

Marxismus und die Versklavung der Natur

Marco Maurizi, 2011/2012

*aus: Theorie um Tierbefreiung.
Reader vom Infotisch Dortmund, 2019
infotisch.noblogs.org*

Die internationale Tierrechtsbewegung hat sich bisher kaum für den Marxismus interessiert und ihre theoretischen, moralischen und politischen Begriffe haben sich auf die liberale Debatte über „civil rights“ und „politically correctness“ beschränkt. Es lässt sich nicht leugnen, dass Marx und Engels kein Interesse an der Befreiung der Tiere hatten. Sie haben die menschliche Beherrschung der Natur durch Arbeit sogar gerechtfertigt. Insofern kann die Skepsis der TierrechtsaktivistInnen gegen Marx keine Überraschung sein. Auf der anderen Seite, bleibt aber ohne den Bezug auf Marx das Verständnis der menschlichen Gesellschaft und der transformativen Perspektive innerhalb der Tierrechtsbewegung völlig unpolitisch und naiv, wenn nicht konservativ. Keine Bewegung, die eine politische Revolution (im Denken und der Praxis des Menschen) vollbringen möchte, kann es sich leisten, die wirtschaftlichen Gesetze des gesellschaftlichen Ganzen zu ignorieren.

Die Frage, mit der ich mich beschäftigen möchte, lautet, ob dem Marxismus die antispeziesistische Kritik notwendig ist und umgekehrt, ob eine echte, erfolgreiche antispeziesistische Bewegung ohne Marx vorstellbar ist. Es geht mir dabei nicht primär um die Arbeiterbewegung als solche, sondern um die Kapitalismuskritik, die aus der Arbeiterbewegung stammt und die vielleicht — das ist die entscheidende Frage — zu rasch vergessen wurde.

Der doppeldeutige Naturbegriff bei Marx

Die erste Frage, mit der wir uns beschäftigen müssen, ist: Wie wird das Mensch-Natur-Verhältnis im Marxismus begriffen? Im Marxschen Denken gibt es zumindest zwei Begriffe von Natur: einen ontologischen und einen wirtschaftlichen Begriff. Auf der einen Seite betont Marx die grundlegende Einheit der materiellen Welt. Er schreibt z.B. schon in den Manuskripten:

Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur¹

Es ist klar, dass es unmöglich ist, eine Relation zwischen Mensch und Natur zu denken, wenn man von Natur in diesem ontologischen Sinne spricht. Wir können uns nicht auf eine Natur beziehen, die wir selbst sind.

Den spezifisch wirtschaftlichen Begriff von Natur bearbeitet Marx, um das materielle Fundament der gesellschaftlichen Produktion auszudrücken. Hier schreibt Marx vom „Stoffwechsel mit der Natur“, wobei das Wort Natur als blosses Objekt der instrumentellen Vernunft auftritt.

Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.²

Wenn heute von unserer Beziehung zur Natur oder unserem Verhalten gegenüber der Natur gesprochen wird, meinen wir die ökologische Krise und alle moralischen Probleme, die man als „Bioethik“ etikettiert. Im Grunde hatte Engels die ganze Problematik, welche später im philosophischen Diskurs als „Frage der Technik“ übernommen wurde, bereits vorausgesehen. Diese

1 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in K. Marx - F. Engels, Werke [MEW], Ergänzungsband, 1. Teil, S.465-588, Dietz Verlag, Berlin (DDR) 1968, S. 516.

2 K. Marx, Das Kapital, MEW, Bd. 23, S. 192.

Frage lautet: Ist es gerechtfertigt, die Natur als Substrat der Technik zu behandeln, oder gibt es bestimmte Grenzen, die F. wir nicht überschreiten dürfen? Engels schreibt in der Dialektik der Natur:

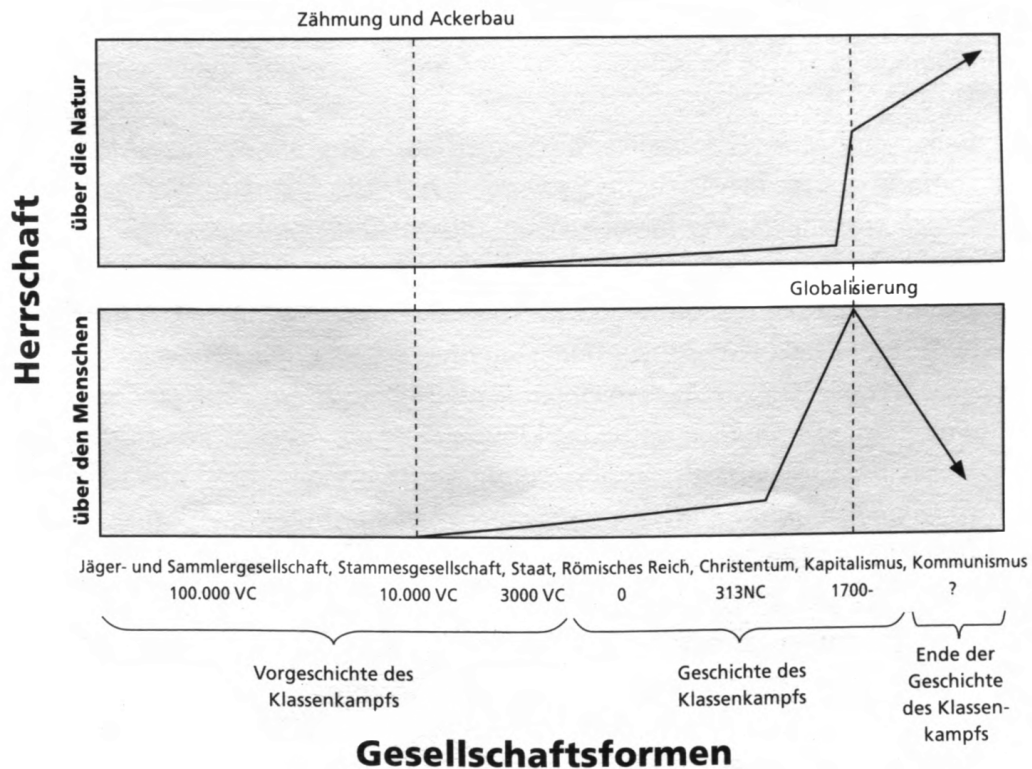
Alle planmäßige Aktion aller Tiere hat es nicht fertiggebracht, der Erde den Stempel ihres Willens aufzudrücken. Dazu gehörte der Mensch. Kurz, das Tier benutzt die äußere Natur bloß und bringt Änderungen in ihr einfach durch seine Anwesenheit zustande; der Mensch macht sie durch seine Änderungen seinen 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. Schmeicheln wir uns indes nicht zu sehr mit unsern menschlichen Siegen über die Natur. Für jeden solchen Sieg rächt sie sich an uns. Jeder hat in erster Linie zwar die Folgen, auf die wir gerechnet, aber in zweiter und dritter Linie hat er ganz andre, unvorhergesehene Wirkungen, die nur zu oft jene ersten Folgen wieder aufheben. [...] Und so werden wir bei jedem Schritt daran erinnert, dass wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht — sondern dass wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und dass unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen an dern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können. [...] Je mehr dies aber geschieht, desto mehr werden sich die Menschen wieder als Eins mit der Natur nicht nur fühlen, sondern auch wissen, und je unmöglicher wird jene widersinnige und widernatürliche Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib, wie sie seit dem Verfall des klassischen Altertums in Europa aufgekommen und im Christentum ihre höchste Ausbildung erhalten hat.³

Der Doppelcharakter der marxistischen Beziehung zur Natur liegt hier ganz deutlich auf der Hand. Auf der einen Seite denkt der Marxismus die Natur nach dem Modell der unendlichen Bewegung, wo Kräfte und Potenzen auftauchen, sich gegeneinander einrichten und wieder verschwinden. Dahinter steht bei Marx seine Begeisterung für Darwin, der die wissenschaftliche Grundlage einer materialistischen Auffassung der Natur etabliert hatte. Auf der anderen Seite ist der Marxismus aber insofern inkonsequent, als er ausschliesst, dass man die Tiere für Subjekte, oder sogar partners der Befreiung halten könnte.

Die Verneinung der tierischen Subjektivität hat im undialektischen Charakter des Marxschen Naturbegriffs ihren Grund. Die Natur ist identisch mit uns, weil der Mensch auch Materie und Bewegung ist. Die Natur ist uns

3 F. Engels, Dialektik der Natur, MEW, Bd. 20, SS. 452-453.

aber fremd, weil der Mensch — als Subjekt — sie als Objekt benutzt. Es ist bei Marx also unmöglich die Natur — bzw. das Tier — als Mit-Subjekt zu verstehen. Wie rechtfertigten Marx und Engels die Notwendigkeit unserer Herrschaft über die Natur? Wie wir bald sehen werden: in keiner Weise.



Die strukturelle und die genetische Analyse des Kapitals

Zuerst ist es wichtig, die strukturelle und die historische Erörterung des Kapitals (man könnte auch sagen die logisch-systematische und genetische Analyse) zu sondern. Mit anderen Worten geht es darum, wie der Kapitalismus als System funktioniert und wie wir geschichtlich zum Kapitalismus gekommen sind. Wenn man von Kapitalismus im letzteren Sinne spricht, stellt sich für das Tierproblem die zentrale Frage nach der Stelle des Kapitalismus in der Universalgeschichte.

Aus dem Blickwinkel der systematischen Analyse des Kapitals nehmen Mensch und Tier zwei verschiedene Rollen in diesem System ein, weshalb sich die Unterdrückung der Menschen nicht ohne weiteres mit derjenigen der Tiere gleichsetzen lässt. Als wirtschaftliches System ist Kapitalismus auf Elementen begründet, ohne die die Verwertung des Kapitals nicht stattfinden kann. Dazu zählt die Konstitution eines „freien“ Subjekts, welches seine abstrakte Arbeitskraft auf dem Markt verkauft. Diese Voraussetzung ist spezifisch menschlich und kann nur unter bestimmten historischen Bedingungen erscheinen, und zwar dem Markt als universelle Gestalt des Warenaustausches, der bürgerlichen Rechtsordnung und, wie wir bald sehen werden, der geschichtlichen Tendenz einer wissenschaftlichen Potentierung der produktiven Kräfte. So schreibt Marx im Kapital:

Damit jedoch der Geldbesitzer die Arbeitskraft als Ware auf dem Markt vorfinde, müssen verschiedenen Bedingungen erfüllt sein. Der Warenaustausch schließt an und für sich keine anderen Abhängigkeitsverhältnisse ein als die aus seiner eignen Natur entspringenden. Unter dieser Voraussetzung kann die Arbeitskraft als Ware nur auf dem Markt erscheinen, sofern und weil sie von ihrem eignen Besitzer, der Person, deren Arbeitskraft sie ist, als Ware feilgeboten oder verkauft wird. [...] Die zweite wesentliche Bedingung, damit der Geldbesitzer die Arbeitskraft auf dem Markt als Ware vorfinde, ist die, daß ihr Besitzer, statt Waren verkaufen zu können, worin sich seine Arbeit vergegenständlicht hat, vielmehr seine Arbeitskraft selbst, die nur in seiner lebendigen Leiblichkeit existiert, als Ware feilbieten muß. [...] 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 andere Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen.⁴

Es ist die letzte Voraussetzung, die ich oben erwähnt habe — die wissenschaftliche Steigerung der Produktionsfähigkeit der Gesellschaft —, welche die menschliche Arbeit von der tierischen in einem systematischen Gesichtspunkt unterscheidet. Durch den einzelnen Arbeitsprozess läuft nämlich die gesamte gesellschaftliche Arbeitskraft. Die einfache Arbeitskraft, die man auf dem Markt verkauft, ist deshalb kein „tierische“ Arbeitskraft — obwohl sie dem Geldbesitzer sicherlich als vorhandenes, natürliches Vermögen erscheint —, sondern eine durch den gesamten Prozess der Reproduktion vermittelte Aktivität.⁵

4 Ebd. SS. 182-183.

5 Das Problem, was bei Marx „produktive Arbeit“ meint, wird uns hier nicht beschäftigen.

Die Arbeit der Proletarier hat durch die Ausdehnung der Maschinerie und die Teilung der Arbeit allen selbständigen Charakter und damit allen Reiz für die Arbeiter verloren. Er wird ein bloßes Zubehör der Maschine, von dem nur der einfachste, eintönigste, am leichtesten erlernbare Handgriff verlangt wird. [...] Je weniger die Handarbeit Geschicklichkeit und Kraftäußerung erheischt, d.h. je mehr die moderne Industrie sich entwickelt, desto mehr wird die Arbeit der Männer durch die der Weiber verdrängt. Geschlechts- und Altersunterschiede haben keine gesellschaftliche Geltung mehr für die Arbeiterklasse.⁶

Viele Anthropozentrismuskritiken, die von den AntispeziesistInnen gegen Marx gerichtet worden sind⁷ verkennen, dass es völlig gerechtfertigt ist, den Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Arbeit in einer systematischen Analyse des Kapitalismus zu betonen. Selbst Rosa Luxemburg, die bestimmt nicht zur Reihe der TierhasserInnen gezählt werden kann, müsste die Gleichstellung von menschlicher und tierischer Arbeit als falsch beweisen, da sie die bürgerliche Gesellschaft als natürlich verkappt und ihre historischen Bedingungen, d.h. ihre geschichtliche Überwindlichkeit, verdrängt.⁸ So hat auch Marx unter diesem Gesichtspunkt grundsätzlich Recht, wenn er die Tiere von den Herrschaftsverhältnissen als solche ausschließt.

Zum Tier, Boden etc. kann auch kein Herrschaftsverhältnis stattfinden durch die Aneignung, obgleich das Tier dient. Die Aneignung fremden Willens ist Voraussetzung des Herrschaftsverhältnisses. Das Willenlose also, wie Tier z.B., kann zwar dienen, aber es macht den Eigner nicht zum Herren.⁹

6 K. Marx — F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW, Bd. 4, SS. 468-469.

7 Vgl. M. Maurizi, „Marxismus und Tierbefreiung“, Susann Witt-Stahl (Hrsg.), Das steinerne Herz der Unendlichkeit erweichen. Beiträge zu einer kritischen Theorie für die Befreiung der Tiere, Alibri Verlag, Aschaffenburg, 2007, SS. 206-225.

8 „Hier kommt am drastischsten zum Ausdruck, daß Smith das Wertschaffen direkt für eine physiologische Eigenschaft der Arbeit als einer Äußerung des tierischen Organismus des Menschen hielt. So wie die Spinne aus ihrem Körper das Gespinnst produziert, so schafft der arbeitende Mensch Wert — der arbeitende Mensch schlechthin, jeder Mensch, der nützliche Gegenstände schafft, denn der arbeitende Mensch ist von Hause aus Warenproduzent, wie die menschliche Gesellschaft von Natur aus eine auf Austausch beruhende, die Warenwirtschaft die normal-menschliche Wirtschaftsform ist. Erst Marx erkannte im Werte ein besonderes, unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen entstehendes gesellschaftliches Verhältnis, kam dadurch zur Unterscheidung der beiden Seiten der warenproduzierenden Arbeit: der konkreten individuellen und der unterschiedslosen gesellschaftlichen Arbeit, durch welche Unterscheidung erst die Lösung des Geldrätsels wie im Scheine einer Blendlaterne hell in die Augen springt“. R. Luxemburg, Die Akkumulation des Kapitals, in Gesammelte Werke. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 5. Berlin/DDR 1975, S. 43.

9 K. Marx, Grundrisse, MEW, Bd. 42 (1983), S. 408.

Die Kategorien von Herrschaft und Knechtschaft fallen hier ganz im hegel-schen Sinne ein, nämlich als Pole jenes dialektischen Verhältnisses, welches das Herrenbewusstsein durch die Anerkennung von Seiten eines anderen Bewusstseins zum Herren macht. Marx kann den Willen von Tieren sicherlich nicht in jeder Hinsicht negieren, aber er macht klar, dass ein solcher Wille nicht Moment des gesellschaftlichen Willens sein kann. Problematisch wird dies erst, wenn die Beschreibung eines state of fact — Tiere sind aus dem gesellschaftlichen Reproduktionsprozess ausgeschlossen — zu seiner Rechtfertigung wird. So ist es, so muss es sein, es kann nicht anders sein. Wenn das passiert, wenn also die Strukturanalyse eines Zusammenhangs sich in ontologische Verdinglichung verwandelt, findet logische ein qui pro quo statt. Solche logische Inkonsistenz lässt sich jedoch leicht enthüllen, sobald die Marxistinnen das Tierproblem erörtern — zugegeben unter der Bedingung, dass sie sich das Problem überhaupt stellen bzw. den universellen Tiermord als Problem ansehen.

Es geht hier also um die Notwendigkeit, die geschichtliche und die systematische Rekonstruktion der kapitalistischen Gesellschaft nicht abstrakt zu trennen. Marx zeigt ganz deutlich, dass jene Denkweisen theoretisch zusammenhängen, indem er schreibt: Unsre Methode zeigt

die Punkte, wo die historische Betrachtung hereintreten muß, oder wo die bürgerliche Ökonomie als bloß historische Gestalt des Produktionsprozesses über sich hinausweist auf frühere historische Weisen der Produktion. Es ist daher nicht nötig, um die Gesetze der bürgerlichen Ökonomie zu entwickeln, die wirkliche Geschichte der Produktionsverhältnisse zu schreiben. Aber die richtige Anschauung und Deduktion derselben als selbst historisch gewordener Verhältnisse führt immer auf erste Gleichungen — wie empirische Zahlen z.B. in der Naturwissenschaft —, die auf eine hinter dem System liegende Vergangenheit hinweisen. Diese Andeutungen, zugleich mit der richtigen Fassung des Gegenwärtigen, bieten dann auch den Schlüssel für das Verständnis der Vergangenheit [...] Ebenso führt diese richtige Betrachtung andererseits zu Punkten, an denen die Aufhebung der gegenwärtigen Gestalt der Produktionsverhältnisse – und so foreshadowing der Zukunft, werdenden Bewegung sich andeutet. Erscheinen einerseits die vorbürgerlichen Phasen als nur historische, i. e. aufgehobene Voraussetzungen, so die jetzigen Bedingungen der Produktion als sich selbst aufhebende und daher historische Voraussetzungen für einen neuen Gesellschaftszustand setzende.¹⁰

Nur wenn die geschichtliche Entwicklung des Kapitalismus aus seinen Urformen abstrahiert wird, kann das Verhältnis zum Tier als bloss gegeben,

10 Ebd., S. 373.

als factum, behandelt werden. Es ist keine ontologische Wahrheit, dass der Mensch sich als Herr der Natur vorstellt und die Tiere als Objekte seiner Macht misshandelt, sondern die Wirkung eines epochalen Prozesses. Wenn die Marxistinnen das Mensch-Tier Machtverhältnis als eine ewige Wahrheit hinnehmen, um die menschliche Herrschaft über die Natur zu rechtfertigen, verfahren sie wie jene bürgerlichen Ökonominen, die den gesellschaftlichen Zustand als natürlich legitimieren. Sofern sie also nicht zur Metaphysik regredieren wollen, müssen sie sich mit der Dialektik der Natur/Zivilisation beschäftigen.

Geschichte und Naturgeschichte bei Marx und Engels

Wie ist die strukturelle Analyse mit der historischen Darstellung zu vermitteln? Die Antwort zu dieser Frage bringt uns zum allgemeinen Problem der Beziehung zwischen Natur und Geschichte. Es wird sich bald zeigen, dass ohne die Vorstellung einer möglichen Versöhnung der Natur, eine historisch fundierte Beschreibung des Kapitalismus — so wie die Überwindung der Klassenverhältnisse — sich schwierig vorstellen lässt.

Bekanntlich hat sich Engels in seinen späteren Jahren für Anthropologie und Archäologie interessiert. Er versuchte die Vermittlung zwischen Natur und Geschichte zu finden, bzw. zwischen Evolution und Historie. Der historische Materialismus, um echter Materialismus zu sein, muss den Menschen als rein natürliches Wesen inmitten der gesamten Evolution begreifen; um historisch zu sein, muss er aber auch die Einzigartigkeit der menschlichen Geschichte verstehen und sie durch ihre eigenen Gesetze erklären. In diesem Sinne hat Marx von „Naturgeschichte“ gesprochen, ein Begriff, welcher Natur und Geschichte als Momente eines einheitlichen Prozesses versteht.

Die These, die hier dargelegt wird, ist, dass Marx und Engels nicht in der Lage waren, das Rätsel des Übergangs von Natur zu Geschichte aufzulösen, eben weil dieser Übergang das Mensch-werden als Selbstentfremdung der Natur einschließt. Naturgeschichte bleibt folgenderweise nur ein Zauberwort für das Versagen des Marxismus, die Natur als dialektisches Phänomen zu verstehen, weshalb man von einem Rest Idealismus bei Marx und Engels sprechen kann. Dieser lässt sich schon in Engels Dialektik der Natur entdecken, und zwar an genau der berühmten Stelle, an der Engels über die Entfremdung der Menschen von der Natur spricht:

Alle planmäßige Aktion aller Tiere hat es nicht fertiggebracht, der Erde den Stempel ihres Willens aufzudrücken. Dazu gehörte der Mensch. 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. Schmeicheln wir uns indes nicht zu sehr mit unsern menschlichen Siegen über die Natur. Für jeden solchen Sieg rächt sie sich an uns. Jeder hat in erster Linie zwar die Folgen, auf die wir gerechnet, aber in zweiter und dritter Linie hat er ganz andre, unvorhergesehene Wirkungen, die nur zu oft jene ersten Folgen wieder aufheben. [...] Und so werden wir bei jedem Schritt daran erinnert, dass wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht — sondern dass wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und dass unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können. [...] Je mehr dies aber geschieht, desto mehr werden sich die Menschen wieder als Eins mit der Natur nicht nur fühlen, sondern auch wissen, und je unmöglicher wird jene widersinnige und widernatürliche Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib, wie sie seit dem Verfall des klassischen Altertums in Europa aufgekommen und im Christentum ihre höchste Ausbildung erhalten hat.¹¹

Die Suprematie des Geistes wird hier nicht auf seine materiellen Grundlagen zurückgeführt — d.h. die Herrschaft über die äussere und die innere Natur —, sondern idealistisch, durch den Einfluss von Platonismus und Christentum in der Geschichte, erklärt.

Wir werden uns hier, nicht weiter mit Engels Gedanken über die Evolution beschäftigen, weil diese längst von der späteren Wissenschaft in Frage gestellt worden sind. Viel interessanter sind die theoretischen Fragen zum Mensch-Natur-Verhältnis, die von Marx und Engels zwar aufgeworfen wurden, aber unbeantwortet blieben. Sie haben nie darüber nachgedacht, dass die Verhältnisse zwischen Mensch und Natur anders sein könnten, als sie diese durch die Herrschaftsgeschichte kennengelernt hatten. Oder, besser gesagt, sie waren davon überzeugt, dass solche Verhältnisse unwichtig für den Kampf gegen den Kapitalismus seien und haben sich deshalb nicht viel darum gekümmert. Die geschichtliche Verflochtenheit zwischen menschlicher und tierischer Ausbeutung haben sie deshalb nicht gesehen, jedenfalls blieb sie für

11 F. Engels, Dialektik der Natur, MEW, Bd. 20, SS. 452-453.

ihr Verständnis der Klassenverhältnisse ohne Konsequenzen. Hier zeigt sich, warum es so wichtig ist, die strukturelle Analyse von der historischen Genealogie des Kapitals nicht zu trennen. Jene Verflochtenheit ist ein typisches Beispiel für die „ersten Gleichungen“, von denen Marx in den Grundrissen spricht: Das Phänomen der Klassengesellschaft an sich ist auf der Ausbeutung der Tiere begründet.

Menschliche Arbeit

Nur wenn der Zusammenhang von tierischer und menschlicher Arbeit im geschichtsphilosophischen Sinn erklärt wird — also, wenn wir die tierische Ausbeutung als Vorbedingung der Zivilisation anerkennen —, eröffnet sich die Möglichkeit einer konkreten und vollendeten Darstellung des Arbeitsbegriffs. Die Marxsche Definition von menschlicher Arbeit, die sich im Kapital findet, ist demgegenüber — und Marx selbst gibt es ausdrücklich zu — eine sehr abstrakte Erörterung.

Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war.¹²

Abgesehen davon, dass die Ethologie heute eine viel tiefere Auffassung der tierischen Tätigkeit hat, kann man diese Definition prima facie immer noch akzeptieren. Sie stimmt, wenn wir bedenken, was für ein besonderes Verhältnis wir Menschen zwischen individueller Arbeit und gesellschaftlicher Produktion erleben. Die Idee, das Ziel der Arbeit, ist nämlich selbst ein Moment der gesellschaftlichen Reproduktion. Die einfache Aneignung der Natur dagegen ist für Marx „die tierartig instinktmäßigen Formen der Arbeit“; sie ist also nicht Arbeit im strengen Sinne.

Die naturwüchsige Stammgemeinschaft, oder wenn man will, das Herdenwesen, ist die erste Voraussetzung — die Gemeinschaftlichkeit in Blut, Sprache, Sitten etc. — der Aneignung der objektiven Bedingungen ihres Lebens, und der sich reproduzierenden und vergegenständlichenden Tätigkeit desselben (Tätigkeit als Hirten, Jäger, Ackerbauer etc.). Die Erde ist das große

12 K. Marx, Das Kapital, a.a.O., S. 193.

Laboratorium, das Arsenal, das sowohl das Arbeitsmittel, wie das Arbeitsmaterial liefert, wie den Sitz, die Basis des Gemeinwesens. Sie verhalten sich naiv zu derselben als dem Eigentum des Gemeinwesens und des in der lebendigen Arbeit sich produzierenden und reproduzierenden Gemeinwesens. Jeder Einzelne verhält sich nur als Glied, als member dieses Gemeinwesens als Eigentümer oder Besitzer. Die wirkliche Aneignung durch den Prozeß der Arbeit geschieht unter diesen Voraussetzungen, die selbst nicht Produkt der Arbeit sind, sondern als ihre natürlichen oder göttlichen Voraussetzungen erscheinen.¹³

Solange der Mensch die objektiven Bedingungen seines Lebens nicht bewusst produziert, schlägt seine wirtschaftliche Abhängigkeit von der Natur in eine mystische Abhängigkeit um. Damit die tierische Tätigkeit zu menschlicher Arbeit wird, bedarf es noch zweier Voraussetzungen: 1. Die Vergegenständlichung der Natur; 2. die Arbeitsteilung. Diese Voraussetzungen stellen eine doppelte Vermittlung dar, welche die unmittelbaren Beziehungen sowohl zwischen Mensch und Natur, als auch zwischen Mensch und Mensch verneint und gleichzeitig aufhebt. Sie bilden zugleich die Voraussetzungen der Herrschaft über die Natur und des Klassenkampfes.

1. Die Vergegenständlichung der Natur. Die vermittelte Beziehung zwischen Mensch und Natur bringt uns aus den unmittelbaren Bedingungen der Jäger- und Sammlergesellschaft zum Urstaat und aus tierischem Mystizismus zum Patriarchat. Die Geschichte, die das mystische Symbol zum Zeichen der Sprache macht, ist die Geschichte der instrumentellen Vernunft, da die Entmythologisierung der Natur mit ihrer Objektifizierung übereinstimmt. Menschliche Werkzeuge stellen bestimmt einen Unterschied zwischen unserer Arbeit und der tierischen Aktivität dar, dies gilt aber nicht an sich — viele Tiere benutzen Werkzeuge —, sondern wegen ihrer Wirkungen auf unser Selbstbewusstsein. Durch das Werkzeug wird die Natur Objekt unserer Handlung: vom Nahrungsmittel zum Arbeitsmittel.¹⁴

2. Die Arbeitsteilung. Menschliche Arbeit ist immer produktive Arbeit im gesellschaftlichen Sinne. Ohne Kooperation existiert die menschliche Gesellschaft nicht, doch nur durch die innergesellschaftlichen Differenzierungen, wird die menschliche Handlung zur menschlichen Arbeit. Die Vergegenständlichung der Natur ist ohne Arbeitsteilung nicht möglich. Hier vermittelt sich

13 K. Marx, Grundrisse, a.a.O., SS. 384-385.

14 „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. Der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln, obgleich im Keim schon gewissen Tierarten eigen, charakterisieren den spezifisch menschlichen Arbeitsprozeß“. K. Marx, Das Kapital, a.a.O., S. 194.

die Idealität, die in dem einzelnen Arbeitsprozess erhalten ist, mit der Gestalt der gesellschaftlichen Arbeit. Somit lässt sich erst hier von „planen“ im menschlichen Sinne sprechen. Aber die Arbeitsteilung und der Planungstrieb vollziehen in der Klassengesellschaft einen qualitativen Sprung.

Mit dem Moment, wo die Zivilisation beginnt, beginnt die Produktion sich aufzubauen auf den Gegensatz der Berufe, der Stände, der Klassen, schließlich auf den Gegensatz zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit. Ohne Gegensatz kein Fortschritt; das ist das Gesetz, dem die Zivilisation bis heute gefolgt ist. Bis jetzt haben sich die Produktivkräfte auf Grund dieser Herrschaft des Klassengegensatzes entwickelt.¹⁵

Wie die Vergegenständlichung der Natur zur Herrschaft über die Natur wird, so ist die Arbeitsteilung Ursache und Wirkung der Herrschaft über die Menschen. Wenn wir von Fortschritt, Entwicklung der Produktionsverhältnisse usw. reden, bleibt die Geburt der Klassengesellschaft ein zentrales Phänomen, das der Einheit und dem Planungstrieb der vorgehenden Gesellschaft weit überlegen ist. Unsere Herrschaftspläne über die Natur vollendeten sich durch die innergesellschaftliche Herrschaft, welche das produktive Potential steigert und die Menschen selber zum Werkzeug macht.¹⁶ Die zwei Seiten des Fortschritts — Naturherrschaft und Klassenherrschaft — werden bei Marx und Engels als notwendig dargestellt. Allerdings stellen sie sich vor, die Klassengesellschaft zerstören zu können, ohne deren produktives Potential zu verlieren. Es findet sich jedoch kein Wort darüber, ob die Herrschaft über die Natur je abgeschafft werden kann.

Die tierische Sklaverei und die Idee des gesellschaftlichen Fortschritts

Marx und Engels rechtfertigen die Notwendigkeit unserer Herrschaft über die Natur in keiner Weise. Für den sogenannten „orthodoxen Marxismus“ dagegen scheinen Jäger- und Sammlergesellschaft, Stammesgesellschaft, die

15 K. Marx, Das Elend der Philosophie, MEW, Bd. 4, SS. 91-92.

16 „Dies ist einer der Umstände, die auf Sklaverei gegründete Produktion verteuern. Der Arbeiter soll sich hier, nach dem treffenden Ausdruck der Alten, nur als instrumentum vocale ‚sprachbegabtes Werkzeug‘ von dem Tier als instrumentum semivocale ‚stimmbegabtem Werkzeug‘ und dem toten Arbeitszeug als instrumentum mutum ‚stummen Werkzeug‘ unterscheiden. Er selbst aber lässt Tier und Arbeitszeug fühlen, daß er nicht ihresgleichen, sondern ein Mensch ist. Er verschafft sich das Selbstgefühl seines Unterschieds von ihnen, indem er sie mißhandelt und con amore verwüstet“. K. Marx, Das Kapital, a.a.O., SS. 210-211, Amn. 17.

alten Stätten und Reiche Momente der Universalgeschichte zu sein, also Momente einer Entwicklungstendenz, die ihre Vollendung im Kommunismus findet. Der Sozialismus ist sozusagen die Endstation, die das ganze Potential der Klassengesellschaften aufhebt und fortsetzt; und sie setzt natürlich die Herrschaft über die Natur fort. Wenn wir die Bücher Engels lesen, die das Problem der Geschichte erörtern — Antidürring, Ursprung der Familie, Dialektik der Natur-, finden wir jedoch kein Argument, welches Züchtung und Ackerbau als höhere Lebensweise als diejenige der Jäger- und Sammlergesellschaft beweist. Engels scheint die Stammesgesellschaft — die ursprüngliche klassenlose Gesellschaft — sehr zu bewundern. Er schreibt aber:

Es ist eine wunderbare Verfassung in all ihrer Kindlichkeit und Einfachheit, diese Gentilverfassung! Ohne Soldaten, Gendarmen und Polizisten, ohne Adel, Könige, Statthalter, Präfecten oder Richter, ohne Gefängnisse, ohne Prozesse geht alles seinen geregelten Gang. Allen Zank und Streit entscheidet die Gesamtheit derer, die es angeht, die Gens oder der Stamm, oder die einzelnen Gentes unter sich — nur als äußerstes, selten angewandtes Mittel droht die Blutrache, von der unsre Todesstrafe auch nur die zivilisierte Form ist, behaftet mit allen Vorteilen und Nachteilen der Zivilisation. Obwohl viel mehr gemeinsame Angelegenheiten vorhanden sind als jetzt — die Haushaltung ist, einer Reihe von Familien gemein und kommunistisch, der Boden ist Stammesbesitz, nur die Gärten sind den Haushaltungen vorläufig zugewiesen — so braucht man doch nicht eine Spur unsres weitläufigen und verwickelten Verwaltungsapparats. Die Beteiligten entscheiden, und in den meisten Fällen hat jahrhundertelanger Gebrauch bereits alles geregelt. Arme und Bedürftige kann es nicht geben — die kommunistische Haushaltung und die Gens kennen ihre Verpflichtungen gegen Alte, Kranke und im Kriege Gelähmte. Alle sind gleich und frei — auch die Weiber. Für Sklaven ist noch kein Raum, für Unterjochung fremder Stämme in der Regel auch noch nicht. 1...] Und welche Männer und Weiber eine solche Gesellschaft erzeugt, beweist die Bewundrung aller Weißen, die mit unverdorbnen Indianern zusammenkamen, vor der persönlichen Würde, Geradheit, Charakterstärke und Tapferkeit dieser Barbaren.

So sahn die Menschen und die menschliche Gesellschaft aus, ehe die Scheidung in verschiedne Klassen vor sich gegangen war. Und wenn wir ihre Lage vergleichen mit der der ungeheuren Mehrzahl der heutigen zivilisierten Menschen, so ist der Abstand enorm zwischen dem heutigen Proletarier und Kleinbauer und dem alten freien Gentilgenossen.

Das ist die eine Seite. Vergessen wir aber nicht, daß diese Organisation dem Untergang geweiht war. Ober den Stamm ging sie nicht hinaus; der Bund der Stämme bezeichnet schon den Anfang ihrer Untergrabung, wie sich zeigen

wird und wie sich schon zeigte in den Unterjochungsversuchen der Irokesen. Was außerhalb des Stammes, war außerhalb des Rechts. Wo nicht ausdrücklicher Friedensvertrag vorlag, herrschte Krieg von Stamm zu Stamm, und der Krieg wurde geführt mit der Grausamkeit, die den Menschen vor den übrigen Tieren auszeichnet und die erst später gemildert wurde durch das Interesse. Die Gentilverfassung in ihrer Blüte, wie wir sie in Amerika sahen, setzte voraus eine äußerst unentwickelte Produktion, also eine äußerst dünne Bevölkerung auf weitem Gebiet; also ein fast vollständiges Beherrschtsein des Menschen von der ihm fremd gegenüberstehenden, unverständnen äußern Natur, das sich widerspiegelt in den kindischen religiösen Vorstellungen. Der Stamm blieb die Grenze für den Menschen, sowohl dem Stammes fremden als auch sich selbst gegenüber: Der Stamm, die Gens und ihre Einrichtungen waren heilig und unantastbar, waren eine von Natur gegebne höhere Macht der der einzelne in Fühlen, Denken und Tun unbedingt Untertan blieb. So imposant die Leute dieser Epoche uns erscheinen, so sehr sind sie Ununterschieden einer vom andern, sie hängen noch, wie Marx sagt, an der Nabelschnur des naturwüchsigen Gemeinwesens. Die Macht dieser naturwüchsigen Gemeinwesen mußte gebrochen werden – sie wurde gebrochen.¹⁷

Es ist an dieser Stelle wichtig, sich die Sprache Engels ganz genau anzuschauen. Er schreibt, dass der Stamm dem Untergang geweiht war und das Gemeinwesen mußte gebrochen werden, so als ob dieser Übergang fast eine universalgeschichtliche Notwendigkeit darstellte. Eine ähnliche Formulierung fällt im Kommunistischen Manifest, wo Marx und Engels über die Fesseln der vorbürgerlichen Gesellschaft schreiben: „Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt.“¹⁸ Das Ende der Stammesgesellschaft wird als notwendig dargestellt, fast schon als die fatale Wirkung eines Entwicklungsgesetzes. Dieses Gesetz lässt sich in folgendem Schema darstellen:

(A) Jäger- und Sammlergesellschaft –> (B) Stamm –> (C) Klassengesellschaft (Staat).

Es ist nicht fraglich, dass es sich hierbei um eine Steigerung des produktiven Potentials handelt, doch gibt es eine logische Notwendigkeit in dieser Steigerung? Ist der ganze Prozess als Fortschritt darstellbar und welche Gesetze können eine solche Evolution erklären?

Der Übergang von (A) zu (B) wird oft als natürlich dargestellt, obwohl Menschen Tausende Jahre ohne Züchtung und Ackerbau überlebten. Engels Versuche, den Übergang zum Stamm als notwendig zu beweisen, sind inso-

17 F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, MEW, Bd. 21, S. 97.

18 K. Marx – F. Engels, Manifest, a.a.O., S. 467.

fern schwach und nicht überzeugend. Wie er z.B. in Ursprung der Familie schreibt, beginnt die Mittelstufe der menschlichen Evolution, also die Stammesgesellschaft,

mit der Verwertung von Fischen (wozu wir auch Krebse, Muscheln und andere Wassertiere zählen) zur Nahrung und mit dem Gebrauch des Feuers. Beides gehört zusammen, da Fischnahrung erst vermittelt des Feuers vollständig verwertbar wird. Mit dieser neuen Nahrung aber wurden die Menschen unabhängig von Klima und Lokalität; den Strömen und Küsten folgend, konnten sie selbst im wilden Zustand sich über den größten Teil der Erde ausbreiten. Die roh gearbeiteten, ungeschliffenen Steinwerkzeuge des früheren Steinalters, die sogenannten paläolithischen, die ganz oder größtenteils in diese Periode fallen, sind in ihrer Verbreitung über alle Kontinente Beweisstücke dieser Wanderungen. Die neubesetzten Zonen wie der ununterbrochen tätige Findungstrieb, verbunden mit dem Besitz des Reibfeuers, brachten neue Nahrungsmittel auf; so stärke- und mehlfaltige Wurzeln und Knollen, in heißer Asche oder in Backgruben (Erdöfen) gebacken; so Wild, das mit Erfindung der ersten Waffen, Keule und Speer, gelegentliche Zugabe zur Kost wurde. Ausschließliche Jägervölker, wie sie in den Büchern figurieren, d.h. solche, die nur von der Jagd leben, hat es nie gegeben; dazu ist der Ertrag der Jagd viel zu ungewiß. Infolge andauernder Unsicherheit der Nahrungsquellen scheint auf dieser Stufe die Menschenfresserei aufzukommen, die sich von jetzt an lange erhält. Die Australier und viele Polynesier stehen noch heute auf dieser Mittelstufe der Wildheit.¹⁹

Und in Dialektik der Natur scheint Engels davon überzeugt zu sein, dass „die Fleischkost [...] zu zwei neuen Fortschritten von entscheidender Bedeutung [führte]: zur Dienstbarmachung des Feuers und zur Zähmung von Tieren [...] Zur Jagd und Viehzucht trat der Ackerbau, zu diesem Spinnen und Weben, Verarbeitung der Metalle, Töpferei, Schiffahrt.“²⁰ Die Menschheit wurde also fast gezwungen, den Übergang von (A) zu (B) zu vollziehen, um sich einem Zustand zu entziehen, der von einer „Unsicherheit der Nahrungsquelle“ charakterisiert war.

Nun ist leider eine solche „Unsicherheit der Nahrungsquelle“ ein Mythos der abendländischen Ideologie, den die Anthropologie des XX. Jahrhunderts definitiv in Frage gestellt hat.²¹ Wir wissen nicht, und vielleicht werden wir nie wissen, warum Menschen Züchtung und Ackerbau hervorgebracht haben. Auf jeden Fall stimmt die Position, die hier vertreten wird, nicht mit der

19 F. Engels, Ursprung der Familie, a.a.O., S. 31.

20 F. Engels, Dialektik der Natur, a.a.O., S. 450.

21 Vgl. z.B. R. B. Lee, „What Hunters Do for a Living or, How to Make Out on Scarce Resources“, in Man the Hunter, Aldine Publishing Company, Chicago 1968, SS. 39-40.

des Primitivismus überein und die Ursache des Ackerbaus und der Züchtung halten wir für unsere Forschung nicht für wichtig: Sicherlich halten wir sie — und die ganze Zivilisation — nicht für eine Art von Sündenfall, den man widerlegen und ganz verneinen muss. Was uns an diesem (vor)geschichtlichen Zusammenhang interessiert, ist wahrscheinlich das, was Engels auch interessant fand: Nämlich nicht die Ursache, sondern die Wirkungen der Herrschaft über die Natur auf die menschliche Gesellschaft. Züchtung und Ackerbau sind typische Züge all jener Gesellschaften, die ihre Evolution zum Staat, also zur Klassengesellschaft, begonnen haben.

Lesen wir nun aber weiter, was Engels über den Übergang von (B) zu (C) schreibt. Wie wurde „die Nabelschnur des naturwüchsigen Gemeinwesens“ gebrochen?

Sie wurde gebrochen durch Einflüsse, die uns von vornherein als eine Degradation erscheinen, als ein Sündenfall von der einfachen sittlichen Höhe der alten Gentilgesellschaft. Es sind die niedrigsten Interessen — gemeine Habgier, brutale Genußsucht, schmutziger Geiz, eigensüchtiger Raub am Gemeinbesitz, die die neue, zivilisierte, die Klassengesellschaft einweihen; es sind die schmachlichsten Mittel — Diebstahl, Vergewaltigung, Hinterlist, Verrat, die die alte klassenlose Gentilgesellschaft unterhöhlen und zu Fall bringen. Und die neue Gesellschaft selbst, während der ganzen dritthalbtausend Jahre ihres Bestehens, ist nie etwas anderes gewesen als die Entwicklung der kleinen Minderzahl auf Kosten der ausgebeuteten und unterdrückten großen Mehrzahl, und sie ist dies jetzt mehr als je zuvor.²²

Die Gewalt scheint hier eine fortschrittliche Funktion zu haben. Doch Ursprung der Gewalt ist die Gewalt gegen die Natur. Der Übergang von (A) zu (B) stimmt also mit dem Übergang von (B) zu (C) nur aus dem Standpunkt der Gewalt überein. Engels schreibt hier von Krieg, einem typischen Phänomen der Stammesgesellschaften. Der Krieg um den Besitz der Erde oder der Tiere kann erst beginnen, wenn Erde und Tiere zum Objekt geworden sind, weil — so komisch dies klingen mag — Züchtung und Ackerbau uns abhängiger von der Natur machen.²³ Das mussten letztendlich selbst Engels und Rosa Luxemburg zugeben.

Der primitive Stand der Landwirtschaft gestattete damals keine größere Kultur als die einer Dorfmark, und damit steckte sie dem Spielraum der Interessensolidarität ganz enge Schranken. Und dieselbe mangelhafte Entwicklung der Produktivität der Arbeit war es endlich, die zugleich auch den pe-

²² F. Engels, Ursprung der Familie, a.a.O., S. 97.

²³ J. Diamond, „The worst mistake in the history of the human race“, in Discover, Mai 1987, SS. 64-66.

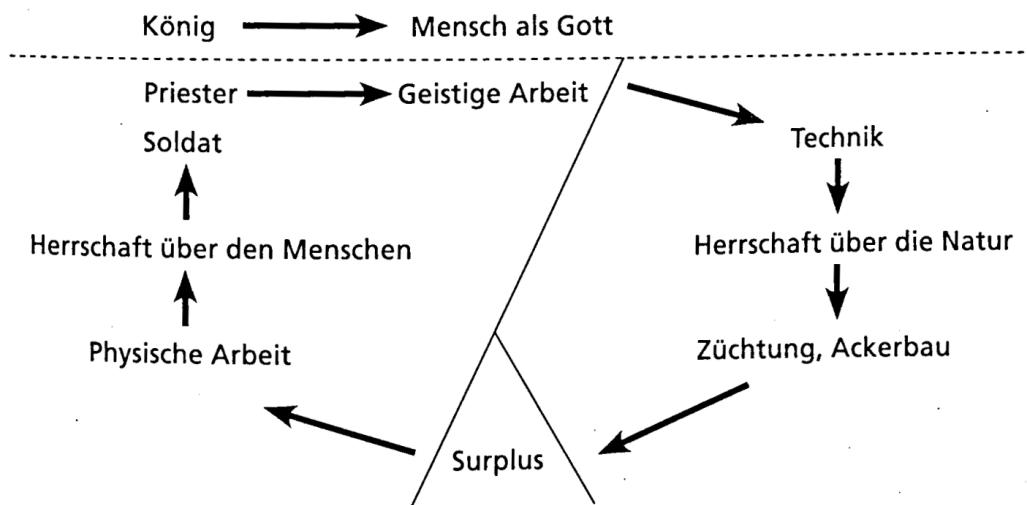
riodischen Interessengegensatz zwischen den einzelnen sozialen Verbänden hervorbrachte und damit die rohe Gewalt als das einzige Mittel, diesen Gegensatz zu lösen. Der Krieg war damit als ständige Methode der Lösung von Interessenkonflikten zwischen sozialen Gemeinwesen geschaffen, eine Methode, die so lange vorherrschen sollte, bis die höchste Entwicklung der Produktivität der Arbeit, das heißt die völlige .Beherrschung der Natur durch die Menschen, ihren materiellen Interessengegensätzen ein Ziel setzen wird. War aber der Zusammenstoß verschiedener urkommunistischer Gemeinwesen als ständige Erscheinung gegeben, dann entschied über den Ausgang wieder die jeweilige Entwicklung der Produktivität der Arbeit. Wo es sich um den Konflikt zweier viehzüchtender Nomadenvölker handeln mochte, die um Viehweiden in den Kampf geraten waren, da konnte die rohe Gewalt nur bestimmen, wer als Herr auf dem Platze bleiben und wer in unwirtliche dürre Gegenden verdrängt oder aber ausgerottet werden sollte.²⁴

Die Herrschaft über den Menschen entstand, weil die Herrschaft über die Natur unvollendet war. Sobald Menschen anfangen die Natur auszubeuten, sie zu kontrollieren und versuchen, die unvorhersehbaren Effekte dieser Kontrolle, welche sich für ihre Gesellschaft ergeben, zu bewältigen, nimmt die instrumentelle Vernunft ihren totalitären Charakter an. Die ganze Geschichte der Zivilisation findet in der Sklaverei der Natur seinen Ursprung und in der menschlichen Sklaverei seine logische Fortsetzung. Die verwaltete Welt, die wir heute erleben und die die ganze Geschichte als blinden, subjektlosen Prozess beweist, ist die Vollendung jener ursprünglichen Gewalt. Die Unterdrückung der Tiere ist nicht nur Teil der Geschichte der Freiheit, sondern auch unserer eigenen Sklaverei. Die Gewalt, die wir gegen Tiere übten, schlägt gegen uns um. Die Expropriateurs wurden expropriiert.

Die Struktur der Herrschaft

Meine These ist nun, dass der Antispeziesismus dem Marxismus das Denken einer freien und vernünftigen Gesellschaft schuldig ist. Der historische Materialismus muss eine notwendige Voraussetzung des Antispeziesismus als radikale Theorie und revolutionäre Praxis werden. Die Verbindung von Marxismus und Antispeziesismus ist jedoch nicht ganz einfach. Die Konsequenzen einer solchen Verbindung stellen einige Überzeugungen der Tierbefreierinnen in Frage und demaskieren diese als bürgerliche Vorurteile. Viele

²⁴ Rosa Luxemburg, Einführung in die Nationalökonomie, in Gesammelte Werke, a.a.O., Bd. 5, SS. 660-661.



AntispeziesistInnen gehen z.B. davon aus, dass der Mensch seinen Vorteil aus der Ausbeutung der Tiere zieht. Das stimmt aber nicht „ohne weiteres“. Es gibt nämlich kein allgemeines Interesse der menschlichen Gesellschaft an der Ausbeutung der Tiere. Man muss endlich anerkennen, dass die Zerstörung der Natur nicht bloss die Konsequenz der Herrschaft über die Natur ist. Die Herrschaft über den Menschen ist ein wesentlicher Teil des ganzen Prozesses.

Das lernen wir nur bei Marx, z.B. durch die Unterscheidung von Ideologie und Praxis. Der Speziesismus ist bestimmt ein moralisches Vorurteil, wie Singer meint, aber er ist nur insofern eine Ideologie, als dass er die Ausbeutung der Tiere maskiert und rechtfertigt. Das heisst, dass nicht die einfache Tötung eines Tiers speziesistisch genannt werden kann — wenn es so wäre, würden alle Raubtiere speziesistisch sein —, sondern jene Tötung, die im Namen der Überlegenheit des Mörders gerechtfertigt wird. Bei den Jäger- und Sammlergesellschaften ist das nicht der Fall, weil sie eine gewisse Gleichheit zwischen Mensch und Tier (im ideologischen und praktischen Sinn) voraussetzen. Wenn wir bedenken, dass diese Art Gesellschaften 98% unserer Evolution ausmachen und 90% der Menschheit bisher einen solchen Lebensstil führten, begreifen wir plötzlich, wie unpassend es ist Speziesismus als „Ideologie unseres Spezies“ zu definieren.

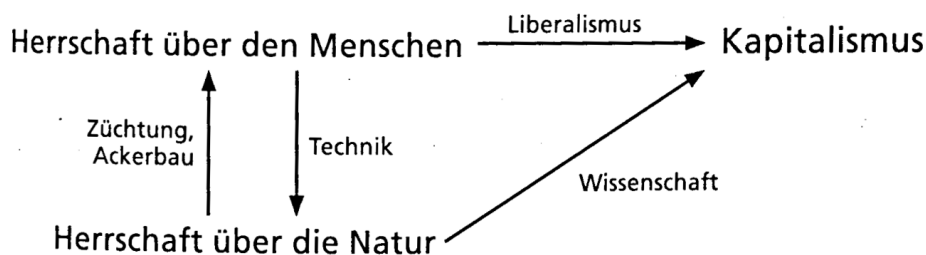
Dieses Gleichheitsverhältnis wurde durch die Herrschaft über die Natur und die Herrschaft über den Menschen gebrochen. Die zwei Faktoren sind eng miteinander verbunden. Die Zähmung von Tieren und der Ackerbau haben das gesellschaftliche Surplus ermöglicht, das für die Sklaverei notwendig war. Aber erst die Klassengesellschaften haben die Vergötterung des Men-

schen hervorgebracht, und zwar nicht die Vergötterung des Menschen als solche, sondern die Vergötterung derjenigen, die sich durch die religiöse und politische Gewalt als göttliche Wesen darstellten. Also: Ohne die Herrschaft über die Tiere wäre keine Herrschaft über den Menschen möglich gewesen. Aber ohne die Herrschaft über den Menschen gäbe es keinen Speziesismus.

Das ist das widersprüchliche Phänomen, das den Menschen zu einem dialektischen Tier macht. Das Mensch-werden ist die Negation des Tier-seins. Der zivilisierte Mensch stellt sich als Nicht-Tier vor. Dieses Nicht — als symbolische und reale Negation des Tiers — ist eine historische und gesellschaftliche produktive Kraft gewesen. Alles was wir sind ist in diesem „nicht“ enthalten.

Die ganze Zivilisation hat ihren Grund in der Beherrschung der äusseren Natur. Diese impliziert aber, dass die innere Natur auch reguliert und kontrolliert, d.h. beherrscht wird. Ohne das „Ich“ als Kontrollinstanz gegen Instinkte, Gefühle und Begierden wäre also die produktive Arbeit, die Akkumulation von Surplus und die Entstehung einer eigentlich gesellschaftlichen Produktion nicht möglich gewesen. Die Produktion des sozialen Surplus ist die Voraussetzung des Klassenkampfes und der Trennung zwischen geistiger und materieller Arbeit. Hier fängt der Totentanz der Herrschaft wieder an. Die Herrschaftsverhältnisse bilden eine zirkulare Figur, da die geistige Entwicklung des Menschen durch die Technik wieder zur effektiveren Ausbeutung der Natur beiträgt. Der Geist stellt sich als etwas anderes als Natur dar und er macht sich tatsächlich zu etwas anderem. Die Selbstzähmung — d.h. die Introjektion der menschlichen Gewalt gegen die äußere Natur — ist die Voraussetzung für Zivilisation. Die Trennung zwischen Mensch und Tier, Geist und Natur, ist die ideologische Widerspiegelung einer inneren Spaltung des Bewusstseins des Menschen, das immer noch Natur ist und trotzdem sich selbst als Nicht-Natur vorstellt.

Akkumulation von Gewalt



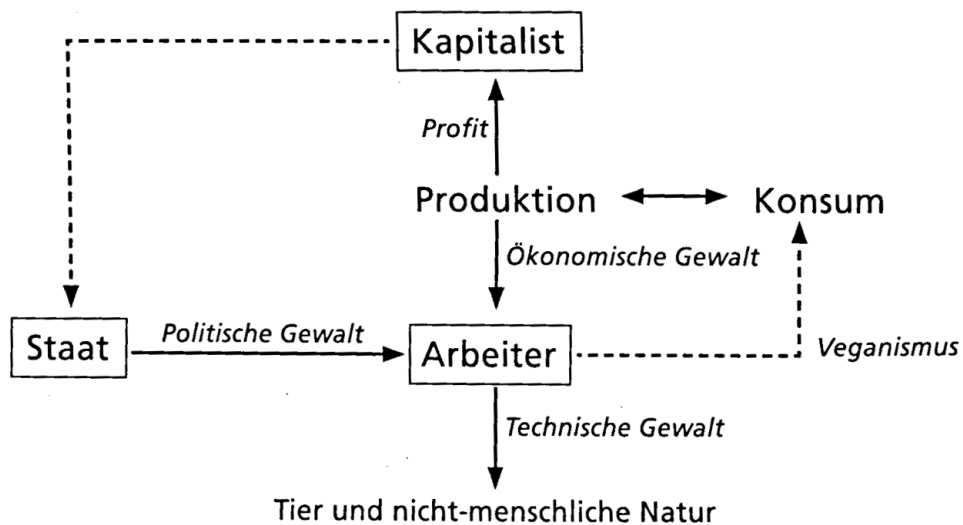
Antispeziesismus und Marxismus

Ziehen wir nun die politischen Konsequenzen. Ist die Befreiung der Tiere ohne Befreiung des Menschen möglich? Kann der Mensch das Tier wie einen Bruder behandeln, wenn er seinen Bruder wie ein Tier behandelt? Die Antwort ist natürlich nein. Aber dann müssen wir uns noch eine andere Frage stellen: Reicht das individuelle Engagement, die ethischen Diskurse oder der Veganismus aus, um eine gesellschaftliche Revolution anzufangen? Oder müssen wir nicht die Macht und Produktionsverhältnisse direkt angreifen, da die Befreiung der Tiere innerhalb einer Klassengesellschaft nicht möglich ist?

Die antispeziesistische Praxis, die sich auf die Konsumsphäre beschränkt — der Veganismus —, wiederholt die Pseudo-Aktivität jeder ethischen Kritik des Kapitalismus: sie ignoriert das politische Problem der Produktionsverhältnisse, weshalb die Strukturen des Kapitals ungestört bleiben. Das Schicksal der solidarischen Ökonomie — von den Arbeitergenossenschaften bis zum Transfair-Netz, also den Weltläden — zeigt die Grenze dieses Ansatzes. Der alternative Markt kann sich der inneren Dynamik des kapitalistischen Marktes nicht entziehen. Jedes Unternehmen, egal wie „ethisch“ es handelt, befindet sich unter dem Einfluss der Grundkräfte des Kapitalismus: d.h. dem Weltmarkt und der Konkurrenz. Der Wettbewerb auf dem Weltmarkt bestimmt die Preise durch den Ausbeutungssatz der menschlichen Arbeit und der Kampf um Marktanteile, d.h. der Kampf ums Überleben der Unternehmen zwingt diese, Geld in Kapital zu verwandeln. Dies ist ohne Mehrarbeit nicht möglich. Dem „ethischen“ Unternehmen, das nicht zum kapitalistischen werden will, bleiben also nur die beiden Alternativen: Entweder sich aus dem Markt zurückziehen oder sich am Rande des Marktes als lokales Phänomen durchzuschlagen. Wir können wohl die ethische Warenproduktion unterstützen, aber sie kann nie eine allgemeine Produktionsform werden.

Die Schwierigkeit des ethischen Konsums wird für den Veganismus unüberwindlich, da die Expansionsmöglichkeit eines antispeziesistischen Marktes viel geringer ist. Wir wollen nicht nur die Herstellung alternativerer unterstützen, sondern das ganze Verhalten der Konsumenten verändern und einige Waren sogar ausschalten. Die Strenge und die Kontinuität, die man bräuchte, um die Konsumsphäre durch solchen Boykott zu verwandeln, scheinen völlig unrealistisch zu sein. Einfachere und populärere Ziele, die übrigens menschliche Interessen betreffen, wurden auf diesem Weg nicht erreicht. Wenn ein vorläufiger und beschränkter Boykott gegen eine objektiv nutzlose Ware wie Coca-Cola keinen Erfolg gehabt hat, scheint die Forderung nach der totalen Veränderung des Konsums im Namen der tierischen Interessen illusorisch zu sein.

Kapitalismus



Ich möchte hier die Gelegenheit ergreifen, ein Wort über die sogenannte critical mass zu sagen. Singer hat, anders als Regan, den Vegetarianismus durch das Argument der critical mass ökonomisch begründet. Er meint, der Vegetarianismus erlaube uns, die Fleischindustrie durch den Konsum zu bekämpfen und es liege an der geringen Zahl der Vegetarianerinnen, dass wir noch keine Wirkung unserer Praxis feststellen können. Der Veganismus, die Verabsolutierung dieser falschen Hoffnung, ist von der gleichen Unbestimmtheit charakterisiert. Ein Boykott ist erfolgreich, wenn viele Individuen gegen einzelne Betriebe protestieren. Der antispeziesistische Boykott hingegen wird von wenigen Individuen getragen, die gegen die gesamte Tierindustrie kämpfen. Solch unbestimmter und diffuser Protest schlägt das industrielle System in keinem spezifischen Punkt.

Es scheint mir, dass wir die falsche Hoffnung des „kritischen“ Konsums loslassen und eine politische Wende des Antispeziesismus verfolgen müssen. Wir müssen uns die Frage nach der Kontrolle über die Produktionsmittel stellen. Nur wenn die Produktion sich unter Kontrolle der Gesellschaft befindet, wird der Ausbeutung des Menschen ein Ende gesetzt und es wird möglich die Herrschaft über die Natur abzuschaffen.