

**Zusammenfassung:** Woher kommen die kategorisierenden Prinzipien, von denen unsere Vorstellungen über die Struktur der Natur und insbesondere der Mensch-Tier-Verhältnisse abhängen? Ein Teil einer Antwort wird in diesem Beitrag vorgestellt. Ausgehend von der Betrachtung eines Fotos des südafrikanischen Künstlers Pieter Hugo soll gezeigt werden, wie vieldeutig, vielschichtig und widersprüchlich das Mensch-Tierverhältnis ist. Man versteht das Foto nicht, wenn man nicht eine multivalente Moral der Mensch-Tier-Verhältnisse für es als konstitutiv ansieht. Ein Teil dieser Komplexität ist der tierethische Inegalitarismus, der in vielen Kulturen präsent ist und von Tierethikern oft als speziesistisch kritisiert wird. Man versteht die konstitutive Moral einer Kultur, wenn man sich am Konzept der Charaktermaske bei Karl Marx orientiert und es kreativ weiterentwickelt (1). Zunächst soll die Lehnquelle dieses Wortes aus der Bühnenwelt beleuchtet werden. Diesbezüglich sind verschiedene Dinge unbrauchbar: Charaktermasken in Marxens Sinne sind involuntative Personmerkmale (man setzt sie sich nicht auf) und man betritt mit ihnen nicht die Bühne des Theaters im Gegensatz zur Welt. Es ist auch fraglich, was es heißt, mit einer Rolle zu verschmelzen (2). Anschließend wird das Konzept im Oeuvre von Marx untersucht. Er hat nie ausführlich ein Konzept der Charaktermaske oder der Verdinglichung entwickelt. Dennoch kann man im Durchlauf durch Fundstellen ein klares Bild zeichnen: Kontingente Verhältnisse der menschlichen und kulturellen Verhältnisse heften den Individuen im Sinne einer kausalen Wirkung



## Das Marxsche Konzept der Charaktermaske als Kategorisierungsprinzip

Gegen den tierethischen Egalitarismus

Andreas Vieth

wissen leben



PHILOSOPHISCHES SEMINAR

Charaktermasken an, weil sie verdinglichte Vorstellungswelten darstellen (3). Diese Skizze kann auf die Mensch-Tier-Verhältnisse übertragen werden: Menschen, Tiere und Umwelt bilden eine gelebte und moralisch bedeutsame Realität. Sie ist eine Vorstellungswelt, für die ein vieldeutiges, vielschichtiges und widersprüchliches Geflecht an moralischen Kategorien Menschen, Tiere und Umwelt funktionieren macht. Und deshalb interagieren sie auf charakteristische Weise (4). In diesem Kontext kritisieren tierethische Egalitaristen die inegalitaristischen Grundstrukturen dieser Charaktermasken. Sie beruhen auf kategorisierenden Prinzipien, die ihnen als speziesistisch

---

gelten. Ihre Philosophie ist ihre Mission der Welt im Dienste neuer Werte. Es wird gezeigt, dass der Vorwurf des Speziesismus ein unseriöses Hebelargument ist (der Mensch-Tier-Egalitarismus soll in unsere Realität gehandelt werden). Dieses Argument versteht die Moral der Welt strategisch falsch. Dieses Argument beruht auf falschen Annahmen über die Entwicklungsgesetze des Wertewandels. Zwei Thesen begründen diese Kritik: Zum einen sind die Wertverhältnisse (oder Systeme von Werthaltungen) nicht durch Wertentscheidungen zu erschüttern, zum anderen sind sie nicht grundsätzlich begründungsbedürftig. Sie wollen behutsam verstanden werden und in ihnen können radikale Umschwünge allmählich anziehend wirken.

---

# Das Marxsche Konzept der Charaktermaske als Kategorisierungsprinzip

Andreas Vieth  
(Münster)

## 1 Einleitung

Das Mensch-Tier-Verhältnis ist vielfältig und komplex. Ein willkürlich ausgewähltes Foto von Pieter Hugo soll als ein die Überlegungen fokussierender Einstieg dienen, um eine Zielvorstellung für die folgenden Ausführungen zu entwickeln und den Gang der Argumentation zu gliedern.

Sie finden das durchscheinende Foto des südafrikanischen Künstlers Pieter Hugo durch eine Suche im Internet, indem Sie „Gadawan Kura“ als Suchparameter eingeben.



Das Foto zeigt im Zuschauerbereich eines durch Pfähle und Vorhänge abgesteckten Wandertheaters eine Gruppe von Lebewesen. Ein Mann hockt rechts von einer Hyäne, mit der er durch eine Kette verbunden ist. Er schaut an der Kamera vorbei in die Richtung des Betrachters, dem er den Kopf der Hyäne präsentiert. Seine rechte Hand zieht die Lefzen hoch und präsentiert uns so das Angst machende Gebiss der Hyäne. Die Hyäne kauert sich liegend auf dem Sandboden und lässt die Inszenierung für das Foto willig mit sich geschehen. Auf dem Rücken der Hyäne schmiegt sich liegend ein kleines Mädchen an das Tier. Es stützt sich am rechten Hinterbein der Hyäne ab, indem es seinen Fuß auf den des Tieres setzt. Das Kind schmiegt sich mit versonnenem Blick rechts an der Kamera vorbei an das Tier an. Sein Kopf berührt den des Tieres, seine

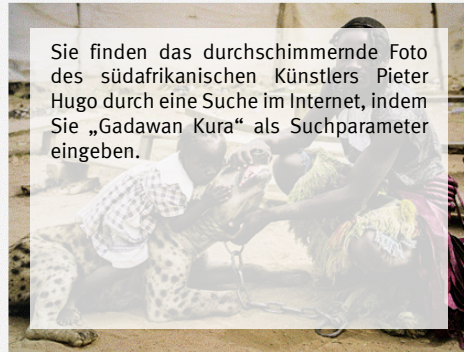


Hände umfassen liebevoll, fast streichelnd den Kopf des Tieres. Man hat das Gefühl, dass das Mädchen den größtmöglichen Körperkontakt sucht. Woran denkt es? Was geht in ihr vor? Für das Tier und den Mann scheint das kein Pro-

## Bild, Unterschrift

**Bild:** Ein **ungezähmtes Wildtier** ist **verschlagen** und zugleich vertrautes **Kuscheltier** der geliebten Tochter, der **Stolz seines Herrn** und **in Ketten** gelegte, die **Zähne gefletschte** Drohung gegen die Gesellschaft.

**Unterschrift:** „Pieter Hugo, Mummy Ahmadu **und** Mallam Mantari Lamal **mit** Mainasara, Abuja, Nigeria, 2005.“



Sie finden das durchscheinende Foto des südafrikanischen Künstlers Pieter Hugo durch eine Suche im Internet, indem Sie „Gadawan Kura“ als Suchparameter eingeben.

Pieter Hugo, Mummy Ahmadu und Mallam Mantari Lamal mit Mainasara, Abuja, Nigeria, 2005.

blem zu sein.

Das Foto wirkt auf den Betrachter verstörend. Hyänen sind Wildtiere. Und somit weder Kuschel- noch Haustiere. Hyänen sehen zudem aus wie verschlagene Tiere, weil ihr Hinterteil tiefer liegt als ihr Schulterbereich. Sowohl die Wildheit als auch die Verschlagenheit sind für unser Sehen hier als moralische Kategorien bedeutsam. Der Mann scheint das Tier als Haustier zu halten. Allerdings macht er das durch eine bullige „Leine“ deutlich. Es handelt sich um eine Kette aus sicherlich fingerdicken eisernen Kettengliedern, die am Hals der Hyäne mit einem daumendicken, mehrfach gewickelten Seil befestigt ist. Der Mann ist eine exaltierte Erscheinung. Er trägt über die linke Schläfe einen dreieckigen textilen Kopfschmuck, der an einem flexiblen Reif um den Kopf befestigt ist. Bekleidet ist er mit einem bunten aus vielen Fetzen zusammengesetzten rockartigen Gewand. Sein Gesicht blickt ausdruckslos, aber provozierend zeigt er dem Betrachter das Tiergebiss mit seinen brutalen Hauern. Verstörend ist das scheinbar bedingungslose Vertrauen des Mädchens in das Wildtier und seine offensichtliche Zuneigung.

Der Fotograf (Pieter Hugo) hat dieses Foto, wie eine ganze Reihe vergleichbarer, aufgenommen als bewusste Inszenierung durch die fotografierten Männer. Die stolze Präsentation der Figuration ist ein gestalterischer Akt des abgeklärten Mannes selbst. Er gehört zu einer Gruppe von wandernden Schaustellern, die „Hyänenmänner“ (auf Hausa „Gadawan Kura“) genannt wird. Es ist eine Gruppe junger Männer mit einem Kind, Hyänen, Hunden, Pavianen und Schlangen. Sie reist in Nigeria umher, macht Vorführungen und verkauft Tinkturen der traditionellen Medizin. Die Truppe erregt heftiges Aufsehen mit ihren

Inszenierungen und scheint ins soziale Abseits gedrängt zu sein (wie Roma und Sinti in Europa).

Pieter Hugo berichtet, dass Tierschutzgruppen sich an ihn wandten, um einzugreifen. Allerdings ist das besondere Geschäftsmodell der Hyänenmänner wohl offiziell von der nigerianischen Regierung genehmigt. Dem Europäer erscheint das Tierwohl oder vielleicht noch das Kindeswohl hier zentral. In Nigeria sieht man eher die aus der Not der Armut geborene Überlebensstrategie einer Geschäftsidee. Und die Provokation ist umso gewalttätiger als Nigeria rohstoffreich ist: Gedemütigte Underdogs machen die Zähne von Wildtieren fletschen, um stolz auf sich aufmerksam zu machen. (Vgl.: Pieter Hugo, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, hrsg. v. Ralf Beil und Uta Ruhkmap, München u. a.: Prestel, 2017. Das Foto findet man auf S. 53, es ist aber auch im Internet verfügbar: „Gadawan Kura“. Die Beschreibung und Einordnung findet man auf S. 49-52 im Katalog der Ausstellung des Kunstmuseums Wolfsburg.)

Menschen wie die Gadawan Kura werden von uns vertierlicht, indem wir sie moralisch herabwürdigen. Deutlich wird dies seit dem Ende des 19. Jh. an unserer Titulierung solcher Gruppen als „Underdogs“. (Vgl. OED s. v. *underdog*.) Die Mensch-Tier-Grenze separiert nicht nur Bereiche, sondern sie hat auch eine moralische Dimension. Tiere werden anders behandelt und eingeschätzt als Menschen. Und durch Vertierlichung werden Menschen erniedrigt (*underdog*) oder erhöht (*agnus dei*). Die Verkehrung der Verhältnisse findet in dem Foto auf vielfältige Weise statt. Das Haustier ist eigentlich (auch nach nigerianischem Selbstverständnis) ein Wildtier. Es wird von den Gadawan Kura zum Gefährten und zum Markenkern ihrer Geschäftsidee gemacht, die sie trotz ihrer provokativen Kraft bloß in Armut überleben lässt. Bei Haustieren spricht man in Bezug auf ihren Menschen als Herrchen (oder Frauchen). Der ständische Unterschied zwischen Menschen und Tieren an dieser Grenze wird so zum Ausdruck gebracht. In manchen Kulturen sind manche Tiere aber auch Götter (zumindest mythologische Tiere). Die Hyänenmänner verhalten sich sowohl liebevoll als auch brutal zu ihren wilden Haustieren. Sie liebkoosen sie wie Familienmitglieder und das Tier gibt ihnen Geborgenheit, vielleicht sogar Sicherheit. Andererseits behandeln sie sie äußerst brutal (vgl. die Kette), so wie legale oder illegale Hundekämpfe den „besten Freund“ des Menschen in den Blutsog angezüchteter Kampfeslust ziehen. Das Wildtier wird als Haustier auch zum Kuscheltier des Mädchens. Das Tier auf dem Foto teilt damit also das Schicksal vieler Haustiere auf hübsch erscheinenden Kuschelbildern. Man kann darin aber wohlmöglich eine moralisch bedenkliche Vermenschlichung von Tieren als Therapeut, Nanny oder Partner- bzw. Elternersatz sehen.

Die durch das Foto motivierten Beschreibungen und Überlegungen können problemlos vertieft und strategisch in verschiedene Richtungen gelenkt werden. Um die Irritationen durch das Bild zu verstehen, um die provokative Kraft erahnen und um das Bild halbwegs angemessen beschreiben zu können, muss man Kategorisierungen benutzen, die vertraut sind. Es bricht bewusst mit vertrauten Gewohnheiten. Es gibt Grenzen zwischen Menschen und Tieren, zwischen Menschen und Menschen, zwischen Tieren und Tieren. Dem Verlauf dieser Grenzen folgen unsere moralischen Urteile, die oft vieldeutig, changierend und widersprüchlich sind.

Menschen gelten uns zwar heute als Gleiche und die Grenze zwischen den Individuen ist eine *negative* Grenze: Denn die Grenzen zwischen den Geschlechtern, Rassen, Religionen sollen aus moralischen Gründen *irrelevant* sein. Es gibt aber Arme und Reiche und diese faktische Grenze führt zur Gentrifizierung verschiedener Bevölkerungsgruppen bis hin zur Demütigung von

Underdogs (nicht nur in Nigeria). Diese Dinge verstoßen nicht gegen unseren Grundsatz der Gleichwertigkeit aller Menschen im Sinne der *Égalité*. Die Lebensweise der *Gadawan Kura* ist zugleich Provokation aus stigmatisierenden Demütigungen heraus und ein kreatives Geschäftsmodell.

Auf sehr vieldeutige Weise wirken Grenzen zwischen Haustieren, Nutztieren und Wildtieren normativ und moralisch in unserem Leben. Haustiere darf man in der Regel in Deutschland nicht schlachten und essen. Bei Pferden und Kaninchen scheint das anders zu sein. Vielleicht weil sie historisch gesehen einen Doppelcharakter als Nutz- und Haustier hatten. Hunde oder Pferde zu schlachten und zu essen erscheint uns als widersinnig. Schweine, Schafe und Rinder zu schlachten und zu essen dagegen ist selbst dann kein Problem, wenn es süße Babies sind. Dies ist geübte Praxis des Mainstreams unserer Kultur, auch wenn es immer wieder (und vielleicht vermehrt) Menschen gibt, die diese Praxis aus moralischen Gründen kritisieren. Aber nur wenigen erscheinen diese Dinge moralisch problematisch.

Dieser Mainstream wird sehr schön sogar in der Bildunterschrift deutlich, die der Fotograf im Katalog und der Ausstellung dem Bild beigefügt: „... Mummy Ahmadu und Mallam Mantari Lamal mit Mainasara ..“. Die drei auf dem Foto sichtbaren Figuren haben Namen. Während Wildtiere keine Namen haben, wird durch die Namensgebung deutlich, dass die Hyäne ein Haus- oder Nutztier ist. Doch der Fotograf verbindet sprachlich die beiden Menschen aus dieser Trias von Figuren im Bild mit „und“ und das nicht-menschliche namentlich individuierte Tier mit „mit“. In dieser unscheinbaren Praxis, die die meisten von uns kaum irritieren dürfte, kann man einen nichtegalitaristischen Grundtenor unserer das Mensch-Tier-Verhältnis betreffenden Werthaltungen sehen. Früher wären vielleicht auch Sklaven, Leibeigene, Frauen, Andersgläubige, ... differenziert in eine solche Bildunterschrift gekommen. Und wenn Augustinus sagt, dass er ganz alleine war und gelesen habe, dann muss man wissen, dass ein Sklave ihm vorgelesen hat. Werthaltungen prägen unser Leben und unsere Wahrnehmungen subtil, aber sie können sich biografisch, historisch und kulturell ändern.

Die zuvor genannten Unterschiede und Kategorisierungen illustrieren heterogene Dimensionen unserer moralischen Praxis. Für diese Praxis ist ein umfangreiches, vielschichtiges, komplexes und auch widersprüchliches System von Werthaltungen nötig, in das wir uns historisch und kulturell kontingent hineinleben und auf das wir in gewissem Sinne auch verändernd Einfluss nehmen können. Werthaltungen bewirken, dass wir das Foto in der ansatzweise artikulierten Weise wahrnehmen. Und diese Wahrnehmung ist zugleich eine komplexe moralische Reaktion, weil sie uns im realen Leben auch motiviert. Als Kunst verändert sie unsere Haltungen indirekt.

Die von Hugo im Begleittext angedeuteten moralischen Verdikte von europäischen Tierschützern zeigen, dass die moralische Dimension bisweilen auch die These einer Rechtfertigung von moralischen Unterschieden umfasst. Tierschützer fordern einen Verzicht auf die Tierhaltungsmethoden der *Gadawan Kura*. Auch in Europa werden Fotos von vielen Tierhaltungsformen in der Landwirtschaft anklagend und moralisch im Sinne einer Anklage aufgrund unnötigen Tierleidens vorgebracht. Allerdings kann man das Foto von Hugo auch als inszenierte Anklage der *Gadawan Kura* deuten gegen soziale Missstände in Nigeria. Die Moral des Fotos ist so vieldeutig und so vielschichtig, dass man philosophische Hoffnungen auf Klarheit verlieren kann.

Man könnte also mit aller Vorsicht als Ethiker in der Philosophie zwei moralische Dimensionen des Fotos unterscheiden: Die *erste* ist eine deskriptive

Moral die konstitutiv ist für das Foto im Sinne eines bedeutungsvollen Bildes, das uns irritiert, erschüttert, verwirrt, anzieht, ... Die *zweite* ist insofern eine normative Moral, als tierethische oder sozialetische Anklagen im Foto ihren Anlass finden und eine gewisse Rechtfertigung fordern. Oft wird Ethik als Begründung der Moral in diesem zweiten Sinne gedeutet: Anklagen oder Erlaubnisse begründen.

Die Ethik wird in dieser zweiten Bedeutung von Moral auf das intersubjektive Rechtfertigen und Begründen von moralischen Urteilen und Handlungen reduziert. Eine solche Rechtfertigung klärt Dissense in moralischen Fragen durch rationale Argumentation eindeutig und schafft so Konsens. Die konstitutive Moral eines Fotos (oder einer Situation in unserem Leben) ist demgegenüber nicht nur umfangreicher, vielschichtiger, komplexer ... sondern auch pluralistisch und somit widersprüchlich. Denn es ist im ersten Sinn von Moral schwer, die Aussage eines solchen Fotos (oder von Situationen generell) endgültig und klar und intersubjektiv wiederholbar zu artikulieren.

Es ist wichtig, die konstitutive Moral des Fotos im eigentlichen Sinne als eine moralische Dimension des Fotos zu denken. Sie ist deskriptiv, weil sie für das Setting konstitutiv ist. Deswegen artikuliert man sie, um sie zu verstehen. Aber zur Beschreibung des Settings gehören genuin moralische Unterschiede: Mensch-Mensch, Mensch-Tier, Tier-Tier, Mensch-Umwelt ... Neben diesen größeren Unterschieden sind für das illustrierende Foto solche spezifischeren relevant wie die zwischen Haus-, Nutz- und Wildtieren. Diese Unterschiede und viele mehr, die man ebenso nennen könnte, verweisen letztlich auf ein vermutlich unendlich komplexes System an Werthaltungen, das vielschichtig und widersprüchlich ist. Die Moral dagegen im zweiten Sinn als Rechtfertigungsforderung und als ein rationaler Wunsch nach moralischem Konsens ist ein kleiner Teilbereich dieses Systems von Werthaltungen und einer, der seine Relevanz immer zuerst noch herleiten muss. Im Katalog setzt die Beschreibung gegen die Forderung der europäischen Tierschützer den Hinweis auf Armut und soziale Ausgrenzung von Bevölkerungsgruppen in Nigeria.

Denn es ist nicht selbstverständlich, dass man im Sinne der genannten europäischen Tierschützer das Foto als Anklage wertet und das Mensch-Tier-Verhältnis der Gadawan Kura unterbinden möchte. Hierzu bedürfte es vermutlich in den Werthaltungen zweier konstitutiver Haltungen: Zum einen müsste man den Bereich der Wildtiere als strikte Grenze vom menschlichen Raum abgrenzen; zum anderen liegt der europäischen Reaktion möglicherweise die Vorstellung des tierethischen Egalitarismus zumindest ansatzweise zugrunde. Es gilt uns in der Tat als problematisch, wenn Wildtiere absichtlich oder unabsichtlich in sozialen Kontakt mit Menschen kommen: Der Tierfilmer wird Tiere qualvoll verenden lassen. Und das ist gut so. Nutztiere sollte man dagegen, notfalls durch Einbrüche und Diebstahl der Tiere, vor Leid schützen, wenn Behörden und Gerichte versagen. Aber man sollte Nutztiere auf keinen Fall in die Wildnis entlassen, weil die meisten eine eher symbiotische Beziehung zum Menschen haben, die ebenfalls wertvoll ist. Als Wildtiere werden sie nicht leben können, weil wir mit ihnen in einer für uns konstitutiven Mensch-Tier-Symbiose leben.

Die Gedankengänge und Thesen zuvor heben an mit einer Bildbeschreibung und dem Versuch, die Irritationen in der Wahrnehmung zu artikulieren und zu verstehen. Diese Irritationen sind moralischer Natur und wir können nicht sicher sein, ob sie nicht in sich schon den Kern eines Wertewandels tragen. Vielleicht ist das Mensch-Tier-Verhältnis auf subtile Weise moralisch

## Mein Ziel

Es sind Kategorisierungen in diesem Bild erkennbar.

- » Mensch/Tier, Wildtier als Kuschel- und Haustier, verschlagenes Tierwesen der Hyäne.
- » Die Menschen sind „**Underdogs**“ (eine arme und sozial verachtete Gruppe von Schaustellern, die heilende Tinkturen verkaufen.)
- » **Ich möchte solche Kategorisierungen verstehen!**
- » Meine These: Es handelt sich um **Charaktermasken**, die Individuen und der Welt durch kontingente **Werthaltungen** „aufgesetzt“ werden.
- » Unsere Werthaltungen zum Mensch-Tierverhältnis können im Kern als **tierethisch inegalitär** bezeichnet werden.

problematisch und wir sollten erkennen, dass im Kern von uns eine Werthaltung gefordert ist, die man als tierethischen Egalitarismus bezeichnen kann: Vielleicht sollten wir keine Haustiere kaufen und Nutztiere nicht versklaven und verzehren. Wie heute Frauen, Menschen anderer Hautfarbe, Religion und Weltanschauung Gleiche sind, so sollten es vielleicht auch zumindest bestimmte Tiere sein.

Im Folgenden soll ein Argument gegen diese Vermutung gewonnen werden, ohne dass dieses Argument als die moralische Frage entscheidendes vorgestellt werden soll. Der tierethische Egalitarismus ist als Werthaltung ein Randphänomen. Historisch und kulturell herrscht in Deutschland der tierethische Inegalitarismus vor. (Es sei für uns alle als unfraglich vorausgesetzt, dass es viel Unmoral gibt im Mensch-Tier-Verhältnis. Diese Unmoral sollte man als Skandal benennen.)

Wie entscheidet man nun, ob Werthaltungen, die man intellektuell selbstverständlich immer umfassend und grundlegend in Frage stellen kann, moralisch *ernsthaft* (und nicht nur intellektuell) fragwürdig sind? Im Folgenden soll ein Argument gegen diese Fragwürdigkeit des tierethischen Inegalitarismus entwickelt werden, um die Struktur des Speziesmusvorwurfs in Bezug auf das Mensch-Tier-Verhältnis philosophisch besser zu verstehen.

Die moralisch bedeutsamen Kategorisierungen im Mensch-Tier-Verhältnis sind Ausdruck eines gelebten Systems von Werthaltungen. Dieses System *erklärt* unfraglich den inegalitaristischen Mainstream in Bezug auf das Mensch-Tier-Verhältnis. Es soll im Folgenden darum gehen, die Bedeutung dieses „*x* erklärt *y*“ zu verstehen (*x* = Werthaltungen, *y* = moralischer Aspekt des Mensch-Tier-Verhältnisses). Im Erfolgsfall erklären unsere Werthaltungen unser Handeln und die Unterschiede, die wir machen. Aus dieser deskriptiv-konstitutiven Moral kann man *rechtfertigende Argumente* gewinnen, sofern das „Erklären“ nomologisch ist. Und hierfür kann man aus Marxens Œuvre ein Argument entwickeln, wenn man sein Konzept der Charaktermaske ins Spiel bringt.



Bevor dies in Angriff genommen wird (3), soll zuvor (2) die Metapher der Charaktermaske unabhängig von Marx skizziert werden. Marx führt anschließend zurück zur Tierethik (4): Die Werthaltungen einer Kultur in einem historisch abgrenzbaren Kontext sind Ursache für kontingent verdinglichte Verhältnisse. Dies gilt auch für die Struktur des Mensch-Tier-Verhältnisses. Die Verdinglichung erklärt die moralischen Reaktionen beispielsweise auf das Foto von Pieter Hugo. Sie erklärt aber auch die derzeitige Hoffnungslosigkeit des tierethischen Egalitarismus und die gewalttätigen Antworten von Tierschützern auf die scheinbare Ignoranz des Mainstreams in der Bevölkerung und den staatlichen Institutionen. Nachdem in (4) die Form des Argumentes für die Tierethik expliziert ist, kann in (5) der Frage nachgegangen werden, inwiefern die Verdinglichung von Systemen von Werthaltungen in einer Kultur eine Legitimitätsresource sein könnte (vgl. zuvor „rechtfertigende Argumente“).

## 2 Maskeraden: Vorbemerkungen zur Metapher

Das Konzept der Charaktermaske ist nicht nur schwer zu verstehen, weil bei Marx eigentlich alles tentativ unausgegoren und somit unklar ist. Man findet immer dieses und jenes als Gegenteil dessen. In Bezug auf das Konzept der Charaktermaske ergibt sich vielleicht gerade deshalb ein einheitliches Bild, weil Marx sich nie bemüht hat, es philosophisch auszuarbeiten.

Das Konzept der Charaktermaske ist auch schwer zu verstehen, weil es aus der Bühnenwelt stammt. (Vgl. insgesamt orientierend: Historisch Kritisches Wörterbuch des Marxismus, s. v. Charaktermaske, Wolfgang Fritz Haug.) Diese Herkunft ist in manchen Hinsichten ein Hindernis Marxens Verwendung des Wortes zu durchdringen. Mit dem Aufsetzen einer Maske (Arlecchino, Paggiaccio, Pantalone, ...) übernimmt der Schauspieler eine Rolle und mit ihr deren definierende Eigenschaften. Auch ohne Maske im materiellen Sinne ist die „Übernahme einer Rolle“ vergleichbar: Ein Maskieren seiner Person. Der Schauspieler hat dieses Maskieren handwerklich gelernt. Eine nicht von allen Schauspielern geteilte Auffassung ist, dass die handwerklich erlernte Technik der Rollenübernahme in der Person das Denken, Fühlen und Handeln der Rolle psychisch realisiert. Diese Produktion ist materiell zu deuten: Die Psychologie der Person ändert sich in der Rolle ebenso substantiell wie ihre Bewegungen. Andere Schauspieltheorien sind diesbezüglich vorsichtiger, weil sie für die Übernahme einer Rolle eher strategische ihr Handwerk benutzen: Es ist schwer auf der Bühne nicht bisweilen auch an den anwesenden Kritiker zu denken oder die Kindergeburtstag morgen. Auch bemerkt man, dass der Kollege gerade wieder mal den Text kreativ dehnt und nicht ganz dasteht, wo er hingehört.

Aber Schauspieler beider Auffassungen nehmen *auf der Bühne* eine Rolle an. Sie treten beispielsweise aus ihrem bürgerlichen Leben als Katharina Thalbach heraus und werden zu Macbeth. Die Figur des Macbeth ist eine Rolle, deren Denken, Fühlen und Handeln durch den Text, die Regieanweisungen und die konkrete Inszenierung in einem gewissen Rahmen festgelegt wird. Ein Macbeth auf der Bühne kann sicherlich viele Formen annehmen, aber die Varianz hat irgendwo auch Grenzen. Insofern maskiert der Macbeth den Schauspieler signifikant.



WWU  
MÜNSTER

Charaktermasken als Kategorisierungsprinzip

## Maskeraden

- » Masken werden aufgesetzt, Rollen werden übernommen (voluntativer Akt)
- » Der Schauspieler verlässt beim Betreten der Bühne sein Leben und tritt ein in das seiner Rolle.
- » Der Mensch und sein Charakter scheint durch die Rolle hindurch und prägt sie. (Grenzen verschwimmen)
- » Eine Rolle zu übernehmen bedeutet, das zur Rolle gehörende Denken, Fühlen und Handeln produzieren zu können.
- » Der Schauspieler hat handwerklich gelernt, seine Psyche und seine Bewegungen substantiell zu verändern.

Julio González, 1876-1942, Maske der Montserrat, schreiend, 1936/37, Eisen, schwarz-braun patiniert, Hannover, Sprengel.

Harlekin mit Krug, Modell ca. 1738, Porzellan, Meißen, 16,7 x 13 x 7,6 cm, New York, Metropolitan Museum of Art.

Andreas Vieth

5

Zunächst ist hinderlich, dass das Schauspiel auf der Bühne nicht das Leben ist. Man tritt aus dem Leben heraus auf die Bühne. Der Gegensatz Bühne-Leben wird zwar in vielen Filmen, Theaterinszenierungen, Performances, ... aufgelöst, aber im Grundsatz hat der Schauspieler wie der Arbeiter einen Job. Und mal ist er auf Arbeit bzw. auf der Bühne und mal nicht. Die Charaktermasken, „worin sich die Menschen ... gegenüber treten“ (MEW 23.91), wenn sie ihr Leben leben, sind kein Bühnenphänomen. Das Leben ist kein Spiel, sondern Ernst.

Man kann allerdings sagen, dass jeder Mensch im Leben verschiedene Rollen hat: Man ist Freund, Mutter, Vater, Tochter, Vereinsvorsitzender, Wahlbürger, tätig auf der Arbeit, ... Man wechselt diese Rollen (und viele mehr) oft unbewusst, aber man „funktioniert“ jeweils anders. Auch wenn man als Person charakterliche Merkmale hat, die einen als Individuum einigermaßen unverwechselbar machen können, färbt man diese je nach der Rolle, die einem gerade zukommt, immer wieder in neues Licht. Manchmal passt man auch nicht so richtig in die Rollen, die einem das Leben beschert. Das fällt dann vielleicht sogar auf.

Die Vorstellung des (a) Rollenwechsels, der (b) eigentlichen Person, die Rollen annimmt, und dem (c) Grad der Verschmelzung von Person und Rolle ist uns vertraut. Hinzu kommt, dass wir manchmal sagen, dass diese Person ein

(d) „geborener Macbeth“ ist. Es ist aber sehr schwer, diese Dinge sicher auseinander zu halten. Epistemisch ist das im doppelten Sinne schwer: Zum einen introspektiv, zum anderen als Beobachter des Verhaltens, der Mimik und der Gestik einer Rolleninhaberin. Was an meinem Leben ist Rolle? Für welche Rollen bin ich geeignet? Wo ist in mir die Grenze zwischen mir und meiner Rolle? Gelingt es mir, „ich selbst zu bleiben“, wenn ich ganz in der Rolle aufgehe? Warum merkt man bei manchen, dass Sie „nur“ eine Rolle spielen? Das Konzept der Charaktermaske verdeckt diese epistemischen Probleme, weil bei Masken eine materielle Differenz zwischen der Maske (oder Rolle) und der Person dahinter „offensichtlich“ ist: Man kann sie abnehmen.

Viele Dinge des Bühnenlebens passen nicht zu Marxens Konzept der Charaktermaske. Weder hat das spielerische Moment der Übernahme einer Rolle für eine neue Inszenierung, noch hat die Funktion der vom Talent vorbereiteten, aber erlernbaren Schauspielkunst ein Pendant. Die hier diskutierten epistemischen Probleme werden aber im folgenden Abschnitt wieder wichtig werden.

### 3 Das Konzept der „Charaktermaske“ in Marxens Œuvre

Um die Kategorisierungen des Mensch-Mensch- und Mensch-Tier- oder Mensch-Natur-Verhältnisses zu verstehen, kann man sich des Konzeptes der „Charaktermaske“ bedienen. Es ist von Marx nicht erfunden worden (man denke an Jean Paul) und es ist bei Marx nicht sehr prominent und schon gar nicht kann man Marx unterstellen, dass er es konzeptionell besonders klar herausgearbeitet hat. Dennoch kann ein Durchgang durch neun zentrale Vorkommnisse dieses Terminus ein halbwegs klares Bild vermitteln.

Man mag also mit einer Stelle aus dem Kapital beginnen. Der Topos des bösen Kapitalisten, der die guten Arbeiter entlässt, ist verständlich, wenn man das Leid der Entwürdigten würdigt, die wohlmöglich auch noch durch ihn arbeitslos sind. Dieser Topos ist vertraut. Man redet auch oft von einer moralischen Verantwortung der Arbeitgeber. Und man tut das immer gerade dann, wenn sie Massenentlassungen oder Unternehmensfusionen beschlossen haben. Für Marx ist dieser Topos Unsinn. Im Kapitalismus ist der Kapitalismus ungerecht, der Kapitalist ist nicht böse. Den Grund nennt er hier:

(1) „Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertreten.“ (MEW 23.100.)

Die moralischen Werthaltungen von Individuen prallen aufeinander. Denn der Arbeiter nimmt die Entlassung persönlich und der Kapitalist hat vielleicht aufrichtig ein schlechtes Gewissen gegenüber diesem Arbeiter. Beide stehen dennoch unter Sachzwängen: Der eine muss künftig die Gewalt der Armut ertragen, der andere kann nicht anders als so zu handeln. Karl Marx analysiert diese Geschehnisse anders. Die persönlichen Beziehungen der Individuen zueinander und ihr Selbst- und Fremderleben sind sekundär (wenn nicht gar irrelevant). Die Individuen tragen „ökonomische Charaktermasken“. Sie personifizieren die „ökonomischen Verhältnisse“ als Arbeiter und Kapitalist (Käufer-Verkäufer, ...). Beide tun, was sie in ihrer Gesellschaft tun *müssen* (leiden, entlassen,

kaufen, verkaufen, ...). Und dieses „Müssen“ ist, wie der folgende Satz deutlich macht, kausal zu deuten:

(2) „Die Kooperation der Lohnarbeiter ist ferner bloße Wirkung des Kapitals, das sie gleichzeitig anwendet.“ (MEW 23.351.)

Mit Kooperation meint Marx hier das Zusammenarbeiten der Arbeiter in einem arbeitsteiligen und komplexen Produktionsprozess (bspw. am Fließband in der Fabrik am Rande einer Arbeitersiedlung). Aber auch der Kapitalist und der Ar-



WWU  
MÜNSTER

Charaktermasken als Kategorisierungsprinzip

## Charaktermasken (1)

Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die **Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse** sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten. (MEW 23.100.)

Die **Kooperation** der Lohnarbeiter ist ferner **bloße Wirkung des Kapitals**, das sie gleichzeitig anwendet. (MEW 23.351.)

Die **ökonomische Charaktermaske** des Kapitalisten **hängt nur dadurch an einem Menschen fest**, daß sein Geld fortwährend als Kapital **funktioniert**. (MEW 23.591.)



Nicolas II. de Larmessin, 1632-1725, Habit de Boulanger, handcolorierte Radierung und Gravur, 1695, Boston, Museum of Fine Arts.

Andreas Vieth



6

beiter „kooperieren“ in einem gewissen Sinne (als Befehlsgeber und -nehmer). Wichtig ist, dass Kooperation als soziale Interaktion eine Wirkung von Verhältnissen ist: Einerseits das Kapital als Eigentum an Produktionsmitteln in einem Unternehmen, andererseits die normativen Rechtsstrukturen einer Gesellschaft. Es ist ganz unklar, was genau hier mit Wirkung gemeint ist. Ebenso unklar ist aber auch, wenn Politiker und viele andere heute – angeblich unideologisch – von „Sachzwängen“ sprechen.

Zunächst ist die genannte Wirkung eine Tatsache des Funktionierens von Individuen in einem bestimmten sozialen Kontext:

(3) „Die ökonomische Charaktermaske des Kapitalisten hängt nur dadurch an einem Menschen fest, daß sein Geld fortwährend als Kapital funktioniert.“ (MEW 23.591.)

Die Zitate machen die Arbeit am Konzept der Charaktermaske nicht leicht. Menschen leben als authentische Individuen, sie tragen als Individuen in diesem Sinne jedoch auch „Masken“, die ihnen die Verhältnisse „aufsetzen“. Dieses „Aufsetzen“ ist kein intentionaler Akt der Individuen, weil es nichts als die Wirkung der Verhältnisse ist, in denen Individuen biografisch durch die Tatsache

ihres Lebens verortet werden – einfach nur weil sie von ihrer Geburt bis zu ihrem Tod irgendwo in irgendwelchen Verhältnissen leben. Im Lebensverlauf „funktionieren“ Menschen, indem sie ein zeit- und kulturtypisches Leben leben. Sie werden dann auf eine *charakteristische Weise* denken, fühlen und handeln.

Dabei bedeutet „charakteristisch“ nicht „so wie es ihrem persönlichen Charakter entspricht“, sondern sie handeln als Zeitgenossen in ihrer Zeit und in ihrer Kultur. Der persönliche Charakter ist zwar auch irgendwie Wirkung von etwas (dem Lebensweg, der Erziehung, ...), aber dieses Etwas entzieht sich dem Drang wissenschaftlichen Erkennens. Anders verhält es sich, nach Marx, mit den gesellschaftlichen Verhältnissen. Sie setzen uns Masken auf, indem sie *nomologische Wirkung* auf uns haben: Unsere Verhältnisse prägen uns ihre Gesetze auf als „unsere eigenen“ individuellen Gesetze des Denkens, Fühlens und Handelns.

Beispielsweise könnte man sagen: In der bürgerlichen Gesellschaft gibt es das juristische Institut des Privateigentums. Es gibt Eigentumsgesetze, die individuelles Privateigentum an nahezu allem (bis auf den Menschen, und, nach Locke, die Luft und das Wasser) erlauben und die damit verbundenen Dinge regeln. Unter diesen Bedingungen des Privateigentums handeln Menschen notwendig auf bestimmte Weise: Beispielsweise als Lohnarbeiter, die ihr Eigentum an sich als Arbeitszeit verkaufen, und Kapitalisten, die nicht arbeiten, sondern ihr Eigentum an Produktionsmitteln für sich arbeiten lassen, indem und dadurch das andere arbeiten (nämlich die Arbeiter). Im Kapital legt Marx die Funktionsweise der ökonomischen Verhältnisse methodisch dar. Die hier illustrierte These des Privateigentums an sich selbst, aus dem zunächst das Eigentum an Gegenständen abgeleitet wird und dann die Notwendigkeit der Lohnarbeit ... Diese These findet man natürlich entwickelt und halbwegs unmethodisch schon bei John Locke.

Die „Verhältnisse“ können also als Einheit von Normen und einem sich an diesen Normen orientierenden Handeln der Individuen in sozialer Interaktion angesehen werden. In diesem Sinne ist die Ausdrucksweise „Wirkung“ durchaus ansatzweise verständlich. Auch wenn die Wirkprinzipien überkomplex sind. Unmarxistisch spricht man unreflektiert von Sachzwängen, die von irgendwoher kommen. Theatralisch gesprochen sind Sachzwänge ein *deus ex machina*. Marx will den nomologischen Charakter der Verhältnisse wissenschaftlich als allgemeine und determinierende Ursache verstehen. Er findet hierfür die Metapher der Charaktermaske. Auch sie ist letztlich eine *dea ex machina*.

In dreifacher Hinsicht sind Charaktermasken im marxschen Sinne solche Kunstgriffe der politischen Ökonomie: (a) epistemologisch, (b) ontologisch und (c) normativ.

(ad a) Viel schwerer als „Wirkung“ ist die Differenz zwischen dem Individuum mit einem persönlichen Charakter und seiner determinierten Charaktermaske zu verstehen. Wenn überhaupt, dann kann diese These Marxens nicht hier verständlich gemacht werden. Menschen fühlen, denken und handeln. Welche ihrer Bewusstseinszustände sind persönlich und welche typologisch? (Oder wie will eine Person, bspw. Marx, introspektiv diese beiden Dimensionen bei sich unterscheiden?) Es ist zweifelhaft, ob die genannte Differenz wissenschaftlich zugänglich ist durch nomologische Konzepte einer politischen Ökonomie. Der epistemologische Zugang zu unseren Charaktermasken ist indirekt: Wir schauen nicht in uns hinein, um uns zu erkennen, sondern wir müssen „Das Kapital“ von Marx lesen (oder Vergleichbares). Nach der Lektüre können wir



uns selbst und andere als Kinder unserer Zeit deuten. Dieser epistemologische Zugang zu unserer Charaktermaskendimension ist philosophisch höchst anfällig für Täuschung. Marx selbst hat immer wieder und unablässig seine Werke umformuliert. Woran merkt man, ob eine Formulierung abschließend richtig ist?

Die Rede von Charaktermasken ist aber trotz dieses Problems in den Geschichts- und Kulturwissenschaften heute weit und breit vorausgesetzt. Man spricht davon, dass Individuen *Kinder* ihrer Zeiten und Orte sind. Der mittelalterliche Mensch ist ein ganz anderer Mensch als der neuzeitliche bürgerliche Mensch. Kulturen des brasilianischen Regenwaldes, unseres kapitalistischen Europas und seines neu-kapitalistischen Ablegers im substantiell asiatischen Japan oder China unterscheiden sich. Menschen fühlen, denken und handeln jeweils in einer räumlich und zeitlich kontingenten Welt mit jeweils eigenen Gesetzen und diese Gesetze versteht man überdies nur, wenn man ihre historische Herkunft versteht und die visionären Zukunftsoptionen einer Gesellschaft. Wir sind Typen und keine Persönlichkeiten.

(ad b) Für Marx kann es bisweilen so erscheinen, dass diese Differenz – die zwischen dem persönlichen Charakter und dem typologischen Charakter der Verhältnismaske – wissenschaftlich irrelevant ist:

## Charaktermasken (2)

4 Sagen, daß diese Arbeit, als kapitalistische Arbeit, als Funktion des Kapitalisten notwendig sei, heißt nichts, **als daß sich der Vulgus die im Schoß der kapitalistischen Produktionsweise entwickelten Formen nicht vorstellen kann**, getrennt und befreit von ihrem gegensätzlichen kapitalistischen Charakter. (MEW 25.400.)

5 Im ... Kapital-Zins, Boden-Grundrente, Arbeit-Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandteile des Werts und des Reichtums überhaupt ... ist die **Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise**, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, **das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlichen sozialen Bestimmtheit vollendet ...** (MEW 25.838.)

(4) „Mit einem Wort, die verschiedenen Faktoren des Arbeitsprozesses – gegenständliche und persönliche – erscheinen von vornherein in den Charaktermasken der kapitalistischen Produktionsperiode. Die Analyse des Warenwerts fällt daher auch unmittelbar zusammen mit der Rücksicht, wieweit dieser Wert einerseits bloßes Äquivalent für ausgelegtes Kapital, wieweit er andererseits ‚freien‘, keinen vorgeschobenen Kapitalwert ersetzenden Wert bildet oder Mehrwert.“ (MEW 24.388)

Man versteht den Kern dieser Redeweise nur in der Lektüre des Kapitals. Will man die Ökonomie verstehen, dann muss man sie mit Begriffen der Wissenschaft analysieren. Bei dieser Analyse scheint Marx davon auszugehen, dass *persönliche* und *gegenständliche* Aspekte der Ökonomie wissenschaftlich irrelevant sind. Wenn der Kapitalist nicht Krupp heißt, sondern Ford, dann geht es trotzdem um dasselbe – die Verwertung des Kapitals. Der eine baut Waffen, der andere Autos. Die Produktionsprozesse sehen gegenständlich anders aus. Die erklärenden Prinzipien sind immer die identischen der aktuellen (also der kapitalistischen) Verhältnisse. Eine an Personen und Sachen orientierte Geschichte des Kapitalismus kann also niemals ein Beitrag zur Ökonomie als analytischer und prognostischer Wissenschaft sein.

(5) „Sagen, daß diese Arbeit, als kapitalistische Arbeit, als Funktion des Kapitalisten notwendig sei, heißt nichts, als daß sich der Vulgus die im Schoß der kapitalistischen Produktionsweise entwickelten Formen nicht vorstellen kann, getrennt und befreit von ihrem gegensätzlichen kapitalistischen Charakter.“ (MEW 25.400.)

Menschen im Kapitalismus können sich bestimmte Dinge nicht vorstellen. Ihr Denken, Fühlen und Handeln folgt Bahnen, die man wissenschaftlich artikulieren muss, indem man beispielsweise ein Buch mit dem Titel „Das Kapital“ schreibt.

Wenn es um die erklärende Kraft der Kausalgesetze der Ökonomie geht, dann werden Individuen als Persönlichkeiten mit spezifischen Ideen und konkreten Motivationen auf das „vulgus“ reduziert. Im „vulgus“ gibt es individuelle Personen (Käufer-Verkäufer, Kapitalist-Arbeiter, ...), die auf ihr allgemeines und entpersonifiziertes Denken, Fühlen und Handeln reduziert betrachtet werden, um ihr eigentliches Sein in der Gesellschaft wissenschaftlich zu begreifen. Der Gegenstand dieses wissenschaftlichen Verstehens ist die materiale Wirklichkeit der Verhältnisse. Die Individuen als vulgus sind aber abstrakte Individuen: Marx betrachtet sie losgelöst von ihren reichhaltigen Persönlichkeitsmerkmalen als reduziert auf die Funktionsweise in ihren Verhältnissen. Wie ein Biochemiker Moleküle und ihre Verhaltensweisen als Gegenstand untersucht, so der Ökonom die Verhältnisse:

(6) „Im ... Kapital-Zins, Boden-Grundrente, Arbeit-Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandteile des Werts und des Reichtums überhaupt ... ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit vollendet ...“ (MEW 25.838.)

Hier scheint Marx als politischer Ökonom nicht mehr das reduktionistische *vulgus* zum Untersuchungsgegenstand zu haben. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, die man vielleicht als abstraktes Normsystem missdeuten kann, sind in der Wirklichkeit „stoffliche Produktionsverhältnisse“ „mit ihrer gesellschaftlich-sozialen Bestimmtheit“: Angela Merkel ist im Autoland Deutschland 2017 eine Autokanzlerin und der freie Bürger liebt begierig Autobahnen ohne Tempolimit.

Während zuvor die Differenz zwischen der authentischen Person und ihrer gesellschaftlichen Maske als die einer echten Untermenge der einen Dimension gelten musste, so werden hier die Produktionsverhältnisse und die

reichhaltige Bestimmtheit der Wirklichkeit übergriffig typologisch: Jeder Aspekt der Personen und der Produktionsprozesse ist nomologisch als kapitalistisches Erklärungsprinzip relevant. Denn die kapitalistischen Verhältnisse verdinglichen sich in der Wirklichkeit zu einem einzigen Gegenstand der politischen Ökonomie als ihrer Wissenschaft. Letztlich müsste die Ökonomie also auch die Familiengeschichte der Krupps, Thyssens und der vielen Gewerkschafterinnen und Arbeitslosen verstehen.

Man kann also ontologisch ein stark reduktionistisches und ein schwach reduktionistisches Verständnis des Konzeptes der Charaktermaske unterscheiden. Beide gehen von der Frage aus, was explanatorisch relevant ist im Menschenleben (alles oder bloß gewisse Dinge). Das erste hier vorgestellte ist das schwache: Nur eine gewisse nomologische Dimension unseres Daseins ist explanatorisch relevant. Da aber diese Relevanzgrenze nicht unmittelbar epistemologisch zugänglich ist (wir sehen unserem Denken, Fühlen und Handeln nicht selbst an, wo sie verläuft), liegt es nahe, unsere ganze reichhaltige und konkrete Erfahrung als relevant anzusehen. Somit würde das stark reduktionistische Konzept nahe liegen. Marx hat sich diesbezüglich nie entschieden. Das starke Konzept ist aber ein sehr anspruchsvolles Verständnis wissenschaftlicher Erklärung.

Als Philosoph und als Politiker kennt er lässigere Gelegenheiten zur Verwendung des Konzeptes der Charaktermaske. Aus ihnen spricht insbesondere die normative Dimension des Konzeptes der Charaktermaske. Drei Beispiele (7 bis 9) mögen dies illustrieren.

(ad c) Mit diesen nun folgenden Beispielen kann man den normativen Kunstgriff, den das Konzept der Charaktermaske bereitstellt, herausarbeiten:

(7) „Das ist die Fastnachtszeit der Philosophie, kleide sie sich nun in eine Hundetracht wie der Kyniker, in ein Priestergewand wie der Alexandriner oder in ein duftig Frühlingskleid wie der Epikureer. Es ist ihr da wesentlich,

## Kontingently verdinglichte Verhältnisse

- » Menschen leben sozial arbeitsteilig in historisch und kulturell **kontingenten Verhältnissen**.
- » Diese Verhältnisse **heften Menschen „Masken“ an**.
- » Diese Masken sind **Wirkungen der Verhältnisse** auf das Denken, Fühlen und Handeln der Individuen.
- » In diesem Sinne sind die Verhältnisse **Vorstellungswelten**.
- » Als motivierende **verdinglichen** sich diese Vorstellungswelten zu nomologischen sozialen und geschichtlichen Prozessen ...
- » ... und als verdinglichte stellen sie ein Geflecht von **Ermöglichungsbedingungen der Individualität** dar.





Charaktermasken anzulegen. Wie uns erzählt wird, daß Deukalion bei Erschaffung der Menschen Steine hinter sich geworfen, so wirft die Philosophie ihre Augen hinter sich (die Gebeine ihrer Mutter sind leuchtende Augen), wenn ihr Herz zur Schaffung einer Welt erstarrt ist; aber wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche.“ (MEW 40.214)

Hier werden drei antike Philosophieschulen unterschieden und in seinem Urteil über sie ordnet Marx ihnen Charakteristika zu (hündisch, priesterlich, frühlingshaft). Die Philosophie wird äußerlich durch diese Masken zu einer jeweils scheinbar anderen. Dieser Vorgang wird unter Bezugnahme auf Deukalion gedeutet: Deukalion und Pyrrha überleben die große Flut als einzige Menschen: Diese Flut beendet das bronzene Zeitalter. Sie werden so zu den Eltern des eisernen Zeitalters, indem sie auf Geheiß des Orakels Steine hinter sich werfen. Die Steine verwandeln sich hinter ihrem Rücken (ohne dass sie also sehen, wie das geschieht) zu Menschen – dem neuen Geschlecht des neuen Zeitalters.

Der luzide Prometheus bewirkt auf andere Weise einen Unterschied in der Welt. Er bringt den Menschen das Feuer, indem er es den Göttern stiehlt (aus dem Ideenhimmel). Das Feuer ist das Licht der (seiner) Erkenntnis und zugleich die Mechanik der (seiner) Beherrschung der Welt im Produktionsvorgang menschlichen Arbeitens. Prometheus muss also als der Lehrmeister und der Urheber der menschlichen Welt gelten.

Marx beschreibt in dem Zitat also drei Arten von Philosophie: die erste ist als Prinzip der Welt immer dieselbe und setzt sich aus marketing-technischen Gründen andere Masken auf, weil Philosophen nur so Anerkennung finden. Die zweite erzeugt die Welt als neues Zeitalter, indem Menschen in einem blinden Zeugungsakt entstehen. Die dritte Philosophie ist die des Vaters von Deukalion: Prometheus. In ihr wird die zeugende Produktivität göttlich erleuchtet.

In der *ersten* Philosophie werden die wahren Gesetze ihres Systems oberflächlich durch die Maske unkenntlich. Man kann so also zumindest nicht erweisen, dass sie „wahr“ sind. Denn man kann nicht im Bewusstsein dieser Gesetze handeln. Sie sind maskiert. Die Gesetze ihres Handelns werden von der Maske geliefert.

In der *zweiten* Philosophie wird grundsätzlich für den Übergang der Zeitalter das Konzept der nomologischen Erklärung aufgegeben. Die Wissenschaftler schauen weg, wenn sie als Handelnde produktiv sind. Was wird, bleibt dem unerklärlichen Zufall oder den Göttern überlassen.

Die *dritte* Philosophie ist in Prometheus personifiziert. Er gibt den Menschen das Feuer: Es ist das Licht der Erkenntnis und zugleich Produktion der Welt. Da es den Göttern geraubt ist, wird die Produktion in der Menschenwelt aus der Kraft seines Lichts notwendig zu einer gerechten.

In diesem Kontext hat das Konzept der Charaktermaske scheinbar nur ein marginales Dasein als Merkmal der ersten Philosophie. Marx sieht die Geschichte als fortwährenden Produktionsprozess des Menschen an. Dieser Prozess ist nomologisch (gegen zweite Philosophie) und seine Gesetze sind nicht arbiträr (gegen erste Philosophie). Das macht es nötig, dass Menschen geschichtlich handeln im Wissen um diese Gesetze, die ihrerseits kontingent sind. Philosophen müssen also die Maske des Prometheus aufsetzen. Diese Maske ist unsere Marx-Maske, wenn wir das Kapital verstehen. Die meisten von uns tragen diese Maske nicht. Wir teilen, wie andere politische und philosophische Feinde von Marx, die Tatsache, keine Marx-Maske zu tragen. Ein Beispiel

für einen solchen Pseudo-Marx ist der politische Ökonom Achille Loria (1857-1943):

(8) „Italien ist das Land der Klassizität. Seit der großen Zeit, als bei ihm die Morgenröte der modernen Welt aufging, brachte es großartige Charaktere hervor in unerreicht klassischer Vollendung, von Dante bis auf Garibaldi. Aber auch die Zeit der Erniedrigung und Fremdherrschaft hinterließ ihm klassische Charaktermasken, darunter zwei besonders ausgemeißelte Typen: den Sganarell und den Dulcamara. Die klassische Einheit beider sehen wir verkörpert in unserm illustre Loria.“ (MEW 24.28.)

Loria gilt Marx als ein Wissenschaftler, der in seiner wissenschaftlichen Durchdringungskraft scheitert, weil er als Italiener im Risorgimento aufgewachsen ist und nachher als Wissenschaftler wirkte. Seine Wissenschaft ist in Bezug auf das Ziel der Wissenschaft, die wahre und wirkliche Einheit der Welt zu verstehen und als gerechte auch zu erzeugen, inert. Marx führt hierfür den Grund an, dass Loria die Charaktermaske des Italiens des Vor-Risorgimento trug: die des Quacksalbers und Feiglings einer Zeit der brutalen Verhinderung der nationalen Einheit Italiens. In der Unterdrückung entwickeln Menschen wie Quacksalber wirre Vorstellungen von Gerechtigkeit, weil die Gewalt, die ihnen widerfährt, zwar unerträglich ist, sie sich aber – im Gegensatz zu den Garibaldis – aus Feigheit weder zur wahren Einsicht noch zum gerechten Handeln motivieren können.

Das Loria-Zitat macht deutlich, dass nur das im epistemischen Sinne richtige Denken, Fühlen und Handeln auch in dem Sinne gerecht ist, dass es historisch eine gute bzw. zumindest eine bessere Welt produziert. Die Bühne des Wissenschaftlers ist die politische Welt der Geschichte. Loria trug auf dieser Bühne eine anachronistische Maske, weil er seine Wissenschaft nicht von seiner biografischen Persönlichkeitsentwicklung trennen konnte. Er tritt im falschen Stück falsch auf. Bisweilen treten die relevanten Personen in der Geschichte aber auch nicht auf ihre Bühne:

(9) „Hinter diesem Ministerium [unter der Regierung Odilion Barrot 1848/49, A. V.] hatte er [Napoleon III. als 1848 gewählter ‚Präsident‘, A. V.] sich scheinbar eklipsiert, die Regierungsgewalt in die Hände der Ordnungspartei abgetreten und die bescheidene Charaktermaske angelegt, ... die Maske des *homme de paille* [Strohmann, A. V.].“ (MEW 8.149)

Der Präsident legt hier (1849) die Charaktermaske eines bescheidenen Herrschers an, um seine Auffassung von Gerechtigkeit effektiv zu verwirklichen. Dies geschieht durch die Einsetzung eines Ministers, der bloß die Maske des eigentlichen Täters ist. Eine politische Menage zur Säuberung der Demokratie, die zum zweiten Kaiserreich in Frankreich avanciert. Der „Präsident“ versteht unter Gerechtigkeit sein „Kaisertum“, das er später dann verwirklicht (1852). Das politische Handeln der Personen in diesem Beispiel ist unauthentisch, wie das des Schauspielers, der mit der Maske, sein eigentliches „Ich“ bedeckt (der spätere Kaiser setzt sein künftiges Ich dem aktuellen Minister als Maske auf). Die Person tritt willentlich hinter ihrer Rolle zurück. In diesem Sinne ist die Rolle (und damit die Maske) unauthentisch, selbst wenn der Minister aufrichtig ist.

Selbstverständlich sind in Marxens Kritik beide Personen ein Beispiel für ungerechte Politiker. Umgekehrt spricht also dies dafür, dass Prometheus eine authentische Person ist. Wissen und Handeln bilden bei ihm (oder bei Marx als



modernem Prometheus) eine „subjektive“ Einheit. Handelnde Personen sind als Handelnde motiviert. Ihr Verhalten ist äußerlich wirksam. Ihre Motivation kann aber authentisch oder unauthentisch sein.

Diese Authentizität hat zwei Stufen. Wenn man beispielsweise erpresst wird, tut man möglicherweise ungerechte Dinge. Man ist dann faktisch dazu motiviert Unrecht zu tun, will das aber nicht „wirklich“. (Man ist ein guter Mensch, der das eigentlich nicht tun würde.) In diesem Sinne waren vermutlich die oben genannten Politiker und vermutlich auch der Wissenschaftler Loria authentisch motiviert (niemand hat sie erpresst).

Aber für Marx scheint Authentizität mehr zu sein. Der Politiker muss nicht nur wirklich wollen, was er scheinbar will, wenn man sein Verhalten beobachtet. Er muss vielmehr Wahres wollen, weil *er weiß, dass* es wirklich Gerechtes bewirkt. (So wie der Ballistiker im Abschuss der Kanonenkugel, weiß wo sie einschlagen wird und warum sie genau das und nur das tun wird. Das Wissen des Ballistikers um die Gesetze der Newtonschen Physik ist die Ursache des ballistischen Handelns.) Wie sein Wissen Gerechtigkeit bewirkt, ist ein Aspekt seiner Motivation im politischen Handeln. Das ist ein denkbar starker Begriff politischer Authentizität. Das ist aber genau das, was Marx im Kapital macht: Er schreibt nicht nur davon, dass der Kapitalismus Ungerechtes bewirkt; er artikuliert sein Wissen davon, dass sein Handeln im Kapitalismus Ungerechtigkeit produziert. Und er tut das, um ein neuer Mensch in einer neuen Gesellschaft zu werden, die gerecht ist, weil sie als wahre wirklich gut ist (nicht nur vermeintlich).

Das Konzept der Charaktermaske ist also ein normativer Kunstgriff insofern, als es (i) wissenschaftstheoretisch gute von schlechter Wissenschaft trennt, (ii) irreguläre Anachronismen entlarvt und (iii) das im Handeln erfolgreich verwirklichte Gerechtigkeitswissen ist. So selten und disparat die Vorkommnisse des Konzeptes der Charaktermaske sind, die wenigen lassen sich sehr schön in ein einheitliches wissenschaftstheoretisches Problembewusstsein von Marx integrieren.

Das Konzept der Charaktermaske ist also in diesem Sinne durchaus religiös: Es macht die Sehnsucht nach praktischer Orientierung revolutionär erfolgreich. Denn im eigentlichen Sinne sieht Gott nicht nur, dass es gut ist, was er geschaffen hat. Gott sieht das faktisch, weil er schöpferisch tätig war, (i) um erfolgreich das zu sehen, was er sah, und (ii) weil er im Schaffen wusste, dass er so erfolgreich die Welt als gute erschaffen würde. Für Gott erscheint die Charaktermaske des „voll authentischen Politikers als Wissenschaftler“ passend, weil das doppelte Erfolgsprädikat übermenschlich ist. Für den prometheischen Menschen (also Marx als wissenschaftlich denkender Revolutionär) erscheint sie wie das Fell eines loyalen Shar Pei. (Vgl. MEW 1.346.)

In neun Schritten wurde in diesem Abschnitt das Konzept der Charaktermaske im Œuvre von Marx nachvollzogen. Die Maske ist keine willentlich aufgesetzte äußere Gestalt oder eine angenommene Rolle: *Charaktermasken sind involuntativ*. Eine Maske wird auf der Bühne im Theater aufgesetzt. Für Marx sind Charaktermasken kein Bühnenphänomen: *Masken gehören involuntativ zum Leben*. Vielmehr sind Masken Wirkungen der kulturell und historisch kontingenten Verhältnisse des Menschen auf den Menschen: *Das menschliche Leben folgt involuntativ charakteristischen Gesetzen*. Von diesen Gesetzen des menschlichen Lebens im sozialen Rahmen gibt es ein doppeltes Wissen. Zum einen kann man wissen, welche historisch und kulturell kontingenten Gesetze wirklich wirken im sozialen Prozess der Produktion des menschlichen Lebens,

zum anderen kann man wissen, welche Gesetze soziale Gerechtigkeit bewirken: *Kulturell und historisch charakteristische Gesetze des Sozialen verleihen den Individuen ein Wissen vom Sozialen, das sie mit spezifischen Rollen ausstattet*. Diese Rollen sind ihre *Charaktermasken*. Sie produzieren im Idealfall Gerechtigkeit.

Das Konzept der Charaktermaske ist bei Marx nicht prominent. Es gibt im ganzen Œuvre kaum mehr als siebzehn und eher sporadische Vorkommnisse. Marx entwickelt das Konzept auch nicht explizit, indem er es methodisch sorgfältig artikuliert. Man kann es aber als sehr intimes Methodenbekenntnis des Philosophen oder Wissenschaftlers Marx identifizieren. So disparat die Vorkommnisse sind, sie fügen sich zu einem stabilen und relativ klaren Bild zusammen. Dieses Bild illustriert die epistemologischen, ontologischen und normativen Kunstgriffe in Marxens Methodenverständnis. Wenn seine Methode mehr als Kamikaze oder als ein lächerliches Hundefell ist, dann *muss* seine Kunst revolutionär greifen.

#### 4 Verdinglichte Tierethik

Das Konzept der Charaktermaske hat Marx als methodisches Instrument der politischen Ökonomie entwickelt. Für die Tierethik war es nicht gedacht. Allerdings kann es schon allein deshalb übertragen werden, weil Marx selbst dieses Konzept in einem weiteren Sinne verwandt hat. Wann immer man es mit einem Gegenstandsbereich zu tun hat, in dem Menschen kulturell und historisch bedingt charakteristische Formen des Denkens, Fühlens und Handelns annehmen, versteht man Strukturen und Prozesse besser, indem man sie unter Bezugnahme auf dieses Konzept kontingent konstitutiv deutet.

Kulturell und historisch ist das Mensch-Tier-Verhältnis kontingent. Die zuvor am Foto Pieter Hugos diskutierten Kategorisierungen verändern sich historisch und kulturell. Ein minimaler Aspekt einer solchen Veränderung ist die folgende Beobachtung: Pferde waren mal eher Nutztiere, heute scheinen sie mehr und mehr zu Haustieren zu werden. Das Recht verbietet als Nachwirkung der Geschichte nicht das Schlachten und Verzehren von Pferden. Aber Hunde dürfen, weil sie Haustiere und „der Beste Freund des Menschen“ sind, nicht geschlachtet und verzehrt werden. Vegetarier kritisieren oft das Töten von Tieren zu Nahrungszwecken. Ein Aspekt ihrer Argumentation ist, dass der Mensch Fleisch zu seinem eigenen Nutzen konsumiert. Dementsprechend wird unser Mensch-Tier-Verhältnis als spezieistischer bezeichnet. Es diskriminiert Tiere zum alleinigen Nutzen des Menschen, allein weil sie keine Menschen im biologischen Sinne sind.

Aber aus der Betrachtung von Kunstwerken, aus dem Studium der Werke von Marx und immer, wenn man sich mit Kulturen und geschichtlichen Stadien auseinandersetzt, macht man die Erfahrung, dass die Dinge komplex sind. Wertesysteme und Systeme von Werthaltungen sind nicht nur dynamisch, sondern auch komplex, vielschichtig, hierarchisch, pluralistisch widersprüchlich und umfangreich. Beispielsweise stimmt es zwar, dass Menschen nur nicht-menschliche Tiere essen. Sieht man von Menschen ab, die Opfer des Tierfraßes werden, scheint das Mensch-Tier-Verhältnis zum Vorteil des Menschen zu sein. Eine solche in tierethischen Kreisen vertraute Einschätzung ignoriert aber, dass Tiere an ihrem Lebensende auch bessergestellt sind. Denn sie können in den

Genuss der aktiven Sterbehilfe gelangen, während dies Menschen verwehrt wird. Viele Menschen leiden darunter unnötig und sie leiden erheblich.

Angesichts des Tierleides in der industriellen Fleischproduktion mag dieser Hinweis als *Ablenkung* angesehen werden. Das ist verständlich. Aber man sollte beachten: Wertesysteme oder Systeme von Werthaltungen werden gelebt. Sie bewähren sich, sie sind mehr oder weniger stabil, sie verändern sich, sie scheitern oder entwickeln sich einfach nur weiter. Wenn man sie studiert, artikuliert man eine gelebte Realität, die hochdifferenziert ist.

In diesem Sinn hat Marx das gelebte Wertesystem des Kapitalismus studiert. Dieses System ist das ganze ökonomische System von Produktion und Konsumtion, in dessen Rahmen Menschen ihre materielle und kulturelle Lebensform erhalten und stetig erneuern. Die Wirkgesetze dieses gelebten Wertesystems sind Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung. Am Ende steht im Erfolgsfalle eine stimmige Analyse der Wertstrukturen und ein aus diesen Wertstrukturen gewonnenes methodisches Instrumentarium. Bei Marx ist es vielleicht „Das Kapital“.

Die oben vielleicht zu Recht unterstellte Ablenkung von der moralischen Brisanz tierethischer Fragen stimmt, wenn es um die Anklage von Unrecht und die Forderung nach Rechtfertigung geht. Tierethiker finden zu Recht vieles in unserem gelebten Mensch-Tier-Verhältnis moralisch verwerflich. Sie zeigen mit ihren Anklagen auf das Leid der leidenden Tiere. Und so wird das Tier zum guten „Arbeiter“ und der Mensch zum bösen „Kapitalisten“. So einfach ist es jedoch nicht. Das Konzept der Charaktermaske macht den Irrtum der meisten Tie-

WWU MÜNSTER

Charaktermasken als Kategorisierungsprinzip

## Mensch-Tier-Verhältnis: Inegalitarismus

- » Das Mensch-Tier-Verhältnis ist ein **System von Werthaltungen**, das komplex, vielschichtig, vieldeutig, bewährt, widersprüchlich, ... ist.
- » **Das Mensch-Tier-Verhältnis ist real**: Menschen, Tiere und Landschaften sind materiell aufeinander bezogen (das Mensch-Tier-Verhältnis ist physiologisch und psychologisch konstitutiv für Individuen und Geschehnisse).
- » **Kategorisierungen** (wie Haus-, Nutz- und Wildtier) aber auch **Metaphern** („Schwein“, „Underdog“ ...) oder **Moralisierungen** (die verschlagene Hyäne, der treue Hund, ...) und vieles mehr **hängen von gelebten kontingenten Werthaltungen in einer Kultur ab**.
- » In unserer Kultur heute sind Tiere vielfältig (Schmerz, Artenvielfalt) **moralisch berücksichtigenswert**, aber sie sind **nicht gleichwertig**.

Giovanni Segantini, 1850-1899, Das Pflügen, 1890, München, Neue Pinakothek.

Andreas Vieth

9

rethiker deutlich, die ihre Kultur als speziesistisch kritisieren. Man muss die Verhältnisse analysieren und kritisieren. Man muss ihre Wirkungen verstehen.

Marx wollte den Kapitalismus, der so viel Leid produziert, verstehen. Auch für seine Gegner war dies das Hauptmotiv. Insofern ist „Das Kapital“ geduldig und affirmativ. Man muss sich bei der wissenschaftlichen Analyse

lebendiger Wertstrukturen in diese hineindenken und dabei aus ihnen das methodische Instrumentarium gewinnen. Was auch immer man heute von Marx' „Das Kapital“ hält und für wie erfolgreich man die Analyse auch immer hält, das Buch ist zumindest der hochkomplexe Versuch einer Artikulation eines (lebendigen) Wertesystems – eines Wertesystems, dem durch das Buch zudem der Makel der Ungerechtigkeit wissenschaftlich nachvollziehbar attribuiert werden konnte.

In „Das Kapital“ präsentiert Marx also ein sprachlich artikuliertes Wertesystem als Ergebnis wissenschaftlicher Analyse gelebter Werte der kapitalistischen Kultur. Methodisch finden diese gelebten Werte Eingang in die wissenschaftliche Analyse durch Statistiken und viele weitere Formen der empirischen Beobachtung des Untersuchungsgegenstandes. Wie in der modernen Physik tritt bei Marx neben die Empirie methodisch die „mathematische“ Analyse. Gesellschaftliche Verhältnisse (lebendige Wertstrukturen) haben eine „Logik“. Auch die muss methodisch artikuliert werden. „Logik“ und „Empirie“ werden dann, wie in der Physik, literarisch in harmonischen Bildern integriert. In der Ökonomie ist das Ergebnis „Das Kapital“ oder, natürlich, konkurrierende Werke.

In diesem Sinne ist die Beschreibung des Bildes von Pieter Hugo, also die rudimentäre Analyse in Abschnitt 1, analog. Freilich stellt das Foto nur ein winziges Fenster in die Welt des Mensch-Tier-Verhältnisses dar. Relevant ist also dreierlei: (a) die lebendige Überlebensstrategie der Gadawan Kura in Nigeria, (b) das Foto als die vom Fotografen produzierte Ablichtung der Inszenierung eines Gadawan Kura, (c) die analysierende Bildbeschreibung. Dabei muss (c) sowohl (a) als auch (b) gerecht werden, weil das Foto vom Fotografen und vom Regisseur der Gadawan Kura gestaltet wurde. In der Bildbeschreibung wird also sowohl die *konstitutive Moral* der gelebten Werthaltungen affirmativ repliziert als auch die *kritische Moral* des Fotografen, des Bildregisseurs oder der europäischen Tierethiker.

Aus der Sicht der kritischen Moral ist die Darstellung oben eine „Ablenkung“, weil es *ihr* darum geht einer moralischen Missbilligung Ausdruck zu geben. Leider ist die gelebte Realität heute so beschaffen, dass man der Missbilligung der Tierethiker vielfach Recht geben muss. Methodisch ist die Situation aber folgendermaßen zu rekonstruieren: Die sogenannte „Ablenkung“ besteht in dem Hinweis auf die Kontingenz im Mensch-Tier-Verhältnis (Pferde, Hunde, Hyänen), in der Feststellung, dass Menschen Tiere essen, aber keine Menschen, und darin, dass das Mensch-Tier-Verhältnis auch zum Nachteil des Menschen ist. Diese drei Inhalte der von einer kritischen Moral als „Ablenkung“ bezeichneten Darstellung können ohne Probleme auch bloß als Teil der Artikulation und Analyse der konstitutiven Moral einer gelebten Mensch-Tier-Realität aufgefasst werden. Oft ist in der Wissenschaft unklar, ob ein wissenschaftlicher Autor gerade konstitutiv moralisiert oder kritisch moralisiert. Politisch und medial bewährt ist der rhetorisch verborgene Wechsel zwischen den Moralierungsvarianten.

An dieser Stelle sei erneut betont, dass die erste und die zweite Moral ganz unterschiedlich gedacht werden müssen. Die moderne Ethik (Deontologie und Utilitarismus) denkt nur im Sinne der zweiten, *kritischen* oder *kritisierenden*, Moral. Ihr geht es um Rechtfertigung und darum, Vorwürfe zu machen (oder abzuwehren). Ihr gilt Moral als *provisorisch*, sofern sie nicht explizit gerechtfertigt wurde. Allenfalls aus pragmatischen Gründen wird die implizite „Gerechtfertigkeit“ für Triviales angenommen. Die zweite Moral orientiert sich also am Recht (erst das verkündete Urteil stellt Rechtmäßigkeit fest). Die erste,

*konstitutive* oder *artikulierende*, Moral will einen Gegenstand verstehen, der durch Werte oder Werthaltungen konstituiert wird. Das ist auch die didaktische Moral, die uns als Individuen lernend in unsere Kultur hineinbegleitet. Diese Moral stellt die „Gerechtfertigkeit“ nicht grundsätzlich in Frage, sondern nur, wenn es Irritationen gibt, die das plausibel machen. Man kann über alles philosophieren; in der Moral bedarf es einer Rechtfertigung des Infragestellens.

Eltern und Lehrer, die Kinder bei ihrem Heranwachsen begleiten, artikulieren ständig, weil sie ihre Kinder kritisieren und anleiten wollen, als erwachsene Personen dereinst der ersten Moral gerecht zu werden. Weil ein System von Werthaltungen so überkomplex ist, bedarf es endloser kritischer Korrekturen bei Feinjustierung der Eingewöhnung. Im Erfolg *bewirkt* die Erziehung neue Menschen des Typs von Menschen, die es schon gibt. Dabei kann die kritische Moral der Missbilligung der Feinzustierenden hinderlich sein und auch veränderlich auf das System der Werthaltungen *wirken*.

In diesem Sinne verdinglichen sich gelebte Wertesysteme als Systeme von Werthaltungen, die Personen motivieren. Sie werden wirksam, indem sie kategorial ein- und ausgrenzen und Personen hinein- und hinausbegleiten; aber nicht nur Personen, sondern auch Handlungen und Handlungstypen. Sie bilden eine lebendige Welt von Unterschieden und Kategorisierungen. Eine solche Welt ist kontingent in ihren Wertstrukturen und Strukturen von Werthaltungen. Aber es gibt Gesetze der Wirksamkeit von Werten, selbst wenn sie einerseits als Werte dynamisch sind und andererseits im sozialen Raum pluralistisch widersprüchlich. Verdinglichung von Werten muss nicht universalistisch als Konstituierung von unveränderlichen „Dingen“ im Kosmos (also von Ideen oder Werten im Sinne der klassischen Wertethik oder der Platons) konzipiert werden. Die verdinglichten Werte verändern sich eben und mit ihnen die erste und die zweite Moral.

In diesem Sinne ist die gesellschaftliche Wahrnehmung eines Fotos, wie sie oben illustrierend artikuliert wurde, Ausdruck der Verdinglichung von Werten als System von Werthaltungen in einer Kultur in einem historischen Stadium. Die Moral ist allerdings *pluralistisch verdinglicht*. (Eigentlich muss man an Platons Ideenlehre nur zwei Parameter ändern, damit eine gute philosophische Ethik aus ihr wird: Ideen sind kontingent und soziale Widersprüche zeigen, dass unser moralisches Leben so kreativ und pluralistisch ist, wie die Mathematik *heute*.) Widersprüche sind daher kein Argument für Fragwürdigkeit, Infragestellung und den philosophischen Unrechtsverdacht. Um mit Georg Simmel zu sprechen: Moral ist Mode. Es gibt zwar absolut zwingende und notwendige Gesetze des Guten. Aber sie erzwingen ihre eigene Veränderung aus sich selbst heraus, weil unsere Moral uns oft genug mehr oder weniger schnell langweilt. Langeweile und Neugier sind die wichtigste Ursache für die Dynamik der Verdinglichung jeder Moral in jedem Sinne.

## 5 Egalitaristische Maskierungen

In der egalitaristischen Tierethik ist ein Argument zentral, das den Namen „Speziesismus“ trägt. (Eigentlich ist Speziesismus eine Haltung. Aber wie bei Sexismus und Rassismus handelt soll es sich hier zugleich um ein Totschlagargument handeln.) Speziesismus soll analog zu Sexismus, Rassismus und vergleichbaren Arten von Chauvinismus sein, die im Bereich unseres Wertes der Gleichwertigkeit aller Menschen relevant sind.



Das Mensch-Tier-Verhältnis ist von *Speziesismus* geprägt. So jedenfalls geht die These vieler Tierethiker. Damit wird, wie bei der Diagnose „Das ist sexistisch!“ eine moralische Missbilligung zum Ausdruck gebracht. Der Wert der Gleichheit gilt denen, die Speziesismus vorwerfen, als in relevantem Sinne verletzt. Gemeint ist beispielsweise, dass Menschen Tiere züchten, aufziehen, schlachten und ihr Fleisch verzehren. Das Argument ist von wenigen ausführlicher dargestellt worden. Eine Ausnahme ist Peter Singer, auch wenn er nur wenige Sätze dazu zu sagen hat (Singer, Peter, *Practical Ethics*, 2. Aufl., Cambridge: Univ. Pr., 1993, S. 58). Für Singer ist es ein philosophisch unproblematisches und intuitiv zwingendes Argument. Es soll hier gezeigt werden, dass es ein „Hebelargument“ ist. Wie in der Finanzkrise die Politiker, so glaubt Singer als engagierter Philosoph, einen Hebel als die Dinge verändernde Macht einsetzen zu können: Sein Argument soll den tierethischen Egalitarismus auf die Bühne hebeln.

Das Argument soll kurz rekapituliert werden: Beim Rassismus geht er davon aus, dass es zwei Gruppen von Individuen gibt, die als gleichwertig angesehen werden müssen. Weil sie gleichwertig sind, müssen ihre Interessen gleich berücksichtigt werden. Ungleiche Berücksichtigung kann man zwar rechtfertigen, aber die Gründe müssen für alle nachvollziehbar sein. Singer geht nun davon aus, dass Rassisten zweierlei tun: Sie behandeln Menschen ungleich entlang der Rassegrenze (beispielsweise Hautfarbe). Sie tun dies aus egoistischen Interessen. Rassismus ist für ihn also notwendig doppelt unmoralisch: Zum einen handelt es sich um eine ungerechtfertigte Ungleichberücksichtigung entlang einer so genannten Rassegrenze, zum anderen geschieht sie aus purem Egoismus.

Das Argument des Speziesismusvorwurfs verläuft, Singers These zufolge, *analog*. Erneut gibt es zwei Gruppen: Beispielsweise essende Menschen und zu verzehrende Schweine. Zwar gibt es in diesem Falle nicht die kulturelle Norm der Gleichwertigkeit von Menschen und Schweinen, aber Singer stellt fest,

WWU MÜNSTER

Charaktermasken als Kategorisierungsprinzip

## Tierethische Verhältnisse: Speziesismus?

- » **Tierethische Provokation:** „Speziesismus“ ist anders als „Rassismus“ und „Sexismus“ unbegründet.
- » Sexismus als Kritik setzt **Gleichwertigkeit** von Frauen und Männern voraus, Rassismus die von Menschen unterschiedlicher „Rassen“.
- » Die unserem Tier-Mensch-Verhältnis zugrundeliegenden Werthaltungen verleihen Tieren, Menschen und der Welt insgesamt **Charaktermasken**: Wichtig ist hier die des **Mensch-Tier-Inegalitarismus**.
- » **Die Verhältnisse sind nicht durch Wertentscheidungen veränderbar** (Sozialpsychologie: Wertewandel kollektiv, nicht intentional – vgl. Sexismus)
- » Es gibt viel moralische Perversion im Mensch-Tier-Verhältnis. Aber **Werthaltungen**, die allem Charaktermasken verleihen (bspw. die des Inegalitarismus) sind **nicht begründungsbedürftig**. Mensch-Tier-Inegalitaristen haben nicht wegen ihres Inegalitarismus Rechtfertigungspflicht gegenüber Neuerem.

Bonnet, Charles, Oeuvres D'Histoire Naturelle ..., Bd. 4, Neuchatel: Samuel Fauche, 1781, S. 1.

Andreas Vieth

10

dass Schweine Interessen haben, weil sie schmerzempfindende Lebewesen sind. Diese empirische These ist sicherlich richtig. Wenn Menschen nun Schweine essen, aber nicht auch ihre Kinder und Demente, dann machen sie aus unnötiger Genussucht einen moralisch relevanten Unterschied. Darin sieht Singer eine speziesistische Verfehlung, die wie rassistische und sexistische bekämpft werden muss. Der Hinweis auf die artübergreifend gleiche Eigenschaft der Leidensfähigkeit soll also den tierethischen Egalitarismus in die kulturelle Wirklichkeit *hebeln*.

Dieses Argument kann als Kern des tierethischen Egalitarismus angesehen werden. Und es ist falsch. Zum einen trägt es einen falschen Namen (1), zum anderen setzt es voraus, was nicht vorausgesetzt werden darf (2).

(ad 1) In Bezug auf das in unserer Kultur verdinglichte Mensch-Tier-Verhältnis ist es in doppelter Hinsicht falsch, den Fleischkonsum nicht-menschlicher Tiere als „speziesistisch“ zu kritisieren. Zum einen ist die Mensch-Tier-Grenze keine Artgrenze. Zum anderen kommen beispielsweise in Deutschland nur Tiere für den Fleischkonsum in Frage, die Nutztiere sind. Zwei Beispiele sind also an dieser Stelle relevant: Der Hund als Haustier darf nicht verzehrt werden (BRD, TSchG § 22, Ö, TSchG § 6, Abs. 2). Und im Normalfall werden Europäer keine Engerlinge, Maden, Heuschrecken, Skorpione oder Spinnen als Nahrung wahrnehmen. Die Tatsache, dass und welche Tiere gegessen werden, hängt also nicht von Artgrenzen ab: Wir kategorisieren die Tierwelt in menschliche und nicht-menschliche Tiere und die nicht-menschlichen wiederum in Nutz-, Haus- und „unsichtbare“ Tiere. Insekten sind in dem Sinne „unsichtbare“ Tiere, weil es dem normalen Europäer gar nicht auffällt, dass es potentiell möglich wäre, sie auch zu verzehren, um beispielsweise weniger Schweine zu schlachten.

Zwar werden Orang Utans nicht verzehrt, aber sie werden in Zoos ausgestellt. Und vielleicht beginnt hier der tierethische Egalitarismus bereits zu fruchten. Denn es scheint mittlerweile vielen als obszön, sie in Zoos zu diesem Zweck zu halten. Wenn Orang Utans moralisch also möglicherweise gleichwertig und im menschlichen Sinne berücksichtigungswert sind, dann nicht weil sie (persönlich oder artspezifisch) um ihre Kinder trauern, sondern weil sie *Menschen* sind. Menschenrechte sind die Rechte von Menschen. Das impliziert aber nicht, dass es im biologischen Sinne Menschen sein müssen. Tierethiker argumentieren: Unterschiedenes ist gleichwertig. Menschenrechte stellen eine andere Argumentationshilfe dar: Gleichwertiges ist unterschiedslos moralisch relevant.

Der argumentative Hebel Singers benutzt Eigenschaften von Tieren und Menschen, um menschenrechtliche Relevanz der Individuen zu begründen. In unserer Kultur ist das Wesen der Menschenrechte methodisch gerade darin zu sehen, dass der Grund der An- und Zuerkennung von Menschenrechten nicht in kontingenten Eigenschaften von Individuen liegt. Der Hebel soll den tierethischen Egalitarismus etablieren, der in Singers Analogie-These fehlt (Sexismus, Rassismus, *Speziesismus*). Unsere kulturell und institutionell stabilen Rassismus- und Sexismus-Konzepte funktionieren aber anders. In diesem Sinne begeht Singer einen formalen Fehler. Er müsste uns erst davon überzeugen, dass die Gleichwertigkeit von Frauen, anderen Geschlechtern und von Farbigen jeder Variante normativ von den Fähigkeiten oder Eigenschaften der Individuen abhängt. Die Analogie-These Singers beginnt mit *unserem* Menschenrechtsverständnis und schiebt uns in der Analogie mit ihrem Hebel das Menschenrechtsverständnis seiner „Praktischen Ethik“ unter.

Menschenrechte sind nicht die Rechte von Individuen der Spezies *homo sapiens* und auch nicht beliebiger Individuen beliebiger Arten mit bestimmten Eigenschaften oder Fähigkeiten. Wenn Orang Utans „uns Menschen“ *gleichwertig* sind, dann darf man sie ebensowenig im Zoo zur Schau stellen wie Menschen im Dschungelcamp. Diese Frage wurde dann bereits vor über hundert Jahren mit der Abschaffung von Ausstellungen von Samoanern und Zwergen in Völkerschauen und Zirkussen *philosophisch relevant* durch die Verdinglichung der Unmöglichkeit solcher Ausstellungen beantwortet. Es gibt heute gute Gründe immer fester zu glauben, dass Menschenaffen im Zoo *obszöne Tatsachen* sind, wie „Neger“, „Zwerge“, „Samoaner“ in Völkerschauen des 19. Jahrhunderts. Diese Tatsachen sind unsere *wirkliche*, aber *transiente* egalitaristische Moral, die durch den tierethischen Egalitarismus von Peter Singer und anderen weder philosophisch verstanden noch konstruktiv politisiert werden.

Umgekehrt gilt Gleiches für den Rassismusvorwurf. Wenn die Bekleidungskette H&M im Jahre 2018 rassistisch ist, dann nicht, weil sie einen Jungen mit schwarzer Hautfarbe im biologischen Sinne als „Affen“ bezeichnete: „coolest monkey in the jungle“. Der Junge auf der Produktpräsentation in der Werbung trägt ein Hoodie mit dieser Aufschrift. Angenommen H&M würde ihn wirklich als „Affen“ bezeichnen, dann wäre das sicherlich rassistisch. In der Geschichte des Rassismus sind solche Vorkommnisse zur Genüge dokumentiert. Aber H&M die These zu unterstellen, dass dieser Junge ein Schimpanse (bspw. *pan paniscus*) sein soll, ist absurd. Aristoteles hat in seiner „Politik“ die Sklaverei von Natur legitimiert, aber er hat nirgendwo bestritten, dass Sklaven Menschen im biologischen Sinne sind. Kant hat Armen und Frauen politische Rechte abgestritten, aber selbstverständlich sah er sie als Menschen an.

Damit ist der Speziesismusvorwurf in dem Sinne falsch, dass er einen falschen Namen trägt (die Mensch-Tier-Grenze ist keine Artgrenze). Andere Grenzen sind für die Ungleichbehandlung wichtig (die zwischen Nutz-, Haus- und Wildtieren und in diesem Sinne die Mensch-Tier-Grenze).

(ad 2) Damit ist die Moral dieses Vorwurfes aber noch nicht problematisiert. Singer könnte selbstverständlich den moralischen Vorwurf anders benennen. In Bezug auf die Moral des Vorwurfes weiß Singer, dass der tierethische Egalitarismus in unserer Kultur nicht verankert und keine Realität ist. Der Regelfall ist, dass Menschen anti-egalitaristisch denken, fühlen und handeln. Deshalb bedient er sich eines Hebelargumentes, indem er auf die Schmerz- und Empfindungsfähigkeit von Schweinen verweist. Dass Schweine Interessen haben, wird kaum jemand bestreiten. Denn unabhängig von Singers Thesen gelten Schweine als hochsensible, empfindungsfähige und vor allem soziale Lebewesen. Allerdings folgt für Singer aus der bloßen Tatsache, dass ein Lebewesen Interessen hat, die Tatsache, dass seine Interessen *gleich* berücksichtigt werden müssen. Und auch darin stimmt ihm unsere Kultur und ihre verdinglichte Wert-Realität noch insoweit zu, als Interessen von Tieren *berücksichtigungswert* sind.

An dieser Stelle ist die Fragestellung weitgehend fokussiert. Interessen sind generell berücksichtigungswert. Aber folgt daraus die weitergehende egalitaristische These der gleichen Berücksichtigungswürdigkeit? Diese Frage muss man klar verneinen. Und man muss sie insofern radikal verneinen, als eine heute gerechtfertigte Ungleichberücksichtigung weder für alle Interesseninhaber nachvollziehbar sein muss noch für die der relevanten Interesseninhaber. Drei normative Argumente aus unserer „verdinglichten“ und bewährten Moral mögen das illustrieren:

Das Foto ist im Internet weit verbreitet. Es ist auf den H&M-Seiten und den Shops nicht mehr zu finden. Man findet es problemlos, wenn man nach der Aufschrift des Hoodies sucht.



- (1) Bei den Werten des Strafrechtes gelten uns beispielsweise die Interessen von pädophilen Personen als grundsätzlich irrelevant, gleich ob diese Personen das nachvollziehen können oder nicht. Wir sperren sie bisweilen trotzdem nach Verbüßung einer Schuld in die Sicherungsverwahrung. Ihre berechtigten Freiheitsinteressen sind uns grundlos vollkommen egal. Darunter leiden wir, weil es rechtsstaatlich unerträglich ist, aber auch dieses Leiden ist uns egal. (Vermutlich sogar zu Recht!)
- (2) Und in einer Demokratie kann die ungleiche Interessenberücksichtigung durch Mehrheitsentscheidungen in Gesetzesform gegossen werden. Der Wähler wählt, wie er will. Er muss sich keinesfalls dafür vor irgendwem rechtfertigen und schon gar nicht mit für andere nachvollziehbaren Gründen. Dieser Willkürakt gilt uns in unserer Kultur als gerecht und moralisch zwingend, solange er bei der Normkontrolle des Verfassungsgerichtes als verfassungsgemäß Bestand hat. Dass Tiere ihrer Schlachtung (mutmaßlich) nicht zustimmen würden, ist ein Schicksal, das viele Wähler teilen (in Deutschland werden die Interessen von einem Drittel der Bevölkerung nicht mehr im demokratischen Prozess geachtet).
- (3) In einer von uns moralisch akzeptierten Gesellschaft ist die Vielfalt der Werte als Pluralismus selbst ein Wert. Das schließt Pluralismus in Grundwerten mit ein und vor allem eine Pluralität der Prinzipien für die „gleiche“ Gewichtung von Interessen: Es gibt *mehrere* in sich notwendige und universale „Arithmetiken“ der Interessengewichtung Gleicher. *Eine* – vielleicht eine sterbende – Arithmetik ist in jedem Fall der tierethische Inegalitarismus unserer als Mensch-Tier-Verhältnis verdinglichten Tierethik. Es ist übrigens zum altruistischen Nachteil des Menschen, dass wir aktive Sterbehilfe nur Tieren zubilligen.

Alle drei Argumente sind im Kern von unserer Gleichheitsidee abhängig. Die von Tierethikern oft geforderte gleiche Berücksichtigung der Interessen von (zumindest bestimmten) Tieren ist nicht Bestandteil unserer Vorstellung der Gleichwertigkeit aller Menschen. Es gibt Interessen von Menschen, die weitgehend nicht berücksichtigt werden (1). Es gibt Interessen, die dadurch berücksichtigt werden, dass sie bei der Wahl mitgezählt werden, obwohl sie unterliegen. Für die unterlegenen Wähler ist die Nicht-Berücksichtigung in der Politik nicht nachvollziehbar (2). Die Parole „Jedem nach seinem Bedürfnis!“ ist notorisch unklar (3): Interessen sagen uns nicht nur nicht verlässlich aus sich heraus, dass sie für andere berücksichtigungswert sind. Sie sagen uns auch nicht wodurch sie angemessen berücksichtigt werden.

Für Singer ist der Speziesismus unserer Kultur eindeutig. Er sieht ihn analog zu Sexismus und Rassismus. (Singer, Peter, *Practical Ethics*, 2. Aufl., Cambridge: Univ. Pr., 1993, S. 58.) Dass wir Menschen als einander gleichwertig achten, ist uns als kultureller Konsens klar. Singer weiß, dass *uns* diese Prämisse für Tiere nicht so, wie ihm, plausibel erscheint. Er will sie daher durch das Argument plausibel machen, dass Tiere Interessen haben (Schmerzen, Bedürfnisse, kognitive und emotionale Fähigkeiten, ...). Genau diese These teilen wir aber mit ihm. In Bezug auf den Menschen, das zeigen die Argumente (1), (2) und (3), sind Interessen weder notwendig, noch hinreichend für eine praktisch orientierende Interpretation unserer *Égalité*.

Solange der tierethische Egalitarismus also nur durch ein *ad hoc* Hebelargument in Singers Analogie-These etabliert werden kann – ein Argument, das überdies schon für die Menschenethik auf komplexe Weise falsch ist –, darf er

als unbegründet gelten und als unplausibel. Die Geltungskraft dieses Argumentes ist kontingent, aber im Moment zwingend. Auf diese Weise können jedoch in keiner Weise die vielfältigsten Perversionen des Mensch-Tier-Verhältnisses in den Haushalten, in Forschungslaboren und in der Landwirtschaft die Gnade der Rechtfertigung erlangen (das wäre ein umgekehrter *ad hoc* Hebel).

Eine Tierethik in der Philosophie ist unvollständig, wenn sie das verdinglichte Mensch-Tier-Verhältnis nicht *moralisch* respektiert. Hierfür gibt es zwei Gründe: individual- und sozialpsychologische. Man kann Personen nicht einfach durch philosophische Argumente davon überzeugen, dass ihre Moral in Kernaspekten falsch ist. Ihr Denken, Fühlen und Handeln zu ändern, bedarf immer eines längeren biografischen Lernprozesses, in dem die Werte überdies immer auch individuell und kreativ verändert werden. Manche Lernprozesse sind weitgehend irreversibel, weil beispielsweise Gefühle wie der Ekel ab einem gewissen Alter nur bedingt modifiziert werden können. Das sollte man ebenso respektieren, wie die Tatsache, dass zumindest früher viele Frauen keine moralischen Probleme mit ihrer für uns heute unerträglichen Ungleichbehandlung hatten. Man muss doch aus der Geschichte des Wertewandels, insofern er ein Fortschritt war, vor allem philosophisch *lernen*.

Wenn man darüber hinaus philosophisch sorgfältig respektiert, dass die Verwirklichung der Gleichwertigkeit aller Menschen noch heute ein Projekt ist, das vor zweihundert Jahren psychologisch und sozialpsychologisch in Angriff genommen wurde, dann sollte uns doch klar sein: Der tierethische Egalitarismus darf nicht die ganze Überzeugungskraft auf ein nicht nur falsches, sondern auch auf ein viel zu ahistorisches und akulturalistisches Hebelargument gründen. Ein solcher Hebel hat keine (außer einer totalitären) Macht, die Dinge zu verändern. In diesem Sinne *erklärt* diese Analyse des Speziesismus-Argumentes die Gewaltbereitschaft vieler Tierschützer. Sie sind wie christliche Missionare in den neuen Welten, die im Bewusstsein ihrer Wahrheit fremde Kulturen als unwahr *wussten* und in diesem Sinne *handelten*. Für die Gewalt der Tierschützer sind auch Philosophen verantwortlich!

Je radikaler der Umsturz eines gelebten und zumindest im Kern bewährten Systems von Werthaltungen ist, desto höher die Anforderungen an seine Rechtfertigung. Die Tierethik versagt hier in der Regel philosophisch. Sie dürfte nicht durch Propaganda im Sinne des Mensch-Tier-Egalitarismus auf uns einreden, sondern sie müsste durch eine überzeugende, schöne, autoritative, glücklichere, ... Lebensweise eine magnetische Anziehungskraft auf uns ausüben. Ihre neuen und für uns erstaunlichen Werte *sollten* Magnete werden. Diese Magnete könnten uns neue und fortschrittlichere Masken *einverleiben*, die unsere moralischen Kategorien ändern. Egalitaristische Maskeraden haben ebenso keine *unmittelbar* verdinglichende Wirkung, wie ein Obelix-Kostüm im Kölner Karneval. Für die mittelbar verdinglichende Wirkung müsste man eine passende Pädagogik und Psychologie zur Verfügung haben. Weder eine marxistische Revolutionstheorie noch der tierethische Egalitarismus helfen uns hier bereitwillig weiter. Sie verweigern alle Auskünfte über die kausale Kontrolle über die Verdinglichung unserer Charaktermasken. Und das zu Recht. Denn die nomologischen Aspekte unserer Kultur sind nicht voluntativ oder intentional manipulierbar: Man kann sie nur statistisch verstehen.