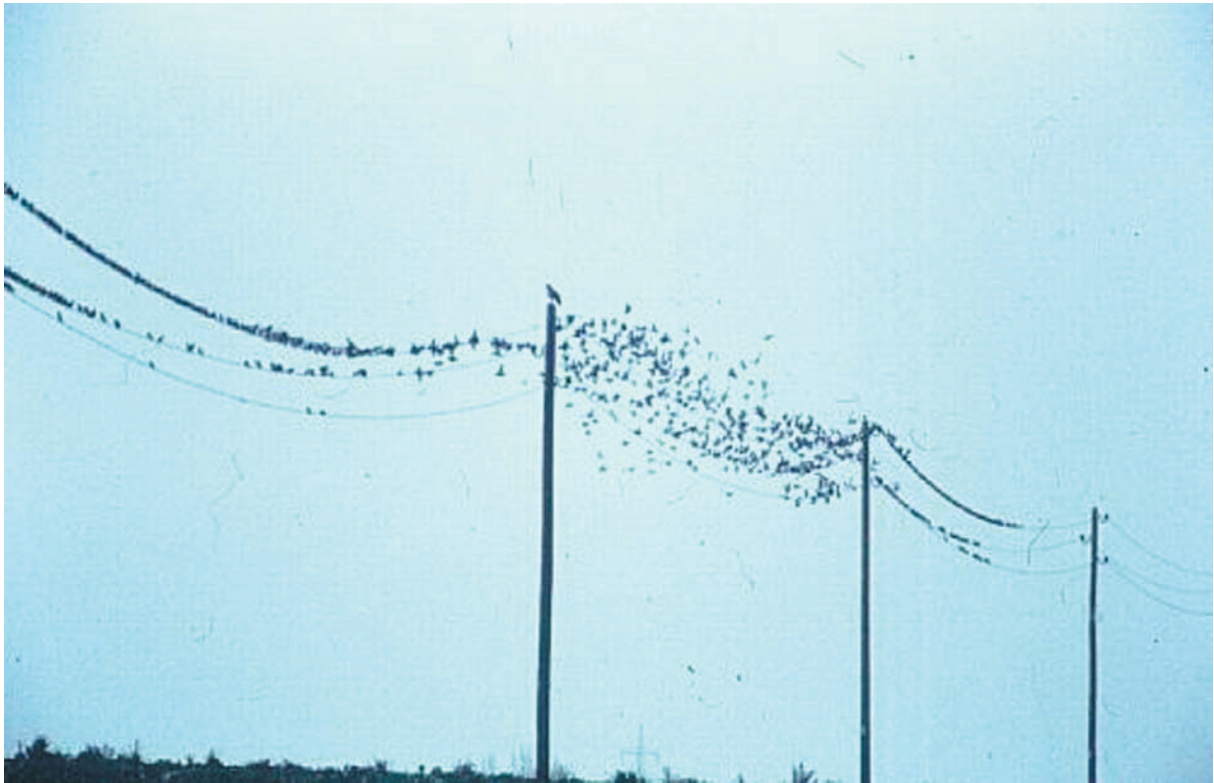


Ramón Reichert

## Huschen, Schwärmen, Verführen



Im Namen des Menschen wird mit der Frage: «Was hat der Mensch, was das Tier nicht hat?» das Tier zum Träger eines essenziellen Mangels. Von der grundlegenden Beweisführung dieser Ungleichwertigkeit ist die okzidentale Philosophie mehrheitlich geprägt. Ihre Metaphysik setzt das humane *metá* zur Überwindung der tierhaften *physis* ein. Eine Zwei-Welten-Ontologie, in der Menschlich-Intelligibles und Tierisch-Sinnliches unterschiedlichen Seins-Registern angehören, war die Folge.

Kann entgegen dieser Denktradition ontologischer Doppelsphären die Frage nach dem Tier als solchem, die im Namen des Menschen kultiviert und auf raffinierte Art und Weise verfeinert wurde, aufgekündigt werden? Wie kann 1. der Autor «Mensch» des Konzepts «Tier» und 2. die damit abgeleitete Inanspruchnahme seines von ihm kuratierten Umkehrbildes dezentriert werden? Welches Sprechen bleibt, wenn das Wort «Tier» nicht länger als Objekt der Beherrschung gedacht wird? Im

Text wird versucht, über die Dekonstruktion des Tieres als Medium kultureller Praktiken hinausgehend die Medialität des Tieres, d.i. die Beschreibungs-Perspektive des Humanitären, in Abrede zu stellen und an ihre Stelle ein emphatisches Denken des *Huschens*, *Schwärmens*, *Verführens* in Gang zu setzen.

Kann die Frage nach dem Tier als solchem, die der okzidentale Mensch in seinen *selbst ernannten* Denksystemen kultiviert und auf raffinierte Art und Weise verfeinert hat, aufgekündigt werden – zugunsten eines Denkens, welches dem Menschen die Vorrangstellung des *animal rationale* bei der Definition der Ähnlichkeit von Mensch und Tier aufkündigt? Wie kann der «Mensch» als Autor des Konzepts «Tier» als die Inanspruchnahme seines Umkehrbildes (endlich) dezentriert werden? Die Einsetzung *des Menschen* als Universalsubjekt jeder Aussage *über das Tier* mündet konstitutiv in eine selbstdiagnostische Reflexion, worin *das Tier* auf ein Demonstrativobjekt humanitärer Vermittlung redu-

ziert wird. Entlang dieser Vorbedingung bleibt die Frage nach dem Tier stets rückgebunden nach dem Apriori des Menschen als sprechendes, soziales, historisches oder geschlechtliches Wesen.

Menschen, die sich unter diesem Namen des Menschen wiedererkennen, verständigen sich untereinander, wenn sie in ihrem eigenen Namen «über» das Tier urteilen. Warum spricht aber «der» Mensch im Allgemeinen über «das» Tier im Singular? Jacques Derrida hat auf die adamitische Definitionsgewalt aufmerksam gemacht, wenn er bemerkt, dass das Wort Tier «eine von Menschen eingeführte Benennung ist, ein Name, den dem anderen Lebewesen zu geben sie sich das Recht und die Autorität verliehen haben.»<sup>1</sup> Die Benennung im Namen des Menschen benennt nicht das Vorhandene, sondern erst über die Namensgebung erhalten die Tiere ein Dasein, kommen zur Welt. «Im Namen des Menschen» Tiere benennen ist eine sowohl konstitutive als auch eine konstituierende Handlung, mit der sich der Mensch zu den Tieren in der Logik eines zweiten Schöpfungsakts verhält:

*«Und Gott der Herr machte aus Erde alle die Tiere auf dem Felde und alle die Vögel unter dem Himmel und brachte sie zu dem Menschen, dass er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen. Und der Mensch gab einem jeden Vieh und Vogel unter dem Himmel und Tier auf dem Felde seinen Namen.»<sup>2</sup>*

Für den Menschen stand die wiedererlangte Macht der symbolischen Setzung am Spiel, mit der er den quasi göttlichen Akt der Welterschaffung wiederholte. Dieser Gestus der schöpferischen Namensgebung hat sich in den Ideen des Tieres als «Konzept», «Konstruktion» oder der «Repräsentation» erhalten. Wie kann demgegenüber ein Tier vor seiner Repräsentation gedacht werden? Denn,

*«jedes Mal, wenn der Philosoph oder wer auch immer im Singular und ohne weitere Erläuterung ›Das Tier‹ sagt und den Anspruch erhebt, derart jedes Lebewesen zu bezeichnen, das nicht der Mensch ist (der Mensch als animal rationale, der Mensch als politisches Tier, als sprechendes Tier, zoon logon echon, der Mensch, der ›Ich‹ sagt und sich für das Subjekt des Satzes hält, den er über das besagte Tier äußert, etc.), nun, jedes Mal sagt dann das Subjekt des Satzes, sagt dieses ›man‹, sagt dieses ›Ich‹ etwas Dummes, genauer: eine bêtise,*

*jene Dummheit, die im Französischen ihren Namen dem Tier verdankt.»<sup>3</sup>*

Die Festsetzung des Tieres als Zeichenträger beginnt da, wo sich die Idee von ihm in einem Bildprogramm verfestigt. Diese Strategie, sich ein Bild vom Tier zu machen, finden wir bereits im aristotelischen *eidōs*, jenem Urbild des Tieres, das sich der Mensch anfertigt, um aus dem Fluss von Bildern, die in unser Bewusstsein dringen, Universalien zu abstrahieren. Mit der eideitischen Setzung des Tieres konnte es sowohl ontologisch als auch erkenntnistheoretisch disponiert werden. So vielfältig die Denksysteme der Tier-Repräsentationen in der abendländischen Philosophie sein mögen, setzen sie doch immer wieder das Tier als ein Mängelwesen in der asymmetrischen Beziehung zum Menschen ein. Eine Philosophie des Tieres zu betreiben, hieß stets, den Menschen einhergehend zu emanzipieren. In diesem Zusammenhang beeinträchtigt die Differenzierung des Mangels als graduell (Aristoteles) oder ontologisch (Descartes) in keiner Weise die Logik der Taxierung des Tieres als ein dem Menschen in seinen Vermögen untergeordnetes Wesen. Unter diesem Maßstab eines essenziellen Fehlens dessen, was den Menschen als Menschen ausmacht, bleibt das Tier stets eingeschrieben in eine Natur, aus der es sich selbst reflexiv nicht zu entwinden vermag.

Ein Denken, das sich nicht mehr im Menschen als seinem Ausgangspunkt wiederfindet und das, was dieser das Tier nennt, weiterführt, soll hier versucht werden; ein Denken, das versucht, sich dem Tier als Mittel der Selbstvermittlung des Menschen zu entwinden. In der Philosophie von Mensch und Tier kreisten die rhetorischen Fragen stets nach der *Fähigkeit*, der *Anlage* und der *Eigenart* des Tieres um das folgende Problem: «Was hat der Mensch, was das Tier nicht hat?» Dieser philosophische Fragenkanon implizierte stets auch darin verborgene Herrschafts- und Machtbeziehungen – nicht bloß gegenüber dem Tier, sondern gleichermaßen auch als eine Matrize für eine transformierbare Ästhetik des Politischen, um die Scheidung des Guten vom Bösen, des Zivilisierten vom Barbaren, des Selbst vom Nicht-Selbst, des Freundes vom Feind und nicht zuletzt des Männlichen vom Weiblichen mit anschaulichen Metaphern vorzunehmen und auszustatten.<sup>4</sup> Mit der Frage: «Was hat der Mensch, was das Tier nicht hat?» wird das Tier zum Medium eines existenziellen und ursprünglichen Fehlens. Der Mensch findet im Tier «etwas»,

das ihm selbst fehlt. Die im Namen des Menschen in Gang gesetzte Logik der Repräsentation geht von Bildern, Zeichen und Aussagen aus, die dieses Fehlende des Tieres benennen können, nämlich als «etwas», das «vorfindlich» ist: innerhalb der Mensch-Tier-Relation als Objekt, Ding oder Existenz. Das Tier als Medium für die Mensch-Tier-Relation folgt der Logik der projektiven Identifikation und bezieht sich auf das anthropologische Phantasma, das darin besteht, dass sich der Mensch als Selbst unerwünschter Affekte entledigt, indem er diese unerwünschten Anteile im Anderen seiner Selbst, im Nicht-Selbst, unterbringt, und schließlich, dass er das Ausgestoßene in symbolisierter Form wiedererlangt und für sich zu beherrschen versteht. Dabei handelt es sich um Anteile des Selbst, die eine Gefahr darstellen können, spezifische Affekte, Vermögen und Verhaltensweisen oder um Anteile des Selbst, die vor anderen Anteilen geschützt und deswegen nach außen verlagert werden müssen.

Hesiod ist der Erste, mit dem die basale Abwehr alles Tierischen in seiner Gesamtheit eingeübt wird und der alle Tiere im Kollektivplural als eine Einheit setzt und diese prinzipiell den Menschen gegenüberstellt.<sup>5</sup> Er geht davon aus, dass Zeus den Menschen eine grundsätzlich andere Lebensweise gegeben habe als den Tieren: Während die Tiere nichts anderes tun, als sich gegenseitig aufzufressen, nimmt der Mensch das von den Göttern verliehene Leben nach rechtlichen Normen wahr. Hesiod nimmt für die Tiere ein ursächliches Fehlen in Anspruch, nämlich die Abwesenheit der Sprache beziehungsweise der Vernunft, das heißt des höchsten Guts des Menschen. Die in der Folge durch Platon, Aristoteles und ihre Zeitgenossen ausdifferenzierte «Anthropogenese»<sup>6</sup> kümmerte sich nicht viel um die vom Menschen (und seinen synonymen Verkettungen von Mensch-Mann-Staat vs. Frau-Kind-Wildnis) polemisch zugespitzte Rivalität zwischen Mensch und Tier, die einzig nur möglich war, weil das Tier nie anders, aber immer schon vergleichbar war. Im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit wird *das Tier als solches* kreiert, nämlich als ein Lebewesen ohne Logos, ohne Sprache und ohne Vernunft. Hinter den unterschiedlichsten Masken anthropozentrischer Aneignungen und Aberkennungen war die Macht, die Analogie auszusprechen von allen, die sich zum Menschen bekannten, immer schon ursprüngliche Setzung: wir Menschen – und dann, ... die Tiere. Das Erschließen

*per analogiam*, das übertragende Sprechen über einen Gegenstand, der aus prinzipiellen Gründen selbst der direkten Darstellung nicht zugänglich ist, chiffrierte das Tier nicht als rätselhaftes Ding, sondern als Medium der Selbstvermittlung. Nicht das Tier ist unergründliches, sich dem logischen Verstand entziehendes Geheimnis, sondern der Mensch selbst, dessen unsterbliche Seele ihm selbst in der Theologie des Jenseits unzugänglich ist. Der metaphysische Verdacht, welcher der Mensch für sich selbst ausspricht, wird in der Verwendung von Analogien, Metaphern und Modellierungen des Tieres verdeutlicht. Wir Menschen – und dann, ... die Tiere. Der Relation mit zeitlicher Verspätung haftete stets eine Asymmetrie an, darin das Tier *noch nicht* einen bestimmten Status des Menschlichen erreicht haben werde; nämlich im unendlichen Aufschub der genannten Differenz, die aufzuschieben immer nur Sache des Menschen war, um das Tier heranzuführen, an das Richtmaß der Intelligibilität. Doch auch die Entdeckung eines gemeinsamen Wesensprinzips aller Lebewesen im Allgemeinbegriff «Animalität» (Lebendigkeit) wies immer schon streng gezogene Artengrenzen auf. Die harte Grenze zwischen Gut und Böse wurde immer mehr ersetzt durch Nützlichkeit und Entbehrung; die Grenze selbst wurde jedoch höher gezogen. Auch die Verleihung der Grade der Verwandtschaft – angefangen von den im Haushalt ödipalisierten Dressurobjekten bis hin zu den in der Wildnis lebenden Bestien als zivilisatorischen Reibeflächen – unterwarf sich stets der Anthropologie des Humanitären, der zufolge das Tier stets unter der Anforderung stand, eine entscheidende Etappe seiner (noch ausständigen) dialektischen Selbstvermittlung zu vermitteln. Unter Berücksichtigung dieser historischen Ausdifferenzierung des Tierhaften als Ritual der Absprechung von Status und Recht, liegt es nahe, die allgemein menschliche Frage nach dem Tier immer schon mit der Frage nach einer minoritären Lebensform zu verknüpfen, *als ob* diese immer schon die eigentliche Natur des Tieres zu sein habe, die der Zweckmäßigkeit der medialen Selbstvermittlung des Menschlichen unterworfen ist. Insofern ist davon auszugehen, dass der Problematik der Medialität des Tieres immer schon die Streitfrage einer Herrschafts- und Opferbeziehung anhängig ist, die dem Konzept «Tier» inhärent ist.

Kann der diskursive Bezugsrahmen der Mensch-Tier-Dichotomie aufgekündigt werden, um sich der

engen Zweckbestimmtheit - der zweckmäßigen Bedingung als einem Bestandteil irgendeiner Funktion, eines Ablaufs eines Zusammenhangs - des Tieres als *Medium* zu entwenden? Ein *Mittel* ist nur verständlich, wenn man es unbegrenzt vielen Zwecken zuordnen kann. Es muss nicht immer nur Zwecken zugeordnet sein, es kann sich überraschen lassen. Es wird also darum gehen, Tierhaftes unter dem Aspekt der Disponibilität zu thematisieren, also das Tier als *Medium* selbst einer *Wendbarkeit* des Mittels auszusetzen – und dem Menschen als *sein* angestammtes Mittel zu entwenden. In dieser Sichtweise ist *Wendbarkeit* als Mittel unbegrenzt, insofern wir keinen Begriff daraus machen können. Weder können wir begrenzen, was ein Mittel nicht ist, indem wir es von anderen Funktionen abgrenzen, noch können wir seine Gebrauchsweisen begrenzen – solche Abgrenzungen sind zwar üblich bei Beschreibungen von Verhaltensmerkmalen und Gattungseigenschaften, sodass nun eine ungeweinte gesellschaftliche Definitionsarbeit losgeht, diese Unbegrenztheit der Praxis zu begrenzen. Mit dem Denken eines Anderen des Mittels als Mitte (und nicht als sich selbst vermittelnder Gegenpart des «Menschen») zeichnet sich ein gewisses Ende der Theorie im klassischen Sinne ab, welche davon ausging, man könnte eine bestimmte Menge von Erfahrungen synthetisch ausdrücken, in die Einheit bringen und unter einem Begriff subsumieren.

*Die Tiere* im kollektiven Plural werden wie Dinge performativ in Ordnung gebracht; *das Tier* als Seinskategorie dient den Strategien menschlicher Selbstbezüglichkeit unterschiedlicher Grenzziehungen. Die Aufartung des Menschen mit dem Primat des *Logos* fällt eine erste Entscheidung: Die *meta-physische* Sphäre des Menschlichen wird der Sphäre des Tierischen als *phýsis* enthoben. Der Mensch überwindet die unmittelbare Welt der *phýsis*, indem er für sich das Tier (in ihm) erniedrigt. Stets ist es der Mensch, der im Mittelpunkt der Beziehung zu den Tieren steht. Er scharft die Tiere um sich. Die Tier-Mensch-Dichotomie wird stets entlang der Perspektive eines Menschlichen des Menschen entworfen, der sich mit der *eigenen* Animalität auseinander zu setzen sucht. Hierin vermag die geschwätzigte Diskussion um den Zustand der eigenen Animalität, der als «die» Mensch-Tier-Beziehung ausgegeben wird, als letzter politischer Konflikt auf der Ebene der Biopolitik hochgespielt werden.<sup>7</sup>

Die Mensch-Tier-Relation wird stets hierarchisch und asymmetrisch angeordnet, insofern der Mensch der alleinige Adressat ist, der seine Konzepte des Tieres befragt. Wie sich der Mensch gegenüber Tieren verhalten soll und was die Tiere ihm bedeuten, ist Thema seiner kulturellen Selbstvermittlung. Der Mensch benennt und erschafft aber nicht nur die Tiere, sondern über die Vermittlung des Tieres soll sich der Mensch selbst wieder finden. Für die dialektische Selbstvermittlung «des» Menschen ist das Tier Mittel seiner zweckmäßigen Bestimmtheit. Daher wird vom Tier erwartet, dass es sich zur Zufriedenheit des Menschen vermittelt. Die primäre Vermittlung des Tieres besteht darin, überhaupt die Funktion eines Mittels oder eines Mediums zu sein. Was heißt es für das Tier, ein Medium zu sein; oder anders: ein Medium sein zu sollen? Für den Menschen war das Tier nie etwas anderes als (s)ein Medium. Die Aufmerksamkeit richtete sich jedoch gewöhnlich auf das, was Tiere als Medium vermittelten: Sie vermittelten uns Sinn, Bedeutung oder Gehalt. Was haben sie uns zu sagen, die Tiere? Was ereignet sich, wenn Tiere zu uns sprechen? In seiner medialen Vermittlung teilt sich das Tier bloß als der *Träger* von Information mit, bleibt jedoch als Medium selbst unvermittelt. Tiere erfüllen ihre Funktion als Medien umso dienlicher, je mehr sie den Menschen vergessen machen, dass es Medien sind, durch die etwas zu erfahren ist. Auf der Suche nach der Botschaft der Tiere verbleibt das Medium «Tier» der blinde Fleck innerhalb der Bereicherung menschlicher Selbsterfahrung. Die dem Tier zugestandene Vermittlerrolle bei der Selbstverständigung des Menschen entspricht dabei jener Kopula, welche die bloße Übertragbarkeit gestatten sollte. Die Kopula in der Mensch-Tier-Relation wurde jedoch weitgehend so verstanden, dass sie in die Bedeutung der Botschaft selbst nicht mehr interpretierend eingreift.

Mit der einseitigen Mediatisierung des Tieres wird das Tier aus dem Außerhalb des Menschen in einen integralen Teil seiner selbst transformiert. Dadurch soll die totale Vereinnahmung des Tieres als ein menschliches Konstrukt beschlossene Sache werden. In der medialen Totalisierung geht das Tier vollends im Konstrukt des Menschen auf. Als sein Modell innerhalb der Analogie der Erfahrung erhält es in der Vergleichsbeziehung zum Menschen seinen *zureichenden, zumessenden* oder *zugemessenen* Grund, der seine nackte Existenz erklärt – und rechtfertigt. Wie bei Medien im Allgemeinen brin-

gen sich die Tiere als Medien erst wieder in der Störung, der Unterbrechung der «anthropologischen Maschine»<sup>8</sup> in Erinnerung. Tiere stehen als Medien im Verhältnis des Gebrauchs, als Ge- und Verbraachte sollen sie unmittelbar konsumiert werden. Erwartet wird, dass Tiere als Medien der menschlichen Selbstverständigung optimal funktionieren. Im medialen Gebrauch liegt das Ideal in ihrer Unauffälligkeit, damit das Vermittelnde in seiner ästhetischen Neutralität möglichst unmittelbar genossen werden kann.

Es ist vor allem die Philosophie, die in immer wieder neuen Differenzierungen das Tierische vom Menschlichen abwendet. Immanuel Kant entwickelte die Theorie der transzendentalen Reflexion, welche nicht wie bei Tieren auf Dinge unmittelbar, sondern auf die Art und Weise, wie der Mensch als ein Ich, das sich reflektiert, abzielt. In der Vermittlung des Tieres als Standortbestimmung ortete sich der Mensch als ein *animal rationale*, das darauf reflektiert, ein reflektierendes Subjekt zu sein und reflektiert seine Subjektivität darauf, eine subjektive Perspektive zu haben. Für dieses Projekt der Selbstverständigung des Menschen setzte sich die gesamte abendländische Philosophie mit ihrem Projekt der Metaphysik ein, in welchem es darum ging, den Menschen innerhalb der Möglichkeit seiner Vermögen der Erkenntnis über das Tier zu erheben.

Von dieser Sphärentrennung ist das okzidentale Denken von Mensch und Tier majoritär geprägt, nämlich als eine diskursive Rangordnung von erstgereihtem Verstand und - von diesem taxierter - Sinnlichkeit; daher auch die Reihenfolge von 1. Mensch und 2. Tier: «Die *Ontologie – oder Erste Philosophie – ist [...] die in jedem Sinne grundlegende Operation, in welcher die Anthropogenese, das Menschwerden des Lebewesens erfolgt. Die Metaphysik ist von Anfang von dieser Strategie geprägt: Sie setzt genau jenes *metá* ein, das die Überwindung der animalischen *phýsis* in Richtung auf die menschliche Geschichte vollendet und begleitet.*»<sup>9</sup>

Seit es Metaphysik gibt, ist das Sprechen «über» die Tiere von der Redefigur des Vergleichs überwiegend geprägt, welche durch die einseitige Setzung der Ähnlichkeit ins Spiel kommt, mit welcher eine ungleichwertige Beziehung zum Ausdruck kommt. So steht das Tierhafte, das sich zum Menschlichen als Art des verkehrten Denkens verhält, stets vordergründig als stumme Aufschreibefläche des Mangels bereit und ist das negierte Spiegelbild jeder Ordnung. Folgerichtig ein virtueller

Ort, an dem der Mensch im Tier seine eigene Animalität wiedererkennen kann. Dem Menschen muss sich Tier zeigen. Im Tier als Empfänger der Beherrschung zielt der Mensch auf die Kontrolle seiner eigenen Animalität ab, die ihm nicht mehr als Unerschließbares erscheint, sondern als etwas, das er überblicken kann. Gelingt es nicht, die eigene Animalität zu beherrschen, dann taucht das *Bestialische* auf, das die unüberwundene *phýsis* der Menschwerdung begleitet, mit welcher sein Zwiespalt zwischen Animalität und Humanität in reichlichen Narrationen stets auf Neue dramatisiert wird.

Doch das Tierische wohnt nicht allein im Tier als Spezies, sondern durchdringt in seiner animalischen Natur sämtliche Lebensformen. Animalität gilt schlechthin als Leitdifferenz für das Wesen des Menschen, sie erfüllt für den zivilisatorischen Fortschritt eine entscheidende Funktion, insofern es gilt, mittels dieser soziale Kämpfe zu camouflieren: der Barbar als Untermensch, der Halbilde als Hybris des Menschen, die gefährliche Klasse als bestialisches Tier, die Frau als Instinktwesen, das Kind als ursprüngliche Natur, die Unmenschlichkeit des Gesetzesbrechers, die entmenschte Welt et cetera.

Das Tier *per se* als ein Konzept zu bestimmen, welches Menschen sich anfertigen, um sich über die Arten und Weisen des Umgangs mit ihnen selbst zu verständigen, lässt es, das Tier, immer schon eingefügt in eine menschliche Ordnung erscheinen, als ob es immer schon eine Verbindlichkeit eingegangen wäre – innerhalb einer einverständlichen Ordnung.

Auch Derrida geht in seinem Text *Das Tier. Welch ein Wort!* zunächst von einem «Mit-sein» aus, «das der Mensch und das, was der Mensch das Tier nennt, miteinander teilen».<sup>10</sup> «Mit-sein» wird von Derrida mit einem «Mit-einanderleben» verwechselt, setzt «Mit-sein» jedoch bereits einen ontologischen Grund und eine anfängliche Verwandtschaft voraus, die aus der oben angeführten Differenz nicht gefolgert werden kann. Mit der Annahme einer genuinen Animalität des Menschen, die er mit den Tieren teilen soll, wird Animalität zum ontologischen Inbegriff alles Biologischen und der Lebendigkeit *per se*, mit der schließlich der Mensch sich wiederum auf ein Gemeinsames, das er mit den Tieren zu teilen beabsichtigt, berufen kann. Mit dieser Entdeckung des gleichartigen «Mit-Seins» aller Geschöpfe erschließt sich der Mensch als der «Hirte des Seins» alle Phänomene und Äußerungen von Animalität und vermag diese durch die Technik auf sich zu nehmen. Spä-

ter widerruft Derrida: «Ich habe also nie geglaubt, dass es zwischen dem, was sich Mensch nennt, und dem, was er, das Tier nennt, irgendeine Kontinuität gibt.»<sup>11</sup> Diesen Zuruf aufnehmend, versuche ich gegen die einseitige Verhängung einer spekulären Beziehung innerhalb der Mensch-Tier-Strukturbeziehung zu sprechen. Welches Sprechen bleibt, wenn das Wort «Tier» nicht länger als Objekt der Beherrschung gedacht wird?

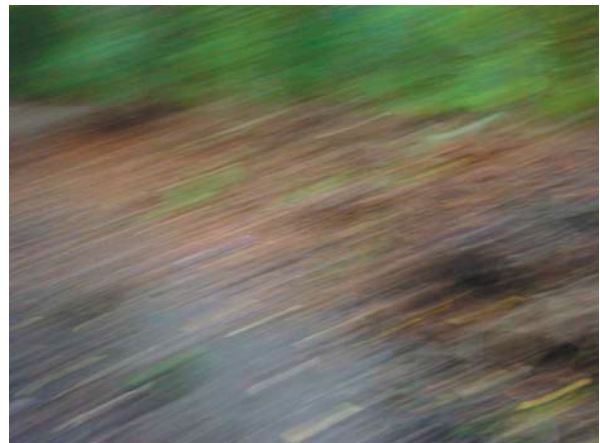
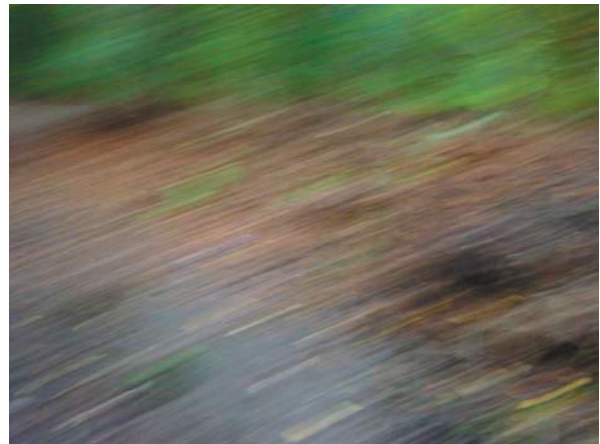
## Huschen

In seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* formuliert Merleau-Ponty die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten einer statischen Beobachtungssprache, die das Phänomen der Bewegung konstitutiv verfehlen müsse, da sie die Welt in beständige Gegenstände mit festen Eigenschaften fixiere. Was heißt nun aber Fixieren?

*«Auf seiten des Gegenstandes bedeutet es: den fixierten Bereich trennen vom übrigen Feld, mithin den lebendigen Zusammenhang des Gesamtschauspiels lösen, der jeder sichtbaren Oberfläche eine bestimmte Färbung mit Rücksicht auf die Bedeutung zuwieh; auf seiten des Subjekts bedeutet es: an die Stelle der umfassenden Sicht, in der der Blick dem gesamten Schauspiel sich hingab und dieses in sich eindringen ließ, die Beobachtung setzen, das heißt eine beliebig gerichtete örtliche Sicht.»<sup>12</sup>*

Der auf das zentrierte, fokussierte Sehen ausgerichtete Blick ordnet Vorhergehendes und Nachfolgendes. Darin gehorcht er der reproduktiven Urteilskraft zeitlicher Vorstellung der *stetigen Folge*. Der stetigen Folge geht aber je schon eine *Abtrennung* und verräumlichte Aufgliederung in Zentrum und Peripherie im Wahrnehmungsakt voraus: Für den fixierenden Blick ist Bewegliches etwas, das die Fixierung des Blicks auf einen Teil des Gesichtsfeldes irritiert. Für ihn war dieses, was da vorüberzog, etwas, das sich nicht genau einordnen ließ. Ein dunkler, vielleicht schwarzer Schatten, der blitzartig auftauchte und wieder verschwand. Indem das Bewegliche weder zentralperspektivisch noch synoptisch fixiert werden kann, kann es weder als Zustand noch als Ereignis im Gleichklang einer Ordnung der Zeit gesetzt werden.

Was heißt es aber demgegenüber, Bewegung zu denken? «Wollen wir», so Merleau-Ponty, «das Phänomen der Bewegung ernstnehmen, so müssen wir eine



Welt denken, die nicht allein aus Dingen, sondern aus *reinen Übergängen* besteht.»<sup>13</sup> Diese definieren sich allein durch die Weise des «Vorübergehens». Dieses bleibt jedoch unscharf und undeutlich und formt keinen klar erkennbaren Gegenstand. Merleau-Ponty bezeichnet das Phänomen des «Vorübergehens» als ein «Etwas im Übergang»<sup>14</sup>, welches er jedoch nicht als ein für die Wahrnehmung entbehrliches Randphänomen, sondern als notwendig für die Ermöglichung von Veränderlichkeit

bezeichnet. Was ist es, das im Gestrüpp entschwindet, das im Nebel untertaucht und sich im umdämmerten Raum schemenhaft abzeichnet, sei es etwa ein Vogel, auftauchend im bruchstückhaften Gedächtnis, von dem Merleau-Ponty spricht, wenn er einen Vogel erinnert, der seinen Garten überquert und

*«im Augenblick der Bewegung selbst nichts ist als ein graues Vermögen zu fliegen. Die Bewegung setzt nicht notwendig ein durch eine Gesamtheit bestimmter Eigenschaften definiertes Objekt voraus, es genügt, dass die Bewegung der Vögel ein ›Etwas, das sich bewegt‹ einschließt, höchstens noch ›etwas Farbiges‹, oder ›etwas Helles‹, doch ohne bestimmte Farbe oder bestimmtes Licht».*<sup>15</sup>

Nur im Gestrüpp der Wahrnehmung vermag sich ein Vogel zu verfangen, ohne als Vogel selbst gefangen zu sein. Vielmehr eröffnet sich im *Huschen* die emphatische Frage nach einem Körperhaften, das sich dem stabilen Aufbau der Sinnggebung entzieht. In der Zeile «O Gebüsche, o Plurale»<sup>16</sup> lässt uns Francis Ponge die Mehrdeutigkeit zeitlicher Amodalität erahnen. *Huschen* berührt uns als etwas, das wir nicht durch die unterschiedlichen Kategorien von Objektbezeichnungen fixieren. Vielmehr gleiten wir in der Befangenheit amodaler Wahrnehmung von einem Affekt in den anderen.

Dem modalen Denken gilt *Huschen* hingegen als Gefahr im Verzug, insofern in ihm das Verschwinden des eigenen Handelns gedeutet wird, das sich in dem verliert, was es macht, ohne einen Spiegel zu haben, der es repräsentiert – als sei es kein Bild von ihm selbst. Dadurch entzieht sich das *Huschen* der Namenstaupe des Menschen, der diktiert, was das Tier als Tatsache, als Individuum, als Spezies, als Wert, Maß, Zahl und Gewicht ist und sein soll. Ohne Mittel zur Reflexion entwindet es sich der Möglichkeit seiner ästhetischen Repräsentation. Das heißt aber nicht, dass das *Huschen*, wie vormals das Tier ein Sein, eine Natur oder einen Rest des Realen verkörpert. Im Infinitiv-Werden geht es um die «Verhinderung jeder dogmatischen Vermischung des Ereignisses mit dem Wesen, aber auch jeder empiristischen Vermischung des Ereignisses mit dem Zwischenfall, dem Akzidens»<sup>17</sup> – *Huschen* ist unermesslich, jedoch nicht im Sinne von Heideggers «Ereignistranszendenz»<sup>18</sup>, der zufolge das Plötzliche aus dem Jenseits der Erfahrbarkeit emaniert. Da sich folglich das *Huschen* weder als Dingzustand verkörpert noch aus

dem spekulativen Jenseits der Spontan-Empirie hervorgehen kann, vermutet man darin besser ein Ereignis

*«das über ein Mindestmaß an Sein verfügt, das all dem zukommt, was kein Ding, was nicht-existierende Entität ist. Es handelt sich nicht um Substantive oder Adjektive, sondern um Verben. Es handelt sich nicht um Wirkende oder Erleidende, sondern um Ergebnisse von Aktionen und Passionen, um ›Unerschütterlichkeiten‹ – unerschütterliche Ereignisse. Es handelt sich nicht um lebendige Gegenwarten, sondern um Infinitive: grenzenloser Äon, Werden, das sich bis ins Unendliche in Vergangenheit teilt und dabei stets der Gegenwart ausweicht.»*<sup>19</sup>

Mit Deleuze kann *Huschen* etwa mit der Bestimmung «prozessualer Differenzproduktion als heterogenes Vermögen»<sup>20</sup> angedacht werden. *Huschen* entzieht sich dabei der Unmittelbarkeit der Erfahrungspräsenz qua lebendiger Gegenwart und gleichermaßen der medial vermittelten Repräsentation, da in ihm das virtuelle Niveau der Anwesenheit des Abwesenden und der Abwesenheit der Anwesenheit im Unentschiedenen emaniert.

Demgegenüber versuchen Fürsprecher der apparativen Ordnung der Zeit, das Aufklaffen der Zeitmodi der Anschauung und der Zeitzeichen zu schließen. Das, was dem *Huschen* konstitutiv entgeht, nämlich seine repräsentative Erinnerbarkeit der Retention (im Gestrüpp verschwindendes Etwas, ein Vogel?) soll im Zeitzeichen wieder *eingefangen* werden. Das fotografische Gewehr, mit dem Marey 1882 erstmals auf die flattrige Unruhe der Tauben zielt und dadurch die mediale Aufzeichnung als Geschoss mit dem System der projektiven Identifikation wissenschaftsgeschichtlich nobilitiert, soll im Moment das Bewegte wieder einfangen. Die analytische Zerlegung des *Huschens*, sowie die technische Sichtbarmachung von Bewegung im Modell der Bewegungsstudien erinnern an eine einfache Phänomenologie des Lesens, bei der man beständig Synthesen herstellen muss, um die sukzessive Entfaltung des Textes zu verstehen: Das Auge bewegt sich horizontal, Zeile nach Zeile, während der Geist das kumulative Verstehen des bisher aufgefassten Textes vertikal zusammensetzen muss.

Das Einfangen des Vogelflugs durch Mareys Physiologie<sup>21</sup> im Zeit-Bild medialer Apparaturen repräsentiert jedoch bloß eine Vergangenheit, die niemals gegenwärtig war, weil sie innerhalb des Vergessens aufstieg und nicht in einem vergangenen Wahrnehmungsakt, des-

sen aneinander gereichte Zeitmomente eine Geschichte ergeben, erstehen. *Huschen* muss folglich als etwas geltend gemacht werden, das nicht unter den Begriff subsumiert werden kann, da es sich um etwas handelt, das nicht erinnert werden kann, weil es als Zeit-Bild des Vergangenen in der Erinnerung nie verwirklicht werden konnte.

«Das Verb ist kein Abbild äußerer Aktion, sondern ein der Sprache innerer Reaktionsprozess. Seiner allgemeinen Idee entsprechend hüllt das Verb deshalb die der Sprache innere Zeitlichkeit ein.»<sup>22</sup>

Im Schwanengesang, der auf die Tiere erhoben wird, vergewissern sich Menschen ihres Vermögens zur transzendentalen Reflexion, wenn sie von der Beschränktheit der Konzepte sprechen, vermittelt derer ihnen Tiere nur noch als medial inszenierte Reflexionen der Anschauung begegnen. Im Nekrolog auf das wilde Tier findet man sich zumindest selbst wieder in einem post-metaphysischen Zeitalter, in dem es keine Rückkehr vom Zeichen zum verlorenen Objekt mehr wird geben können. In dieser Konstellation trifft der sich selbst bändigende Mensch auf das traurige Tier, welches als passive Einschreibefläche menschlicher Interessen und Produkt kultureller Konjunkturen nur noch dekonstruiert werden kann. Aber ist dieses katechontische Manöver der Dekonstruktion von bereits vorfindlichen Konzepten und Konstrukten nicht bereits Metaphern geschuldet, mit denen versucht wird, die Apräsens beständig in der abwesenden Zeit der Absenz vorzustellen? In der Ereignishaftigkeit des *Huschens* (vorbei oder vorüber?) ist hingegen etwas *Unerwartbares* angesprochen, das im Einmaligen jeder Zeitanschauung, in deren Spiel von Erfüllung und Ermangelung, schon amedial entweicht.<sup>23</sup> *Huschen* ist nicht das Unerwartete im Sinne plötzlicher Eindrücke, die uns mehr und mehr aus der Fassung bringen mögen. Ist Apräsens nur als der Verlust des Menschen in der Falle seiner Zeitwahrnehmung anzuschreiben? In dieser Sichtweise würde das *Huschen* wieder zur Denkform eines reflexiv verarbeitbaren Selbstverlustes. So gilt es darauf zu beharren, die Apräsens der Zeit von der Absenz der Zeit der reflektierenden Zeitanschauung zu differenzieren. Denn: Apräsens der Zeit ist kein transzendenter Gegenstand im Sinne eines Aufschubs des zeitlichen Selbstverlustes.

Jean-François Lyotard hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Augenblickliche denken heißt, «daß man nicht bereits weiß, was geschieht. Das Augen-

blickliche geschieht jetzt und hier. Das, was geschieht, kommt danach.»<sup>24</sup> Es rückt daher die Fraglichkeit vor das Geschehnis als solches:

«*Es geschieht ist nicht, was geschieht, wie sinngemäß quod non quid est. Folglich bedeutet ist nicht: ist da, noch weniger: ist wirklich. Ist wäre viel eher: Alles in allem gibt es Ereignisse: Etwas geschieht, das nicht tautologisch mit dem ist, was geschehen ist; man weiß nie, was das Ereignis ist.*»<sup>25</sup>

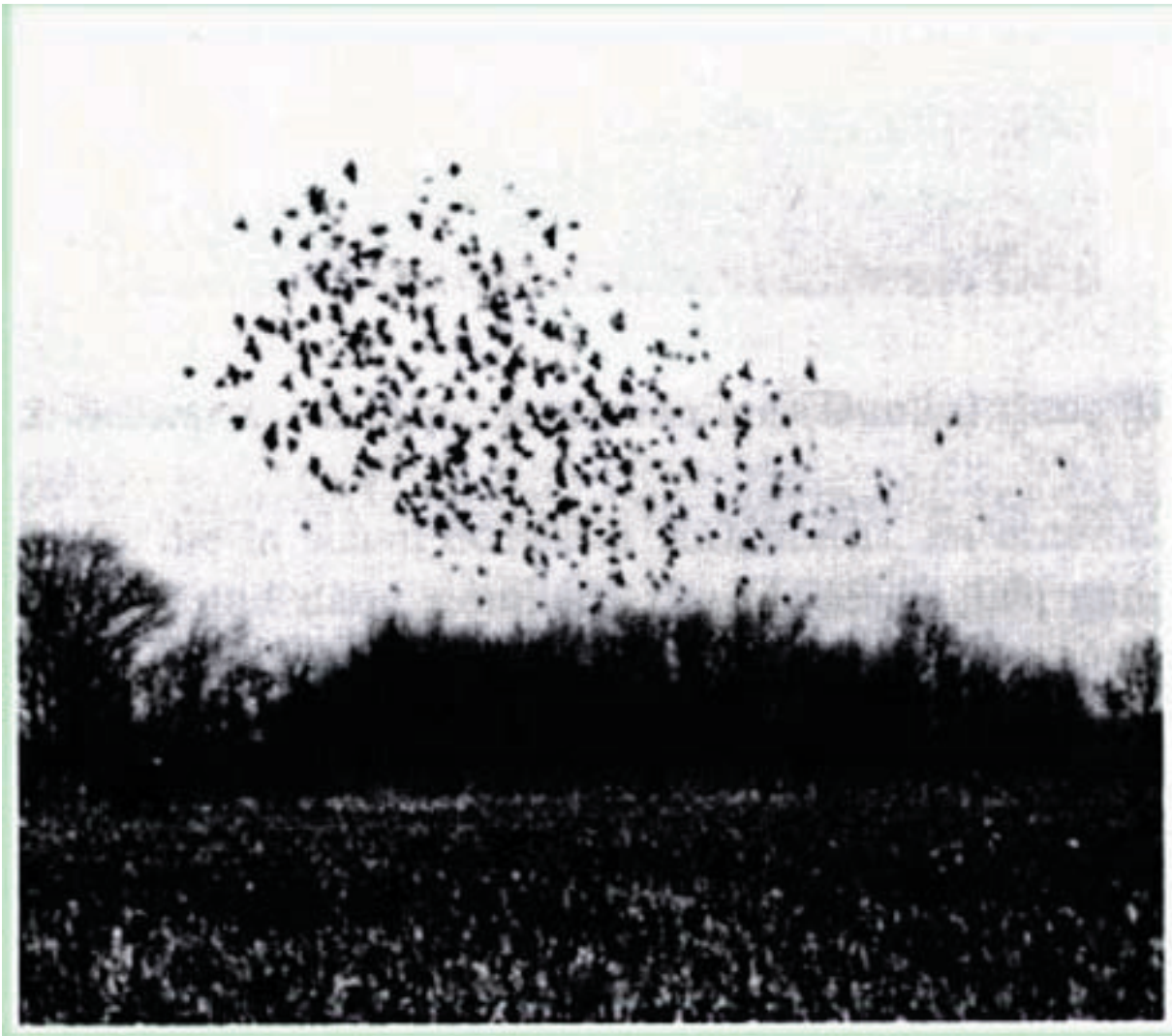
Wenn Tiere die Schärfe und Klarheit ihres Tierseins abstreifen und sich unmerklich in anderes verwandeln, dann handelt es sich dabei um ein Ereignis, worin Tiere selbst nicht mehr vorkommen und sich ihrer ihnen verliehenen Namen jäh entwenden. Nicht unvernünftig, aber kaum vernünftig, mehr oder weniger lässt uns *Huschen* ein übergängliches Geschehen erahnen, ein Werden, das seine Bewegung einer chronischen Anfangslosigkeit verdankt. Das Huschende des *Huschens* als Trugbild, dessen Bildhaftigkeit wir uns nie ganz sicher sein können:

«*Das Trugbild schließt den differentiellen Gesichtspunkt in sich ein; der Beobachter bildet einen Teil des Trugbildes selbst, das sich mit seinem Gesichtspunkt verändert und entsteht.*»<sup>26</sup>

*Huschen* ist stets etwas anderes, als gesagt werden kann. *Huschen* bedeutet nicht ein zu beobachtendes, zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort stattfindendes Geschehen. Es gibt im Trugbild ein Verrückt-Werden, ein Unbegrenzt-Werden wie jenes des Philebos, wo

«*das Mehr und Weniger immer bahnbrechend sind, ein stets Anders-Werden, ein subversives Werden der Tiefen, das dem Gleichförmigen, der Grenze, demselben oder dem Ähnlichen auszuweichen vermag; stets zugleich mehr oder weniger, doch niemals gleichmäßig.*»<sup>27</sup>





## Schwärmen

Auch dem Schwarm-machen geht nicht einfach ein Wissen voraus, wie ein Schwarm zu machen sei, was die Mittel und Wege des *Schwärmens* sind, warum ein Schwarm sich bilden muss und wer an ihm teilnimmt und wer nicht. Ebenso wenig geht dem Schwärmen eine Erwartung voraus; *Schwärmen* steht der günstigen Gelegenheit nicht äußerlich gegenüber, es vervielfacht die Gelegenheit. Schwarm-machen schafft eine neue Mischung der Körper. *Schwärmen* wird vom Ausgedrückten, vom feierlichen Ritual der Sinnverleihung weder beschrieben noch repräsentiert. Was *schwärmt*, teilt sich nicht mit und will nicht empfangen werden, es bietet sich nicht an, um gelesen oder verstanden zu werden, es bittet nicht um Bewertung. Kein trauriges Tier mehr, das opfergleich um moralischen Beistand fleht, weil es kein Gesicht, kein *eidōs*, repräsentiert. Im *Schwärmen* stürzt die Konfiguration der Mensch-Tier-

Relation in sich zusammen, als ob sie nie existiert hätte. Die Aussageformen, die je schon vorgefertigte Aussagen bereithalten, sie versäumen das *Schwärmen*.

Was heißt es aber: sie versäumen das *Schwärmen*, sie verfehlen es? Kann der Mensch je ein Tier verfehlen, kann er denn sein eigenes Konzept verfehlen, für das er Fürsprache abhielt? Müsste es nicht umgekehrt sein: das ewig gleiche Tier, das sich selbst immer nur verfehlen kann, und der Mensch, der Buchhalter seiner Verfehlungen, der die Verfehlungen der Tiere als solche immer wieder als Abweichungen von den von ihm hervorgebrachten Normen kommentiert? Ist das Tier folglich nichts anderes als korrigierte Lesart eines unendlichen Kommentars, dessen Prozess alleine die Konjunkturen des Begriffs an und für sich entscheiden, unter welchen das Tier subsumierbar wäre?

Was aber, wenn der Mensch sein eigenes Drama versäumt, und sich selbst als ein Ereignis versäumt,

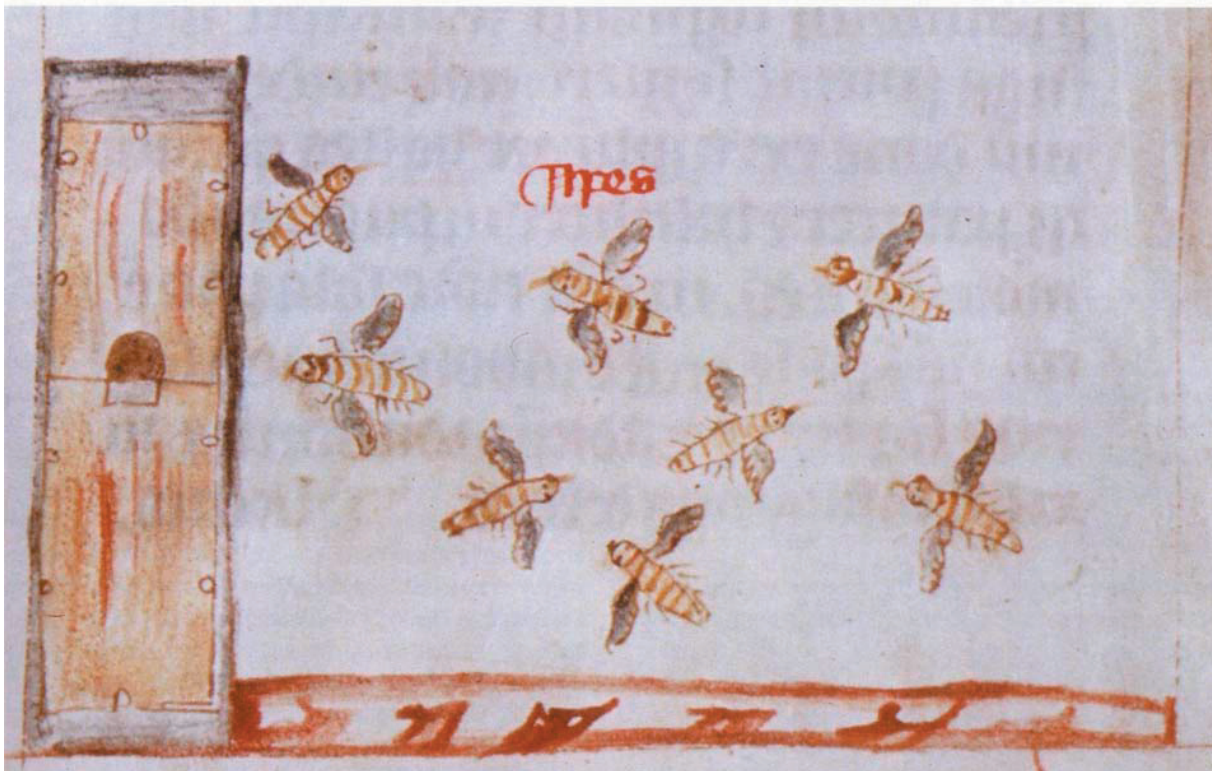


Abb. 4: Bienen fliegen zum Bienenstock, 1349/51, Concordantie Caritatis

weil die Frage, die er an sich stellte, immer schon die vorgefertigte Antwort an das Tier als Medium seiner reflektierten Begierde verstellte? Dazwischen wirkte das *Schwärmen*, insistierte und hörte nicht auf, etwas zu produzieren, das inkommensurabel wäre. Kam der Mensch nicht immer schon spät, wenn es darum ging, das Tier als Medium seines Selbstverständnisses zu befragen, und immer nur auf seine stets vorgefertigten Fragen stieß, die doch immer schon beantwortet waren, das heißt eigentlich keine Fragen waren, sondern nur Bestätigungen seines Konzepts «Tier»? Liegt darin nicht das wahre Drama der Mensch-Tier-Relation: von einem zur Sprache befähigten Menschen, dem in seiner eigenen Sprache nicht geantwortet wird und der aus dieser Erwartungshaltung das Verfehlen beim Anderen sucht und ihm daraus den Fallstrick einer ontologischen Verschuldung dreht? Die Frage, einem Vorwurf eben gleich, nach «dem» Tier «als solchem»? Erwächst allein kraft des Sprachvermögens nun für den Menschen jene Selbstermächtigung, anstelle des Tieres für dasselbe zu reflektieren und ihm dadurch implizit seinen Mangel vorzuwerfen, der dem Menschen das Recht gibt, über Leben und Tod zu entscheiden? Ist nicht die abendländische Ontologie als erste Philosophie nur denkbar

geworden, indem sie sich über das Reich der Tiere erhob und den Menschen zur Herrschaft über alle Naturdinge ermächtigte? Vor diesem Hintergrund galt das am Tier aufblitzende Ereignis seither stets als Horror des metaphysischen – und später über seine Metaphysik aufgeklärten – Menschen, der sich Sprache, Vernunft, Recht und Besitz, Seele und Unsterblichkeit versicherte.

Wehrlos ausgeliefert, ohne jede Stimme soll auch das Opfertier des unendlichen Mitfühlens und -leidens bloß die Fürsorge der Verantwortlichen empfangen. So lautet der Plan der ordinierten Kur der armen Tiere. Bleibt es nun bei den Konzepten, die aus der Betroffenheit erbarmter Retter und ihren mitleidsfähigen Geschöpfen gestammelt werden? Kommen wir auf das *Schwärmen* zurück, denn in ihm treffen wir auf kein Tier, das der Fürsorge subsumierbar wäre. Vorerst halten wir fest: *Schwärmen* findet nie *im* Schwarm statt und zeigt sich auf keinen Fall in ihm als Phänomen lebendiger Gegenwart. Als Infinitiv ohne Subjekt zeigt es sich nicht in den «typischen» Manövern des Schwarms. Was ist aber der Schwarm, demgegenüber das *Schwärmen* in keinem Vergleich steht? Seit dem Frühmittelalter ist der Schwarm als technischer Begriff bei Bienenzüchtern eingeführt. In ihrem Vokabular bezeichnet der sum-

mende Bienenschwarm eine schwärmende Menge, der als Haupt-, Vor-, Nach-, Doppel- und Notschwarm näher bestimmt wird. Im weiteren Gebrauch benennt der Schwarm auch das unübersehbare Gedränge des «Insectorum nimbus». Der Schwarm ist selber nur das Zusammen- und wieder Auseinandertreten zu und aus Konstellationen, Elementen als festen Körpern, die sich zu gegebener Zeit zu einer zählbaren Menge vereinigen und sich wieder voneinander lösen können und dabei wieder in ihre angestammte geschichtslose Identität zurückkehren. Der Schwarm bildet bestimmte Formationen, zeigt ein Verhalten und verfolgt in seiner Bildung eine vorhersehbare Ökonomie. Deswegen brauchen die Menschen keine Angst haben. Weil die Tiere sich in ihrem Verhalten auch an Ordnungen halten, die für den Menschen eine nachvollziehbare Geltung besitzen.

Im Schwarm sehen wir, dass die Tiere die Figuren ändern, wechseln, dass sie in einem Spiel jeweils, wie in einem Kaleidoskop, ohne sich im Ganzen zu verändern, diesen oder jenen Anblick bieten. Das Nebeneinander-Sein im Schwarm ist ein Merkmal der Beobachtung, die jenem vorbehalten bleibt, der das Ganze des Schwarms, seine einheitliche *Gestalt*, die sich wechselnden *Figuren* zu überblicken vermag. Die sprachliche Bestimmung der Figur geht von einem Typus aus, mit dem eine endliche Anzahl von Schwärmen im Vergleich Verhalten zeigen. Grundmerkmal des Typus ist der anschauliche Gesamtgehalt. Auf einen Blick zeigt sich die Figur als Mittel einer Bestimmung (z. B. die «Keilform» des Starenschwarms [*sturnus vulgaris*] gegen Prädatoren). In der «Typik» von Verhaltensmustern erscheint das *Schwärmen* im Schwarm als besondere Anschauungsform fassbar. Schließlich kann dem Schwarm ein Handlungssubjekt unterlegt werden, nachdem zumindest nach der grammatikalischen Konvention zufolge das typische Schwarmverhalten auf jeden beliebigen Schwarm, sofern er Kollektivsubjekt im Plural steht, übertragbar ist. In seiner Rolle als Verhaltensmuster steht der Schwarm für die eine gegenständliche Ganzheit formende Einfachheit; im Interesse seiner Vermessung soll er als eine zusammengesetzte *Menge* bestimmbar werden. Die Rede über ihn ist wie das Malen des Schwarms. Nebeneinander werden kleine Farbpartikel aufgetragen. Je nach Perspektive ist der Schwarm Gestalt, Vielzahl und Zusammenfügung von einzelnen Elementen. Die Idee der Vielheit setzt einzelne zählbare Teile voraus, wodurch *Schwärmen*

der Herrschaft der Zahl unterstellt wird, die wiederum auf bestimmten räumlichen und zeitlichen Grundannahmen beruht, etwa der eines kollektiven Beisammenseins einer Mehrheit (Wie-viel) oder jener des zeitlichen Moments des Nach- und Auseinanderseins (Wie-oft).

In den Feldzügen der Aufklärung wird der menschliche Verstand nach Resten animalischer Leidenschaften durchleuchtet. Diejenigen, die sich der aufgeklärten Vivisektion zu entziehen drohen, gelten als «regellose Leidenschaften»<sup>28</sup>, die die Repräsentation des Menschen innerhalb der «Schranken der Erfahrung»<sup>29</sup> bedrohen. In der «Schwärmerey» liegt Tierhaftes des Anti-Menschen auf der Lauer. Dieses Tier der verkehrten Denkungsart droht die Vernunft in einen Spielball der Neigungen zu verwandeln. In der Zeit des polemischen Herrschaftsanspruchs der Aufklärung hat sich das semantische Feld der «Schwärmerey» in diffuse Regionen verschoben und gilt – bis zur romantischen Umwertung auf das sentimentalische Genie oder dem national-verinnerlichten «Enthusiasmus» – als brandgefährlich, weil es sich der Logik der Repräsentation zu entziehen droht und bald in die pathologischen Register der humanmedizinischen Mentaldiagnostik gerät. Als klinischer Begriff ist das Schwärmen dann nichts mehr als ein Trugbild, das in der Diagnose der Ärzte des Verstandes Ausdruck einer Geisteskrankheit ist. Wer einen Schwarm hat, der ist «non sanae mentis est» und findet sich im Fachwörterbuch von *delirium*, *phrenesis*, *mentis alienatio*, *demulencia* und *aniliter decipit* wieder.

Im Gegensatz zum Tier der verkehrten Denkungsart stellt das unaufhörliche *Schwarm-machen* kein Gegenüber, welches als Grundlage der Organisierung von Beziehungen dienen könnte und letztendlich zu seiner Exterritorialisierung führen würde. Im *Schwärmen* werden Orte transponibel, die im Durchschweifen stets andere werden. *Schwärmen* meidet den Orientierungsraum von Richtungen, Abständen, Positionen; So kann es kein Fall für die Treitmühle von Ort/Nicht-Ort und von Zugehörigkeit/Verbannung werden. Und es findet sich kein Ort, auf den man es wieder zurückdrängen und verdrängen könnte. Und kein Kollektivsubjekt, weder ein Wieviel der Vielfachheit noch eine amorphe Unzahl als Grundübel der Paranoia, keine verborgene Absicht. Und: *Schwärmen* kennt keine Beziehung zur Tier-Mensch-Relation, es braucht vorerst keine Beziehungen abubrechen und keine neuen zu beginnen, weil es sich in der Potentialität von In-Beziehung-Setzen je

schon dem eigenen Ort entwunden hat. Und auch Jean-François Lyotard hat in seiner *Affirmativen Ästhetik* an einen «Schwarm von Bedeutungen» gedacht, als er für die Unentschiedenheit des Politischen eine affirmative Sprache erfand, da, «wo ein Konflikt droht zwischen diversen, in jedem Moment möglichen Verkettungen»<sup>30</sup>. Diese Verkettungen im *Schwärmen* präsentieren keine Vielheit, die sich aus einzelnen und abzählbaren Teilen der Ganzheit «Schwarm» zusammensetzen würde.

Demgegenüber kann *Schwärmen* vielleicht besser in der Logik des Möbiusbandes fraglich werden, wenn es als Bewegliches sowohl im «Inneren» als auch im «Außen» vorgestellt wird. Ist die Struktur des Möbiusbandes, also die Schleife einmal geschlossen, kann nicht mehr unterschieden werden, auf welcher der beiden Seiten – «Innen» oder «Außen» sich der Beobachter und das Beobachtete befinden, da die Möbiusebene letztendlich nur eine Seite kennt. Reklamieren wir das Möbiusmodell für die Logik des *Schwärmens*, dann wird mit ihr die Ontologie der Doppelsphäre von Mensch-Tier obsolet. Die Situierung des Menschen und seine Abspaltung vom Tierischen lassen sich unter Möbiusbedingungen nicht mehr klar und deutlich argumentieren. Räumliche Distanzierung und zeitliches Nacheinander geraten in Mischwesen durcheinander, ohne dass deren Teile und Zusammensetzungen früheren Trennungen und späteren Aufgliederungen zugrunde liegen würden. *Schwärmen* kann sich folglich nicht von hier nach dort oder von links nach rechts bewegen, daher bietet es keine Gegenseite, es befindet sich nicht auf einer gegenüberliegenden Kehrseite und vermittelt daher nicht zwischen zwei Seiten, oder zwischen Sender und Empfänger.

Entscheidend ist, dass die Elemente der Mensch-Tier-Relation *beweglich* werden. Bewegt-werden heißt nichts anderes als *affiziert werden*. Die nach aktiv und passiv geteilte Positionierung von schöpferischer Konstruktion («Konzept» Tier) und verwunschener Einschreibefläche («Projekt[ion]» Tier) im Raum unveränderlicher Identitäten beginnt sich überraschend zu streuen. *Schwärmen*, das ist Dispersion, eine Unbestimmtheit und Unklarheit der räumlichen Positionen und ihrer Bezugssysteme. Anstelle der projektiven Identifizierung des Menschen, der sich qua benennender *deixis* des «Tieres» reflexiv verortet, tritt eine wechselseitige Durchdringung im Affekt – Mischungen von Ratlosigkeit.

Was *schwärmt*, das kommt ohne ein Bild aus und ohne Plan und ohne Gedächtnisspeicher, in dem alle Informationen zusammenlaufen. Stattdessen verknüpft es *in actu* unterschiedliche Weisen der Transformation einer bestehenden Ordnung, die im logischen Augenblick des *Schwärmens* keinen Bestand mehr gehabt haben wird. So kommt es zu einem entscheidenden Wandel der Beschreibungs-Perspektive der Welt, welche die Medialität des Tieres immer schon als eine dem Menschen fraglos innewohnende Perspektivierung voraussetzte (denn wie das Beispiel der Zecke zeigt, ist auch gleichermaßen der Mensch für den Parasiten bloße Medialität): nicht das angestammte System assimiliert das rezente Flüchtige und klandestin Abirrende, sondern unzählige Künste des Machens sind am Wirken:

*«Von diesen Strömungen, die überall eindringen, sind nur die Wirkungen wahrnehmbar. Sie zirkulieren, ohne gesehen zu werden, und sind nur an den Gegenständen wahrnehmbar, die sie bewegen oder verschwinden lassen.»*<sup>31</sup>

Sind es etwa «Palimpseste, auf denen das verworrene Spiel von Identität und Relation ständig aufs neue seine Spiegelung findet?»<sup>32</sup>

### Verführen

In jenem logischen Moment, in dem das Tier seine distinkte und diskrete Gestalt abstreift, zerfällt seine bestimmbare Form. Mit dem Verlust an Kohärenz und einem Repertoire an distinkten Merkmalen, die das Tier einer kategorialen Zugehörigkeit gemäß spezifizieren, gewinnt es eine Unverfügbarkeit, indem es sich nicht einfach so unter einen Begriff subsumieren lässt. An die Stelle einer diskursiven Führung im Nasenring seiner begrifflichen Identifizierung verführt es zur maßlosen Deutung ohne in ihr aufzugehen als Gedeutetes. Es *verführt* nicht ein Individuum, eine Art, eine Gattung oder eine Familie. *Verführen* wird nicht getragen von einem Akteur als Referenzsubjekt, tritt nicht auf die Bühne regelmäßiger Vorhersehbarkeit, sondern es überrascht. *Verführen* ereignet sich im Zwiefältigen, ungefügt sprengt es das Gefüge, in das es sich nicht einspannen lässt und stellt sich nicht dort ein, wo man es vermutet hätte.

Unerwartet taucht es als Un-Fug auf und gibt sich stets ungefügt. *Verführen* ist in eine Vielheit von situativen Gegebenheiten involviert, aus denen sich Listen



überhaupt erst generieren. Hierbei steht die List stets für das Andere des Menschen, der selbst einem Anderen als Unbestimmtes ausgesetzt ist. Ausgesetzt ist nicht der Mensch in seiner existenziellen Befindlichkeit, sondern vielmehr seine Deutung, mit welcher in seinem Namen nicht länger die Welt im Akt des Erkennens ihre Grundlegung findet. Das Gelingen des *Verführens* ist davon abhängig, dass sie sich nicht als solches zu erkennen gibt. Hierin ist sie Modus der List und Technik des Parasitären. Listenreiches *Verführen* ist nie souverän und strategisch, sondern unselbstständig und taktisch und davon abhängig, dass seine zukünftigen ›Opfer‹ nichts von einer vorgängigen Gegnerschaft wissen; *ihnen sollte nicht einmal der Verdacht kommen*. Die List per se kann nur dann funktionieren, wenn sie unbestimmt und unvorhersehbar bleibt. Demzufolge stellt das Unvermögen, zwischen Freund und Feind zu unterscheiden, die Bedingung der Möglichkeit dar, dass es *überhaupt* eine List geben kann.

Die List des *Verführens* ist ein spurloser Augenblick, eine Plötzlichkeit, die mit dem Kairos des Anfangens zusammenfällt. Mit adverbialen Prädikaten wie ›klug‹,

›raffiniert‹, ›durchtrieben‹ und ähnlichen soll anstelle der ›blinden‹ Zufälligkeit der absichtslosen List, die überraschte, ohne uns vorher aufgeklärt zu haben, ein kultivierter Gegner konstruiert werden. Wird die List bestimmbar und vorhersehbar, ähnelt sie selbst einem technischen Verfahren, das als routiniert ablaufender Mechanismus typifiziert werden kann. Dass die List sprachlich darstellbar werden kann, kommt ihrer ersten Entlarvung gleich. Das heißt freilich nicht, dass der Mensch nicht selbst dem Dilemma seiner eigenen Rationalität unterliegt, die allererst in der Sprache selbst und ihren Vermittlungen aufzufinden wäre. Über das selbst vermittelte Problem mangelnder Einsicht konstruiert man dann die Fallen und Irrwege, die man immer schon gewusst haben hätte können. So wird aus jeder Überraschung des *Verführens* eine grundsätzlich versäumte Möglichkeit, ihr zuvorzukommen, wenn man sie nur rechtzeitig eingesehen hätte.

Denn wie jedes andere Phänomen ist das *Verführen* immer schon sprachlich gedeutet – so gibt es auch auf der Ebene sprachlicher Deutung eine zusätzliche Möglichkeit der Selbsttäuschung – im Gebrauch von Meta-

phern und Bildern, die das *Verführerische* verstellen. Per se kann das *Verführerische* aber nicht durch den Begriff einer reflektierten, aufgeklärten Gewalt beschrieben werden, sondern ist erst dann «vollständig» beschrieben, wenn das, worauf sie sich richtet, im Unwissen bleiben muss. Soll das *Verführerische* also Erfolg haben, muss es selbst im Unwissen, das heißt: spekulativ bleiben. Sein Reichtum beginnt mit dem Spiel seiner unvorhergesehenen Nebenfolgen.

*Verführen* unterläuft je schon den *aufgeklärten Zweifel*, insofern es der *konstitutiven Unsicherheit*, was die Bestimmung des *Anderen* betrifft, entspringt. Das kognitive Konzept des Menschen hat seit Platon das Tier als das Tier im Menschen – seine ihm zugehörnde Animalität – stets schon in den Medien wiedergefunden, die auf das typische *Dilemma der menschlichen Rationalität* verweisen: nämlich die Gegensatzbeziehungen von Erkenntnis und Täuschung, Überlistung und Selbsttäuschung. Wenn der Mensch sich durch sich selbst als getäuscht erfährt, dann kann nicht mehr länger von einer Täuschung im Sinne einer Überlistung die Rede sein. Folglich muss die Behauptung, die Täuschung sei eine Handlung, die von einem Überlistenden vollzogen wird, fallen gelassen werden. Von einer Überlistung zu sprechen, setzt voraus, dass es ein personifiziertes Handlungssubjekt mit Plan, Bewusstsein und Absicht gäbe.

*Verführen* setzt auf *situative Gegebenheiten*, die *labil*, *unsicher* und *instabil* sind; abhängig von Begebenheiten, die nicht im Programm einer Wesenheit «Tier» abgespeichert sind. *Verführen* folgt keiner übergeordneten Logik, es ereignet sich *ohne jeden Plan*, *ohne Bewusstsein*, *ohne Absicht* und steht so für eine höchst komplexe Welt, die nicht in der faktensetzenden Instanz performativer Handlungen der Tierweltbemächtigung auf den Begriff gebracht werden kann. *Verführen* kann sich nur unter unbeständigen Bedingungen ereignen. Daher bleibt unklar, inwiefern es sich um zwei stabile Zustände handelt, die sich in einen aktiven und einen latenten Zustand auseinander halten ließen. Im Prozess des *Verführens* ist das Subjekt als Handlungsträger suspendiert und durch situative Gegebenheiten, die Konstellationen eröffnen, bedingt. Insofern gibt es auch im eigentlichen Sinne gar keine «Handlung», weil es weder einen Sinn noch eine Bedeutung gibt, die der Handlung als ihr Inhalt zugrunde liegen würde. *Verführen* läuft ohne bewusste Zweckabsicht ab und sorgt für

eine grundlegende Unentschiedenheit der Zeichen und verwirrt die gesamte Logik von Innen und Außen, von Ursache und Wirkung und von Erkenntnis und Irrtum. Das Prozesshafte des *Verführens* liegt genau darin, aus räumlichen Struktur-Elementen (den semantischen Einheiten eines stabilen, molekularen Zustandes) eine *instabile Zeitlichkeit* zu entwickeln, in der sich scheinbar nur flüchtige Ereignisse aneinander reihen.



Der Umstand, dass die List nur gelingen kann, wenn sie für den kognitiven Adressaten als unvorhersehbares Ereignis unwahrnehmbar bleibt, entspricht jener Struktur der «Verspätung», wie sie Jacques Derrida in seinen frühen Auseinandersetzungen mit Edmund Husserl entwickelt hat<sup>33</sup>. Das Denken der «Verspätung» wird an der Zeitstruktur des Perfekts festgemacht. Der Moment der «Verspätung» entspricht wie auch das Gelingen der List einer unaufhebbaren Aporie: So ereignet sich die List nicht in einem Jenseits des tierischen Raumes, sondern in letzterem und durch ihn. Mit der List wird der menschliche Raum («Hier»; «Innen»; «Selbst») selbst gespalten; er öffnet sich einem Anderen, den er nicht kennt, der jedoch selbst noch erscheint, das heißt auch wahr-

nehmbar bleiben muss. Die List als Ereignis ist nicht «jenseits», also kein von außen eindringender Feind, sondern «etwas», worüber Ungewissheit besteht. Mit der List büßt die kognitiv konzipierte Anthropologie (des Tieres) ihre Lesbarkeit ein – die List als «etwas» ist aber kein «Etwas» im Sinne einer Artikulation oder Identifikation, sondern gehört selbst zu den Bedingungen des humanen Selbst. Erst wenn eingeräumt wird, dass die List dem humanen Selbst als seine Bedingung zugehört, kann die im Namen des Menschen eingeräumte «Täuschung» als Selbst-Überlistung anerkannt werden. Das gelungene Listhandeln fällt als solches gar nicht auf, es bleibt unerkannt und deckt sich in einem wie immer gearteten Handlungsvollzug nicht selbst auf. Die Überlistung als performativer Akt ist also nur möglich, wenn sie von einem Betrogenen selbst als solche *nachträglich* begehrt wird. Diese Paradoxie partizipiert wiederum an der Aporetik des Menschen als *kognitives Medium*, das sich notwendig entgeht. Der Mensch benennt zwar das Tier, aber er handelt im Namen des Menschen und zeigt sich, in der Geste des Zeigens, nicht selbst mit.

## Endnoten

<sup>1</sup> Derrida 2003, *Tier*, S. 191.

<sup>2</sup> 1 Mose, 2, 19.

<sup>3</sup> Derrida 2003, *Tier*, S. 209.

<sup>4</sup> Vgl. das Apriori des Geschlechtsunterschieds am Grund gemeinsamer Animalität bei Platon: «Daher sind denn auch bei den Männern die Schamteile etwas Unlenksames und Eigenmächtiges, wie ein Tier, welches nicht auf Vernunft hört, und suchen mit ihren rasenden Begierden alles zu beherrschen; und ganz aus denselben Gründen geht es bei den Weibern ebenso mit der sogenannten Scheide und Gebärmutter: auch diese ist wiederum bei ihnen ein ihnen einwohnendes lebendiges Gebilde, welches die Begierde nach Kinderzeugung in sich trägt und daher, wenn es, zur Reife gelangt, lange Zeit ohne Frucht bleibt, in Aufregung und Ungeduld versetzt wird, überallhin durch den Körper seine Säfte umhertreibt, die Kanäle der Luft verstopft und somit das Atmen erschwert und die äußersten Beängstigungen und allerlei andere Krankheiten verursacht, bis denn die wechselseitige Liebe und Begierde beider Teile sie zusammenführt und gleichsam die Frucht vom Baume pflückt, indem sodann in die Gebärmutter wie in ein Saatfeld Tierchen, die vor Kleinheit unsichtbar und noch unausgebildet sind, hineingestreut werden, sich hernach aber wieder von ihr ablösen, von innen heraus großwachsen und endlich ans Licht hervortreten und so die Entstehung lebendiger Wesen sich vollendet.» Platon 1993, *Timaios*, S. 190.

<sup>5</sup> Hesiod 1984, *Erga*, S. 276ff.

<sup>6</sup> Agamben 2003, *Das Offene*, S. 87.

<sup>7</sup> Ebd., S. 88.

<sup>8</sup> Ebd., S. 87.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Derrida 2003, *Tier*, S. 193.

<sup>11</sup> Ebd., S. 205.

<sup>12</sup> Merleau-Ponty 1993, *Phänomenologie*, S. 265.

<sup>13</sup> Ebd., S. 320.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ponge 1965, *Lyren*, S. 69.

<sup>17</sup> Deleuze 1993, *Logik*, S. 78.

<sup>18</sup> Heidegger 1989, *Ereignis*, S. 34f.

<sup>19</sup> Deleuze 1993, *Logik*, S. 20.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Marey 1890, *Oiseaux*.

<sup>22</sup> Deleuze 1993, *Logik*, S. 239.

<sup>23</sup> Derrida 2003, *Ereignis*, S. 21.

<sup>24</sup> Lyotard 1989, *Widerstreit*, S. 123.

<sup>25</sup> Ebd., S. 221.

<sup>26</sup> Deleuze 1993, *Logik*, S. 316.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Kant 1974, *Urteilkraft*, S. 195.

<sup>29</sup> Kant 1977, *Prolegomena*, S. 116.

<sup>30</sup> Lyotard 1982, *Ästhetik*, S. 97.

<sup>31</sup> Certeau 1988, *Handeln*, S. 86.

<sup>32</sup> Augé 1994, *Orte*, S. 91.

<sup>33</sup> Derrida 1979, *Stimme*, S. 201ff.

## Bibliografie

Agamben 2003, *Das Offene*

Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt/M. 2003.

Augé 1994, *Orte*

Marc Augé, *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt/M. 1994.

Certeau 1988, *Handeln*

Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988.

Deleuze 1993, *Logik*

Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, Frankfurt/M. 1993.

Derrida 2003, *Ereignis*

Jacques Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003.

Derrida 1979, *Stimme*

Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979.

Derrida 2003, *Tier*

Jacques Derrida, *Das Tier, welch ein Wort!*, in: *Mensch und Tier. Eine paradoxe Beziehung*, hg. v. der Stiftung Deutsches Hygiene-Museum, Ostfildern 2003, S. 191-209.

Heidegger 1989, *Ereignis*

Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt/M. 1989.

Hesiod 1984, *Erga*

Hesiod, *Erga kai hmera. Hauslehren*, Zürich 1984.

Kant 1974, *Vernunft*

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Bd. 3, Frankfurt/M. 1974.

Kant 1974, *Urteilkraft*

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Werkausgabe Bd. 10, Frankfurt/M. 1974.

Kant 1977, *Prolegomena*

Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, in: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt/M. 1977, S. 109-264.

Lyotard 1982, *Ästhetik*

Jean-François Lyotard, *Essays zu einer affirmativen Ästhetik*, Berlin 1982.

Lyotard 1987, *Widerstreit*

Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987.

Marey 1885, *méthode*

Étienne-Jules Marey, *La méthode graphique dans les sciences expérimentales et principalement en physiologie et en médecine*, Paris 1885.

Marey 1890, *Oiseaux*

Étienne-Jules Marey, *Le Vol des Oiseaux*, Paris 1890.

- Merleau-Ponty 1993, *Phänomenologie*  
Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*,  
Berlin 1966.
- Platon 1993, *Timaios*  
Platon, *Timaios*, Sämtliche Werke, Bd. 6, Hamburg 1993.
- Ponge 1965, *Lyren*  
Francis Ponge, *Lyren*. Ausgewählte Werke 1, Frankfurt/M. 1965.

### Zusammenfassung

Im Namen des Menschen wird mit der Frage «Was hat der Mensch, was das Tier nicht hat?» das Tier zum Träger eines essenziellen Mangels. Die grundlegende Beweisführung dieser Ungleichwertigkeit hat die okzidentale Philosophie unternommen. Ihre Metaphysik setzt das humane *metá* zur Überwindung der tierhaften *phýsis* ein. Eine Zwei-Welten-Ontologie, in der Menschlich-Intelligibles und Tierisch-Sinnliches unterschiedlichen Seins-Registern angehören, war die Folge.

Kann entgegen dieser Denktradition ontologischer Doppelsphären die Frage nach dem Tier als solchem, die der okzidentale Mensch in seinen selbst erannnten Denksystemen kultiviert und auf raffinierte Art und Weise verfeinert hat, aufgekündigt werden? Wie kann 1. der Autor «Mensch» des Konzepts «Tier» und 2. die damit abgeleitete Inanspruchnahme seines von ihm kuratierten Umkehrbildes dezentriert werden? Welches Sprechen bleibt, wenn das Wort «Tier» nicht länger als Objekt der Beherrschung gedacht wird? Im Text wird versucht, über die Dekonstruktion des Tieres als Medium kultureller Praktiken hinausgehend die Medialität des Tieres, d.i. die Beschreibungs-Perspektive des Humanitären, in Abrede zu stellen und an ihre Stelle ein emphatisches Denken des *Huschens*, *Schwärmens*, *Verführens* in Gang zu setzen.

### Autor

Ramón Reichert, Studium der Philosophie, Medientheorie und Kulturwissenschaften in Berlin, London und Wien. Univ. Ass. am Institut für Medien/Medientheorie der Kunstuniversität Linz. Forschungsschwerpunkte: Politische Ästhetik, Medientheorie, Populärkultur, Philosophie der Tiere, Epistemologie. Weitere Publikation zum Themenzusammenhang: *Im Dickicht der Städte. Vom listenreichen Wildern der Tiere*, in: *derive* 1/2003, S. 7-11. Kontakt: [ramon.reichert@ufg.ac.at](mailto:ramon.reichert@ufg.ac.at).