

# MENSCHEN & ANDERE

---

## Einleitung in den Schwerpunkt

In der Videoinstallation *Assemblages* von Angela Melitopoulos und Maurizio Lazzarato, die für die Ausstellung *Animism*<sup>1</sup> entwickelt wurde, erläutert der brasilianische Ethnologe Eduardo Viveiros de Castro eine Verwandtschaft zwischen Félix Guattaris Idee einer <animistischen Politik> und dem Mythos indigener Gruppen am Amazonas, «who think that the basis of humans and non-humans is humanity.»<sup>2</sup> Dies stehe im Gegensatz zum westlichen Paradigma, das <Natur> als differentielle Basis von Menschen und Nicht-Menschen annehme. Die Indigenen des Amazonas verstünden das Verhältnis zwischen Menschen und Nicht-Menschen hingegen nicht als eine substantielle Differenz *zur* Natur oder *in* der Natur des Menschen. Körperpraktiken, Körperrituale (wie das Schmücken mit Federn, Farben, Piercings, Regeln der Essenzzubereitung) sind nicht Gesten der Abgrenzung zur Sphäre der Natur, sondern Medien der Kommunikation mit Pflanzen, Tieren, Geistern und Dingen. Sie machen den Menschen zum Menschen und gewährleisten gleichzeitig ein Kontinuum vom Menschlichen zum Anderen (Nicht-Menschlichen). Dies korrespondiert, so Viveiros de Castro, mit anderen als in der Tradition der Aufklärung stehenden Vorstellungen von Handlungsfähigkeit, Vergemeinschaftung und Politik. An diesem Punkt schließt sich nun Félix Guattaris Idee einer animistisch/maschinischen Subjektivität mit einer <politischen Ökologie> kurz, wie sie in den letzten Jahren u. a. von Bruno Latour und Isabelle Stengers entwickelt worden ist.

Dieses Beispiel scheint aus mehreren Gründen signifikant für die gegenwärtige Situation:

*Erstens* gibt es einen Hinweis auf den Stand der Diskussion zur Dezentrierung des (bürgerlichen, voluntaristischen, männlichen, weißen) Subjekts, eine Denkbewegung, die seit den 60er Jahren nicht unwesentlich von der Kultur- und Medientheorie mit angestoßen wurde. Die <Entthronung> des Subjekts ist in den neueren ökologischen oder zoo-ontologischen Ansätzen nicht länger ein Skandal,

<sup>1</sup> Die Ausstellung *Animism* wurde 2009 zuerst in Antwerpen gezeigt (Kunsthall & MHKA), wanderte dann in die Kunsthalle Bern und wird bis Ende 2011 noch in Berlin und Wien gezeigt werden. Zur Installation vgl. Angela Melitopoulos, Maurizio Lazzarato, *Machinic Animism*, in: Anselm Franke (Hg.), *Animism*, Vol. 1, Berlin (Sternberg) 2010, 97–108.

<sup>2</sup> Ebd., 99.

sondern wird als notwendige Erweiterung des Sozialen auf nicht-menschliche Wesen verstanden, als ein Schritt zur Einrichtung eines «Parlaments der Dinge»,<sup>3</sup> das notwendig sei, um der Komplexität postindustrieller Wissens-, Verkehrs-, Kommunikations-, Produktions- und Politikformen zu begegnen.

*Zweitens* erscheinen in einem animistischen Modell Kulturtechniken und Medien in einem anderen Licht: Es ist ein Gegenentwurf zu jedem technikevolutionären Denken, in dem der Mensch allmählich und als Resultat einer materiellen Ausdifferenzierung aus dem Reich der organischen Wesen auftaucht, gewissermaßen am Ende der Affenkette mit aufrechtem Gang, größerem Gehirn, Sprache und Werkzeugen. Evolutionistische Theorien der Medien begreifen Medientechnologien als Fortsetzung der Evolution mit anderen Mitteln (gleichgültig, ob sie die biologisch mangelhafte Ausstattung des Menschen zur Grundlage nehmen, seine «Frühgeburtlichkeit» oder das Freiwerden der Hände durch den aufrechten Gang). Ein animistisch/maschinischer Ansatz in der Betrachtung von Kulturtechniken und Medien rückt diese hingegen in ein Kontinuum der Weltgestaltung ein. Techniken können prinzipiell auch von Nicht-Menschen entwickelt werden. Hierfür steht bei Deleuze/Guattari der australische Vogel *Scenopoeetes dentirostris*, der als Morgenritual Blätter von Bäumen abtrennt, sie dann am Boden so dreht, dass ihre helle Innenseite mit dem Boden kontrastiert, und sich auf diese Weise eine «Szene», ein «Ready-made» konstruiert.<sup>4</sup> Nicht die Überschreitung der Natur gilt somit als Kultur, sondern die Arbeit am Band der Natur-Kulturen, an den «*melodischen Komplexen*»<sup>5</sup> zwischen ihnen. Die philosophische Anthropologie (Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Max Scheler) und Martin Heidegger konnten noch (bei sonst vielfältigen Differenzen und trotz ihrer Rezeption von Johann Jakob von Uexkülls Umwelt-Begriff<sup>6</sup>) das Anorganische als weltlos, das Tier als weltarm und nur den Menschen als weltbildend bestimmen. Diese Differenzen implodieren in einer animistisch/maschinischen Weltsicht: Weltbildend ist nun potenziell alles und jeder.

Eine ähnliche Falllinie ergab sich seit dem II. Weltkrieg in Bezug auf die komplementäre Grenzfigur des Menschen, die Maschine, die infolge kybernetischer Theorie und praktischer Ausgestaltung der Universalmaschine Computer die Trennlinie zwischen dem Menschen und seinen Machinationen zunehmend verwischte: Durch automatisches Prozessieren und Rechnen wurde das, was einmal Denken, Bewusstsein und «Geist» war, zunehmend fraglich.

*Drittens* ist mit dem Animismus die Frage nochmals anders gestellt, auf welche Weise, mit welchen Medien und auf welchem «Wissen» basierend, das Andere als Bild und Projektion produziert wird und wie sich die Anderen selbst materiell generieren. Das Auftauchen der Tiere in den Reihen derjeniger



Abb.1 aus: *Süddeutsche Zeitung*  
vom 18./19. September 2010, 24

<sup>3</sup> Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, übersetzt von Gustav Roßler, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2001.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Was ist Philosophie*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2000, 219.

<sup>5</sup> Ebd., 220.

<sup>6</sup> Johann Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1973 (orig. 1929).

(Sklaven und koloniale Subjekte, Frauen, Kinder, Geisteskranke), deren Rechte zunächst negiert und später durch soziale Bewegungen sukzessive eingefordert wurden, ist so nur konsequent: Schließlich basiert nicht nur die abendländische Epistemologie auf der Mensch-Tier-Unterscheidung, sondern auch ihre Arbeitsorganisation und ihre materiellen Grundlagen bis hin zur (industriellen) Nahrungsmittelproduktion.

All dies scheint die Vorahnungen, die von Alexandre Kojève über Michel Foucault bis zu Jacques Derrida formuliert worden sind, zu bestätigen: dass nämlich die Spuren des Menschen vergehen und eine Rückkehr des Tieres stattfinden könnte, und dass in dem Moment, in dem der Mensch nichts als ein Lebewesen unter Lebewesen ist, eine Art unter Arten, das Ende der Geschichte erreicht sein würde. Dieses Ende muss aber nicht als Katastrophe gelesen werden, denn es ist auch das Ende einer grausamen, destruktiven Geschichte von Kriegen und Ausbeutung: «Alles [...] kann sich unbegrenzt erhalten: die Kunst, die Liebe, das Spiel, usw.; kurz: alles, was den Menschen *glücklich* macht.»<sup>7</sup>

Politische Ökologie, Animal Studies, Anti-Speziesismus: Sie alle haben auf einen blinden Fleck der abendländischen Kultur-, Wissenschafts- und Technikgeschichte aufmerksam gemacht: Auf die Tatsache, dass der Mensch als Organismus in ständigem Austausch mit anderem – mit allem Möglichen – steht, dass Sprache und Werkzeuggebrauch als Alleinstellungsmerkmale eventuell überinterpretiert worden sind, dass Menschen und Andere mehr teilen, als man gemeinhin glaubt, dass es eine Geschichte der Kohabitation gibt und es sehr unterschiedliche Geschichten sind, die darüber erzählt, überliefert und archiviert werden.

DAVID WILLS untersucht in seinem Essay zwei abendländische Szenen, zwei Narrative von großer Prägekraft, in denen der Anthropos lernt, «Ich» zu sagen. Zum einen Descartes' denkendes, sprechendes und schreibendes Ich, das als maskiertes, dilettantisch schauspielerndes, nicht-identitäres vortritt. Es steht für eine Rückbezüglichkeit, die verwickelt ist mit dem, was das Leben spürt, mit dem, was die Autobewegung zur Autobiografie treibt. Zum zweiten die Benennungsszene der Genesis, in der Tiere Namen erhalten, noch bevor ein Selbstbewusstsein beim Menschen auftaucht. Scham und Maske sind dabei gleichermaßen und gleichzeitig am Werk. Ein spannungsvolles Paar, das schon Jacques Derrida aufgegriffen hat, wenn er sich nackt vor den Blicken seiner Katze in Szene setzt. «Scham, nackt zu sein wie ein Tier (*bête*).»<sup>8</sup> Donna Haraway hat diese Scham als ein Unvermögen der Philosophie, solange sie eine Kultur des Wortes bleibt, interpretiert: Der Mensch/Mann Derrida habe alles verstanden, der Philosoph Derrida nichts.<sup>9</sup>

Ist im ersten Text von fundamental verunsichernden und selbstbescheidenen Kulturtechniken die Rede, zeigen KATHRIN FRIEDRICH und GABRIELE GRAMELSBERGER, wie eine auftrumpfende «Ontologie des <trans>» in aktuellen Praxen und Selbstdarstellungen der synthetischen Biologie mit reduktionistischen Vorannahmen über lebendige Phänomene, mit Laborpraktiken des Bastelns, mit Methoden der Standardisierung von Gensequenzen und einer all

<sup>7</sup> Alexandre Kojève, *Überlebensformen*, Berlin (Merve) 2007, 41.

<sup>8</sup> Jaques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, übersetzt von Markus Sedlaczek, Wien (Passagen) 2010, 21.

<sup>9</sup> Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, London (University of Minnesota Press) 2008, 22.

dem vorgängigen Mathematisierung der Materie verknüpft ist. Nach wie vor seien aufgrund dieser Voraussetzungen die Technowissenschaften darauf angewiesen, dass sich die Natur in verrechenbarer Weise <meldet> (Heidegger). Technischer Transhumanismus bleibt folglich – so der Befund – auf den Menschen zentriert.

FLORIAN KAPPELER und SOPHIA KÖNEMANN sondieren in ihrem Beitrag den poetologischen Ort der Überschreitung des Menschen hin zum Tier sowie einer nanotechnologischen Erweiterung des Organischen in Dietmar Daths Roman *Die Abschaffung der Arten* (2009). Eine spezifische Spannung zwischen Möglichkeitssinn und Optimierungsphantasma, zwischen Transgression und Re-Familiarisierung von Geschlechterrollen und Genealogien interpretieren sie als Aufforderung zur Aneignung und Reinterpretation zeitgenössischer technowissenschaftlicher Wissensbestände, Narrative und Bildwelten.

Das Interesse am Tier, bei Dath eingebunden in ein kapitalismuskritisches, posthumanes (nicht: posthumanistisches) Narrativ, lässt – so SABINE NESSELS These – die westliche Menschenwelt schon seit Langem staunen: Das Andere als Sensation steht im Zentrum ihres Beitrags. Der ehemalige Zooaffe Max spielt dabei die Hauptrolle: als Lover und Konkurrent des Ehemannes, als Familienmitglied und Nachfahre des <Haarmenschen> an den europäischen Höfen und kolonialer Subjekte, wie sie in den <Völkerschauen> zeitgleich zur Entstehung des Kinos ausgestellt wurden. Von Simone de Beauvoir über Jacques Rancière zu Donna Haraway, vom Tier als dem Anderen zum Visuellen als das Andere spannt Nessel den Bogen, um exotisierende von dissensuellen medialen Produktionen von Alterität unterscheidbar zu machen.

Familiarisierung und Verrechnung, so könnte man die These von JAN MÜGGENBURG und SEBASTIAN VEHLKEN zuspitzen, sind zwei Strategien zur Hervorbringung immer wieder neuer Andersheit in den Wissenschaften: Die Forschungen zur Delfinsprache in der Konstellation Vater-Mutter-Delfin einerseits und zur Informationszirkulation in Fischschwärmen andererseits bilden die Grundlage für die Erfindung von Mensch-Tier-Maschinen-Hybriden, die der Kybernetik und der aktuellen Informatik als epistemologisch-mediale Matrix dienen und dienen. Voraussetzung für die Schöpfung «rechnender Tiere» ist allerdings der Entzug der Natur, der die Tiere allererst für wissenschaftliche Beobachtungen und technische Anwendungen anschlussfähig macht.

Wie funktionieren und kommunizieren Massen, Gruppen, Schwärme? Diese Frage stellt auch EVA JOHACH. Sie unternimmt in ihrem Aufsatz einen Gang durch Gabriel Tarde und Alfred Espinas' Arbeiten zur Nachahmung, die der Grundlegung der Soziologie dienen sollten, um das Phantasma unmittelbarer Übertragung als Kernbestand früher Theorien des Sozialen in den Blick zu nehmen. «Entstehungsherde sozialer Prozesse» würden hier in Nachbarschaft und Analogie zu Telepathie, Somnambulismus und analog zur Antennenkommunikation der Ameisen beobachtbar und theoretisierbar. Sie dienen mithin einer medienepistemologischen Perspektivierung von Gesellschaft als Öffentlichkeit.

**LEUTE**

**Madonna**, 52, Pop-Ikone, kämpft in ihrem Haus in New York gegen Kopfläuse. In der Talkshow von Ellen DeGeneres sagte sie, das Problem trete „immer mal wieder“ auf. Deswegen habe sie „Angst davor, mich ins Bett meiner Kinder und meinen Kopf auf ihre Kissens zu legen“, sagte Madonna.

**Clint Eastwood**, 80, Schauspieler, hält das „Jenseits für ausgemachten Unfug“. „Die meisten Menschen mit Nattoederleiden behaupten, dass es nach dem Tod etwas gibt“, sagte Eastwood der Programmzeitschrift TV Movie. Das halte er für Wunschdenken. An ewigem Leben ist Eastwood nicht interessiert, schon der Gedanke an einen Ruhestand mache ihn ratlos: „Ich wusste nicht, was ich mit mir anstellen sollte.“

**Dieter Moor**, 52, Moderator und Biobauer, ist über Umwege zum Entenfrend geworden. Er habe für Enten nie viel übrig gehabt und nur wegen einer Schneckenplage ein paar Tiere angeschafft, sagte Moor der Neuen Osnabrücker Zeitung. Dann aber habe er festgestellt, dass Enten soziales Verhalten pflegen und offenbar auch Freude empfinden können.

**Hulk Hogan**, 57, Wrestler, plant angeblich eine Hochzeit. Wie die Webseite TMZ berichtet, hat er in Florida eine Heiratslizenz beantragt. Hogan und seine Verlobte Jennifer McDaniel wollen von einem Guru getraut werden. 2007 hatte Linda Hogan nach über 20 Jahren Ehe die Scheidung von Hulk beantragt.

**Justin Bieber**, 16, Sänger und Traumvieler 13-jähriger Mädchen, wird in einer neuen Folge der Zeichentrickserie South Park brutal ermordet. Eine Figur der Serie beschließt, die Welt von allem Übel zu befreien. Dabei wird auch Bieber umgebracht – ohne Angabe von Gründen.

**TIERE**



**Marie**, 1, Brieftaube, ist nach einem Habicht-Angriff zu Fuß nach Hause gelaufen. Das Tier hatte in seiner Laufbahn bereits vier Flüge über 200 Kilometer zuverlässig absolviert, als es im Luftraum über Frechen im Rhein-Erft-Kreis von einem Habicht angegriffen wurde. Der Greifvogel verletzte Marie an einem Muskel unter dem linken Flügel. Mehr als einen Kilometer trippelte die Brieftaube durch den Stadtteil Bachem, bis sie, völlig erschöpft, den Hof von Alwin Busse erreichte. Der Züchter verordnete Marie sogleich spezielle Aufbaumahrung: Mais, Körner und Erbsen. Foto: Michael Wand

**Emil**, Eichhörnchen, hat in Familie Pischtschan aus Pinneberg einen zuverlässigen Lieferanten für Walnüsse gefunden. Jeden Morgen kommt das Tier zum Haus der Familie und klopft an die Terrassentür. Die Hälfte der ausgehängten Nüsse mummelt Emil, vermutlich zu Unterhaltungszwecken, vor Ort – den Rest vergräbt er im Garten.

**Abb.2** aus: *Süddeutsche Zeitung* vom 13./14. November 2010, 12

Gabriel Tardes Soziologie der Assoziationen, die aktuell in der Akteur-Netzwerktheorie ihre Wiederauferstehung feiert, stimmt in einem Punkt mit Donna Haraways Thesen überein: Beiden geht es nicht darum, <etwas-Anderes-zu-werden>, sondern um ein <becoming with>, um eine «*autre-mondialisation*»,<sup>10</sup> was die Bedeutungsebenen einer <anderen Globalisierung> und einer gemeinsamen Produktion von Welt einschließt, an der eine Vielzahl von Akteuren und Medien beteiligt sind. Dieser Vielzahl von Akteuren korrespondiert eine Vielzahl von Perspektiven und Wissensformen, die jedoch nicht relativ sind. ASTRID DEUBER-MANKOWSKY stellt heraus, dass Donna Haraways Methode der Diffraktion, der optischen Täuschung, eine Möglichkeit ist, die nicht-relative Situiertheit modernen Wissens zu fassen: Die Diffraktion ist faktisch im Sinne der Naturwissenschaften und gleichzeitig irritierend, sie ist deshalb in der Lage, «die Strahlen der Technowissenschaften zu beugen». Aus dieser Beugung ergeben sich sodann neue, andere Interferenzmuster für die Wissensproduktion.

Im Gespräch mit DONNA HARAWAY und der belgischen Philosophin und Psychologin VINCIANE DESPRET (KARIN HARRASSER, KATRIN SOLHDJU) wird abschließend das moderne Projekt der Erweiterung gesellschaftlicher Teilhabe und (symmetrischer) Handlungsfähigkeit, das inzwischen bei den Tieren angekommen ist, historisch verortet und auf seine Belastbarkeit hin befragt. Dies betrifft etwa Praktiken der Beratung, partizipative Verfahren in der lokalen und globalen (Öko)-Politik, die Produktion von Wissen über diese neuen politischen Entitäten (in der Biologie, der Ethologie), die Medien der Kontaktaufnahme (in Filmen und Büchern, in Alltagspraktiken des Spielens, Arbeitens, Kommunizierens mit Tieren), aber auch Fragen nach dem Politikbegriff einer politischen Ökonomie.

Die Ausweitung dieser Kontaktzonen zu(m) Anderen stellt derzeit jedoch mehr Fragen, als sie Antworten gibt. Zu groß sind die Ungleichheiten in ökonomischer und politischer Hinsicht, sowohl in globalen als auch in mikrosozialen Bereichen, als dass die weltöffnende Geste der Inklusion und die Hoffnung auf ein Werden in der <Humanimalität> restlos überzeugen könnte.

<sup>10</sup> Haraway, *When Species Meet*, 3.

---

MARIE-LUISE ANGERER, KARIN HARRASSER