Universiteit Leiden
The Netherlands

Menschen, Menschenaffen, Affenmenschen: Zur Geschichte der Idee der menschlichen Sonderstellung

Corbey, R.H.A.; Interdisziplinäre, Arbeitsgemeinschaft Tierethik Heidelberg

Citation
Corbey, R. H. A. (2007). Menschen, Menschenaffen, Affenmenschen: Zur Geschichte der Idee der menschlichen Sonderstellung. In A. T. H. Interdisziplinäre (Ed.), *Tierrechte: Eine interdisziplinaere Herausforderung* (pp. 54-70). Erlangen: Harald Fischer Verlag. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/43097

Version: Not Applicable (or Unknown)
License:
Downloaded from: https://hdl.handle.net/1887/43097

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Menschen, Menschenaffen, Affenmenschen: Zur Geschichte der Idee der menschlichen Sonderstellung

Raymond Corbey

Im europäischen Kulturkreis wurden nichtmenschliche Primaten meist als abscheulich, dumm und obszön angesehen. Ein häufiges christliches Bild war das vom Affen als *figura diaboli* – als »Abbild des Teufels« – und als Sünder. Kirchenväter bezogen das negative Bild des Affen auf Heiden, Häretiker und andere Gegner Christi. Im Mittelalter wurden Affen mit Abscheulichkeit, Frivolität, Liederlichkeit, Sünde und dem Teufel assoziiert. Am Ende des Mittelalters wurde das Bild des Affen von Sünde zur Torheit hin verweltlicht, aber er wurde weiterhin als ein unwürdiger Anwärter auf den menschlichen Status angesehen; als eine groteske Karikatur des Menschen und als Prototyp allzu menschlicher Eigenschaften. Auf diese Weise überdauerte das negative Klischee bis in die Moderne und sogar heute gilt die Bezeichnung »Affe« noch als eine starke Beleidigung.

Im allgemeinen war das Bild der Tiere in der europäischen Philosophie und Theologie negativ besetzt. In der jüdisch-christlichen Religion werden Menschen als die einzigen als Abbild Gottes – *imago Dei* – geschaffenen Wesen verstanden. Als Abbild Gottes, sagt das erste Buch des für die westliche Zivilisation grundlegenden Textes, das Alte Testament, regieren Menschen über den Rest der Natur und können Tiere zu ihrem Nutzen verwenden. Die andere wichtige Wurzel für die Überzeugung der menschlichen Einzigartigkeit, die zentral für die europäische Tradition ist, ist die griechische Philosophie mit ihrem Postulat der unveränderbaren, archetypischen Essenz aller Lebewesen. In späterer Zeit vermischte sich dies mit den jüdisch-christlichen Ansichten und die ewigen Essenzen wurden zu den Gedanken Gottes, durch die er die Welt erschuf. Während alle Wesen Seelen haben, besitzen einzig Menschen *noûs*, ein rationales Prinzip der Seele, das Thomas von Aquin *anima rationalis* nannte. Dieses macht ihre Essenz (*essentia*) aus und begründet den »essentiellen« Unterschied zu der Essenz des Affen oder anderen Arten.

In neuerer Zeit entwickelten Rationalisten wie die Philosophen René Descartes und Immanuel Kant neue philosophische Konzepte und verschiedene Argumente, mit denen die Idee von der einzigartigen Rationa-

lität und Würde des Menschen untermauert wurde. Der Rationalismus ging von einer noch tieferen Kluft zwischen dem Menschen als rationalem Subjekt und dem Rest der Natur aus, als Aristoteles oder die Scholastiker angenommen hatten. Die Rationalisten betrachteten die Tiere als rein materiell und mechanisch und damit erneut als nutzbar für den Menschen.

Die Empiristen und Materialisten hingegen hatten eine weniger strikte Vorstellung von der metaphysischen und moralischen Grenze zwischen Mensch und Tier. Dies entsprach der allgemeinen Tendenz zur Entzauberung der Welt im nachmittelalterlichen Europa. Viel früher schon hatte der jüdisch-christliche Glaube mit dem Postulat der absoluten Transzendenz des einen Gottes gegenüber seiner Schöpfung begonnen, die Subjektivität aus der Natur zu entfernen. In den animistischen, mythischen Weltsichten, die dem Christentum vorausgingen und teilweise neben und in ihm weiterexistierten, wurde die Natur noch als heilig und voller persönlicher Wesen wahrgenommen.

Carl von Linné: äffische Verwandtschaft

Vor dem Hintergrund einer massiven Überzeugung von der menschlichen Sonderstellung und der Besorgnis um die menschliche Würde auf verschiedenen Ebenen rang der schwedische Naturforscher und Botaniker Carl von Linné im 18. Jahrhundert um die biologische Einstufung der Menschenaffen. Schimpansen aus Afrika und Orang-Utans aus Südostasien wurden durch Handelsschiffe nach Europa gebracht. Diese der damaligen Wissenschaft unbekannten Wesen waren dem Menschen auf unheimliche Weise ähnlich und warfen ernste Probleme für die Naturhistoriker auf, die versuchten, alle Lebewesen zu klassifizieren. Sichtbare anatomische Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Organismen wurden in bestimmten, von Aristoteles und der scholastischen Logik kommenden Regeln zueinander in Beziehung gesetzt. Dieses Verfahren machte auch vor dem Menschen nicht halt. Linné, der die vielen anatomischen Ähnlichkeiten zwischen Menschen und anderen Säugern bzw. Primaten ernst nahm, brachte als erster den Menschen nachdrücklich in eine gemeinsame Kategorie mit anderen Tieren, und zwar in die gleiche Gattung wie die schon bekannten Affen und die neu entdeckten Menschenaffen.

Linnés Naturgeschichte ging von jüdisch-christlichen Annahmen aus. Sein *systema naturae* beschrieb ewige Ideen im Geist des Schöpfers entsprechend der gleichbleibenden Essenz aller Wesen. Diese *scientia divina*, wie Linné sie explizit nannte, ehrte Gott durch die Benennung so vieler

Wesen wie möglich. Das Buch *Genesis* recht wörtlich nehmend, betrachtete Linné die Natur als ein streng geordnetes Ganzes, das eine harmonische *oeconomia naturae* aufweist, in der alles durch den Schöpfer vorherbestimmt ist, so daß es zueinander paßt und miteinander kooperiert. Für Linné bestand kein Zweifel daran, daß der Mensch, als Gottes Ebenbild geschaffen, an der Spitze und im Zentrum der durch immense Unterschiedlichkeit gekennzeichneten Hierarchie der Lebewesen stand. Gleichzeitig erkannte er jedoch die anatomischen Kennzeichen, die dafür sprachen, daß der Mensch ungeachtet seiner Sonderstellung und Würde anderen Primaten sehr ähnlich war. Entsprechend klassifizierte Linné den Menschen sehr eng zu bestimmten Tieren, versuchte diesen für ihn schweren Schritt jedoch abzumildern, indem er betonte, daß eine unsichtbare, *nicht*anatomische Eigenschaft, die Vernunft, den Menschen trotz der bestehenden anatomischen Ähnlichkeiten anderen Tieren unermeßlich überlegen mache (Linné 1758).

Die Tatsache, daß Linné Mensch und Affe einander so nahe brachte, und zwar nicht nur in die gleiche Ordnung, sondern in die gleiche Gattung, erzeugte trotz des erwähnten Abmilderungsversuchs einen Aufschrei. Es verletzte die am stärksten tabuisierte kategorische Grenze, die das christliche Bürgertum in seinem Weltbild zog: die zwischen dem Menschen und der Tierwelt. Die menschliche Würde war in Gefahr: im moralischen Weltbild des zivilisierten Bürgertum des 18. Jahrhunderts, im christlichen Verständnis der Vorzüglichkeit eines als Ebenbild Gottes geschaffenen Wesens und im Sinne der humanistischen und cartesianischen Philosophie.

Die Bürger Europas verstanden sich selbst als »zivilisiert« und benahmen sich entsprechend. Zivilisierte Leute waren solche, die sich in angemessener Weise verhielten, kleideten, aßen und sexuell betätigten und ihre »animalischen« Impulse kontrollierten. Tiere und ihr »tierisches«, »unzivilisiertes«, natürliches Verhalten boten das Beispiel für schlechtes Betragen. Sie dienten als Symbol unzivilisierten Benehmens – ersichtlich in Ausdrücken wie »Du benimmst dich wie ein Tier« oder »Sie behandelten diese Leute wie Tiere« oder in Formen verbaler Beleidigung (Corbey 2005).

Aus diesen Gründen wurde Linnés Einordnung des Menschen sofort als eine Bedrohung der einzigartigen Würde und der besonderen Stellung des Menschen wahrgenommen. Albrecht von Haller beispielsweise kritisierte, daß Linné den Menschen beinahe zum Affen bzw. den Affen zum Menschen gemacht habe (von Haller 1787, II, S. 201). Johann Georg Gmelin stellte die Einordnung des Menschen zu den Primaten in Frage, indem er auf *Genesis* 1:26 ff verwies: der Mensch ist *imago Dei*, das einzige Lebe-

wesen erschaffen im Abbild Gottes (Linné 1976, S. 41–42). Einige andere zeitgenössische Wissenschaftler, unter anderem Buffon und Blumenbach, schätzten zwar Linnés wissenschaftliche Arbeit im allgemeinen, griffen allerdings die bislang beispiellose Annäherung von Mensch und Affe in den zahlreichen Ausgaben der *systema naturae* an. Sie widersprachen der Verletzung der heiligen Grenze zwischen Mensch und Tier durch Linné, der den Menschen zusammen mit den nichtmenschlichen Primaten in dieselbe anatomische Kategorie einordnete und nichtmenschliche Primaten in die Gattung *Homo* integrierte. In ihren eigenen Taxonomien stellten sie die scharfe Trennung zwischen Mensch und Affe wieder her. Das rührte aber mehr von ihren philosophischen und moralischen Überzeugungen her als von der Struktur ihrer empirischen Daten.

Darwin: äffische Vorfahren

Während sich die Diskussion im 18. Jahrhundert auf die neu entdeckten Menschenaffen konzentrierte, wurde sie im Laufe des 19. Jahrhunderts durch die neu entdeckten äffischen Vorfahren des Menschen, die Affenmenschen, geprägt. Sie erwiesen sich für die intellektuelle, emotionale und kulturelle Wahrnehmung als ebenso störend, wenn nicht gar als noch störender, denn die Vorstellung der Abstammung vom Affen bedeutete eine noch intimere Verbindung von Mensch und Tier. In Charles Darwins Ansatz wurde die traditionelle Sicht der Natur als Hierarchie, erschaffen und geregelt von der göttlichen Vorsehung, durch die Sichtweise der Natur als blinde, zufällige Entwicklung ersetzt. Die neue Metapher der Natur war nicht mehr die einer Stufenordnung oder Leiter, sondern die eines verästelten Lebensbaums – an die Stelle der Notwendigkeit trat der Zufall, an die Stelle des Sinnes die Materie.

Auf intellektueller Ebene war Darwin schnell vollkommen von der Transmutation durch natürliche Selektion überzeugt. Doch emotional hatte der intellektuell progressive, aber sozial konservative Naturforscher mit seiner Erkenntnis jahrzehntelang Schwierigkeiten. So schrieb er 1844: »Ich bin fast überzeugt (ganz im Gegenteil zu meiner ursprünglichen Meinung), daß die Arten nicht (es ist, als würde ich Ihnen einen Mord gestehen) unveränderlich sind« (Darwin 1985–1991, Vol. 3, S. 2). Darwin fürchtete, daß seine Ideen als frevlerisch und politisch radikal angesehen werden würden. Er war ebenso um die menschliche Würde besorgt wie die gerade erwähnten Naturforscher des 18. Jahrhunderts. »Was für ein Buch könnte ein Kaplan des Teufels über das plumpe, verschwenderische, stümperhaft geringe und entsetzlich grausame Wirken der Natur schrei-

ben«, schrieb er seinem Freund Joseph Hooker am 13. Juli 1856 (Desmond/Moore 1991, S. 449). Er befürchtete, daß sein Ruf als gottesfürchtiger und gesetzestreuer Bürger auf dem Spiel stand.

Wie im Falle Linnés erachteten viele andere Wissenschaftler die Vorstellung der Abstammung vom Affen als abstoßend – als Gefahr für die menschliche Würde. Charles Lyell, ein damals führender Geologe, enger Freund und ehemaliger Lehrer Darwins, fürchtete, daß der geistige Status des Menschen durch die enge Verbindung zum Affen gefährdet sei. Trotz seines Plädoyers für die Erklärung der Natur und ihrer Geschichte durch natürliche statt übernatürliche Gründe in seinem Standardwerk »Principles of Geology«, dauerte es mehrere Jahre, bis er widerwillig die Transmutationslehre akzeptierte. Drei Jahrzehnte später erachtete Lyell die nahe Beziehung des Menschen zu den weiter unten stehenden Tieren in allen essentiellen Punkten, körperlich und motivational, immer noch als »Grund für Unruhe und Bestürzung ... herabsetzend für unsere Würde ... einen heftigen Schock für viele traditionelle Meinungen« (Lyell 1867–1868, S. 492–493).

Sogar Thomas Huxley, einer der Pioniere der Evolutionstheorie, bestand darauf, daß die wissenschaftliche Tatsache, daß der Mensch anatomische Eigenschaften und Instinkte mit bestimmten Tieren teile, ihn moralisch nicht herabsetzen solle: »Unsere Ehrfurcht vor der Erhabenheit der Menschheit wird durch das Wissen, daß der Mensch in Substanz und Struktur mit den Tieren eins ist, nicht verringert« (Huxley 1863, S. 112). Linné, ein gläubiger Christ, hatte die unsichtbare Seele der Menschen betont, die sie über Lebewesen mit ähnlicher Anatomie erhob. Huxley, ein Agnostiker, betonte in der cartesianischen Tradition die Vernunft und die damit assoziierte »erstaunliche Gabe einer verständlichen und vernünftigen Sprache, womit ... [der Mensch] langsam die Erfahrung einrichten und anhäufen konnte, die durch das Ende jedes individuellen Lebens bei anderen Tieren fast gänzlich verlorengeht; so daß er nun erhoben über ihnen steht wie auf einem Berggipfel, weit über dem Niveau seiner niedrigeren Gefährten, und seine grobe Natur sich verklärt hat, indem sie hier und da einen Strahl der unendlichen Quelle der Wahrheit zurückwirft« (Huxley 1863, S. 112).

Laut Huxley ist Würde nicht angeboren, sondern muß gewonnen werden. Der Hobbessche Begriff der menschlichen Natur kann mit einer humanen Gesellschaft durch den Triumph der Ethik, einer menschlichen Erfindung, versöhnt werden. Die Tatsache, daß der Mensch vom Affen abstamme, vermindere nicht »des Menschen göttliches Recht auf Herrschaft über die Natur; noch ... die große und stattliche Würde der perfekten

Menschheit, die ein Erlaß der Erhabenheit ist, nicht ererbt, sondern von jedem Einzelnen gewonnen, insoweit er bewußt nach dem Guten strebt und das Böse meidet« (Huxley 1861, S. 68).

So riß Huxley unter Verwendung *anatomischer* Argumente die Mauer zwischen Mensch und Affe nieder. Aber zur gleichen Zeit ersetzte er sie unter Verwendung *philosophischer* Argumente durch eine neue – zwischen dem menschlichen Geist und der menschlichen Anatomie. Seiner Meinung nach besteht keine »absolute organische Trennungslinie« zwischen Mensch und Tier, die ausgeprägter wäre als irgendeine andere zwischen verschiedenen Tierarten, und »auch das höchste Vermögen zu fühlen und zu denken entwickelt sich in niedereren Lebensformen«. Aber zugleich bestand er darauf, daß niemand stärker als er »von der Weite des Grabens zwischen dem zivilisierten Menschen und den Tieren überzeugt« und sicherer sei, »daß, ob der Mensch *von* ihnen abstammt oder nicht, er sicherlich nicht ist *wie* sie« (Huxley 1861, S. 68).

Die Frage, ob Menschen gefallene Engel oder aufgestiegene Affen sind, wurde also in immer breiteren Kreisen zugunsten des Affen entschieden. Dieser wurde aber gleichzeitig erfolgreich auf Distanz gehalten, diesmal durch den langen Weg des Fortschritts, den Aufstieg zu Zivilisation, Rationalität und Moral, die den Menschen von seinen tierischen Vorfahren trennen. Scham in Hinblick auf den eigenen Ursprung und Stolz in Hinblick auf den Fortschritt zur Zivilisation gingen Hand in Hand.

Scheler, oder die anhaltende Abweisung der Affen

Max Scheler war in den 1920ern ein prominenter Repräsentant der breiten Reaktion der deutschen Philosophie auf die Entstehung neuer, durch die florierenden Naturwissenschaften inspirierter Formen des philosophischen Naturalismus, Materialismus und Positivismus. Die implizierte Abschaffung der Grenze zwischen Mensch und Tier wurde scharf von ihm kritisiert.

Scheler versuchte Sinn in die ersten, von dem deutschen Biologen Wolfgang Köhler durchgeführten Experimente zu den kognitiven Fähigkeiten von Schimpansen zu bringen (Köhler 1921, S. 1925). Er argumentierte, daß das Verhalten von Schimpansen, auch wenn sie in solchen Experimenten intelligentes Problemlösen anwandten, weiterhin direkt und vollkommen von ihren instinktiven Impulsen und Bedürfnissen determiniert sei. Deshalb waren für ihn Schimpansen wie alle anderen Tiere noch nicht »weltoffen«, sondern gefangen im »Umweltbann«. Sie hatten noch nicht die Grenze zwischen Mensch und Tier überwunden und die Dimension

der Existenz erreicht, in der es möglich ist, die Welt und die Dinge *als solche* zu begreifen – losgelöst von der instinktgeleiteten Wahrnehmung der Umgebung als nutzbar, gefährlich oder Schutz gewährend (Scheler 1928).

Affen haben nach Scheler Bewußtsein, doch kein Selbstbewußtsein; sie können wählen, aber nicht frei wählen. Ihr Verhalten ist ein vorhersagbares Produkt angeborener und erlernter Tendenzen und abgestimmt auf ihr artspezifisches Milieu, ihre Umwelt. Sie haben keinen Geist wie der Mensch. Der Geist war für Scheler das, was uns menschlich machte. Er beklagte, daß naturalistische Denker wie Ernst Haeckel und Sigmund Freud nicht verstanden hätten, daß Geist etwas vollkommen Neues war, »nicht eine neue Stufe des Lebens, ... sondern ... [ein] allem und jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip: eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die natürliche Lebensevolution zurückgeführt werden kann« (Scheler 1928, S. 28). Menschen sind als geistige Wesen also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, wie die quasi-automatisch dahinlebenden Tiere, sondern »umweltfrei« und »weltoffen«.

Schelers »Philosophische Anthropologie« war das Nachhutgefecht der kontinentaleuropäischen Philosophie – ausgefochten durch einen ihrer großen zeitgenössischen Denker. Mit neuen, zeitgemäßen Argumenten verteidigte sie einen alten philosophischen Standpunkt: nicht eine relative oder graduelle, sondern eine absolute, essentielle Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. Tiere werden damit als »niedere« und geistlose Wesen betrachtet. Heute mag es in manchen Kreisen als durchaus plausibel und selbsterklärend gelten, daß Menschen auch Tiere sind, doch von Philosophen, die in der kontinentaleuropäischen Tradition stehen, wird diese Voraussetzung nach wie vor angefochten.

Denker wie Jürgen Habermas oder Paul Ricoeur sehen keine direkte Entwicklungslinie zwischen Tier und Mensch. Sie treten eher das Erbe von Aristoteles oder Pascal an als das von Locke oder Dewey; sie sind eher der Kantischen als der evolutionären Epistemologie verpflichtet; sie denken eher phänomenologisch oder hermeneutisch als naturalistisch. Sie beachten die Physik oder die Biologie weniger als die tägliche Lebenswelt, die Religion, Politik, Literatur und Kunst. So unterschiedlich diese kontinental-europäischen Denker sein mögen, sie haben eine Gemeinsamkeit: sie alle gehen davon aus, daß in mindestens einem essentiellen Punkt der Graben zwischen Tier und Mensch unüberbrückbar ist. In der naturalistischen Philosophie des Geistes dagegen sind Kontinuitätsannahmen besser repräsentiert, und es wird keine oder nur eine durchlässige Grenze zwischen Mensch und Tier angenommen.

Kontinentale Denker sehen keine Möglichkeit, den menschlichen Geist ausschließlich als etwas Physiologisches oder Physikalisches zu definieren. Sie argumentieren, daß man bei gründlicher, tief genug gehender philosophischer Analyse dem einmalig Menschlichen begegnet: Vernunft, Rationalität, Selbstbewußtsein, Subjektivität, gepaart mit freiem Willen und moralischer Verantwortlichkeit. In ihren Augen ist der menschliche, rationale, selbstbewußte Geist ein qualitativ anderes, nicht reduzierbares Phänomen. Es verleiht den ihn besitzenden Wesen eine besondere Stellung in der Natur im Vergleich zu den Wesen, die ihn nicht besitzen. Diese Position ist grundlegend für den moralischen und rechtlichen Status der Tiere in der westlichen Welt, in der sie für den Menschen in mannigfaltiger Weise verfügbar sind und ausgebeutet werden dürfen und als Objekte, nicht als Personen, als Besitz, nicht als Besitzende gelten.

Weitere irritierende Befunde über Affen

Eine dritte Periode intensiver Diskussion und Forschung über Affen und Menschenaffen und darüber, wie diese in Beziehung zum Menschen stehen, begann um 1960, zirka zweihundert Jahre nach der von der Linnéschen Systematik ausgehenden Diskussion und hundert Jahre nach der von Darwin ausgelösten Debatte um die Affen. Wiederum drehten sich die neuen Entwicklungen um eine Reihe gerade entdeckter Ähnlichkeiten von Mensch und Affe, und wiederum brachten die neuen Erkenntnisse neue Herausforderungen für das Verlangen, die menschliche Spezies auszugliedern. In den letzten Jahrzehnten legten empirische Studien die Komplexität und Feinsinnigkeit des sozialen Lebens von frei und halbfrei lebenden nichtmenschlichen Primaten im allgemeinen und Menschenaffen im besonderen offen. Entsprechend änderte sich das traditionelle Bild des geistlosen, schwerfälligen und unwissenden Affen immer mehr in eine positivere Sichtweise. In derselben Zeit wurden Werkzeugherstellung, Selbsterkennung im Spiegel und symbolische Kapazitäten bei Menschenaffen entdeckt. Diese und andere Kennzeichen der Menschlichkeit, die ursprünglich dazu benutzt wurden, Menschen eindeutig von anderen Tierarten zu unterscheiden – so wie Nahrungsteilung, Politik und willentliche Täuschung – wurden auf den Prüfstand gestellt.

Homo faber, der Mensch als Werkzeughersteller, war eine weitverbreitete menschliche Selbstdefinition, verbunden mit der Idee, daß der einzigartige menschliche Geist Handlungen bestimmt und leitet. Diese war wahrscheinlich von Galen im zweiten Jahrhundert vor Christus geprägt worden. Die Definitionen des »Menschen als Werkzeughersteller« und der

»Technik« wurden verschiedene Male revidiert, um die Gefährdungen der menschlichen Sonderstellungen durch neue empirische Befunde abzuwehren. Kriterien wie die Verwendung von mit anderem Werkzeug hergestelltem Werkzeug oder die Abhängigkeit von fabriziertem Werkzeug fürs Überleben wurden vorgeschlagen, um nichtmenschliche Tiere erneut auszuschließen, nachdem sich herausstellte, daß vorherige Definitionen auf sie zutrafen. Eine systematische Synthese von sieben Studien mit dem Titel »Cultures in chimpanzees« (Whiten 1999) zeigt 39 Formen erlernter kultureller Traditionen auf, die in einigen, aber nicht in allen Gruppierungen von Schimpansen auftreten, darunter das Nußknacken mittels Steinhammer, die Verwendung von Blättern als Servietten und von Zweigen als Fliegenklatschen, das Angeln von Termiten und Ameisen mit Stöcken und das Händeschütteln. Analog wurden 24 kulturell weitergegebene Verhaltensweisen bei Orang-Utans aufgezeigt (Van Schaick 2003). Der taxonomische Name der Gattung Schimpansen lautet *Pan*. Es sieht so aus, als stünde nun »Pan the toolmaker« zusammen mit anderen Affen neben »man the toolmaker«, dem Menschen als Werkzeughersteller.

Somit zeigt die Geschichte der Forschung zur Werkzeugherstellung und Kultur bei nichtmenschlichen Primaten einen Rückzug von der Annahme, daß solche Phänomene eine rein menschliche Spezialität seien. Bemühungen, diese menschlichen Kennzeichen zu retten, indem sie neu definiert werden, sind eine Begleiterscheinung dieses Rückzugs. Angenommene Unterschiede zwischen dem Menschen und anderen Primaten wurden auch durch Experimente zur Selbsterkennung in Spiegeltests und Forschungen zu symbolischen Fähigkeiten von Affen in Frage gestellt. Im Mittelalter war der sich im Spiegel betrachtende Affe ein Symbol für närrische *vanitas*, den menschlichen Wahn, an allzu profanen, weltlichen Dingen festzuhalten. Doch in den 70er Jahren entwickelte er sich zum Spiegel des menschlichen Selbstbewußtseins. Der selbstbewußte menschliche Geist, als die wohl intimste menschliche Eigenschaft und letzte Zuflucht vor dem eindringenden Tier, war in Gefahr. Auch die taktische Täuschung bei nichtmenschlichen Primaten stellte für die menschliche Einzigartigkeit eine Bedrohung dar, da diese während der Beobachtung und Manipulation des anderen ein Bewußtsein über die Wünsche und Intentionen und somit auch über den Geist dieses anderen vorauszusetzen scheint.

Die andere letzte Bastion der menschlichen Sonderstellung war natürlich die Sprache. Traditionell wurde sie als eine äußere Erscheinung des Geistes angesehen. In den letzten Jahrzehnten konnten bestimmte symbolische Fähigkeiten eindeutig bei Menschenaffen nachgewiesen werden.

Schimpansen und Bonobos haben bis zu einem bestimmten Grad gelernt, gesprochenes Englisch zu verstehen. Sie haben gelernt, effizient mit Hilfe der von hörgeschädigten Menschen verwendeten amerikanischen Zeichensprache oder über eine Tastatur mit mehr als zweihundert Lexigrammen (mit Bedeutungen wie »kitzeln«, »Saft« oder »draußen«) zu kommunizieren. Linguisten der Chomsky-Schule jedoch sehen keine wirkliche Syntax in den Äußerungen der Affen, die mit der des Menschen vergleichbar wäre. Diejenigen, die für die Sprache der Affen plädieren, zumeist Psychologen, meinen, daß die Syntax als ein abstrakter, rekursiver Algorithmus für das Erstellen von zulässigen lexikalischen Beziehungen allzu weit entfernt sei von sowohl der natürlichen als auch im Umgang mit Menschen erlernten alltäglichen Kommunikation der Affen. Dies sei ein allzu anthropozentrischer Maßstab für die Bewertung anderer Tiere.

Obwohl die genaue Interpretation solcher Fähigkeiten kontrovers ist und bleibt, haben sie die Idee des *homo loquens*, des Menschen als des einzig sprachliche Wesens, die eng verbunden ist mit zwei anderen durchdringenden und exklusiven menschlichen Selbstdefinitionen, der des *homo symbolicus* und des *homo sapiens*, in ihrer Gültigkeit untergraben.

Immer mehr wird von Wissenschaftlern angenommen, daß die Unterschiede zwischen Menschen und Affen, wie groß diese auch sein mögen, graduell und nicht absolut sind, und daß im Grunde eine kognitive Kontinuität besteht. Während in den Augen einiger die Erkenntnisse zu den sprachlichen, kognitiven und technischen Fähigkeiten von nichtmenschlichen Primaten die traditionelle Grenze zwischen Mensch und Tier weiter problematisiert haben, haben andere wiederholt versucht, diese Grenze durch neue Definitionen aufrechtzuerhalten. Als es sich herausstellte, daß Affen dazu fähig sind, willkürliche Symbole zu gebrauchen, wurde herausgestrichen, daß sie unfähig seien, diese syntaktisch zu ordnen. Als die Daten auf zumindest einige syntaktische Fähigkeiten verwiesen, wurde argumentiert, daß Affen niemals wie Menschen spontan syntaktische Ausdrücke verwenden würden. Sie könnten kulturelle Traditionen im Sinne von über Generationen weitergegebenen erlernten Problemlösungen haben, doch man solle auf die Transmissionen von symbolischer Bedeutung achten. Technik, Sprache und Kultur seien Monopole des Menschen. Immer wenn sich herausstellte, daß Tiere ähnliche Fähigkeiten besitzen wie der Mensch, wurde die Definition abgeändert, um den Menschen erneut einzigartig zu machen. Solche Strategien hielten den Affen in angenehmer Distanz.

Affenethik

Eng verbunden mit diesen Entwicklungen war die Bewegung, Affen Menschenrechte, und somit einen gewissen Grad an Menschlichkeit, zuzusprechen. Dies ist eine der neuesten und am meisten kontrovers diskutierten Entwicklungen um die Grenze zwischen Affe und Mensch. Um die Affenrechtsbewegung der letzten Jahrzehnte angemessen nachvollziehen zu können, ist es unumgänglich, einen Blick auf die Menschenrechtsdebatte der 40er und 50er Jahre zu werfen.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden wissenschaftliche Ansätze – die unter Einfluß des metaphysischen Begriffs »Große Kette des Seins« menschliche Rassen in einer festen Hierarchie unterbrachten, durch evolutionäre und populationsgenetische Ansätze der Neuen Synthese in der Biologie überwunden. Der Zweite Weltkrieg und der Holocaust verstärkten maßgeblich die Tendenz hin zu einem wissenschaftlichen Humanismus und der Idee einer kulturell variablen, aber genetisch uniformen Menschheit. Die Uno-Vollversammlung verkündete im Jahr 1948 die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« und die Unesco verbreitete ihr »Statement on Race« im Jahr 1950. Es wurde erklärt, daß alle Menschen biologisch, d. h. genetisch, gleich seien, wobei beträchtliche kulturelle Variabilität vorliegen könne.

So erklärt das Vorwort zur »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte«, daß »die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet«. Dies gilt insbesondere, »da die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen«. Artikel 1 erklärt: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen«. Jeder hat ein Recht auf Leben, Freiheit und Unversehrtheit und darauf, nicht in Sklaverei oder Knechtschaft gehalten zu werden.

Laut den Vorschlägen der Unesco von 1964 zu biologischen Aspekten der Rasse gilt: »Alle Menschen gehören einer einzigen Art an, *Homo sapiens*, und stammen von einer gemeinsamen Familie ab ... Weder im Feld erblicher Möglichkeiten in bezug auf die allgemeine Intelligenz und die Kapazität für kulturelle Entwicklung, noch im Feld physischer Eigenschaften, gibt es irgendeine Rechtfertigung für das Konzept unterlegener und überlegener Rassen« (Dunn *et al.* 1975, S. 355, 358).

In früheren Sichtweisen wurden angenommene biologische Unterschiede herangezogen, um moralische und politische Ungleichheit zu behaupten. Jetzt waren Moral und Biologie erneut verbunden, aber diesmal diente die biologische Gleichheit der Spezies *Homo*, im Sinne der Neuen Synthese der Biologie, als Argument für moralische und politische Gleichheit und das Recht auf volle Staatsangehörigkeit für alle Menschen, was auch immer ihr kultureller Hintergrund sei. Die alte Betonung der Unterschiede machte Platz für eine neue Betonung der Ähnlichkeiten.

Trotz Theorien über höhere und niederere Rassen fehlte die Idee einer einheitlichen Menschheit niemals vollkommen. Die Hierarchie war zwar ein Aspekt der »Großen Kette des Seins« oder *scala naturae* als Schlüsselkonzept der europäischen Kosmologie, und die Idee einer einheitlichen Essenz aller Arten, auch des Menschen, war darin eingeschlossen. Rationalismus und Idealismus nahmen auf Grund des rationalen menschlichen Geistes die Einheit der Menschheit an, obwohl Rationalität nicht im selben Maß in allen Nationen, Rassen oder Klassen manifest sei. Für Christen war die Menschheit einheitlich auf Grund ihrer Abstammung von Adam und Eva und der rationalen Seele als einer Essenz, die entsprechend den archetypischen Ideen des Schöpfers von allen Menschen geteilt wird.

Papst Johannes Paul II. formulierte es in einem Brief an die Pontifikale Akademie der Wissenschaften am 22. Oktober 1996 so: »Eben weil sie eine Geistseele hat, besitzt die gesamte menschliche Person einschließlich des Körpers eine solche Würde ... Der menschliche Körper hat seinen Ursprung in der belebten Materie, die vor ihm existiert. Die Geistseele hingegen ist unmittelbar von Gott geschaffen. Folglich sind diejenigen Evolutionstheorien nicht mit der Wahrheit über den Menschen vereinbar, die – angeleitet von der dahinter stehenden Weltanschauung – den Geist für eine Ausformung der Kräfte der belebten Materie oder für ein bloßes Epiphänomen dieser Materie halten. Diese Theorien sind im Übrigen nicht imstande, die personale Würde des Menschen zu begründen. Mit dem Menschen befinden wir uns also vor einer Differenzierung ontologischer Art, vor einem ontologischen Sprung« (Johannes Paul II. 1996). Christliche Ansichten sind nach wie vor grundlegend für Gesetze und Moralvorstellungen der westlichen Welt.

Ironischerweise wurde die Einbeziehung nichteuropäischer »Rassen« in die »Familie des Menschen« durch den andauernden Ausschluß nichtmenschlicher Spezies möglich. Menschen sollten nicht wie Tiere behandelt werden. Der rassistische, eurozentrische Doppelstandard für Rassen – einer für Weiße und einer für Nichtweiße – wurde mit Hilfe des unbeirrt speziesistischen, *homo*zentrischen Standards verdrängt. Der europäische

Maßstab für Rassen wurde mit dem menschlichen Maßstab für die verschiedenen nichtmenschlichen Spezies bekämpft. Die von allen Menschen geteilte Sonderstellung und Würde rechtfertigten ihre Herrschaft über die Tiere und verboten die Herrschaft einiger über andere Menschen.

Dieser biologische Humanismus der Nachkriegszeit war der historische Hintergrund der Deklaration über die Großen Menschenaffen (Cavalieri und Singer 1994, S. 12–16), einer im Stil der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung verfaßten Initiative von Philosophen, die Gleichheit über die Grenzen der Menschheit hinaus forderte. Die Erklärung fordert, »daß die Gemeinschaft der Gleichen so erweitert wird, daß sie alle Großen Menschenaffen mit einschließt: Menschen, Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans«, und die Durchsetzung des Rechts auf Leben, des Schutzes der individuellen Freiheit und des Verbots der Folter. »Mitglieder der Gemeinschaft der Gleichen dürfen nicht getötet werden, außer in streng festgelegten Situationen wie zum Beispiel in Notwehr. ... [Sie] dürfen nicht willkürlich ihrer Freiheit beraubt werden; falls sie ohne ordentliches Gerichtsverfahren eingesperrt sein sollten, haben sie das Recht auf sofortige Freilassung. ... Einem Mitglied der Gemeinschaft der Gleichen entweder böswillig oder für einen angeblichen Nutzen anderer wissentlich ernsthaften Schmerz zuzufügen, gilt als Folter und ist unrecht. (Cavalieri und Singer 1994, S. 12f)

Die moralische Position der Deklaration über die Großen Menschenaffen unterscheidet sich deutlich von der Hauptrichtung des 20. Jahrhunderts, wie sie beispielsweise durch den Primatenpsychologen Robert Yerkes in dessen ersten Jahrzehnten wiederholt formuliert wurde: Schimpansen sind »inframenschliche Organismen«, die zum menschlichen Wohlbefinden beitragen und »als Mittel für die Lösung verschiedener menschlicher Probleme, für die wir uns selbst nicht freiwillig und effektiv als Material für Beobachtungen und Experimente benutzen können,« (Loy und Peters 1991, S. 5) verwendet werden sollten.

Die Neuformulierung der Trennlinie zwischen »Mensch« und »Tier« durch das Great Ape Project – entstanden aus der großen Besorgnis um das Wohlergehen und die Würde der Menschenaffen – schlägt eine breitere Definition von Menschheit mit durchlässigen Grenzen vor, die auch die frühen Hominiden mit einbezieht. Der allgemeine Status und der Personenstatus anderer Tiere – die Frage, wann Töten zum Morden und Essen zum Kannibalismus wird – bleibt offen für zukünftige Reflexionen und Initiativen. Der von Cavalieri und Singer herausgegebene Sammelband enthält 34 Aufsätze, welche die Deklaration über die Großen Menschenaffen auf vielschichtige Weise unterstützen, und schließt damit, daß es

kein signifikantes Kriterium für den Personenstatus gibt, den Affen nicht erfüllen würden, und ebenso keine natürliche Kategorie, die Affen, aber nicht den Menschen einschließen würde. Im Epilog ziehen die Herausgeber eine Parallele zur Abschaffung der Sklaverei, indem sie auf Aristoteles' Sicht verweisen, nach der Sklaven lebendiges Eigentum waren (Cavalieri und Singer 1993, S. 305).

Die Deklaration über die Großen Menschenaffen betont, daß ihr Einsatz für menschliche Zwecke moralisch nicht tragbar ist, wie nützlich sie auch als biologische Modelle für menschliche Krankheiten sein mögen. Sie beeinflußte das 1988 von der britischen Regierung erlassene Verbot, Menschenaffen weiterhin für medizinische Experimente zu verwenden, und führte auch zu dem 1999 erlassenem »New Zealand Animal Welfare Act«, einem Gesetz, das Experimente an allen Menschenaffen (Schimpansen, Bonobos, Gorillas, Orang-Utans und Menschen) in der Forschung verbietet, außer in den Fällen, in denen sie im Interesse des Individuums selbst oder in dem seiner Spezies liegen. Einige andere Staaten folgten seitdem mit ähnlichen Gesetzgebungen.

Was ist mit anderen Tierarten, die nicht Menschen oder Affen sind? Kritiker der Menschenrechte für Menschenaffen zeigten schnell auf, daß diese Position, während sie den Anthropozentrismus früherer Sichtweise kritisierte, diesen gleichzeitig selbst vertrat – Ähnlichkeit mit dem Menschen war immer noch ein Standard, mit dem nichtmenschliche Spezies beurteilt wurden. Es wurde argumentiert, daß die Einbeziehung der Affen durch den Ausschluß anderer Tierarten gewährleistet wurde, ähnlich wie bei der Einbeziehung nichteuropäischer »Rassen« in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte auf Kosten der nichtmenschlichen Spezies. Die Grenze zwischen Tier und Mensch war durch eine neue Linie, die Menschen und Affen von allen anderen Tieren absondert, ersetzt worden. Die Antwort darauf war pragmatisch: Irgendwo muß man anfangen. Menschenaffen dienen als eine geeignete Überbrückung zur Tierwelt, und das Mandat kann auf andere fühlende Wesen ausgedehnt werden.

Wo zieht man die Grenze, die, wenn schon nicht theoretisch, so doch praktisch durch die alltäglichen Entscheidungen des Menschen in bezug auf Tiere gezogen werden muß? Hier liegen große philosophische Probleme vor. Sollten Tintenfische oder Käfer ebenso respektiert werden wie Pferde oder Hunde, und sollten diese wiederum ebenso respektiert werden wie Delphine oder Paviane? Delphine und Elefanten wurden von Verhaltensforschern bereits als Kandidaten für die Mitgliedschaft in der »Gruppe der Gleichen« bestätigt, da diese verschiedene traditionelle Kriterien für den Status einer Person erfüllen. Delphine erkennen sich selbst

im Spiegel und verfügen über Selbstkontrolle, da es ihnen möglich ist, »unabhängig von Instinkt, biologischen Trieben und Konditionierung zu handeln«, und sie zu Handlungen fähig sind, die »aus dem Inneren der Person stammen« und »keine direkten Ergebnisse von unwiderstehlicher innerer oder äußerer Kräfte sind« (Herzing und White 1998, S. 69).

Warum jedoch, bemerkten andere Kritiker, sollte man in besonderem Maße Wesen, die einem ähnlich sind, respektieren, wo es in der Ethik oft um den Respekt vor dem ganz anderen, wie z. B. fremden Kulturen, geht? Von einer evolutionären Perspektive aus ist die relative biologische Uniformität der Menschen ein Zufall. Für lange Zeit gab es zeitgleich verschiedene und sogar im selben geographischen Areal lebende Spezies der Hominiden, so wie heute z. B. Menschen und Schimpansen. Weitere Vorwürfe waren, daß mit Biologie und Ethik zwei fundamental unterschiedliche Diskussionszusammenhänge vermischt wurden und der bekannte sogenannte Naturalistische Fehlschluß begangen wurde, bei dem ein *Soll*-Zustand (der moralischen Respekt) aus einem *Ist*-Zustand (der biologischen Ähnlichkeit) abgeleitet wird, was laut vieler Moralphilosophen ein *non sequitur* ist. Es wurde auch betont, daß es unvorsichtig sei, die Gleichheit der Affen auf die ungefähr 99prozentige Ähnlichkeit der gesamten DNA zu stützen, da viele Gene sich unterscheiden, deren funktionale Bedeutung und Auswirkungen auf die Entwicklung noch unklar snd (Tuttle 2001, S. 186).

Einen Menschen als Affen zu bezeichnen gilt immer noch als Beleidigung. Affen als Menschen zu bezeichnen, wie dies die Deklaration über die Großen Menschenaffen tut, ist ein weiterer Schritt in Richtung einer gründlichen Erörterung der moralischen Implikationen der Evolutionstheorie. Sie sind von unserer Art, dies aber im Sinne der heutigen naturalistischen Philosophie, die individuelle Variation, Kontingenz, Geschichtlichkeit und Wechsel in der lebendigen Natur betont, und nicht in der aristotelischen Bedeutung von »Art«, d. h. im Sinne ewiger metaphysischer Wesenheiten.

Konklusion

Der Rückzug von Auffassungen der menschlichen Einzigartigkeit erfolgte unwillig, und viele hielten und halten weiterhin daran fest. Die sakrosankte Grenze zwischen Mensch und Tier, die festlegt, was besessen, getötet und gegessen werden kann und was nicht, wurde nicht abgeschafft, sondern immer wieder neu definiert. Die exklusive Stellung des Menschen wurde anhaltend überwacht und immer wieder gegen Eindringlinge ver-

teidigt. Wir haben diesen Kampf in bezug auf die Würde und den Tierstatus von Mensch und Affe von den Taxonomen des 18. Jahrhunderts über die Evolutionisten des 19. und die deutsche philosophische Anthropologie des frühen 20. Jahrhunderts bis zu der heutigen moralischen Betrachtung der Affen verfolgt.

Die Sorge um den Status der Menschenaffen, Affenmenschen und Menschen war verbunden mit dem Aufkommen einer neuen wissenschaftlichen Konzeption der lebendigen Natur, die wiederum mit Prozessen der Modernisierung und Säkularisierung verbunden war. In bezug auf die Stellung des Menschen in der Natur war immer mehr die Rede von evolutionärer Kontingenz statt von Theologie und Teleologie. Aber neben bzw. verborgen in dieser langsam aufkommenden neuen Sicht der natürlichen Ordnung im Sinne einer evolutionären Kontingenz bestanden Elemente der traditionellen Sicht der *scala naturae* fort, vor allem der Zweckgerichtetheit und der Hierarchie – in der Schöpfung, in der Evolution im allgemeinen und vor allem in der Evolution der Menschheit. Sogar die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Uno, die Rassismus bekämpfen sollte, stellt den Menschen wie dargelegt als eine vereinte Kategorie über die Tiere.

Die neuentdeckten Menschenaffen und Affenmenschen, unverkennbar menschenähnlich und doch Tiere, zeigten sich als unsere nächsten biologischen Verwandten und gefährdeten so den alten, tiefverwurzelten Begriff der menschlichen Würde und Einmaligkeit. Menschen als symbolische Wesen klassifizierten sich und klassifizieren sich kontinuierlich neu im Angesicht dieser äffischen und doch menschenähnlichen Wesen, die sich im Hinblick auf die am stärksten tabuisierte Grenze der westlichen Kosmologie als tiefgreifend widersprüchlich erweisen: die Grenze zwischen Menschen und (anderen) Tieren. Die drei Diskussionen um die Menschenaffen – um 1760, um 1860 und seit 1960 – zeigen deutlich die Beharrlichkeit der Vorstellung der menschlichen Sonderstellung und Würde, ungeachtet andauernder Herausforderungen.

Aus dem Englischen von Katharina Blesch

Literatur

Cavalieri, Paola/Peter Singer (Hrsg.): The Great Ape Project. Equality beyond Humanity, London 1993; dt.: Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. »Das Great Ape Projekt«, München 1994.

Corbey, Raymond: The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary, Cambridge 2005.

Darwin, Charles: The Correspondence of Charles Darwin, ed. by Frederick Burkhardt et al., Cambridge 1985–1991.

Desmond, Adrian/James Moore: Darwin, London 1991.

Dunn, Leslie Clarence et al.: Race, Science and Society, Paris 1975.

Herzing, Denise L./Thomas I. White: »Dolphins and the Question of Personhood«; Etica & Animali 9 (1998), S. 64–84.

Huxley, Thomas: »On the Zoological Relations of Man with the Lower Animals«; Natural History Review. A Quarterly Journal of Biological Science 1 (1861), S. 67–84.

Huxley, Thomas: Evidence as to Man's Place in Nature, London 1863.

Janson, H. W.: Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance, London 1952.

Johannes Paul II.: Christliches Menschenbild und moderne Evolutionstheorien, Rom 1996.

von Linné, Carl: Systema Naturae, Stockholm 1758.

von Linné, Carl: Letters on Natural History to Carolus Linnaeus, Linnaean Society (Hrsg.), London 1976.

Loy, James D./Peters, Calvin B.: »Mortifying Reflections: Primatology and the Human Disciplines«; in: Understanding Behaviour. What Primate Studies Tell Us About Human Behaviour, ed. by James D. Loy/Calvin B. Peters, Oxford 1991, S. 3–16.

Lyell, Charles: Principles of Geology, or The Modern Changes of the Earth and its Inhabitants Considered as Illustrative of Geology, ed. by John Murray, London 1867–1868.

Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt und München 1928.

van Schaick, C. P. et al.: »Orang-utan cultures and the evoltion of material culture«; Science 299 (2003), S. 102–105.

von Haller, Albrecht: Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst, Bern 1787.

Whiten, A. et al.: »Cultures in Chimpanzees«; Nature 399 (1999), S. 682–685.