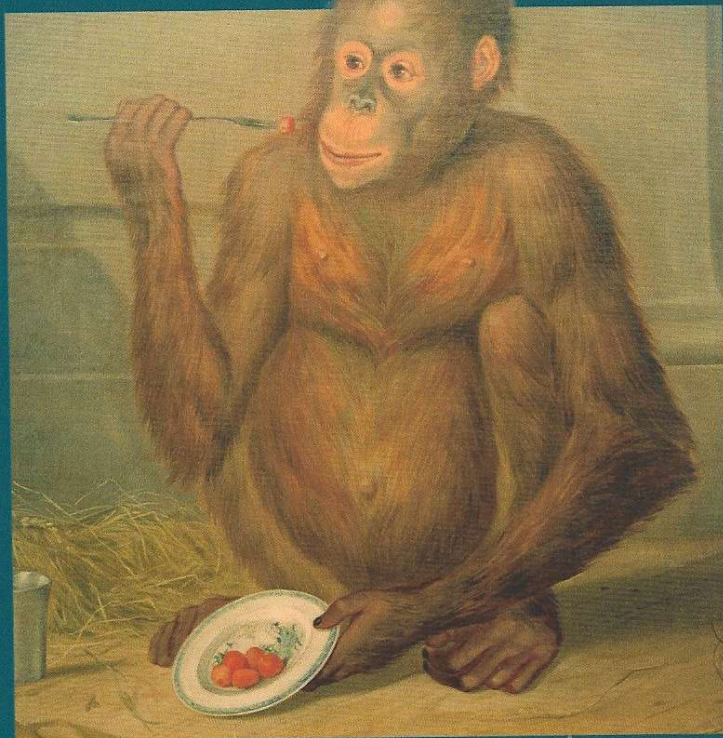


Gregor Taxacher

DAS SEUFZEN DER KREATUREN

Zur theologischen Kritik
der reinen Natur



Verlag Friedrich Pustet

jekthaft erfahrenen „Natur“, zu „dem“ Anderen stellt sich dann als notwendige kritische Unterscheidung, die gerade verhindert, in einem universalen Animismus doch wieder alles zu ent-subjektivieren. (III.2) Schließlich stellt sich die Frage nach Gott als Transzendenz jenseits der Spaltung in Andere(s) und Nicht-Andere(s) (III.3).

1. DIE TRANSCENDENZ DER ANDEREN

„ein wohlverstandener Humanismus beginnt nicht bei sich selbst“
(Claude Lévi-Strauss)⁸

Tiere als Andere

„Tiere stehen ... allein für sich und sind keineswegs nur ein Bild, sie sind Leben, kein Symbol, und das zu lernen ist eine Aufgabe. Ich lerne es in aller Langsamkeit, auch während ich diesen Text schreibe, ich lerne, die Tiere als Einzelwesen zu sehen, als Einzelercheinungen wahrzunehmen, so, wie ich es als Kind getan habe, als ich verstand, dass kein Tier zu ersetzen ist, auch wenn ihm viele nachfolgen, die ihm ähnlichsehn.“ So notiert es Marica Bodrozić.⁹ Ich möchte mich diesem ihrem Lernprozess anschließen und fragen, was dieses erneute Werden wie die Kinder angesichts der Tiere für die Theologie bedeutet.

Warum zuerst, vor allen und allem anderen die Tiere? Die naheliegende Antwort wird lauten: weil wir Menschen selbst Tiere sind. Das war auch schon bekannt, bevor dies evolutiv und genetisch beweisbar wurde. Griechisch-lateinisch wurde der Mensch als „animal“ mit spezifischem Alleinstellungsmerkmal („rationale“) definiert. Biblisch wurde (Genesis 1 und 2 übereinander lesend) der Erdling Adam an einem Tag mit den Tieren erschaffen, mit ihnen zusammenfassbar unter der Bezeichnung „alles Fleisch“. Dies bedeutet, „dass alle Erdlinge im tiefsten Sinn verwandt sind. ... Alle Kriterien teilen lateral, semiotisch und genealogisch gemeinsames ‚Fleisch‘.“¹⁰

Mit dieser Einführung des Verwandtschaftsbegriffs – ebenso wie im religiösen Raum der einer „Mitgeschöpflichkeit“¹¹ – wird jedoch wie-

⁸ Im Gespräch mit Didier Eribon: zitiert nach Burgat: *Was ist eine Pflanze*, 129. [= Claude Lévi-Strauss/Didier Eribon: *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Frankfurt a. M. 1996, 237.]

⁹ Bodrozić: *Mystische Fauna*, 102.

¹⁰ Haraway: *Unruhig bleiben*, 142. Haraway bezieht sich hier nicht auf Gen 1–2. Doch sie führt, ohne es zu kennzeichnen, zwei biblische Begriffe (*qayladam* und *qaylbasar*) zusammen. Vgl. auch Julia Enxinger: „Und Gott schuf den Erdling.“ Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nichtmenschliche Schöpfung miteinbezieht, in: Herkorr 3 (2020) 24–26.

¹¹ Vgl. Simone Horstmann: *Mehr als „Verantwortung“ und „Mitgeschöpflichkeit“*, Überle-

derum eine abstrakte Gesamtheit gesetzt und damit die Illusion erzeugt, diese könne von einem dritten, neutralen Standpunkt aus überschaut werden. Dabei handelt es sich jeweils um „historisch situierte, hoch diverse Verwandtschaftsverhältnisse“, welche überblendet werden, wenn sie zugunsten „eines ... artübergreifenden Kollektivs o. Ä. generalisiert und angeeignet werden“.¹² Die Beschreibung einer Verwandtschaft in diesem Kollektiv bleibt abstrakt und folgenlos, weil sie Koralle und Dinosaurier, Bonobo und Watwurm, Spinne und Mensch in einen Definitionsraum sperrt, ohne das deutlich würde, was sie dort miteinander anfangen (können und sollen).

Jacques Derrida hat diese nicht unschuldige Definitions-Macht scharf gekennzeichnet: Da ist „eine immense Vielfalt anderer Lebender, die sich in keinem Fall ... in der Kategorie dessen homogenisieren lassen, was man das Tier ... im Allgemeinen nennt“. Diese Verallgemeinerung sei „ein Verstoß wider die Denkotwendigkeit, die Wachsamkeit oder die Hellsichtigkeit, die Autorität der Erfahrung, es ist auch ein Verbrechen“.¹³ Derrida denkt dabei vor allem an die Absetzung des Kollektivs „Tiere“ von den Menschen, also die definitorische Aufkündigung der Verwandtschaft, welche alle Objektivierung, Versachlichung und damit auch gewaltsame Unterwerfung, Ausbeutung und Tötung von Tieren ermöglicht. Doch auch in der Menschen einschließenden, die Verwandtschaft betonenden Weise ist das Kollektiv „nichtmenschlicher und menschlicher Tiere“ nicht geeignet, von sich aus begrifflich zu begründen, warum es hier etwas Besonderes zu entdecken gilt, das nicht auch für uns und die Pflanzen (oder die Pilze, die Einzeller) oder auch für die gesamte Natur (auch „mitgeschaffen“) gelten sollte. Welche – mit den Hinweisen von Derrida formuliert – Denkotwendigkeit, Wachsamkeit, Hellsichtigkeit und Erfahrung führt uns dazu, die Anthropozentrierung angesichts von Tieren (konkreten Tieren, nicht „dem Tier“, nicht „den Tieren“) als etwas Besonderes, als eine eigene Kategorie zu beschreiben?

Die Antwort besteht m. E. darin, dass uns in Tieren konkrete Andere – hegelsch gesprochen: Andere unserer selbst – begegnen. Derrida be-

gungen zu den Tiefendimensionen einer theologischen Tierethik jenseits der schönen Phrasen, in: *Loccumter Pelikan* 4/2019, 4–9.

¹² Haraway: *Unruhig bleiben*, 280.

¹³ Derrida: *Tier*, 80. Ebd. 70 bezeichnet er den Kollektivsingulär „das Tier“ als „eine der größten Dummheiten derer, die sich Menschen nennen.“

ginnt deshalb seine philosophischen Erkundungen zu dem „Tier, das ich also bin“ (so der Titel) mit der Meditation jener Momente, „in denen ich mich im Blick einer Katze nackt erblickt sehe“. In dieser Badezimmer-szene mit seiner konkreten Katze erfährt er den „Blickpunkt des absolut Anderen ... diese absolute Andersheit des Nachbarn oder des Nächsten“.¹⁴ Derrida spannt hier zwei Pole zusammen: die absolute Andersheit und den Nachbarn/Nächsten. Dabei spielt er natürlich auf Emmanuel Lévinas' Phänomenologie des Anderen an, der uns zum Nächsten wird, welcher uns unbedingt ethisch angeht; aber Derrida bemerkt gleich kritisch, hier „spricht Lévinas vom Menschen, vom Nächsten als Menschen, vom Mitmenschen und Bruder, denkt er an den anderen Menschen“, exklusiv also, und nicht an die Katze.¹⁵

Ich habe schon bei der Einführung von Lévinas' Kritik der Subjektivität¹⁶ angeführt, dass dieser zweifellos gegebene Anthropozentrismus m. E. nicht notwendig in der Phänomenologie des Anderen, wie sie Lévinas unternimmt, gegeben sein müsste. Ich versuche hier also, Lévinas zu dezentrieren. Dabei wird – wachsam, hellsichtig, erfahrungsbezogen! – darauf zu achten sein, dass andere je anders begegnen; anders also ein Mensch dem Menschen, anders ja schon der und die anders gegenderte, anders die Katze – erst recht, wenn sie etwa ein Löwe wäre! Aber es gibt in diesem Phänomen der Begegnung mit dem Anderen doch etwas Gemeinsames (denkotwendig!), welches diese Weise der Begegnungen von anderen unterscheidet, sie zu besonderen macht.

Der Verhaltensforscher Frans de Waal findet dies Besondere nicht nackt neben einer Katze, sondern beim gegenseitigen In-die-Augen-Schauen mit einem Affen: Er spricht von diesem Moment als einem „Schock des Erkennens“ und als einer Erfahrung von „Transzendenz“.¹⁷ Es geht also offensichtlich um jene Erkenntnis des Gesichts, des Antlitzes des Anderen, in welcher man – Derrida spielt auf ihn an in der eben zitierten Passage! – laut Lévinas die Augenfarbe des Anderen vergessen müsse – weil wir hier mit dem Anderen, ihm, konfrontiert sind, mit einer Erfahrung, der es nicht um Beschreibung, nicht um Objektivierung geht. Helen Macdonald weitet unsere Erfahrung aus, indem sie diese nicht mit einer Katze oder einem Affen, sondern mit Vögeln

¹⁴ Ebd. 30.

¹⁵ Ebd. 32.

¹⁶ S. o. 24.

¹⁷ De Waal: *Der Mensch, der Bonobo*, 148 f.

macht. Sie beobachtet einen Mauersegler und notiert: „Der Vogel war von einer Ernsthaftigkeit durchdrungen, die der Heiligkeit nahekam“, und stellt rückblickend fest: „Noch heute sind sie für mich das, was mich auf der Erde am meisten an Außerirdische erinnert.“¹⁸ Mit der Heiligkeit und dem Außerirdischen ist wiederum die Dimension von Transzendenz eingeschrieben, jenes „absolut Andere“, von dem Derrida spricht. Aber dies heißt nicht, dass die andere Seite des Anderen – die des Nächsten – nur bei Säugtieren, nicht aber bei Vögeln (weniger nah verwandt!) sich einstelle. Macdonald macht dies deutlich, wenn sie im Blick auf Umweltzerstörung und Artensterben einschärft, dass es hier immer um „Tragödien einzelner Tiere“ gehe, und sich diesen rettend zu widmen, sei „ein Akt des Widerstands, der Wiedergutmachung, ja sogar der Erlösung“.¹⁹ Sie zitiert den Tierarzt John Cooper, welcher seine Erfahrung darin auslegt, dass „der Anblick einer hilflosen Kreatur irgend etwas im Menschen anspricht. Wir fühlen uns einem Imperativ unterworfen. Wir haben eine Pflicht.“²⁰

Dies ist nun genau die Erfahrung, mit der schon die Parabel Jesu vom „barmherzigen Samariter“ (Lk 10,25–37) die Nächstenliebe begründet und welche Lévinas als die absolute Verantwortung versteht, welche der Andere in uns erzwingt und welche uns erst zum Subjekt werden lässt, angesprochen auf unser Subjektsein, das nicht ausweichen kann. Macdonald benennt dies mit der ethischen Kategorie der Pflicht – und findet in deren Erfüllung zugleich die religiöse Dimension der Erlösung, die sich ereignet in der von An-Spruch des Anderen ausgehenden Dezentrierung des Ich.

Fremdes Subjektsein

Die Katze, der Bonobo, der Mauersegler: Was in den unterschiedlichen Begegnungen mit ihnen aufgeht, ist offenbar das, was die Reflexionsphilosophie Subjektsein nennt. Die Erfahrung des Anderen ist Erfahrung fremden, mitunter sehr fremden Subjektseins, das meine eigene Subjektivität unbedingt herausfordert und damit gewissermaßen erst erweckt. „Damit der andere wirklich ein Anderer ist“, ist nichts anderes,

aber genau dies „notwendig und hinreichend ...“, dass er die Kraft hat, mich zu dezentrieren.“²¹ So wird der, die bleibend Fremde gleichzeitig zur, zum Nächsten. Christine M. Korsgaard hat diese Erfahrung in den Horizont einer kantischen geprägten Subjektphilosophie geholt. Auch für sie ist die phänomenologisch erschließbare Erfahrung das Primäre: „eine Beziehung, in der wir zueinander stehen“²². Wenn wir diese Beziehung – wie etwa der Tierarzt Cooper – als eine Verpflichtung erfahren, geht uns darin der „moralische Status“ der Begegnenden auf.²³ Ein Tier ist Subjekt wie wir, „weil es sein Dasein *fühlen* kann“²⁴, und in dieser Empfindungsfähigkeit drückt sich aus, dass es diesem Lebewesen, wie mir, um sich selbst, um sein Leben geht. Deshalb muss eine konsistente Subjektphilosophie Tieren genau jenen Status zuschreiben, welchen Kant ihnen abgesprochen hatte.²⁵ Sie sind Zwecke an sich selbst, die niemals als reine Mittel behandelt werden dürfen, weil sie nicht als solche behandelt werden wollen, weil sie einen subjektiven Willen haben. „Wenn wir ein Geschöpf als Zweck an sich selbst begreifen, nehmen wir einen Standpunkt der Empathie mit diesem Geschöpf ein, dem notwendig etwas an sich selbst liegt. ... Ein Geschöpf als Zweck an sich selbst zu bezeichnen, heißt demnach, ihm den Wert zuzuschreiben, den es sich selbst als Lebewesen notwendig zuspricht.“²⁶

Die klassische Subjektphilosophie ist diesen dezentrierenden Schritt nicht gegangen, weil sie Tieren absprach, sich selbst einen solchen Selbstwert zuzuschreiben – können Tiere doch in unserem Sinn nicht sprechen und also anscheinend nicht reflektieren. Korsgaard macht jedoch analytisch klar, dass dieser Selbstwert im Sinne eines Lebewesens, dem es fühlend und häufig auch bewusst um sich selbst geht, nicht an menschliche Sprache und Reflexion gebunden ist. Vielmehr drücken wir umgekehrt in sprachlicher Reflexion auf unsere menschliche Weise das aus, was auch auf nichtmenschliche Subjekte zutrifft, „tun wir ... auf unserer eigenen Ebene des Bewusstseins und der Intentionalität nichts

²¹ So Merleau-Ponty: *Das Sichtbare*, 114.

²² Korsgaard: *Tiere wie wir*, 132.

²³ Ebd. 131.

²⁴ Ebd. 50.

²⁵ S. o. 47 f.

²⁶ Korsgaard: *Tiere wie wir*, 180. Schon vor der m. E. philosophisch überzeugendsten Begründung bei Korsgaard haben Tom Regan und Bernhard Rollin Tieren diesen Subjektstatus als Zwecke an sich selbst zugeschrieben. Vgl. in Kürze die Texte von Tom Regan: *Wie man Rechte für Tiere begründet* (in: Wolf: *Texte zur Tierethik*, 33–39) und Bernhard Rollin: *Moraltheorie und Tier* (ebd. 40–50).

¹⁸ Macdonald: *Abendflüge*, 188 f.

¹⁹ Ebd. 305.

²⁰ Ebd. 306.

anderes als das, was jedes Tier seiner Natur nach tut: Wir bringen die Sorge um uns selbst zum Ausdruck, die uns als Tiere notwendig auszeichnet. Moralität ist, so betrachtet, ganz einfach die menschliche Weise, ein Tier zu sein.“²⁷

Auf diese Weise gewinnt die Philosophie also über die phänomenologisch erschließbare konkrete Erfahrung hinaus einen Begriff von Tieren, der, gewissermaßen von innen her reflektiert, das Subjektsein von Tieren ins menschliche Bewusstsein hebt – eine Kategorie, die nicht deckungsgleich ist mit biologischen Außenkategorien wie Spezies oder dem „Tierreich“. In dieser subjektphilosophischen Erschließung sind Tiere nämlich gerade kein Teil der blinden Naturgegebenheiten, als die Kant sie bezeichnete, um nur den Menschen auf seine Hoffnung anzusprechen, aus dieser herauszuzugen – obwohl er ihr doch biologisch unterliegt wie jedes Tier auch. Tiere aber wollen nicht der blinden Natur unterworfen sein, kämpfen dagegen an, vergeblich wie auch die Menschen, und erleben und empfinden diesen Kampf. Korsgaard macht dies wie in einer Gegenprobe an der paradoxen Redeweise klar, die Opfer von Ungerechtigkeit und unwürdiger Behandlung häufig benutzen: Sie „beklagen sich regelmäßig darüber, wie Tiere behandelt zu werden“.²⁸ Paradox ist diese Redeweise, weil sie einerseits voraussetzen scheint, dass man Tiere so behandeln dürfte (Menschen aber nicht), andererseits aber die Subjektivität und insbesondere Empfindungsfähigkeit als Voraussetzung dafür impliziert, eine Handlung an ihnen könnte grausam sein. „Tatsächlich ist genau das die Klage, die Kant selbst erhebt: Er beklagt sich darüber, dass der gottverlassene Kosmos uns wie die Tiere behandelt.“²⁹ Genau in dieser Klage sind wir eins mit den Tieren, finden wir unsere Gemeinsamkeit im Seufzen der Kreaturen.

Aber inwiefern wird hier tatsächlich eingeholt, was wir „Tier“ nennen (uns und alle einschließend, aber unterscheidend von anderem)? Korsgaard ist hier tatsächlich vorsichtig: Einerseits ist das sich selbst fühlende, also wahrnehmende, das intentional für sich selbst etwas wollende Selbst nach allem, was wir empirisch nachvollziehen können, in unterschiedlichen Tieren unterschiedlich stark oder schwach gegeben. „Ein Selbst zu haben ist eine Frage des Grades.“³⁰ Natürlich ist die

²⁷ Korsgaard: *Tiere wie wir*, 192.

²⁸ Ebd. 150.

²⁹ Ebd. 151. Korsgaard bezieht sich konkret auf Kant: *Kritik der Urteilskraft*, 426–428.

³⁰ Ebd. 51.

Wahr-Nehmung von Wahrnehmung selbst eine Frage von Beziehungserfahrung: Derrida steht mit seiner Katze in einer anderen erlebbaren Beziehung als mit Bettwanzen. Aber es lässt sich wohl auch, diese interessengeleitete Beziehung überschreitend, annäherndes Wissen, fördernde „Empathie“ einbeziehen, um im Selbsterleben der Katze und einer Bettwanze oder Zecke Unterschiede auszumachen. Die Charakterisierung von Tieren als Subjekten ihres Lebens bleibt also stets eine graduelle und eine gewissermaßen an ihren Rändern offene. Korsgaard macht dies auch im Blick über das Tierreich hinaus deutlich: Auch Pflanzen geht es um ihr eigenes Wohl und sie sind in der Lage, dieses zu suchen, und doch geht ihnen ein erlebendes Streben nach dem eigenen Gut wohl ab.³¹ Pflanzen und Tiere haben also „objektiv“ etwas von Subjektivität gemeinsam, und doch ist ihnen nicht auf gleiche Weise ein Selbst eigen. Pflanzen sind gewissermaßen nicht Subjekte ihrer eigenen objektiven Subjektivität. Diese paradox klingende Unterscheidung dürfte einer von außen erschließbaren Empirie der Lebenden ebenso angemessen sein wie der Phänomenologie unserer Begegnungserfahrung mit ihnen.

Dass wir die Zuschreibung von Subjektivität an Tiere heute häufig als gewagt oder gar kontra-intuitiv empfinden, liegt daran, dass die Begegnungserfahrung selbst nie unmittelbar zugänglich, sondern immer schon von Kontexten geprägt und gedeutet ist. Und dieser Kontext besteht eben zum größten Teil aus dem versachlichenden, ausbeutenden, ja meist tödenden Umgang mit Tieren, die wir eben nicht behandeln wie Tiere, sondern wie Sachen. Das erzeugt die kognitive Dissonanz, die sich etwa im unterschiedlichen Vorurteil über die (sich graduell wohl kaum unterscheidende) Subjektivität von Hunden und Schweinen niederschlägt. Dabei musste die Intersubjektivitätserfahrung, die wir mit unseren Gefährtenentieren machen, für andere Tiere regelrecht kulturschichtlich gesperrt werden. Dies ist im Anfang dieser Entwicklung auf der Ebene der Philosophie auch noch deutlich so empfunden worden, wie etwa ein Brief von Henry More an René Descartes belegt, welcher auf dessen Interpretation der Tiere als geist- und seelenlose Maschinen reagiert: „Was ich in Euch erkenne, ist nicht die Subtilität des Gedankens, sondern eine harte und unbarmherzige Logik, mit der Ihr Euch bewaffnet, wie mit einem stählernen Schwert, um fast dem gesamten Tier-

³¹ Vgl. ebd. 255 f. Im nächsten Abschnitt werde ich darauf zurückkommen.

reich mit einem Streich Leben und Gefühl wegzunehmen.“³² Die Gewalt-Metaphorik spricht für sich!

Descartes stählernes Schwert erschlägt dabei nicht einfach nur Leben und Gefühl der Tiere, es trennt auch die menschliche Subjektivität, reduziert aufs reine Denken (*res cogitans*), von ihrer eigenen Verwurzelung ins Leibliche, in die mit den anderen Tieren gemeinsame Naturhaftigkeit des Subjekts selbst. Dies wirkt nach bis in den Autonomie-Begriff von Kant, der bis heute unsere Vorstellung von Subjektivität prägt. Dabei ist gerade diese, ihrer eigenen Tierlichkeit immer nur dialektisch entgensetzbare Freiheit und Autonomie phänomenologisch kontraintuitiv: „Das Leben ist nie, weder im gestaltenden noch im prozessuralen Sinne, Autonomie, sondern seinem Wesen nach Heteronomie erwächst stets in heteronomen Kontexten. Subjektivität in und aus intersubjektiven und naturalen Bedingungen ihrer Möglichkeit. Und genau dies ist die Weise von Subjektivität, die wir eben nicht mit den Engeln – dem Konzept reiner Geist-Geschöpfe –, sondern mit den anderen Tieren teilen: „Eben weil es auf ein phylogenetisches Erbe aus Organisationsinformationen zurückgreifen kann, ist das Handeln des Tieres in der Lage, kreativ mit dem Erlebten umzugehen ... Das Dasein des Subjekts ist mithin kein nacktes, das heißt aus sämtlichen kopulativen Bezügen herausgelöstes In die Welt geworfen Sein, sondern das Ergebnis eines schon dagewesenen Seins.“

Subjektivität, graduell

In diesem Sinn ist es dann auch realistisch, sich Subjektivität graduell vorzustellen – und empirisch nicht genau zu wissen, immer nur tastend erfahren zu können, wo sie beginnt. Was genauer bedeutet dann Subjektivität? Es bedeutet, ein Lebewesen zu sein, dem es aktiv und dies wahrnehmend (wenn auch nicht unbedingt „wissend“) um sich selbst geht. Tiere sind in diesem Sinn „ein Jemand“, sie sind – selbst wie sie eher als Exemplare erscheinen mögen, weil sie in unserer Wahrnehmung so klein, so massenhaft, so ununterscheidbar sind – „Indivi-

duen.“³⁴ Vorsichtiger wird man bei dem Begriff des Personseins sein, der begriffsgeschichtlich an die biografische, gewissermaßen sich selbst entwickelnde und erzählende Weise gebunden ist, wie Menschen ihr Leben leben.³⁵ Und doch sind auch hier Zweifel angebracht, ob die Begriffsgrenzen so klar wie vorgegeben die Phänomene treffen. Hat ein Tier, das Erinnerungen hegt, von traumatischen Erlebnissen geprägt sein kann, Freunde, Vertraute und Feinde unterscheidet usw., wirklich keine Biografie? Erleben wir nicht an unseren Gefährten individuellen Charaktere, vielleicht gar „Persönlichkeiten“?

Michael Tomasello fasst das Subjektsein von Tieren mit seinem evolutionsbiologischen Begriff des Handelns. Obwohl er in anthropologischen Erkenntnisinteresse nur auf die Vorfahrenreihe der Menschen eingeht, ist dieser Handlungsbegriff als Spezifikum des Tierseins begriffen, möchte er doch „behaupten, dass sogar Ameisen, Spinnen und Bienen einige individuelle Entscheidungen treffen.“³⁶ Handeln bedeutet also für Tomasello mehr als das faktische Vorhandensein eines Wirkfaktors (wie es manchmal in Akteurs-Netzwerk- und agency-Konzepten nahegelegt wird); es eint Akte, „die zumindest bis zu einem gewissen Grad vom individuellen psychologischen Akteur entworfen und kontrolliert werden.“³⁷ In diesem Sinne sind Tiere „Entscheidungssubjekte“³⁸ – und damit grundsätzlich, in einem basalen Sinn der Freiheit ausgesetzt. Auch andere Biologen halten bewusste, in Grenzen freie Handlungen für ein typisch tierliches Phänomen. Die motorische Selbstbewegung als auffällige Besonderheit von Tieren stellt damit das evolutionäre Erfordernis für die Ausbildung von handelndem Bewusstsein dar; d. h. man interpretiert „Bewusstsein als eine biologische Funktion, die von mobilen Tieren als Lösung für neuronale Logistikprobleme bei der Kontrolle der Orientierung an ihrer Umgebung entwickelt wurde.“³⁹ Ich werde im nächsten Abschnitt darauf zurückkommen: Offen-

³⁴ So die terminologische Definition bei Sezgin: *Argerechi*, 188 f.

³⁵ S. o. 134 f. zur Diskussion des Personseins als einer Art „Leistungskategorie“.

³⁶ Tomasello: *Evolution*, 13. Speziell für Bienen und Hummeln bestätigt dies auch Huber: *Das rationale Tier*, 73 f. und 556.

³⁷ Tomasello: *Evolution*, 19.

³⁸ Ebd. 29. Solches Handeln, solche Entscheidungen (z. B. in der Art der Nahrungsbeschaffung und -spezialisierung u. Ä.) werden dann selbst zu einem Evolutionsfaktor, so „dass der Akteur und seine flexibel organisierten Fertigkeiten in einem bedeutenden Ausmaß eine kausale Rolle im Prozess des evolutionen Wandels spielen“, also „nicht nur Gegenstand der natürlichen Selektion“ sind, sondern auch selbst „eine kausale Kraft“. (Ebd. 70)

³⁹ Huber: *Das rationale Tier*, 506.

³² Zitiert nach Blom: *Unterwerfung*, 161.

³³ Marchesini: *Tierische Subjektivität*, 382.