

Martin Doll und Oliver Kohns (Hg.)

POLITISCHE TIERE

ZOOLOGIE DES KOLLEKTIVEN



Ästhetische FIGURATIONEN
des Politischen

TEXTE ZUR POLITISCHEN ÄSTHETIK

Herausgegeben von Oliver Kohns

Band 6

Herausgegeben von Martin Doll
und Oliver Kohns

POLITISCHE TIERE
ZOOLOGIE
DES KOLLEKTIVEN

WILHELM FINK

Gefördert vom



Fonds National de la
Recherche Luxembourg

Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)
Internet: www.fink.de

Lektorat: Martin Doll, Nicole Karczmarzyk und Oliver Kohns
Gestaltung und Satz: Sichtvermerk
Printed in Germany, Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6110-0

INHALT

Martin Doll und Oliver Kohns

7 **Politische Tiere. Zur Einleitung**

Stephan Zandt

35 **Hunde, Gänse, Philosophen, oder eine neue Kunst des Versammelns**

Alexander Kling

63 ***Zoomorphic Visions*. Die Jagd als Praktik und Narrativ der Herrschafts(de)legitimation im Kontext der Französischen Revolution**

Eva Johach

91 **Die (offene) Ameisengesellschaft und ihre Feinde**

Oliver Kohns

117 **»A noble animal«. Animalische und andere Tiere in D. H. Lawrence' *St. Mawr***

Niels Werber

137 **Zoologie der Kunst. Ameisen, Evolution & Ästhetik nach Darwin**

Jussi Parikka

161 **Die Biopolitik der Schwärme. Eine zeitgemäße entomologische Architektur**

213 Martin Doll

Appelle an eine symmetrische Anthropologie: Die (Anti-)Sozialität der Insekten im Tierhorrorfilm der 1970er Jahre

247 Herbert Schwaab

Animationen und Re-Animationen in Isao Takahatas *Sero Hiki No Gōshu*

Jessica Nitsche

- 271 ***Hyènes* oder: Der Besuch der alten Dame im Senegal.
Tiere als politische Allegorien im afrikanischen Kino**

Lars Koch und Christina Rogers

- 303 **Das Kollektiv der Leerstellen. Auf den Spuren
des Tasmanischen Tigers in Julia Leighs *The Hunter***

Roland Borgards

- 331 ***Battle at Kruger* (2007). Tiere, Metaphern
und das Politische**

- 353 Verzeichnis der Autoren

Martin Doll und Oliver Kohns

POLITISCHE TIERE

ZUR EINLEITUNG

»You'll be happy to know that bees, as a species, haven't had one day off in 27 million years.«¹ Mit dieser Eloge auf die Arbeitsethik seiner Kospezies wird der Protagonist des Animationsfilms BEE MOVIE (USA 2007), die Biene Barry B. Benson, zusammen mit seinem Freund Adam Flayman in die Arbeitswelt eingeführt. Bei dem Bienenstaat handelt es sich um eine hochgradig arbeitsteilig ausdifferenzierte und zugleich generalstabsmäßig organisierte Gesellschaft, die ganz um die lebenslang im gleichen Beschäftigungsfeld ausgeübte Erwerbsarbeit jeder einzelnen Biene herum strukturiert ist. Das quasi-mechanische Ineinandergreifen von Bientätigkeit und Produktionsapparat garantiert den ökonomischen Erfolg des Unternehmens Honex, das wiederum Teil der Hexagon-Gruppe ist – einer staatlichen, monopolartig geführten Holding. Aufgrund dieser Arbeitsverwaltung erübrigen sich politische Institutionen, die Staatsform wird nicht hinterfragt: »We're bees!«, kontert Flayman Bensons beginnende Zweifel, »We're the most perfectly functioning society on earth!«²

Weil Benson das oberste Bienengesetz bricht und mit den Menschen spricht, lernt er deren Lebenswelt genauer kennen. Als er erfährt, dass seine Spezies als Honigproduzent ›bestohlen‹ wird, beschließt er, die Menschheit zu verklagen. Und ist erfolgreich. Am Ende erkennt er jedoch, dass das daraus resultierende Nichtstun zu einem Dahinwelken sämtlicher Pflanzen führt, weil sie – als Nebeneffekt – nicht mehr bestäubt werden. Schließlich nehmen die Bienen im Einvernehmen mit den Menschen ihre Arbeit wieder auf und retten die Welt.

Trotz seiner zahlreichen Anthropomorphisierungen spielt der Animationsfilm intelligent mit den zahlreichen Möglichkeiten, Bienen- und Menschenwelt in Analogie zu bringen, und setzt

1 BEE MOVIE (USA 2007), TC 00:06:13.

2 Ebd., TC 00:07:00.

die Anähnlichung in zweierlei Richtungen um: Einerseits führt er den Zuschauer_innen die industrialisierte Arbeitswelt im Bild des Bienenstaats vor Augen. Andererseits ruft er mit Augenzwinkern verschiedene Topoi der – wenn man so will – traditionellen Insektensoziologie auf den Plan: die strikte Rollenverteilung, die Funktion der Arbeiterinnen, nicht jedoch das Kastensystem bzw. den vermeintlichen Rang der Königin. Auch auf den schon sprichwörtlichen Fleiß sowie die kollektiv ausgeführten und präzise aufeinander abgestimmten Tätigkeiten der Bienen wird angespielt, dies aber wiederum in Bildern menschlicher Zivilisation, d. h. eines reibungslos fließenden Autoverkehrs und einer an Charles Chaplins MODERN TIMES erinnernden hochspezialisierten, automatisierten Industrie. Selbst die zunächst scheinbar unüberwindbare Differenz zwischen Tier und Mensch wird nicht mehr durch einen grundlegenden Mangel des Tieres – etwa die fehlenden Vermögen der Vernunft oder der Sprache – begründet, sondern erweist sich als Effekt eines strikten Kommunikationsverbots. Am Ende gelingt es Benson, die schädlichen Auswirkungen seines Tuns wieder gut zu machen, indem er zwar weiterhin auf Tierrechten besteht, sie aber im Einvernehmen mit den Menschen durchzusetzen versucht – Mensch und Tier begegnen sich schließlich auf der gleichen Hierarchieebene.

Die Einebnung der vermeintlich selbstverständlichen hierarchischen Distinktionen zwischen ›Mensch‹ und ›Tier‹ prägt nicht nur den Animationsfilm, sondern auch die kulturwissenschaftlichen Diskurse über Tiere zu Beginn des 21. Jahrhunderts. In diesem Sinn kann die Infragestellung einer eindeutigen anthropologischen Differenz und der dadurch begründeten hierarchischen Überlegenheit des Humanen aus verschiedenen disziplinären Perspektiven als Ausgangspunkt der *Cultural Animal Studies* ausgemacht werden.³ Wie Roland Borgards betont, muss die »Kritik der anthropologischen Differenz« jedoch »nicht zwingend von dualistischen Modellen, die Menschen und Tiere streng voneinander trennen, zu monistischen Modellen führen, die Menschen und Tiere miteinander [...] identifizieren«. ⁴ So eindeutig der Homo sapiens aus biologischer Perspektive in die Ahnenreihe der Primaten

³ Vgl. Roland Borgards, »Einleitung: Cultural Animal Studies«, in: ders. (Hg.), *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2016, S. 1–5, hier: S. 1.

⁴ Ebd., S. 3.

eingegliedert wurde, beweist die Identifizierung von Mensch und Tier allein durch ihre formelhafte Kritik der Differenz zugleich auf eine performative Art deren andauernde Wirksamkeit, wie Harriet Ritvo kritisch anmerkt.⁵ Der Kollektivsingular ›das Tier‹ verstellt überdies wichtige Differenzierungen.⁶ Die Behauptung, Menschen gehörten in die gleiche Kategorie von Lebewesen wie Katzen, Biber oder Nilpferde, mache auf eine gänzlich andere Art und Weise Sinn wie die Behauptung, sie seien Wesen wie Quallen, Flöhe oder Würmer: »Both claims are interesting, and both seem true to me, but they make sense in different contexts.«⁷ Die kulturwissenschaftliche Forschung greift die Kritik an der anthropologischen Differenz auf, aber anstelle einer kategorischen Entdifferenzierung interessiert sie sich für das Studium der (historischen) Kontexte, in denen von Menschen als diesen oder jenen Tieren oder von diesen oder jenen Tieren als humanoid gesprochen werden konnte. Mit Bernard Stiegler formuliert: »Es geht nicht darum, das menschliche Lebewesen jeder Besonderheit zu entleeren, sondern radikal die Grenze in Unruhe zu versetzen, die die Animalität von der Menschheit trennt.«⁸

Im Gegensatz zu literaturhistorischen und ikonographischen Analysen charakterisiert so den kulturwissenschaftlichen Zugriff auf politische Tiere nicht nur ein Interesse an Tieren als Agenten symbolischer Relationen, sondern zugleich auch ein Interesse an Tieren jenseits ihrer Vermenschlichung, an der Geschichte des Wissens und des Nicht-Wissens über sie, an der Geschichte ihrer Beziehungen zu menschlichen Gesellschaften. Damit erschließen sich auch neue Objekte der Untersuchung, neue Relationierungen zwischen Mensch und Tier, wie etwa die Bienen im Film BEE MOVIE, die, wie angedeutet, trotz mancher Anthropomorphisierung nicht ausschließlich als symbolische Träger menschlicher Eigenschaften interpretiert werden können.

5 Vgl. Harriet Ritvo, »On the Animal Turn«, in: *Daedalus* 4 (2007), S. 118–122, hier: S. 119.

6 Vgl. Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien 2010, S. 70.

7 Ritvo, »On the Animal Turn« (wie Anm. 5), S. 121.

8 Bernard Stiegler, *Technik und Zeit. Die Fehler des Epimetheus*, aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Zürich/Berlin 2009, S. 183; vgl. zu einer Lektüre von Derridas *différance* als Infragestellung des *Gegensatzes* zwischen »Tier/Mensch« und zugleich »Natur/Kultur«: ebd., S. 185.

Das Feld der politischen Tiere lässt sich auf unterschiedliche Arten klassifikatorisch unterteilen. Wo die historische Entwicklung von Kategorisierungen und Relationen Gegenstand der Analyse sind, scheinen Unterscheidungen wie ›Haustiere‹/›Familientiere‹ vs. ›wilde‹ Tiere, die ihrerseits Teil dieser Geschichte sind, keine vielversprechenden Ausgangspunkte zu einer Systematik.⁹ Eine grundlegende Unterscheidung lässt sich aus der Arithmetik der politischen Symbolik ableiten: Die Tradition der politischen Theorie kennt ikonographisch als Einzelgänger besetzte Tiere wie den Löwen und den Fuchs als Symbolfiguren des Herrschers,¹⁰ andere Tiere treten grundsätzlich nur im Plural auf: Wölfe, Schafe, Ameisen oder Bienen.

Aus literatur- und kunsthistorischer, aber auch aus kulturwissenschaftlicher Perspektive gibt es eine breite Forschung zu singulären Figuren politischer Tiere.¹¹ Weit weniger Beachtung hat

9 Vgl. Anne von der Heiden und Joseph Vogl, »Vorwort«, in: dies. (Hg.), *Politische Zoologie*, Zürich/Berlin 2007, S. 7–12, hier: S. 11.

10 Vgl. Herfried Münkler, »Von Löwen, Füchsen und Hasen«, in: ders., *Politische Bilder, Politik der Metaphern*, Frankfurt a. M. 1994, S. 93–106.

11 Vgl. etwa Michael Stolleis, »Löwe und Fuchs. Eine politische Maxime im Frühabsolutismus«, in: ders., *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a. M. 1990, S. 21–36; Rembert Hüser, »Wale malen«, in: Dirk Baecker, Rembert Hüser und Georg Stanitzek, *Gelegenheit. Diebe. 3 x Deutsche Motive*, Bielefeld 1991, S. 101–166; Patricia Springborn, »Hobbes' Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth«, in: *Political Theory* 23.2 (1995), S. 353–375; Frank F. Plagwitz, »Concerning ›Wölfe, Schweine und gemeine Hunde‹: Heine's Depiction of Aristocracy«, in: *Pacific Coast Philology* 30.1 (1995), S. 59–67; Paul Bacot u. a. (Hg.), *L'animal en politique*, Paris 2003; Dirk Jäckel, *Der Herrscher als Löwe. Ursprung und Gebrauch eines politischen Symbols in Früh- und Hochmittelalter*, Köln 2006; Jost Philipp Klenner, »Mussolini und der Löwe. Aby Warburg und die Anfänge der politischen Ikonographie«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1.1 (2007), S. 83–98; Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009; Markus Krajewski und Harun Maye (Hg.), *Die Hyäne. Lesarten eines politischen Tiers*, Berlin/Zürich 2010; Roland Borgards, »Der Staat und die Tiere. Tiermetaphern in der politischen Theorie«, in: *Der blaue Reiter. Journal für Philosophie* 34.2 (2013), S. 26–32; Benjamin Bühler, *Zwischen Tier und Mensch. Grenzfiguren des Politischen in der Frühen Neuzeit*, München 2013; Hans Jürgen Scheuer und Ulrike Vedder (Hg.), *Tier im Text. Exemplarität und Allegorizität literarischer Lebewesen*, Bern u. a. 2013; Annette Bühler-Dietrich und

die symbolische Relationierung zwischen Tieren und menschlicher Kollektivität gefunden, der im Zentrum dieses Bandes steht.¹² Wie sich bereits in BEE MOVIE abzeichnet und es sich zuvor auch in traditionelleren Formen der Bezugnahme findet, lässt sich dieses Verhältnis zwei Logiken zuordnen.

Bezogen auf die anthropologische/zoologische Dimension der Tier-Mensch-Verhältnisse ergibt sich je nach Perspektive eine qualitative Diskontinuität bzw. Kontinuität zwischen Mensch und Tier. Ihr Verhältnis erweist sich

- 1) als hierarchisierende Kontrastrelation, als politisches Ausschlussprinzip, wie in den traditionellen Interpretationen des ›zoon politikon‹ (als metaphysisch, hierarchisch verstandene Konstruktion eines absoluten Gegensatzes zwischen ›Mensch‹ und ›Tier‹).
- 2) als nicht-contrastive, potentiell heterarchische Relation, als eine Beziehung, die Mensch und Tier in ein Kontinuum der biologischen Entwicklung rückt. Dies führt nicht selten sogar zu einer rechtlichen und politischen Gleichstellung, zu einer Zurückweisung der ontologischen Differenz (im Gegensatz etwa zu René Descartes' Verständnis des Tiers als Maschine).

Diese kann man jeweils in zwei verschiedene Formen der Referenz differenzieren, insofern Tieren entweder eine symbolische Funktion in einem Diskurs zukommt oder sie nicht-symbolisch (aber dafür modellhaft) eingesetzt werden. Die Verhältnisse lassen sich dann jeweils fassen

Michael Weingarten (Hg.), *Topos Tier. Neue Gestaltungen des Mensch-Tier-Verhältnisses*, Bielefeld 2015; Jan Glück, Kathrin Lukaschek und Michael Waltenberger (Hg.), *Reflexionen des Politischen in der europäischen Tierepik*, Berlin/Boston 2016; Roland Borgards, Marc Klesse und Alexander Kling (Hg.), *Robinsons Tiere*, Freiburg i. Br. / Berlin / Wien 2016.

12 So vermisst Ethel Matala de Mazza noch 2011 eine »systematische Erschließung des Bestiariums, das die politische Theorie mit Versuchstieren für ihre Gedankenexperimente zu sozialen Alternativen versorgt« (Ethel Matala de Mazza, »Body Politics«, in: Harun Maye und Leander Scholz [Hg.], *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Paderborn 2011, S. 167–187, hier: S. 174). Die Situation hat sich inzwischen geändert, dennoch bleibt das Moment der Kollektivität jenseits der Schwarmforschung insgesamt noch ein Forschungsdesiderat. Siehe dazu weiter unten, Fußnote 116.

- a) als symbolische Relation, etwa in Form einer metaphorischen Relation (beispielsweise der Löwe als Paradigma der politischen Metapher schlechthin und als gebräuchliches Wappentier, z. B. des Großherzogtums Luxembourg;¹³ für Michael Hardt und Antonio Negri firmiert die Schwarmintelligenz von Ameisen und Termiten als *Vorbild* für ihr Konzept der Multitude¹⁴). Die symbolische Relation ist zugleich die Relation der Fiktionalität (wie sie die Fabel als Genre ins Werk setzt).¹⁵
- b) als modellhafte Relation, als Analogisierung animalischer und sozio-politischer Ordnungen, einerseits um Gesellschaftsordnungen zu naturalisieren oder um sie andererseits in Frage zu stellen. Die modellhafte Relation ist zugleich die Relation der Faktualität.

Das dadurch aufgeworfene Ordnungsmuster soll nicht dazu dienen, lediglich Kategorien zu bilden, in die man die verschiedenen Beispiele wie in Schubladen wegsortieren kann. Vielmehr hat zum einen die zoologische Dimension sozio-politische und zum anderen die Form der Referenz epistemologische Implikationen. Sie betreffen also nicht nur den Status der Tiere (z. B. eingeschlossen oder ausgeschlossen), sondern auch den Status der betrachteten Objekte (z. B. Fiktion oder Dokument), in denen die Tier-Mensch-Verhältnisse zum Ausdruck gebracht werden. Jede Dimension bzw. Form der Referenz hat somit spezifische Aussagekraft hinsichtlich der Qualitäts- und Wertzuschreibungen der je hergestellten bzw. hergeleiteten Konfiguration und deren Begründung.

13 Vgl. Fernand Fehlen, »Streit um den roten Löwen. Diskurse über das nationale Selbstbild Luxemburgs im Spannungsfeld von Modernisierung und Rückwärtsgewandtheit«, in: Wilhelm Amann, Georg Mein und Rolf Parr (Hg.), *Periphere Zentren oder zentrale Peripherien? Kulturen und Regionen Europas zwischen Globalisierung und Regionalität*, Heidelberg 2008, S. 61–87.

14 Michael Hardt und Antonio Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York, NY 2004, S. 91 f.

15 Bezeichnenderweise referieren z. B. Hardt und Negri auf Arthur Rimbauds zoomorphe Beschreibung der Pariser Kommune von 1871 und Émile Zolas Insektenmetaphern in seiner Schilderung des deutsch-französischen Krieges ab 1870 in *La débâcle* (dt. *Der Zusammenbruch*).

1. KONTRASTRELATION

In historischer Perspektive bezeichnet die Wendung »Politische Tiere« eine »Unselbstverständlichkeit« angesichts des Umstands, dass Politik traditionell als etwas nur dem »Menschen« eigenes bestimmt wird.¹⁶ Nichtsdestotrotz hat die Wendung eine zentrale Bedeutung für Aristoteles' Philosophie, bestimmt sie doch die Definition des Menschen: Dieser gilt seit Aristoteles als *politikon zôon*, als politisches Tier. Die Interpretation dieser Formel wird durch den Umstand erschwert, dass sie in Aristoteles' Werken in zwei verschiedenen Kontexten und Bedeutungen verwendet wird. Zum einen bezeichnet der Begriff Tiere, die kollektiv organisiert leben (etwa Herdentiere): »Politisch« verweist hier in einem eher schwachen Sinn auf Geselligkeit, Sozialität. Zum anderen bezeichnet das Konzept eine spezifische Form sozialer Organisation, die er nur Menschen zuschreibt. Die erste Bedeutung des Begriffs findet sich in Aristoteles' *Historia animalium*, wo er diejenigen Herdentiere, die »ein gemeinschaftliches Werk verrichten«, als »politische Lebewesen« (»gesellige Thiere«) bezeichnet.¹⁷ Als Beispiele für diese politisch organisierten Tiere fungieren bei Aristoteles gleichberechtigt der Mensch sowie »die Biene, die Wespe, die Ameise, der Kranich«.¹⁸ Die zweite Verwendung des Begriffs findet sich in der *Politik*: Hier definiert Aristoteles, in einer Formel, die Otfried Höffe als »Grundwort einer politischen Anthropologie«¹⁹ bezeichnet: Der Mensch ist *phusei politikon zôon*, »von Natur aus ein politisches Lebewesen«. Im Unterschied zu der Argumentation in *Historia animalium* insistiert Aristoteles hier auf einer qualitativen Differenz zwischen Mensch und Tier, indem er schreibt, es liege »amtage«, dass »der Mensch mehr noch als jede Biene und jedes schwarm- oder herdenweise lebende Tier ein politisches Geschöpf (*zôon politikon*) ist«.²⁰ Damit ist gesagt, dass bestimmte Tiere zwar durchaus politische Lebewesen

16 Vgl. von der Heiden und Vogl, »Vorwort« (wie Anm. 9), S. 9.

17 Aristoteles, *Thiergeschichte*, in *zehn Büchern*, übers. und erl. von Ph. H. Külb, Erstes Bändchen, Stuttgart 1856, S. 411. Vgl. Dominic O'Meara, »Der Mensch als politisches Lebewesen. Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart 1992, S. 14–25, hier: S. 15.

18 Aristoteles, *Thiergeschichte* (wie Anm. 17), S. 411.

19 Otfried Höffe, *Aristoteles*, 3., überarb. Aufl., München 2006, S. 241.

20 Aristoteles, *Politik*, aus dem Griechischen von Eugen Rolfes, Hamburg 1995, S. 4 (1253a) Übersetzung modifiziert (M. D. u. O. K.).

sein könnten, aber auch, dass Menschen dies in »höherem Maße« seien, indem sie, so kann gefolgert werden, eine andere Art von »gemeinsamem Werk« zustande bringen können als Tiere.²¹ »Politisch« bedeutet in Aristoteles' *Politik* demnach etwas grundlegend anderes als in der *Historia animalium*: Das Konzept verweist auf die Ausrichtung nach »dem allervornehmsten Gute«,²² und nur die *polis* ist Aristoteles zufolge auf dieses höchste Gut orientiert: Es ist die soziale Organisation, die alle Bürger dazu motiviert, der Tatsache ihres Zusammenlebens stets bewusst zu sein – was den Grad ihrer Kooperation erheblich steigert.²³

Als Begründung, warum er den Menschen ein höheres Maß an politischer Organisation zugesteht als allen anderen politischen Tieren, nennt Aristoteles den Besitz von *logos* – bekanntlich ein schillernder Begriff, der Sprache ebenso wie Vernunft konnotiert – als dem ausschließlich den Menschen vorbehaltenen Vermögen. »Nun ist aber einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache (*logos*) begabt«,²⁴ schreibt Aristoteles. Alle Tiere verfügten zwar über die »Stimme« (*phôné*) als »Zeichen für Schmerz und Lust«, aber nur Menschen können sich mit ihrer »Sprache« (*logos*) über die Unterschiede zwischen »Gut und Böse« bzw. »Gerecht und Ungerecht« austauschen.²⁵ Politik setzt in dieser Perspektive die sprachliche Möglichkeit des Verhandeln über Gutes und Nützliches und also auch über gerechte oder ungerechte Handlungen voraus – und diese Form der Sprache bleibe allein der menschlichen Sprache eigen. Insofern sie unmittelbar von Aristoteles' Differenzierung zwischen *logos* und *phôné* bestimmt wird, ist die anthropologische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier unverkennbar ein Teil der Systematik des Logo- bzw. Phonozentrismus, den Jacques Derrida ausgehend von Aristoteles' Zeichentheorie analysiert hat.²⁶

21 Vgl. O'Meara, »Der Mensch als politisches Lebewesen« (wie Anm. 17), S. 17.

22 Aristoteles, *Politik* (wie Anm. 20), S. 1 (1252a).

23 Vgl. Gerard de Vries, »What is Political in Sub-Politics? How Aristotle might help STS«, in: *Social Studies of Science* 37.5 (2007), S. 781–809, hier: S. 788.

24 Aristoteles, *Politik* (wie Anm. 20), S. 4 (1253a).

25 Ebd., S. 5 (1253a).

26 In der *Grammatologie* geht Derrida allerdings nur am Rand auf die Frage des Tiers ein: Vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie*, aus dem Französischen von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, 5. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 420.

Als Folge dieser Festlegungen wird Tieren aufgrund eines mangelnden Sprachvermögens bis in das 20. Jahrhundert die Fähigkeit zur Politik abgesprochen: »Wo immer es um die Relevanz der Sprache geht, kommt Politik notwendigerweise ins Spiel; denn Menschen sind nur darum zu Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind«,²⁷ schreibt Hannah Arendt. Die so begründete hierarchische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier kann als eine »massive metaphysical opposition«²⁸ beschrieben werden, als eine der kategorialen Differenzierungen, auf denen das System der Metaphysik gegründet wird.

Es erscheint naheliegend, die metaphysische Differenz zwischen Mensch und Tier mit der Unterscheidung zwischen *zoe* und *bios* gleichzusetzen, die Giorgio Agamben in Aristoteles' Texten herausgearbeitet hat – in dem Sinne, dass die Tiere auf die Lebensform des *zoe* – »die einfache Tatsache des Lebens« – beschränkt bleiben, während ihnen aufgrund ihres Sprachmangels das *bios*, »das qualifizierte Leben«, das politische Leben, das »gute Leben« verwehrt blieben.²⁹ »Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist«,³⁰ schreibt Michel Foucault. Bis zum Beginn der Moderne – und damit der Instituierung von ›Biopolitik‹ – wäre ›Politik‹ damit eine höhere Sphäre eines öffentlichen Diskurses im Gegensatz zu dem natürlichen Leben des ›zoe‹ gewesen. Derrida hat dieser von Foucault und Agamben entwickelten historischen Perspektive eine philosophische Deutung entgegengesetzt: Wenn der Mensch für Aristoteles *physei politikon zôon*, »von Natur aus ein politisches Lebewesen« ist, dann ist er letztlich »jenes Lebewesen, das von der Politik in Beschlag genommen wird«. ³¹ Wenn Politik der Kern seiner Natur, seines

27 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 10. Aufl., München 1998, S. 11.

28 Geoffrey Bennington, »Political Animals«, in: *Diacritics* 39.2 (2009), S. 21–26, 28–35, hier: S. 22.

29 Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt a. M. 2002, S. 11.

30 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1983, S. 171.

31 Jacques Derrida, *Das Tier und der Souverän I, Seminar 2001–2002*, aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien 2015, S. 472.

Wesens ist, dann ist der Mensch schon bei Aristoteles »unmittelbar zoo-politisch«. ³² Politik hat in dieser dekonstruktiven Lesart von vornherein eine bio-politische Dimension.

In Kapitel XVII seines *Leviathan* (1651) nimmt Thomas Hobbes auf Aristoteles' Konzept des *zôon politikon* Bezug. Wieder dienen u. a. Bienen als Referenzfiguren: »It is true, that certain living creatures, as bees, and ants, live sociably one with another, (which are therefore by Aristotle numbered amongst political creatures;), and yet have no other direction, than their particular judgments and appetites«. ³³ Zur Diskussion steht somit für Hobbes die Frage, warum die anscheinend so vorbildliche Organisation des Zusammenlebens der Bienen und Ameisen nicht auch für Menschen möglich sein könne. Hobbes, dessen politische Philosophie an der Notwendigkeit von Führung (»direction«) durch »one man, [...] one will« ³⁴ keinen Zweifel lässt, weist die scheinbare Vorbildlichkeit der »politischen Tiere« entschieden zurück und radikalisiert damit den bereits in Aristoteles' *Politik* angelegten Ausschluss der Tiere aus der Welt der Politik. Hobbes nennt sechs Argumente, warum das natürliche Zusammenleben der Tiere mit dem künstlichen der Menschen nicht zu vergleichen sei, und greift im vierten Argument die für Aristoteles zentrale Frage der Sprache auf – um ihr eine neue Wendung abzugewinnen:

»Fourthly, that these creatures, though they have some use of voice, in making known to one another their desires, and other affections; yet they want that art of words, by which some men can represent to others, that which is good, in the likeness of evil; and evil, in the likeness of good; and augment, or diminish the apparent greatness of good and evil; discontenting men, and troubling their peace at their pleasure.« ³⁵

Diese Passage basiert unübersehbar auf der aristotelischen Unterscheidung zwischen *phôné* (als »voice«, die »affections« ausdrücken kann) und *logos* (als »words«, die einen politischen Austausch ermöglichen). Politik erscheint hier jedoch nicht als

32 Ebd.

33 Thomas Hobbes, *Leviathan*, hg. von J. C. A. Gaskin, Oxford 2008, S. 113.

34 Ebd., S. 114.

35 Ebd., S. 113.

überlegene Sphäre eines öffentlichen Austauschs: Anstelle einer gemeinsamen Beratung über Gut und Böse führt der *logos* für Hobbes dazu, dass den Menschen das eine für das andere vorgemacht werden kann, so dass sie austauschbar erscheinen. Der *logos* definiert Menschen somit nicht mehr als eine überlegene Fähigkeit, sondern als ein Problem, das sozialen Unfrieden (»discontent«) hervorruft: Die Unfähigkeit der Menschen zu einer natürlichen, instinkthaften Regulierung ihres Zusammenlebens weckt von vornherein die Gefahr des Bürgerkriegs.³⁶

Politik, somit weit davon entfernt, dem Ideal einer friedlichen Aushandlung gemeinsamer Handlungen und Interessen zu entsprechen, wäre dann wiederum nötig als Abhilfe der Schwäche der Menschen (mit Hilfe eben desselben *logos*, die der Grund dieser Schwäche ist). Die Ironie in Hobbes' Argument ist, dass Politik zwar nur dem Menschen eigen ist – aber dadurch wird dieser zu etwas, dessen Natur »worse than that of the animals«³⁷ ist, die mit *ihrer* natürlichen Form von Politik durchaus zurecht zu kommen scheinen: Das politische Tier wird in dieser pessimistischen Perspektive zum *homo homini lupus*. Aus Hobbes' Interpretation der Differenz zwischen *logos* und *phôné* folgt die grundlegende Trennung der ›politischen Tiere‹ in politische Wesen (Menschen) und soziale Wesen (Tiere), die bis in die Gegenwart wirksam ist.³⁸ »[A]nimals have societies (cooperation with conspecifics) but do not have politics (collective determination of right action)«,³⁹ schreibt John Durham Peters.

Als Ausdruck des Mangels an ›gutem Leben‹ findet sich der kontrastive Tiervergleich auch in den frühen Schriften von Karl Marx. Die Situation des Arbeiters wird dort nicht selten als tierisch, wenn nicht sogar als noch schlechter charakterisiert. Schon die Ständegesellschaft »trennt den Menschen von seinem allgemeinen Wesen, [...] macht ihn zu einem Thier«;⁴⁰ die Arbeits- und Lebensbedingung des Menschen, der kapitalistischen Produktionsweisen unterworfen ist, führten schließlich zu seiner »Versumpfung,

36 Vgl. Bennington, »Political Animals« (wie Anm. 28), S. 29.

37 Ebd.

38 Vgl. zu Hobbes im vorliegenden Band auch den Beitrag von Stephan Zandt.

39 John Durham Peters, *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*, Chicago, Ill. u. a. 2000, S. 242.

40 Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« [1843/1844], in: *Gesamtausgabe [MEGA]*, Abt. 1, Bd. 2, Berlin 1982, S. 3–137, hier: S. 91.

Verfaulung«, seine Sinne existierten dann nur noch in einer »unmenschlichen, [...] selbst nicht einmal thierischen Weise.«⁴¹ Der emblematische Bezug des Adels auf Tiere ist Marx folglich suspekt; dieser naturalisiere dadurch die Vererbung seiner Macht- und Eigentumsverhältnisse: »Es ist daher bei dem Adel natürlich der Stolz auf das Blut, die Abstammung, kurz die Lebensgeschichte ihres Körpers; es ist natürlich diese zoologische Anschauungsweise, die in der Heraldik die ihr entsprechende Wissenschaft besitzt. Das Geheimniß des Adels ist die Zoologie.«⁴²

Agamben macht an ähnlichen Kontrastierungen das grundlegende Problem fest, was der Mensch sei, »wenn er stets der Ort – und zugleich das Ergebnis – von unablässigen Teilungen und Zäsuren ist?« Durch das komplexe Verhältnis ergibt sich für ihn die Aufgabe, diese Teilungen genauer zu untersuchen, z. B. anhand der Frage, auf welche Weise das »Animalische vom Humanen abgetrennt worden ist.«⁴³ In einer für ihn schon typischen Denkfigur geht Agamben diesem eingeschlossenen Ausgeschlossenen bzw. diesem ausgeschlossenen Eingeschlossenen nach, indem er der Figur des noch nicht sprechenden Menschen angesichts von Definitionen des Menschseins, die auf seinem Sprachvermögen gründen, analysiert. So begegnen ihm schließlich zwei Kontrastrelationen: eine moderne »anthropologische Maschine«, die ein Innen, ein »schon-Humanes«, als Vorstufe des Menschen und immer bezogen auf diesen »als (noch) Nicht-Humanes« ausschließt, indem der Mensch animalisiert, das »Nicht-Humane *im* Menschen« abgesondert wird.⁴⁴ Auf der anderen Seite: eine vormoderne »anthropologische Maschine«, die das Außen einschließt, z. B. den »Nichtmensch mittels Humanisierung eines Tiers«, wie den Menschenaffen, das *enfant sauvage*.⁴⁵ Beide Figuren, der noch nicht,

41 Karl Marx, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe)«, in: *Gesamtausgabe [MEGA]*, Berlin 1982, Abt. 1, Bd. 2, S. 186–322, hier: S. 280, vgl. auch 239, 241, 270; vgl. dazu auch Walter Euchner, »Politische Tiere – tierische Politik. Tradition und Wiederkehr der Zoologisierung des Politischen als biopolitics«, in: *Leviathan* 29.3 (2001), S. 371–410, hier: S. 376.

42 Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« (wie Anm. 40), S. 115; Herv. des Originals getilgt.

43 Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a. M. 2003, S. 26.

44 Ebd., S. 47; Herv. M. D. u. O. K.

45 Ebd.

aber implizit schon Mensch seiende (weil noch nicht sprechende) Mensch einerseits und der implizit schon Mensch, aber noch nicht ganz (weil auch noch wild, auch noch Tier) seiende Mensch, sind gleichermaßen problematische wie willkürliche Differenzfiguren. Das Menschsein und, so wäre hier hinzuzufügen, seine Sozialität und das Faktum seiner politischen Organisation, sind vor diesem Hintergrund lediglich der »Ort einer ständig erneuerten Entscheidung«⁴⁶ über die genannten Zäsuren und Inklusionen.

In dem solchermaßen nicht vorgefundenen, sondern kontrastiv hergestellten Raum, der vollständig außerhalb der Sphäre des Politischen *und* des Symbolischen liegt, können Tiere seit Aristoteles – ohne jede Gefahr der Verwechslung mit tatsächlichen Tieren – zum hervorragenden Symbol für die politische Einheit der *polis* werden, wie die Eule, die bereits in der Antike die Rückseite der Münzen Athens zierte. Aus diesem Bereich treten auch die Monstren auf die politische Bühne, wie Derrida in Bezug auf eine – wenn man so will – historische Teratologie des politischen Wissens hervorhebt:

»Wo man das Tierreich so oft dem Reich des Menschen als das Reich des Nicht-Politischen dem Reich des Politischen entgegensetzt, wo man den Menschen als ›ein‹ politisches Tier [...] oder Lebewesen definieren konnte, ein Lebewesen, das zudem, das auch ›politisch‹ sei, da hat man das Wesen des Politischen, insbesondere des Staates und der Souveränität häufig auch in der formlosen Form der animalischen Monströsität, in der figurlosen Figur einer mythologischen, fabelhaften oder nicht-natürlichen Monströsität dargestellt.«⁴⁷

Die bereits angeführte Metapher des *homo* als *homini lupus* gehört in diesem Zusammenhang zum prominentesten Bestand im Fundus politischer Symbolik. Nimmt man sie als Metapher in den Blick, ergibt sich, wie Ethel Matala de Mazza und Joseph Vogl betonen, eine seltsame Leerstelle, ein gewisser ›Ungrund‹ der politischen Zoologie, denn noch nie sei »ein Wolf dem Mit-Wolf wölfisch gesinnt gewesen«.⁴⁸ »Politische Zoologie ist darum stets

46 Ebd., S. 48.

47 Derrida, *Das Tier und der Souverän I* (wie Anm. 31), S. 51.

48 Ethel Matala de Mazza und Joseph Vogl, »Bürger und Wölfe. Versuch über politische Zoologie«, in: Sylvia Sasse und Stefanie Wenne

eine Lehre von zoo-politischen Metaphern, denen ein *tertium comparationis* ganz grundsätzlich fehlt.«⁴⁹ Matala de Mazza und Vogl raten daher dazu, den scheinbar evidenten Naturverhältnissen zu misstrauen:⁵⁰ Im Grunde genommen diene die Metapher dazu, »das menschliche Leben vom menschlichen Leben, den Bürger vom Bürger« zu trennen, d. h. zur Etablierung sozialer und politischer Hierarchien.⁵¹ Politische Metaphern wären damit letztlich nichts anderes als *animalomorphe* Deutungen menschlicher Sozialität. Durham Peters schreibt: »Even more than angels, animals have probably been the chief object for contemplating the human estate.«⁵² Historische Beispiele reichen von der pastoralen Vorstellung der Schafherde bis zu George Orwells Dystopie *Animal Farm* (1945) oder Erich Kästners *Konferenz der Tiere* (1949).⁵³

Mit Walter Euchner lässt sich zu Recht die Erklärung menschlichen Verhaltens durch Tiere insofern grundsätzlich in Frage stellen, als versucht wird, schlicht »komplexere Entscheidungs- und Handlungssysteme durch einfachere zu interpretieren« und man dabei – logisch argumentiert – voraussetzen muss, dass »das komplexe System aus dem einfachen ableitbar wäre.«⁵⁴ Meist geschehe das sogar dadurch, dass zuvor menschliche Kategorien auf die tierischen übertragen worden sind, d. h., es ergibt sich ein Zirkelschluss: »Zoologisierung der Menschen = Anthropologisierung der Tiere.«⁵⁵ erinnert man sich an Agambens Überlegungen, erübrigt

(Hg.), *Kollektivkörper. Kunst und Politik von Verbindung*, Bielefeld 2002, S. 285–298, hier: S. 285.

49 Ebd., S. 285f.

50 Vgl. ebd., S. 289.

51 Ebd., S. 286.

52 Peters, *Speaking into the Air* (wie Anm. 39), S. 241.

53 Euchner, »Politische Tiere – tierische Politik« (wie Anm. 41), S. 373.

54 Ebd., S. 398. Euchner argumentiert dabei im Folgenden wieder kulturalistisch. Auch wenn man ihm in diesem Punkt nicht restlos folgt, bleibt das Argument stichhaltig. Vgl. zur Faszinationsgeschichte der Ableitungen von komplexeren zu einfacheren Systemen: Niels Werber, *Ameisengesellschaften. Eine Faszinationsgeschichte*. Frankfurt a. M. 2013.

55 Euchner, »Politische Tiere – tierische Politik (wie Anm. 41), S. 396; vgl. auch Wolfgang Brückle, »Tiervergleich«, in: Uwe Fleckner, Martin Warnke und Hendrik Ziegler (Hg.), *Handbuch der politischen Ikonographie*, München 2011, Bd. 2, S. 430–439, hier: S. 430: »Der Tiervergleich setzt eine Gedankenfigur um. Ihr zufolge verhält sich der Mensch hinsichtlich bestimmter Eigenschaften und Handlungen als ein

sich dadurch keineswegs die Reflektion über die Relationen. Sie können nur nicht als Entdeckung natürlicher Analogien verstanden werden, sondern als fortwährend erneuerte Relationenbildungen, die einerseits dazu dienen, das ›Humane‹ immer wieder neu zu stabilisieren und andererseits, kulturwissenschaftlich betrachtet, wiederum Auskunft über zeitspezifische politische Konzepte oder Ordnungen geben können (auch hier gilt es, dies, wie Euchner betont, als Wechselverhältnis zu denken).

Auch die komplexe soziale Organisation der Bienen fungierte schon lange vor der Erforschung der Tanzsprache als ein »Symbol politischer Ordnung«. ⁵⁶ Diese Übertragung wird in gewisser Weise durch das Vokabular des Diskurses über das Leben der Bienen erzwungen: Die Zoologen bezeichnen die soziale Organisation der Bienen als »Kastengesellschaft«, ⁵⁷ als »Insektenstaat« und »Bienenvolk«. ⁵⁸ Auch wenn die »Mutterbiene« des Stocks keine Entscheidungen trifft und demzufolge nicht über andere Bienen herrscht, bleibt ihr der Titel der »Königin«: ⁵⁹ Das zoologische Vokabular fordert somit, wie von Euchner erläutert, den Vergleich zwischen der sozialen Organisation der Bienen und der politischen der Menschen geradezu ein.

Die hohe Arbeitsteilung, die Bienen als »artige Wunderkinder von einer Vollkommenheit im Zusammenleben« ⁶⁰ erscheinen lässt, spielt dabei von Anfang an eine besondere Rolle. In Jean de La Fontaines Fabel »Les Frelons et les mouches a miel« (»Die Hornissen und die Bienen«) gewinnen die Bienen einen Streit mit den Hornissen um einen verlassenen Stock. Weil nur sie »durch

seiner Natur ergebenes Lebewesen. Dieses muß zuvor umgekehrt mit vermenschlichenden Eigenschaften und Antrieben ausgestattet worden sein.« Vgl. zur literarischen Reflexion des Tiers als Symbol im vorliegenden Band auch den Beitrag von Oliver Kohns.

56 Claudia Bruns, »Biene, die«, in: Christian Kassung, Jasmin Mersmann und Olaf B. Rader (Hg.), *Zoologicon. Ein kulturhistorisches Wörterbuch der Tiere*, München 2012, S. 57–62, hier: S. 57; vgl. Eva Johach, »Der Bienenstaat. Geschichte eines politisch-moralischen Exempels«, in: Anne von der Heiden und Joseph Vogl (Hg.), *Politische Zoologie* (wie Anm. 9), S. 219–233.

57 Hugh Raffles, *Insektopädie*, aus dem Amerikanischen von Thomas Schestag, Berlin 2013, S. 174.

58 Herbert Pothorn, *Tiere bauen Staaten. Die Völkerschaften der Insekten*, München 1968, S. 48.

59 Ebd., S. 25.

60 Ebd., S. 46.

die *Arbeit*«⁶¹ ihre Befähigung unter Beweis stellen können, einen solchen Bau zu verfertigen, entlarven sich die Hornissen als Hochstapler:⁶² »Am Werk erkennt den Meister man«,⁶³ formuliert La Fontaine als Lehre der Fabel. In der intertextuellen Vorlage dieser Fabel – Phädrus’ Fabel »Apes et Fuci Vespa Iudice« (»Die Bienen und Drohnen am Richterstuhl der Wespe«) – fand die Auseinandersetzung noch innerhalb der Art der Bienen statt, zwischen den weiblichen Arbeiterinnen und den männlichen Drohnen. Indem La Fontaine den Geschlechterkonflikt aus der Fabel des Phädrus in einen Konflikt zwischen Bienen und Hornissen übersetzt, kann der Streit – der allegorischen Grundtendenz der Fabel gemäß⁶⁴ – vielfältig politisch interpretiert werden.

Bernard de Mandeville, der 1703 und 1704 englische Bearbeitungen der Fabeln Lafontaines und Aesops veröffentlicht hat,⁶⁵ schreibt in *The Fable of The Bees: or, Private Vices Publick Benefits* (1714) eine politische Interpretation der Fabel über den Streit zwischen Bienen und Hornissen als politische Ökonomie weiter: Der Bienenstock erscheint hier als Metapher für das England seiner Zeit. Gekleidet in das literarische Genre der Fabel ist es ein Plädoyer für Egoismus und Eigennutz: »Stolz, Luxus und Betrugerei / Muß sein, damit ein Volk gedeih‘.«⁶⁶ Private »Laster« sind »öffentliche Güter«, dekretiert Mandeville und nimmt damit die Neuevaluation des Eigennutzes in der klassischen Theorie des Liberalismus vorweg – letztlich eine Anregung für Adam Smiths Metapher der »unsichtbaren Hand«.⁶⁷ Um tatsächliche

61 Jean de La Fontaine, *Sämtliche Fabeln*, mit 255 Illustrationen von Grandville, aus dem Französischen von Ernst Dohm und Gustav Fabricius, München 1995, S. 49.

62 Vgl. Ralph Dutli, *Das Lied vom Honig. Eine Kulturgeschichte der Biene*, Göttingen 2012, S. 41.

63 La Fontaine, *Sämtliche Fabeln* (wie Anm. 61), S. 48.

64 Vgl. Philip A. Wadsworth, »The Art of Allegory in La Fontaine’s Fables«, in: *The French Review* 45.6 (1972), S. 1125–1135.

65 Vgl. Walter Euchner, »Versuch über Mandevilles Bienenfabel«, in: Bernard Mandeville, *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1980, S. 7–55, hier: S. 10.

66 Mandeville, *Die Bienenfabel* (wie Anm. 65), S. 92.

67 Vgl. Norbert Finzsch, »I don’t rejoice in insects at all«. Soziale Insekten in der westeuropäischen Kulturgeschichte und im Science-Fiction-Film«, in: Maren Möhring, Massimo Perinelli und Olaf Stieglitz (Hg.), *Tiere im Film. Eine Menschheitsgeschichte der Moderne*, Köln u. a. 2009, S. 163–176, hier: S. 166.

Bienen, d. h. um ihre modellhafte Vorbildfunktion, geht es nicht in Mandevilles Traktat.

2. NICHT-KONTRASTIVE/HETERARCHISCHE RELATION

Bis ins 18. Jahrhundert hinein ist die anthropozentrische Theologie Europas davon ausgegangen, dass »alle anderen geschaffenen Dinge um des Menschen willen da sind«. ⁶⁸ So ist noch Mitte des Jahrhunderts in Zedlers *Universal-Lexikon* festgehalten, dass das »Vieh« durch Gott »zum Dienst und Gebrauch der Menschen erschaffen« ⁶⁹ sei. Etwa zur gleichen Zeit beginnt die klare Kontrastrelation zwischen »Menschen« auf der einen Seite und »Tieren« auf der anderen Seite in einem langen ideengeschichtlichen Prozess zu erodieren. Ausgehend von der Annahme eines Kontinuitätsprinzips wird allmählich die Vorstellung einer besonderen Herausgehobenheit des Menschen grundlegend infrage gestellt. ⁷⁰ Denn die Suche nach einem »missing link« zwischen Mensch und Affe, durch die der Mensch endgültig in eine genealogische Kontinuität zum Tier eingereiht wird, entwickelt sich bereits Jahre vor den Arbeiten Charles Darwins. ⁷¹ »Der Unterschied zwischen Geist in den Menschen und den niederen Thieren ist nur ein Gradunterschied, kein spezifischer«, ⁷² heißt es in Robert Chambers' *Vestiges of the Natural History of Creation* (1844). Die gemeinsame Abstammungslinie von Menschen und Affen ist hier bereits vorausgesetzt, ⁷³ auch wenn die naturwissenschaftliche Grundlegung für die Möglichkeit einer solchen evolutionären Entwicklung erst einige Jahre später von Darwin unternommen

68 Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens* [1936], übers. von Dieter Turck, Frankfurt a. M. 1985, S. 225.

69 Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon* [1732–1750], Bd. 1–64, Graz 1961, Bd. 43, Sp. 1336.

70 Lovejoy, *Die große Kette der Wesen* (wie Anm. 68), S. 238.

71 Vgl. Peter C. Kjærgaard, »Hurrah for the Missing Link!<: A History of Apes, Ancestors and a Crucial Piece of Evidence«, in: *Notes and Records of the Royal Society of London* 65.1 (2011), S. 83–98, hier: S. 86.

72 [Anonym], *Natürliche Geschichte der Schöpfung des Weltalls, der Erde und der auf ihr befindlichen Organismen* [1844], übers. von Carl Vogt, Braunschweig 1851, S. 221.

73 Vgl. Kjærgaard, »Hurrah for the Missing Link!<« (wie Anm. 71), S. 88.

wird. Dieser zieht aus seiner Theorie der Evolution zugleich die Konsequenz, dass von hierarchischen Relationen innerhalb eines genealogischen Kontinuums nicht mehr sinnvoll gesprochen werden kann. So notiert er in seinem *Notebook*: »It is absurd to talk of one animal being higher than another. – We consider those, where the intellectual faculties [/] cerebral structure most developed, as highest. – A bee doubtless would when the instincts were.«⁷⁴ Im Gefolge Darwins verliert die kontrastive Relation zu Beginn des 20. Jahrhunderts weiträumig an Plausibilität. »[E]s ist nicht leicht, den Menschen vom Tier zu unterscheiden, es gibt kein sicheres Kriterium«, schreibt Fernando Pessoa: »Menschliches wie tierisches Leben vollzieht sich gleichermaßen unbewußt.«⁷⁵ Als wesentlich »unbewusst« (und damit nicht von höheren intellektuellen Kapazitäten determiniert) wird so menschliches Leben generell unter animalischem Leben subsumiert.

Auch in anderen naturwissenschaftlichen Diskursen wird die aristotelische Gewissheit, dass nur Menschen (im engeren Sinne) politische Wesen seien, weil nur sie über symbolische Sprache verfügen, grundlegend in Frage gestellt, insbesondere vonseiten der Ethologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Spätestens nach der Entdeckung der »Bienensprache« durch Karl von Frisch (der 1973 für seine Forschungen über Honigbienen den Nobelpreis

74 Charles Darwin, *Notebook B*, zit. nach Robert J. Richards und Michael Ruse, *Debating Darwin*, Chicago/London 2016, S. 54. Unter dem Konzept des »Sozialdarwinismus« werden einige für die politische Philosophie und Praxis des 20. Jahrhunderts zentrale Theoreme auf Darwin zurückgeführt. Als Übertragung des Darwin'schen »struggle for existence« wurden Menschen (analog zu Tieren) einer »Zucht« unterworfen bzw. als »Untermenschen« kategorisiert. Allerdings handelt es sich hier nicht um eine einfache Übertragung eines evolutionsbiologischen Wissens auf die politische Theorie, insofern Darwins Idee des »Kampfs ums Dasein« wesentlich von Thomas Robert Malthus' *Essay on the Principle of Population* (1780) inspiriert ist – und somit bereits eine Übertragung aus der Gesellschaftstheorie darstellt. Vgl. Manuela Lenzen, »Was ist Sozialdarwinismus?« (<https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/214188/was-ist-sozialdarwinismus>, letzter Aufruf am 11.5.2017). Vgl. zu Darwin und seiner Fortschreibung im aktuellen Diskurs der Kulturwissenschaften im vorliegenden Band den Beitrag von Niels Werber.

75 Fernando Pessoa, *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, aus dem Portugiesischen übers. und revidiert von Inés Koebel, Frankfurt a. M. 2006, S. 153.

erhielt), wurde diese über Jahrhunderte selbstverständlich geltende Gewissheit in Frage gestellt: Auch Honigbienen können »auf symbolische Weise miteinander kommunizieren«,⁷⁶ um Informationen an Artgenossen zu übermitteln. Die Sprache der Bienen basiert nicht auf Lauten, sondern auf Schwänzeltänzen, mit deren Hilfe Bienen auch noch mehrere Stunden nach einem Flug außerhalb des Stocks Informationen über die Entfernung und Richtung einer Futterquelle sowie über die Futterqualität untereinander austauschen können.⁷⁷ Auch komplexere Fragen, wie die Auswahl eines neuen Quartiers für das Bienenvolk, können von »Quartiermachern« kommuniziert werden, wenn der Auszug einer Königin aus dem Stock bevorsteht.⁷⁸ Martin Lindauer, ein Student von Frischs, sieht in den verschiedenen Tanzintensitäten einzelner Bienen eine demokratische »Entscheidungsfindung«⁷⁹ am Werk; Donald Griffin vergleicht diese in seiner Beschreibung von Lindauers Experimenten mit einem Meinungsaustausch: »These exchanges of dance communication resemble conversational exchanges, shifting back and forth between messages about two different goals (one colleague likened them to committee meetings).«⁸⁰

Aktuelle kulturwissenschaftliche Diskussionen versuchen, jede binäre Logik hinter sich zu lassen. Ein dafür häufig aufgerufener Vertreter ist Bruno Latour: »In einer privilegierten Weise von menschlichen Gesellschaften können wir zunächst nur deshalb sprechen«, schreibt Latour, »weil wir sie sozusagen von innen her sehen«. ⁸¹ Latour Aussage ist, obwohl zunächst unpräzise formuliert, folgenreich, weil sie sie letztlich zur Dezentrierung des Menschen führt, hin zu einer anderen, symmetrischen Anthropologie,⁸² die bestrebt ist, keine Position souverän zu setzen. So schreibt er gegen die Ausgrenzung von nicht-menschlichen Akteuren: »Um Tiere, Pflanzen, Proteine im emergenten Kollektiv zu rekrutieren,

76 Raffles, *Insektopädie* (wie Anm. 57), S. 164.

77 Vgl. ebd., S. 169.

78 Vgl. Pothorn, *Tiere bauen Staaten* (wie Anm. 58), S. 22.

79 Raffles, *Insektopädie* (wie Anm. 57), S. 182.

80 Donald R. Griffin, *Animal Minds. Beyond Cognition to Consciousness*, komplett überarb. und erw. Aufl., Chicago, Ill. u. a. 2001, S. 209; vgl. Raffles, *Insektopädie* (wie Anm. 57), S. 182.

81 Bruno Latour, »Gabriel Tarde und das Ende des Sozialen«, in: *Soziale Welt* 52 (2001), S. 361–376, hier: S. 364.

82 Vgl. zu Latour im vorliegenden Band die Beiträge von Martin Doll und Roland Borgards.

muss man sie zuerst mit den für ihre Integration notwendigen sozialen Eigenschaften ausstatten.«⁸³

Dabei geht es also dezidiert um den Ausschluss des Ausschlusses, also um eine Konzentration auf wechselseitige Einwirkung und Veränderung.⁸⁴ Politik findet daher nicht nur in der menschlichen Sphäre in Abgrenzung zu Tieren, Pflanzen, Technik etc. statt. Politik zu machen heißt für Latour vielmehr, »nach und nach die gemeinsame Welt zusammensetzen«, und dies im Unterschied zu einer traditionellen Vorstellung, »die gemeinsame Welt sei unter den Auspizien der Natur bereits im wesentlichen konstituiert«.⁸⁵ Dennoch wird auch hier die Differenz nicht völlig eingeebnet; die tentativen »Assoziationen von Menschen und nicht-menschlichen Wesen [...], die auf dem Wege sind, sich zu versammeln« lassen sich nicht zu einer artübergreifenden Zivilgesellschaft generalisieren, »denn niemand kann sich vorstellen«, wie Latour lakonisch hervorhebt, »einen Elefanten [...] mit einem wohltnenden ›Bürger‹ zu begrüßen!« Latour spricht stattdessen von ›Propositionen‹ und versteht diese nicht im sprachwissenschaftlichen Sinne, sondern handlungstheoretisch als das Unterbreiten von Vorschlägen gegenüber dem Kollektiv. Eine Proposition lässt sich als eine elementare Handlung fassen, die einen Unterschied macht (und damit wiederum von einer Elefantenherde stammen kann).⁸⁶ Der Begriff der Proposition dient für Latour somit dazu, »die Widerständigkeit von ›Positionen‹ anzuzeigen, die man annimmt und nicht aufgibt.«⁸⁷ In einer politischen Ökologie geht es daher nicht darum, auf der einen Seite die Natur und auf der anderen die Menschen entscheiden zu lassen. Vielmehr drängt Latour auf »gut artikulierte Wesen, Assoziationen von Menschen

83 Bruno Latour, »Über technische Vermittlung: Philosophie, Soziologie und Genealogie«, in: Andréa Belliger und David J. Krieger (Hg.), *ANTHology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, S. 483–528, hier: S. 521.

84 Vgl. Ingo Schulz-Schaeffer, »Technik in heterogener Assoziation. Vier Konzeptionen der gesellschaftlichen Wirksamkeit von Technik im Werk Latours«, in: Georg Kneer, Markus Schroer und Erhard Schüttpelz (Hg.), *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*, Frankfurt a. M. 2008, S. 108–152, hier: S. 134 f.

85 Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 2001, S. 117.

86 Ebd., S. 119 u. 121.

87 Ebd., S. 118.

und nicht-menschlichen Wesen, gut gebildete Propositionen«.⁸⁸ Es geht um »das gesamte Gefäßsystem des Kollektivs«,⁸⁹ darum, »die politische Ordnung neu als das, was Sterne, Prionen, Kühe, Himmel und Leute zusammenbringt«,⁹⁰ zu definieren.

Jane Bennett, die Latour mit Jacques Rancière zu verbinden versucht, plädiert dafür, »to devise new procedures, technologies, and regimes of perception that enable us to consult nonhumans more closely, or to listen and respond more carefully to their outbreaks, objections, testimonies, and propositions«.⁹¹ Daran anknüpfend entwickelt sie eine »politics of vital materialism«.⁹² Mehr noch: Sie situiert politisches Handeln nicht nur bei Menschen, sondern in einer produktiven Lektüre von John Dewey, der die Entstehung von politischen Öffentlichkeiten auf ein gemeinsames bzw. geteiltes Leid zurückführt, als »conjoint action with a chain of indirect, unpredictable consequences«⁹³ – Konsequenzen, in Deweys Begrifflichkeit: »Probleme«, zu denen somit auch Tiere, Pflanzen, Metalle und Maschinen führen können.⁹⁴ Dennoch fügt sie einschränkend hinzu, dass es ihr weniger (als Latour) darum zu tun ist, Differenzen einzuebnen, sondern darum, Affinitäten klarer in den Blick zu nehmen. In ihrem ›vital materialism‹ strebt sie schließlich nicht eine vollkommene Gleichheit der Aktanten an, sondern eine Politik mit mehr Kommunikationskanälen zwischen den einzelnen Mitgliedern. Es geht also nicht darum, sich nur auf die bei Tier und Mensch übereinstimmenden Prinzipien, ihre Gemeinsamkeiten zu konzentrieren, sondern die Relationen (verantwortungsvoll) ernst zu nehmen.

Bei Cary Wolfe findet sich eine luzide Auseinandersetzung mit den daraus resultierenden Problemen. Als ›humanistischen Posthumanismus‹, der letztlich anthropozentrisch bleibe, markiert

88 Ebd., S. 121.

89 Bruno Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, aus dem Englischen von Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 2002, S. 132.

90 Ebd., S. 320.

91 Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham u. a. 2010, S. 108.

92 Ebd., S. 95.

93 Ebd., S. 101.

94 Interessanterweise führt sie an, dass Jacques Rancière, als er von ihr bei einer Konferenz daraufhin befragt wurde, klar verneinte, dass auch Tiere ein Unvernehmen ins Werk setzen könnten (ebd., S. 151).

sie nämlich Ansätze, die nur das Inhaltsspektrum erweitern, nicht aber ihre eigenen theoretischen Voraussetzungen in Frage stellen – ein Humanismus im Gewand des Pluralismus, »ohne jedoch im geringsten das Schema des Menschen, der diese Pluralisierung unternimmt, zu destabilisieren oder grundsätzlich in Frage zu stellen.«⁹⁵ Im Grunde gehe es dem Menschen dann um nichts anderes als darum, »seine Anerkennung des nichtmenschlichen Anderen – aus einer gleichsam sicheren ontologischen Distanz – in einer für den liberalen Humanismus gänzlich charakteristischen Geste des sich selbst schmeichelnden ›Wohllollens‹ zu ermöglichen.«⁹⁶ Das sei letztlich kein Posthumanismus, sondern »Inkorporation«.⁹⁷

Dagegen zeichne sich ein Posthumanismus dadurch aus, dass es dem Menschen gelinge, »die konstitutive (*und* konstitutiv paradoxe) Natur seiner eigenen [...] Vorgehensweisen zu berücksichtigen.«⁹⁸ Wolfe plädiert daher für einen ›posthumanistischen Humanismus‹. Dieser bestehe darin, »posthumanistisch innerhalb der internen Disziplinarität zu sein, jedoch humanistisch in der fortgesetzten externen Insistenz auf die ethische und, grob gesagt, ontologische Effektivität der Mensch/Tier-Teilung«.⁹⁹ Kurz, es geht ihr um »die ›Verteilung‹ von Subjektivität über Gattungsgrenzen hinweg«.¹⁰⁰ Mit dieser Haltung argumentiert sie sehr nahe an den Überlegungen Donna Haraways. Haraway schreibt wiederum im Verweis auf die Terminologie von Karen Barad: »The people and the things are in mutually constituting, intra-active touch.«¹⁰¹ Ziel ist, von radikal verfassten »Relationen ohne zuvor existierende[n] Relata«¹⁰² auszugehen und sich gegen das Denken einer immer schon gegebenen, bereits vorhandenen Natur als abgeschlossener Entität zu positionieren: »[N]othing makes itself in the biological world, but rather

95 Cary Wolfe, »›Animal Studies‹, Disziplinarität und die (Post-)Humanities«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, H. 1 (2013), S. 149–169, hier: S. 149.

96 Ebd., S. 160.

97 Ebd., S. 149.

98 Ebd., S. 164.

99 Ebd., S. 167.

100 Ebd., S. 168.

101 Donna Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, Minn. u. a. 2008, S. 6.

102 Karen Barad, *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, aus dem Englischen von Jürgen Schröder, Berlin 2012, S. 19.

reciprocal induction within and between always-in-process critters ramifies through space and time on both large and small scales in cascades of inter- and intra-action«. ¹⁰³ Damit wird der Voraussetzung einer kulturellen Form, die sich lediglich einer natürlichen Materie aufprägt, eine Absage erteilt. Konzipiert wird die Intraaktivität als ein komplexes »coshaping [...] all the way down«, wie Haraway bezeichnenderweise im Verweis auf das berühmte Tierbeispiel für einen infiniten Regress, die die Welt als Scheibe tragenden Schildkröten, formuliert. ¹⁰⁴ Ein daraus hervorgehendes politisches Ziel ist daher, die »Dichte der Interaktionen« anzuerkennen. ¹⁰⁵

Eine Ausarbeitung dieser abstrakten Überlegungen findet sich in Vinciane Desprets produktiver Lektüre der wissenschaftlichen Forschungen um den »klugen Hans«, einem angeblich rechnenden und lesenden Pferd, das Anfang des 20. Jahrhunderts die Fachwelt in Staunen versetzte. ¹⁰⁶ Im Unterschied zu gängigen Interpretationen, in denen die suggestive Einwirkung der Fragenden auf das Tier in den Vordergrund gerückt wird (das Pferd stoppte letztlich seine mit dem Huf geklopften Antworten auf unbewusste Zeichen der Fragenden hin), zeigt Despret, dass es sich bei den Experimenten jeweils um reziproke Prozesse, um ein »coshaping«, eine Verschränkung von Einwirkungen gehandelt habe. Wer wen beeinflusste – das Pferd den Fragenden oder umgekehrt – bleibt vor diesem Hintergrund unbeantwortbar. Denn damit die vermeintliche Suggestion funktionierte, hatten auch die Fragenden, ohne es zu merken, zu lernen, auf welche unbewussten Hinweise Hans überhaupt zu reagieren imstande war: »Hans the horse was as much leading them as the humans were leading him. Their human bodies were not only sensitive to their own desire to make the horse succeed, they were also translating the horse's desire to help them to lead him successfully.« ¹⁰⁷

103 Haraway, *When Species Meet* (wie Anm. 101), S. 32.

104 Ebd., S. 42; bezeichnenderweise ist auch der »Ursprung« dieser Geschichte ungeklärt.

105 Antwort von Haraway, in: Vinciane Despret und Donna Haraway, »Stay where the trouble is« [Gespräch mit Karin Harrasser und Katrin Solhdju], in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, H. 4 (2011), S. 92–102, hier: S. 98.

106 Vinciane Despret, »The Body We Care for: Figures of Anthropozoo-genesis«, in: *Body & Society* 10.2–3 (2004), S. 111–134.

107 Ebd., S. 116. Vgl. zur Handlungsmacht von Tieren, ihrer »agency« im Sinne einer »Beseelung des Menschen durch das Tier« den Beitrag zum Animationsfilm von Herbert Schwaab in diesem Band.

»Wenn man die Dichte der Verflechtungen ernst nimmt«, betont Haraway, »dann gibt es kein Zurück zu einem reinen, unpolitischen, unvergesellschafteten, machtfreien Naturzustand, sondern nur ein Hin zu einer gemeinsamen Produktion von Welt, zu einer Verantwortung, die sich aus der Etablierung einer Beziehung ergibt.«¹⁰⁸ Sie spricht entsprechend von »Wissen mit dem Tier« im Gegensatz zum »habermasianischen Tier«, für Haraway diejenigen Tiere, die inkludiert werden können, weil sie »sich wohl verhalten, [...] die erfolgreich performen, dass sie verstehen, die zeigen, dass sie einverstanden sind.«¹⁰⁹

Bezüglich des Tiervergleichs hat sich schon Derrida in *Das Tier, das ich also bin* deutlich gegen ein philosophisches Denken gestellt, das Tiere lediglich als »Figuren oder Gestalten einer Fabel« begreift.¹¹⁰ Damit grenzt auch er sich dezidiert von der politischen Ideengeschichte ab – einer Haltung, die er in seinen Vorlesungen zu *Das Tier und der Souverän* ausführlicher entfaltet. Wie bereits im Zusammenhang mit den politischen Monstren zitiert, ist die Grenze zwischen dem Menschlichen und dem Tierischen vor allem in Bezug auf die Instituierung des Politischen immer schon porös, fragil und beweglich gewesen. Der Diskurs politischer Gründung und Begründung erzählt somit von einer vielfältigen Austauschbeziehung zwischen Animalität und Menschlichkeit, auch wenn die Trennung zwischen Tier und Mensch vorausgesetzt wird. Das Wort *Analogie* »bezeichnet für uns eher den Ort einer Frage als den einer Antwort«,¹¹¹ betont Derrida. Wie schon angedeutet, verführt die Denkfigur der Analogie dazu, den Diskurs über politische Tiere in erster Linie als metaphorisch strukturiert zu verstehen. Problematisch daran ist, dass die Metapher klare Distinktionen zwischen »inner- und außertextliche[n] Ereignisse[n], wörtliche[n] und figurale[n] Sprachformen«¹¹² als gegeben voraussetzt, wie Paul de Man kritisiert. Im Hinblick auf politische Tiere kann eine an der Figur der Metapher orientierte Perspektive in diesem Sinn dazu

108 Antwort von Haraway, in: Despret und Haraway, »Stay where the trouble is« (wie Anm. 105), S. 98.

109 Ebd., S. 101.

110 Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien 2010, S. 63.

111 Ebd., S. 37.

112 Paul de Man, »Metapher«, in: ders., *Die Ideologie des Ästhetischen*, hg. von Christoph Menke, aus dem Amerikanischen von Jürgen Blasius, Frankfurt a. M. 1993, S. 231–262, hier: S. 249.