

„The wholly other they *call* animal”
Das Verhältnis von Mensch und Tier in Jacques Derridas *the animal that*
therefore I am (more to follow)
von Gregor Glogowski

Inhalt

1. Einleitung	2
2. Nackt vor dem Tier	4
2.1. Können Tiere antworten?	4
2.2. Nacktheit und Scham	6
2.3. Der Blick und der absolut Andere	7
2.4. Welche Katze ist gemeint?	10
3. Die zentralen Hypothesen.	12
3.1. Die Beziehung Mensch-Tier und die Industrialisierung	13
3.1.1. Konsequenzen	15
3.2. Die Dekonstruktion des Dualismus Mensch-Tier	16
3.2.1. Der Neologismus „l'animot”	19
4. Schluss	20
5. Literaturverzeichnis	22

1. Einleitung

Eine Abhandlung über einen Text von Jacques Derrida muss auf die spezifische „Schwierigkeit, Derrida zu lesen“,¹ aufmerksam machen. Kaum ein Autor arbeitet so gezielt mit Strategien der Offenheit und der Fragmentierung in Gedankenführung und Begrifflichkeit.

Das Resultat für den Leser ist oft eine „Schrift, die derart artifiziell und listenreich ist, daß man sie eine Fremdsprache nennen möchte“.² Aber diese scheinbare Unzugänglichkeit hat insofern systematischen Charakter, als sie aus den Problemen hervorgeht, mit denen sich Derrida zu Beginn seines Werkes beschäftigt hat.

Diese frühe Phase kennzeichnet eine intensive Auseinandersetzung mit den Themen Metaphysikkritik und Sprache. Metaphysisches Denken hat generell das Problem, dass es innerhalb des Systems der Sprache stattfinden muss, da es mit ihren Begriffen operiert. Will man nun dieses Denken kritisieren, so kann dies wiederum nur sprachlich erfolgen. Aber gerade die Sprache ist bereits selbst von metaphysischen Begriffen durchzogen. Man müsste also eine ‚reine‘, metaphysikfreie Sprache finden, um nicht immer derselben Zirkelbewegung von Metaphysikkritik auf der einen und Sprachkritik auf der anderen Seite anheimzufallen.³

Diese ‚reine‘, widerspruchsfreie Sprache bestreitet Derrida. Da qua Definition (er bezieht sich hierbei auf die Linguistik Ferdinand De Saussures und seine Lehre von der Arbitrarität des Zeichens)⁴ Sprache ein differentielles System von gegenseitig auf sich verweisende Zeichen darstelle, welches absolut offen und zu keinem Zeitpunkt in seiner vollständigen Bedeutung präsent sei.

Man müsse sich demnach von der Vorstellung verabschieden, über den Signifikanten unverstellten Zugriff auf das Signifikat zu erhalten. Vielmehr lasse sich die Materialität des sprachlichen Zeichens nicht absolut reduzieren. Im Gegenteil, in dem differentiellen Spiel der Sprache entstehe Sinn gerade durch die Verweise der Signifikanten aufeinander. Somit sei der Sinn als Effekt der Materialität anzusehen, als Effekt einer Kette von Signifikanten ohne Anfang und Ende.

Diese Auffassung hat erhebliche Folgen, denn sie stellt die Trennschärfe von begrifflichen Oppositionen wie Text und Kontext radikal in Frage. Derrida hat daraus seine Konsequenzen gezogen, wenn er verkündet: „Das, was ich also Text nenne, ist alles. [...] Der Text beschränkt sich folglich nicht auf das Geschriebene, auf das, was man Schrift nennt im Gegensatz zur Rede. Die Rede ist ein Text, die Geste ist ein Text, die Realität ist ein Text, in diesem neuen Sinne.“⁵

¹ Vgl. Derrida, Jacques: Die *différance*. Ausgewählte Texte. Hrsg. von Peter Engelmann. Stuttgart 2004, S.8.

² Bennington, Geoffrey, Jacques Derrida: Ein Portrait. Aus dem Französischen von Stefan Lorenzer. Frankfurt 1994, S.303.

³ Vgl. Derrida (2004), S.9.

⁴ Vgl. Derrida (2004), S.20f.

⁵ Peter Engelmann: Jacques Derridas Randgänge der Philosophie. In: Jeff Bernard (Hrsg.): *Semiotica Austriaca*. Wien: Österreichische Gesellschaft für Semiotik, 1987. S.107f. Zitiert nach Derrida (2004), S.18.

Diesem Textverständnis trägt er auch in seinem Schreiben Rechnung. Die Grenzen zwischen einem philosophisch-diskursiven und einem literarisch-poetischen Stil verlaufen bei ihm fließend. So folgen in *The animal that therefore I am (more to follow)* auf ‚philosophische Gedankengebäude‘ der innere Monolog eines Ich-Erzählers (des ‚autobiographical animals‘?), Querverweise in die Literatur und Bezugnahmen auf die Redesituation des Vortrags.

Oft sind diese Elemente so angeordnet, dass z.B. eine Anekdote nicht wieder zu der Argumentationslinie führt, die sie unterbrochen hat, sondern in eine weitere Anekdote mündet. Der ursprüngliche Gedankengang wird nach diesem Intermezzo schließlich mit veränderten Vorzeichen wieder aufgegriffen. Um mit Derrida zu sprechen, er unterliegt dem Effekt der ‚différance‘.⁶

Diese Arbeit will der beschriebenen performativen Strategie Derrida'scher Texte insofern gerecht werden, als sie versucht, einige Kerngedanken bzw. Thesen von *the animal that therefore I am (more to follow)* herauszugreifen, quasi als Wegmarken durch den Text, um im Anschluss ihren Argumentationssträngen zu folgen.

Bei allen komplexen Verästelungen lässt sich eine dreigliedrige Grundstruktur des Textes feststellen. Während Derrida am Anfang und am Ende zahlreiche Schriften aus der Philosophie-, Literatur- und Theologiegeschichte aufgreift und ‚dekonstruiert‘, formuliert er in der Mitte zwei Hauptthesen, das Verhältnis von Mensch und Tier betreffend.

Die Interpretationen dieser Thesen erhalten im Rahmen dieser Arbeit den Hauptteil, wobei die Thesen jeweils zunächst in ihrer Einbettung in den Gesamtzusammenhang des Textes behandelt werden, um in einem zweiten Schritt schließlich die Konsequenzen, die Derrida aus ihnen zieht, eingehender zu bearbeiten.

Zu Beginn von *The animal that therefore I am (more to follow)*⁷ konstatiert Derrida: „I plan to speak endlessly of nudity and of the nude in philosophy.“⁸ Im darauf folgenden schildert er die Situation, wie er nackt Auge-in-Auge einer ‚real cat‘ gegenübersteht. Diese veranlasst ihn, über die Begriffe Nacktheit, Scham, der Blick, der Andere und ihre Kontexte in Philosophie-, Literatur-, Theologie- und Kulturgeschichte zu reflektieren.

Den ‚Spuren‘ dieser Begriffe wird im ersten Teil dieser Arbeit nachgegangen, mit dem Ziel, sowohl die Argumentation Derridas zu vermitteln als auch die Konsequenzen seiner Ausführungen für ethisch-moralische Fragestellungen im Diskurs über Mensch und Tier im Auge zu behalten.

⁶ Der Begriff meint u.a., dass der Sinn einer Aussage immer nur in Bezug auf eine andere zustande kommt und so fort. Dies bildet eine Struktur von Antizipation und Nachträglichkeit, aber niemals absoluter Präsenz. Vgl. Bennington (1994), S.79-92.

⁷ Als Vortrag im Juli 1997 im Rahmen der seinem Werk gewidmeten Veranstaltung ‚Cerisy-la-Salle‘ gehalten.

⁸ Derrida, Jacques: *The animal that therefore I am (more to follow)*. Translated by David Wills. *Critical Inquiry* 28 (Winter 2002), S.369. Im Folgenden mit dem Sigle TA abgekürzt.

2. Nackt vor dem Tier

„Since so long ago, can we say that the animal has been looking at us?“⁹, fragt Derrida seine Zuhörer, um anschließend zu präzisieren, dass er sich diese Frage vor allem selbst stellt und zwar in dem Moment, wenn er nackt ohne Kleidung in absoluter Stille von dem Blick einer Katze eingefangen wird.

Aber, warum stellt er sich die Eingangsfrage? – ”Just to see, *who I am*—and who I am (*following*) [kursiv gesetzt von mir, G.G.]“¹⁰ Der Autor fragt so nach den Vorbedingungen seines Denkens nicht nur als Philosoph, sondern als Repräsentant des logo- und eurozentrischen Denkens überhaupt.

Später im Text spricht er den historischen Stellvertretern dieses Denkens ab, sich in letzter Konsequenz nackt und damit passiv dem Blick des Tieres ausgesetzt gehabt zu haben, bevor sie selbst das Tier ansahen *und* kategorisierten (z.B. als Tier einer bestimmten Gattung).¹¹ Die Situation ‚Nackt vor dem Tier‘ berührt Derrida als Philosoph derart, dass er bisherige Selbstverständlichkeiten der Diskurse über das Tier in Frage stellt. So wird aus dem anfangs einfach als „cat“ bezeichneten Tier „the wholly other they *call* ‚animal‘, for example ‚cat‘“.¹²

Die folgenden Abschnitte werden den Fragen nachgehen, inwiefern diese Remarkierung der Begrifflichkeit als notwendig zu erachten ist, und warum durch die Situation ‚Nackt vor dem Tier‘ auch andere scheinbar eindeutige Konzepte (z.B. die Bestimmung von Nacktheit) fragwürdig werden.

2.1. Können Tiere antworten?

Wenn es heißt „the wholly other they *call* ‚animal‘“, stellt sich die Frage, ob das Tier auch Sprache hat und gar auf eine ‚Benennung‘, auf eine ‚Ansprache‘ antworten kann. Derrida entwickelt diese Fragestellung anhand von einer Anekdote aus Lewis Carrolls' *Through the Looking Glass*.¹³

In dieser beklagt sich die Protagonistin Alice, dass Katzen immer nur schnurren, wenn man sie anspricht, aber keiner ‚Lautregelung‘ folgen, die es möglich machen würde, zwischen einem Ja und einem Nein zu unterscheiden („If they would only purr for ‚yes‘, and mew for ‚no‘“)¹⁴, so könne einfach kein Gespräch zustande kommen.

Katzen haben also eine Form von Sprache (auch Descartes spricht ihnen eine gewisse Befähigung

⁹ TA, S.372.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. ebd. S.382f.

¹² Ebd. S.383.

¹³ Vgl. ebd. S.377.

¹⁴ Ebd.

zur Kommunikation nicht ab),¹⁵ aber laut der Anekdote können sie nicht antworten („to respond“), weil sie immer das Gleiche sagen. Hierin liegt offensichtlich ein Widerspruch, eine undifferenzierte Folgerung, wenn man ‚stillschweigend‘ aus „they always say the same thing“¹⁶ den Schluss zieht, dass sie nicht antworten könnten.

Derrida stellt anhand des Vergleichs der französischen Übersetzungen von *Through the Looking Glass* mit dem englischen Original aber genau diese Schlussfolgerung fest. Denn in den Übersetzungen steht für „they always purr“ bzw. „they always say the same thing“ das französische „répondre“.¹⁷ Er führt diesen Sachverhalt nicht weiter aus, aber sein Beispiel wirft die Fragen auf: Wie ist diese begriffliche Verschiebung hin zu „répondre“ zu begründen; ist sie etwa einer anthropozentrischen Perspektive geschuldet?

„The [...] question [...] in its entirety comes down to knowing not whether the animal speaks but whether one can know what *respond* means“,¹⁸ konstatiert Derrida. Folgt man den von ihm angeführten Übersetzungen, so wäre dasjenige Subjekt, welches nur undifferenzierbare Wiederholungen derselben Laute (wie das Schnurren der Katze) von sich gibt, dasjenige, dem man auf Grund dessen die Befähigung zur Antwort abspräche.

Aber das Wesen der Sprache besteht gerade darin, dass jedem sprachlichen Zeichen die absolute Wiederholbarkeit als Bedingung der Möglichkeit strukturell eingeschrieben ist: „Um zu funktionieren, das heißt um lesbar zu sein, muß eine Signatur [ein sprachliches Zeichen, G.G.] eine wiederholbare, iterierbare, imitierbare Form haben; sie muß sich von der gegenwärtigen und einmaligen Intention ihrer Produktion loslösen können.“¹⁹

Demzufolge setzt sich jede sprachliche Äußerung aus bereits wiederholten Äußerungen zusammen, ist eine Äußerung desselben. Auf diesem Weg gibt es somit kein einwandfreies Kriterium, um die Befähigung zur Antwort zu bestimmen.

Folgt man der Lesart der Übersetzungen weiter, würde die Verwendung des Begriffs „to respond“ gerechtfertigt sein, wenn das Subjekt, welchem dieser zugeschrieben wird, klar differenzierbare Bedeutungen produziere, so dass man unter allen gegebenen Umständen immer klar z.B. zwischen den Signifikanten Ja und Nein und ihren jeweiligen Bedeutungen unterscheiden könne („She [Alice, G.G.] seems confident that when it comes to man it is possible to guess whether yes or no.“)²⁰

Aber gerade Derrida bezweifelt in seinen Arbeiten radikal die Vorstellung des eindeutigen und

¹⁵ Ebd. S.401.

¹⁶ Zitiert nach TA, S.377.

¹⁷ Vgl. ebd. S.378.

¹⁸ Ebd. S.377.

¹⁹ Engelmann (2004), S.104. Zitiert aus Derridas Essay „Signatur, Ereignis, Kontext“.

²⁰ TA, S.378.

endlichen Verstehens.²¹ Die Schrift [nach Derrida auch das gesprochene Wort, G.G.] liest sich, sie gibt ‚in letzter Instanz‘ keinen Anlaß zu einer hermeneutischen Entzifferung, zur Entschlüsselung eines Sinns oder einer Wahrheit“.²²

2.2. Nacktheit und Scham

Derridas Erfahrung, sich selbst nackt dem Blick einer Katze auszusetzen, erzeugt bei ihm Verlegenheit („embarrassment“), so dass er sich genötigt sieht, die Situation als unanständig, ungehörig oder ungebührlich („immodesty“, „indecenty“, „impropriety“) zu bezeichnen. Im Französischen findet er für dieses Ausgesetztsein den Neologismus „animalséance“ (ein Wortspiel mit den Begriffen ‚malséance‘ (sündhaftes Zusammensein) und ‚l'animal‘).

In diesem verschmelzen einerseits die beschriebenen negativen Empfindungen und ihr Auslöser, das Tier. Andererseits wird so das Eingeschlossensein von ‚mal‘ (schlecht, böse) als Morphem in ‚l'animal‘ wieder bewusst gemacht.

Derrida deutet seine Verlegenheit in dieser Situation schließlich als das Erleben von Scham, und zwar einer Scham, die wiederum Beschämung auslöst („a shame ashamed of itself“). Diese ‚paradoxe‘ Figur der doppelten Scham, der Beschämung angesichts der eigenen Scham, aus der es scheinbar kein reflektierendes Entkommen gibt, empfindet der Autor als höchst unangenehm, als etwas, dem er sich nicht ergeben kann (diese Beschämung sei „unjustifiable“, „unable to be admitted to“).²³

Den Grund für diese ‚paradoxe‘ Beschämung sieht er in seiner Nacktheit gegenüber der Katze, vor allem der Nacktheit seines Geschlechts: „Especially [...] if the cat observes me frontally naked, [...] not hesitating to concentrate its vision [...] in the direction of my sex.“²⁴ Somit sind Scham und Nacktheit für den Menschen untrennbar verknüpft.

Folgt man Derrida, so ist die Erfahrung der eigenen Nacktheit etwas nur ‚allzumenschliches‘, und unser allgemeines Verständnis ordnet diese auch ausschließlich dem Menschen als solchem zu, aber eben nicht dem Tier. Das Tier habe keine Wahrnehmung seines Nacktseins, „it is proper to man, that is to say foreign to animals“.²⁵ Und da Scham aus dem Bewusstsein der eigenen Nacktheit resultiert, bleibt auch diese dem Tier fremd.

Derrida führt diese Argumentationslinie ad absurdum, wenn er schließt, dass das Tier eigentlich gar

²¹ Derridas Denken beruht auf einem erweiterten Textbegriff, nach dem es nur unendliche Verweise von einem Text auf den anderen gibt und somit der Kontext einer Aussage nie absolut bestimmbar ist. Siehe hierzu auch die Einleitung dieser Arbeit.

²² Engelmann (2004), S.104.

²³ TA, S.373.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

nicht nackt sein kann, da es nackt ist; aber eben ohne einem Bewusstsein hiervon: „From that point on, naked without knowing it, animals would not, in truth, be naked.”²⁶

Der Mensch reagiert auf die Wahrnehmung seiner Nacktheit und die daran anschließende Scham, indem er sich bekleidet. Er entwickelt die Technik, um Kleidung herstellen zu können, um seiner Scham zu begegnen. Hingegen bekleidet sich das Tier nicht.

Kleidung ist also ein Kriterium, um zwischen Mensch und Tier zu unterscheiden: „[c]lothing would be proper to man, one of the „properties” of man”.²⁷ Die Handlung des Bekleidens resultiert zum einen aus dem Erleben von Nacktheit und Scham, zum anderen führt sie zur Erfindung der Technik und damit zur Entstehung von Zivilisation und Kultur. Denn jede menschliche Errungenschaft, wie die Technik, steht immer im Kontext aller menschlicher Errungenschaften und verweist auf alle und ist durch alle bedingt, somit kann keine alleinstehend gedacht werden: „The list of properties unique to man always forms a configuration, from the first moment. For that reason, it can never be limited to a single trait”.²⁸

Der Mensch hat also ein Bewusstsein seiner Nacktheit und er empfindet hieraus Scham, worauf er sich bekleidet. Derrida belässt es allerdings nicht bei dieser Kausalität. Vielmehr folgert er daraus, dass das, was den Menschen überhaupt erst zum Menschen macht, das Wissen um seine Nacktheit und die damit untrennbar verknüpfte Scham ist. Das Bewusstsein, als menschlichste Eigenschaft überhaupt, ist somit nicht rein zu denken, sondern immer Bewusstsein-von Nacktheit: „He would only be man to the extent that he was able to be naked”.²⁹

Folgt man dieser Logik, so ist aber auch die Technik, um sich zu bekleiden, ein Resultat der Scham und überhaupt die gesamte Kultur gegründet auf diesem Erleben der eigenen Nacktheit: „We would [...] have to think shame and technicity together, as the same ‚subject’. And evil and history, and work, and so many other things that go along with it.”³⁰

So wie das Tier einerseits auf Grund seiner ‚nicht-bewussten’ Nacktheit nicht im strengen Sinne nackt ist, ist der Mensch andererseits auf Grund seiner ‚bewussten’ Nacktheit nicht wirklich nackt: „Man could never become naked again because he has the sense of nakedness, that is to say of modesty or shame”.³¹ Dieses Tatsache beschreibt eine fundamentale Differenz zum Tier, dass ohne einem Bewusstsein seiner Nacktheit lebt, „it is naked, without *existing* in nakedness”.³²

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. S.373.

²⁹ Ebd. S.374.

³⁰ Ebd. S.373.

³¹ Ebd. S.374.

³² Ebd.

2.3. Der Blick und der absolut Andere

Nachdem Derrida sich eingehender mit dem Thema Nacktheit und Scham auseinandergesetzt hat, kommt er genauer auf den Blick des Tieres und sein Insistieren auf die Begrifflichkeit des Anderen („the wholly other“) zu sprechen. Schon davor, zu Beginn seiner Reflexion, hatte er die Frage gestellt: „[C]an we say that the animal has been looking at us?“³³

Der Begriff des Anderen und sein Blick, diese Gedanken verweisen auf die Ethik Emmanuel Lévinas' und ihre Kernthese: „Der andere Mensch ist der vollständig andere.“³⁴ Diese lehnt die Vorstellung von in sich abgeschlossenen menschlichen Subjekten ab, von denen jedes sprachlich als ‚Ich‘ bezeichnet wird, und setzt ihr das Konzept des absolut Anderen entgegen, den man nicht voraussetzungslos als ein ebensolches ‚Ich‘ bezeichnen kann, sondern zunächst in seiner absoluten Andersartigkeit respektieren muss: „Was Lévinas in die Philosophie einführt, ist offenbar die Preisgabe jeder Möglichkeit, den anderen Menschen in den Begriff ‚Ich‘ einzuholen, ihn in irgendeiner Weise analog (wie Husserl wollte) zu mir zu begreifen.“³⁵

Die ethischen Konsequenzen bestehen u.a. darin, dass „[d]er mir begegnende Andere [mich] erst zu einem moralischen Subjekt [macht]“.³⁶ Die Moral wird hier nicht an ein einzelnes ‚Ich‘ gebunden, sondern immer schon in Relation zu einem Anderen begriffen, als ein grundsätzliches Verpflichtetsein gegenüber dem Anderen.

Lévinas sieht die Andersheit im Gesicht, als Ort des Blickes, gegeben. Denn sieht man den Anderen nur an, so nimmt man ihn immer nur innerhalb des eigenen Horizontes wahr, doch nicht als absolut Anderen. Die Theorie des Anderen geht aber davon aus, dass der Andere ebenfalls sieht (und dieses Sehen findet in seinem Gesicht statt) und nicht nur angesehen wird.³⁷

„Von dem nicht nur gesehenen, sondern von dem selbst als sehend erfahrenen Gesicht des Anderen behauptet Lévinas nun, dass es spricht“.³⁸ Und es spricht ‚ethische Sätze‘, so z.B.: „Du sollst nicht töten/ Du wirst nicht töten!“³⁹ Hier offenbart sich wieder die moralische Verpflichtung gegenüber dem Anderen, der sieht und spricht und nicht vollkommen auf einen Teil des subjektiven Horizonts reduziert werden kann.

Derrida befindet sich nackt, „face-to-face“, seiner Katze gegenüber, und er versucht sich den Zeitraum vorzustellen, in welchem er selbst die Katze noch nicht wahrgenommen, vielmehr nur sie ihn gesehen hat. Er stellt sich dies als die reinste Form von Nacktheit vor, nur angesehen zu werden,

³³ Ebd. S.372.

³⁴ Taureck, Bernhard H.F.: Emmanuel Lévinas. Zur Einführung. Dresden 1997, S.49.

³⁵ Ebd. S.51.

³⁶ Ebd. S.55.

³⁷ Vgl. ebd. S.66.

³⁸ Ebd.

³⁹ Zitiert nach ebd. S.65.

„before even introducing myself.”⁴⁰ Die Passivität gegenüber dem Anderen verbindet Derrida mit dessen Blick.

Der Blick des Tieres macht ihm die Grenzen des Menschseins („the limit of the human”) bewusst, da er quasi von der anderen Seite der Grenze betrachtet wird. An dieser Stelle problematisiert er jede sprachliche Bezeichnung gegenüber dem Anderen, z.B. der Andere als ein Tier, da sie auf nur einer Blickrichtung gründet. Der Blick des Anderen sei hingegen „uninterpretable”, „unreadable”, „undecidable”, „abyssal and secret.”⁴¹

Da mag es verwundern, wenn er sich im Folgenden auf Lévinas bezieht und fragt, was der Blick des Anderen sagt: „What does it ‚say’ to me?”⁴² Die Antwort darauf ist für Derrida die einfache Tatsache, dass der Andere die Befähigung zu Sehen hat, was für eine grundsätzliche Aktivität spricht.

Er grenzt sich aber auch von Lévinas ab bzw. denkt ihn weiter, wenn er dessen Theorie des Anderen nur auf den anderen Menschen bezogen sieht.⁴³ Dabei stellt sich die Frage, wenn schon der andere Mensch der absolut Andere ist, wie soll dann erst das Tier beschrieben werden, das nicht zur selben Spezies wie der Mensch gehört?

An das Verhältnis des Blickes zwischen Mensch und Tier kann eine Untersuchung anknüpfen und sowohl synchrone als auch diachrone Aussagen gewinnen. Derrida stellt fest, dass es zwei große Diskursformen über das Tier gibt („two types of discourse”). In dem einen Diskurs wird das Tier nur betrachtet (der wissenschaftliche), in dem anderen wird das Tier auch als sehend begriffen (der poetische).

Der wissenschaftliche Diskurs hat somit bisher Erkenntnisse geliefert, die als Bedingung der Möglichkeit das ‚sehende’ Tier ausklammern. Die Träger dieses Diskurses „have no doubt seen, observed, analyzed, reflected on the animal, but [...] have never been *seen seen* by the animal”,⁴⁴ sie haben ein „*theorem*” aus ihm gemacht, „something seen and not seeing.”⁴⁵

Der poetische Diskurs und seine Beteiligten haben zwar das Tier als ein ‚sehendes’ wahrgenommen, sich selbst dem Blick des Tieres ausgesetzt. Aber sie waren dabei niemals nackt. Somit bleibt in beiden Diskursen eine grundsätzliche Ungleichheit („disavowal”) im Verhältnis zwischen Mensch und Tier bestehen.

Wenn sich Derrida dem Blick auf den Anderen zuwendet, so nimmt er eine Bedingung der Möglichkeit der Diskurse zum Gegenstand seiner Reflexion, die bisher als Selbstverständlichkeit galt

⁴⁰ TA, S.380.

⁴¹ Ebd. S.381.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. ebd. S.381.

⁴⁴ Ebd. S.382.

⁴⁵ Ebd. S.383.

und nicht hinterfragt wurde. Dies Verfahren kennzeichnet seinen Text: „That is the track I am following”.⁴⁶ Abschließend vermutet er, dass die asymmetrische Blickrichtung dem wissenschaftlichen Diskurs seine Form gegeben und sich in jenen eingeschrieben hat: „[T]he symptom of this disavowal remains to be deciphered.”⁴⁷

2.4. Welche Katze ist gemeint?

Derrida insistiert mehrmals in *The animal that therefore I am (more to follow)* darauf, dass die Katze, von der er spricht, eine ‚echte‘ („truly a little cat“, noch dazu eine weibliche) und keine Katze aus der Literaturgeschichte ist, dass er, wenn er von ihr spricht, dabei nicht auf Literatur, sondern auf ein empirisches Wesen referiere.

Um seine ‚echte‘ Katze als ein empirisches Subjekt bestimmen zu können, geht Derrida mit der Strategie der Negation vor. Das heißt, er benennt dasjenige, was die Katze nicht ist. Genauer: er benennt zahlreiche Kontexte, in denen der Signifikant Katze eine Bestimmung erfährt (z.B. für eine symbolische Figur der Literatur steht), die er aber qua Negation für seine Verwendung des Signifikanten ausschließt. Weswegen er auch von seiner Katze sagt: „to which I seem—but don't count on it—to be dedicating a negative zootheology”.⁴⁸ Die Liste von Kontexten ist natürlich nie abschließbar, aber sie eröffnet für Derrida ein Feld von möglichen Verweisen. Jede Negation ist für ihn auch ein Anknüpfungspunkt.

Nachdem er bereits ausgeschlossen hat, dass die gemeinte Katze ein Symbol für alle Katzen in der Kulturgeschichte repräsentiert, dass er weder auf Kafkas Katzen noch auf die von Sarah Kofman anspielt, kommt Derrida auf Michel de Montaigne und seinen Essay *Apology for Raymond Sebond* zu sprechen, in welchem ebenfalls von einer Katze die Rede ist.

Derrida schließt zwar wiederum die ursprünglich gemeinte Katze aus, indem er sie deutlich von Montaignes abgrenzt: „this cat I am talking about, which is also a female, isn't Montaigne's cat either, the one he nevertheless calls „my [pussy]cat” [*ma chatte*]”.⁴⁹ Aber er nutzt an dieser Stelle die Chance, um sich ausführlicher mit dem Essay zu beschäftigen.

Das in dem Zitat angeführte „my [pussy]cat“, wie Montaigne die Katze bezeichnet, signalisiert bereits durch die Verwendung des Possessivpronomens eine hierarchisierende Zuschreibung seitens Montaignes. Derrida legt dies nahe, wenn er später nach seiner Montaigne-Episode die empirische Katze (von der er eigentlich sprechen wollte) diesmal als „My pussycat” benennt. Und in einer Klammer, quasi ‚stillschweigend‘, fügt er hinzu: „(but a pussycat never belongs)”. So stellt er

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd. S.374.

⁴⁹ Ebd. S.375.

Montaignes Sprechen über die Katze zur Diskussion.

Derrida zeigt einige weitere Widersprüche in Montaignes Essay auf. Einerseits spreche sich dieser für eine Infragestellung menschlicher Zuschreibungen gegenüber dem Tier aus: „Montaigne makes fun of [...] the ‚presumption‘ and ‚imagination‘ shown by man when he claims to assign them or refuse them certain faculties”.⁵⁰ Andererseits halte Montaigne es für wichtig, dem Tier die Befähigung zur Sprache ‚zuzuschreiben‘: „Contrary to that he deems it necessary to recognize in animals a ‚facility‘ in forming letters and syllables.”⁵¹

In einer Fußnote zu Montaigne wird schließlich dessen weitreichende Bedeutung sowohl für den philosophischen Diskurs als auch für Derridas Text deutlich. Denn die Fähigkeit zur Sprache wird den Tieren in der philosophischen Tradition oftmals gar nicht abgesprochen. Was Montaigne aber so herausragend macht und z.B. von Descartes abgrenzt, ist seine Erkenntnis, dass die Tiere uns auch antworten können („to respond”).

In einer Passage seines Essays, die Derrida in einer Fußnote zitiert, beschreibt Montaigne, wie sich unser Sprechen verändert, je nachdem, welcher Tierart wir begegnen: „*And they answer us. We talk to them in another language, with other names, than to birds, hogs, oxen, horses; and we change the idiom according to the species.*”⁵² Wie sich hingegen die Befähigung von Tieren, antworten zu können, aus der Tatsache ableiten lassen soll, dass sich unser Sprechen über das Tier je nach Tierart verändert, bleibt an dieser Stelle des Textes offen.

Nach der Montaigne-Episode schließt Derrida noch weitere Kontexte aus. Er negiert einen Bezug ‚seiner‘ Katze zu den Katzen so bekannter Literaten wie Rainer Maria Rilke, Charles Beaudelaire oder Martin Buber, auf die er jeweils in einer Fußnote hinweist. Kurz zitiert Derrida aus ihren Gedichten Beschreibungen von Katzen und zeigt, dass sie ebenfalls den Blick des Tieres in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit stellen (z.B. Rilke in seinem Gedicht „Der Panther”).

Interessant ist, dass Derrida ‚seine‘ Katze von denjenigen Katzen in der Literatur abgrenzt, die nicht sprechen. Dies bringt ihn zu Lewis Carrolls' *Alice in Wonderland*,⁵³ noch dazu da dort ebenfalls von einer „little pussy cat” die Rede ist.

An dieser Stelle von *The animal that therefore I am (more to follow)* findet sich ein gutes Beispiel für die Ambiguität Derrida'schen Schreibens, für sein ‚Spiel der Bedeutungen‘: „My’ pussycat [...] ist not even the one *who speaks* in *Alice in Wonderland*. Of course, if you insist at all costs on suspecting me of perversity—always a possibility—you are free to understand or receive the emphasis I just made regarding ‚really a little cat‘ as a quote from Chapter 11 of *Through the*

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd. S.375.

⁵³ Für eine Besprechung der *Alice in Wonderland*-Episode siehe Abschnitt 2.1. dieser Arbeit.

*Looking Glass.*⁵⁴

Spätestens hier ist für den Leser nicht mehr eindeutig ersichtlich, welche Katze Derrida nun meint. Ob er sich nicht doch die ganze Zeit auf ‚literarische‘ Katzen bezieht bzw. den Signifikanten „really a little cat“ nutzt, um seine zahlreichen Signifikate in der Literaturgeschichte zum Thema zu machen, ohne je auf eine empirische Katze zu sprechen zu kommen.

Schließlich beendet Derrida diese stets doppeldeutige, ‚spielerische‘ Bewegung, indem er noch einmal betont, dass seine Katze nicht eine Symbolfigur aus der Literatur sei (kein „representative“, oder „ambassador“). Der Signifikant „little cat“ markiere vielmehr eine „unsubstitutable singularity“, ein einmaliges empirisches Lebewesen.⁵⁵

Aber, warum diese Betonung des Zeichencharakters der Sprache? Sie hat zumindest den immensen Bedeutungsreichtum des einfachen Signifikanten „the cat“ bewusst gemacht und damit die Unschärfe des sprachlichen Weltzugriffs zu Tage gefördert. Auf Grund dieser Unschärfe sieht sich Derrida gezwungen, sein Referieren zu präzisieren. Dieses Differenzieren allerdings schafft keine endgültige Eindeutigkeit, sondern verbleibt im Mehrdeutigen. Hier wird das Ungenügen sprachlicher Zuschreibungen angesichts der Einzigartigkeit des Individuums deutlich, welches von der Sprache zwar bezeichnet wird, aber nicht vollständig erfasst – deswegen auch „the wholly other they call ‚animal‘, for example ‚cat‘“.

3. Die zentralen Hypothesen

The animal that therefore I am (more to follow) lässt sich in drei thematische Abschnitte einteilen, wobei der Mittelteil einen klaren Einschnitt markiert, der Folgen für die weitere Argumentation des Textes hat.

Der erste Teil geht von der Situation ‚nackt vor dem Tier‘ aus, behandelt im Anschluss zahlreiche literarische Verweise (Montaigne; Fußnoten zu Beaudelaire, Rilke und Buber; *Alice in Wonderland*), einen Abschnitt aus der *Genesis*, Walter Benjamin und Heidegger.

Der dritte Teil des Textes greift wiederum zahlreiche Themen des ersten auf (die Nacktheit, den Blick, den Anderen) und führt neue ein, so eine Zusammenfassung der bisherigen Tierfiguren des gesamten Werk-Corpus Derridas, die mythologischen Figuren der Chimäre und des Bellerophon, Kain und Abel und das Tieropfer und schließlich den Begriff der Autobiographie.

Zweien grundsätzlichen Hypothesen über das Verhältnis zwischen Mensch und Tier widmet Derrida den zweiten Teil. Die Präsentation in Form von Thesen, er verwendet hier zum ersten Mal Gliederungspunkte („*First hypothesis*“ und „*Second hypothesis*“), verleiht seinen Aussagen so

⁵⁴ Ebd. S.376.

⁵⁵ Ebd. S.378.

besonderen Nachdruck.

Er leitet den Mittelteil mit den folgenden Worten ein (nachdem er die Figur der Chimäre und den Begriff „animal“ zum ersten Mal erwähnt hat):⁵⁶ „At the point at which we find ourselves, even before I get involved, or try to drag you after me [...] or in pursuit of me upon an itinerary that some of you will no doubt find tortuous, labyrinthine, [...], leading us astray from lure to lure”.⁵⁷

Mit „at the point at which we find ourselves“ referiert der Autor auf seine eigene Rede und ihren bisherigen Verlauf und bezieht seinen Leser mit ein („we“), anschließend noch konkreter („I“ und „you“). Auffallend ist der, Derrida oft attestierte, ‚literarische‘ Stil der Rede. So wird hier von einer Reiseroute („itinerary“) gesprochen, auf die man sich bald begeben werde, die aber nicht gerade verlaufe, sondern kurvenreich („tortuous“) und auf der man sich verirren könne („labyrinthine“, „astray“). Dieses Verirren geschehe, da man ‚nur‘ Ködern folge („lure“), die wiederum zu Ködern führen („from lure to lure“).⁵⁸ Von einem Ziel oder Ende der Reise ist nicht die Rede.

Derrida weiter: „I will attempt the operation of disarmament that consists in *posing* what one could call some hypothesis in the view of thesis”.⁵⁹ Die Bezeichnung Hypothesen erscheint somit ambivalent, denn sie trifft nur insofern zu, als man die spezielle Begrifflichkeit der These angewendet sehen will.

„[P]ose them [...] by no means in the way one indulgently poses in front of a spectator [...], but ‚pose‘ in the sense of situating a series of ‚positions‘.”⁶⁰ Auch das Wort „pose“ wird noch einmal differenziert, da es zwei zunächst gegenläufige Vorstellungen weckt (‚posieren‘ und etwas z.B. eine Frage ‚formulieren‘), und mit dem Begriff ‚Position‘ in Verbindung gebracht wird. Im Folgenden formuliert Derrida somit (s)eine Position.

3.1 Die Beziehung Mensch-Tier und die Industrialisierung

Derrida konstatiert gleich zu Beginn des Abschnitts „*First Hypothesis*“, dass die Menschheit, „we who call ourselves men or humans”,⁶¹ seit ca. zwei Jahrhunderten an einem Wandel („transformation“) beteiligt ist, der ihr bisheriges Verhältnis zum Tier betrifft.

Zum einen problematisiert er an dieser Behauptung sogleich die Vorstellung eines kontinuierlich verlaufenden Zeitraums, zum anderen den Wandel im Sinne eines Prozesses, der einen klaren An-

⁵⁶ Derrida führt diese beiden Motive ein, nur um sie vorerst wieder zu verlassen und erst *nach* den Hypothesen wieder aufzugreifen. Diese textliche Strategie entspricht Derridas Vorstellung der *différance*, nach dieser verzeitlicht sich Sinnbildung immer. Das heißt, der abschließende Sinn wird ad infinitum aufgeschoben.

⁵⁷ TA, S.392.

⁵⁸ Köder, die zu Ködern führen, diese Figur erinnert auch an die Scham, die sich ihrer Scham wegen schämt („a shame ashamed of itself“).

⁵⁹ TA, S.392.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

fang und ein klares Ende hat. Denn das Verhältnis zwischen Mensch und Tier habe sich in diesen zweihundert Jahren so rapide verändert, „by means of an alarming rate of acceleration”,⁶² dass die Veränderung jedes Zeitmaß in Frage stelle: „we no longer even have a clock or a chronological measure of it”.⁶³ Dieser Wandel habe seine Wurzeln schon in der frühesten Menschheitsgeschichte, doch gleichzeitig auch eine geschichtlich völlig neu zu denkende Form angenommen. Um ihn überhaupt bestimmen zu können, müsse man das ursprüngliche Verhältnis zwischen Mensch und Tier als Basis des Vergleichs anführen und jede historische Veränderung des Verhältnisses mit dem vorherigen Zustand vergleichen: „We must continuously move along this coming and going between the oldest and what comes of the exchange among the new, the ‚again’ and ‚anew’ of a repetition.”⁶⁴

Derrida erinnert an traditionelle Umgangsformen mit dem Tier, z.B. an das Tieropfer in einem religiösen Kontext, wie es bereits die Bibel überliefert (genauso Schriften der Antike), an das Jagen und Fischen von Tieren und an die allgemeinen Unterwerfungs- und Ausbeutungstechniken von Tieren als Haus- oder Arbeitstiere.

Diese traditionellen Formen haben sich nun so verändert, dass man nicht mehr von einer historischen Kontinuität sprechen könne, „[they] have been turned upside down”.⁶⁵ Vielmehr ereignete sich durch den Fortschritt in Wissen und Technik der letzten zweihundert Jahre eine Industrialisierung der Tierhaltung. Im Verlaufe dieser wurde das Tier zu einem beliebig reproduzierbaren Element in der Wertungskette, zu einem Objekt von „genetic experimentation, [...] artificial insemination on a massive scale, more and more audacious manipulations of the genome, [...] and overactive reproduction [...] of meat for consumption but also of all sorts of other end products, [...] in the service of a certain being and the so-called human well-being of man.”⁶⁶

Derrida geht an dieser Stelle des Textes nicht vor wie bisher, er zitiert keine Textzeugen oder tradierte philosophische Vorstellungen. Sondern er benennt empirische Verhältnisse, welche wiederum von solchem Ausmaße für ihn sind, dass gängige Gedankenmodelle in Frage gestellt werden müssen, so die Begriffe Welt, Geschichte und Leben („world, history, life”).⁶⁷

Diese Verlautbarung wird durchaus mit rhetorischen Strategien dargeboten, wenn Derrida mehrfach seine Thesen mit „no one could deny”⁶⁸, „It is all too evident”, „All that is well known”, „no one can deny”⁶⁹ unterstützt.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd. S.393.

⁶⁵ Ebd. S.394.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. ebd. S.393.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd. S.394.

Derrida vergleicht die moderne Massentierhaltung mit dem historischen Genozid, zumindest „should [one] neither abuse the figure of genocide nor consider it explained away.“⁷⁰ Das paradoxe an diesem Vergleich sei jedoch die Tatsache, dass bestimmte Tierarten durch den Menschen nicht nur ausgerottet werden, sondern, im Falle der Massentierhaltung, *nur* gezüchtet werden, um sie anschließend systematisch zu töten. Somit findet nicht nur eine Bestimmung über Leben und Tod statt, wie in den historischen KZs, sondern bereits eine vollständige Funktionalisierung des Lebens von Geburt an. Auch hier hat der Vergleich mit einem historischen Vorbild, wie von Derrida gefordert, zugleich sowohl die Tradition als auch die Einzigartigkeit der heutigen Situation augenfällig gemacht.

Doch Derrida ist sich auch der Popularität seines Vergleichs bewusst, wenn er sagt: „I don't wish to abuse the ease with which one can overload with pathos the self-evidences I am drawing attention to here.“⁷¹ Diese Möglichkeit des Empfindens von Pathos wird für ihn zum Anknüpfungspunkt für die folgende Argumentation. Denn Pathos verweist auf ein Mitgefühl zwischen Mensch und Tier, auf die Tatsache der Möglichkeit des Mitleidens zwischen den Lebensformen, „the sharing of [...] suffering among the living“.

Derrida führt nicht nur den Genozid-Vergleich als Beispiel für dieses Pathos an, sondern auch die Bilder der Massentierhaltung: „Everybody knows what terrifying and intolerable pictures a realist painting could give to the industrial, mechanical, chemical, hormonal, and genetic violence“.

Da diese Bilder jedoch bekannt seien, weist er nicht noch dezidiert auf die Medien hin, die sie produzieren und verbreiten, oder auf die Kunst und ihre Abbildungen. Vielmehr will er der Endloschleife aus Bild und Emotionalität über das Gesehene entgehen und fordert zu einer Reflektion über die Bedingungen der Möglichkeit von Pathos auf. Wenn der Genozid-Vergleich und die Bilder der Massentierhaltung uns emotional bewegen, d.h. Pathos überhaupt ermöglichen, so weil wir fähig sind mit den Tieren mitzuleiden: „[I]f they [*die Bilder, G.G.*] evoke sympathy it is also because they ‚pathetically‘ open the immense question of pathos and the pathological, precisely, that is, of suffering, pity and compassion“.⁷²

3.1.1. Konsequenzen

Nachdem Derrida das Mitgefühl für das Leiden des Anderen als entscheidenden Punkt bestimmt hat, fährt er wieder in einem ‚dekonstruktiven‘ Stil fort, indem er die grundsätzliche Fragestellung gegenüber dem Tier ändern will. Hat man bisher danach gefragt, ob das Tier Sprache oder

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd. S.395.

⁷² Ebd. S.395.

rationales Denken besitzt, „wether the animal can think, reason, or talk”,⁷³ schlägt Derrida vielmehr vor zu fragen, ob das Tier die Fähigkeit zu leiden hat („can they suffer?“).

Denn die Frage nach der etwaigen Befähigung des Tieres zu Sprache und/oder Denken, ist im Grund die Frage nach einer Kraft, aber dadurch wertet sie im Gegenzug Schwäche als Eigenschaft ab. Betrachtet man nämlich die Opposition Kraft/ Schwäche, so wird, fragt man einseitig nach der Kraft, das Gegenteil hierarchisch abgestuft. Denn es kann nur das Ergebnis der Verneinung auf die Frage nach Kraft sein.⁷⁴

Anstatt also wissen zu wollen, ob das Tier vernunftbegabt ist („aptitude for the logos“), interessiert sich Derrida dafür, ob es leiden kann. Dies beantwortet er sogleich mit Ja, denn es sei offensichtlich nicht zu leugnen: „*No one can deny* [kursiv von mir, G.G.] the suffering, fear or panic, the terror or fright that humans witness in certain animals”.⁷⁵ Auch wenn man es nach streng methodischen Gesichtspunkten nicht beweisen könne.

Aber, was ist dann das Produktive an der Frage: „can they suffer?“? Es wird gefragt, so die Argumentation Derridas, nach einer Form von Schwäche bzw. Passivität und nicht mehr nach einer Kraft bzw. Aktivität („can they reason, can they speak“). Wie bereits angesprochen, wird auf diesem Weg nicht mehr die Befähigung zur Schwäche im Gegensatz zur Kraft abgewertet. Im Gegenteil die Fragestellung „can they suffer?“ führt zu einer paradoxen Verdrehung der Logik. Denn der Signifikant „can“ konnotiert eigentlich bereits eine Kraft.

Aber Derrida ersetzt „to suffer“ durch „not be able to“, auf Grund der für ihn konnotierten Passivität. So wird die Eingangsfrage zu: „can they *not be able*?“.⁷⁶ Folgerichtig muss das Wort „can“ neu besetzt werden, „[it] changes sense and sign”.⁷⁷ Man müsste nun schreiben: Are they able to not be able?

Für Derrida ist an dieser Stelle bedeutsam, dass der Signifikant „can“ und sein Signifikat hervortreten. So dass das nächste Mal, fragt man im Hinblick auf die Tiere: „*can they...?*“, die Qualität der Frage bewusst wird. Denn die Frage nach der Fähigkeit-zu-etwas bzw. einer Kraft verweist auf einen Diskurs, der in seiner hierarchischen Struktur, die Fähigkeit zu leiden, immerschon abwertet. Aber gerade diese Fähigkeit verbindet uns mit den Tieren und gemahnt an die gemeinsame Sterblichkeit: „Mortality resides there, as the most radical means of thinking the finitude that we share with animals“.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ An dieser Stelle sei auch an Heideggers Thesen „das Tier ist *weltarm*“ und „der Mensch ist *weltbildend*“ erinnert. In: Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. Frankfurt 1983.

⁷⁵ Ebd. S.396.

⁷⁶ Ebd. S.396.

⁷⁷ Ebd.

3.2. Die Dekonstruktion des Dualismus Mensch-Tier

Derrida stellt in seiner zweiten Hypothese den Begriff „the animal“ grundsätzlich zur Diskussion, nachdem er in seiner ersten bereits das Verhältnis Mensch-Tier seit der Industrialisierung als ein problematisches herausgestellt und daraus Konsequenzen für das philosophische Denken gezogen hat.

Es geht ihm nun erneut um das Denken von Heterogenem oder Gleichem in Bezug auf Mensch und Tier. War bei der ersten Hypothese eine leitende Frage, inwiefern man von einer historischen Veränderung im Verhältnis Mensch-Tier vor allem seit der Industrialisierung sprechen könne, so fragt er als nächstes, wie die Grenze zwischen Mensch und Tier grundsätzlich zu denken sei.

Denn diese Grenze „between Man with a capital M and Animal with a capital A“,⁷⁸ egal wie eindeutig ihre Existenz in Form eines Abgrunds („abyssal rupture“) sei, verlaufe sicherlich nicht gleichförmig und sei nicht zu denken als „a single indivisible line“,⁷⁹ sondern als „more than one internally divided line.“⁸⁰

Derrida weist auf die Problematik dieses Grenzverlaufs erneut auf dem Feld der Sprache hin. Er spricht nicht länger von der Grenze zwischen Mensch und Tier, sondern markiert die beiden jeweils als „those who say ‚we men,‘ ‚I, a man‘“⁸¹ und „what he *calls* the animal or animals.“⁸² Er thematisiert so die Materialität der Signifikanten der Sprache, die normalerweise hinter der vermeintlichen Eindeutigkeit der Signifikate verschwindet.

Die Grenze zwischen Mensch und Tier erscheint für ihn zuallererst als eine sprachliche, eine in die Sprache eingeschriebene Grenze, sei es als „between Man with a capital M and Animal with a capital A“ oder als „between this ‚I-we‘ and what we *call* animals.“⁸³

Es stellt sich die Frage, warum diese Grenze nicht als eindeutige, einfache zu denken sei, als „a single indivisible line“. Zum einen hat Derrida bereits mit seiner ersten Hypothese über die Industrialisierung der Vorstellung eines homogenen Grenzverlaufs aus historischer Perspektive eine Absage erteilt. Zum anderen erscheint ein heterogener folgenreicher für das Denken. Da so eine Grenze, nimmt man sie in ihrer ganzen Komplexität wahr, nicht mehr kartographierbar ist: „it can no longer be traced, objectified, or counted“.⁸⁴ An dieser Stelle wird schließlich der Dualismus Mensch-Tier problematisch, da nur eine homogene Grenze erlauben würde, diese Opposition anzunehmen.

⁷⁸ Ebd. S.398.

⁷⁹ Ebd. S.399.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd. S.398.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd. S.398.

⁸⁴ Ebd. S.399.

Derrida verfolgt die geschilderte Fragestellung nicht weiter. Er teilt zwar dem Leser seine persönliche Meinung mit: „I have thus never believed in some homogeneous continuity between what calls *itself* man and what he *calls* the animal“. Vielmehr gehe es ihm aber darum, dass es produktiver erscheine, eine heterogene Grenze zu denken.

An die Feststellung dieses Grenzverlaufs anschließend, stellt er drei Paragraphen auf, von denen der zweite und dritte besonders interessant sind (der erste wiederholt nur noch einmal die Vorstellung der eben genannten heterogenen Grenze).

Der zweite Paragraph formuliert die Behauptung, dass diese Grenze einen historischen Verlauf beschreibt. Bereits in seiner ersten Hypothese über die Industrialisierung hat Derrida das Verhältnis Mensch-Tier als ein historisches bezeichnet, welches vielfältigen Veränderungen unterlag und -liegt und von zahlreichen ‚Brüchen‘ gekennzeichnet ist.

Bezog sich die erste Hypothese auf die kulturellen Umgangsformen des Menschen gegenüber dem Tier, um dahingehend einige klare Veränderungen von den agrarwirtschaftlich-archaischen Formen des Umgangs zu der modernen Massentierhaltung festmachen zu können; so bezieht sich die zweite Hypothese auf die generelle Definitionsgrenze zwischen Mensch und Tier, deren historische Veränderungen, so lässt sich vermuten, durchaus diejenigen der kulturellen Umgangsformen beeinflusst hat. Derrida weist jedoch darauf hin, dass der Begriff „history“ immer schon einer anthropozentrischen Perspektive entspringe. Denn „history“ und alle Vorstellungen, die damit einhergehen, seien jene des Menschen und seines Selbsts, es sei immer eine „history of [his] life“.⁸⁵

Die Tiere seien nur ein bestimmter Teil der jeweiligen Vorstellung einer historischen Periodisierung. Sie seien Objekt menschlicher Subjektivität, der Subjektivität der Spezies Mensch. Mehrfach in *the animal that therefore I am (more to follow)* verwendet Derrida für diese anthropozentrische Perspektivierung den Begriff „autobiography“.⁸⁶ Dieser evoziert den Gedanken einer generellen Erzählung des Menschen über den Menschen, wobei ‚der Andere‘ ein Teil dieser Erzählung wird, er wird im Rahmen dieser Erzählung *benannt*: „the wholly other they *call* animal“. Mit dem dritten Paragraphen spricht sich Derrida nun deutlich gegen den einfachen Dualismus des Menschen und der Tiere aus.

Verwende man gemeinhin den Begriff das Tier („the animal“) für eine Vielzahl von Lebensformen, so reduziere man bereits unterschiedliche Leben auf eine Kategorie. Aber ein Dualismus werde der Komplexität der Natur nicht gerecht, denn „[b]eyond the edge of the *so-called* human, beyond it but by no means on a single opposing side, rather than ‚the Animal‘ or ‚Animal Life‘, there is already a

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Später im Text trennt Derrida den Präfix ‚auto‘ ab (auto-biography), um die Selbstbezogenheit, die dieser ausdrückt (*gr.* *autós*: selbst, freiwillig, allein), kenntlich zu machen. Vgl. z.B. S.415.

heterogeneous multiplicity of the living”⁸⁷.

Diese Heterogenität von Leben, welches ‚noch‘ nicht als tierisch zu bezeichnen wäre (vorstellbar wäre Leben auf mikrobiologischer Ebene), lasse sich auch nicht über andere für unser Denken charakteristische Dichotomien beschreiben, z.B. „organic and inorganic, [...] life and/or death.”⁸⁸ Da also bereits Leben existiert, dass weder als menschliches noch als tierisches kategorisiert werden kann, und da wiederum das tierische Leben mit seinen zahlreichen Spezies und Arten selbst keineswegs homogen ist, erscheint das dualistische Konzept Mensch-Tier fragwürdig.

Wenn man nun im Rahmen eines ethischen Diskurses Fragestellungen entwickelt, muss die Abstraktion bewusst sein, die bereits in dem Begriff ‚das Tier‘ („the animal“) vorliegt. Es gilt vielmehr hinsichtlich der Bezugnahme auf die jeweiligen Formen von Leben zu differenzieren.

3.2.1. Der Neologismus „l'animot“

Derrida widmet sich dem Signifikanten ‚das Tier‘ mit Nachdruck: „The animal, what a word!”⁸⁹ Dieses Wort (*franz.* „mot“), so Derrida, beinhalte keine Geschlechterdifferenzierung und wurde im philosophischen Diskurs ohne nähere Bestimmung zumeist im Singular verwendet und negiere so die Heterogenität der Lebensformen.⁹⁰ Man spreche von ‚dem Tier‘, „considering that [...] there is an immense group, a single and fundamentally homogeneous set [...], the set of the Animal in general, the animal spoken of in the general singular.”⁹¹

Diese Feststellung Derridas macht die Schwierigkeit bewusst, überhaupt eine Fragestellung zu entwickeln, will man nicht verallgemeinernd von ‚dem Tier‘ oder ‚den Tieren‘ sprechen. Jedoch hätten sowohl die Philosophie als auch der „common sense“ ‚stillschweigen‘ genau jenes getan, dies „is perhaps one of the greatest, and most symptomatic idiocies [*bêtises*] of those who call themselves humans.”⁹²

Derrida führt nun einen Neologismus ein, um das Problem des verallgemeinernden Denkens (oder des logozentrischen Denkens) erneut als ein sprachliches zu markieren: den Begriff „l'animot“.⁹³

Dieses Wort nimmt auf die bisher beschriebene Problematik in mehrfacher Hinsicht Bezug. Im Französischen lautet der Plural von ‚l'animal‘ ‚les animeaux‘, wobei die Endung genau das gleiche Lautbild aufweist wie ‚le mot‘, zu Deutsch das Wort. In der Aussprache unterscheidet sich somit der Neologismus nicht von der Pluralform ‚animeaux‘. Derrida muss also im Rahmen seines münd-

⁸⁷ Ebd. S.399.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd. S.392.

⁹⁰ Auch im Deutschen lässt sich diese Verallgemeinerung beobachten, so in Heideggers Konzept „*Das Tier* ist weltarm“.

⁹¹ TA, S.408f.

⁹² Ebd. S.409.

⁹³ Ebd.

lichen Vortrags (*The animal that therefore I am (more to follow)*) wurde zunächst als Vortrag gehalten) gesondert auf die Schreibweise von ‚l'animot‘ aufmerksam machen, um einwandfrei vom Plural zu unterscheiden.⁹⁴

Verwendet er ‚l'animot‘ statt ‚l'animal‘, um von einem Tier in der Einzahl zu sprechen, so klingt gleichzeitig die Pluralform an, wobei jedoch der Artikel ‚les‘ nicht zur Anwendung kommt: „I would like to have the plural of animals heard in the singular.”⁹⁵ Dieser Anklang verweist auf die bereits geschilderte problembehaftete Abstraktion des Singulars ‚das Tier‘ („l'animal“).

Einerseits verwendet man diesen, um eine individuelle Lebensform als Tier zu bezeichnen, so ordnet man dieses Leben fortan in die unbestimmte, große Gruppe der Tiere ein. Andererseits, wie bereits angesprochen, erscheint die Vorstellung einer homogenen Gruppe, die den vereinheitlichenden Begriff das Tier rechtfertigen würde, von vornherein fragwürdig: „We have to envisage the existence of 'living creatures' whose plurality cannot be assembled within the single figure of an animality that is simply opposed to humanity.”⁹⁶

Derrida findet für die vereinheitlichende Verwendung des Begriffs ‚das Tier‘ („l'animal) in der Geistes- und Kulturgeschichte sehr deutliche Worte, wenn er von „not simply a sin“ und „also a crime“ spricht.⁹⁷ Diese Verurteilung entstammt einem Denken, dass jede Konzeptionalisierung des Anderen, die zuallererst eine sprachliche ist, ablehnt.

In dem Neologismus ‚l'animot‘ verschmilzt ‚l'animal‘ mit ‚le mot‘. ‚Le mot‘ (das Wort) verwendet Derrida als Suffix, um den Begriff ‚l'animal‘ als das zu markieren, was er in letzter Instanz ist, ein Begriff. Denkt man an das einfache Zeichenmodell saussure'scher Prägung zurück, bei dem das Zeichen quasi zwei Seiten hat, Signifikant und Signifikat, so wird hier der Signifikant als solcher ins Gedächtnis gerufen. Dies hat insofern Konsequenzen, als man davon ausgeht, dass die Materialität des Zeichens im Gebrauch der Sprache normalerweise in den Hintergrund tritt – man tauscht eben Gedanken aus und nicht Zeichen. Aber der Signifikant ‚das Tier‘ transportiert nicht einfach eine klare, einmalige Bedeutung, sondern steht im Kontext zahlreicher Konzepte, die ihm überhaupt erst Bedeutung verleihen.

Eines dieser Konzepte taucht historisch mit Descartes „cogito ergo sum“ („Je pense donc je suis“) auf. Der Mensch, sein Selbst, definiert sich hier als seine Befähigung zum rationalen Denken, welches dem Tier im Gegenzug abgesprochen wird. Der Signifikant ‚das Tier‘ verweist nun

⁹⁴ Dieses notwendige Referieren auf die Schriftlichkeit findet man bereits bei Derridas bekanntem Vortrag „Die différence“. Er hat bei diesem ebenfalls auf seine Schreibweise des Wortes „différance“ aufmerksam machen müssen (ursprünglich „différence“), um seinen Zuhörern die orthografische Änderung bewusst zu machen. Diese Strategie resultiert aus Derridas Vorstellung, dass die Schrift der mündlichen Rede nicht nach-, sondern gleichgestellt werden sollte. Vgl. Engelmann (2004), S.110-149.

⁹⁵ Ebd. S.415.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. ebd. S.416.

diskursgeschichtlich auch auf dieses Konzept.

Er bestimmt somit nicht ontologisch einwandfrei eine Wesenheit. Vielmehr wird durch ihn eine individuelle Lebensform benannt, der absolut Andere, und damit in das von Derrida problematisierte System der Sprache eingeordnet, welches wiederum historisch geformte Konzepte birgt.⁹⁸

An dieser Stelle formuliert sich die poststrukturalistische Sprachskepsis Derridas, die eine voraussetzungsfreien Weltzugriff ablehnt.

Der Neologismus „l'animot“ soll nun den Zugriff auf den Anderen als einen zuallererst sprachlichen explizit machen, er soll „acceding to a thinking [...], that thinks the absence of the name and of the word otherwise, as something other than a privation.“⁹⁹

4. Schluss

Mit *the animal that therefore I am (more to follow)* hat Jacques Derrida das Verhältnis zwischen Mensch und Tier sowohl in seiner aktuellen Form als auch in seiner historischen in mehrfacher Hinsicht problematisiert. Zum einen hat er das Sprechen über das Tier als eine anthropozentrische Geste entlarvt und erneut den Zeichencharakter der Sprache bewusst gemacht. Zum anderen hat er, ausgehend von Emmanuel Levinas' Ethik, den Begriff des absolut Anderen in den ethischen Diskurs über das Tier eingeführt und so Perspektiven für zukünftige ethische Konzepte aufgezeigt. Außerdem hat Derrida eine dezidiert politische Position eingenommen und in aller Deutlichkeit die moderne Massentierhaltung zur Anklage gebracht. Eine weiterführende Untersuchung könnte die zahlreichen theologischen Bezüge, die er herstellt, genauer in den Blick nehmen und insbesondere mit seiner Auffassung des Eigennamens in Beziehung setzen.

⁹⁸ Vgl. ebd. S.416.

⁹⁹ Ebd.

5. Literaturverzeichnis

Quellen

Derrida, Jacques: The animal that therefore I am (more to follow). Translated by David Wills. *Critical Inquiry* 28 (Winter 2002).

Literatur

Bennington, Geoffrey, Jacques Derrida: Ein Portrait. Aus dem Französischen von Stefan Lorenzer. Frankfurt 1994.

Derrida, Jacques: Die différance. Ausgewählte Texte. hrsg. von Peter Engelmann. Stuttgart 2004.

Taureck, Bernhard H.F.: Emmanuel Lévinas. Zur Einführung. Dresden 1997.