

„Anthropologie des Tieres“, Dresden, 30. Januar – 2. Februar 2003

„Les animaux plus que machines“?

*Von Maschinentieren, Tierautomaten und anderen bestialische Träumereien.
Einige Anmerkungen aus philosophischer Sicht*

I Montaignes Katze

Im Jahre des Herrn 1580, also vor rund 430 Jahren, hat ein verwegener Mensch in Frankreich ein Werk erscheinen lassen, worin sich unter anderem folgende denkwürdige Sätze finden, die ich in einer deutschen Übersetzung aus der Mitte des 18. Jahrhunderts zitieren darf:

„Der Mensch ist das elendeste und gebrechlichste unter allen Geschöpfen, und dennoch ist er das hoffärtigste. Er merkt und siehet, dass er hier in dem Schlamme und Unflathe der Welt wohnt [...] Nichts desto weniger will er sich durch seine Einbildung über den Kräis des Monds schwingen, und den Himmel unter seine Füsse bringen.

Durch eben diese eitle Einbildung macht er sich Gott gleich, leget sich göttliche Eigenschaften bey, sondert sich selbst von dem Haufen der anderen Geschöpfe ab, schneidet den Thieren, seinen Mitbrüdern und Gesellen ihren Theil zu, und giebt ihnen so viel Vermögen und Kräfte, als ihm gutdünckt. Wie, erkennet er denn durch die Stärke seines Verstandes die innerlichen und verborgenen Regungen der Thiere? Aus was für einer Vergleichung zwischen uns und ihnen folgert er dann die Dummheit, die er ihnen [also den Tieren] beyleget? Wer weiss, wenn ich mit meiner Katze spiele, ob sie sich die Zeit nicht mehr mit mir vertreibt, als ich mir dieselbe mit ihr vertreibe? Wir treiben wechselweise mit einander Possen.“¹

Beim Zitat – es ist leichthin zu erraten – handelt es sich um einen Ausschnitt aus Montaignes *Essais*, genauer: aus dem XII. Hauptstück des II. Bandes, das allgemein unter dem Titel „Apologie für Raimond Sebond“ läuft. Papst Klemens IX hat Montaignes *Essais* die Ehre angetan, sie auf den Index zu setzen, wenn auch erst 1676, also mit einer Verspätung von fast einhundert Jahren, denn die päpstlichen Zensoren mussten erst Französisch lernen, um den in den *Essais* virulenten

¹ Michel de Montaigne: *Essays*. Zweites Buch, XII. Hauptstück, *Apologie für Raymond Sebond*. Ausgabe Zürich 1992, Bd. 2, S. 33, in der Übersetzung von Johann Daniel Tietz, Leipzig 1753

Atheismus zu entdecken. Doch soll uns das hier nicht weiter interessieren. Zentral scheint mir hingegen Montaignes beachtliche Fähigkeit zur menschlichen Erkenntnisbescheidung, mehr noch und moderner: zur Erkenntniskritik. „Wenn ich mit meiner Katze spiele, woher weiss ich, dass sie nicht vielmehr mit mir spielt?“ – das ist ein Satz, der die Beobachtungsperspektive und das sich üblicherweise selbst vergötternde menschliche Erkenntnissubjekt in die Position des Objektes versetzt: „Ich meine nur, dass ich mit meiner Katze spiele. Genauso gut könnte es sein, dass sie mit mir spielt, dass ich ihr Gegenstand bin“. In dieser Fähigkeit zur Umkehrung der Erkenntnisperspektive scheint mir nicht nur die Aktualität von Montaigne zu liegen, noch mehr: „Montaignes Katze“ ist die erkenntnistheoretische Chiffre überhaupt für das menschliche Reden über das Tier.

Denn was vom Menschen in den wenigen tausend Jahren sogenannt menschlicher Kulturgeschichte über die Natur – oder etwas philosophischer: über das Wesen – des Tieres gedacht und verbreitet worden ist (und es ist nicht wenig), hat wohl wenig Endgültiges über das Tier ausgesagt als vor allem: über den Menschen selbst. Jede Äusserung des Menschen über das Tier, jeder menschliche Versuch, das Tier auf den „Begriff“ zu bringen, kann zugleich auch als sein Gegenstück gelesen werden: Indem der Mensch dem Tier – dem irgendwie „Anderen“ seiner selbst – einen definitorischen Ort gibt, macht er notwendig eine Aussage darüber, wo er selbst meint, sich zu befinden. Man kann nun einwenden, diese Einsicht sei banal und gleichsam eine Reformulierung des Symposiumstitels, der ja bewusst von der „Anthropologie des Tieres“, also – ich übersetze wörtlich – von der „Lehre vom Menschen des Tieres“ spricht. Nur eben: Was denn der Mensch sei – ein höheres Tier? ein kleinerer Gott? –, das bleibt dem Menschen, auch im Zeitalter der hysterisch gefeierten Entschlüsselung des sogenannten genetischen Codes, so schleierhaft wie je zuvor.

Man hätte freilich meine bisherigen Sätze falsch verstanden, würde man sie dahingehend interpretieren, sie seien moralisierender Natur. Meine Absicht geht nicht dahin. Die wenigen und bescheidenen Denkanregungen, die ich im Laufe der nächsten Seiten geben kann, laufen alle auf eine einzige These hinaus, und auch die ist nicht originell: Was auch immer der Mensch über das Tier aussagt, ist eine Selbstaussage. Was auch immer der Mensch mit dem Tier „versucht“, ist zugleich auch ein menschlicher Selbstversuch. Exemplarisch lässt sich das an jener ebenso

eigenartigen wie symptomatischen Debatte verfolgen, bei der es um die „Maschinennatur“ des Tieres ging.

// Vor Descartes

Üblicherweise lässt man diese Debatte bei Descartes, also in der Mitte des 17. Jahrhunderts einsetzen; Descartes wird, das ist inzwischen allgemeines Bildungsgut, als Generalschuldiger an der „Maschinalisierung des Tieres“, womit ich den definitorischen Vorgang der Reduktion einer ontologischen auf eine mechanische Grösse einmal salopp umschreiben möchte, betrachtet. Schon die zeitgenössische Reaktion – ich werde gleich darauf zu sprechen kommen – war freilich schon im 17. Jahrhundert äusserst kritisch. Kaum je hat eine „wissenschaftliche“ These so viel öffentliche Empörung hervorgerufen wie Descartes' spekulativer Tierversuch. Auch dazu gleich. Um aber diese Empörung verstehen zu können, muss man sich zunächst die kulturelle Einbettung des Tieres in die Menschenwelt, oder konkreter: die Lineaturen des Denkens „über das Tier“ vor Descartes etwas präziser vor Augen führen.

Dabei zeigt sich – ich kann hier nicht ins Detail gehen – dass Montaigne, wenn auch radikalisiert, gleichsam doch den Grundtenor des Denkens über das Tier in der Frühen Neuzeit angeschlagen hat. Im christlichen Europa galt das Tier als Geschöpf Gottes, in der theistischen Weltsicht fiel „kein Sperling fällt vom Himmel, ohne das Gott es will“². Wohl und Wehe der Tiere im Stall entschieden über Wohl und Wehe des Menschen; ein Mensch übrigens, der (noch) wusste, dass die Kreatürlichkeit ihn existentiell mit dem Tier verbindet. Das Tier steht darüber hinaus insofern sogar über dem Menschen, als es frei ist von der Erbsünde; mit der Tierwelt ist ein paradiesischer Kosmos von Unschuld, Glückseligkeit und Vollkommenheit verbunden. Überdies zeigt die Tradition des Tierprozesses, dass Tiere auch als rechtsfähig, also als Quasi-Subjekte betrachtet wurden. Vielverbreitet waren auch kirchliche Tiersegnungen, etwa der Brauch des Pferdesegens, der sich bis heute im Brauch des Stephans-Umrittes erhalten hat. Mit dieser der Verklärung geht – mutatis mutandis – freilich auch die Dämonisierung des Tieres einher. Der Kürze halber

² cf. Peter Dinzelbacher (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000. Darin insbesondere Kapitel VI: Frühe Neuzeit von Heinz Meyer, p. 336

erwähne ich nur ein Beispiel, dafür eines mit Lokalkolorit: Noch 1599 hat der protestantische Pfarrer an der Kreuzkirche zu Dresden die lästigen Sperlinge mit einer Predigt zu bannen versucht.³ Gerade in diesem Tierbann zeigt sich, verkürzt und verdeutlicht, die eminente „Beseeltheit“ der Tiere. Ohne die Annahme einer Tierseele, welche Träger des Göttlichen wie des Dämonischen ist, kommen weder Tiersegen noch Tier-Malediktion aus.

III Böser Mechaniker?

Dann aber kam Descartes. Die Vernunft und mit ihr die Säkularisierung bahnt sich ihren Weg. So zumindest wird dieser Passus der Ideengeschichte aus der Retrospektive gerne erzählt. Zitieren auch wir die bekannten und beliebten Tierstellen aus dem *Discours de la Méthode*: 1637, im fünften Teil des *Discours*, statuiert Descartes – wenn auch aus innertheologischen Gründen – Folgendes: Vernunft ist das einzige Ingrediens, das den Menschen zum Menschen macht, Vernunft aber gibt es nicht akzidentiell, also in einem mehr oder weniger ausgeprägten Grad, sondern entweder vollkommen oder gar nicht. Tiere haben nicht weniger Verstand als die Menschen, sondern „im Gegenteil gar keinen und es ist die Natur, die in ihnen je nach der Einrichtung ihrer Organe wirkt, ebenso wie offensichtlich eine Uhr, die nur aus Rädern und Federn gebaut ist, genauer die Stunden zählen und die Zeit messen kann als wir mit all unserer Klugheit.“⁴ Damit aber ist zunächst einmal nur gesagt, dass Tiere erstens: trotz der Abwesenheit von Vernunft offensichtlich zufriedenstellend funktionieren und leben können, und zweitens: dass die menschliche Klugheit auch nicht über alle Zweifel erhaben ist.

Descartes' zweite relevante Aussage zur Ontologie des Tieres findet sich im nämlichen Abschnitt des *Discours*. Es heisst da: Wenn ein Mensch das Tier aus der Perspektive seines leiblichen Funktionierens betrachte, so komme er nicht umhin, „diesen Leib für eine Maschine an[z]usehen, die aus den Händen Gottes kommt und daher unvergleichlich besser konstruiert ist und weit wunderbarere Getriebe in sich birgt als jede Maschine, die der Mensch erfinden kann.“⁵ Die sogenannte cartesische „Tiermaschine“ zeigt sich hier, im Quellentext, also drittens: **nicht** als ein von

³ cf. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin 1987, Bd. 8, Spalte 933

⁴ René Descartes: *Discours de la Méthode*. Hamburg 1960, S. 95

⁵ ebenda, S. 91

Menschenhand herstellbarer mechanischer Apparat, sondern als eine „göttliche“ Maschine – was auch immer das heissen mag – und viertens: als mit einem „wunderbaren“ Getriebe versehen. Das Tier also ist auch beim vermeintlichen „Mechanisten“ Descartes nicht denkbar ohne die Vokabeln „Gott“ und „Wunder“, immerhin zwei resistent anti-reduktionistische Chiffren. Es wäre also falsch, wo Descartes' Position zur Debatte steht, von einem „methodischen Mechanismus“ zu sprechen. Descartes hat eigentlich nur ein Rätsel – nämlich die Frage, was die Natur des Tieres sei – durch ein anderes Rätsel ersetzt, nämlich dasjenige, was denn eine „göttliche Maschine“ sei. Oder noch etwas einfacher: Descartes' Neuinterpretation des Tieres ist nur die theoretische Kehrseite der ontologischen Aufwertung des Menschen – beziehungsweise: der theologische Abfall, der für das Tier noch bleibt, wenn man, um die Unsterblichkeit der menschlichen Seele systematisch zu retten, die Dinge der Welt in eine *res cogitans* und eine *res extensa* einteilt, woraus – leider – folgt, dass die Tiere zu Automaten zu erklären sind.

Im übrigen ist, dies meine bescheidene These, Descartes' Tierphilosophie zu verstehen vor allem aus dem 6. Teil des *Discours de la Méthode*. Dort nämlich berichtet Descartes überaus offen, dass er nach der Verurteilung von Galileis *Massimi Sistemi* – das passierte 1632, also nur vier Jahre vor der Publikation des *Discours* – sich fürchtete, es finde sich auch in seinen Theorien etwas, „worin ich mich getäuscht hätte“.⁶ Die Tiermaschine ist – als denkerische Kehrseite der unsterblichen Menschenseele – nicht mehr und nicht weniger als Descartes' Kniefall vor dem Heiligen Offizium; seine Konzession an die päpstlichen Unfehlbarkeit. Vor der beugte sich auch der grösste Rationalist der Epoche.

IV *Albtraum Menschenmaschine*

Nur eben: Wie „cartesianisch“ war Descartes selbst? Denkt nicht Descartes selbst darüber nach, dass auch der Mensch – mit einem kleinen definitorischen Akt – zur Maschine gemacht werden kann? Öffnen wir Descartes' *Meditationes de prima philosophia* von 1641, geschrieben vier Jahre nach dem Tier-Maschinen-Theorem des *Discours*. Achten wir bei der Lektüre auf jene Stellen, wo sich die Abgründe der

⁶ ebenda, S. 99

Vernunft aufzutun. Es findet sich in der *Zweiten Meditation*, nach einem Beispiel über die Erkennbarkeit von Wachs, folgender rätselhafter Satz: „Da sehe ich aber zufällig von meinem Fenster aus Leute auf der Strasse vorbeigehen; ich bin gewohnt, ganz genauso wie vom Wachs zu sagen: ich sehe sie. Was sehe ich denn aber ausser Hüten und Kleidern, unter denen auch Automaten stecken könnten? Ich urteile aber, es seien Menschen.“⁷ Auch Descartes träumt da schon den Tagtraum – oder ist es ein Albtraum? – von der Maschine Mensch. Denn wer definieren kann, dass lebende Wesen – Tiere – wohlorganisierte Maschinen sind, der muss in rationaler Folgerichtigkeit auch schliessen, dass der Mensch ebenso als Automate gesehen werden kann. Der Urteilsakt ist ein Definitionsakt. Descartes war sich vollkommen bewusst, dass das Problematische an seiner Tier-Maschinen-Theorie nicht etwa in einer vordergründigen Fühllosigkeit gegen das lebende und empfindende Tier lag, sondern viel radikaler und tiefer: dass – einmal die theologischen Spitzfindigkeiten beiseite gesetzt –, das Tier-Maschinen-Theorem nahtlos auf den Menschen übertragbar war. Hier lag und liegt die Gefährlichkeit der These. Im Gegensatz zur empfindlichen Öffentlichkeit hat die Römische Kirche – wenn auch mit der üblichen Verspätung – das sehr wohl begriffen. 1663 sind Descartes' Schriften auf den Index gesetzt worden (und zwar sämtliche; auch jene, in denen sich Descartes so sehr um einen wasserdichten Gottesbeweis bemüht). Der Christenmensch des späten 17. und der folgenden Jahrhunderte durfte also keinen Descartes lesen.

Nun. Die damalige Öffentlichkeit hat sich um solche Subtilitäten keineswegs gekümmert. Es lief das Gerücht, dieser „neue“ Philosoph, dieser Umstürzler – Descartes wollte ja durchaus die Staubschichten der Scholastik hinwegfegen – sei zwar revolutionär in seinem Denken, aber in einigen Punkten auch sehr anstössig. Wenn wir heute aus der Retrospektive meinen, der sogenannte cartesische Rationalismus habe Europa in Windeseile erobert, so ist das durchaus falsch. Namentlich empfindsamen Seelen stiessen sich an der cartesischen Tierauffassung, die schon im 17. Jahrhundert in einer reichlich vulgären Version zirkulierte. Kaum eine höhere Dame, die ein Rudel von Schosshündchen ihr Eigen nannte, hielt mit ihrer Empörung gegen Descartes hinter dem Zaum; im Briefwechsel der Zeit findet man denn auch allerhand blumige und weniger blumige Invektiven gegen den

⁷ Descartes: Meditationen über die Erste Philosophie. Stuttgart 1971, S. 52

„Maschinen“-Philosophen.⁸ Es werden Abhandlungen und sogar Pamphlete gegen Descartes gedruckt. Eines davon, damals vielleicht das bekannteste, darf ich kurz vorstellen.

V *Es tritt auf der Abbé Bougeant*

1739 – da ist der Streit noch immer virulent – erscheint, freilich anonym, eine sonderbare Schrift mit Titel *Amusement philosophique sur le langage des bêtes* [Abb. 1: Frontispiz Bougeant]. Deren Autor, der Abbé Bougeant, ein reichlich unorthodoxer Jesuit, wusste sehr wohl, weswegen es gescheiter war, anonym zu schreiben. Bougeant handelt das philosophisch tiefgründige Thema als *Plaisanterie* ab, als ginge es um einen losen Briefwechsel mit einer Dame (und wer sich im populären philosophischen Schrifttum der Zeit auskennt, kann als literarisches Vorbild unschwer Fontenelles berühmte *Unterhaltung über die Vielheit der Welten* erkennen, auch ein Abendgespräch mit einer Dame). Der Inhalt des *Amusement philosophique* ist etwa folgender: Verehrteste, wir beide, die wir täglich am Leben unserer Hundchen, Katzen und Papageien liebenden Anteil nehmen, wir wissen, dass wir keine Schnurr- und Bellautomaten um uns herum haben. Tiere können – wenn auch auf ihre Art – sprechen, empfinden, leiden, sich freuen und sich ärgern; sie sind – modern formuliert, was der Herr Bougeant freilich etwas umständlicher tut – nur graduell von uns unterschieden. Eine gewisse Meinung – hier ist natürlich Descartes gemeint –, die anderes behauptet, ist völlig verquer. Um Ihnen, verehrte Dame, aber gleichsam einen hieb- und stichfesten Beweis gegen Descartes geben zu können, habe ich mich auf mein Landgut zurückgezogen und folgendes kleine Büchlein geschrieben, das ich Ihnen hiermit untertänigst zu Füßen lege. Und so fort. Wir kennen derartige Vorreden, die mit der ihnen eigenen Leichtigkeit das kommende schwere Argumentationsgeschütz präludieren.

Darauf folgt eine profunde wissenschaftliche Abhandlung, die eine einzige Frage – nämlich diejenige, die Descartes negativ beantwortete – nochmals stellt: Haben Tiere Kenntnisse, die man mit „Vernunft“ bezeichnen kann? Bougeants Antwort: Ein eindeutiges Ja. Wenn Sie Ihre Hündin streicheln, so ist das keineswegs die übliche

⁸ siehe dazu Ursula Pia Jauch: *Damenphilosophie und Männermoral. Von Abbé de Gérard bis Marquis de Sade. Ein Versuch über die lächelnde Vernunft.* Wien 1990, S. 72f.

Form der Emotion, mit der man einer Uhr begegnet. Und wenn Ihre Uhr Mittag zeigt, dann tätscheln Sie ihr ja auch nicht den Hals wie Ihrem Pferd. Zwischen Mensch und Tier besteht ein erfolgreiches kommunikatives Band. Tiere für sich sind in der Lage, mit einer hochdifferenzierten Sprache ein sensitives Innenleben über ein ganzes Inventar an differenzierten Lauten – Bougeant spricht von einem tierischen „Lexikon“ – nach Aussen zu tragen.

Eine Sprache ist dann erfolgreich, wenn sie verstanden wird, die tierische Artikulation entspricht einem Zeichen- und Lautsystem, das zumindest im Tierreich verstanden wird. Wenn der Mensch diese Sprache nicht versteht, dann liegt das am endlichen Menschenverstand und nicht am minderwertigen Maschinensystem Tier. Im Grunde, Verehrteste, kann ich mich ebenso wenig in einen anderen Menschen hineinversetzen wie in ein Tier; die Schranke ist nicht zwischen Tier und Mensch, sondern zwischen dem Sensiblen und dem Nichtsensiblen und dem einzelnen Bewusstsein. Im übrigen (hier begibt sich Bougeant definitiv auf ein theologisches Minenfeld): Mit der gleichen Logik, mit der man Gott unterstelle, dass er Tierautomaten geschaffen habe, könne man ihm auch unterstellen, dass er den Menschen als Automaten geschaffen habe. Nun aber karessieren Sie Ihren Hund und schlafen Sie wohl, verehrte Dame. – Kaum war Bougeants *Amusement philosophique* erschienen, 1739, wurde sein Autor auch schon von den Theologen verfolgt.

VI Vieldeutiger ‘*Homme machine*’

Ähnlich, wenn auch in geradezu lebensbedrohlichem Sinne, ging es auch Julien Offray de La Mettrie, nachdem 1747 sein Bestseller *L’Homme machine* im sonst so liberalen Holland erschienen war. [Abb. 2: LM-Porträt Schmidt] Die Wut der Theologen war so immens, dass Protestanten, Katholiken, Jesuiten und Wallonen für einmal ihre theologischen Querelen vergassen und gemeinsamen Jagd auf den Exil-Bretonen machten. Friedrich II. bot La Mettrie Asyl in Potsdam an, anfangs Januar 1748 kommt La Mettrie in Berlin an. Was war das Skandalon dieses *Homme machine*? [Abb. 3; Frontispiz HM] Es sind drei Dinge:

Erstens hatte La Mettrie den Cartesianismus nicht nur konsequent zu Ende gedacht, sondern vor allem und explizit – nämlich schon auf der Ebene eines Buchtitels – die logische Folgerung öffentlich gemacht, dass, wo Tiere als Maschinen gelten, Menschen notwendig – nämlich aufgrund ihrer biologischen Verwandtschaft mit dem Tier – ebenfalls als Maschinen angesehen werden müssen. Die Argumentation ist eine strikt naturwissenschaftliche: Es sind die ersten Erkenntnisse der Physiologie, der Verhaltensbiologie sowie die eben vom Göttinger Naturwissenschaftler Abrecht von Haller entdeckten Gesetze der Irritabilität der Materie, mit denen La Mettrie die enge biologische Verwandtschaft von Tier und Mensch belegt. Zweitens: La Mettrie geht noch einen Schritt weiter. In einer ironischen Widmung hatte er seinen *Homme machine* ausgerechnet dem Naturwissenschaftler Albrecht von Haller gewidmet, und zwar mit dem impliziten Unterton, dass dieser, Haller, mit seinen brutalen Vivisektionsmethoden am Tier im Grunde genommen der wirklicher *Homme machine* sei, also ein Wesen, das ohne Sensibilität für seinen Forschungsgegenstand – etwa lebendig aufgeschnittene trächtige Hündinnen – die Natur auf Teufel komm raus auf die Folter spanne. [Abb. 4: Haller-Frontispiz-Vivisektion] Haller ist für La Mettrie der Prototyp des „modernen“ Naturwissenschaftlers, der jede Emotionalität wegsteckt und, einer Maschine gleich, eine Abhandlung nach der nächsten produziere, ohne aber jemals etwas wirklich Neues oder gar Kritisches denken zu können. Hinter der Formel „*Homme machine*“ steckt bei La Mettrie schon 1747⁹ eine weitsichtige Kritik am Typus des modernen Wissenschaftlers, der nur auf Daten aus ist und dessen Tun sich jenseits von ethischen Fragen, von Verantwortung und Forschungsfolgenabschätzung abspielt.

Drittens meint La Mettrie mit der metaphorischen Wendung vom *Homme machine* aber auch die politische Logik des Absolutismus, der seine Machtansprüche durchsetzt, indem er seinen Untertanen das Selberdenken verwehrt und vor allem und explizit: ein Absolutismus, der im Kriegsfall Heerscharen von zu Automaten dressierten Soldaten aufeinander losdreschen lasse. Der Soldat ist für La Mettrie – noch mehr als der Wissenschaftler und der unmündig gehaltene Staatsbürger – der Prototyp des *Homme machine*. Dazu muss man wissen, dass La Mettrie von 1743 bis 1745 unter dem Duc de Grammont Militärarzt bei den französischen Truppen war. Das ist mehr als nur eine biographische Quisquillie, sondern reinste Empirie. Im

⁹ siehe dazu Ursula Pia Jauch: *Jenseits der Maschine*. Philosophie, Ironie und Ästhetik bei Julien Offray de La Mettrie. München 1998, besonders Kap. 8, S. 253ff.

Homme machine illustriert La Mettrie die Abhängigkeit des Menschen von seiner körperlichen Organisiertheit, also von der „Maschine“, etwa mit Beispielen von Soldaten, die, völlig ermüdet, unterernährt und abgestumpft, neben einer Kanone schlafen können, ohne aufzuwachen oder Angst zu empfinden. Vor der Schlacht werde den Soldaten gewöhnlich Alkohol ausgetrunken, das erhöhe die Kampfmoral der Kriegsmaschine Soldat. Im übrigen sage man gerne, die Tiere hätten kein Gefühl für moralische Werte und sie könnten nicht zwischen moralisch gut und schlecht unterscheiden. Aber welches Schauspiel sehe man denn bei den Menschen? Er habe gesehen, so La Mettrie, wie „unsere Landsleute gegeneinander kämpfen – Schweizer gegen Schweizer, Brüder gegen Brüder – sich erkennen, sich fesseln und sich ohne Gewissensbisse töten, weil ein Fürst ihre Morde bezahlt [...]“¹⁰ Eine solch systemische Grausamkeit finde man nicht einmal bei den Tieren. Konklusion: „Der Mensch ist aus keinem wertvolleren Lehm geknetet [als das Tier], die Natur hat nur ein und denselben Teig verwendet, bei dem sie lediglich die Hefezusätze verändert hat.“¹¹

Auch, was die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft betrifft, so ist La Mettrie – auch wenn gelegentlich sein polemisches Naturell mit ihm durchgeht – eher von der skeptischen und zurückhaltenden Abteilung. Was Menschen machen, beruht zumeist auf der Fähigkeit des Lernens, der Imitation, gar des Nachäffens (wobei La Mettrie ironisch auf die etymologische Verwandtschaft zwischen den französischen Vokabeln *signe* und *singe*, also „Zeichen“ und „Affe“ hinweist).

„Ein Geometer hat gelernt, die schwierigsten Beweise und Rechnungen aufzustellen, so wie ein Affe gelernt hat, seinen kleinen Hut abzunehmen oder aufzusetzen und auf seinem gelehrigen Hund zu reiten. Alles ist durch Zeichen erreicht worden; jede Gattung hat das verstanden, was sie verstehen konnte, und auf diese Weise haben die Menschen die ‚symbolische Erkenntnis‘ erworben ...“¹²

Das ist geschrieben 1747; ein Zitat, das so modern tönt, wie wenn es aus dem zeichentheoretischen Aufbruch der 1960er Jahre stammte.

¹⁰ Julien Offray de La Mettrie: *Die Maschine Mensch*. Hamburg 1990, S. 77

¹¹ ebenda, S. 77

¹² ebenda, S. 53

VII Vom sogenannten Rezeptionsschicksal

Freilich: Kaum ein Werk wurde so missverstanden wie der *Homme machine*, noch heute findet man in den einschlägigen Lexika Einträge, die fröhlich vor sich hin behaupten, in La Mettrie habe die abendländische Ideengeschichte den ersten radikalen Materialisten gefunden, der die Bahn frei gemacht habe für den Menschenautomaten.¹³ Rezeptionsgeschichte ist eben auch Glücksache. Man muss freilich nur lesen können – und nicht einmal zwischen den Zeilen –, um La Mettries frühe Kritik an einer sich entzaubernden, rationalisierenden und auf die Zahl sich verengenden Wissenschaft wahrzunehmen. Dem späten Beobachter drängt sich einmal mehr der Verdacht auf, dass die Fähigkeit, lesen und denken zu können, in der Menschheitsgeschichte immer wieder starken Schwankungen ausgesetzt ist, gerade auch im Fall La Mettrie. Dieser wird nämlich 1750 noch deutlicher. In Potsdam lässt er, anonym und klandestin, ein weiteres Libell drucken, und zwar mit dem deutlichen Titel *Les Animaux plus que Machines* [Abb. 5: Frontispiz ApqM]. Schon mit dem von Molière ausgeliehenen Motto – *Les bêtes ne sont pas si bêtes que l'on pense* – ist der philosophische Dialog über das Verhältnis Mensch-Tier wieder aufgenommen.

„Vor Descartes hat kein Mensch die Tiere jemals als Maschinen angesehen“, so der erste, programmatische Satz dieser Schrift.¹⁴ Dass aber diese absonderliche Auffassung wegen eines einzigen „modernen“ Autors, also Descartes, so modisch geworden sei, zeige nur, wie sehr der Mensch mit seinem neuen Stolz auf die Vernunft dennoch Angst davor habe, mit den Tieren zugleich „in eine Klasse“ gesetzt zu werden. Auch wenn die äussere Gestalt der Tiere durchaus nicht mit der menschlichen verglichen werden könne, so zeige die „Anatomie comparée“ – so La Mettrie wörtlich – die nahe Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier.

„Gleiche Teile, gleiche Funktionen, überall das gleiche Spiel. Die inneren Sinne fehlen den Tieren genauso wenig wie die äusseren, und folglich sind sie wie die Menschen mit den gleichen geistigen

¹³ So etwa findet in dem oben schon zitierten Band „Mensch und Tier in der Geschichte Europas“, Stuttgart 2000, eine völlig unhaltbare Einschätzung La Mettries. Dem sonst belesenen und sorgfältigen Autor Heinz Meyer ist durchaus nicht bekannt, dass La Mettrie die Schrift *Les Animaux plus que Machines* verfasst hat.

¹⁴ [La Mettrie]: *L'homme plus que machine*. Zitiert nach: *Œuvres philosophiques I*, Fayard 1984, S. 309

Fähigkeiten ausgestattet, die von der Sinnenorganisation abhängt:
Wahrnehmung, Gedächtnis, Einbildungskraft, Urteilskraft, ja Vernunft.“
15

Wenn man die Frage nach dem Sitz dieser Eigenschaften beim Menschen mit dem Wörtchen „Seele“ zu beantworten vermeine, so könne man nicht umhin, auch den Tieren eine Seele zuzusprechen. Freilich, was denn eine Seele ist, das lässt La Mettrie durchaus offen. Die Seele war bisher theologisches Terrain, aber es zeige sich, dass vielleicht die Biologie mehr zur Seele zu sagen habe als die Theologie. Wer aber meine, das Wesen der Tiere könne mit einem banalen Werkzeugkasten und also mit reiner Mechanik erschlossen werden, sei selbst nicht mehr als ein philosophischer Klempner¹⁶.

Eine besondere – und geradezu visionäre Kritik – übt La Mettrie an den unzähligen Tierexperimenten, mit denen seine vom Wägen und Messen euphorisierten Kollegen den Geheimnissen der Natur auf die Schliche kommen wollen. Mit dem Aufschneiden lebender Tiere meinten die „geometrisierten“ Forscher, den letzten Geheimnissen der Metaphysik auf die Spur zu kommen. Faktisch zeige sich darin aber nur ein neuer, brutalisierter Wissenschaftsbegriff.¹⁷ Hier, meine ich, liegt der zentrale Ansatzpunkt von La Mettries Aussagen über den menschlichen Umgang mit dem Tier: Die Art und Weise – wir kommen zu Montaigne zurück – wie der Mensch über das Tier urteile, ist ein Selbsturteil. Hinter einem vernutzenden Umgang mit dem Tier zeige sich – das ist eine, meine, moderne Übersetzung – letztlich auch der Warencharakter, dem der Mensch sein eigenes Wesen zu unterziehen beginne. Wörtlich wendet La Mettrie sich gegen

„all diese Forscher und Experimentierer, die glauben, mit Skalpell, Mikroskop und Waage alles bedrängen zu müssen & die meinen, mit ihrer Zudringlichkeit alle Wunder der Natur entschlüsseln zu können.“¹⁸

VIII *Ein finales Schweigen*

¹⁵ ebenda, S. 309f.; Übersetzung UPJ

¹⁶ ebenda, etwa S. 321

¹⁷ vgl. dazu Jauch 1998, S. 214-218 et passim

¹⁸ [Julien Offray de La Mettrie]: *L'Homme plus que Machine*. Zitiert nach : Œuvres philosophiques II, Fayard 1987, p. 212, Übersetzung UPJ.

Darin äussert sich ein philosophischer Skeptizismus, der auch im frühen 21. Jahrhundert keineswegs obsolet ist. Im Übrigen, so La Mettrie zum Schluss, sei das Schweigen der Tiere meist vernünftiger als das Geschwätz der Philosophen. Dies als letztes Zitat aus den *Animaux plus que Machines*:

„Sind die Tiere nicht vielleicht auch philosophisch veranlagte Wesen, mehr vernünftig als vernünftelnd, da sie es meist vorziehen zu schweigen, als eine Dummheit zu sagen?“¹⁹

Leider haben wenige Philosophen ein Ohr gehabt für die frühe Metaphysikkritik des kleinen Bretonen. Johann Gottlieb Fichte etwa, der deutsche Gross-, Staats- und Naturphilosoph, konnte in den Tieren nur eigentumsrechtliche Gegenstände sehen. Sein nach „wissenschaftlichen Principien“ aufgebautes *Naturrecht* sieht im Tier nur noch einen noch nicht exekutierten Tod. Ich zitiere:

„Das Leben desselben [des Tieres] ist gar nicht garantiert; es ist überhaupt im Staate gar kein möglicher Zweck, sondern nur der Tod desselben ist Zweck.“²⁰

Vielleicht hätte Fichte, zumindest in dieser Sache, doch besser geschwiegen.

¹⁹ [La Mettrie]: *L'homme plus que machine*. Zitiert nach: *Œuvres philosophiques I*, Fayard 1984, S. 342

²⁰ Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Berlin 1971, S. 230