze miteinbeziehen und die Theorien als Totalität konstituiert sind. Durch Erweiterung der grundlegenden Kategorien werde versucht, andere Herrschaftsformen mittels Analogie, einfacher Aufzählung oder Hinzufügung einzugliedern. In politischen Taxonomien, die Genealogien begründen wollen, würden Geschichte und Vielstimmigkeit verschwinden. Die reine Ausdehnung des Lohnarbeitsbegriffs auf Hausarbeit von Frauen mache zwar deren reale tägliche Verantwortung sichtbar, der Miteinbezug anderer Kategorien wie etwa ethnische Herkunft werde aber außer Acht gelassen (Haraway 1995, S. 45, 47). Es gelingt nicht, „diejenigen Tätigkeiten von Frauen zu historisieren, die nicht für Lohnarbeit in Frage kommen“ (ebd., S. 77).

Diese Form von Kritik kann auch auf den Text von Stache übertragen werden, der alle Phänomene der industrialisierten Tierhaltung zur Gänze in die marxistische Theorie einordnen will. Damit werden die Positionen von Nutztieren innerhalb des kapitalistischen Produktionssystems sichtbar, wodurch sich Ansätze für Handlungsmöglichkeiten ergeben, allerdings gibt es keinen Raum für Details oder Differenzierungen innerhalb der landwirtschaftlichen Tiernutzung. Damit zusammenhängend kann bei Stache kritisiert werden, dass ihm in seinem Text kein Platz mehr bleibt für eine Auseinandersetzung mit der ethischen Haltung gegenüber Tieren. In seiner ‚orthodoxen‘ Auslegung des Marxismus in Bezug auf Tiere wird zwar die politische und herrschaftsdynamische Sicht auf Tier-Mensch Beziehungen möglich, der ethische Aspekt gerät jedoch gänzlich in den Hintergrund. Stache äußert sich nicht direkt im Sinne einer tierethischen Theorie, scheint jedoch implizit eine pathozentristische ethische Position zu übernehmen, indem er sich auf die klassischen Begriffe von Singers Tierethik, wie etwa Leidensfähigkeit, bezieht: „[...] although animals differ from the rest of organic and inorganic nature. This concerns their capacity to suffer, their interest in life and so on“ (Stache 2019, S. 412). Dass eine nur auf Leidensfähigkeit fokussierte ethische Position, und damit eine Position des (moralischen) Individualismus, nicht zufriedenstellend ist, wird in dieser Arbeit immer wieder deutlich. Mit Haraway lassen sich sowohl die ethische als auch die politische Seite miteinander in Verbindung setzen – sie bezieht in ihren Gedanken beide Seiten des Mensch-Tier Verhältnisses mit ein und setzt dieses überhaupt in den größeren Kontext der aktuellen ökologischen Krisen, wie der Klimakatastrophe oder dem Artensterben.

Trotz der oben aufgeführten Kritikpunkte kommt den marxischen Theorien als Ausgangspunkt für kritisches Denken große Wichtigkeit zu. Marxistische Strömungen können Herrschaftsmechanismen am klarsten erkennen und können nicht gelten lassen, was nur wie falsches Bewusstsein und Komplizenschaft der Unterdrückten mit der sie unterdrückenden kapitalistischen Herrschaft aussieht (Haraway 1995, S. 60). „Marx hat alles darüber verstanden, wie privilegierte Positionen das Wissen über die Bedingungen der eigenen Privilegien blockieren“ (Haraway 2018, S. 152). Der Marxismus ist eine vielversprechende Ressource und liefert die Voraussetzungen und Instrumente für das Bestehen auf Verkörperung, eine vielfältige herrschaftskritische Tradition ohne Rückgriff auf schwächende Positivismen und Relativismen, sowie für differenzierte Vermittlungstheorien (Haraway 1995, S. 77f). Das beeinflusste maßgeblich diejenigen, die die feministische Standpunkt-Theorie erneuerten, die Gründer:innen der Frauengesundheitsbewegung oder Denker:innen und Aktivist:innen der Tierwohlergehen-Bewegungen (Haraway 2018, S. 152).

An dieser Stelle sei auch das Konzept des Neuen Materialismus (*new materialism*) erwähnt, für das Haraway, wie Hoppe schreibt, als eine der Wegbereiterinnen gilt, und das sich von frühen bis zu aktuellen Werken durchzieht. Hoppe beschreibt Theorien des neuen Materialismus als eine Abkehr von den rein textualistischen Schemata des *linguistic turn*, in denen das Kulturelle und Diskursive in der Konstitution von Körpern privilegiert und das sogenannte Natürliche als passiv aufgefasst werde. Stattdessen solle die Eigensinnigkeit und Unverfügbarkeit von Materie, sowie die nicht nur stabilisierende, sondern auch dynamisierende Wirkmächtigkeit des Materiellen in weltbestimmenden Prozessen thematisiert werden. Schon im *Manifest für Cyborgs* werde mit dem Begriff des Materiell-Semiotischen, das die Gleichzeitigkeit von Wissen und Realität erzeugenden Praktiken hervorhebt, der Dualismus zwischen Realismus und Konstruktivismus sowie die Trennung von Diskurs und Materialität in Frage gestellt. Wie auch bei Marx geraten die materiellen Konstitutionsbedingungen und konkreten Praktiken von verschiedenen Phänomenen und Wissen in den Blick (Hoppe 2019, S. 259f).

Im Laufe der Entwicklung von der Cyborg hin zu den *companion species* komme diese Materialität, laut Hoppe, verändert, mit einem größeren Fokus auf die Leiblichkeit, in den Blick. Im *Manifest für Cyborgs* gehe es um ein Hybridwerden mit unterschiedlichen Verschaltungen in der Welt, während in späteren Werken eine relational-ontologische Einsicht in ein konstitutives, gemeinsames Werden, das sich verschiedentlich materialisiert, in den Vordergrund trete. Dieser Prozess beschreibe die Entstehung von Entitäten, Körpern und Bedeutungen in Begegnungen. Durch eine solche Hervorhebung der Leiblichkeit, die sich in reziproken Bezugnahmen von Spezies aufeinander verändert und formt, werde das Konzept des Materiell-Semiotischen weiterentwickelt und radikalisiert. Hier kommt auch wieder das weiter oben behandelte Konzept der Sympoiesis ins Spiel, in dem es genau um eine solche ‚fleischliche‘ Verbindung im gemeinsamen Mit-Werden diverser Entitäten geht (Hoppe 2019, S. 260f).

Haraway sieht sich selbst als konsequente Materialistin, die einer Ökologie der Praktiken sowie situierter Arbeit und situiertem Spiel inmitten der Wirrungen unordentlichen Lebens und Sterbens auf der Erde verpflichtet ist. Das bedeute, dass konkrete Spieler:innen sich gemeinsam mit vielfältigen und ontologisch diversen Verbündeten artikulieren und das komponieren und erhalten müssen, was ist und was sein wird (Haraway 2018, S. 62f).

In *Staying with the Trouble* beschreibt Haraway im Kontext indigener amerikanischer Konzepte einen sensiblen (*sensible*) Materialismus. Eduardo Viveiros de Castro lernte von indigenen brasilianischen Jägern, eine radikale konzeptionelle Neuausrichtung namens Multinaturalismus und Perspektivismus vorzunehmen. Er schreibt, dass Animismus die einzige sensible (das

englische *sensible* hat die Doppelbedeutung vernünftig und empfindsam) Version des Materialismus sei (Haraway 2018, S. 122).

Bei Haraway ist in Bezug darauf zu lesen:

Ich rede nicht darüber, dass Menschen wie ich [...] an eine Geisterwelt ‚glauben‘. Glaube ist weder eine indigene noch eine ‚chthuluzänische‘ Kategorie. Die Kategorie des Glaubens ist erbarmungslos verschmutzt durch die vernichtenden und kolonisierenden Dispute des Christentums, einschließlich ihrer gebildeten und bürgerlichen, säkularen Versionen. Sie ist gefesselt an Doktrin, Profession, Konfession und die Taxonomien des Fehlerhaften. Das heißt, die Kategorie Glaube ist nicht *sensibel*. Ich spreche vielmehr von materieller Semiotik, über Praktiken der Verweltlichung, über Sympoiesis, die nicht nur symbiogenetisch ist, sondern immer ein *sensibler* Materialismus. Die *sensiblen* Materialismen des involutionären Impulses sind viel innovativer, als es der säkulare Modernismus erlauben möchte. Geschichten für ein Leben im Chthuluzän verlangen nach einer gewissen Entbindung von Ontologien und Epistemologien. Man muss sie locker halten, um abenteuerlicheren, experimentelleren Naturgeschichten Raum zu geben [Hervorhebungen im Original]. (Haraway 2018, S. 122)²⁴

„Materialistischer, experimenteller Animismus ist weder ein New-Age-Wunschtraum noch eine neokoloniale Fantasie, sondern ein kraftvoller Vorschlag, Relationalität, Perspektivität, Prozessualität und Realität neu zu denken; und zwar ohne den dubiosen Komfort der Oppositionen modern/traditionell oder religiös/säkular“ (Haraway 2018, S. 225f). Dieser sensible Materialismus ist für Haraway auch in Bezug auf das Erzählen von SF-Geschichten, die ein wichtiger Teil von Haraways Theorie sind, relevant, um den Blick in mögliche Zukünfte zu öffnen und Gedanken des Weiterbestehens, des Weitermachens und der unzähligen neuen und alten Verbindungen oder Verknotungen zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen oder anderen Organismen zu denken.

²⁴ Haraway verweist hier auf den von Carla Hustak und Natasha Myers begründeten Begriff der involutiven (entwickelnden) Kräfte, die Antrieb für evolutive (entwickelnde) Vorgänge des Lebens und Sterbens sind (Haraway 2018, S. 96f). Dieser Begriff soll im Rahmen der Entwicklung der Arten darauf aufmerksam machen, dass sich verschiedene *critter*, etwa „die Orchidee und ihre bestäubende Biene wechselseitig durch eine reziproke Ergreifung erzeugen, aus der weder die Pflanze noch das Insekt herausgelöst werden kann“ (Hustak & Myers 2012, S. 79, zitiert nach Haraway 2018, S. 97). Diese Theorie sei eine von der feministischen Ethik der Responsabilität inspirierte Ökologie (Hustak & Myers 2012, S. 97, zitiert nach Haraway 2018, S. 97). In deren Rahmen werden „Fragen nach der Differenz zwischen den Arten mit einer Aufmerksamkeit für Affekte, Verwicklungen und Brüche“ verbunden (Hustak & Myers 2012, S. 106, zitiert nach Haraway 2018, S. 97). Dies geschehe quer zu reduktionistischen mechanistischen Logiken, die ökologischen Wissenschaften grundieren. Es eröffne eine andere Lesart, die die kreativen und improvisatorischen Praktiken verstärkt durch die Pflanzen und Insekten einander in ihre Lebensvollzüge involvieren. Diese Sichtweise macht auch die Problematik des Auseinanderbrechens von Holobionten deutlich, also die Problematik, wenn einer der Partner:innen von der Erde verschwindet und damit auch die anderen in ihrer Existenz gefährdet (Haraway 2018, S. 98).

5.3.f. Chthuluzän

Hiermit sind wir auch schon mitten im Chthuluzän gelandet, dem zentralen Konzept Haraways, wenn es darum geht, auch in Zukunft ein gutes Weiterbestehen auf der Erde zu ermöglichen.

Das Wort Chthuluzän hat „zwei griechische Wurzeln (*khthôn* und *kainos*) [...], die zusammen eine Art Zeitort benennen; einen Zeitort des Lernens, um die Idee eines verantwortlichen (*response-able*) gemeinsamen Lebens und Sterbens auf einer beschädigten Erde nicht aufzugeben“ (Haraway 2018, S. 10). Chthonische Wesen sind „Wesen der Erde“, und „[m]iteinander zu leben und miteinander zu sterben haben im Chthuluzän das Potenzial einer Kampfansage an die Diktate des Anthropos und des Kapitals“ (ebd.). Das Chthuluzän ist der Entwurf eines Namens „für ein Anderswo, für ein Anderswann, das war, immer noch ist und sein könnte [...]“ (Haraway 2018, S. 49). Als Zeitalter schließt es sich „nicht in sich selbst; es rundet sich nicht ab; seine Kontaktzonen sind allgegenwärtig und sie strecken fortlaufend sich windende Ranken aus“ (ebd., S. 50f). Es sei eine fortdauernde Zeit, „die sich einer festen Gestalt und einer einheitlichen Datierung widersetzt und nach unzähligen Namen verlangt“ (Haraway 2018, S. 75). Haraway schreibt, „dass wir einen Namen für die dynamischen, andauernden, symchthonischen Gewalten und Kräfte brauchen, an denen Leute teilhaben und innerhalb derer das Fortdauern auf dem Spiel steht. Vielleicht, und nur vielleicht, und nur durch großes Engagement und intensive kollaborative Arbeit (und kollaboratives Spiel) mit anderen Erdlingen, ist das Gedeihen von reichhaltigen, artenübergreifenden Gefügen, die auch uns Leute umfassen, weiterhin möglich. Dies alles nenne ich das Chthuluzän – vergangen, gegenwärtig und kommend“ (Haraway 2018, S. 139).

Das Chthuluzän steht demnach für eine noch nicht abgeschlossene Geschichte mit noch offenem Ende, die es im Gegensatz zu den Geschichten des Anthropozäns und Kapitalozäns ermöglichen soll, Details im Blick zu behalten, differenzierte Beziehungen wahrzunehmen und nicht in einer Totalitätsgeschichte unterzugehen, die einem scheinbar jede alternative und kreative Denk- und Handlungsmöglichkeit verstellt.

Das Chthuluzän ist keine holistische Geschichte, in der alles mit allem verbunden ist, denn: „Nichts ist mit allem verbunden; alles ist mit etwas verbunden“ (Haraway 2018, S. 48). Haraway zitiert hierzu Thom van Dooren:

Jene Sorte holistischer, ökologischer Philosophie, die betont, dass >alles mit allem anderen verbunden ist<, wird uns hier nicht helfen. Es ist eher so, dass alles mit *etwas* verbunden ist, das wiederum mit etwas anderem verbunden ist. Es kann sein, dass wir *am Ende* alle miteinander verbunden sind, aber die Spezifik und das Maß der Nähe von Verbindungen sind von Gewicht – *mit wem wir verbunden sind und auf welche Art und Weise*. Leben und Tod finden innerhalb dieser Verhältnisse statt

[Hervorhebungen im Original]. (van Dooren 2014, S. 60, zitiert nach Haraway 2018, S. 237 [Fußnote])

Wichtige Elemente eines Lebens und Sterbens im Chthuluzän sind neben der schon besprochenen Theorie der Sympoiesis das Bild des Komposts, der Hinweis auf die Wichtigkeit des Denkens, die Tragetaschentheorie des Geschichtenerzählens, das Konzepts des Sich-verwandt-Machens (*to make kin*) sowie die Ethik der Responsabilität (*response-ability*), und bei all dem sind die Freundschaft und das Spiel von großer Wichtigkeit. Im Folgenden werden diese Begriffe jeweils genauer erläutert.

Der Kompost, und damit der Entwurf einer *compost society*, der als SF-Geschichte am Ende von *Staying with the Trouble* steht, soll mit seinen Gruppen von Mikroorganismen nicht direkt als Modell für die Struktur menschlicher Gesellschaften stehen, sondern es geht vielmehr um die Dynamiken, die vielfältige Lebewesen im Kompost verbinden. Der Kompost kann als Resultat der unzähligen Verknüpfungen des sympoietischen Werdens gesehen werden und ist ein Beispiel für ein Zusammenkommen diverser Spezies, das offen und ohne In- oder Exklusionen ist, und damit Verweltlichungen, Gedeihen und auch Risiken mit sich bringt (Timeto 2020, S. 324). Der Begriff Kompost entstand (laut Haraway auch als Scherz, aber nicht nur als Scherz) als Gegenstück zu Post-human, also *compost* statt *post-human*. Damit zusammenhängend kann in Bezug auf die Menschen von ‚Human‘, statt ‚Homo‘, auch der Begriff ‚Humus‘ hergeleitet werden, der ein besseres Bild für diejenigen ist, die auf und in der Erde und im Kompost ihren Platz haben. Menschliche Wesen befinden sich nicht in einem Extra-Kompost, sondern mitten im multispezies-artigen, biotischen und abiotischen Wirken der Erde (Franklin 2017, S. 50; Haraway 2018, S. 80f).

Der Kompost ist der Ort der *companion species* im schon genannten Sinne von *cum panis*, dem gemeinsamen Am-Tisch-Sitzen, dem gemeinsamen Essen; denn im Kompost sitzen alle gemeinsam am Tisch, was auch die Themen Leben und Sterben inkludiert. Die Fragen von Endlichkeit und Sterblichkeit sind im Kompost präsent, allerdings nicht auf eine tragische Weise, denn auch die, die unser Fleisch wieder zu Erde werden lassen, befinden sich im Kompost. Der Kompost ist ein Ort der Arbeit, des Herstellens und Zerstörens, und auch ein Ort von sowohl schuldhaften als auch unbeabsichtigten Fehlschlägen. Die Möglichkeit, dass ein Kompost auch fehlschlagen kann, ist wichtig, denn es braucht eine Offenheit gegenüber der Tatsache, dass nicht alles immer funktionieren kann (Franklin 2017, S. 51f).

Wie Timeto schreibt, kommt im Kompost nicht allen Partner:innen die gleiche Wichtigkeit zu, weil alle mit unterschiedlichen Geschichten kommen. Manche können in gewissen Begegnungen und Beziehungen mehr responsabel sein als andere, und es ist ihre Verantwortung so

responsabel zu sein, wie es ihnen möglich ist. Nicht alle Lebewesen, inklusive Quasi-Lebewesen wie etwa Viren, sind gleich, aber alle sind präsent. Das bedeute auch, dass es keine von vornherein ausgewählten Vertreter:innen des Kollektivs gibt, die bestimmen wer oder was wie viel zählt, was mögliche Entscheidungsfindungen sehr verwickelt macht – sowohl im Sinne von kompliziert, als auch im Sinne von durch vielfältige Verbindungen bestimmt. In *compost societies* gebe es keine klaren Grenzen, sympoietische Lebewesen seien wandernde, sich bewegende Spezies. In diesen Gesellschaften bestehe auch die Möglichkeit der Heilung und der Wiederherstellung, da sie nicht aus dem Nichts heraus gebaut werden und auch nicht ‚von oben‘, in einem kolonialistisch gedachten Sinne, befohlen werden, sondern ihren Platz in geerbten Ruinen finden, in denen gastliche und aufnehmende Refugien kultiviert werden, als Quelle gegenseitiger Erneuerung und der Ausbalancierung von Ungleichheiten und Verlusten (Timeto 2020, S. 324).

Wir sind alle dafür verantwortlich, die Bedingungen für artenübergreifendes Gedeihen angesichts der schrecklichen Geschichte (und manchmal auch angesichts von fröhlichen Geschichten) zu schaffen, aber wir sind nicht alle auf die gleiche Art und Weise responsabel. Unterschiede machen einen Unterschied: in Ökologien, in Ökonomien, für verschiedene Arten und Lebensweisen. (Haraway 2018, S. 44)

Im Chthuluzän werde sympoietisch gearbeitet und gespielt, um die biodiversen Kräfte der Erde zu erneuern und Fortsetzungsgeschichten und artenübergreifende Praktiken des Miteinander-Werdens zu pflegen. Im Gegensatz zu den dramatischen Geschichten des Anthropozäns und Kapitalozäns seien menschliche Wesen hier nicht die einzigen entscheidenden Akteur:innen, während alle anderen nur reagieren könnten (Haraway 2018, S. 80f). „Menschliche Wesen sind mit und von der Erde, und die biotischen und abiotischen Kräfte der Erde erzählen die zentrale Geschichte. Dennoch sind die Aktivitäten von situierten, konkreten menschlichen Wesen wichtig“ (ebd., S. 81). Denn auf welche Arten des Lebens und Sterbens gesetzt wird, mache nicht nur für Menschen einen Unterschied, sondern für alle Lebewesen aller Taxa, die der Ausrottung und Zukunftslosigkeit preisgegeben wurden. Gewollt oder nicht, seien die Menschen Teil des Fadenspiels, das sich um durch den fossilienvverbrennenden Menschen gefährdete Welten kümmer.

In jeder Faser des Gewebes der dringend gebrauchten Chthuluzän-Geschichte sind verschiedenste menschliche und nicht-menschliche MitspielerInnen notwendig. Die Hauptrollen sind nicht auf die zu großen SpielerInnen in den zu großen Geschichten des Kapitalismus und des Anthropos beschränkt, zumal beide zu seltsam apokalyptischer Panik und noch seltsameren gleichgültigen Verurteilungen einladen, anstatt aufmerksame Praktiken des Denkens, des Liebens, der Wut und der Sorge zu fördern. (Haraway 2018, S. 81)

„Das unabgeschlossene Chthuluzän muss den Abfall des Anthropozäns und die Tötungskraft des Kapitalozäns aufsammeln. Es muss schroten und schreddern und schichten wie ein verrückter Gärtner und einen noch viel heißeren Kompost für immer noch mögliche Vergangenheiten, Gegenwarten und Zukünfte herstellen“ (Haraway 2018, S. 83).

In Hinblick auf das unablässige und historisch-spezifische Leiden ginge es nicht um Aussöhnung oder Restaurierung, sondern um die Verpflichtung zu bescheidenen Möglichkeiten einer teilweisen Erholung und eines gemeinsamen Weitermachens. Es braucht Geschichten „in denen Multispezies-SpielerInnen durch partielle und beschädigte Übersetzungen quer zu Differenzen verstrickt sind, SpielerInnen, die noch einmal versuchen, gemeinsam zu leben und zu sterben; und zwar auf eine Art und Weise, die auf ein immer noch mögliches, endliches Gedeihen und auf Rückgewinnung eingestimmt ist“ (Haraway 2018, S. 20). Dafür zentral ist das für Haraways Buch namensgebende ‚*staying with the trouble*‘ (in der deutschen Übersetzung ‚unruhig bleiben‘ genannt), das für eine „Kombination aus schöpferischer Freude, Schrecken und kollektivem Denken“ steht (ebd., S. 48).

Die Schaffung utopischer Geschichten solle als eine Methode gelten, die Hoffnung nicht zu verlieren und zum Weitermachen, zum Denken sowie zum Nicht-Verzweifeln zu animieren. SF-Utopien sollen nicht zwangsvollstreckt werden im Sinne eines „sterilen Narrativ[s] des Säuberns“ (Haraway 2018, S. 208), und statt eine klare Abgrenzung zur Gegenwart und Vergangenheit zu ziehen, sollen sie auf diesen aufbauen (ebd., S. 207f). Das Enttäuschende an vielen früheren experimentellen, utopischen, dystopischen oder revolutionären Bewegungen sei, dass sie „unter der Prämisse des Neuanfangs operierten, anstatt zu lernen, ohne Verleugnung zu erben und in einer beschädigten Welt unruhig und beunruhigt zu bleiben“ (Haraway 2018, S. 207).

Zukünftige *compost societies*, beziehungsweise alle die es werden wollen, haben die Aufgabe, „bereits vorhandene Chthuluzän-Praktiken, die im Kapitalozän und Anthropozän nicht völlig getilgt worden waren, zu erkennen und kraftvoll zu beerben“, dementsprechende Verknüpfungen herzustellen sowie „neue Arten der Verknüpfung [...] zu finden“ (Haraway 2018, S. 218f). „Viele Völker in allen Falten der Erde waren schon lange durch Geschichten, Mythen, Aufführungspraktiken, Kräfte und Verkörperungen von Wesen hervorgebracht und erhalten worden, die nicht in die Kategorien der konventionellen westlichen Philosophie und Politik passten“ (ebd., S. 220). Es bräuchte „[h]umusfreundliche technologische Innovationen, kreative Rituale und Feiern, tiefgehende ökonomische Umstrukturierungen, die Umgestaltung politischer

Kontrolle, Entmilitarisierung und nachhaltige Arbeit zur Verbindung von Korridoren [...] für ökologische, kulturelle und politische Wiederherstellung [...]“ (Haraway 2018, S. 219).²⁵

5.3.g. Praktiken des Chthuluzäns

Für Haraway gibt es einige Praktiken, Methoden oder Handlungsweisen, die wichtig und bezeichnend für das Leben und Sterben im Chthuluzän sind. Darunter fallen etwa das Denken, das Geschichtenerzählen oder das Sich-verwandt-Machen.

5.3.g.l. Denken müssen wir

Für all das ist es wichtig zu denken. Ein Leitsatz von *Staying with the Trouble* ist: „Denken müssen wir. Wir müssen denken [Hervorhebungen im Original]“ (Haraway 2018, S. 47), den sie von den Wissenschaftsphilosophinnen Isabelle Stengers und Vinciane Despret hat.

Die heutigen Zeiten, in denen man mit der immer dringlicher werdenden Problematik artenübergreifenden Massensterbens, der Ausrottung und der hereinbrechenden Katastrophen mit ihren unvorhersehbaren Besonderheiten konfrontiert werde, seien auch Zeiten eines nie dagewesenen Wegschauens und der Verweigerung von Wissen über diese Problematiken. Es sei zu fragen, *wie* man in diesen „Zeiten der Dringlichkeit ohne maßlose und selbsterfüllende apokalyptische Mythen denken“ kann, wenn man mit jeder Faser des Daseins „mit jenen Mustern verflochten“ ist, „die aufgegriffen und rekonstruiert werden müssen“ (Haraway 2018, S. 54). *Ob* man denken muss, stehe aber nicht zur Diskussion, denn gewollt oder nicht, liegen die Muster des Fadenspiels in unseren Händen. In Bezug auf Hannah Arendt liegt für Haraway im „Verzicht zu denken [...] die ‚Banalität des Bösen‘“ (ebd.). Das ethische Versagen sei eine bestimmte „Sorte des Nichtdenkens, die das Desaster des Anthropozäns mit seinen beschleunigten Genoziden und Ausrottungen ganzer Spezies ermöglicht hat“ (ebd.). Arendt, so Haraway, sah in Eichmann kein „unverstehbares Monster [...], sondern etwas viel Furchterregenderes – sie sah die alltägliche Gedankenlosigkeit. Da war ein menschliches Wesen, das sich das Abwesende, dasjenige, was nicht es selbst ist, nicht präsent machen konnte; jemand, der sich die Welt als schiere Nicht-Selbstheit, als dasjenige, das eigensinnig verlangt, eben nicht man selbst zu sein, nicht vergegenwärtigen konnte“ (Haraway 2018, S. 55). Denn gerade, was nicht man selbst ist, ist entscheidend für ethische Überlegungen (Hoppe 2016).

²⁵ Wie wir wissen, herrscht bei Haraway keine Technikfeindlichkeit. Weder ist es sinnvoll, Technik als Teil vieler heutiger Probleme zu verteufeln, noch sich gänzlich auf die rettenden und heilsbringenden Kräfte neuer Technologien zu verlassen. Wichtig ist, an situierten Technologien für die heutige Zeit zu arbeiten, Technologien, die ein ‚*staying with the trouble*‘ ermöglichen, die ungeahnte Verbindungen auf tun und zu guten möglichen Zukünften beitragen. Wichtig ist eine kritische Reflexion technischer Konstitutionen von Naturkulturen (Timeto 2020, S. 326).

Diese Art von Denken müsse man üben; den Verstand und die Imagination zu trainieren, brauche hohen Einsatz. Gedanklich müsse man „abseits ausgetretener Pfade“ wandern gehen, „um überraschende, nicht-natale Verwandte zu treffen und mit ihnen Gespräche zu beginnen, interessante Fragen zu stellen und zu beantworten [...]“ (Haraway 2018, S. 180). Die Verantwortung für diese Begegnungen, um die man nicht gebeten hat, zu übernehmen, bedeute das Kultivieren von Responsabilität (Haraway 2018, S. 181). „Um auf nichtanthropozentrische Differenzen einzugehen, müssen wir das Gewebe aus eigenem Wissen und Wissenswegen hinterfragen“ (ebd., S. 168).

5.3.g.II. Tragetaschengeschichten

In Zeiten der Dringlichkeit muss man nicht nur denken, diese Zeiten brauchen auch Erzählungen, denn das Geschichtenerzählen als Teil der SF-Praxis sei für die Praxis des Denkens von entscheidender Bedeutung (Haraway 2018, S. 56, 58f). Mit Bezug auf Despret betont Haraway die Wichtigkeit eines „Denkens von einem Erbe her“ (Haraway 2018, S. 181). Es ist auf „jene Verpflichtungen gestimmt, deren Beerben darin besteht, mit situierten Geschichten und situierter Geschichte anzufangen“ (ebd.). Von etwas aus zu beginnen, bedeute dem verpflichtet zu bleiben, von dem aus man spricht, denkt oder agiert; daraus entstehe die Befähigung, von einem Ereignis zu lernen und von ihm aus zu schaffen (ebd.). Eine Geschichte hilft dabei, sich zu erinnern oder neues Wissen hinzuzufügen und, wie Haraway so schön schreibt, den „Muskel, der für Sorge um das Gedeihen zuständig ist“, zu „Gymnastik“ zu animieren – das „befördert kollektives Denken und die Bewegung in komplexen Verhältnissen“ (Haraway 2018, S. 44). Wenn man anlässlich spezifischer Begebenheiten beginnt zu denken, verfolge man zuerst ein Wirrwarr von oft skurril erscheinenden Fäden, die man Stück für Stück hinzufügt, die „sich dann aber als wesentlich für das Gewebe“ herausstellen (ebd.). Dadurch wird klar, „dass in einer komplexen Verweltlichung unruhig zu bleiben die Devise ist, um [...] gut miteinander zu leben und zu sterben“ (ebd.).

Die beste Art und Weise im Chthuluzän Geschichten zu erzählen, sieht Haraway in Ursula LeGuins „Tragetaschentheorie des Geschichtenerzählens“ (Haraway 2018, S. 59). Diese „fiktiven und [...] Naturkulturgeschichten“ würden funktionieren wie „geräumige Taschen, um Stoffe des Lebens zu sammeln, zu tragen und zu erzählen“ (ebd., S. 162), und in denen es Raum für Konflikte gibt (Haraway 2018, S. 163). Diese Fabeln seien nützlich für das „Weitererzählen oder Wiedersäen von Möglichkeiten des Weitermachens im Jetzt, aber auch in der Tiefe der Erdgeschichte [...]“ (ebd.). Damit das Geschichtenerzählen durch die endende heroische

Geschichte des Anthropos nicht aufhöre, wäre es besser, damit anzufangen eine andere Geschichte zu erzählen, mit der man weitermachen kann, wenn die alte vorbei ist (Haraway 2018, S. 163f).

Tragetaschengeschichten seien Gegengeschichten zu jener tragischen Geschichte mit dem Anthropos als einzigem wirklichen Akteur, Weltenmacher und Helden. Diese „maskulin menschenmachende Erzählung“ handelt vom Jäger, „der aufbricht, um zu töten und die schreckliche Beute zurückzubringen“ (Haraway 2018, S. 59).

Alle anderen in dieser dummen, phallischen Geschichte (*prick tale*) sind Requisiten, Gelände, Raum der Spielhandlung oder Opfer. Sie sind egal; es ist ihre Aufgabe, im Weg zu sein oder der Weg zu sein, der Kanal zu sein oder überwunden zu werden, aber sie sind selbst keine Reisenden und auch nicht der Erzeuger. Das Letzte, was der Held hören möchte, ist, dass seine schönen Worte und Waffen ohne eine Tasche, ohne ein Behältnis, ohne ein Netz wertlos sind. Dennoch sollte kein Abenteurer sollte sein Heim ohne Sack verlassen. (Haraway 2018, S. 59f)

Denn konkave, ausgehöhlte Dinge und Löcher im Sein würden von Beginn an reichere, eigenwilligere und länger andauernde Geschichten hervorbringen, in denen für den Jäger zwar Platz ist, es aber nicht um ihn als sich selbst produzierenden Menschen geht und ging. Tragetaschengeschichten seien solche des „Mit-Werdens [...], von reziproker Anregung, von Art-GenossInnen [*companion species*, M.S.], deren Aufgabe im Leben und Sterben nicht darin besteht, das Erzählen und die Verweltlichung zu beenden“, sondern fortzuführen (Haraway 2018, S. 60).

Mit-zu-Denken bedeutet, in naturkulturellen, artenübergreifenden Turbulenzen der Erde unruhig zu bleiben. In diesem Ringen gibt es keine Garantien, keinen Zeitpfeil, kein Gesetz der Geschichte oder der Wissenschaft oder der Natur. Es gibt nur rückhaltlos kontingente SF-Verweltlichung des Lebens und Sterbens, des Mit-Werdens und des Mit-Vergehens, der Sympoiesis und nur so, nur vielleicht, artenübergreifendes Gedeihen auf der Erde. (Haraway 2018, S. 60)

Tragetaschengeschichten seien keine über Rechtschaffenheit und finalen Frieden, keine Erlösungsgeschichten. Haraway und Le Guin werden von „vertrackten und verstörenden Details guter Geschichten angezogen, von Geschichten, die nicht wissen, wie sie enden sollen. Gute Geschichten verlängern sich in eine reiche Vergangenheit hinein, um eine dichte Gegenwart zu nähren, die wiederum die Geschichte für diejenigen, die danach kommen, weitererzählbar macht“ (Haraway 2018, S. 172). Geschichten, die mit einem kleinen Detail, einer konkreten Situation beginnen, können einen zu den ganz großen Themen bringen, wenn man ihre Fäden konsequent verfolgt. Beispielsweise führt Haraways spezifische Geschichte über ihre menopausale Hündin, die DES-Medikamente braucht, unweigerlich zu den Problematiken von Mastbetrieben, Schlachthöfen sowie den unerfüllten Verpflichtungen in Bezug auf landwirtschaftliche, Tiere und Menschen betreffende, ökologische Agenden (Haraway 2018, S. 150f). Die

Frage, warum man solche Geschichten erzählen soll, in denen es immer nur mehr Öffnungen und keine endgültigen Schlüsse gibt, beantwortet Haraway damit, dass es ziemlich endgültige Responsabilitäten gibt, die von ebensolchen Geschichten bekräftigt werden (Haraway 2018, S. 158).

Die Quintessenz dieser Form von Geschichten soll sein: „Eine Rückgewinnung ist immer noch möglich, aber nur in artenübergreifenden Bündnissen, quer zu den tödlichen Trennungen von Natur, Kultur und Technologie oder von Organismus, Sprache und Maschine“ (Haraway 2018, S. 161).

Neben der politischen Praxis des Geschichtenerzählens, die das Denken anrege, es ermögliche, sich Utopien und Zukünfte vorzustellen, die zu einem Weitermachen und zu Engagement motiviere, statt in Apathie zu verfallen, sind für Haraway auch Praktiken des Kunst- und Gestaltungsaktivismus wichtig. Der Verbindung von Wissenschaft und Kunst gelänge es, verschiedene Leute und *critter* an gemeinsamen, öffentlichen Orten zusammenzubringen. Kollaborationen zwischen Kunst, Politik, Wissenschaft und Technik seien eine wichtige sympoietische Praxis des Lebens auf einem beschädigten Planeten, und gerade außerhalb festgelegter Kategorien und Funktionen entstünden neue Formen der Rückgewinnung (Haraway 2018, S. 37, 96, 184).

5.3.g.III. To make kin

Eine zentrale Möglichkeit des Herstellens artenübergreifender Bündnisse ist für Haraway die Praxis des Sich-verwandt-Machens (*to make kin*). *Compost societies* brauchen eine Entwicklung von Verwandtschaft, die weder genetisch noch reproduktiv in einem ‚natürlichen‘ Sinne ist. Diese neue Art von Verwandtschaft ist eine des *oddkin*.²⁶ Das ist eine nicht-natalistische Kategorie, die die Notwendigkeit der Verbindung von Verwandtschaft und Reproduktion aufbrechen will (Timeto 2020, S. 325). Die Frage der Verwandtschaft ist auch deswegen von großer Wichtigkeit, weil mit ihr eine Frage mit politischen und ethischen Konsequenzen zusammenhängt, nämlich jene, wem gegenüber man verantwortlich ist:

Wer lebt und wer stirbt und auf welche Art und Weise in *dieser* Verwandtschaft und nicht in *jener*? Welche Gestalt hat diese Sippe, welche Orte und welche Kritter verbinden und trennen die Verwandtschaftslinien, und warum das Ganze? Was muss durchschnitten und was verknüpft werden, damit artenübergreifendes Gedeihen auf dieser Erde eine Chance hat; ein Gedeihen, das menschliche

²⁶ *Oddkin* ist schwer zu übersetzen und wird in der deutschen Ausgabe von *Staying with the Trouble* ‚produktive, eigensinnige Verwandtschaft‘ genannt. Es wird darauf hingewiesen, dass *making oddkin* auf einen Fantasy-Roman von Dean Koontz namens *Oddkins: A Fable for All Ages* (1988) anspielt, in dem es um eine Reise einer lebendig gewordenen Gruppe von Stofftieren geht (Haraway 2018, S. 12, 232 [Fußnote]).

und anders-als-menschliche Wesen in die Verwandtschaft miteinschließt? [Hervorhebungen im Original]. (Haraway 2018, S. 11)

Soll es jemals artenübergreifende ökologische Gerechtigkeit geben, die die Diversität menschlicher Leute miteinschließt, ist es höchste Zeit, Vorstellungen, Aktionen und Theorien zu entwerfen, die die Verbindung von Genealogie und Verwandtschaft sowie von Verwandtschaft und Spezies auflösen. Sich-verwandt-Machen beziehungsweise neue Verwandte anzuerkennen ist momentan eine der dringlichsten, aber auch schwierigsten Aufgaben. Sich-verwandt-Machen bedeutet Personen zu machen, diese sind jedoch nicht zwingend als Individuen oder Menschen kategorisiert (Haraway 2018, S. 140ff). Mit Verweis auf Marilyn Strathern ist ein „Ansatz des Herstellens von mehr-als-humanen Personen im Spiel mit Fadenfiguren“ (Haraway 2018, S. 294 [Fußnote]) der Vorschlag, dass „eine Person die Form ist, die Beziehungen annehmen, ein Kompositum aus Beziehungen eher als ein sich selbst besitzendes Individuum“ (Ramberg 2013, S. 666, zitiert nach Haraway 2018, S. 294 [Fußnote]).

Die Ausdehnung und Neukomposition des Verwandtschaftsbegriffs rechtfertigt Haraway damit, „dass alle Erdlinge im tiefsten Sinn verwandt sind. Und es ist höchste Zeit, besser als Arten-als-Gefüge Sorge zu tragen (nicht für Spezies, jede für sich)“ (Haraway 2018, S. 142).

Haraway sieht für diese Aufgabe Feminist:innen am Zug, die, illoyal bezüglich patriarchaler Genealogie, schon früher, wenn auch noch nicht abgeschlossen, Sex und Gender oder Rasse und Nation getrennt haben. Die Trennung von Verwandtschaft und Reproduktion sei eine Weiterführung davon. Auch an der nachdrücklichen Zurückweisung der Anmaßungen des menschlichen Exzeptionalismus waren Feminist:innen beteiligt (Haraway 2018, S. 293 [Fußnote]). Wichtig ist das „Beerben und das Neuknüpfen fortdauernder Netze affektiver und materieller Beziehungen [...]“ (ebd.). Das „Sich-verwandt-Machen“ schließt „alle möglichen Kategorien von AkteurInnen“ mit ein – zum Beispiel „Götter, Technologien, Kritter, erwartbare und unerwartete ‚Angehörige‘ – und auch diverse Prozesse, die zusammengenommen ein Verständnis von Verwandtschaft, das ausschließlich aus genealogischer Herkunft und Reproduktion, als Bündnis oder Linie geformt ist, wenig nachhaltig erscheinen lässt“ (ebd.). Diese neue Art der Verwandtschaft bedeute allerdings nicht undifferenzierte und universelle Verbundenheit, denn ein immanenter Teil des Spiels der Verwandtschaft bleibt Exklusion und Inklusion. Welche Exklusionen und Inklusionen das sind, könne sich allerdings häufig und grundlegend verändern (Haraway 2018, S. 295 [Fußnote]).

Für das *Sich-verwandt-Machen* sind die wichtigsten Werkzeuge Praktiken des Spiels und der Freundschaft. Die Ritualisierung und das Feiern dieser Praktiken sieht Haraway als wichtigen Bestandteil der *compost societies* (Haraway 2018, S. 207). Spielen gilt ihr „als kraftvollste und vielfältigste Aktivität, um alte Dinge neu zu ordnen und neue Dinge zu entwerfen, neue

Gefühls- und Handlungsmuster, die verlässlich genug wären, um sich konflikthaft und kollaborativ miteinander zu verwickeln“ (Haraway 2018, S. 207).²⁷

Haraways Theorie der neuen Verwandtschaften mit dem Leitspruch „Macht euch verwandt, nicht Babys!“ (Haraway 2018, S. 140) (*Make kin, not babies*) sorgt auch für Kontroversen. Ein ökologisches Problem der heutigen Zeit liege in der großen und wachsenden Anzahl von Menschen auf diesem Planeten. Laut Haraway sollten Feminist:innen vor diesem Problem nicht ihre Augen verschließen, denn es ist klar, dass es nicht nur um das Wohlbefinden menschlicher Wesen geht, sondern auch um die Krisen des Artensterbens und der Zerstörung der Erde, indem diese in eine bloße Ressource für menschliche Zwecke verwandelt wird. Die Diskussion darüber müsse selbstverständlich aufmerksam gegenüber der mit Misogynie, Eugenik, Imperialismus, Rassismus oder erzwungener Sterilisation belasteten Geschichte dieses Themas bleiben (Franklin 2017, S. 58f). Haraway ist sich bewusst, dass die Kategorie der Bevölkerung und ihres Wachstums sehr lange nur in politisch rechten Diskursen präsent war; dieses Thema deswegen zu verleugnen, ist für sie jedoch nicht hilfreich. Vielmehr brauche es auch bei ‚den Linken‘ das Beste an individueller und kollektiver, emotionaler, intellektueller, künstlerischer und politischer Kreativität quer zu ideologischen, regionalen oder anderen Differenzen, um diesem Thema angemessen gerecht zu werden und es eben nicht den üblichen Kreisen zu überlassen. Das persönliche Recht, ein Baby zu bekommen oder nicht, stehe für Haraway außer Zweifel. Man könne aber politisch zum Nachdenken anregen, wie eine Gesellschaft im Sinne einer anders-als-natalen Verwandtschaft gestaltet werden kann, zum Beispiel im Hinblick auf nicht-rassistische Immigration, vor allem in Ländern, in denen aufgrund niedriger Geburtenraten ein Pronatalismus zurückkehrt, während andererseits Nationalismus und Angst gegen Migrant:innen geschürt wird (Haraway 2018, S. 282ff [Fußnote]). „There are plenty of babies in the world. The eugenic nationalists just don’t think that they’re the right babies” (Franklin 2017, S. 60).

²⁷ Ein kleiner gedanklicher Exkurs in Bezug auf das Spielen: Das Spiel als philosophische Kategorie des Neuen ist prominent schon bei Nietzsches drei Verwandlungen in *Also sprach Zarathustra* zu finden. Im Gegensatz zu Haraway wird mit dem Bild des Kindes das Spielen und Neuschaffen dort mit Unschuld verknüpft: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginn, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen“ (Nietzsche 1979, S. 23). Das Spielen bei Haraway ist jedoch ein nicht-unschuldiges im schon weiter oben genannten Sinne, es ist ein Spiel von einem Erbe her, ein Spiel mit einem Erbe und ohne einen ‚reinen‘ Beginn. Bei den drei Verwandlungen geht es um die Zerstörung aller alten Werte und einen sauberen Neuanfang. Die neuen Werte bei Haraway entstehen demgegenüber nicht in einem klaren, unbeschriebenen Raum, sondern aus der jeweiligen Situiertheit heraus. Trotz der Unschuld des Neuanfangs ist dieser bei Nietzsche kein rein geistiger. Im Gegenteil ist Nietzsche ein Verfechter des Irdischen und auch Leiblichen, anstatt des Himmlischen. „Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich [...]: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!“ (Nietzsche 1979, S. 27). Dass sich die Gedanken von Nietzsche und Haraway in einem ganz anderen Kontext abspielen, steht außer Frage, als Gemeinsamkeit erschien mir dennoch die Betonung des Spielerischen bei der Findung neuer Gedanken, sowie der Fokus auf die Erde als Ort der Menschen und der Verweis auf deren Leiblichkeit.

Genealogische Verwandtschaft sei nicht schlecht, und Familie mit ihren verschiedensten genealogischen Verbindungen solle nicht einfach verworfen werden. Bei Haraway gehe es darum, sich auf andere Weise verwandt zu machen, auf alten *und* neuen Wegen, dauerhaft, generationenübergreifend, über lange und auch kurze Zeit. Sich verwandt, und nicht Babys, zu machen, sei Teil der Verringerung der Anzahl der Menschen auf der Erde – dabei müsse jedoch immer ernsthaft auf ein Multispezies-Gedeihen, inklusive der Themen Rassismus, Klassismus und Regionalität, geachtet werden. Diese Gedanken sind Teil von Haraways politischer *speculative fabulation*, SF, als Teil der machtvollen feministischen *speculative fabulation*. Wichtiger als neue Babys zu machen, sei es, allen Babys die Chance auf eine gute Kindheit zu geben, was heutzutage keine hohe Priorität ist. Haraway ist jedenfalls strengstens Pro-Kinder (*pro-child*) eingestellt (Franklin 2017, S. 60).

Sowohl in ethischer, etwa im Hinblick auf verschiedene Spezies, als auch in politischer Hinsicht, zum Beispiel in Bezug auf die Bevölkerungsanzahl, ist ein Neu- und Umdenken von Verwandtschaft angesagt, um den Problemen der heutigen Zeit zu begegnen. Um sich verwandt zu machen ist auch Verantwortung nötig. Diese Responsabilität (*response-ability*), die schon mehrfach zur Sprache gekommen ist, ist für Haraways ethische Theorie von großer Relevanz.

5.3.h. Ethik der response-ability

Haraways Ethik des Antwortens, beziehungsweise des Fähigwerdens zu antworten, umfasst auch eine sorgende Praxis und könne, laut Hoppe, somit zu gewissen Teilen von der feministischen Care-Ethik kommend verstanden werden. Haraways Care-Begriff sei jedoch weder individualistisch noch anthropozentrisch und aus dem Fokus der heterosexuellen Geschlechterdifferenz gelöst. Care sei in diesem Fall eine neugierige und fragende Praxis, die auf eine Relationalität verweist, die immer nur situativ ausgestaltet werden kann und die Notwendigkeit von Kontextsensibilität in moralischen Fragen betone. Verantwortung (*responsibility*) sei mit der Fähigkeit des Antwortens (*response-ability*) verknüpft (Hoppe 2019, S. 262f).

„Responsabilität schließt Ab- und Anwesenheit, töten und nähren, leben und sterben mit ein – und die Erinnerung daran, wer in den Fadenspielen der Naturkulturgeschichte wie lebt und stirbt“ (Haraway 2018, S. 43). Damit werden viele der bisherigen Themenkreise berührt: Responsabilität bedeutet zum Beispiel artenübergreifendes Gedeihen und anerkennt die wechselseitige Verbundenheit diverser Entitäten sowie die Tatsache, dass diese aus der Verbundenheit nicht herausgelöst werden können. Symbiogenese ist ein Synonym für das Mit-Werden in Responsabilität (Haraway 2018, S. 81, 97, 172). Auch das Denken ist für das „Kultivieren von Responsabilität“ (ebd., S. 181) unabdingbar, denn man müsse sich jenseits der altbekannten

Denkmuster bewegen, um die Möglichkeit zu haben, Verantwortung für überraschende Begegnungen mit nicht-natalen Verwandten zu übernehmen sowie Gespräche mit ihnen zu führen, Fragen zu stellen und zu beantworten (Haraway 2018, S. 180f). Für die Kultivierung von Responsabilität ist ebenso die Fähigkeit zu trauern eine notwendige Voraussetzung: „Trauer ist ein Weg, um verwickeltes Leben und Sterben zu verstehen; wir müssen mit-trauern, weil wir von und im Gewebe der Zerstörung leben. Ohne uns dauerhaft zu erinnern, können wir nicht lernen, mit den Gespenstern zu leben, und wir können auch nicht denken“ (Haraway 2018, S. 58). Durch das Geschichtenerzählen können die Details der verschiedenen Responsabilitäten zwischen konkreten Lebewesen sichtbar gemacht und gestärkt werden (ebd., S. 44).

Das zeigt Haraway anhand der konkreten Geschichte über sie selbst, ihre Hündin und DES-Medikamente, in der sie eine sogenannte virale, also sich durch jeden Kontaktpunkt weiter ausbreitende Responsabilität beschreibt. Diese „virale Responsabilität“ trägt „die Bedeutungen und Materialien zwischen den Arten hin und her [...], um Prozesse und Praktiken zu infizieren, die Epidemien einer artenübergreifenden Wiederbelebung anstoßen könnten“ (Haraway 2018, S. 156f). „Art-GenossInnen [*companion species*, M.S.] infizieren einander andauernd“ (ebd., S. 157). All das bedeute, Verantwortung zu übernehmen in einer Geschichte mit umfangreichen und immer unvollständigen Rechenschaftsnetzen: „Körperliche, ethische und politische Verpflichtungen sind infektiös oder sollten es sein“ (ebd.). Aufgrund der Tatsache, dass Haraway und ihre Hündin Östrogen-Medikamente benötigen, finden sie sich in ungewählter Gesellschaft, und damit auch mit Verantwortlichkeit für die Mitglieder dieser Gesellschaft, von jungen Kühen in Laboren, Rindern in Mastbetrieben, schwangeren Frauen an verschiedenen Orten, Kindern und Enkeln von einst schwangeren Frauen, wütenden und gut informierten Frauengesundheitsaktivist:innen, Hunden mit Herzkrankheiten oder sterilisierten, inkontinenten Hündinnen und ihren Leuten. Aus einem scheinbar kleinen Detail ergeben sich unzählige Verknüpfungen und Verzweigungen, die zu keinem endgültigen Ende führen, sondern immer neue Öffnungen hervorbringen – aber gerade dadurch würden konkrete Responsabilitäten sichtbar und bekräftigt werden (Haraway 2018, S. 157f). „Es ist keine Neuigkeit mehr, dass Firmen, Bauernhöfe, Kliniken, Labore, Haushalte, Wissenschaften, Technologien und artenübergreifende Lebensvollzüge in multiskalaren, multitemporalen Verweltlichungen verflochten sind; aber die Details sind von Gewicht. Es ist das Detail, das wirkliche Wesen mit wirklicher Responsabilität verknüpft“ (Haraway 2018, S. 158f). Und diese Details zeigen, dass zwar alle für die Bedingungen eines artenübergreifenden Gedeihens verantwortlich seien, aber nicht auf die gleiche Art und Weise – es komme auf die Unterschiede in Ökologien, Ökonomien, Arten und Lebensvollzügen an (ebd., S. 159).

Da den Details so große Bedeutung zukommt, kann in der ethischen Theorie der Responsabilität nicht endgültig und von vornherein bestimmt werden, was jeweils „konkret gutes Antworten ist, das heißt es sind politische Auseinandersetzungen darüber notwendig [...]“ (Hoppe 2019, S. 263). Haraways Ethik sei, so Hoppe, demnach eine politische Ethik. Da es nicht eine einzige richtige Lösung für Probleme gebe, stehe die Suchbewegung mit ihrem Einlassen auf andere, mit Aushandlungen und Konflikten, im Zentrum. Es gehe „nicht um die Ausformulierung konkreter Handlungsanweisungen [...], sondern um ein Nachdenken über die Bedingungen, unter denen Fragen des guten Handelns und guten Lebens zu stellen sind – jene Bedingungen, unter denen ‚wir‘ fähig werden, der Welt zu antworten“ (ebd., S. 263f). Noch einmal hervorzuheben ist, dass sich Responsabilität nicht in abstrakten Überlegungen erfüllt, sondern in Handlungen materialisiert und sich damit sowohl in Theorie als auch Praxis manifestiert (Timeto 2020, S. 322).

5.3.i. Industrialisierte Landwirtschaft

Zum Abschluss der Auseinandersetzung mit Haraway rücken wieder die Nutztiere und die industrialisierte Landwirtschaft in den Fokus, die, sobald man sich mit den diversen Details der Mensch-Tier-Beziehungen beschäftigt, meist nahe liegen, da sie in unzähligen Lebensbereichen mitspielen. Hier zeigt sich deutlich, wie schnell man von Details beziehungsweise von einem spezifischen Ausgangspunkt in andere, umfassende Problembereiche kommt, indem man, zum Beispiel, wenn man sich mit den Problemen der industriellen Tierwirtschaft beschäftigt, von den Nutztieren schnell zu größeren ökologischen, ökonomischen, politischen und ethischen Ungerechtigkeiten kommt, mit denen wiederum andere Tiergruppen wie etwa Haus- oder Wildtiere verknüpft sind. Durch die massive Umweltverschmutzung und die Zerstörung von Lebensraum sind Wildtiere direkt betroffen, die Verbindung zu den Haustieren ergibt sich unter anderem dadurch, dass diese industriell produziertes Fleisch als Nahrung bekommen.

Zurück zu den Nutztieren: Im Folgenden wird darlegt, was Haraway selbst in Bezug auf die Agrar- und Viehindustrie sagt. Diese Themen werden in ihren Texten jedoch nicht allzu ausführlich besprochen; als sie begonnen hat, sich speziell mit Tieren auseinanderzusetzen, lag ihr Fokus vornehmlich auf Hunden und damit Haustieren. Nutztiere waren nicht zentral, obwohl die Jahrhunderte beziehungsweise Jahrtausende alte gemeinsame Entwicklung und Verbindung zu beiden Tiergruppen gleichermaßen besteht und am Beginn des Zusammenlebens von Menschen und Wildtieren zwischen Haus- und Nutz- bzw. Arbeitstieren noch nicht so unterschieden wurde wie heutzutage.

Haraway selbst sagt, dass Freund:innen und Kolleg:innen sie nach dem Erscheinen des *Companion Species Manifesto* darauf aufmerksam machten, dass sie dem Themenkomplex der industriellen Landwirtschaft und den sich in diesem Komplex befindenden Tieren nicht ausreichend Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Sie war sich zwar bewusst, dass industrielle Landwirtschaft problematisch ist, aber ohne sich adäquat mit den Arbeitsbedingungen von Menschen und Tieren in, wie sie sagt, industriellen Tierfabriken (*industrial-animal factories*), zu befassen (Franklin 2017, S. 55f). Hier ist zu erwähnen, dass Haraway keinen streng marxistischen Arbeitsbegriff verwendet, sondern auch von nicht-menschlicher Arbeit schreibt. Weiter oben wurde bereits erwähnt, dass sie die bloße Einreihung und Hinzufügung anderer Arbeitsarten in den bestehenden Lohnarbeitsbegriff als nicht zielführend erachtet, ebenso wie die Unterordnung verschiedenster Phänomene unter nur eine große Geschichte. Marx' Analysen sind eine gute Methode, Herrschaftsverhältnisse und Ungleichheit aufzudecken und die Funktionsweise des Kapitalismus zu durchschauen, deswegen muss aber nicht gleich alles unter streng marxistische Kategorien subsumiert werden. Dass im Kapitalismus nur Lohnarbeit als Arbeit gilt, bedeutet nicht, dass alle neu in den Blick geratenden Arbeitsformen unter diese zu subsumieren sind, um anerkannt zu werden, sondern vielmehr, dass es dafür möglicherweise einen anderen, erweiterten Arbeitsbegriff braucht. Nur weil Tiere keine Lohnarbeit verrichten, muss das nicht bedeuten, dass sie nicht arbeiten. Haraway liefert keine konkrete Definition von Arbeit und verwendet diesen Begriff sehr weitläufig, meist im Kontext des Zusammenarbeitens verschiedener *critter*, und als eine im weitesten Sinne herstellende Tätigkeit. Diese teilweise undifferenzierte Verwendung des Begriffs der Arbeit für verschiedene Tätigkeiten vereinfacht die Sache nicht, es wird aber deutlich, dass Lohnarbeit als einzige Kategorie unterdrückender Arbeit unzureichend ist; es ist notwendig, auch andere Arbeitsweisen zu bestimmen.

Im Zusammenhang mit dem schon erwähnten Plantagiozän, also des Systems riesiger Monokulturen vor allem in den Kolonien, spricht Haraway von „forced labour of all the Earth, including the people, but also including the microbes, and the animals, and the other plants“ (Franklin 2017, S. 54). Die Zwangsarbeit von allem hängt in diesem Fall scheinbar davon ab, dass der Hintergrund dieser Arbeit die Ausbeutung von Ressourcen zur Profitgewinnung einiger weniger ist. Die gleichen Akteur:innen können unter anderen äußeren Umständen auch ohne Zwang arbeiten, nämlich wenn sie im Kompost zusammenarbeiten. Haraway spricht in Bezug auf einen tatsächlichen, nämlich ihren eigenen, Kompost von einer Multispezies-Aufteilung von Arbeit: Fliegen, Würmer, Mikroben und Pilze, Hühner, Haraway und ihr Partner arbeiten daran und stellen ein angemessenes Habitat zur Verfügung (Haraway 2017, S. 52f). Trotz der unterschiedlichen Macht- und damit Verantwortungspositionen soll hier deutlich gemacht

werden, dass der Kompost nur funktioniert, wenn alle ihren Beitrag leisten und der Kompost somit gemeinschaftlich hergestellt und damit erarbeitet wird. Arbeit bedeutet hier Zusammenarbeit in der Herstellung eines Ortes des Zusammenlebens, der für alle Beteiligten in gewisser Weise Vorteile bringt und nicht unter dem Vorzeichen einer einseitigen Bereicherung steht. Während es hier anscheinend eine Art Freiwilligkeit gibt, findet im Fall der Plantagen der Zwang nicht nur bei der Arbeit statt, sondern die arbeitenden Wesen selbst werden teilweise zum Leben gezwungen. Haraway sagt dazu, dass es nicht nur das Phänomen des *forced death*, sondern auch des *forced life* gebe. Der Begriff *forced life* bedeute in der Landwirtschaft eine Art der Organisation aller generativen, reproduktiven Kräfte hin zur Extraktion und zum Profit (Franklin 2017, S. 57). „It’s about extraction for profit, and not living. It’s not the organization of the forces of life and death for flourishing, but rather for extractive profit” (Franklin 2017, S. 57). Die Beziehung zum Lebendigen zielt auf eine bestimmte Ausrichtung der Organisation von für die Produktion essenziellen Systemen. Diese Form der Organisation von Leben, um die Extraktionsmargen zu maximieren, war bei Marx und in der marxistischen Theorie nicht präsent. Die Fruchtbarkeit von Erde wurde oft als selbstverständlich angenommen, dabei war es für den industriellen Kapitalismus wichtig, diese Fruchtbarkeit zu reproduzieren, und das geschah in der Plantagenwirtschaft oder der Landwirtschaft durch *forced life* (Franklin 2017, S. 56f). Alles Lebendige sollte in diesen Produktionssystemen darauf ausgerichtet werden, aus ihm möglichst viel herauszuholen, es möglichst weit auszubeuten, um dadurch möglichst viel Profit zu erzielen. Haraway positioniert sich damit klar gegen eine industrielle Landwirtschaft und ihre industriellen Tierfabriken. Sie spricht an mehreren Stellen auch von Genozid, der nicht nur an Menschen, sondern auch an Tieren verübt wird (im englischen Original auch *speciescide*). Haraway weigert sich, dieses System der Nahrungsmittelproduktion als Landwirtschaft (*farming*) zu bezeichnen (Franklin 2017, S. 55f).

Wie mittlerweile deutlich wurde, vertritt sie aber keine abolitionistische Position in Bezug auf Tiere und lehnt Landwirtschaft, auch tierische, nicht prinzipiell ab. Haraway hat tiefen Respekt vor dem Veganismus als einer Art lautes Nein und als Politik gegen alles, was in Bezug auf Tiere falsch läuft, ist selbst aber keine Veganerin. Sie bleibt einer nachhaltigen tierischen Landwirtschaft (*sustainable animal agriculture*) aus verschiedenen Gründen verpflichtet, etwa deshalb, weil in dieser Debatte auch Viehhalter:innen und deren weltweite Betroffenheit von staatlicher Unterdrückung, Übernahmen durch große Firmen oder Zentralisierung ihrer Arbeit im Blick bleiben müssen. Haraway unterstützt situierte Praktiken der Viehhaltung von situierten Leuten. Auch die Politik indigener Souveränität spielt bei diesem Thema eine Rolle, wie etwa in Bezug auf die von Inuit praktizierte Jagd in der Region des Polarkreises (Franklin 2017, S.

56). Ein weiteres Beispiel ist das Zusammenleben von indigenen Gruppen mit den Navajo-Churro-Schafen sowie die daraus hervorgehende Kunst der Navajo-Weberei. Hier treten sowohl die kolonialistischen als auch die kapitalistischen Strukturen der Zerstörung der Lebensweise der Viehhalter:innen deutlich zutage (Haraway 2018, S. 124ff).

Als positives Beispiel für tierische Landwirtschaft wird eine Studie von Vinciane Despret über die Tierzucht auf nicht-industriellen französischen Höfen angeführt, wo Menschen und Nutztiere, in diesem Fall Rinder, in täglicher Interaktion miteinander leben. Die fundamentale gemeinschaftliche Arbeit für die Züchter:innen auf ihren Höfen ist es herauszufinden, was ihre Tiere wollen, sodass sie gemeinsam eine erfolgreiche Aufzucht bewerkstelligen können. In den Augen ihrer Kolleg:innen übten Bauern und Bäuerinnen, die ihren Tieren schlecht zuhörten, nicht mit ihnen sprachen und ihnen nicht antworten konnten, ihre Funktion schlecht aus. Zu den Aufgaben von guten Landwirt:innen gehört es, den Tieren, wenn diese ihnen Aufmerksamkeit schenken, ebenfalls auf gleiche Art und Weise Aufmerksamkeit zu schenken. Diese Praxis führt zur Erweiterung von Subjektivität bei Leuten und bei *crittern*, wo es darum geht, einen Vorschlag der Subjektivierung zu aktualisieren, zu überprüfen und auch zu akzeptieren, um sich danach so zu verhalten, wie man von der anderen Seite angesprochen wird und das zu werden, was von der anderen Seite nahegelegt wird (Haraway 2018, S. 178f). „Das Ergebnis dessen ist, dass Tiere, die Menschen ernähren, ins Dasein gebracht werden, genauso wie Menschen, die Tiere ernähren. Das Leben wie auch das Sterben sind Teil des Spiels. Für diese Form der täglichen Interaktion aus Anstrengung, Gespräch und Aufmerksamkeit scheint mit ‚Zusammenarbeit‘ der richtige Ausdruck zu sein“ (ebd., S. 179). Dieses Beispiel liest sich jedoch eher wie eine Art Utopie und nicht wie die Beschreibung einer tatsächlichen Situation. Die Positionen von Menschen und Nutztieren werde als etwas zu gleichwertig dargestellt, die tatsächlich herrschenden Machtpositionen sind in der Reflexion dieser Situation deutlicher zu berücksichtigen. Was das Beispiel zeigen soll, ist, dass eine zentrale Grundlage für eine ethisch angemessene tierische Landwirtschaft das Prinzip der Responsabilität sein muss, bei dem versucht wird, sich auf ein Gegenüber einzulassen, diesem ernsthaft und offen gegenüberzutreten und die beiderseitige Wirkmächtigkeit anzuerkennen. Man darf aber auch nicht vergessen, die eigene Situiertheit zu reflektieren und für die menschliche Machtposition Verantwortung zu übernehmen. Landwirtschaft, vor allem mit Nutztieren, bedarf eines dauernden Aushandlungsprozesses und muss jeweils in ihrer Situiertheit bewertet werden. Aufgrund der Probleme der heutzutage meist vorherrschend kapitalistisch organisierten industrialisierten Tierwirtschaft grundsätzlich jede Form der tierischen Landwirtschaft abzulehnen, kommt für Haraway nicht in Frage, haben

Menschen und Nutztiere doch schon eine lange gemeinsame Entwicklung und ein gemeinsames Erbe, das nicht ausschließlich durch negative Effekte gekennzeichnet ist.

I am not willing to see the critters and peoples who have developed farming over hundreds or even thousands of years become nothing but museum specimens. I think the labour of making food is a good thing, and it involves killing and eating. So it's not about innocence, which has never drawn me ... I am against pro-life politics, whether one is talking about abortion politics or the question of our relationship to working animals, because I think pro-life politics are exterminationist at their root. And that gets me in friction with many of my allies. And it's a moving issue. I don't know where I will come out. It's not a teleological process. But I do know, the struggles have intensified for me. (Franklin 2017, S. 56)²⁸

Was Haraway nicht will, ist eine allgemein und immer gültige Lösung oder Handlungsanweisung für die Beurteilung, was richtig und was falsch ist. Es tritt ganz deutlich die Prozesshaftigkeit und grundsätzliche Unabgeschlossenheit ihrer Theorie zutage, bei der es ständige Aufmerksamkeit, Achtsamkeit und ständiges Nachdenken braucht. Beginnt man einmal, sich auf einer bestimmten Lösung auszuruhen und spielen Details keine Rolle mehr, ist ethisches Handeln nicht möglich. Dafür braucht es die Offenheit, sich auf andere und neue Situationen, Entitäten und Sichtweisen einzulassen. Im Rahmen von Haraways Theorie lassen sich somit bestimmte Formen der Landwirtschaft ausschließen – in der Massentierhaltung etwa ist keine Responsabilität möglich, da es dafür nicht ausreichend Kontakt zwischen Menschen und Nutztieren gibt. Diese werden als reine Ressource betrachtet, die verobjektiviert, kontrolliert und angepasst gehört, und der keine eigene Handlungs- und Wirkmächtigkeit zugestanden wird. Durch den Ausschluss bestimmter negativer Formen von Tierwirtschaft ist aber noch nicht klar,

²⁸ In *When Species Meet* beschreibt Haraway am Beispiel des Huhns die komplexen Verwicklungen zwischen Menschen und Nutztieren, die in fast jeden Lebensbereich hineinreichen. Sie zeigt, dass diese Verwicklungen nicht einfach abolitionistisch aufgelöst werden können, damit jede Spezies unbeeinflusst voneinander lebt. Hühner sind seit 5000 Jahren gemeinsam mit den Menschen Zeuginnen aller großen zivilisatorischen Ereignisse. Von der Zeit der ägyptischen Pharaonen und ihrer Pyramiden über das römische Reich und die Verbreitung verschiedener Spezies in neue Gebiete bis hin zu den Themen Technowissenschaft, Biodiversität und Eugenik, wie etwa im Rahmen von kapitalistisch motivierten sogenannten verbesserten Züchtungen (Haraway 2008, S. 265f). Nach einer ausführlichen Beschreibung der diversen Beziehungen und Verbindungen von Hühnern und Menschen gibt Haraway ein Beispiel, wie eine Mensch-Nutztier Verbindung aussehen kann, die zeigt, was es bedeutet nicht-unschuldig mit-zu-werden (*becoming with*), nämlich den *Rare Breeds Survival Trust* (RBST) und seine weltweiten Partnerorganisationen: Er ermöglicht „ongoing chicken–human lives that are attentive to complex histories of animal–human entanglements, fully contemporary *and* committed to a future of multispecies naturalcultural flourishing in both wild and domestic domains. RBST works against the premises and practices of factory farming on many levels, none of them reducible to keeping animals as museum specimens of a lost past or as wards in a permanent guardianship, in which utilitarian relations between animals and people, including eating meat, are always defined as abuse. RBST maintains a database of breeds of poultry threatened with disappearance through industrial standardization; plans in advance how to protect rare-breed flocks from extermination by culling in bird flu and other epidemic disasters; supports husbandry conducive to whole-organism well-being of both animals and people; analyzes breeds for their most economical and productive uses, including new ones; and demands effective action for animal well-being in transport, slaughter, and marketing. None of this is innocent, nor is the success of such approaches guaranteed. That is what ‘becoming with’ as a worldly practice means” (ebd., S. 273f).

welche Formen möglich sind. Dazu bedarf es je spezifischer Aushandlungsprozesse, die die vielfältigen Verknüpfungen ökonomischer, ökologischer und historischer Parameter berücksichtigt – es kommt darauf an, welche Nutztiere mit welchen Menschen unter welchen Umständen in welchen Beziehungen zueinander stehen.

In Bezug auf Leben und Tod vertritt Haraway einen sehr komplexen Ansatz, der auf Responsabilität beruht: Es kann nicht prinzipiell von vornherein entschieden werden, ob Tiere getötet werden können oder nicht.

In diesem Zusammenhang beschreibt Timeto Haraways ethische Position als situiert utilitaristisch (Timeto 2020, S. 325). Wenn Haraway (wie in Fußnote 28 zu lesen ist) von utilitaristischen Beziehungen zwischen Menschen und Tieren in Bezug auf das Fleischessen schreibt, ist das unter anderem ein Hinweis darauf, dass sie keine Prinzipienethik vertritt. Ich halte es, zumindest in Bezug auf *Staying with the Trouble*, für eine Fehlinterpretation, ihre Position als utilitaristisch, wenn auch situiert, zu beschreiben. Bei Haraway geht es um keine Nutzenkalkulationen und das mehr oder weniger mathematische Gegeneinander-Abwägen der Interessen von Individuen. Die individualistische Konzeption des Utilitarismus spießt sich mit Haraways Konzept der Sympoiesis, und das zentrale ethische Konzept ist bei ihr die Responsabilität, die Wahrnehmung und Anerkennung der Ansprüche des Anderen. Aus diesen Beziehungen und Gedanken heraus ergeben sich die jeweiligen Handlungsweisen. Die, weiter oben, von Hoppe beschriebene, wenn auch entfernte, Nähe mit der Care-Ethik halte ich für passender, da mir das Motiv der ‚Sorge‘ füreinander, auch im Sinne von Anteilnahme und Aufmerksamkeit, von größerer Relevanz erscheint als die Gewichtung der einzelnen Ansprüche.

Laut Timeto ist entscheidend, dass der ethische Entscheidungsrahmen über ein reines Ja-Nein-Schema hinaus verkompliziert werden solle, mit einer intersektionalen und kompostistischen Perspektive für Überlegungen und Entscheidungen in Bezug darauf, welches Leben und welche Tode wir sehen und aufrechterhalten, und welche Leben und Tode wo und unter welchen Bedingungen stattfinden oder nicht. Dadurch solle eine kompostistische Multispezies-Gesellschaft aufgebaut werden, basierend auf der Analyse konkreter Situationen und momentaner Dringlichkeiten, in deren Überlegungen die Beziehungen zwischen den vielfachen involvierten Wirkenden miteinbezogen werden (Timeto 2020, S. 325f).

Hier soll nun noch einmal auf Haraways Motto „*Staying with the Trouble*“ zurückgekommen werden, das der Ausgangs- und Ansatzpunkt ihrer zentralen Thesen ist. Wie schon angesprochen gehe es hier nicht um eine Aussöhnung und Restaurierung angesichts des unablässigen, historisch-spezifischen Leidens, sondern um die Verpflichtung zu den bescheidenen Möglichkeiten einer teilweisen Erholung und eines gemeinsamen Weitermachens (Haraway 2018, S.

20). Dafür brauche es die Suche nach Geschichten, in denen Multispezies-Spieler:innen „durch partielle und beschädigte Übersetzungen quer zu Differenzen verstrickt sind, [...] die noch einmal versuchen, gemeinsam zu leben und zu sterben; und zwar auf eine Art und Weise, die auf immer noch mögliches, endliches Gedeihen und auf Rückgewinnung eingestimmt ist“ (Haraway 2018, S. 20).

Um Unruhig zu bleiben, müssen wir uns auf eigensinnige Art verwandt machen. Das meint, dass wir einander in unerwarteten Kollaborationen und Kombinationen, in aktiven Kompostierungen brauchen. Wir werden miteinander oder wir werden gar nicht. Diese Art der materiellen Semiotik findet stets situiert, an einem bestimmten Ort, wo und nicht nirgendwo statt, sie ist verwoben und weltlich. Als Einzelne, mit unseren je eigenen Expertisen und Erfahrungen, wissen wir zu viel und zu wenig; also überlassen wir uns der Verzweiflung oder der Hoffnung, obwohl weder das eine noch das andere eine kluge Haltung ist. Weder Verzweiflung noch Hoffnung sind auf Sinnlichkeit, auf von Geist erfüllte Materie, auf materielle Semiotik oder auf sterbliche Erdlinge in dichter Kopräsenz gestimmt. (Haraway 2018, S. 13)

5.3.j. Fazit

Wie man gesehen hat, geht es in Haraways frühen Werken primär um den Bereich der Wissenschaft, der wissenschaftlichen Diskurse und der Epistemologie, was natürlich auch zu Konsequenzen für das außerwissenschaftliche Leben führt. Ihre späteren Werke umfassen eher den Bereich des tatsächlichen und alltäglichen Zusammenlebens, auch in außerwissenschaftlichen Kontexten. Beide Werkphasen überlappen und bedingen sich aber und sind an vielen Punkten miteinander verbunden.

Von Haraway lässt sich mitnehmen, dass Technik nicht nur ein Moment der Unterdrückung ist, sondern moderne Technologien mit ihrer Verschaltung ein Teil der Auflösung von Dualismen sind und auch gegen bestehende Herrschaftsverhältnisse wirken können. Als diese verändernde Kraft muss Technik von den unterdrückten Positionen, wie etwa feministischen oder tierethischen Positionen, angeeignet werden, um sie in ihrem Sinne positiv zu verwenden. Technik übt Einfluss auf Gesellschaft aus, man ist diesem jedoch nicht machtlos ausgeliefert, sondern kann und muss politisch Partei ergreifen für eine Technik im Sinne eines guten zukünftigen Zusammenlebens.

Die Auflösung der Dualismen findet nicht nur bei Mensch (bzw. Organismus) und Maschine statt, sondern auch bei Tier und Mensch. In der Wissenschaft kann der klassische Individualismus als überholt betrachtet werden. Durch die Theorien des situierten Wissens und der materiellen Semiotik verlieren der individualistische und universalistische Blick und das daraus resultierende Erkennen ihre Grundlage. Nicht nur in den Geisteswissenschaften, sondern etwa

auch in der Biologie wird der Individualismus durch das Konzept der Sympoiesis, also das Zusammenwirken verschiedenster Organismen und deren gegenseitige Beeinflussung in ihrer Entwicklung, in Frage gestellt.

Durch das Erkennen der eigenen Position und den Versuch, die Positionen des anderen miteinzubeziehen, soll durch die Verknüpfung diversifizierter Positionen der Realität möglichst nahe gekommen werden. Das bezieht auch die Position von Tieren mit ein. Offenheit für andere erfordert Denken, es erfordert das Beschreiten neuer Wege und das Mitdenken des Nicht-Selbst, es erfordert Responsabilität sowie die Fähigkeit, dem anderen Fragen zu stellen, zuzuhören und zu antworten, was eine gegenseitige Verwandtschaft miteinschließt. All dies geschieht in je spezifischen Situationen mit den jeweiligen situierten Wesen. Bei Haraway geht es nicht um eine einzige allgemeingültige Regel für richtiges Verhalten, sondern um das Berücksichtigen komplexer intersektionaler Kontexte. So soll jeweils ein Zusammenleben möglich sein, das einer weiteren Zukunft Raum gibt, in der durch die Verwandtschaft mit anderen und die Anerkennung von anderen gängige zerstörerische Praktiken gegenüber Natur und anderen Lebewesen nicht mehr möglich sein werden. Der Kapitalismus ist einer der zentralen Zerstörungs- und Unterdrückungsmechanismen, und um dessen Herrschaftsverhältnisse zu sehen und zu unterwandern, ist Marx eine zentrale Figur; sein Werk schärft den Blick für Ungleichheit und Herrschaft und liefert Kategorien zur Analyse der Funktionsweise des kapitalistischen Systems und damit auch Möglichkeiten dagegen zu arbeiten und fundierte Kritik zu üben. Marx' Analysen sind jedoch nicht die einzige und endgültige Lösung, da nicht alle Phänomene adäquat unter deren Kategorien subsumiert werden können und eine reine Subsumierung auch nicht zielführend ist. Es ist nötig, Arbeit auch jenseits von Lohnarbeit neu zu definieren, und es braucht verschiedene neue Begriffe von Arbeit, um Situationen und Tätigkeiten der Nicht-Lohnarbeit von Menschen und Tieren im Allgemeinen sowie Nutztieren im Besonderen zu erfassen und zu beschreiben, was Aufgabe weiterer wissenschaftlicher Arbeiten sein wird.

In Bezug auf Haraways Tierethik kann gesagt werden, dass ihre tierethische Position dezidiert auch das politische Aushandeln von bestimmten Handlungsanweisungen und davon, was gutes Handeln ist, verlangt. Ihr geht es allgemein darum, eine lebenswerte Zukunft, ein Weitermachen und Weiterbestehen auf der Erde zu ermöglichen. Das ist keine unschuldige Angelegenheit, es geht also nicht um eine reine Ursprungsgeschichte, die wieder herzustellen ist, sondern um das Beerben bestehender Strukturen. Es geht um Rückgewinnung und nicht um die radikale Zerstörung alles Gewesenen, um alles neu zu schaffen, weil das wiederum eine zerstörerische Theorie wäre, die keinen Raum für Differenzen und unerwartete Wege zulässt. Das ist sowohl das gute als auch das schwierige an Haraways Theorie: Sie bietet keine einfache und klare

Lösung, sondern verlangt andauerndes und ständiges Nachdenken, das Offen- und Aufmerksam-Sein für andere Wesen, Situationen oder Verknüpfungen, was von Haraways Leitsatz *Staying with the Trouble* verdeutlicht wird. Der offensichtliche Vorteil so einer Theorie ist, dass sie nicht in Absolutismen, Totalitarismen und endgültige Ein- und Ausschlüsse mündet, sondern durch ihre Beweglichkeit offen auch für Unerwartetes sein kann und somit unter immer neuen Begebenheiten ihre Gültigkeit bewahren kann. Haraways Theorie will nicht eine Ansicht allem überstülpen, sondern geht von den jeweils spezifischen Situationen aus; sie besteht aus vielen verschiedenen verknüpften Einzelteilen und nicht einem von vornherein festgelegten Ganzen und ist somit in der Lage, Rücksicht auf die jeweiligen Positionen zu nehmen, ohne imperialistische und kolonialistische Züge anzunehmen.

Wer nach der Lektüre der tierethischen Texte Donna Haraways erwartet, eine eindeutige Antwort beziehungsweise einen eindeutigen Kriterienkatalog zu haben, um zu wissen, welche Verhaltens- und Handlungsweisen in jeder Situation die ethisch richtigen sind, wird enttäuscht sein. Im Gegenteil erwartet Haraway von ihren Leser:innen, selbst zu denken. Sie gibt ihnen mit ihren Texten bestimmte Theorien mit, die es ihnen ermöglichen sollen, ethisch und politisch problematische Situationen zu erkennen und angemessen mit ihnen umzugehen. Selbstverständlich wird beim Lesen ihrer Texte klar, dass es bestimmte Zustände gibt, die unter keinen Umständen als ethisch angemessen gelten können, wie etwa die Massentierhaltung, weil diese mit Konzepten wie dem der Responsabilität oder dem Bewusstsein für die Verbindungen mit anderen Wesen, nicht zusammengehen. Auf der anderen Seite gibt es aber keine klare Abgrenzung in der Frage, welche Arten des Zusammenlebens von Menschen und Nutztieren (und anderen Tieren, Pflanzen oder Maschinen) ethisch gerechtfertigt sind. Das muss in den jeweiligen Situationen und in spezifischen Aushandlungsprozessen entschieden werden, da es jeweils zu viele zu berücksichtigende Details gibt, um eine einzige universal gültige Regel festzulegen. Dennoch sind diese Aushandlungsprozesse nicht als individuelle, sondern in einem gesellschaftspolitischen Kontext stattfindende zu betrachten. Bei Haraways Ethik geht es nämlich nicht darum, im Rahmen der bestehenden gesellschaftlichen politischen und ökonomischen Ordnung Nutztiere und andere Tiere aufgrund von deren individuellen Eigenschaften oder individueller Beziehungen zu ihnen auf diese oder jene Weise zu behandeln oder nicht zu behandeln. Es geht bei ihr zwar auch um Beziehungen, aber um solche, die in spezifischen Kontexten stehen und spezifische Verantwortungen berücksichtigen, bei denen historische, ökonomische, politische und sonstige Umstände den Rahmen bilden. Die Grundlagen der Ethik der Responsabilität bilden auch die Grundlage für eine Gesellschaft, die komplexe und weitverzweigte Verbindungen und Verknüpfungen berücksichtigt, situierte Antworten und Lösungen findet

sowie politische, ökonomische, ökologische, künstlerische und wissenschaftliche Bedingungen schafft, in denen ein gutes Leben und Sterben möglich ist. Der Ausgangspunkt dafür ist die gegebene Situation; es geht darum zu schauen, welche Praktiken brauchbar und zu beerben sind und welche nicht, welche Möglichkeiten es gibt weiterzumachen für eine Gesellschaft, in der ein Zusammenleben im Sinne der Ethik der Responsabilität möglich ist, in der sympoietische Verflechtungen anerkannt und neue Verwandtschaften möglich sind.

Haraway zeigt einen Weg, der den einzelnen Personen Handlungsmacht zurückgibt, da es nicht darum geht, für alles auf einmal die universelle Lösung zu finden, sondern darum, im Rahmen der jeweiligen Situiertheit mit den jeweiligen Möglichkeiten Kollaborationen herzustellen und in wissenschaftlicher, politischer oder künstlerischer Arbeit Veränderungen zu schaffen und ungerechte Herrschaftsverhältnisse zu unterwandern und aufzulösen.

6. Zusammenfassung und Ausblick

Am Ende dieser Arbeit soll das Geschriebene noch einmal rekapituliert und die Fragestellung dieses Textes zusammenfassend beantwortet werden.

Dieser Text begann mit der Auseinandersetzung mit den klassischen tierethischen Positionen, bei denen deutlich wurde, dass sie nicht ausreichen, um sich adäquat mit der aktuell drängenden Frage der industriellen Massentierhaltung zu beschäftigen.

Peter Singer und Tom Regan verbindet als moralische Individualisten, dass Tiere moralischen Status besitzen und nicht als bloße Ressourcen für den Menschen anzusehen sind, sowie dass die moralische Berücksichtigung nicht anhand der Spezieszugehörigkeit begründet werden kann, sondern nur durch das Vorhandensein bestimmter speziesübergreifender Eigenschaften. Nach dem Extensionsmodell wird die moralische Gemeinschaft der Menschen auf Tiere ausgeweitet. Im Gegensatz zu Singers Utilitarismus, wo Präferenzen von Individuen gegeneinander abgewogen werden können, vertritt Regan einen deontologischen Ansatz und plädiert für einen inhärenten und nicht abwägbaren Wert aller Individuen einer moralischen Gemeinschaft. Singer beschäftigt sich in seinen Überlegungen auch mit Nutztieren, aber in gleicher Weise wie mit allen anderen Tieren, indem er sich mit deren individuellen Präferenzen beschäftigt und diese gegen die menschlichen Präferenzen abwägt. Ihre spezifische gesellschaftliche Position, vor allem als Teil der kapitalistisch organisierten Nahrungsmittelindustrie, berücksichtigt er allerdings nicht. In seinem umfassenden Buch *Praktische Ethik* befasst sich Singer zwar auch mit wirtschaftlichen Fragen wie Armut und Reichtum, es kommt aber zu keiner grundlegenden Systemkritik, sondern nur zu besseren Nutzen-Schaden-Abwägungen innerhalb der vorherrschenden Systems. Um zumindest nach diesen Maßstäben gesellschaftlich etwas zu verändern,

schlägt Singer in anerkannten Demokratien zivilen Ungehorsam als legitime politische Aktivität vor, wenn die klassischen demokratischen Mittel, wie etwa Wahlen, nicht ausreichen um (rechtzeitig) Veränderungen herbeizuführen (Singer 2013, S. 468ff). Einer der Hauptkritikpunkte an Singer ist sein Beharren auf einem universalen, neutralen und objektiven Standpunkt, dessen Unhaltbarkeit spätestens bei der Behandlung von Donna Haraways Texten deutlich zutage tritt.

Bei der Beschäftigung mit Regan wurde klar, dass dessen kompromissloser Abolitionismus völlig an jeder Lebensrealität vorbeiführt, weil Menschen und Tiere beziehungsweise Nutztiere gesellschaftlich und in ihrer Lebensweise so verbunden und verwoben sind, dass ein solcher Abolitionismus nicht zu bewerkstelligen wäre. Dieser Abolitionismus ist auch ein Totalitarismus und damit gewissermaßen eine imperialistische Anmaßung gegenüber nicht westlich-industrialisierten Lebensweisen und Mensch-Tier-Verhältnissen, wie etwa indigenen Praktiken. Man kann solche Arten des Mensch-Tier-Zusammenlebens und etwa die industrielle Massentierhaltung nicht undifferenziert in einen Topf werfen. Wie bei Haraway deutlich wird, sind die Unterschiede von Gewicht; bei Regan ist jedoch kein Bewusstsein für solche gesellschaftlichen, kulturellen oder historischen Unterschiede sowie für gesellschaftliche, politische oder ökonomische Zusammenhänge sichtbar.

Von der relationalistischen Kritik Cora Diamonds an Singer und Regan kann mitgenommen werden, dass im moralischen Individualismus von den zahlreichen konkreten und variierenden Beziehungen, in denen man zu verschiedenen Wesen steht, abstrahiert. Somit wird ein Reduktionismus in der Ethik hergestellt, der erkennt, dass es nicht nur einfache und absolut klare Antworten auf moralische Problemstellungen gibt. Diamond weist auf die Wichtigkeit des Unterschieds zwischen Menschen und Tieren hin, um die menschliche Verantwortlichkeit zu legitimieren. Dass Unterschiede bestehen und sich daraus verschiedene Arten von Verantwortlichkeit ergeben, wurde im Laufe dieser Arbeit deutlich; was bei Diamond jedoch fehlt, ist die konkrete Auseinandersetzung mit diesen Unterschieden und ihre tiefere Analyse. Bei ihr sind sie durch kulturelle Traditionen bedingt, durch das gemeinsame Menschsein, dass sich unter anderem darin äußert, dass Menschen nicht gegessen werden, andere Spezies aber schon. Die Frage nach den Unterschieden ist aber auch eine Herrschaftsfrage, und diese wird nicht gestellt. Bei Haraway hingegen ist die Reflexion der eigenen Situiertheit und auch der eigenen dominanten Position von großer Wichtigkeit. Dabei wird auch ersichtlich, dass als ein zentraler Unterschied jener zwischen mit Hilfe von Technik beherrschten Lebewesen und jenen, bei denen das nicht der Fall ist, ausgemacht werden kann; denn die heutige menschliche Technologie

macht zu einem großen Teil die Dominanz über andere Spezies aus.²⁹ Des Weiteren genügt Diamonds berechtigter Hinweis darauf, dass die Tatsache, dass Menschen spezifische Beziehungen zu spezifischen Tieren haben, wichtig ist, und es keine objektive und universelle Beziehung zu allen Tieren unabhängig von der eigenen Position gibt, nicht allein als Argument für ein ethisch angemessenes Verhalten gegenüber Tieren. Aufgrund dieser Feststellung muss es also darum gehen, diese Tatsachen, die eigene Position, die Gesellschaft, die Politik und die Ökonomie, die mit diesen Beziehungen verflochten sind, kritisch zu untersuchen.

Im Verlauf der vorliegenden Arbeit wurde deutlich, dass menschliche Reaktionen auf Tiere bzw. Beziehungen zu ihnen nicht abstrakt gegeben, sondern Ausdruck einer historischen Zeit und gesellschaftlicher Gegebenheiten sind. Der aktuell ethisch problematischste Umgang mit Tieren ist der mit Nutztieren, vor allem in der Nahrungsmittelproduktion in einem kapitalistischen Wirtschaftssystem. Das System der Massentierhaltung fand seinen Ausgangspunkt in Amerika, wo die äußeren Umstände die Entwicklung neuer Technologien möglich machten, die zusammen mit der Entstehung eines kapitalistisch organisierten Wirtschaftssystems bis heute die Fleischproduktion prägen.

Untersucht man einen Aspekt der kapitalistischen Wirtschaftsform, ist ein marxistischer Blick gefragt. Dieser stellt prinzipiell die Frage nach Macht und Herrschaft und deckt daher Herrschaftsverhältnisse in Bezug auf Mensch-Tier-Beziehungen besser, auf neue und andere Weise auf, als es etwa die klassische Tierethik tut.

In den marxischen Analysen sind Nutztiere im Kapitalismus als Arbeits- beziehungsweise Produktionsmittel gegenständlicher Teil der Produktivkräfte, und wie man bei Sigfried Giedion sehen konnte, wirken sie auch als Antrieb zur Entwicklung neuer technologischer Produktivkräfte.

Es besteht ein Unterschied zwischen Wildtieren, die sich ohne menschliches Zutun als Arbeitsgegenstand vorfinden, wie etwa (wild lebende) Fische, und gezüchteten, selbst schon durch Arbeit veränderten Tieren, also Nutztieren. Diese stellen bearbeitete Arbeitsmittel dar, wie etwa auch Steinwerkzeuge oder ein Pflug. Karl Marx und Friedrich Engels machen darauf aufmerksam, dass Nutztiere und -pflanzen, „die man als Naturprodukte zu betrachten pflegt, [...] nicht nur Produkte der Arbeit etwa vom vorigen Jahr, sondern, in ihren jetzigen Formen, Produkte

²⁹ Dieser Gedanke stammt von Mona Singer und wurde im Rahmen des Seminars *430009 SE Seminar für DissertantInnen* (2022S) an der Universität Wien geäußert.

einer durch viele Generationen, unter menschlicher Kontrolle, vermittels menschlicher Arbeit fortgesetzten Umwandlung“ sind (Marx 2009, S. 183).

Deutlich wurde in der Auseinandersetzung mit Marx und Engels auch, dass diese keinen ontologischen Unterschied zwischen Menschen und Tieren machen, sondern den Unterschied in einer verschiedenen sozio-naturellen Entwicklung der unterschiedlichen Spezies sehen. Es ist möglich, sowohl die qualitativen Unterschiede zwischen Menschen und Tieren, als auch deren Einheit und Verbundenheit als Teile der Natur und ihrer verflochtenen Geschichte zu konzeptualisieren. Ein zentraler Unterschied zwischen menschlichen und anderen Spezies ist dabei vor allem, dass es nur Mitgliedern der menschlichen Spezies gelungen ist, der ganzen Erde so massiv ihren Stempel aufzudrücken und eine globale Dominanz zu erreichen, die als geologische Kraft ihre Spuren hinterlässt. Außerdem haben nur Menschen durch ihr Bewusstsein die Fähigkeit kollektiv organisierten politischen Widerstands, was zu einer gewissen Verantwortung gegenüber anderen Lebewesen führt, die genauso in einem unterdrückenden System gefangen sind, sich aber nicht auf die gleiche Weise dagegen wehren können.

Nutztiere sind nicht nur ausgebeutet, sondern *super-exploited*, denn ihre Ausbeutung bedeutet die völlige Aneignung und Kontrolle ihrer gattungsmäßigen Lebensweise und kennt bis hin zu ihrer systematischen Tötung keine Grenzen. Kapitalist:innen eignen sich den Körper, von ihm geschaffene Produkte und das Leben der Nutztiere an, und zwar ohne jede Vergütung und somit gratis. All diese angeeigneten Nutztiere und ihre Produkte wandeln sich jedoch nur vom Gebrauchswert zu Wert oder Tauschwert und werden zu Waren, indem Lohnarbeiter:innen ihre Arbeitskraft dafür aufwenden. Diese zweifache Ausbeutung führt also zum Mehrwert und Profitgewinn für Kapitalist:innen. Es darf nicht darum gehen, nur die Lage der Tiere im vorherrschenden System zu verbessern, denn an der Ausbeutung von arbeitenden Menschen, Nutztieren und der restlichen Natur im Allgemeinen würde sich dadurch nichts ändern – es geht nicht um eine Oberflächenkorrektur, sondern um eine tiefgreifende Umwälzung.

In der Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus wurde deutlich, dass die materiellen Gegebenheiten den Ausgangspunkt des geschichtlichen Geschehens bilden, dass die Menschen darin jedoch nicht irrelevant sind, sondern sich die geschichtliche Entwicklung erst im Zusammenspiel von materiellen Bedingungen und handelnden Menschen(gruppen) vollzieht. Marx' und Engels' Geschichtsauffassung ist zwar in einem gewissen Maße linear fortschreitend, kulminiert aber nicht teleologisch in einem abschließenden Ziel – die proletarische Revolution ist nicht das Ende der Geschichte, sondern der Beginn einer neuen Begründung der Gesellschaft. In ihren Analysen wird deutlich, dass die materiellen Grundbedingungen des

Lebens Einfluss auf gesellschaftliche und produktionstechnische Parameter haben, und somit nicht als irrelevantes Beiwerk abgetan werden sollten. Es wurde aber auch deutlich, dass sie den Einfluss von Produktivkräften und Technik auf die Gesellschaft als zu einseitig wahrgenommen haben. Demgegenüber misst Robert L. Heilbroners *soft determinism* den wechselseitigen Wirkungen von Gesellschaft und Technik ein größeres Gewicht bei. Neben sogenannten ‚harten‘ Einflüssen, wie etwa neuen Technologien, gibt es auch ‚weiche‘ Einflüsse, wie politische Gegebenheiten, die auf gesellschaftliche Entwicklungen einwirken. Auch bei Haraway ist klar, dass Materie kein reines Objekt ist, das ausschließlich von ideellen und diskursiven Strukturen geformt wird – Materie beeinflusst genauso die nichtmaterielle Ebene, es besteht also eine wechselseitige beiderseitige Beeinflussung.

Wie weiter oben im Text zu lesen war, schreibt Mona Singer, dass es ein großer Fehler und aus demokratiepolitischer Sicht höchst problematisch sei, Technik als Selbstläuferin misszuverstehen, die sich dem eigenen Einflussbereich entzieht. Es geht darum zu erkennen, wo die gegenseitigen Beeinflussungssphären von Technik und Gesellschaft liegen, und dass Technik nie neutral ist, denn dadurch eröffnen sich Möglichkeiten, nach Wegen zu suchen, den Fortschritt und die Auswirkungen der Technik zu kontrollieren und anhand bestimmter Kriterien zu leiten. In diesem Aushandlungsprozess müssen die Menschen bei ihren Entscheidungen ihrer eigenen Stimme auch die der Nutztiere und, in Zeiten der Klimakrise, die Stimme aller Lebewesen und der Natur hinzufügen, um dieses Problem zu bewältigen. Wie schon Engels schrieb, sind alle Teil einer gemeinsamen Natur, und Entscheidungen dürfen nicht nur auf den kurzfristigen Bedürfnissen einer kleinen Gruppe fußen – vor allem dann nicht, wenn alle früher oder später von den negativen Konsequenzen solcher Entscheidungen betroffen sind.

Die Auseinandersetzung mit Marx und Engels hat gezeigt, dass die technologische Entwicklung in einem dialektischen Einflussverhältnis zur allgemeinen historischen, gesellschaftlichen und politischen Entwicklung steht, und dass sich daraus die Möglichkeit politischer Einflussnahme ergibt. Vor allem seit dem Kapitalismus haben Technik und Maschinerie eine große Auswirkung auf das gesellschaftliche Leben, sowohl das der Menschen, als auch das der Tiere. Nutztiere spielen für die Produktion der Menschen von Beginn an eine große Rolle, und die Quantität der Nutztiere hat sich, seit der Entstehung des Kapitalismus und damit der immer schneller voranschreitenden Technologisierung, durch die Massenproduktion vervielfacht. Nutztiere sind als Teil der menschlichen Lebensproduktion Teil der Produktivkräfte und der Geschichte, es gibt keine Trennung einer Natur- von einer menschlichen Geschichte, letztere ist Teil der ersteren, und die beiden stehen in einem dialektischen Verhältnis. Nutztiere sind sowohl Teil der sogenannten Natur als auch des menschlichen Lebens und damit mittendrin in historischen und

technologischen Veränderungen. Man könnte Nutztiere als sich am Schnittpunkt befindliche Lebewesen sehen, sie sind, mehr als andere Tierarten, Teil des menschlichen Lebens und Produzierens, und, durch den Umgang mit ihnen sowie durch Züchtung, stärker von Menschen beeinflusst als die meisten anderen Tierarten. Sie haben dadurch auch größeren Einfluss auf das menschliche Leben als andere Tiere. Aufgrund dieser gegenseitigen Beeinflussung, und weil sie zentraler Bestandteil der menschlichen Produktion sind, ist es essentiell, Nutztiere in ethische und politische Überlegungen miteinzubeziehen. Diese verwobenen Lebensweisen sind, wie allgemein die Natur im Rahmen der herrschenden ökologischen Krisen, negativ vom Kapitalismus beeinflusst. Jede Anstrengung, sich für ein besseres Leben von Nutztieren einzusetzen, muss daher verbunden sein mit Anstrengungen, sich allgemein gegen das inhärent ausbeuterische System des Kapitalismus zu wehren, das viele Menschen, Nutztiere, andere Tiere und Ökosysteme in unhaltbare Zustände führt.

Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Landwirtschaft ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt in der Zerstörung der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. [...] Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Verbindung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: Die Erde und den Arbeiter. (Marx 2009, S. 471f)

Da das Fazit über das Werk von Donna Haraway unmittelbar vor diesem Kapitel angeführt ist, werde ich hier nicht nochmals umfassend darauf eingehen.

In diesem Sinne sollen hier nur kurz die wichtigsten Punkte aus der Auseinandersetzung mit Haraway in Erinnerung gerufen werden:

Objektivität ist bei Haraway nur durch partiale Verbindungen möglich und nicht durch einen universalen allumfassenden Blick. Diese Verbindungen ergeben sich aus der jeweiligen Situiertheit, es geht um ein partikulares Sehen von der Position der weniger Mächtigen aus, das ohne Aneignung geschieht, aber nicht unschuldig ist. Dabei wird auch ein Bezug zu Marx hergestellt, der erkannt hat, wie privilegierte Positionen das Wissen über die Bedingungen der eigenen Privilegien blockieren und damit gute Voraussetzungen für herrschaftskritische Herangehensweisen liefern. Das Selbst ist niemals abgeschlossen und daher offen für Verbindung mit anderen. In dieser Denkweise gibt es keine endgültige Lösung, es geht um Netzwerke und Knoten zwischen verschiedenen Positionierungen, einer Verknüpfung partialer Sichtweisen, die innerhalb einer machtempfindlichen Konversation laufend kritisch interpretiert und dekodiert werden. Im Rahmen des situierten Wissens ist es erforderlich, dass das Wissensobjekt als Akteur:in sowie als Agent:in gesehen wird, sowie, dass Wissen als eine auf jeder Ebene seiner

Artikulation situierte Auseinandersetzung verstanden wird. Durch diese heterogenen Verbundenheiten wird deutlich, dass es nicht nur um Politik, sondern auch um Ethik geht, in deren Rahmen eine gute Gestaltung der vielfältigen Abhängigkeiten anzustreben ist. Entitäten und Körper entstehen in Begegnungen, es gäbe sie nicht, wären sie nicht in ein Netz von Relationen verstrickt. Aufgrund dieses Verständnisses von Wissen und Objektivität ist jegliche Totalität abzulehnen, da sie es verunmöglicht, die Partikularität verschiedener Sichtweisen anzuerkennen.

Eine große Rolle spielen bei Haraway Geschichten jenseits klassischer phallischer Apokalypsegeschichten, sie entwirft hier als Alternative zu den im wissenschaftlichen Diskurs präsenten Zeitalter-Konzepten des Anthropozäns und Kapitalozäns das Zeitalter des Chthuluzäns. Dieses ist eines des Fortbestehens, des Weitermachens, der Rückgewinnung und eine der Möglichkeiten für die Zukunft, sowie im Gegensatz zu Anthropozän und Kapitalozän keines, das über kurz oder lang auf die Apokalypse zusteuert. Im Chthuluzän sind alle für die Bedingungen eines artenübergreifenden Gedeihens verantwortlich, jedoch nicht alle auf die gleiche Art und Weise, denn die ökologischen, ökonomischen oder sonstigen Unterschiede machen einen Unterschied. Menschen sind, ob sie es wollen oder nicht, Teil dieses sich schlussendlich über die ganze Welt ausbreitenden Fadenspiels, und es ist nötig, dass sie, gemeinsam mit verschiedenen anderen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen, bei diesem Spiel Verantwortung für ihre Verstrickungen übernehmen. Dieses Übernehmen von Verantwortung für die Begegnungen, um die man nicht gebeten hat, ist auch ein Bestandteil von Responsabilität. Verantwortung (*responsibility*) hängt mit der Fähigkeit des Antwortens (*response-ability*) zusammen; es ist das Detail, das wirkliche Wesen mit wirklicher Responsabilität verknüpft. Da den Details so große Bedeutung zukommt, kann in der ethischen Theorie der Responsabilität nicht endgültig und von vornherein bestimmt werden, was je konkret gutes Antworten meint. Um darüber zu entscheiden, sind politische Auseinandersetzungen nötig, in denen der Entscheidungsrahmen weit über ein reines Ja-Nein Schema hinausgeht. Für Haraway ist die Bewahrung des folgenden Gedankens wichtig: „Eine Rückgewinnung ist immer noch möglich, aber nur in artenübergreifenden Bündnissen, quer zu den tödlichen Trennungen von Natur, Kultur und Technologie oder von Organismus, Sprache und Maschine“ (Haraway 2018, S. 161).

Eine Problematik, die im Rahmen der Auseinandersetzung mit Haraways vor allem jüngeren Werken auftaucht und insbesondere ihre Rezeption im wissenschaftlichen Raum anbelangt, ist, dass sie sich in ihren Ausführungen teilweise so in den Details und Einzelaspekten verliert, dass es schwer ist, die dahinterliegende Theorie zu erkennen. Das ist vor allem problematisch in Fällen, wo Leser:innen nicht umfassend mit ihrem Denken vertraut sind. Insofern war es in

dieser Arbeit notwendig, die theoretischen Elemente von den Erzählungen zu abstrahieren, um zu einem besseren Verständnis ebendieser zu gelangen. In ihren jüngeren Werken vermischen sich Haraways politischer und ethischer Aktivismus beziehungsweise die dabei verwendeten Praktiken – unter anderem des Geschichtenerzählens – mit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung und Erläuterung ebendieser Praktiken. In der Erklärung der Praktiken werden diese selbst schon angewendet, was, wie gesagt, ohne umfassendere Auseinandersetzung auch mit vergangenen Werken möglicherweise zu Unverständnis führen kann.

Prägnant zusammengefasst, lassen sich aus meiner Analyse und Kritik der Texte, die in dieser Masterarbeit behandelt wurden, folgende Punkte ableiten:

- Die klassischen Positionen in der Tierethik greifen zu kurz, um adäquat auf die komplexe gesellschaftspolitische Wirklichkeit tierethischer Probleme einzugehen.
- Der Fokus auf Nutztiere ist bei der Beschäftigung mit tierethischen Fragen zentral, da Nutztiere quantitativ und qualitativ in einem enormen Ausmaß ethisch fragwürdiger Behandlung ausgesetzt sind.
- Um die Lage der Nutztiere zu analysieren, braucht es eine eingehende Beschäftigung mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem, in dessen Rahmen deren ethisch fragwürdige Behandlung stattfindet.
- Nutztiere sind, wie menschliche Arbeiter:innen, von Ausbeutung und Entfremdung betroffen, wenn auch nicht auf die exakt gleiche Art und Weise.
- In einem größeren Zusammenhang betrachtet ist die kapitalistische Lebensweise eine der Hauptursachen der aktuellen ökologischen Krisen.
- Die ethisch problematische Lage der Nutztiere fordert sowohl eine ethische als auch eine politische Auseinandersetzung.
- In ihrem Werk vertritt Haraway eine Position, die auf die vielen Verknüpfungen der in politischen und gesellschaftlichen Strukturen Teilnehmenden aufmerksam macht und erkennen lässt, dass die Anerkennung dieser Verknüpfungen Bestandteil gelingender politischer Arbeit ist, und dass diese Verknüpfungen, da sie mit Abhängigkeiten verbunden sind, auch eine ethische Dimension haben.
- Eine Tierethik, die nicht die Probleme der klassischen tierethischen Positionen aufweist, ist die Ethik der Responsabilität. Es geht hier um ein aufmerksames Wahrnehmen, Zuhören und Antworten auf andere, um ein Mit-Denken der eigenen Situiertheit und der diversen und detailreichen Verbindungen im Zusammenleben verschiedener Entitäten.

Nicht nur individuelle Eigenschaften und Beziehungen sind relevant, sondern umfassende ökonomische, politische oder historische Kontexte.

Die Beantwortung der Fragestellung, wie Tiere, jenseits klassischer tierethischer Positionen, als spezifische Gruppen, zum Beispiel der Nutztiere, in konkreten gesellschaftlichen Kontexten, wie etwa einem kapitalistischen Wirtschaftssystem, politisch und ethisch berücksichtigt werden können, kann demnach folgendermaßen lauten:

Die konkrete Berücksichtigung von Nutztieren im kapitalistischen Wirtschaftssystem anerkennt deren Ausbeutung und Entfremdung sowie ihre unauflösliche Verwobenheit mit der menschlichen Produktionsweise und dem menschlichen Leben. Sie bezieht Nutztiere somit in den politischen Versuch mit ein, ein Gesellschaftssystem zu schaffen, das nicht auf unendliches Wachstum ausgerichtet ist und damit Raubbau an jeglichen Ressourcen übt, was auch den größeren Kontext der Klimakrise mit einschließt. Dieses andere gesellschaftliches System muss eines sein, in dem die Ausbeutung jedweder Spezies keinen Platz hat. Die notwendige ethische Berücksichtigung von Nutztieren ergibt sich ebenfalls aus den vielfältigen Verbindungen zwischen ihnen und den Menschen und den darin enthaltenen ungleichen Machtverhältnissen. Es geht darum, den Nutztieren und ihrer Situation offen gegenüberzutreten, metaphorisch gesprochen zu hören was sie sagen und ihnen zu antworten, also in einen Austausch mit ihnen zu treten, ihre Bedürfnisse anzuerkennen, um eine Lebensweise zu finden, die für alle Beteiligten als respektvoll und angemessen gelten kann.

In diesem Sinne halte ich folgenden Aspekt von Haraways Ansatz für einen fruchtbaren, wenn auch nicht einfachen Weg in eine gerechtere Welt:

Es braucht Kollaborationen zwischen Kunst, Politik, Wissenschaft und Technik. Es ist wichtig, nicht imperialistisch zu Werk zu gehen, sondern lokale, historische und kulturelle Kontextsensibilität walten zu lassen und verschiedene Wege und Lösungen zuzulassen, denn wie schon erwähnt, sollen Totalitarismen vermieden werden. Ausgangspunkt für Aktionen und Kollaborationen sind gegebene Situationen und Umstände. Diese Aktionen und Kollaborationen sind lokalen Ursprungs und verzweigen sich dann wie ein Netzwerk immer weiter; man kann schon gegebene Verbindungen finden und von dort aus weitermachen. Das sogenannte Denken von einem Erbe her ist zentral, es geht nicht um die vollständige Zerstörung alles bisher Gewesenen. Das ethische Verständnis von Responsabilität ist die Grundlage eines offenen Durch-die-Welt-Gehens, eines Zuhörens und Antwortens, die es erst ermöglichen, Verbindungen zu erkennen, sowie die Bedürfnisse anderer anzuerkennen und dementsprechend zu handeln. Richtet man die

Aufmerksamkeit in diesem Sinne auf die Welt, ergibt es sich notwendigerweise, auch Tiere in politische Befreiungsbestrebungen miteinzubeziehen. Durch Haraways ganzes Schaffen zieht sich der Gedanke, dass bei den vielfältigen Vernetzungen und Verknüpfungen immer sowohl ethische als auch politische Dimensionen mitzudenken sind. Auch das Mitdenken von Technik ist essenziell, da sie eine der materiellen Grundbedingungen des Lebens darstellt und Einfluss auf die Gestalt der Gesellschaft hat. Der Einfluss der Technik muss anerkannt werden, man darf sich ihm aber nicht fatalistisch unterwerfen oder in unrealistischer Weise auf die „allmächtig göttliche“ technische Lösung hoffen. Es ist wichtig, sich Technik für die eigenen Zwecke anzueignen und sie als Verbündete und Eröffnerin von neuen Möglichkeiten zu sehen. Technik soll nicht ausschließlich als zu verteufelndes Moment der Unterdrückung angesehen werden, sondern in Kollaborationen von unterdrückten Lebewesen als positive Mitspielerin gelten. Ein zentraler Punkt bei Haraway ist auch, dass es für gute politische Arbeit keine allen gemeinsame, perfekte, wahre Sprache brauche, denn diese sei ein totalisierender und imperialistischer Traum. Ein Scheitern ist möglich; es gibt nicht die eine einzige richtige Lösung, sondern viele verschiedene, die in den jeweiligen Kontexten erarbeitet werden müssen.

Einen weiteren Punkt möchte ich, vor allem im Sinne eines Ausblicks, noch einmal erwähnen – nämlich die Notwendigkeit Arbeit auch jenseits von Lohnarbeit neu zu definieren, eine Aufgabe für weitere wissenschaftliche Arbeiten. Gefragt ist ein Begriff von Arbeit, der über Lohnarbeit hinausgeht, der etwa auch Care-Arbeit oder Arbeit von Nutztieren und anderen Lebewesen miteinbezieht und diesen Arbeitsformen angemessene politische und gesellschaftliche Anerkennung zukommen lässt. Eine neue Definition von Arbeit ist eine Möglichkeit, das gesellschaftliche Bewusstsein vom aktuellen Konzept der Arbeit zu ändern, eine nicht-kapitalistisch organisierte Lebensweise vor auszudenken und andere Möglichkeiten zu finden, produktive Tätigkeiten zu bewerten. Auch Technik spielt hier eine Rolle, denn diese kann in Bezug auf Arbeit viel Entlastung bringen, wenn sie nicht in einem System genutzt wird, das dennoch immer die menschliche Lohnarbeit und Ausbeutung der Natur braucht, um Profite zu maximieren, und demnach ein Ende der Ausbeutung niemals zulassen wird.

Im Sinne einer herrschaftskritischen und an politischer Praxis orientierten Denkweise soll hier im Sinne Marx' und auch Haraways als Schluss dieser Arbeit ein altbekanntes, oft verwendetes, aber dennoch bedeutendes Zitat stehen, das mich seit Beginn meiner philosophischen Laufbahn begleitet:

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt drauf an, sie zu *verändern* [Hervorhebungen im Original]“ (Marx 1958, S. 7).

7. Literaturverzeichnis

Albert Schweizer Stiftung (2018). *Jedes zweite Säugetier ist ein Nutztier*. Zugriff unter <https://albert-schweitzer-stiftung.de/aktuell/jedes-zweite-saeugetier-ist-ein-nutztier> [27.03.2021].

Amir, F. (2018). *Schwein und Zeit. Tiere, Politik, Revolte*. Hamburg: Edition Nautilus GmbH.

Buhr, M. & Kosing, A. (1966). *Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*. Berlin: Dietz Verlag.

Diamond, C. (2012). Fleisch essen und Menschen essen. In C. Ammann & A. Hunziker (Hrsg.), *Cora Diamond. Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie* (S. 83-106). Berlin: Suhrkamp Verlag.

Dusek, V. (2006). *Philosophy of Technology. An Introduction*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

Engels, F. (1975). *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In MEW: Band 21. Berlin: Dietz Verlag. Zugriff unter http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_259.htm [10.02.2023].

Engels, F. (1962). *Dialektik der Natur. Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*. In MEW: Band 20. Berlin/DDR: Dietz Verlag. Zugriff unter http://www.mlwerke.de/me/me20/me20_444.htm [10.02.2023].

explain xkcd (2019). *Land Mammals*. Zugriff unter https://www.explainxkcd.com/wiki/index.php/1338:_Land_Mammals [27.03.2021].

Franklin, S. (2017). Staying with the Manifesto: An Interview with Donna Haraway. *Theory, Culture & Society*. 33 (4), 49-63. Zugriff unter <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1177/0263276417693290> [14.02.2023].

Giedion, S. (1982). *Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt GmbH.

Grimm, H. & Aigner, A. (2016). Der moralische Individualismus in der Tierethik. Maxime, Konsequenzen und Kritik. In K. Köchy, M. Wunsch & M. Böhnert (Hrsg.), *Philosophie der Tierforschung Band 2: Maximen und Konsequenzen* (S. 25-63). Freiburg/München: Verlag Karl Alber GmbH.

Grimm, H. & Wild, M. (2016). *Tierethik zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH.

Haraway, D. J. (2018). *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.

Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, LLC.

Haraway, D. (1995). *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main: Campus Verlag GmbH.

Heilbroner, R. L. (1994). Technological Determinism Revisited. In M. Roe Smith & L. Marx (Hrsg.), *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism* (S. 67-78). Massachusetts: Institute of Technology.

Heilbroner, R. L. (1967). Do Machines Make History? *Technology and Culture*. 8 (3), 335-345.

Hoppe, K. (2019). Donna Haraways Gefährt*innen: Zur Ethik und Politik der Verwobenheit von Technologien, Geschlecht und Ökologie. *Feministische Studien*. 37 (2), 250-268. Zugriff unter <https://doi.org/10.1515/fs-2019-0026> [10.02.2023].

Hoppe, K. (2016). *Think we must; we must think*. Zugriff unter <https://blog.feministische-studien.de/2016/09/think-we-must-we-must-think/> [10.02.2023].

Kühnl, R. (1989). Marx/Engels. In B. Lutz (Hrsg.), *Metzler Philosophen Lexikon. Dreihundert biographisch-werkgeschichtliche Porträts von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen* (S. 509-526). Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH.

Marx, K. (2009). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Köln: Anaconda Verlag.

Marx, K. (1983). *Das Kapital. Dritter Band*. In MEW: Band 25. Berlin/DDR: Dietz Verlag. Zugriff unter http://www.mlwerke.de/me/me25/me25_000.htm [10.02.2023].

Marx, K. (1976). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In MEW: Band 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag. Zugriff unter http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm [10.02.2023].

Marx, K. (1972). *Das Elend der Philosophie*. In MEW: Band 4. Berlin/DDR: Dietz Verlag. Zugriff unter http://www.mlwerke.de/me/me04/me04_063.htm [10.02.2023].

Marx, K. (1971). *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. In MEW: Band 13. Berlin: Dietz Verlag. Zugriff unter http://www.mlwerke.de/me/me13/me13_003.htm [10.02.2023].

Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In MEW: Ergänzungsband. Berlin (DDR): Dietz Verlag. Zugriff unter http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_465.htm [10.02.2023].

Marx, K. (1958). *Thesen über Feuerbach*. In MEW: Band 3. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K. (1953). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. (Rohentwurf) 1857-1858*. Berlin: Dietz Verlag GmbH.

Marx, K. & Engels, F. (2014). *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG.

Marx, K. & Engels, F. (1953). *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. Berlin: Dietz Verlag.

Nietzsche, F. (1979). *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*. München: Goldmann Verlag.

Petrus, K. (2015). Nutztier. In A. Ferrari & K. Petrus (Hrsg.), *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen* (S. 263-267). Bielefeld: transcript Verlag. Zugriff unter <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/doi/10.1515/9783839422328/html> [12.02.2021].

Regan, T. (1985). The Case for Animal Rights. In P. Singer (Hrsg.), *In Defense of Animals* (S. 13-26). New York: Basil Blackwell Inc.

Singer, M. (Hrsg.) (2015). *Technik & Politik. Technikphilosophie von Benjamin und Deleuze bis Latour und Haraway*. Wien: Erhard Löcker GesmbH.

Singer, P. (2013). *Praktische Ethik* (3. Aufl.). Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG.

Singer, P. (1976). All Animals Are Equal. In T. Regan & P. Singer (Hrsg.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

Stache, C. (2019). Conceptualizing animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight. *Capital & Class*. 44 (3), 401-421.

Steiner, G. (2015). Anthropozentrismus. In A. Ferrari & K. Petrus (Hrsg.), *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen* (S. 28-32). Bielefeld: transcript Verlag.

Timeto, F. (2020). Becoming-with in a compost society – Haraway beyond posthumanism. *International Journal of Sociology and Social Policy*. 41 (3/4), 315-330. Zugriff unter <https://doi.org/10.1108/IJSSP-08-2019-0158> [10.02.2023].

8. Abstract

Eine der aktuell brennenden Fragen im (auch nicht-akademischen) tierethischen Diskurs betrifft die Haltung von und den Umgang mit Tieren in der Landwirtschaft.

Diese Arbeit widmet sich der Beantwortung der Fragestellung, wie Tiere, jenseits klassischer tierethischer Positionen, als spezifische Gruppen – der Gruppe der Nutztiere – in konkreten gesellschaftlichen Kontexten – dem kapitalistischen Wirtschaftssystem – politisch und ethisch berücksichtigt werden können.

Die klassischen tierethischen Positionen der 1970er Jahre differenzieren nicht ausreichend zwischen verschiedenen Gruppen von Tieren und vernachlässigen demnach die spezifischen mit deren Situation zusammenhängen gesellschaftspolitischen und ökonomischen Aspekte tierethischer Fragestellungen. Marxsche Theorien und Begriffe wie beispielsweise Produktivkraft, Ausbeutung und Entfremdung ermöglichen die Analyse der konkreten Situation und Position von Nutztieren im Kapitalismus. Da jedoch rein unter marxistischen Vorzeichen wiederum die ethischen Dimensionen von Mensch-Tier-Beziehungen nicht ausreichend zur Geltung kommen, wird schließlich mit Donna Haraway eine Position erarbeitet, die sowohl ethische als auch politische Aspekte aktueller tierethischer Fragestellungen ausreichend berücksichtigt.