

ker über die angemessene Erfassung und Beschreibung geistiger Phänomene bei Tieren und über den analytisch aufgearbeiteten Vergleich zum Menschen hinausgehen. Sowohl auf *moraltheoretischer Ebene*, wo es um die Begründung von Tierrechten gehen kann, als auch auf der *praktischen Ebene unserer direkten Interaktion mit Tieren* ist die Umsetzung neuer Erkenntnisse zum Geist der Tiere zu erwarten. Wenn Tiere Gedanken im genuinen Sinne haben, wenn ihnen Leidensfähigkeit und Bewusstsein, womöglich sogar Selbstbewusstsein, Begriffsfähigkeit und eine Theory of Mind zukommen, dann sollten wir uns dringend fragen, ob wir sie weiterhin millionenfach schlachten und essen dürfen, ob wir sie unter artwidrigen Bedingungen in Gefangenschaft halten oder in Versuchen „verbrauchen“ dürfen. Sind sie Eigentum und wir Besitzer? Besteht ihr Wert in ihrem Nutzen für uns oder haben sie einen inhärenten Wert? Ist nur der Mensch Person mit Menschenrechten oder kann es nicht-menschliche Personen mit einigen basalen, unveräußerlichen Rechten geben?

((13)) In einer schönen Abwandlung des berühmten Zitats von Kant schreibt Wild in Absatz (30): „Alltagspsychologische Erklärungen gehen davon aus, dass jemand etwas tut, weil er das Bedürfnis oder den Wunsch hat, X zu tun. Der Wunsch allein wäre blind, er muss informiert werden. Der Gedanke allein wäre lahm, er muss motiviert werden. Erst beide zusammen lösen ein Verhalten aus. [...] Wir brauchen also noch eine Theorieskizze der motivierenden Zustände“. Dies ist eine basale Handlungstheorie, die – so wollen wir für den Moment einfach annehmen – auch für den Tierphilosophen gilt. Warum sollte er sich überhaupt mit den mentalen Fähigkeiten von Tieren beschäftigen? Sein Wunsch, einen reflektierten und informierten, an die naturwissenschaftliche Empirie angeschlossenen Beitrag zur Analyse tierlichen Denkens zu leisten folgt Motivationen, die auch der Wahrnehmung ethischer Problematiken im Umgang mit Tieren entspringen könnten. In diesem Sinne brauchen wir jetzt noch eine Bestandsaufnahme sowie eine Theorieskizze dieser motivierenden Zustände.

Literatur

- Balda, R. P. & Kamil, A. C. (1992). Long-term spacial memory in Clark's nutcracker, *Nucifraga columbiana*. *Animal Behaviour* 44 (4), 761-769.
- Bekoff, M. (2007). *The emotional lives of animals: a leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy -- and why they matter*. Novato, CA: New World Press.
- Broom, D. M. (2003). *The evolution of morality and religion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Clayton, N. S. & Dickinson, A. (1998). Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays. *Nature* 395 (6699), 272-274.
- Clayton, N. S., Bussey, T. J., Dickinson A. (2003): Can animals recall the past and plan for the future? *Nature Reviews Neuroscience* (4), 685-691.
- Newen, A. & Bartels, A. (2007). Animal minds and the possession of concepts. *Philosophical Psychology* 20 (3), 283-308.
- Savage-Rumbaugh, S., Shanker, S. G. & Taylor, T. J. (1998). *Apes, language, and the human mind*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Warneken, F. & Tomasello, M. (2006). Altruistic helping in human infants and young chimpanzees. *Science* 311 (5765), 1301-1303.

Adresse

Judith Benz-Schwarzburg, Doktorandin am Lehrstuhl für Ethik in den Biowissenschaften, Universität Tübingen, Wilhelmstrasse 19, D-72074 Tübingen.
Email: benzschwarzburggooglegmail.com

Tierphilosophie, Tiertheorie und die teleosemantische Differenz

Roland Borgards

((1)) Die Tierphilosophie, wie Markus Wild (Wild 2011, vgl. auch Wild 2008) sie entwirft, ist überzeugend. Ich möchte nur zwei kurze Kommentare zu ihr geben. Der erste Kommentar fragt nach der Reichweite, dem Geltungsbereich dieser Tierphilosophie: Gilt sie tatsächlich für *alle* Tiere? Oder umgekehrt: Gilt sie tatsächlich *nur* für Tiere? Der zweite Kommentar verweist auf die Tiertheorie poststrukturalistischer Provenienz: Wie lassen sich die schon fast kanonischen Tierdenker Agamben, Derrida und Haraway neben Wilds Projekt einer animalistischen Philosophie des Geistes verorten?

1. Tierphilosophie

((2)) Die Tierphilosophie gilt für die Tiere. Das scheint trivial. Aber stimmt es auch? Tiere, so Wild, sind „Lebewesen“ (passim) bzw. einfach „Wesen“ (passim). Diese Wesen haben einen Körper, aber vor allem haben sie eine Biologie. Wild hebt dies eigens hervor: „Ich bevorzuge ‚biologisch‘ [im Gegensatz zu ‚körperlich‘, R.B.], weil es sich um Eigenschaften von Lebewesen *qua* Lebewesen handeln muss.“ (12) Der Begriff des „Lebewesens“ schließt einerseits etwas aus, was ohnehin nicht Gegenstand der Tierphilosophie zu sein scheint: die Dinge und mit den Dingen die Maschinen. Er schließt aber auch etwas ein, was gleichfalls nicht Gegenstand der Tierphilosophie sein sollte: die Pflanzen. Die im Begriff des Lebewesens eingeschlossenen Pflanzen müssen deshalb dann wieder eigens ausgeschlossen werden: „wie andere Tiere gehört der Mensch zu einer biologischen Art. Natürlich könnte man auch sagen ‚Lebewesen‘. Nur ist die Bezeichnung ‚Tier‘ genauer, da wir weder Pilze noch Pflanzen sind.“ (33) Wir Menschen sind keine Pflanzen, aber Tiere; deshalb gilt die Tierphilosophie auch für Menschen, aber nicht für Pflanzen.

((3)) Das zentrale Kriterium für Wilds Tierphilosophie ist nun die Fähigkeit eines Wesens zur Intentionalität: „Das Haben intentionaler Zustände (wie Gedanken) besteht darin, dass Tiere Repräsentationen ihrer Umwelt ausbilden, die ihr Verhalten lenken.“ (12) Oder allgemeiner: Durch „gewisse Inputs“ entsteht ein spezifischer „Zustand“, der wiederum „bestimmte Outputs“ (12) veranlasst. Oder noch allgemeiner (aber nicht in Wilds Terminologie): Ein System reagiert auf seine Umwelt. Doch kann man, so lässt sich mit Wild fragen, in dieser allgemeinen Fassung – ein System reagiert auf seine Umwelt – noch berechtigt von Intentionalität sprechen? Ausgehend von Wilds Ausführungen lassen sich vier mögliche Reichweiten von Intentionalitätszuschreibungen unterscheiden.

((4)) Die kleinste Anforderung an und die größte Reichweite von Intentionalität könnte im bloßen Vorhandensein von Input/Output-Relationen bestehen, ganz gleich auf welcher

materiellen Basis diese sich auch vollziehen. Ein Stein speichert in der Sonne des Tages Wärme und gibt diese in der Kälte der Nacht wieder ab. Eine smarte Bombe sucht ihr Ziel, irrt sich und trifft den Falschen. Die so formulierten Anforderungen sind für Wilds Tierphilosophie zu niedrig, die Reichweite der Intentionalitätszuschreibung zu groß. Dinge unterliegen in ihren In- und Outputs schlicht mechanischen Gesetzen; Maschinen haben ihre Intentionalität nur geliehen (11). Es sind für die Tierphilosophie eben nicht einfach „körperliche“ Zustände, denen das Haben von Intentionen zugeschrieben werden kann.

((5)) Etwas höhere Anforderungen an und eine etwas geringere Reichweite für Intentionalitätszuschreibungen ergeben sich, wenn das Vorhandensein von Input/Output-Relationen auf die Grundlage einer lebenden, organischen Basis bezogen wird. Diese Zusatzbedingung stellt den Kern von Wilds Argument dar: „Also müssen intentionale Zustände körperlicher (*biologischer*) Natur sein“ (12, m.H.). Der Geist ist eine Eigenschaft des Lebens; er ist eine in diesem Sinne biologische Größe. Wie steht es aber mit der Blume, die mit ihrer Blüte den Lauf der Sonne verfolgt, die mithin als ein biologischer Körper „aufgrund gewisser Inputs [...] gewisse Outputs“ erzeugt? Auch mit der Biologie im Allgemeinen ist offensichtlich noch keine hinreichende Einschränkung für die Tierphilosophie gegeben.

((6)) Noch höher werden die Anforderungen an und noch geringer die Reichweite für Intentionalitätszuschreibungen, wenn die Relation von Input und Output, von „Wahrnehmung“ und „Verhalten“ (12) auf eine nicht nur biologische, sondern im engeren Sinne neuronale Basis gestellt, wenn das Nervensystem als einzig möglicher Ort für Repräsentationen in Anschlag gebracht wird. Denn die neuronale Repräsentation erscheint als ein konstitutives Moment für die „Intentionalität und für die *Rohform* eines Gedankens: Eine Repräsentation, deren Inhalt das Verhalten eines Tieres lenkt“ (26), die in einem spezifischen Modus auftritt (26), die wahr oder falsch sein kann (26) und die zudem eine spezifische Funktion erfüllt (29). In dieser Definition der Teleosemantik (24) sind die Pflanzen draußen. Mit vor die Tür gesetzt werden dabei aber auch die Placozoa, ein extrem einfach gebauter Tierstamm, der keinerlei Nervengewebe besitzt.

((7)) Die maximale Anforderung an und die geringste Reichweite für Intentionalitätszuschreibungen ergibt sich dort, wo die Tierphilosophie in die engen Scharniere zwischen Wahrnehmung, Repräsentation und Verhalten Spielräume, Lockerungen einführt. Gedanken gibt es demnach nur bei Lebewesen, die falsche Repräsentationen als falsch erkennen können, bei denen sich zwei verschiedene Formen von intentionalen Zuständen unterscheiden lassen (zum einen Informationen, zum anderen Motivation) und wo dank dieser Unterscheidung nicht jede Information automatisch in eine Motivation (oder Nicht-Motivation) umgesetzt werden muss. Eine Zecke kann irren, sieht ihren Irrtum aber nicht ein. Ein Frosch kann zwar Froschfutter repräsentieren, aber er frisst, bis er platzt. Wilds Beispielvogel „Hugin“ hingegen erfüllt bravourös alle Bedingungen einer animalistischen Philosophie des Geistes. Er ist, genau wie der Mensch, ein teleosemantisches Wesen.

((8)) Wie steht es nun angesichts dieser vier Möglichkeiten um die Frage nach dem Geltungsbereich einer Tierphilosophie? Die ersten beiden Möglichkeiten umfassen mehr als nur die Tiere; sie schließen auch Dinge/Maschinen und Pflanzen mit ein. Die beiden anderen Möglichkeiten umfassen wiederum nicht alle Tiere; sie schließen zumindest Placozoa oder aber sogar eine große Menge einfacher organisierter Tiere von der Qualle bis zum Frosch aus. Eine Theorie des Geistes, die versucht, eine spezifisch *animalistische* Theorie des Geistes zu sein, greift offenbar entweder zu kurz oder zu weit, denn entweder gilt sie nicht *nur* für Tiere, oder sie gilt nicht für *alle* Tiere.

((9)) Für Wilds Argument ist das kein ernsthaftes Problem. Es ist aber ein Phänomen, das festgehalten zu werden verdient. Wilds Tierphilosophie trennt nicht die Tiere von den Nicht-Tieren, sondern unterscheidet graduell zwischen zwei Lebensformen, zwischen zwei Arten von Lebewesen, und damit auch zwischen zwei Arten von Tieren, man könnte sagen: zwischen teleosemantischen und nicht-teleosemantischen Tieren. Verschiebt man auf diese Weise die Leitdiffferenz, fragt man also nicht nach dem Tierlichen eines Lebewesens, sondern nach dessen Fähigkeit zur Teleosemantik, dann verschiebt sich auch die Grundfrage der Tierphilosophie. Sie lautet nicht mehr: Können Tiere denken? Sondern: Welche Tiere können denken? Oder umständlicher formuliert: Wie muss ein Lebewesen beschaffen sein, damit wir ihm berechtigt Gedanken zuschreiben können?

((10)) Besonders hervorzuheben ist dabei, dass Wilds Unterscheidung der zwei Lebensformen, der nicht-teleosemantischen und der teleosemantischen, nicht dualistisch angelegt ist, sondern vielmehr einen ausgeprägten Gradualismus verfolgt, insofern „wir intentionales Vokabular sowohl im Alltag als auch in der Kognitiven Ethologie auf *bestimmte* Tiere (menschliche und nicht-menschliche) mit guten Gründen anwenden“ (36, m.H.): „Für die Zuschreibung intentionaler Zustände erwarten wir eine *gewisse* Komplexität und Flexibilität in den Verhaltensweisen eines Lebewesens.“ (28, m.H.) Es gibt Tiere, die wahrscheinlich nicht denken können. Es gibt Tiere, die Rohformen von Gedanken entwickeln. Und es gibt unterschiedliche Stufen der Verfeinerung dieser Rohform. Verabschiedet man sich auf diese Weise von einem Dualismus zu Gunsten eines Gradualismus und einer „explanatorischen Kontinuität“ (31ff.), dann wird sich die Grundfrage der Tierphilosophie erneut verschieben, wie Wild in anderen Zusammenhängen auch schon selbst ausgeführt hat (vgl. Wild 2008). Sie lautet nicht mehr: Können Tiere denken? Sondern: Wie denken Tiere? Zusammengekommen: Welche Tiere können wie denken?

2. Tiertheorie

((11)) Wilds Entwurf einer animalistischen Philosophie des Geistes, wie sie in diesem Artikel vorgelegt wird, kommt ganz ohne den Verweis auf die poststrukturalistische (oder auch post-poststrukturalistische) Tiertheorie der Gegenwart aus: Kein Wort zu Giorgio Agamben, Jacques Derrida oder Donna Haraway (oder auch: Deleuze/Guattari, Levinas, Latour, usw.). Diese Abstinenz in Wilds Beitrag ist gewiss pro-

grammatisch gemeint. Wild braucht diese Tiertheorie nicht für sein Argument. Ich möchte knapp andeuten, was Wilds Tierphilosophie von diesen Tiertheorien trennt und was sie gegen den ersten Anschein doch mit ihnen verbindet.

((12)) Giorgio Agamben hat die anthropologische Differenz als Effekt einer politischen Maschine beschrieben (Agamben 2002): Der Mensch ist nicht von sich aus vom Tier unterschieden, sondern trennt sich in einer performativen Daueranstrengung gewaltsam vom Tier ab. Für das Tier bedeutet dies, stets Objekt eines Ausschlusses zu sein. Der Mensch wird im Gegenzug stets von den Anstrengungen dieses Ausschließens heimgesucht. Er ist selbst Produkt der anthropologischen Maschine, die aus dem Takt zu bringen Agamben einer messianischen Zukunft überantwortet. Dies alles sind Argumente einer politischen Philosophie. Zur Debatte stehen hier nicht mentale Fähigkeiten von Tieren, sondern politische Handlungen von Menschen: Welche Exklusionsmechanismen nutzt der Mensch, um sich und zugleich auch das Tier als unterschiedene Wesen zu produzieren? Agamben fragt also danach, wie die *Unterscheidung* von Mensch und Tier *gemacht* wird. Wild hingegen fragt danach, ob es hinsichtlich der mentalen Fähigkeiten *Gemeinsamkeiten* zwischen den Menschen und den anderen Tieren *gibt*.

((13)) Jacques Derrida hat auf die theoretischen und praktischen Gefahren aufmerksam gemacht, die im Kollektivsingular „Das Tier“ gegeben sind (Derrida 2011): „Das Tier“ ist ein Unwort, eine Dummheit, „une bêtise“; es ist zugleich die Urgeste der Metaphysik, aus der die anthropologische Differenz hervorgeht. Für die Tiere folgt daraus die Grausamkeit, mit der wir Menschen sie behandeln. Die Menschen sind im Gegenzug stets damit beschäftigt, die Haltlosigkeit der anthropologischen Differenz zu verleugnen. Die Möglichkeit einer Dekonstruktion dieser metaphysischen Urgeste ist, so erzählt es Derrida, durch ein Tier gegeben, durch seine Katze, von der er sich nackt erblickt sieht. All dies sind Grund- und Gründungsfragen der Philosophie, der Metaphysik. Ausgangspunkt ist dabei nicht die mentale Kompetenz, sondern die Leidensfähigkeit der Tiere: Welche theoretischen Konsequenzen muss ein Denken aus dem Blick ziehen, den ein Tier als leidensfähiges Lebewesen auf den Denkenden wirft? Derrida fragt also danach, was die Tiere (im Plural, als blickende Wesen) mit dem *Denken der Menschen* machen. Wild hingegen fragt nach dem *Denken der Tiere* (gleichfalls im Plural, als biologische Wesen).

((14)) Donna Haraway hat den verdeckten Anthropozentrismus dieser Argumentation zurückgewiesen (Haraway 2008), in der die Katze lediglich als Anlass genommen wird, sich mit philosophischen (und das heißt: menschlichen) Texten auseinanderzusetzen: Es reicht nicht, über Tiere oder von den Tieren her zu sprechen; Ziel muss es sein, gemeinsam mit Tieren zu handeln. Für die Tiere heißt dies, dass sie als tätige Agenten im Spiel gehalten werden. Die Menschen können im Gegenzug Teilnehmer einer körperlichen Kommunikation zwischen den Arten, zwischen Menschen und anderen Tieren werden. In Spiel, Tanz, Freude und Arbeit eröffnet sich ein Raum kollektiver Aktivitäten. All dies sind Argumente einer posthumanistischen Kulturtheorie. Im Zentrum steht hier nicht eine individuelle oder artspezifische

Fertigkeit, sondern das Potential kollektiv vernetzter Akteure: Wie muss die Beziehung zwischen einem Menschen und einem Tier beschaffen sein, um für alle Beteiligten erfreulich, ergiebig, erfüllend zu sein? Haraway fragt also nach dem gemeinsamen *Handeln* von menschlichen und nicht-menschlichen Tieren. Wild hingegen fragt nach den *Gemeinsamkeiten* des *Denkens* bei menschlichen und nicht-menschlichen Tieren.

((15)) In der Tat: Wild braucht diese Tiertheorien nicht für sein Argument einer animalistischen Philosophie des Geistes. Er liefert keine politische Philosophie (Agamben), keine dekonstruktive Metaphysik (Derrida), keine posthumanistische Kulturtheorie (Haraway). Doch wie Agamben, Derrida und Haraway arbeitet auch Wild an einer Kritik der anthropologischen Differenz. Wilds Kritik ließe sich vielleicht auf den Gegenbegriff einer *teleosemantischen* Differenz bringen: Mit Blick auf die Frage nach dem Denken wird die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ersetzt durch die Unterscheidung von teleosemantischen und nicht-teleosemantischen Lebewesen. Und diese Ersetzung wiederum lässt sich durchaus politisch, metaphysisch und kulturtheoretisch wenden. In politischer Hinsicht erhebt die animalistische Teleosemantik Einspruch gegen die anthropologische Maschine und deren Ausschluss des Tieres. Seine Stärke erhält dieser Einspruch nicht wie bei Agamben von den Engeln, sondern von den Tieren selbst, nicht von den Philosophen, sondern von den empirischen Zoologen, den kognitiven Ethologen. Mit Blick auf die Metaphysik ist schon allein der Begriff einer *animalistischen Philosophie des Geistes* eine Provokation. Die Urgeste der Metaphysik, der Kollektivsingular des Tieres, die anthropologische Differenz: zu all dem bietet die teleosemantische Differenz eine philosophische Alternative. Und für die posthumanistische Kulturtheorie gibt Wild den empirisch gesättigten Hinweis, dass Tiere meist mehr können, als man denkt, und dass unterschiedliche Tiere vor allem ein unterschiedliches Können haben, mit dem sich das Können des Menschentieres auf je unterschiedliche Weise verknüpfen lässt.

((16)) Wilds Tierphilosophie und die einschlägige Tiertheorie unserer Zeit arbeiten also an einem gemeinsamen Projekt, haben ein gemeinsames Ziel: Sie suchen nach Alternativen zur Ideologie der anthropologischen Differenz. Diese Suche, so wäre erstens hinzuzufügen, hat eine Geschichte, die so alt ist wie die Geschichte der Philosophie und der Zoologie selbst. Hier stehen die *Cultural Animal Studies* vor der Forschungsfrage, ob nur das Nachdenken über die Tiere eine Geschichte hat, oder ob dieses Nachdenken in die Geschichte der Tiere selbst einzugreifen in der Lage ist. Zweitens hat, so wäre weiter hinzuzufügen, die Auseinandersetzung mit der anthropologischen Differenz eine Form, die sich auch in Philosophie und Zoologie niederschlägt, die ihre reflektierte Ausprägung aber in den Künsten, zumal in der Literatur findet. Hier stehen die *Literary Animal Studies* vor der Forschungsfrage, wie sich der literarische Tierbestand angemessen interpretieren lässt und wie die Literatur ihrerseits als Umweltbedingung der nicht-literarischen Tiere verstanden werden kann. Und schließlich bleibt zu bedenken, dass auch diese Form – die ästhetische wie die wissenschaftliche – ihre Geschichte hat. In diesem Zusammenhang von Form, Ge-

schichte und Tier eröffnet sich der Raum der *Cultural and Literary Animal Studies*.

Literatur

Agamben, G.: *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino 2002 (dt. *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt am Main 2002)

Derrida, J.: *L'animal Que Donc Je Suis*. Paris 2006 (dt. *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010).

Haraway, D.: *When Species meet*. Minncapolis 2008.

Wild, M. (2011): *Tierphilosophie*. In: EWE 22(2011)3

Wild, M. (2008): *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg 2008.

Adresse

Prof. Dr. Roland Borgards, Universität Würzburg, Institut für Deutsche Philologie, Am Hubland, D-97074 Würzburg

Markus Wilds Tierphilosophie. Eine Antwort

Reinhard Brandt

((1)) Wild vertritt in seiner Tierphilosophie den „Assimilationismus“ im Gegensatz zum „Differentialismus“ (Ziffer 16 ff.); es lasse sich zeigen, daß Tiere wie Menschen Gedanken haben und über Begriffe und Schlüsse verfügen. Es ergebe sich damit eine „explanatorische Kontinuität“ von den Tieren zum Menschen; die vorgebliche, nur in der Sprachfähigkeit begründete „*differentia specifica*“ des Menschen als eines „*animal rationale*“ entfalle als eine sachlich irrelevante Zäsur. Ich vertrete die Gegenposition: Tiere können nach unserer Kenntnis nicht diskursiv denken und haben entsprechend auch keine von uns rekonstruierbaren Gedanken. Es werden drei Problembereiche einer kritischen Tierphilosophie erörtert. Der erste betrifft die Fähigkeit höherer Tiere und Menschen, raum-zeitliche Dinge und Ereignisse bildlich und intentional vorzustellen, sie zu unterscheiden und planvoll auf ihren Verlauf zu reagieren. Der zweite bezieht sich auf die vorgeblichen Gedanken der Tiere; Wild bestimmt sie mit einem von der mentalen Tätigkeit der Menschen entliehenen Vokabular und setzt so sein Beweisziel in den Prämissen voraus. Drittens soll das nur vom Menschen entwickelte logisch strukturierte und sprachlich artikulierte mittelbare Denken skizziert und ein Vorschlag zu seiner natürlichen Genese unterbreitet werden. Dieser letzte Teil enthält eine direkte Widerlegung des Wildschen „Assimilationismus“.

1. Räumliche und zeitliche Vorstellungen bei Menschen und Tieren

((2)) Das Auge hat sich in der Tierevolution etwa vierzigmal unabhängig voneinander entwickelt. Es funktioniert als „*camera obscura*“ derart, daß die Lichtstrahlen aus der dreidimensionalen Vorgabe durch die Augenlinse ein zweidimensionales Bild auf der Netzhaut erzeugen, das nun seinerseits kodiert, umgekehrt und über die Nervenbahnen dem Halteort

Gehirn zugeleitet wird. Die Hirntätigkeit führt bei Tier und Mensch zur Erzeugung der Vorstellung des Raumes, in dem wir als Leibwesen existieren und uns mit dem Leib (inklusive Gehirn) orientieren können. Höhere Tiere und Menschen agieren in dieser mit dreidimensionalen Gegenständen und Ereignissen und ihrem eigenen Leib besetzten Raumarena, die nun so beschaffen ist, daß nicht alle Teile im Augenblick sinnlich präsent sein müssen. Jedes Tier, das sich durch Vorstellungen der verschiedenen Sinne orientiert, hat ein bestimmt qualifiziertes Bewußtsein und Selbstbewußtsein, das durch Schlaf, Trunkenheit oder Anästhesie außer Kraft gesetzt werden kann. Das Raubtier unterscheidet das Eigenschaftsbündel, die Beute dort hinten, das gleich an einem anderen Ort sein wird. Diese Unterscheidung in der Vorstellungsbühne geschieht ohne Denkkakte. Und: Jede Wahrnehmung ist integriert in eine eigene mentale praxisbezogene Teleologie des wahrnehmenden Subjekts.

((3)) Tiere sammeln wie die Menschen individuell Erfahrungen, verfügen über ein geordnetes Erinnerungsvermögen, sie planen bestimmte Handlungen oder Verhaltensweisen und steuern entsprechend ihre Bewegungen. In ihrer (physiologisch fundierten) Psyche oder Imagination verbindet sich, neuronal inszeniert, Vergangenes mit Zukünftigem zu einer bestimmten Erwartung.

((4)) Schon mit der Vorstellung unterschiedlicher Eigenschaftsbündel – hier Brot, dort Braten – ist verbunden, daß das tier-menschliche Vorstellungsvermögen auf Identität und Verschiedenheit des Vorgestellten programmiert ist. Das sich bewegende Beutetier kommt als identisches hinter dem Baumstamm hervor; der Schmetterling muß von seinem gestalt- und farbgleichen giftigen Double unterschieden werden. Wie diese Leistungen neuronal ermöglicht und mental vollzogen werden, wissen wir nicht.

((5)) Es gibt keinen Grund, den höheren Tieren (wohl nicht den Amöben und Insekten) die raum-zeitlichen mentalen Strukturen abzusprechen. Erst Klingelton-dann Fressen, zeitlich (in der Relation früher-später) und einblendbar in den Ablauf jetzt-gleich. Das Mittel der Funktionsausbildung ist die assoziative Benutzung von Zeichen. Das konstante Phänomen a ist ein Zeichen oder Signal für das gleich eintretende Ereignis von b. Es bedarf dazu keiner Begriffe. Bestimmte Assoziationen sind angeboren; Küken stieben im Hühnerhof auseinander, wenn die Schablone eines Raubvogels über ihren Köpfen entlang gezogen wird. Diese Fluchtreaktion ist genetisch vererbt und entstammt keiner vieljährigen Kükenerfahrung. Der Hund verfolgt immer die Katze, es sei denn, diese, mit Namen Susi, werde von ihm der eigenen Horde zugerechnet.

((6)) Mit der Assoziationsfähigkeit ist unweigerlich die Fähigkeit verbunden, etwas zu glauben, denn das assoziierte Fressen oder Flüchten ist eine gläubige intentionale Vorwegnahme. Der Hund glaubt, daß das Fressen folgen wird – mehr hat seine freudig erregte Psyche nicht aufzuweisen. Das „er glaubt, daß [...]“ ist unsere Wiedergabe der imaginativen, raum-zeitlich geordneten, urteilslosen Verknüpfung. Wenn die Katze auf die Eiche springt, glaubt der Hund, daß sie (d. h. dieses relativ konstante verhaßte Eigenschaftsbün-