Roland Borgards (Hg.)

Tiere

Kulturwissenschaftliches Handbuch

1682

J.B. METZLER

J.B. METZLER

Tiere

Kulturwissenschaftliches
Handbuch

Herausgegeben von
Roland Borgards

J. B. Metzler Verlag

Der Herausgeber
Roland Borgards ist Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte
an der Universität Würzburg.

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

ISBN 978-3-476-02524-1 ISBN 978-3-476-05372-5 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-05372-5

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2016 J.B. Metzler Verlag GmbH, Stuttgart
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
(Foto: © Finken & Bumiller, Stuttgart)
Satz: Claudia Wild, Konstanz in Kooperation
mit primustype Hurler GmbH

Inhaltsverzeichnis

Vorwort ... VII

I Einleitung: Cultural Animal Studies ... 1
Roland Borgards

II Zugriffe ... 7

1 Tiere und Geschichte ... 7
Aline Steinbrecher

2 Tiere und Gesellschaft ... 16
Marcel Sebastian

3 Tiere und Umwelt ... 24
Catrin Gersdorf

4 Tiere und Medien ... 30
Stefan Rieger

5 Tiere und Metapher ... 37
Harun Maye

III Philosophie ... 47

1 Anthropologische Differenz ... 47
Markus Wild

2 Geist der Tiere ... 60
Hans-Johann Glock

3 Tierethik ... 78
Herwig Grimm, Samuel Camenzind und Andreas Aigner

4 Die Tiere der Politischen Theorie ... 97
Alexander Kling

IV Institutionen und Praktiken ... 111

1 Geschichte der Jagd ... 111
Gesine Krüger

2 Geschichte der Nutztiere ... 121
Lukasz Nieradzik

3 Geschichte der Haustiere ... 130
Katja Kynast

4 Geschichte der Zoologie ... 139
Georg Toepfer

5 Geschichte der Tiermedizin ... 149
Daniela Haarmann und Kerstin Weich

6 Geschichte des Tierversuchs ... 160
Axel Hüntelmann

7 Geschichte des Tierschutzes ... 173
Mieke Roscher

8 Geschichte des Zoos ... 183
Christina Katharina May

V Künste ... 195

1 Tiere und Bildende Kunst ... 195
Jessica Ullrich

2 Tiere und Musik ... 216
Martin Ullrich

3 Tiere und Literatur ... 225
Roland Borgards

4 Tiere und Theater, Performance, Tanz ... 245
Esther Köhring

5 Tiere und Film ... 262
Sabine Nessel

VI Denkformen ... 271

1 Die Tiere der Mythologie ... 271
Stephan Zandt

2 Die Tiere der Theologie ... 281
Christoph Ammann

3 Die Tiere der Ethnologie ... 288
Irina Wenk

4 Die Tiere der Psychologie ... 298
Andreas Aigner

VII Anhang ... 309

1 Auswahlbibliographie ... 309

2 Autorinnen und Autoren ... 313

3 Personenregister ... 314

Vorwort

In einem so kurzen wie berühmten Prosatext erzählt Franz Kafka von einem »Mann vom Lande«, der »um Eintritt in das Gesetz« bittet und der vom Türhüter auf »später« vertröstet wird. Der Mann vom Land ist geduldig. Er wartet, altert und stirbt. Der Türhüter schließt das Tor. Außer dem Mann vom Land, dem Tor zum Gesetz und dem Türhüter scheint es in diesem Text nichts und niemanden zu geben. Und doch finden sich noch weitere Lebewesen, an die sich der schon alt gewordene Mann vom Land richtet: »Er wird kindisch, und, da er in dem jahrelangen Studium des Türhüters auch die Flöhe in seinem Pelzkragen erkannt hat, bittet er auch die Flöhe, ihm zu helfen und den Türhüter umzustimmen.« Diese Flöhe im Türhüterpelzkragen eignen sich in dreifacher Hinsicht als springbereite Begleiter für das hier vorgelegte kulturwissenschaftliche *Handbuch Tiere*.

Erstens gibt es wohl wenige Tiere der Weltliteratur, die so oft gelesen und zugleich so oft überlesen wurden. Alle Kafka-Leser – die im Falle dieses kanonischen Textes gewiss nicht einmal in Millionen zu zählen sind – könnten von diesen Flöhen wissen. Doch kaum einer hat die kleinen Tierchen länger beachtet, als es die vorübergehende Flüchtigkeit des durchlesenen Satzes forderte. Es fällt nicht schwer, darin eine Metapher für die seltsame Mischung aus Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Präsenz und Absenz, Dringlichkeit und Verdrängung zu sehen, die in unserer abendländischen Tradition mit den Tieren verbunden war und in vielen Belangen noch immer verbunden ist: Die Tiere sind überall, und doch bedarf es einer eigenen Anstrengung, auf diese Allgegenwart angemessen zu reagieren. Es gehört zu den bemerkenswerten Entwicklungen der letzten zwei Jahrzehnte, dass die Kultur- und Geisteswissenschaften, die im Englischen sogenannten *Humanities*, damit begonnen haben, sich dieser Anstrengung zu unterziehen. Mit Begriffen wie dem ›Animal Turn‹, den ›Human-Animal Studies‹, den ›Critical Animal Studies‹ oder den ›Cultural Animal Studies‹ verbindet sich eine Haltung erhöhter Aufmerksamkeit, die sich auf die übersehenen Tiere und das Übersehene an den Tieren richtet, die die Geschichte des Tier-Übersehens historisch rekonstruiert und systematisch kritisiert und die die neu erreichte Tier-Aufmerksamkeit als eine ambivalente, die eigene wissenschaftliche Position verunsichernde Herausforderung begreift.

Zweitens geht es den Kafka-Lesern nicht anders als dem Mann vom Land selbst. Auch er hat die Flöhe nicht auf den ersten Blick gesehen, sondern erst nach vielen Jahren eindringlicher Beobachtung, nach einem »jahrelangen Studium des Türhüters«. Dann aber hat er die Tiere nicht nur bemerkt, sondern »erkannt«. Auch dies liest sich wie ein vorweggenommener Kommentar zur jüngeren Geschichte der kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit den Tieren. Was die *Humanities* traditioneller Weise schon seit dem 19. Jahrhundert interessierte, das waren die kulturellen Artefakte, hergestellt von *Humans* für *Humans*: Künste, Medien, Techniken, Maschinen, Erfindungen, usw. Was die neueren *Humanities* dann seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts interessierte, waren die formierenden, manipulierenden, fabrizierenden Zugriffe, mittels derer sich die Menschen die Welt aneigneten: Kalkül, Analyse, Experiment, Züchtung, Begrifflichkeit, Schrift, Norm, Gewalt. Und erst nach der langen Zeit vor den Artefakten (dem Tor) und vor den Formationsweisen (dem Gesetz) zeigen sich heute die Tiere (die Flöhe).

Drittens erkennt der Mann vom Land die Flöhe nicht nur, sondern spricht sogar zu ihnen. Mehr noch: Er bittet sie um Unterstützung. Mit Tieren sprechen zu können, gilt traditioneller Weise als ein Vermögen von Kindern, Heiligen und Wahnsinnigen. So spricht auch bei Kafka der Mann vom Land erst mit den Flöhen, als er »kindisch« geworden ist. Gleichzeitig hat diese kindlich-heilig-wahnsinnige Wendung an die Tiere auch Methode. Erst in ihr zeigt sich, dass die Tiere mehr sind als ein neu entdeckter Gegenstandsbereich: Sie bieten die Möglichkeit einer neuen theoretischen Haltung, in der die alten dichotomischen Entgegensetzungen von unberührter Natur und bearbeitender Kultur, von erkanntem Objekt und erkennendem Subjekt, von tierlichem Verhalten und menschlichem Handeln ausgehebelt werden können. So schauen die Cultural Animal Studies nicht nur mit einem kulturtheoretischen Blick auf die Tiere, sondern auch mit einem tiertheoretischen Blick auf die Kultur. In diesem Sinne sind die Cultural Animal Studies – vergleichbar den Gender Studies oder den Postcolonial Studies – eine Methode; sie sind – und dies unterscheidet sie von ihren alteritätstheoretischen Cousins und Cousinen – zudem eine tiergestützte Methode.

Das hier vorgelegte Handbuch bietet einen Über-

blick über und eine Einführung in diesen neuen Forschungsbereich. Es präsentiert die einschlägigen Forschungsfelder, und es reflektiert die allerorten spürbare methodische Herausforderung, die von einer Beschäftigung mit den Tieren ausgeht. Weil der Gegenstand, der hier verhandelt, und das Verfahren, das hier vorgeschlagen wird, noch ungewohnt anmuten mögen, folgt das Handbuch einem recht gewöhnlichen Aufbau: Nach einer Einführung in Begriffe und Grundlagen (Kap. I) widmet es sich zunächst den methodischen Herausforderungen des Animal Turn (Kap. II), entfaltet dann die drei großen Arbeitsbereiche der Tiere in der Philosophie (Kap. III), in der Geschichte (Kap. IV) sowie in den Künsten (Kap. V) und verweist abschließend auf einige ausgewählte Arbeitsfelder wie z. B. die Ethnologie und die Psychologie, die sich von den Tieren her neu verstehen lassen (Kap. VI). Der Orientierung dient der Anhang mit einem Register aller im Handbuch erwähnten Personen sowie einer Auswahlbibliographie zu den einschlägigsten Forschungswerken der Cultural Animal Studies.

Wie viel das hier vorgelegte Handbuch der Würzburger Summer School for Cultural and Literary Animal Studies der Jahre 2012, 2013 und 2014 verdankt, zeigt sich schon allein daran, dass 19 der 26 Beiträger/innen in einem oder mehreren Jahren als Stipendiat/innen, Dozent/innen oder Vortragende mit dabei waren. Etwas von der Aufbruchsstimmung, von der die Diskussionen der Summer School geprägt waren, ist auch noch im Handbuch zu spüren. Mein Dank gilt darüber hinaus Ute Hechtfischer, die als Lektorin des Metzler-Verlags das Projekt von den ersten Überlegungen bis zum redaktionellen Abschluss mit großer Energie und hilfreichen Eingriffen begleitet hat, sowie Eva-Maria Heidrich und Jermain Heidelberg, die als wissenschaftliche Hilfskräfte den Text redaktionell überprüft und das Personenregister erstellt haben.

Das hier vorgelegte Handbuch hat ein einfach zu beschreibendes Ziel. Es möchte darauf hinweisen, dass die Auseinandersetzung mit den Tieren gerade für die Kultur- und Geisteswissenschaften unserer Zeit so nötig wie nützlich ist, und dass diese Auseinandersetzung dort besonders weit führt, wo die mit ihr verbundene methodisch-theoretische Herausforderung nicht gemieden, sondern angenommen wird. Und auch dies zeigt sich an Kafkas Flöhen: Vor dem Animal Turn waren sie eine leicht zu erledigende Randerscheinung. Nach dem Animal Turn stehen sie am Anfang eines mühevollen, aber lohnenden Unterfangens.

Roland Borgards

I Einleitung: Cultural Animal Studies

Zuständig für die wissenschaftliche Erforschung der Tiere waren lange Zeit fast ausschließlich die zoologischen Disziplinen: für ihre Gestalt die Physiologie, für ihr Verhalten die Ethologie, für ihre Geschichte die Evolutionsbiologie, für ihre Umwelt die Ökologie. Ergänzt wurde dieser zoologische Zugriff allenfalls mit Blick auf die Nutz- und Haustiere durch die Tiermedizin und die Agrarwissenschaften. Randfiguren blieben die Tiere hingegen in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, also in den im Englischen sogenannten ›Humanities‹. Das scheint zunächst einmal plausibel, insofern unter den Humanities genau diejenigen Disziplinen versammelt werden, deren Gegenstand die spezifischen Fähigkeiten, Leistungen und Produkte des Menschen sind: sein Geist, seine Kultur, seine Gesellschaft. Tiere tauchen hier zwar bisweilen auf, aber stets nur als Objekte menschlichen Handelns, etwa als Gegenstände der Kunst (Dürers Hase) oder als Modelle des Philosophierens (Schrödingers Katze), als Wirtschaftsfaktoren (Geflügelfleisch) oder als Statussymbole (Hermelinpelz).

Eine grundlegende Voraussetzung für diese klare Aufteilung der Zuständigkeiten war die Annahme einer eindeutigen anthropologischen Differenz (s. Kap. III.1), d. h. die Annahme, dass zwischen dem Menschen auf der einen Seite und den Tieren auf der anderen Seite ein kategorialer und zudem mit Wertungen versehener Unterschied besteht. In dieser Perspektive hat der Mensch etwas, das den Tieren fehlt, insbesondere Vernunft und Sprache, und daraus abgeleitet dann auch Moral, Kultur, Recht, Politik, Bildung, Geschichte, Institutionen, Gesellschaft, Schrift, Werkzeug, Technik und Kunst, mithin genau diejenigen Dinge, denen sich die Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften widmen. In dieser Logik bedeutet die Hinwendung zum spezifisch Menschlichen zugleich die Abwendung vom allgemein Tierlichen. Wer sich in dieser Weise im Rahmen der Humanities bewegt, der kann die Tiere nicht als eigenständige, sondern allenfalls als vom Menschen abhängige Größe ins Spiel bringen.

Nun ist die Annahme einer anthropologischen Differenz und einer überlegenen Sonderstellung des Menschen gegenüber den Tieren in den letzten Jahrzehnten von zumindest vier verschiedenen Seiten unter Druck geraten. Erstens von Seiten der zoologischen Wissenschaften, die mit zwei komplementären Bewegungen an einer Annäherung von Mensch und Tier arbeiten. Zum einen hat eine Fülle von Studien gezeigt, dass vieles von dem, was gemeinhin ausschließlich dem Menschen zugetraut wird, auch im Tierreich zu finden ist: Raben können lügen, Delfine können sich Eigennamen geben, Orcas können gemeinsame Jagdpläne durchführen, Schimpansen und Papageien können sich in Menschensprache verständlich machen, Bonobos nutzen bei der Suche nach essbaren Termiten Werkzeuge, deren Herstellung und Gebrauch sie ihren Kindern beibringen, dabei zugleich regionale Eigentümlichkeiten des Werkzeuggebrauchs weitergeben und so lokal differenzierte Esskulturen entwickeln (vgl. z. B. Sommer 2008). Was immer die Menschen können, das kann auch irgendein Tier. Zum anderen sammelt die evolutionäre Anthropologie – vom frühen Darwinismus des 19. Jahrhunderts bis zu den Gensequenzanalysen unserer Tage – Belege dafür, dass alles, was den Menschen ausmacht, seinerseits vollständig auf evolutionäre Prozesse zurückzuführen ist: von den ersten Schriftzeichen bis zu James Joyces *Ulysses*, von der ersten Trommel bis zum Smartphone, von der ersten Hordenbildung bis zur parlamentarischen Demokratie (vgl. z. B. Waal 2006). Was immer die Menschen können, ist Teil ihrer tierlichen Existenz. Wenn Tiere in ihren geistigen Fähigkeiten (s. Kap. III.2) an die Menschen heranreichen und zugleich die Menschen auch nur Tiere sind, dann verliert die Anthropologische Differenz zumindest an Schärfe.

Eine zweite Infragestellung der hierarchischen Differenz zwischen Mensch und Tier wird im Rahmen der Tierethik (s. Kap. III.3) und der Tierschutzbewegung (s. Kap. IV.7) formuliert. Im Zentrum steht dabei eine Ausweitung der moralischen Gemeinschaft, die nicht mehr allein aus Menschen, sondern aus allen Tieren bestehen soll. Begründen lässt sich dieses integrative Konzept mit unterschiedlichen Argumenten: mit den kognitiven Fähigkeiten der Tiere, mit der bei Menschen und Tieren gleichermaßen vorhandenen Leidensfähigkeit oder mit den partiellen Unfähigkeiten der Menschen. Wenn ein Tier etwas kann, das bei einem Menschen dazu führt, ihn moralisch zu berücksichtigen, dann ist auch dieses Tier ein moralisch zu berücksichtigendes Lebewesen. Entsprechend fordert etwa das *Great Ape Project* »Menschenrechte für die Großen Menschenaffen« (Cavalieri/Singer 1994). Und wenn die moralische Gemeinschaft nicht über kognitive Ähnlichkeit, sondern über emotionale Empathie hergestellt wird, dann lautet – mit einer berühmten Formulierung von Jeremy Ben-

tham – die einzig entscheidende Frage: »Can they suffer?« (Bentham 1996, 283). Und wenn man schließlich bedenkt, dass moderne Gesellschaften längst Verfahren entwickelt haben, auch sprach- und machtlose Menschen – Säuglinge, Geisteskranke, Komatöse – über Fürsprache- und Stellvertretersysteme als Mitglieder unserer moralischen Gemeinschaft zu berücksichtigen, dann ist damit schon der Weg vorgezeichnet (vgl. Donaldson/Kymlicka 2013), auf dem noch die kleinsten und unscheinbarsten Tiere – Austern, Fruchtfliegen, Regenwürmer – in diese moralische Gemeinschaft aufgenommen werden können.

Drittens ist in kulturtheoretischen Analysen herausgearbeitet worden, dass die kategoriale Differenz zwischen Mensch und Tier und die hierarchische Überordnung des Menschen über die Tiere keine einfachen und natürlichen Gegebenheiten sind, sondern das Ergebnis von kulturellen und politischen Aushandlungsprozessen. So kann man etwa mit Horkheimer/Adorno die europäisch-abendländische Kulturgeschichte als die gewaltdurchwirkte Abgrenzungsbewegung des Menschen von den Tieren beschreiben, deren politische Implikationen bis zum Faschismus reichen (vgl. Horkheimer/Adorno 1969). Giorgio Agamben hat diese kulturelle Technik der Grenzziehung als »anthropologische Maschine« bezeichnet, die zwar auf »die Erzeugung des Humanen mittels der Opposition Mensch/Tier« zielt, dabei aber ungewollt auch eine »Zone der Unbestimmtheit« eröffnet, in der das Menschliche und das Tierliche gerade nicht mehr auseinandergehalten werden können (Agamben 2003, 46 f.). Jacques Derrida verfolgt diese Problematik bis in die Metaphysik des Kollektivsingulars »das Tier«, mit dessen Hilfe der Mensch sich als Ausnahme aus dem Tierreich herauszuheben bemüht und damit dort eine eindeutige Grenze zu ziehen versucht, wo der Sache nach eine limitrophe, d. h. die Grenzen wuchernd vervielfältigende Uneindeutigkeit besteht (vgl. Derrida 2010, 54 f., 70 f.). Sichtbar wird in all diesen Analysen, dass schon die begriffliche Erfassung dessen, was in unserer Kultur ›das Tier‹ ist, eine eminent politische Angelegenheit darstellt. So erweist sich aus kulturtheoretischer Perspektive die wissenschaftliche Behauptung, einen *Unterschied* zwischen Mensch und Tier zu *finden*, als Deckformulierung für das politische Verfahren, eine *Unterscheidung* zwischen Mensch und Tier zu *machen*. Als gemachte lässt sich die Unterscheidung wiederum kritisch hinterfragen; und es lässt sich – z. B. unter Hinweis auf Mythologie (s. Kap. VI.1) oder Ethnologie (s. Kap. VI.3) – auf ihre historisch und geographisch begrenzte Reichweite verweisen.

Der vierte Vorschlag einer kritischen Revision der herkömmlichen Unterscheidung von Mensch und Tier sowie der damit oft verbundenen Dichotomien zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Kultur und Natur, zwischen freiem Handeln und instinktgebundenem Verhalten speist sich aus den Theorien eines ›New Materialism‹, insbesondere aus Bruno Latours ›Actor Network Theory‹ (ANT) und Donna Haraways ›Companion Species‹ (vgl. Latour 2007; Haraway 2008). Begreift man die Tiere als Akteure oder als Companions, dann erscheinen sie nicht länger als bloße Objekte menschlicher Zurichtungen, sondern als eigenständige, mit Handlungsmacht ausgestatte Wesen, als Wesen mit ›Agency‹. Tiere sind demnach mehr als passive Elemente der menschlichen Kultur; sie sind aktiv Mitwirkende an speziesübergreifenden Gemeinschaften, die so weit reichen können wie die Koevolution von Mensch und Hund oder so eng gefasst sein können wie das Aufeinandertreffen von Verhaltensforschern und Fruchtfliegen im Labor. Dieser methodischen Aufwertung der Tiere zu Akteuren und Companions entspricht eine Zurücknahme des Menschen, der nicht länger als autonom handelndes Subjekt vorausgesetzt, sondern gleichfalls als Akteur unter Akteuren, als Companion unter Companions begriffen wird. Weder Latour noch Haraway geht es also darum, die Tiere an die Stelle zu rücken, die bisher dem Menschen vorbehalten war. Ziel ist es vielmehr, sowohl Tiere als auch Menschen neu zu fassen und damit in einen gemeinsamen Raum zu stellen. Ob Tiere etwas können, das bisher nur dem Menschen zugetraut wurde, ist für diesen Zugriff nicht von Gewicht. Um Missverständnissen vorzubeugen, hat Latour seine ANT explizit von den Dingen her entwickelt und Haraway die Comapanion Species ausdrücklich mit der technoiden Figur des Cyborgs verknüpft. Wenn Tiere als Akteure in Frage kommen, dann also nicht, weil sie wie Menschen handeln können, sondern weil sie sind wie »*jedes Ding*, das eine gegebene Situation verändert, indem es einen Unterschied macht« (Latour 2007, 123). Und wenn Tiere als Companions in Frage kommen, dann nicht, weil sie sich wie die Menschen verständigen können, sondern weil sie – wie jeder Cyborg – eine »contact zone« (Haraway 2008, 205) anzubieten in der Lage sind.

Die herkömmliche Unterscheidung von Mensch und Tier lässt sich mithin auf zwei sehr unterschiedlichen Wegen in Frage stellen. Die erste Option besteht darin, das, was bisher dem Menschen vorbehalten war, nun auch den Tieren zuschreiben: Auch sie sind Subjekte mit Intellekt und Personen mit Gefühl. Die zweite Option besteht darin, mit der Kritik an

der Tier-Mensch-Unterscheidung nicht nur die Definition des Tieres als Natur-Objekt, sondern zugleich auch die des Menschen als Kultur-Subjekt aufzugeben: Menschen sind auch keine Subjekte, jedenfalls nicht im metaphysischen Sinn des Begriffs. Die erste Option hat den pragmatischen Vorteil, sich sehr leicht in politische Handlungsmaximen umsetzen zu lassen: ›Was Du nicht willst, das Dir man tu, das füg' auch keinem Tiere zu.‹ Die zweite Option hat den theoretischen Vorteil, sehr tief in die gewohnten Denkschemata einzugreifen: ›Denke über die Tiere nach, und kein Stein im Gebäude unserer kulturellen Selbstverständlichkeiten bleibt auf dem anderen.‹ Dass diese zweite Option – trotz oder gerade dank des mit ihr verbundenen Umwegs über die Theorie – in eine politische Pragmatik führen kann, wird zwar bisweilen bestritten (vgl. Best 2009), oft aber auch eigens herausgestellt (vgl. Wolfe 2010).

Nun muss eine Kritik am Konzept der anthropologischen Differenz nicht zwingend von dualistischen Modellen, die Menschen und Tiere streng voneinander trennen, zu monistischen Modellen führen, die Menschen und Tiere miteinander von zwei verschiedenen Seiten her miteinander identifizieren: entweder, indem sie »das Soziale, das Politische […] als verkleidete Manifestationen der animalischen Kraft« (Derrida 2015, 37) beschreiben, oder umgekehrt, indem sie aus der komplexen Struktur von Tiergesellschaften schließen, »dass es in Gemeinschaften von nicht-menschlichen Lebenden *Politisches* […] gebe« (ebd., 39). Diesen beiden Argumenten, die sich zunächst kritisch gegen das traditionelle Konzept der anthropologischen Differenz wenden, lässt sich wiederum der kritische Versuch entgegensetzen, »den allgemein anerkannten und einen Gegensatz konstituierenden Grenzen zwischen dem, was man […] den Menschen und das Tier nennt, […] einerseits nicht zu vertrauen, andererseits aber auch nicht alles zu vermischen« (ebd., 39). Wer sich unter dieser weder dualistischen noch monistischen Perspektive mit den Tieren auseinandersetzt, der muss Mensch und Tier nicht umstandslos miteinander identifizieren, sondern kann »im Gegenteil verstärkt auf Unterschiede achten und die Analyse auf einem neu strukturierten Gebiete verfeinern« (ebd.; vgl. auch Derrida 2010).

Doch auch unter Berücksichtigung dieser skeptischen Einwände ergibt sich im Zusammenspiel der kritischen Argumente ein kompakter Effekt, der auf der Ebene der Theoriebildung die Anthropologische Differenz und auf der Ebene der Forschungspragmatik die alten Zuständigkeiten zur Disposition stellt. Denn wenn Geist, Kultur und Gesellschaft nicht mehr die Dinge sind, die den Menschen von den Tieren unterscheiden, sondern gerade diejenigen, in denen Tiere und Menschen aufeinander bezogen sind, dann ergibt sich daraus die Möglichkeit und sogar die Notwendigkeit, die soziologische (s. Kap. II.2) und kulturwissenschaftliche Forschung ganz grundsätzlich für die Frage der Tiere zu öffnen. Diese Hinwendung der Humanities zu den Tieren ist auf den Begriff des ›Animal Turn‹ (Ritvo 2007; vgl. auch Weil 2010) gebracht worden. Im Zuge dieses ›Wendung‹ hat sich – ausgehend vom angloamerikanischen Raum, insbesondere von Kanada und Neuseeland – mittlerweile das eigenständige Forschungsfeld der ›Animal Studies‹ etabliert, mit Zeitschriften (z. B. die *Tierstudien* und das *Animal Studies Journal* seit 2012; *Humanimalia. a journal of human/animal interface studies* sowie TIERE*thik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* seit 2009; das *Journal for Critical Animal Studies* seit 2003), Anthologien (vgl. z. B. Borgards/Kling/Köhring 2015; Armstrong 2008; Wolf 2008; Kalof/Fitzgerald 2007; Perler/Wild 2005), Einführungen (vgl. z. B. Spannring u. a. 2015; Waldau 2013; Taylor 2013; DeMello 2012), Handbüchern (vgl. z. B. Marvin/McHugh 2014; Gross/Vallely 2012), Kompendien (vgl. z. B. Kalof u. a. 2007; Bühler/Rieger 2006) und Lexika (vgl. z. B. Ferrari/Petrus 2015; Toepfer 2011; Bekoff 2010). Einflussreiche Forschungszentren und weltweite Netzwerke haben sich zunächst ausgehend vom angloamerikanischen Raum etabliert, z. B. das »British Animal Studies Network«, die »Australasian Animal Studies Association« oder »Minding Animals«. Etwa seit 2010 haben sich auch im deutschsprachigen Raum entsprechende Zusammenschlüsse gebildet, z. B. das »Bündnis Mensch Tier« (München/Berlin, seit 2009), das »Messerli Forschungsinstitut« (Wien, seit 2010), »Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies« (Berlin, seit 2010), die »Group for Society and Animal Studies« (Hamburg, seit 2010), das »Nachwuchsforschernetzwerk Cultural and Literary Animal Studies« (Würzburg, seit 2011), »Animals and History« (seit 2011) und »Tier – Mensch – Gesellschaft« (Kassel, seit 2014).

In ihrer weitesten Fassung verstehen sich die Animal Studies als ein Kreuzungspunkt aller Disziplinen, die sich überhaupt mit den Tieren auseinandersetzen. Neben der Zoologie stehen hier die Soziologie, die Philosophie, die Geographie, die Ökonomie sowie die Rechts-, Kultur-, Literatur-, Bild-, Film- und Theaterwissenschaften. In einer etwas engeren Fassung gehen die ›Human-Animal Studies‹ von der Voraussetzung aus, dass sich nie das Tier selbst, sondern immer nur sein Verhältnis zum Menschen un-

tersuchen lässt (vgl. z. B. Chimaira 2011). Anerkannt wird damit die Unumgehbarkeit eines epistemologischen Anthropozentrismus, d. h. der erkenntnistheoretische Umstand, dass jede Erforschung der Tiere notwendiger Weise immer von den untersuchenden Menschen her perspektiviert wird. Zurückgewiesen wird damit aber immer noch die Anmaßung eines ontologischen Anthropozentrismus, d. h. die pragmatische Behauptung, dass die Tiere nur um der Menschen willen existieren. Gegen diesen ontologischen Anthropozentrismus richten sich in einer gesellschaftskritischen Weise die ›Critical Animal Studies‹, die eine programmatische Nähe zur Tierschutzbewegung pflegen (vgl. Best 2009).

Die ›Cultural Animal Studies‹ schließlich sind als eine eigene Schwerpunktsetzung im weiten Forschungsfeld der Tierstudien zu verstehen. Das vorliegende kulturwissenschaftlich orientierte Handbuch folgt dieser Schwerpunktsetzung. Deshalb kommen Disziplinen wie Ethologie, Ökologie, Physiologie, Tiermedizin, Agrarwissenschaften oder Rechtswissenschaften nicht selbst zu Wort, sondern erscheinen allenfalls als zu untersuchende Gegenstände. Zudem konzentriert sich das Handbuch historisch auf die Neuzeit, kulturell auf die abendländisch-westliche Tradition und disziplinär auf kultur- und geisteswissenschaftliche Fragen. Andere Zeiten (zu den Tieren in der Mythologie s. Kap. VI.1), andere Kulturen (zu den Tieren aus der Perspektive der Ethnologie s. Kap. VI.3) und andere Fragehorizonte (zur Theologie s. Kap. VI.2, zur Psychologie s. Kap. VI.4) kommen nur am Rande in den Blick.

Im Zentrum der Cultural Animal Studies stehen insbesondere die Philosophie (s. Kap. III), die Geschichte (s. Kap. IV) und die Künste (s. Kap. V). Innerhalb der Philosophie sind die Tiere zwar schon seit jeher ein zentraler Gegenstand, doch hat der Animal Turn auch hier zu einer Intensivierung und Neuorientierung des Nachdenkens über die Tiere geführt. Dies zeigt sich etwa daran, dass neben den klassischen Themen der Tierphilosophie (vgl. Wild 2008) – dem Geist der Tiere (s. Kap. III.2), der anthropologischen Differenz (s. Kap. III.1) und der Tierethik (s. Kap. III.3) – etwa auch die Tiere der politischen Theorie zu einem eigenen Forschungsgegenstand geworden sind (s. Kap. III.4).

Sehr ausgeprägt zeigt sich der Animal Turn in den Geschichtswissenschaften. Dies liegt zunächst einmal daran, dass die Tiere an sehr vielen unterschiedlichen Stellen in der Geschichte der Menschen auftauchen: bei der Jagd (s. Kap. IV.1), als Nutz- und Haustiere (s. Kap. IV.2 u. IV.3), im Zoo (s. Kap. IV.8) in der Zoologie (s. Kap. IV.4) und der Tiermedizin (s. Kap. IV.5) und im Tierversuch (s. Kap. IV.6). In den historischen Forschungen zu diesen Themen wird besonders deutlich, dass sich der Animal Turn stets auf zwei Ebenen vollzieht. Zum einen führt er zu einer quantitativen Zunahme an tierthematischen Einzelforschungen. Wer einmal angefangen hat, sich für die Tiere zu interessieren, der findet sie überall, und dies schlicht deshalb, weil sie tatsächlich überall vorkommen. Zum anderen – und hier erst ist wirklich von einem ›turn‹ zu reden – ist die historische Tierforschung mit einer qualitativen Neufassung ihrer methodisch-theoretischen Grundlagen verbunden (vgl. Krüger/Steinbrecher/Wischermann 2014). Die Tiere sind nicht nur ein neues historisches Thema, sie fordern auch eine neue historiographische Herangehensweise (s. Kap. II.1). Dies lässt sich verallgemeinern: Von eigenständigen ›Animal Studies‹ oder auch ›Cultural Animal Studies‹ kann erst dort die Rede sein, wo die thematische Hinwendung zu den Tieren mit einer Neufassung der theoretischen, methodischen und begrifflichen Prämissen der eigenen Disziplin einhergeht. Denn die Argumente, mit denen die Eindeutigkeit einer anthropologischen Differenz in Frage gestellt wird, führen zu einer Neubewertung nicht nur der Tiere, sondern zugleich auch der Menschen, und dies heißt, in letzter Konsequenz, zu einer Revision des eigenen Standorts mit seinen herkömmlichen Konzepten, Begriffen, Methoden und Theorien.

Dieser doppelte Spielzug der Cultural Animal Studies – Erweiterung des Gegenstandsbereichs, Revision der eigenen Begriffe und Methoden – stellt die Analyse von Kunstwerken, die sich mit Tieren auseinandersetzen, vor besondere Herausforderungen. Dass Tiere in der Bildenden Kunst (s. Kap. V.1), in literarischen Texten (s. Kap. V.3), in der Musik (s. Kap. V.2), im Theater (s. Kap. V.4) und im Film (s. Kap. V.5) als Gegenstand vorkommen, ist zunächst einmal wenig überraschend. Entsprechend hat der Animal Turn auch in diesem Feld zu einer Fülle an Einzelstudien geführt. Wie sich diese quantitative Entwicklung zugleich in eine qualitative Neufassung der eignen wissenschaftlichen Verfahren überführen lässt, wird derzeit nachdrücklich erprobt. Zur Debatte stehen dabei etwa die Möglichkeiten einer tierorientierten Medientheorie (s. Kap. II.4) oder einer die Einsichten des Animal Turn integrierenden Metapherntheorie (s. Kap. II.5).

Die kulturwissenschaftliche Erforschung der Tiere steht zwar noch am Anfang, gewinnt aber derzeit erste klare Konturen. Es deutet sich an, dass die kulturwissenschaftliche Erforschung der Tiere mehr

ist als eine thematische Mode: Die Animal Studies sind eine eigenständige Forschungshaltung, die sich in Zukunft als ein selbstverständliches Element unserer Wissenschaftslandschaft etablieren wird. Hierin gleichen die Animal Studies den Gender Studies und den Postcolonial Studies, mit denen sie zudem das Interesse für ›Otherness‹, für Fragen der Andersheit teilen. Das andere Geschlecht, die andere Kultur, die andere Spezies: Damit werden wir uns – zumal unter den Bedingungen der Globalisierung und der Umweltkrisen (s. Kap. II.3; zum komplexen Verhältnis zwischen Animal Studies und Environmental Humanities vgl. Plumwood 2012) – auseinanderzusetzen haben. Denn so, wie es kaum einen Bereich gibt, der von Fragen der geschlechtlichen und der kulturellen Identität unberührt bleibt, gibt es auf unserer Welt auch kaum einen Raum, den wir nicht mit den Tieren teilen würden.

Literatur

Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M. 2003 (ital. 2002).

Armstrong, Susan (Hg.): *The Animal Ethics Reader*. London 2008.

Bekoff, Marc: *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Second Edition. 2 Bde. Santa Barbara 2010.

Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789]. The Collected Works of Jeremy Bentham, Bd. 2. Hg. v. J. H. Burns, F. Rosen und P. Schofield. London 1970.

Best, Steven: The rise of Critical Animal Studies. Putting theory into action and animal liberation into higher education. In: *Journal for Critical Animal Studies* 7/1 (2009), 9–52.

Borgards, Roland/ Kling, Alexander/Köhring, Esther (Hg.): *Texte zur Tiertheorie*. Stuttgart 2015.

Bühler, Benjamin/Rieger, Stefan: *Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens*. Frankfurt a. M. 2006.

Cavalieri, Paola/Singer, Peter (Hg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. The Great Ape Project*. München 1996 (engl. 1993).

Chimaira Arbeitskreis (Hg.): *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*. Bielefeld 2011.

DeMello, Margo: *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York 2012.

Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010 (frz. 2006).

Derrida, Jacques: *Das Tier und der Souverän I. Seminar 2001–2002*. Aus dem Franz. von Markus Sedlaczek. Hg. von Michel Lisse, Marie-Louise Mallet u. Ginette Michaud. Wien 2015 (fr. 2008).

Derrida, Jacques: *Séminaire. La bête et le souverain. Vol. II: 2002–2003*. Paris 2010.

Donaldson, Sue/Kymlicka, Will: *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Frankfurt a. M. 2013 (engl. 2011).

Ferrari, Arianna/Petrus, Klaus (Hg.): *Lexikon der Mensch/Tier-Beziehungen*. Bielefeld 2015.

Gross, Aaron/Vallely, Anne (Hg.): *Animals and the Human Imagination. A Companion to Animal Studies*. New York 2012.

Haraway, Donna: *When Species Meet*. Minneapolis/London 2008.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Mensch und Tier. In: Dies.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944]. Frankfurt a. M. 1969, 262–271.

Kalof, Linda/Fitzgerald, Amy (Hg.): *The Animals Reader. The Essential Classic and Contemporary Writings*. Oxford 2007.

Kalof, Linda/Resl, Brigitte/Boehrer, Bruce/Senior, Matthew/Kete, Kathleen/Malamud, Randy (Hg.): *A Cultural History of Animals*. 6 Bde. Oxford 2007.

Krüger, Gesine/Steinbrecher, Aline/Wischermann, Clemens (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History*. Stuttgart 2014.

Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Aus dem Englischen von Gustav Roßler. Frankfurt a. M. 2007 (engl. 2005).

Marvin, Garry/McHugh, Susan (Hg): *The Routledge Handbook of Human-Animal Studies*. London 2014.

Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt a. M. 2005.

Plumwood, Val: Animals and ecology. Towards a better integration. In: Dies.: *The Eye of the Crocodile*. Canberra 2012, 77–90.

Ritvo, Harriet: On the animal turn. In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 136/4 (2007), 118–122.

Sommer, Volker: *Schimpansenland. Wildes Leben in Afrika*. München 2008.

Spannring, Reingard/Schachinger, Karin/Kompatscher, Gabriela/Boucabeille, Alejandro (Hg.): *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*. Bielefeld 2015.

Taylor, Nik: *Humans, Animals, and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York 2013.

Toepfer, Georg: *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*, 3 Bde. Stuttgart 2011.

Waal, Frans de: *Der Affe in uns. Warum wir sind, wie wir sind*. Aus dem Amerikanischen von Hartmut Schickert. München/Wien 2006 (engl. 2005).

Waldau, Paul: *Animal Studies. An Introduction*. Oxford/New York 2013.

Weil, Kari: A report on the animal turn. In: *differences* 2 (2010), 1–23.

Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg 2008.

Wolf, Ursula (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart 2008.

Wolfe, Cary: Animal Studies. Disciplinarity, and the (Post) Humanities. In: Ders.: *What Is Posthumanism?* Minneapolis 2010, 99–126.

Roland Borgards

II Zugriffe

1 Tiere und Geschichte

In der Berichterstattung zum deutschen Historikertag 2014 in der Wochenzeitung *Die Zeit* war ein Bild von einer Jägerin mit Beute abgedruckt. Die Unterschrift des Bildes lautete: »Als der Animal Turn noch eine Frage der Jagdtechnik war«. Der ›Animal Turn‹ – so die Anspielung in der *Zeit* – war in den Geschichtswissenschaften angekommen. Die Debatten um die methodischen und theoretischen Grundlagen einer historischen Auseinandersetzung mit den Tieren waren aber schon seit den 1990er Jahren in vollem Gange. Ausgehend von angloamerikanischen Impulsen wird die spezifisch deutschsprachige Forschung mittlerweile zumeist unter dem Begriff einer ›Tiergeschichte‹ (in Analogie zu Sozialgeschichte, Stadtgeschichte usw.) zusammengefasst.

Was alle in der Tiergeschichte verhandelten Ansätze gleichermaßen auszeichnet, ist ihre Forderung nach einer veränderten Blickführung auf das Tier. Denn als Forschungsgegenstand an sich ist das Tier nicht unbedingt neu. In der Geschichtsschreibung zum Adel, der Agrar-, Wissenschafts- oder Verkehrsgeschichte, in der Historiographie zu Kriegen oder der Ernährungsgeschichte sowie der Medizingeschichte kamen immer auch Tiere vor. Zudem wurde die Geschichte des Mensch-Tier-Verhältnisses in der westlichen Welt in ihren großen Linien durchaus schon erzählt (vgl. Dinzelbacher 2000). Als wichtige Umbruchsmomente dieser übergreifenden Geschichte gelten die Domestikation, die Entwicklung der Massentierhaltung, die Emotionalisierung des Mensch-Tier-Verhältnisses sowie die sich wandelnde Sichtbarkeit und Funktionalität der Tiere im Stadtraum. Mit dem Beginn der Moderne zeigen sich Bestrebungen, Nutztieren grundsätzlich eigene Räumlichkeiten wie Ställe, Käfige und Menagerien zuzuteilen. Während man die einen, die essbaren Tieren, auf Abstand zu den Menschen brachte, rückten die anderen, die individualisierten und nicht zum Verzehr bestimmten Tiere, immer näher und erhielten ihren Ort in den Wohnräumen der Menschen. Die Haustierhaltung wurde zu einer der zentralen Kulturtechniken des Bürgertums (vgl. Kete 1994) und damit Hunde sowie Katzen zu *den* städtischen Tieren des 19. und 20. Jahrhunderts. Diese Urbanisierung gewisser Tiere war eng verwoben mit der Funktionsverschiebung von anderen Tieren, die einst als Haustiere und nun als Nutztiere gehalten wurden. In dieser Transformation zum Vieh in der Massentierhaltung gingen zugleich die individuellen Beziehungen dieser Tiere zum Menschen verloren (vgl. Brantz 2009). Prägend für den städtischen Raum war auch das Verschwinden der Pferde als Mittel der Fortbewegung (vgl. McShane/Tarr 2007). Damit bildeten sich in Bezug auf die Tierhaltung eine klare Stadt-Land- sowie eine unüberschreitbare Produktions- und Konsumationsgrenze heraus. Im städtischen Raum, in dem die Beziehung zum Nutztier bisher vor allem in dessen Einverleibung bestand, avancierten Haustiere, vor allem Katzen und Hunde, zu regelrechten Familienmitgliedern (vgl. Wischermann 2014).

Es sind auch diese im sozialen Nahraum lebenden Tiere, insbesondere der Hund, die bislang am meisten Aufmerksamkeit in der historischen Forschung bekamen. So wird anhand der Mensch-Hund-Beziehung, der ältesten Mensch-Tier-Beziehung überhaupt, meist auch das Konzept der Koevolution erklärt (vgl. z. B. Schleidt/Shalter 2003). So erzählt etwa die amerikanische Biologin und Wissenschaftsforscherin Donna Haraway, wie Mensch und Wolf/Hund sich schon seit der Eiszeit in einem Jahrtausende währenden Prozess der Koevolution gemeinsam entwickelten. In solch einer Evolutionsgeschichte verliert der Mensch seine privilegierte Stellung und seine Singularität; und er ist nicht mehr der einzige, dem Handlungsfähigkeit zugesprochen wird. Der Einbezug von biologischen Erkenntnissen bringt der Tiergeschichte die Perspektive der *longue durée*. Zudem löst Haraway den Natur-Kultur-Dualismus auf, indem sie die beiden Begriffe zusammenführt und von »naturecultures« spricht (vgl. Haraway 2003).

Animal Turn und Entwicklung der Tiergeschichte

Tiere sind in den Geschichtswissenschaften also kein neuer Untersuchungsgegenstand. Neu ist allerdings eine Perspektive, welche Tiere von Anfang an als geschichtsmächtige Akteure konzipiert. Erst in dieser Perspektive stellen Tiere, sowohl in theoretischer als auch in methodologischer Hinsicht, eine Herausfor-

derung für die Geschichtswissenschaft dar. Und erst in diesem Zusammenhang wird – eine Formulierung Harriet Ritvos, einer Pionierin der Animal Studies in den USA, aufnehmend (vgl. Ritvo 2007, 118) – vom ›Animal Turn‹ gesprochen. In dieser avancierten Fassung erlaubt die Tiergeschichte nicht nur Aussagen über ihren unmittelbaren Untersuchungsgegenstand, die Tiere, sondern stellt darüber hinaus grundlegende Annahmen der Geschichtswissenschaft insgesamt in Frage. Denn radikal gedacht, führt die Aufnahme von Tieren als Geschichte mitgestaltende Wesen – mit einem Begriff von Éric Baratay – zum »réécrire« (Baratay 2012) der Geschichte von Tieren *und* Menschen.

Diesem »réécrire« liegt sowohl eine Quellen(re-)lektüre als auch eine theoretische und methodische Neu(ein)ordnung der Tiere zugrunde. Während sich die Geschichtswissenschaften bei den theoretischen Diskussionen interdisziplinär orientieren, geht es bei der Aufarbeitung des Quellenmaterials meist um genuin historische Fragestellungen. Bei der Spurensuche in den Archiven wird schnell deutlich, welch hohe Präsenz Tiere in beinahe allen Quellengattungen besitzen. Beim Fährtenlesen wird zudem klar, dass für die historische Auseinandersetzung mit Tieren die Debatte der Agency zentral ist. Denn die Frage, ob Tiere eine Geschichte haben, also nicht nur von Geschichte verändert werden, sondern diese auch selbst verändern, führt zu einem Nachdenken über Handlungs- und Wirkungsmacht: Wer wirkte wann, aus welchem Antrieb heraus und in welchem Maße auf ein historisches Geschehen ein?

Zur Bestimmung tierlicher Agency wird in den Human-Animal Studies oftmals auf die Akteur-Netzwerk-Theorie Bezug genommen, in der Menschen, Tiere und Dinge in ihrem Zusammenwirken als gleichberechtigt bzw. in ihrer gegenseitigen Vernetzung und Abhängigkeit betrachtet werden (vgl. Latour 2007). Eine Tiergeschichte, die tierliches Handeln untersuchen will, konzentriert sich im kritischen Anschluss an Latour vor allem auf die Tiere als von der Geschichte veränderte Wesen, die selbst wiederum Geschichte verändern. Bei der historischen Beschreibung tierlicher Agency ist es nicht immer hilfreich, allen Tieren vorab eine Agency im Sinne Latours zuzuschreiben. Dies zeigt sich insbesondere bei der Arbeit mit Quellenmaterial. Hier kann es sinnvoll sein, zwischen den Arten zu unterscheiden (vgl. Pearson 2013): Die Historikerin untersucht spezifische Tiere oder Tierarten zu bestimmten Zeiten in festgelegten Settings und wählt dafür die jeweils geeignete Methode. Für die sogenannten Companion Animals etwa bieten sich Konzepte Donna Haraways an, die zeigen, dass Hunde nicht nur ihre eigene Welt konstruieren, sondern auch an der Konstruktion einer gemeinsamen Welt aktiv beteiligt und somit aktiv gestaltender Teil von Kultur sind. In Haraways Konzept der Verkoppelung ist nicht nur das *konstituierende* Element der Tiere für menschliche Gemeinschaften enthalten, sondern darüber hinaus die *Reziprozität* der Mensch-Tier-Beziehung. Die hier zugrundegelegte Verkoppelung von menschlicher und tierlicher Handlungswelt führt zu einer Reflexion des Subjektbegriffs, gerade wenn Subjektivität nicht als natürlicher Ausgangspunkt, sondern als Effekt sozialer Konstruktionen sowie diskursiver und nichtdiskursiver Praktiken betrachtet wird.

Historiographische Herausforderungen

Das Verwobensein von Mensch und Tier erklärt, warum Companion Animals besonders deutliche Spuren in der Geschichte und in den Quellen hinterlassen haben und auch in der historischen Aufarbeitung dominieren. Zwar handelt es sich um von Menschen dokumentierte Spuren, weshalb man versucht sein könnte, die Fährten, die die Tiere als Gefährten der Menschen gezogen haben, aus methodologischen oder konzeptionellen Gründen unberücksichtigt zu lassen. Doch lässt sich die Nutzung von menschengemachten Dokumenten für eine von Tieren gemachte Geschichte mit Hinweis auf die Sozialgeschichte rechtfertigen. Denn auch in der Frauen- und Arbeitergeschichte sei es, genauso wie in einer ›Geschichte von unten‹, um Menschen und Menschgruppen gegangen, die nur indirekt in den schriftlichen Quellen präsent seien (vgl. Brantz 2010, 8). Diese Einordnung der Tiere in die Reihen der ›Underdogs‹ ist allerdings kritisch zu reflektieren. Auch wenn es in der Handhabung des Quellenmaterials durchaus Parallelen zwischen Tieren und anderen ›Stimmlosen‹ geben kann, trägt eine Gleichsetzung der Andersartigkeit bzw. der Abwesenheit der tierlichen Stimme nicht genügend Rechnung.

Ob und inwieweit Historiker/innen eine tierliche Binnenperspektive konstruieren können, wird in der Tiergeschichte zurzeit noch offen diskutiert. Um eine solche Binnenperspektive der Tiere, einen »point de vue animal«, bemüht sich an vorderster Front – im wahrsten Sinne des Wortes, da er die Sicht der Pferde auf den Ersten Weltkrieg studiert – der französische Historiker Éric Baratay. Um erfassen zu können, wie

Tiere die an sie gestellten Anforderungen aufgenommen und verarbeitet haben, bezieht Baratay sich methodisch auch auf ethologische Zugänge (vgl. Baratay 2012).

Erica Fudge stellte sich sehr kritisch die Frage, ob sich in die ›tierliche Blackbox‹ überhaupt vordringen lasse. Sie betont, dass der Wunsch, den Blick einer frühneuzeitlichen Kuh auf die Welt zu erschließen, weit über das von Stephen Greenblatt formulierte Problem hinausgeht, dass die Geschichtswissenschaft mit den Toten reden müsste, um etwas über sie zu erfahren. Diese Einsicht führt zur Grundsatzfrage, ob und wie Menschen jemals Tiere als Forschungsgegenstände konzipieren können (vgl. Fudge 2013, 15). Auch wenn Fudge damit die gängige Dichotomie zwischen Mensch und Tier zu bestätigen scheint, verweist sie doch auf ein unhintergehbares Fundament einer jeden Tiergeschichte: Tiere sind für Historiker/innen, deren Kerngeschäft die Quellenanalyse ist, anders zu denken als Menschen, und das liegt maßgeblich daran, dass Tiere sich nicht im Medium der Schrift ausdrücken.

Eine (Re)lektüre des Quellenmaterials kann zwar auf tradierte Ansätze der Geschichtswissenschaft zurückgreifen. Sie sollte sich jedoch der Besonderheit der tierlichen Akteure immer bewusst bleiben. Für die Tiergeschichte bietet sich an, die Quellen ›gegen den Strich‹ zu lesen. Erst dieses Verfahren ermöglicht es der historischen Analyse, die Sicht der menschlichen Verfasser/innen nicht einfach zu verdoppeln, sondern zwischen den Zeilen der Dokumente die Wirkungsmacht der Tiere aufzuspüren (vgl. Steinbrecher 2012). Dieses Vorgehen ist sowohl bei schriftlichem als auch bei visuellem Quellenmaterial möglich. Als Beispiel seien hier etwa Stadtansichten, sogenannte Veduten angeführt, die bislang als Quellen zur Kulturgeschichte noch selten untersucht worden sind, obwohl hier neben urbanen Strukturen zahlreiche Details des alltäglichen Stadtlebens präsentiert werden. Liest man die Stadtansichten gegen den Strich, dann werden Details der Darstellung sichtbar, wie etwa Hunde. Aus der Perspektive der Hunde kann die Stadtansicht dann noch einmal ganz neu geordnet und interpretiert werden (vgl. Steinbrecher 2009).

Eine fundierte Quellenkontextualisierung, wie sie diese Quellenlesart erfordert, führt zu einer weiteren Technik, mit der Anderssprachigkeit der tierlichen Akteure umzugehen: dem Zusammentragen von verschiedenen Quellen und Quellengattungen zur selben Forschungsfrage. Dabei geht es nicht um eine Quellensynopse im traditionellen Stil, um das Zusammenführen von möglichst allem Quellenmaterial zur gleichen Forschungsfrage, wie es in der Historiographie des 19. Jahrhundert im Streben nach Vollständigkeit und der historischen Wahrheit empfohlen wurde. Ziel ist vielmehr das Zusammenführen *verschiedener* Perspektiven auf eine Forschungsfrage.

Was das heißt, lässt sich an einem Beispiel aus der Frühen Neuzeit, der Präsenz von Hunden im Inneren von Kirchen, kurz erläutern. Auf den Bildern der großen holländischen Meister, wie etwa Johannes Vermeer, sind die Kirchenschiffe im 17. Jahrhundert von zahlreichen Hunden bevölkert. Kunsthistoriker/innen haben dieses Phänomen schon vor dem Animal Turn der Kulturwissenschaften bemerkt und die gemalten Hunde vornehmlich als Symbol, namentlich für Sündhaftigkeit, gedeutet (vgl. Dittrich/Dittrich 2004, 227). Ergänzt man das Bildmaterial um das ebenso reichhaltige schriftliche Material zum Verbot von Hunden im Kircheninneren aus derselben Zeit, dann verdichten sich die Hinweise darauf, dass die Hunde nicht lediglich als ikonographische Symbole auf den Bildern eingesetzt wurden, sondern auch als reale Figuren tatsächlich in den Kirchen präsent waren, etwa als Begleiter ihrer Herren. Um diese These zu erhärten, lassen sich auch Objektquellen hinzuziehen: An den Außenmauern vieler Kirchen finden sich eiserne Ringe, an denen die mitgeführten Hunde angebunden werden sollten, um diese zumindest während des Gottesdienstes vor und nicht in der Kirche zu halten. Das Zusammenführen dreier Quellengruppen (Bild, Schrift, Objekt) ermöglicht also nicht nur eine differenziertere Antwort auf die Frage, ob sich reale Hunde im Kircheninneren befanden oder nicht, sondern zeigt die Tiere auch als aktiv am Geschehen Beteiligte, auf die mit Verordnungen, Vorkehrungen und Reglementierungen reagiert werden musste. Dies ist ein Beispiel von vielen, in denen uns Hunde als historische Akteure aus dem empirischen Material entgegentreten. Bisher sind erst einige wenige dieser konkreten Fälle tierlicher Agentenschaft untersucht worden. Es gehört deshalb zum aktuellen Forschungsprogramm der Tiergeschichte, die Zahl an empirischen Einzelstudien zu erhöhen, um nach dem Durchgang durch die Empirie die Operationalisierbarkeit von theoretischen Konzepten wie z. B. Haraways ›Companion Animal‹ neu zu bewerten.

Die Techniken der Quellen(re)lektüre helfen zwar hinsichtlich der Anderssprachigkeit der Tiere weiter, doch lassen sie das Grundproblem, inwieweit Histo-

riker/innen tierliche Sichtweisen einnehmen können und sollen, weiterhin ungelöst. Gerade deswegen ist es für die Geschichtswissenschaft zentral, auch die theoretische Arbeit voranzutreiben und so zur grundsätzlichen methodischen Frage der Animal Studies nach dem Status der Tiere als Forschungsobjekte beizutragen. Eine methodische Brücke zur Anderssprachigkeit der tierlichen Akteure bietet Haraways Beziehungsansatz. Haraway kommt bei ihrer Beschreibung der Mensch-Hund-Beziehung am Beispiel des *agility sports* zu der Schlussfolgerung, dass die Beziehung von Mensch und Hund als kleinste überhaupt greifbare Untersuchungseinheit zu verstehen ist (vgl. Haraway 2003, 20). In der als interaktiv und reziprok verstandenen Beziehung handeln die Hunde als Akteure und schreiben sich in die Verhaltensweisen der Menschen ein.

Haraway geht davon aus, dass hundliches mit menschlichem Handeln und Sein in so vielschichtiger Art und Weise verwoben ist, dass weder Tier noch Mensch isoliert betrachten werden können. Damit wird die Beziehungsgeschichte zum Ausgangspunkt einer jeden historischen Forschung. Die von Sozialwissenschaftlern entwickelte Idee, Hund und Mensch als Akteursduo zu denken, wurde mittlerweile von einigen Historikern und Historikerinnen aufgenommen (vgl. Pearson 2013; Steinbrecher 2014a). Darüber hinaus kann der empirisch an Hunden entwickelte Ansatz für alle Companion Species gelten, insofern diese grundsätzlich an einem »co-shaping« (Haraway 2008, 164) von Geschichte beteiligt sind. Aus diesem Beziehungsansatz heraus sind die theoretischen Entwürfe der *interagency* entwickelt worden, die betonen, dass es bei der Suche nach tierlicher Agency nicht um die Entdeckung tierlicher Unabhängigkeit geht, sondern vielmehr darum, aufzuzeigen, in welch vielschichtiger Art und Weise die einzelne Kreatur von anderen Lebewesen abhängt (vgl. Despret 2013, 44).

Mit der konsequent gedachten Verkoppelung von menschlicher und tierlicher Handlungswelt kann an Konzepte einer symmetrischen Anthropologie angeknüpft werden, welche die Fixierung auf Menschen als einzig handelnde Entitäten aufgegeben haben (vgl. Tanner 2009, 154). Tiere in eine symmetrische Anthropologie aufzunehmen bedeutet indes nicht, von einer Machtsymmetrie zwischen Menschen und Tieren auszugehen. Denn dass viele Tiere in Abhängigkeit von Menschen gehalten werden und leben müssen, ist offensichtlich. Angestrebt wird vielmehr eine »Aufmerksamkeitssymmetrie« (Krüger u. a. 2014, 14) im Sinne eines Perspektivenwechsels, der Tiere nicht von vornherein aus dem Tableau der historisch Handelnden ausschließt.

Ansätze der Tiergeschichte

In den Forschungsagenden der Historiker/innen haben die Tiere bereits einen festen Platz. Es gibt kaum eine geschichtswissenschaftliche Zeitschrift, die nicht dem Tier einige Beiträge oder eine ganze Ausgabe widmet, und immer mehr wissenschaftliche Tagungen, Vereinigungen und Initiativen (bis hin zu neuen Studiengängen) organisieren sich rund um das Phänomen Tier bzw. Mensch-Tier-Beziehungen. Die geschichtswissenschaftlichen Publikationen zu Tieren sind mittlerweile so umfangreich und vielfältig, dass ein vollständiger Forschungsüberblick schwer zu geben ist (zum Stand der Forschung vgl. Eitler 2009; Roscher 2011; Steinbrecher 2012). Dennoch lässt sich das Feld der tierhistorischen Studien überblicksartig nach theoretischen Ansätzen, methodischen Zugängen und Verknüpfungsmöglichkeiten gliedern.

In Keith Thomas' 1983 erschienenen *Man and the Natural World* (1983), das oftmals als Ursprung der Tiergeschichte bezeichnet wird, geht es vor allem um menschliche Einstellungen gegenüber Tieren. Dieser *ideengeschichtliche Zugriff* auf Tiere ist auch für viele Werke aus den 1980er und 1990er Jahren kennzeichnend. Zudem hat sich im angelsächsischen Raum eine Beschäftigung mit Tieren etabliert, die anhand der Repräsentationen von Tieren Aspekte der Selbstkonstituierung von Menschen erschließen möchte – auch *Repräsentationsansatz* genannt (vgl. Fudge 2002). Eine Besonderheit der deutschsprachigen Tiergeschichte ist die Forderung, die real wirksamen Tiere jenseits ihrer repräsentativen Funktion und Verortung in die historische Forschung einzubeziehen (vgl. Eitler 2009). Wichtig dabei ist es, das reale und das repräsentierte Tier zusammenzudenken (vgl. Kean 2007, 27). Diese Perspektive orientiert sich an Foucault, der in seiner *Ordnung der Dinge* auf eine Einteilung der Tiere verweist, welche Fabeltiere und ›echte Tiere‹ als Ordnungskategorien auf der gleichen Ebene verortet (zur Rezeption der Tiere als Ordnungszeichen bei Foucault vgl. Roscher 2015).

Gerade wenn es darum geht, ein reales bzw. konkretes Tier im Quellenmaterial aufzuspüren, erfolgt das nicht selten über das Erzählen einer einzelnen Geschichte zu einem speziellen, oftmals berühmt gewordenen Tier. Bei diesem sogenannten *individuellen Ansatz* steht das einzelne Tier als Subjekt und Indivi-

duum im Mittelpunkt (vgl. Ullrich u. a. 2008). Dieser Zugang, Tiere über ihre Individualität bzw. ihre individuelle Geschichte zu fassen, ist nicht nur dank seiner Narrativität attraktiv, sondern auch, weil er Tiere als Akteure in der Geschichte sichtbar werden lässt.

Das Nashorn Clara – das erste Rhinozeros, das seit der Antike längere Zeit in Europa überlebt hat – ist eine solche tierliche Berühmtheit (vgl. dazu vor allem Ridley 2008). Seine Geschichte soll im Folgenden kurz unter den Aspekten einer Beziehungsgeschichte, Verflechtungsgeschichte, Wirtschaftsgeschichte sowie Mediengeschichte nachgezeichnet werden, um zu verdeutlichen, dass eine einzelne, im Detail erzählbare Tierbiographie zahlreiche thematische wie theoretische Anknüpfungspunkte bieten kann. Der Tierführer des Nashorns Clara, Kapitän Douwe Mout van der Meer, hatte eine enge Beziehung zu ihr aufgebaut, wie sie gerade beim Reisen – besonders bei langen Seefahrten auf kleinem Raum – entstehen konnte. Clara kam auf dem Schiff Knabenhoer am 22. Juli 1741 im Hafen von Rotterdam an. Van der Meer hatte Clara von Jan Albert Sichterman, dem Direktor der Holländischen Ostindischen Kompanie in Assam gekauft, mit der Idee, Clara zu einer Größe im Showgeschäft zu machen. Siebzehn Jahre lang reisten die beiden in einem eigens für Clara konstruierten Wagen von Stadt zu Stadt: von Leiden über Hannover, Berlin und Wien nach Zürich, zurück nach Leiden und dann über Paris, Neapel und Rom nach Venedig, wieder nach Leiden und schließlich nach London, wo Clara im Alter von zwanzig Jahren starb. Solch individuelle Beziehungen zu Companion Animals lassen sich sowohl mit dem schon beschriebenen *Beziehungsansatz* als auch mit einem *emotionshistorischen Ansatz* erschließen.

Zur Untersuchung von emotionalen Praktiken schlägt Pascal Eitler eine *genealogische Perspektive* vor. Hierzu müssen verschiedene Formen, in denen Menschen und Tiere repräsentiert und ›produziert‹ werden, in die historische Analyse einbezogen werden (vgl. Eitler 2014). Emotionen als Praktiken werden nicht nur immer wieder unterschiedlich dargestellt, ausgelebt oder unterdrückt, sondern auch ständig neu und durchaus unterschiedlich hergestellt. Gerade Selbstzeugnisse des Dompteurs von Clara sind in solcher Hinsicht aufschlussreich. Als Emotionsgeschichte könnte aber auch eine Geschichte des Staunens geschrieben werden, welches die Zuschauer erfasste, als sie ein erstes Mal in ihrem Leben ein Rhinozeros sahen.

Die Geschichte Claras sowie die anderer Exoten in Europa kann aber auch als *Verflechtungsgeschichte* geschrieben werden. So wurden etwa exotische Tiere zu Wahrzeichen europäischer Städte, importierte Tiere zu lokalen Helden in Zoo und Zirkus, und Jagdtrophäen aus Afrika schmückten das heimische deutsche Wohnzimmer. Auch waren ›typische‹ regionale Tiere als (Herrscher-)Geschenke beliebt oder wurden als Kulturgut exportiert. Solche Migrationen von Tieren, wie etwa der Import von Rindern durch europäische Siedler in die ›Neue Welt‹, hatten erheblichen Einfluss auf das lokale, natürliche Habitat (vgl. DeJohn Anderson 2002; Krüger 2012 u. 2014; Walker 2013, 61–67).

Die Einführung von Clara sowie anderer Exoten nach Europa ist auch aus *wirtschaftshistorischer* Perspektive interessant. Erst aus der methodisch neuen Perspektive einer Tiergeschichte wird deutlich, in welchem Ausmaß der Transport lebendiger ›Handelsgüter‹ spezifische Anforderungen mit sich brachte (vgl. dazu Lang 2014). Tiere erforderten eine andere Logistik und Organisation als andere exotische Dinge wie z. B. Perlen. Zum einen mussten sie lebendig ihren Besteller erreichen, zum anderen entfalteten sie auf ihren Reisen ein oftmals bemerkenswertes und raumgreifendes Eigenleben. Der finanzielle und materielle Aufwand für einen (adäquaten) Transport war hoch und verlangte von den ausführenden Kaufleuten und Spediteuren ungewöhnliche Kompetenzen. In der sozialen und räumlichen Zielumgebung trafen die exotischen Migranten auf ein offenes Set an Erwartungen, nicht selten eine neugierige Sensationslust oder das Repräsentationsbedürfnis elitärer Kreise. Anders als materielle Geschenke oder exotische Importe konnten eingeführte Tiere keineswegs einem passiven Prozess der Re-Codierung im neuen Kontext unterzogen werden, weil sie auf ihr soziales Ambiente einzuwirken begannen und Neuprägungen von Wahrnehmungen, aber auch von Tier-Mensch-Beziehungen bedingten. Die Rezeption auf verschiedenen medialen Ebenen belegt die Dynamik des Prozesses, den die importierten Lebewesen auszulösen vermochten.

So wurden Claras Auftritte z. B. in zahlreichen Flugblättern beworben. In dieser Form der Tierdarstellung kreuzen sich das reale, imaginierte, exotische und mediale Tier (vgl. Nance 2013). Die Flugblätter sollten eine mögliche Begegnung mit dem realen Tier ankündigen. Der Besuch einer der Aufführungen von Clara war aber nicht zuletzt deswegen so attraktiv, weil Bilder von Rhinozerossen bereits in Europa zirkulierten, als noch kein neuzeitliches Rhinozeros wirklich wieder europäischen Boden betreten hatte.

Claras Auftritte bzw. deren Ankündigungen in den Flugblättern könnten auch mit einem *praxeologischen* Zugang untersucht werden. Der Blick auf Interaktionen von Tieren und Menschen macht Tiere zu einem konkreten und untersuchbaren Gegenüber: einem Gegenüber, das lesbare Zeichen hinterlässt, auch wenn es erst einmal sprachlos erscheint. Entsprechende empirische Studien, die mit praxeologischen Konzepten arbeiten, finden sich erst vereinzelt (vgl. dazu Steinbrecher 2014a), doch sind hier zahlreiche Anwendungsfelder denkbar. Ein Beispiel, an dem sich dies verdeutlichen lässt, ist die Geschichte der Tierdressur.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts entwickelten sich kapitalkräftige, als Familienunternehmen organisierte Tierschaustellungen, die mit vielen unterschiedlichen und auch exotischen Tieren durch Europa zogen. Tierführer, die mit der Zahmheit und der Gelehrigkeit ihrer Tiere warben, konnten dies am besten in der Dressur zeigen. Je wilder, größer und auch exotischer bzw. unbekannter die vorzuführenden Tiere waren, desto mehr zählte die menschliche Dressurleitung. Bei der Dressur faszinierte die Dominanz des Menschen ganz besonders, wenn das Tier als besonders groß, wie ein Rhinozeros, oder wild, wie die Raubtiere, galt.

Bis ins frühe 19. Jahrhundert stand bei der Dressur die Zahmheit der Tiere im Vordergrund. Der vertraute, friedliche Umgang des Menschen mit Tieren, denen eigentlich Wildheit und Blutrünstigkeit nachgesagt wurde, sollte Verwunderung erwecken (vgl. Dittrich/Rieke-Müller 1999, 2). Die Einstellungen zum Tier und damit zur Dressur änderten sich allerdings während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auch wenn zunächst weiterhin von Zahmheitsproduktion die Rede war, wurden Motive wie Dominanz und Unterwerfung immer wichtiger, wie ein Zeitungsbericht aus der Mitte des 19. Jahrhunderts zeigt: »Es ist grausenerregend, wenn Herr Kreutzberg seine Hand, seinen Kopf in den Rachen einer solch gefleckten Bestie steckt – und ihre Mordlust mit einem Blicke vernichtet; grausenerregend wenn verschiedene Thiere in einem Behälter den Thierbändiger zu zerreissen drohen, sich aber seinen Befehlen zitternd unterwerfen« (Leipziger Tagblatt 27.04.1851). Bei solchen nun zunehmend populär werdenden ›wilden‹ oder ›harten‹ Dressuren handelt es sich um das vom Dompteur mit Hilfe einer Peitsche, Eisengabel oder eines Knüppels ausgelöste Abwehr- oder Unterwerfungsverhalten des eigentlich zahmen Tieres, das vom Zuschauer als aggressiv interpretiert wird (vgl. Dittrich/Rieke-Müller 1999, 112). Dabei wird kaum reflektiert, dass beinahe ausnahmslos handzahme Tiere dressiert wurden, also Tiere, die entweder schon als Jungtiere gefangen oder bereits in Gefangenschaft geboren wurden (vgl. Rieke-Müller 1995, 2). Das Tier sollte sich in einen festgelegten Handlungsrahmen einfügen, musste also zum richtigen Zeitpunkt die gewünschte Bewegung vollziehen. Dies war nur möglich, wenn die Handlung zuvor eingeübt wurde und das Tier auf ein bekanntes Kommando entsprechend reagierte. Ein solches Kommando, das von einem dem Tier vertrauten Menschen ausgeht, kann so gestaltet sein, dass es dem Zuschauer verborgen bleibt. Der Bewegungsablauf sollte dann so aussehen, als füge sich das Tier aus eigener Einsicht in das Bühnengeschehen ein. Handzahmheit und Dressur des Tieres waren also Voraussetzung für sein Mitwirken in der Performance. Vorgeführt werden sollte auf diese Weise, dass der Mensch, der wilde Tiere bezwang, auch über Naturgewalten im Allgemeinen herrschen konnte. Diese Zurschaustellung von Naturbeherrschung steht auch im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Rechtfertigung der Unterwerfung sogenannter nichtzivilisierter Völker. In den 1880er Jahren verschob sich der Akzent wieder zu reinen Bewegungsdressuren. Die vor allem von Hagenbeck propagierte ›zahme Dressur‹ erfreute sich großer Beliebtheit.

Eine Tiergeschichte, die Tiere als Akteure mitdenkt, braucht nun nicht bei der Beschreibung der normativen Vorstellungen stehenzubleiben, die dem Dressurakt zugrunde liegen, sondern kann darüber hinaus die Beziehungs-Geschichte einzelner Dompteure und ihrer Tiere miteinbeziehen. Zudem kann eine praxeologische Geschichte der Tierdressur zeigen, dass das Mensch-Tier-Verhältnis immer eng mit einer gemeinsamen sozialen Praxis verbunden ist. Sichtbar gemacht werden kann auf diese Weise, dass die Dressur immer im Spannungsfeld von Dominanz und Unterwerfung, von Gefahr und Sicherheit, aber auch von Fremdheit und Vertrautheit stattfindet. Aus interaktionistischer Perspektive wird zudem deutlich, dass sich immer auch der Mensch an die Anforderungen des Tieres anpassen muss, wenn er es dressieren will.

Darin zeigt sich der neue Blick auf die Tiere, den die Tiergeschichte anzubieten hat. Denn auch selbst dort, wo die bisherigen Darstellungen zum Zirkus Tierdressuren beschreiben, schauen sie letztlich nicht auf die Tiere, sondern vor allem auf die menschlichen Akteure und allenfalls das Publikum. Dabei wird im zeitgenössischen Quellenmaterial die ›Eigenheit‹ der

Tiere durchaus diskutiert. So beschreibt der bekannte Dompteur Henri Martin seine Einstellung zum Tier 1820 in seinem Tagebuch wie folgt:

> »Ich bemühe mich, den Charakter jedes einzelnen Tieres zu enträtseln, seinen Neigungen entgegenzukommen. Ich lasse die älteren in Ruhe, ich spiele mit den spielerisch veranlagten. Ich werde ihr Freund, weil sie Angst haben, ich könnte ihr Feind sein. Um die Ergebnisse zu haben, die sie in Erstaunen versetzen, bedarf es lediglich des Mutes, der Kraft und eines guten Beurteilungsvermögens« (zit. n. Dittrich/Rieke-Müller 1999, 111).

Tierliche Eigenheiten sowie tierliches Handeln werden für Historiker/innen nicht nur anhand von Text und Bild, sondern auch über das Performative greifbar (vgl. Scott 2009, 46). Mit dem Fokus auf die Performanz der Tiere gerät erneut die theoretische Frage nach dem Handeln und der Handlungsmacht der Tiere, nach ihrer Agency, in den Blick. Für die Tiergeschichte wenig hilfreich ist hier ein traditioneller, auf empirisch belegbares intentionales Handeln eingegrenzter Handlungsbegriff. Denn wenn soziales Handeln nicht auf Intentionalität reduziert, sondern vielmehr dessen evident performativer Charakter betont wird, lassen sich Tiere durchaus als Handelnde verstehen. Insbesondere das Konzept der Handlungsträgerschaft vermag tierliches Handeln noch besser zu beschreiben als der Begriff ›Handlungsmacht‹, bei dem Intentionalität implizit immer mitschwingt.

Das Konzept der Handlungsträgerschaft erlaubt es zudem, die Körperlichkeit der Tiere mit in die Analyse einzubeziehen. So wird der Blick von einer rationalen bzw. intentionalen Agency hin zur einer ›Embodied Agency‹ gelenkt, in deren Zuge Tiere ins Spiel bzw. auf die Bühne gebracht werden. Zu dieser Embodied Agency gehört auch das widerständige und widerstrebende Verhalten von Tieren. So kann etwa im Kontext der Tierdressuren anhand von Widerstandshandlung, Improvisation und Unberechenbarkeit Handlungsträgerschaft deutlich gemacht und analysiert werden (vgl. Marvin 2000, 109). Gary Shaw nennt die Tiere, deren Agency wir durch Widerstand erfassen können, »secret agents« (Shaw 2013, passim).

Tiergeschichte als Raumgeschichte

Der praxeologische Ansatz macht deutlich, dass konkrete Mensch-Tier-Interaktionen immer in einem spezifischen, räumlich organisierten Setting verortet sind. Möglich ist deshalb auch eine *spatiale Annäherung* an die Thematik. Tiergeschichte als *Raumgeschichte* zu betrachten (vgl. Steinbrecher 2014 b) ermöglicht eine stärkere ›Platzierung‹ von Tieren, eine Analyse ihrer Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, ihrer Verdrängung aus dem sozialen Nahraum und ihrer Ansiedlung an verborgenen Orten wie Tierfabriken, Schachthöfen und Laboren. Durch eine »räumliche Kartierung der Mensch-Tier-Beziehungen« (Pearson/Weismantel 2010, 392) kann die vernachlässigte materielle Präsenz der Tiere im sozialen Leben berücksichtigt werden. Das hierfür von Pearson und Weismantel entwickelte Konzept vom Raum als »Instantisierung des Sozialen« adressiert noch einmal anders das methodologische Problem der Anderssprachigkeit. Schon allein durch ihre körperliche Präsenz im Raum können Tiere demnach als soziale Akteure verstanden werden (vgl. ebd., 392–394). Weil Tiere durch ihre Anwesenheit im Raum soziale Wirkungsmacht entfalten, geht es bei den Zuweisungen von Räumen an Tiere immer auch um eine Durchsetzung von Machtansprüchen im Mensch-Tier-Verhältnis. Auch die Umsiedlungen oder Wiederansiedlungen ganzer Tierarten, wie wir sie in den vergangenen Jahrzehnten, insbesondere für sogenannte bedrohte Arten, kennen, müssen im Zusammenhang mit der Schaffung neuer Räume für Tiere und auch in der Neukonzipierung von Naturräumen gesehen werden (vgl. Ullrich 2014). Häufig kommt es in den Tier-Mensch-Beziehungen gerade dann zu Konflikten, wenn Tiere sich ›ungefragt‹ Räume aneignen. Es kann für Tiere tödlich enden, wenn sie die ihnen unbekannten und vom Menschen (imaginär) gezogenen Grenzen überschreiten, wie etwa der Fall des ›Problembären‹ Bruno zeigte (vgl. Hespler 2006).

Neuordnungen und noch offene Herausforderungen der Tiergeschichte

Eine spatiale Annäherung ermöglicht auch ein Nachdenken über neue Konzepte von Zeitlichkeit. Denn Handlungen ereignen sich immer in Zeit-Räumen. Zeitlichkeit als eine Dimension von Räumlichkeit zu denken, regt damit auch zur Reflexion der Kategorie Zeit für die Tiergeschichte an. Die Diskussion in den Human-Animal Studies, inwieweit die Kategorie ›Zeit‹ auch stärker die Wahrnehmung von Tieren und durch Tiere einbinden kann, steht noch an den Anfängen. Bislang wurde postuliert, dass Tiere eher eine räumlich – und nicht wie Menschen eine zeitlich – strukturierte Wahrnehmung besitzen. Das heißt ei-

gentlich, dass die Einordnung der Tiere in die menschliche Geschichte gerade in Bezug auf die Epochen neu gedacht werden müsste. Hierin liegt eine große Herausforderung für die Tiergeschichte der nächsten Jahre (vgl. dazu auch Roscher 2015).

Einen Vorschlag, die Epochen in Bezug auf Tiere neu zu denken, macht Reinhart Koselleck, wenn er von einem Vorpferdezeitalter, einem Pferdezeitalter und einem Nachpferdezeitalter spricht. Pferden wird damit eine zentrale Wirkungsmacht in der Geschichte zugeschrieben. Das Nachpferdezeitalter, in dem wir heute leben, lässt Koselleck mit der Moderne beginnen. Erst dann ziehe sich das Pferd in die Bereiche Kunst, Sport und Freizeit zurück und der »Geruch von Pferdeschweiß und Pferdeäpfeln« verschwinde aus den Städten. Das Pferdezeitalter, welches Koselleck mit der ersten Zähmung von Pferden – rund 4000 v. Chr. – beginnen lässt, ist in dieser Epocheneinteilung das längste und kulturell prägendste Zeitalter (vgl. Koselleck 2003, 4). Auch wenn Koselleck damit in erster Linie die Epochen des menschlichen Umgangs mit den Pferden umreißt, ließe sich von seinem Vorschlag die Idee aufnehmen, dass für verschiedene Tiere unterschiedliche Zeitalter gedacht werden können.

Das epistemologische Problem der Zeitlichkeit greift auch Richard Bulliet auf, indem er eine neue (zeitliche) Ordnung der Tiere vorschlägt und von Prädomestizität, Domestizität und Postdomestizität spricht, wobei er mit Postdomestiztät das Zeitalter benennt, in dem die meisten Menschen der westlichen Welt keinen direkten Kontakt zu den Tieren mehr haben, die sie konsumieren (vgl. Bulliet 2005). Diese Orientierung an der tierlichen und menschlichen Lebensrealität gilt es in Zukunft ebenfalls weiter zu verfolgen.

In Bezug auf das Nachdenken über tierliche Zeitalter und deren Relevanz werden auch methodische Probleme, vor denen schon die Genderforschung stand, wieder aktuell. Erica Fudge formulierte 2002 paradigmatisch: »did dogs have a renaissance« – und knüpfte damit an die 1977 von Joan Kelly gestellte Frage an: »did woman have a renaissance«? Fudge wie Kelly rekurrieren hiermit auf die Schwierigkeit, wie mit Akteuren und Akteurinnen umzugehen ist, die ihre Stimme nicht unmittelbar in der Geschichte haben verlauten lassen. Zugleich steht damit zur Diskussion, ob die tradierten epochalen Einteilungen der Geschichte für eine Geschichte der Hunde relevant sein können.

Das Vorhaben, Tiere als Geschichte mitgestaltende Akteure in die Agenda der historische Forschung aufzunehmen, führt also zu Neuerungen und Umbrüchen auf mehreren Ebenen. Zuerst einmal lässt sich beobachten, dass bei der Erschließung des neuen Forschungsfeldes ›Tiergeschichte‹ eine Reihe von Theorien der Geisteswissenschaften konsultiert werden. Bruno Latour und Donna Haraway sowie Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Elias Canetti oder Giorgio Agamben wurden von Human-Animal Studies im Allgemeinen und der Tiergeschichte im Besondern als zentrale theoretische Anknüpfungspunkte gewählt und insbesondere herangezogen, um die traditionellen Grenzziehungen zwischen Mensch und Tier zu problematisieren. So hat etwa Derridas scharfe Ablehnung des Generalsingulars »Tier« (vgl. Derrida 2010, 79 f.) zumindest dazu geführt, dass breite Kreise der Tiergeschichte nicht mehr von dem Tier, sondern von den Tieren sprechen.

Nicht nur über die Begrifflichkeit des Forschungsgegenstandes, sondern auch über den Untersuchungsgegenstand selbst wird neu nachgedacht. Zahlreiche (neu) gefunde Begrifflichkeiten in den Human-Animal Studies verweisen auf die Debatte der Grenzziehung bzw. der Grenznivellierung zwischen Mensch und Tier. Menschen werden zumindest in der Sprachwahl zu Tieren, zu *human-animals*, und Tiere zu *non-human animals* oder *other animals*. Die deutschsprachige Auseinandersetzung nimmt dieses Wortspiel auf, wenn sie von menschlichen und tierlichen Lebewesen spricht. Der Verzicht auf das konventionelle Adjektiv ›tierisch‹ und das in Analogie zu ›menschlich‹ gebildete Adjektiv ›tierlich‹ kann und soll vor allem dazu dienen, von der pejorativen Konnotation, die bei der Bezeichnung ›tierisch‹ mitschwingt, Abstand zu gewinnen (vgl. Chimaira Arbeitskreis 2011, 33). »Dem Begriffspaar menschlich und tierlich ist zwar die Grenzziehung auch inhärent, doch wird mit der Verwendung desselben Nomens deutlich gemacht, dass beide, Menschen wie Tiere, Teil der belebten Geschichte sind« (Krüger u. a. 2014, 11). Diese belebte und bewegte Geschichte lässt sich auch mit dem Neologismus der *Animate History* bezeichnen, die Menschen und Tiere gleichermaßen umfasst (vgl. ebd.).

Literatur

Baratay, Éric: *Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire*. Paris 2012.

Brantz, Dorothee: Die »animalische Stadt«. Die Mensch-Tier-Beziehung in der Urbanisierungsforschung. In: Clemens Wischermann (Hg.): *Themenheft »Tiere in der*

Stadt«. Informationen zur modernen Stadtgeschichte 2 (2009), 86–100.
Brantz, Dorothee: Das Tier in der Geschichte und die Geschichte der Tiere. In: Dies./Christopf Mauch: *Tierische Geschichte. Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*. Paderborn 2010, 7–19.
Bulliet, Richard: *Hunters, Herders, and Hamburgers*. New York 2005.
Chimaira Arbeitskreis: Eine Einführung in Gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse und Human-Animal Studies. In: Chimaira Arbeitskreis (Hg.): *Human Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*. Bielefeld 2011, 7–42.
DeJohn Anderson, Virginia: *Creatures of Empire. How Domestic Animals Transformed Early America*. Oxford 2002.
Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010 (frz. 2006).
Despret, Vinciane: From secret agents to interagency. In: Ethan Kleinberg (Hg.): *»Does History Need Animals?« Themenheft History and Theory* 52/4 (2013), 29–44.
Dinzelbacher, Peter (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000.
Dittrich, Lothar/Rieke-Müller, Annelore: *Unterwegs mit wilden Tieren. Wandermenagerien zwischen Belehrung und Kommerz 1750–1850*. Marburg 1999.
Dittrich, Sigrid/Dittrich, Lothar: *Lexikon der Tiersymbole. Tiere als Sinnbilder in der Malerei des 14.–17. Jahrhunderts*. Petersberg 2004.
Eitler, Pascal: In tierischer Gesellschaft. Ein Literaturbericht zum Mensch-Tier-Verhältnis im 19. und 20. Jahrhundert. In: *Neue Politische Literatur* 54 (2009), 207–224.
Eitler, Pascal: Tiere und Gefühle. Eine genealogische Perspektive auf das 19. und 20. Jahrhundert. In: Gesine Krüger u. a. (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History.* Stuttgart 2014, 59–79.
Fudge, Erica: A left-handed blow. Writing the history of animals. In: Nigels Rothfels (Hg.): *Representing Animals*. Bloomington 2002, 3–18.
Fudge, Erica: Milking other men's beasts. In: *History and Theory* 52/4 (2013), 13–28.
Haraway, Donna: *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness.* Chicago 2003.
Haraway, Donna: *When Species Meet*. Minneapolis/London 2008.
Hespler, Bruno: *Brunos Heimkehr. Bär, Wolf und Luchs kommen wieder.* Bozen 2006.
Kean, Hilda: The moment of greyfriars Bobby. The changing cultural position of animals 1800–1920. In: Kathleen Kete (Hg.): *A Cultural History of Animals in the Age of Empire 1800–1920*. London u. a. 2007, 25–46.
Kete, Kathleen: *The Beast in the Boudoir. Petkeeping in the Nineteenth-Century Paris.* Berkeley 1994.
Koselleck, Reinhart: Das Ende des Pferdezeitalters. In: *Süddeutsche Zeitung*, 25.11.2003, 4.
Krüger, Gesine u. a.: Animate History. Zugänge und Konzepte einer Geschichte zwischen Menschen und Tieren. In: Gesine Krüger u. a. (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History.* Stuttgart 2014, 9–35.
Krüger, Gesine: Das koloniale Tier. Kultur – Natur – Geschichte. In: Thomas Forrer/Angelika Linke (Hg.): *Wo ist Kultur?* Zürich 2012, 73–94.
Krüger, Gesine: Tiere und Imperium – Animate History postkolonial: Rinder, Pferde und ein kannibalischer Hund. In: Gesine Krüger u. a. (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History.* Stuttgart 2014, 127–153.
Lang, Heinrich: Tiere und Wirtschaft. Nichtmenschliche Lebewesen im ökonomischen Transfer im Europa der Frühen Neuzeit. In: Gesine Krüger u. a. (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History.* Stuttgart 2014, 241–267.
Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie.* Frankfurt a. M. 2007 (engl. 2005).
Marvin, Garry: Natural instincts and cultural passions. Transformations and performances in foxhunting. In: *Performance Research* 5/2 (2000), 108–115.
McShane, Clay/Tarr, Joel: *The Horse in the City. Living Machines in the Nineteenth-Century.* Baltimore 2007.
Nance, Susan. *Entertaining Elephants. Animal Agency and the Business of the American Circus.* Baltimore 2013.
Pearson, Susan: Speaking bodies, speaking minds. Animals, language, history. In: Ethan Kleinberg (Hg.): *Themenheft »Does History Need Animals?« History and Theory* 52/4 (2013), 91–108.
Pearson, Susan/Weismantel, Mary: Gibt es das Tier? Sozialtheoretische Reflexionen. In: Dorothee Brantz/Christof Mauch (Hg.): *Tierische Geschichte: Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne.* Paderborn 2010, 379–399.
Ridley, Glynis: *Claras Grand Tour. Die spektakuläre Reise mit einem Rhinozeros durch das Europa des 18. Jahrhunderts.* Hamburg 2008.
Rieke-Müller, Annelore: Tiere spielen Theater. Überlegungen zur Vorführung gezähmter Tiere vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. In: *Mimos. Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Theaterkultur 1–2* (1995), 2–7.
Ritvo, Harriet: On the animal turn. In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 136/4 (2007), 118–122.
Roscher, Mieke: Where is the animal in this text? Chancen und Grenzen einer Tiergeschichtsschreibung. In: Chimaira Arbeitskreis (Hg.): *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Tier-Mensch Verhältnissen*. Bielefeld 2011, 121–150.
Roscher, Mieke: »Tiere, die dem Kaiser gehören…«. Das Tier als politisches und kulturelles Ordnungswesen. In: M. Fehlmann u. a. (Hg.): *Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen*. Erscheint Zürich 2015.
Schleidt, Wolfgang/Shalter, Michael: Ko-Evolution von Menschen und Hunden. Eine Alternative zur Domestikationstheorie des Hundes Homini Lupus, http://www.d-fence.net/black-rubber/literatur/S&SD04%5B1%5D.pdf (Stand 19.3.15).
Scott, Shelly R.: The racehorse as protagonist. Agency, independence, and improvisation. In: Sarah McFarland/Ryan Hediger (Hg.): *Animals and Agency. An Interdisciplinary Exploration*. Leiden 2009, 45–66.
Shaw, David G.: A way with animals. In: Ethan Kleinberg (Hg.): *Themenheft »Does History need Animals?« History and Theory* 52/4 (2013), 1–12.
Steinbrecher, Aline: Eine Stadt voller Hunde. Ein anderer

Blick auf das frühneuzeitliche Zürich. In: Clemens Wischermann (Hg.): *Themenheft »Tiere in der Stadt«. Informationen zur modernen Stadtgeschichte 2* (2009), 26–40.
Steinbrecher, Aline: Auf Spurensuche. Die Geschichtswissenschaft und ihre Auseinandersetzung mit den Tieren. In: Rainer Pöppinghege (Hg.): *Themenheft »Tiere in der Region«. Westfälische Forschungen* 62 (2012), 9–29.
Steinbrecher, Aline: »They do something«. Ein praxeologischer Blick auf Hunde in der Vormoderne. In: Friederike Elias/Albrecht Franz/Henning Murmann/Ulrich W. Weiser (Hg.): *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften*. Berlin u. a. 2014 a, 29–52.
Steinbrecher, Aline: Tiere und Raum. Verortung von Hunden im städtischen Raum der Vormoderne. In: Gesine Krüger u. a. (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History.* Stuttgart 2014 b, 219–241.
Tanner, Jakob: Historische Anthropologie. In: Heike Bohlken/Christian Thies (Hg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. Stuttgart/Weimar 2009, 147–156.
Thomas, Keith: *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*. London 1983.
Ullrich, Jessica (Hg.): *Themenheft »Tiere und Raum«. Tierstudien* 6 (2014).
Ullrich, Jessica/Weltzien, Friedrich/Fuhlbrügge, Heike (Hg.): *Ich, das Tier. Tiere als Persönlichkeiten in der Kulturgeschichte*. Berlin 2008.
Walker, Bret: Animals and the intimacy of history. In: *History and Theory. Theme Issue* 52 (2013), 45–67.
Wischermann, Clemens: Tiere und Gesellschaft. Menschen und Tiere in sozialen Nahbeziehungen. In: Gesine Krüger u. a. (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History.* Stuttgart 2014, 105–127.

Aline Steinbrecher

2 Tiere und Gesellschaft

Tiere sind ein fester Bestandteil menschlicher Gesellschaften. Sie sind allgegenwärtig und von enormer Bedeutung für die gesellschaftliche Ordnung und Reproduktion. Sie sind Teil gesellschaftlicher Symbolsysteme und der Kultur, etwa in der Populärkultur, Literatur und Kunst. Ihre Gattungsnamen dienen als Beleidigungen und Kosenamen, und unsere Sprachen sind durchsetzt von Referenzen auf sie. Viele Menschen teilen ihren engsten Lebensraum freiwillig und gerne mit Tieren. Noch weitaus mehr Tiere dienen den meisten Menschen als Nahrungsquellen. Als Ressourcen und Arbeitskraft sind Tiere von enormer Bedeutung für moderne Ökonomien. Tiere werden zu Sport- und Unterhaltungszwecken genutzt, und viele nicht-domestizierte Arten erwecken Faszination und regen Phantasien über Wildheit, Fremdheit und Natürlichkeit an. Das Aussterben der einen Art wird von internationalen NGOs bekämpft, während wir von der anderen Art noch nie etwas gehört haben. In Tierversuchslaboren dienen sie als Messinstrumente, in Kinderbüchern erwecken sie Empathie. Tiere werden von Menschen innig geliebt, religiös verehrt, systematisch getötet oder als ›Schädlinge‹ verachtet. Kaum eine soziale Kategorie eignet sich so effizient dazu, andere Menschen oder Gruppen zu deklassieren und aus der moralischen Gemeinschaft auszustoßen, denn wer von seinen Verfolgern einmal ›zum Tier gemacht‹ wurde, wird fortan auch von ihnen ›wie ein Tier‹ behandelt.

Aber Tiere sind nicht nur passive Wesen, nicht nur soziale Symbole, Artefakte oder ökonomische Komponenten. Vielmehr interagieren sie mit Menschen in sozialen Arrangements, sie gestalten die soziale Umwelt der Menschen maßgeblich mit. Sie sind Teilnehmer der Gesellschaft und als solche legitimer und notwendiger Gegenstand der Sozialwissenschaften. Jeder Mensch, so betont Gotthard M. Teutsch, hat soziale Beziehungen zu Tieren (vgl. Teutsch 1975, 41). Doch trotz ihrer Allgegenwart in menschlichen Gesellschaften wurden Tiere von der sozialwissenschaftlichen Forschung lange Zeit bis auf wenige Ausnahmen weitgehend ignoriert (vgl. Gutjahr/Sebastian 2013; Taylor 2013, 8 f.). Erst seit etwa 2005 ist eine deutliche Kehrtwende zu verzeichnen, die sich unter anderem durch einen starken Anstieg an Publikationen äußert. Meist firmieren diese neuen sozialwissenschaftlichen Arbeiten zum Mensch-Tier-Verhältnis unter dem Begriff ›Human-Animal Stu-

dies‹ (vgl. auch DeMello 2012, 4 f.). Dabei konfrontieren Tiere die Gesellschaftswissenschaften mit maßgeblichen Problemen, die dringender Behandlung bedürfen: Welche Rollen spielen Tiere in menschlichen Gesellschaften und warum? Wie lassen sich ambivalente, gar widersprüchliche Tierbilder erklären, und welche Bedürfnisse, Ängste und Hoffnungen spiegeln sich in Mensch-Tier-Beziehungen? Welchen Sinn verleihen wir unseren unterschiedlichen Beziehungen zu Tieren, und wie entwickeln sich interspezifische Formen von Kommunikation? Eine solche Fragenliste könnte nahezu unbegrenzt fortgeführt werden. Clifton Flynn versucht, das Programm der Human-Animal Studies anhand einer Leitfrage zu formulieren, indem er Tiere als möglichen Spiegel des Menschen interpretiert: »What can we learn about ourselves from our relationships with other animals? What does the way we think about and treat other animals teach us about who we are?« (Flynn 2008, xvi)

Deutschsprachige Pionierarbeiten

Auch in der Geschichte der deutschsprachigen Soziologie spielten Tiere bis vor Kurzen kaum eine Rolle. So gibt beispielsweise Max Weber in seiner Definition des sozialen Handelns zwar zu bedenken, »inwieweit auch das Verhalten von Tieren uns sinnhaft, ›verständlich‹ ist und umgekehrt […] und inwieweit also theoretisch es auch eine Soziologie der Beziehungen des Menschen zu Tieren (Haustieren, Jagdtieren) geben könne« (Weber 1972, 7), beendet diesen Gedankengang jedoch abrupt und faßt lediglich ohne weitere Begründung zusammen, dass dieser Punkt »hier völlig unerörtert« (ebd.) bleibt.

Erste Versuche, Mensch-Tier-Interaktionen soziologisch zu beschreiben, finden sich bei Theodor Geiger mit seinem Konzept der speziesübergreifenden, auf der Entwicklung von »Du-Evidenz« (Geiger 1931, 293) basierenden Kommunikation. Menschen und Tiere seien grundsätzlich zu interspezifischer Interaktion fähig und mit Subjektqualitäten ausgestattet, beide unterschieden sich lediglich durch die »Niveauspannung« (ebd., 297) im Hinblick auf kognitive und physische Kompetenzen. Grundlegend für die Kommunikation zwischen Menschen und Tieren sei die reziproke Anerkennung der Akteure als ›Du‹, als soziale Interaktionspartner. Gut vierzig Jahre später griff Gotthard M. Teutsch dieses Konzept wieder auf und erweiterte es um die Dimensionen der Du-Evidenz-Bereitschaft und der Du-Evidenz-Fähigkeit (vgl. Teutsch 1975, 49 f.). Seine Arbeiten zum Mensch-Tier-Verhältnis sind dabei auch ein Plädoyer für eine Ausweitung des soziologischen Erkenntnisinteresses auf nicht-menschliche Spezies und deren unterschiedliche Funktionen und Rollen in der Gesellschaft. Er kritisiert die seinerzeit bestehende soziologische Forschung zum Thema als »äußerst bescheiden« (ebd., 24) und findet deutliche Worte, wenn er von der »inhumanen Herrschaft des Menschen« (ebd., 80) spricht, die »auf dem Hintergrund allgemeiner Gleichgültigkeit« entstehe (ebd., 81).

Eine Sonderstellung nimmt die Kritische Theorie der Frankfurter Schule ein, denn die Arbeiten Max Horkheimers und Theodor W. Adornos weisen etliche Bezüge zum Mensch-Tier-Verhältnis auf. Dass diese nicht systematisch in einem zentralen ›Tier-Text‹ abgehandelt werden, ist dabei kein Ausdruck geringerer Relevanz. Vor allem Adornos Theoriekonzepte sind zu großen Teilen essayistisch oder aphroistisch und als ›Antisystem‹ konzipiert. Tiere spielen in der Kritischen Theorie unterschiedliche Rollen: »Sie treten […] unter anderem als Opfer gesellschaftlich vermittelter Gewalt, ›unversöhnte Naturanteile‹ im Menschen und Träger utopischer Momente auf« (Sebastian/Gutjahr 2013, 99).

Die bisher beschriebenen Soziologen bildeten jedoch deutliche Ausnahmen ihrer Zeit. Die Mainstream-Soziologie schien sich kaum für die gesellschaftlichen Mensch-Tier-Beziehungen zu interessieren. Etwa seit dem Jahrtausendwechsel spielen Tiere jedoch eine zunehmend bedeutsamere Rolle in der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung und der empirischen Forschung. Nicht selten fällt in diesem Zusammenhang auch der Begriff des ›Animal Turn‹. Nachdem sich zunächst vor allem in den USA und England die Human-Animal Studies zu etablieren begannen, häufen sich nun auch im deutschsprachigen Raum die Forschungsgruppen, Lehrveranstaltungen, Kolloquien und Publikationen (einen Überblick liefern Buschka u. a. 2012).

Die traditionelle Ausgrenzung der Tiere aus den Sozialwissenschaften ist durch unterschiedliche Faktoren bedingt. Hierzu zählen vor allem wissenschaftskulturelle Vorbehalte dem Thema gegenüber und die oft dezidiert anthropozentrische Ausrichtung der unterschiedlichen Disziplinen. Laut Lemke war beispielsweise in der Gründungsphase der Soziologie die Natur (und was dieser zugeordnet wurde) explizit nicht Teil des soziologischen Themenkanons, sondern wurde in die Naturwissenschaften verbannt (vgl. Lemke 2007, 248; Milz 2009, 237). Wiedenmann betont, dass die Identifizierung

moderner Gesellschaften mit Prozessen der Industrialisierung und Entmythologisierung dazu geführt habe, Naturbezüge als vormoderne Relikte in der Analyse zu vernachlässigen (vgl. Wiedenmann 2003, 4). Tiere, so lässt sich zusammenfassen, passten schlicht nicht zu leitenden Vorstellungen über ›das Soziale‹ (vgl. Taylor 2013, 9; Cerulo 2009, 532 f.; Gutjahr/Sebastian 2013, 58 f.).

Doch wie lässt sich vor diesem Hintergrund der Animal Turn in den Sozialwissenschaften erklären? Das Aufkommen der sozialen Bewegung für Tierrechte, die sich intensivierenden Debatten über den Umgang mit Tieren, aber auch die steigende Relevanz ökologischer Probleme können dabei als ›externe Motoren‹ des Wandelns gesehen werden (vgl. Gutjahr/Sebastian 2013). Es lassen sich jedoch auch fachimmanente Faktoren identifizieren, die diesen Wandel zumindest begünstigt haben. Einige Ansatzpunkte hierfür liefern wichtige theoretische Entwicklungen der letzten Jahrzehnte. Von zentraler Bedeutung ist dabei die kritische Auseinandersetzung mit der abendländischen Tradition dualistischen Denkens, das Menschen und Tiere als dichotom getrennte Gruppen verstanden und die Kategorie ›Tier‹ als Resultat kultureller Konstruktionsprozesse genutzt hatte (vgl. Mütherich 2003; vgl. auch Taylor 2013, 59). Diese klare Trennung und die damit einhergehende Delegation des Tierproblems in die Naturwissenschaften wird jedoch durch neuere Entwicklungen innerhalb der Sozialtheorie in Frage gestellt. Die hier programmatisch durchgeführte sukzessive Irritation der Grenzen des Sozialen kam auch der Einbeziehung von Tieren in den gemeinsamen Themenkanon zugute (vgl. ebd., 11). Für diese Entwicklung steht unter anderem die Akteur-Netzwerk-Theorie und deren Arbeiten zur Agency nicht-menschlicher Entitäten bzw. Aktanten, worunter auch Tiere gefasst werden können (vgl. Latour 2007; Cerulo 2009, 534; Hamilton/Taylor 2013, 26 f.).

In diese Richtung weist auch Gesa Lindemann: »Wie muss eine allgemeine Theorie des Sozialen aussehen, die den Kreis legitimer Akteure als historisch variabel, d. h. als kontingent begreift, statt ihn – als verstünde sich das von selbst – auf den Kreis lebendiger Menschen zu beschränken?« (Lindemann 2014, 11). Die Grenzen des Sozialen und damit implizit auch die Frage moralischer Inklusion und Exklusion (vgl. ebd., 14) sind für die Sozialwissenschaften unscharf geworden.

Keines dieser neueren sozialtheoretischen Konzepte bezieht sich explizit und umfassend auf Mensch-Tier-Verhältnisse, und keines dieser Konzepte bietet eine ausreichend fundierte Grundlage für eine kohärente Theorie der sozialwissenschaftlichen Human-Animal Studies. Doch alle diese Konzepte verweisen auf einen Wandel im akademischen Zeitgeist, der sich vom »anthropozentrischen Paradigma« (Lemke 2007, 251) verabschiedet und nun auch verstärkt nicht-menschliche Entitäten und ihre Relevanz für soziale Netzwerke (vgl. Hamilton/Taylor 2013, 24) in den Fokus rückt.

Basierend auf der Einsicht, dass Tiere nicht nur Artefakte, Symbole oder Teil ›der Natur‹ seien, sondern einen Status als soziale Akteure auch im engeren Sinne des sozialen Handelns (vgl. Weber 1972; vgl. auch Gutjahr/Sebastian 2013, 62) haben, entwickelten sich in den Gesellschaftswissenschaften Konzepte interspezifischer Interaktion. Eine wesentliche Grundlage für diese Entwicklung waren sicherlich die modernen Erkenntnisse der Ethologie und der Kognitionsforschung, die erstaunliche kognitive und emotionale Kompetenzen bei vielen höheren Säugetieren nachweisen konnten, wie Buschka und Rouamba am Beispiel der Kategorie ›Geist‹ eindrucksvoll zeigen (vgl. Buschka/Rouamba 2013). Es ist schlicht wissenschaftlich nicht mehr haltbar, zentrale soziale Kompetenzen wie Kommunikationsfähigkeit, Planung, Kooperation oder reziproke Erwartungen und Ansprüche als ausschließlich menschliche Fähigkeiten zu behandeln.

Zentrale Themen der sozialwissenschaftlichen Human-Animal Studies

Dass Tiere nicht lediglich den Status von Objekten oder Fremden innehaben, sondern im Gegenteil im sozialen Nahraum von Menschen leben und sogar als Familienmitglieder anerkannt werden können, wird durch die Tatsache verdeutlicht, dass in fast jedem dritten deutschen Haushalt Tiere leben, die als Haustiere gehalten werden (vgl. Buschka u. a. 2012, 20; Taylor 2013, 15). Als Mitglied familiärer Strukturen tragen Haustiere Namen, ihnen wird eine Existenzberechtigung aus sich selbst heraus zugesprochen (vgl. Simeonov 2014, 13), und nicht selten werden Rituale wie Geburtstagsfeiern oder Bestattungen auch auf Tiere angewandt (vgl. Wiedenmann 2002, 47). Als Hauptmotivation des Zusammenlebens mit Tieren nennt Taylor: »they serve as substitute children or as friends, protectors, and sources of companionship and affection […]: for most people who live with pets, these animals are well and truly one of the family« (Taylor 2013, 17). Zu ergänzen wäre noch

die Funktion von Haustieren als Repräsentanten des sozialen Status ihrer Besitzer/innen (vgl. ebd., 46 f.).

Wichtige Voraussetzung für die Funktionalität von Tieren im oben genannten Sinne ist die Kommunikationsfähigkeit der Tiere (vgl. Knoth 2008, 175; Gutjahr/Sebastian 2013, 62), vor allem von Hunden und Katzen, sowie die ›Kommunikationsoffenheit‹ der jeweiligen Menschen. Beck und Katcher betonen jedoch, dass auch diese Formen der Mensch-Tier-Interaktion nicht frei von Ambivalenzen sind. Viele Menschen betonten zwar, dass ihr Haustier ein Familienmitglied sei, würden aber nicht weiter definieren, was dies genau impliziere und wie in Konfliktfällen entschieden würde (vgl. Beck/Katcher 2008, 54). Ferner argumentiert Flynn, dass mit Blick auf die Erkenntnisse über Familiengewalt der Status als Familienmitglied keineswegs automatisch einen Schutz vor innerfamiliärer Gewalt bedeute (vgl. Flynn 2012, 26). Ebenso gilt der Status als Familienmitglied vermutlich vor allem für Hunde und Katzen, in geringerem Maß jedoch für Reptilien, Fische oder Vögel. Die Koexistenz mit Tieren spielt auch in der vor allem psychologisch und sozialpädagogisch geprägten Forschung zum Einsatz von Tieren in Pflege, Rehabilitation und Erziehung eine Rolle. Diese Arbeiten betonen den positiven Effekt, den der Umgang mit Tieren auf das menschliche Wohlbefinden haben kann, etwa im Rahmen der ›tiergestützten Therapie‹ (vgl. Beck/Katcher 2008; DeMello 2012, 194–209; Taylor 2013, 26–29).

Doch rein friedliche Koexistenzbeziehungen zwischen Menschen und Haustieren sind bei weitem nicht die einzigen Mensch-Tier-Interaktionen. Die sozialen Beziehungen, die Menschen und Tiere pflegen, sind höchst unterschiedlich und reichen von partnerschaftlicher Koexistenz bis zur Verdinglichung und massenhaften Tötung. Tiere sind Teil von Arbeits- und Freizeitwelten, gelten als Freunde und Familienmitglieder, Rohstoffe und Waren, Schädlinge und Repräsentanten des ›Wilden‹ und ›Fremden‹. Diese Gleichzeitigkeit höchst unterschiedlicher und zuweilen widersprüchlicher Mensch-Tier-Beziehungen wird zumeist als Ambivalenz der Mensch-Tier-Beziehung bezeichnet, welche in vielen Forschungsarbeiten implizit oder explizit thematisiert wird. Diese Ambivalenz entsteht laut Wiedenmann durch zwei simultane, aber zugleich gegenläufige Entwicklungen: der sich intensivierenden Verdinglichung von Tieren im Rahmen der Produktion auf der einen Seite und den sich ausbreitenden »Personalisierungstendenzen« (Wiedenmann 2002, 34), etwa im Rahmen der Haltung von ›Haustieren‹, auf der anderen Seite (vgl. auch Taylor 2013, 52).

Tiere können sehr unterschiedliche soziale Rollen und Positionen besetzen. Cole und Morgan machen dies am Beispiel des Kaninchens deutlich, wenn sie die soziale Positionierung von Tieren anhand der Dimensionen ›Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit‹ sowie ›Subjektivität/Objektivität‹ anordnen (vgl. Cole/Morgan 2011). So können Kaninchen etwa sichtbare Subjekte sein (›Haustiere‹), sichtbare Objekte (Fleischprodukte), unsichtbare Objekte (›Mastkaninchen‹) oder weitgehend unsichtbare Subjekte (›Wildtiere‹). Die sozialen Figurationen reichen dabei von der Inklusion in den sozialen Nahraum über die Inwertsetzung als Produktionseinheit bis zum Repräsentanten der ›wilden Natur‹. Ähnliche Konstellationen lassen sich mit allen Tieren durchführen, die in westlichen Gesellschaften domestiziert wurden. Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Wiedenmann, der einen sich historisch vollziehenden Prozess der Klassifizierung von Tieren in unterschiedliche, weitgehend unabhängige Bezugssysteme feststellt, in denen unterschiedliche Moralbezüge Geltung haben (vgl. Wiedenmann 2002, 26 f.). Diese unterschiedlichen Bezugssysteme konfligieren jedoch zuweilen. Dies wird zum Beispiel bei medialen Skandalen deutlich, deren Hintergrund zumeist die Irritation der Tierzuordnungen ist – etwa wenn eine aus dem Schlachthof entlaufene Kuh plötzlich individualisiert dargestellt und zur Sympathieträgerin wird oder wenn in Europa Fälle bekannt werden, in denen Hunde und Katzen gegessen werden.

Ziel dieser Distinktion in unterschiedliche Bezugssysteme ist die Produktion symbolischer und materieller Ordnung durch die Herstellung von Eindeutigkeit (vgl. Wiedenmann 2002). Die Prozesse der Zuordnung verschiedener Tiere in die verschiedenen sozialen Kategorien können als soziale Konstruktionen verstanden werden, deren Entwicklungsmodalitäten noch nicht vollständig analysiert wurden. Zwei entscheidende Faktoren sind jedoch die Möglichkeit ökonomischer Verwertbarkeit sowie kulturelle Wertvorstellungen. Als Beispiel hierfür können die in kognitiver und verhaltensbiologischer Hinsicht äußerst ähnlichen Spezies Schwein und Hund (vgl. Serpell 1996) gesehen werden, die jedoch sozial sehr unterschiedlich positioniert sind. Ein weiteres Beispiel für den sozialen Konstruktionscharakter derartiger Zuordnungen sind die kulturellen Unterschiede hinsichtlich Nahrungstabus sowie Vorstellungen darüber, welche Tierarten heilig oder besonders schutzbedürftig sind.

Ein von starken Ambivalenzen durchdrungenes und vergleichsweise stark diskutiertes Forschungs-

thema sind Gewaltpraktiken gegenüber Tieren. Auch in der Gewaltforschung kann ein Prozess der stetigen Ausweitung der legitimen Forschungsgegenstände nachgezeichnet werden, der zunächst diverse innermenschliche Gewaltverhältnisse betraf und nun auch zunehmend Tiere betrifft. Das grundlegende Argument für die Einbeziehung von Tieren in die Gewaltforschung ist die Verletzbarkeit tierlicher Körper. Zwar gibt es in den Sozialwissenschaften keine einheitliche Definition des Gewaltbegriffes. Doch gilt die physische Schädigung des Opfers gemeinhin als Minimalkriterium, um von Gewalt sprechen zu können (vgl. Buschka u. a. 2013, 75). Für eine angemessene theoretische Erfassung des Problems bedarf es einer systematischen Analyse der unterschiedlichen Formen von Gewalt an Tieren. Buschka u. a. haben hierfür einen ersten Ansatz vorgelegt, der u. a. zwischen instrumenteller und privater Gewalt unterscheidet. Erstere sei vor allem Mittel zum Zweck (z. B. der Nahrungsmittelproduktion), zumeist Resultat kollektiven Handelns, sozial weitgehend anerkannt oder geduldet, juristisch legitimiert und institutionell organisiert. Kritik an ihr werde meist partikular formuliert (vgl. Buschka u. a. 2013, 75 f.; vgl. auch Fischer 2001, 175). Private Gewalt hingegen sei primär Selbstzweck, zumindest werde sie ohne gesellschaftlich vermitteltes Motiv vollzogen (z. B. klassische Formen von ›Tierquälerei‹, vgl. Flynn 2012). Ferner sei sie weitgehend sozial geächtet sowie häufig sanktioniert, und Kritik an ihr werde meist absolut formuliert (vgl. Buschka u. a. 2013, 75 f.). Hier wird erneut die bereits angesprochene Ambivalenz der Mensch-Tier-Beziehung deutlich, wenn Gewalthandlungen an Tieren in unterschiedlichen Kontexten völlig unterschiedliche Reaktionen hervorrufen, selbst wenn es sich um dieselbe Spezies handelt. Die höchst unterschiedlichen Kontexte, in denen Gewalt an Tieren auftritt, erzwingen differenzierte Erklärungsmodelle der Entstehung und der subjektiven Verarbeitung und Legitimation der Gewaltanwendung. Wesentliche Einflussfaktoren sind laut Agnew Sozialisation, Alter, Bildung, Geschlecht sowie Persönlichkeitsmerkmale wie Stresstoleranz und die Fähigkeit zur Selbstregulation (vgl. Agnew 1998, 182; vgl. auch Sebastian 2014).

Unter den demographischen Faktoren gehört die Kategorie ›Geschlecht‹ zu den wichtigsten Einfluss- und Ordnungskategorien innerhalb des Mensch-Tier-Verhältnisses (vgl. Gutjahr 2014). So unterscheiden sich tierbezogene Einstellungen in der Regel häufig in Abhängigkeit zum Geschlecht der Befragten. Es wurde festgestellt, dass Frauen häufiger Positionen des Tierschutzes oder der Tierrechte zustimmen, ein höheres Maß an Empathie mit Tieren zeigen und Gewalthandlungen an Tieren eher ablehnen als Männer (vgl. Herzog u. a. 2008, 140; Petersen 2011, 133–142; Daly/Morton 2008). Vor allem feministische Theoretiker/innen postulieren einen Zusammenhang zwischen Fleischessen und der Inszenierung von Männlichkeit (vgl. Adams 1998; Parry 2010) sowie der patriarchalen Vorstellung der Dinghaftigkeit und Verfügbarkeit tierlicher und weiblicher Körper (vgl. Adams 1998). Wesentliches Argument sind hierbei die »Parallelen und Wechselwirkungen androzentrischer und anthropozentrischer Unterdrückungsmuster« (Gutjahr 2012, 39). Sowohl Tiere als auch Frauen werden in der dualistisch geprägten Wissensordnung westlicher Gesellschaften auf untergeordnete Positionen gesetzt (vgl. Adams 1995, 132).

Auch die Kategorien Männlichkeit und Gewalt an Tieren sind häufig verschränkt – etwa im Hinblick auf häusliche Gewalt. Hier wurde zum Beispiel ein Zusammenhang zwischen Gewalt an Haustieren und Gewalt an Frauen und Kindern nachgewiesen. Dieses Beispiel des sogenannten ›Human-Animal-Violence-Link‹ (vgl. Flynn 2012, 33–61; Taylor 2013, 103 f.) erhält seine Handlungslogik u. a. aus der symbolischen Machtrepräsentation, der sich der zumeist männliche Täter bedient, wenn er das Tier verletzt, um eine Warnung an die übrigen Familienmitglieder auszusprechen (vgl. Gullone 2011; Flynn 2000; 2012, 33 f.; Ascione u. a. 1997). Private Gewalt gegen Tiere wird mit großer Mehrheit von Männern ausgeübt (vgl. Flynn 2012, 20). Auch losgelöst vom häuslichen Kontext wird diskutiert, inwieweit ein Zusammenhang zwischen Gewalt an Tieren (zumeist in Form von Tierquälerei) und Gewalt gegen Menschen existiert (vgl. ebd., 47 f.; Taylor 2013, 110 f.). So gibt es starke Indizien, dass das Quälen von Tieren in vielen Biographien von Gewalttätern oder ›delinquenten‹ Jugendlichen eine initiale und desensibilisierende Erfahrung war (vgl. Flynn 2012, 40 f.).

Zu den quantitativ häufigsten Sozialbeziehungen zwischen Menschen und Tieren gehören solche, die im Rahmen menschlicher Arbeitswelten stattfinden. Seit der neolithischen Wende, also der Sesshaftwerdung des Menschen und dem Beginn der agrarwirtschaftlichen Nutzung von Tieren, sind Tiere Objekte und Subjekte menschlicher Arbeitsbeziehungen (vgl. DeMello 2012, 12; Nibert 2002, 21 f.; Taylor 2013, 37 f.). In postindustriellen Gesellschaften sind sie weit mehr als nur Zugochsen, Grubenpferde und Fleisch- oder Milchlieferanten. Vom Leben als Messinstrument im Versuchslabor über die therapeutische As-

sistenz in der Pflege und Rehabilitation bis hin zur Drogenfahndung oder dem Dressurreiten sind Tiere mittlerweile in mannigfaltiger Weise in die gesellschaftliche Arbeit integriert. Ebenso hat sich ein ganzer Dienstleistungssektor sowie ein beträchtlicher Markt für Haustiere entwickelt, der vom Hundefriseur und Tierpsychologen bis zu einem großen Angebot an Produkten für Haustiere aller Art reicht.

Viele Forschungen zu Mensch-Tier-Beziehungen in der Arbeitswelt untersuchen die Frage, wie Arbeitnehmer/innen ihre Beziehung zu den Tieren, mit oder an denen sie arbeiten, subjektiv empfinden, wie sie dieser Beziehung Sinn geben und sie unter Umständen auch legitimieren. Dies betrifft nicht selten solche Beziehungen, in denen Gewalthandlungen unumgänglich sind. Zu diesen Themen liegen beispielsweise Arbeiten über die Komplexe Tierversuche (vgl. Birke/Arluke/ Michael 2007; Phillips 2008; Taylor 2013, 83–90), Schlachtung (vgl. Pachirat 2011; Cudworth 2011) oder Tiermast (vgl. Wilkie 2010; Ellis 2013) vor. All diese Arbeiten erörtern, inwiefern Menschen Ambivalenzen neutralisieren können, die möglicherweise angesichts der Ausübung von Gewalt an Tieren auftreten. Eine weitere häufig anzutreffende Forschungsperspektive fokussiert die Produktion von Tierbildern im Kontext von Arbeit, etwa in den Selbstdarstellungen bei Halter/innen von Diensthunden (vgl. Wilkeneit/Schulz 2013) oder in den Kommunikationsstrategien unterschiedlicher Fleischverbände (vgl. Sauerberg/Wierzbitza 2013).

Methodologische Chancen und Probleme der sozialwissenschaftlichen Human-Animal Studies

Neben den facettenreichen theoretischen Problemen und Fragen, die die Einbeziehung von Tieren in die Sozialwissenschaften aufwerfen, sehen sich Forscher/innen in diesem Themenfeld auch in methodologischer Hinsicht mit Herausforderungen und Chancen konfrontiert (vgl. Taylor 2013, 80). Der Schwerpunkt der empirischen Forschungsarbeiten zum Mensch-Tier-Verhältnis liegt bisher auf qualitativen Studien, was unter anderem darin begründet ist, dass die noch mangelhafte Institutionalisierung des Themas kostspielige, quantitative Studien oft nicht erlaubt. Eine einheitliche, die Human-Animal Studies definierende Methodologie existiert noch nicht. Eine den meisten qualitativen Arbeiten entspringende Erkenntnis ist jedoch, dass die Konstruktion von Tierbildern und deren Legitimitätsanspruch in hohem Maße das Produkt impliziter oder expliziter gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse sind.

Der Symbolische Interaktionismus kann in der Regel als theoretische Grundlage der meisten dieser Arbeiten verstanden werden, auch wenn dies meist nicht expliziert wird (vgl. DeMello 2012, 21). Zumindest stützen sich viele Forschungen auf zentrale Annahmen dieses Ansatzes. Als soziale Realität gilt in diesem Ansatz, was die Akteure einer sozialen Situation als gemeinsame Wahrheit aushandeln und durch symbolische Repräsentationen ausdrücken (vgl. Blumer 1973). In diesen Aushandlungsprozessen werden, so Birke u. a., auch Identitäten hergestellt, die in verschiedene Ebenen differenziert werden können und im Sinne der Ausbildung sozialer Rollen in Relation zur jeweiligen sozialen Umwelt stehen (Birke u. a. 2007, 11 f., vgl. auch Arluke 2006, 7; Taylor 2013, 79; Hamilton/Taylor 2013, 3 f.). Daraus ergibt sich für die sozialen Akteure die Möglichkeit, in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Rollen zu erfüllen und damit Ambivalenzen im Umgang mit Tieren zu neutralisieren.

Tiere als Teil dieser sozialen Welt einzubeziehen, stellt die qualitative empirische Sozialforschung vor eine große, aber auch fruchtbare Herausforderung. Dies gilt insbesondere dann, wenn Tiere als in gewissem Maß sozial handelnde Entitäten verstanden werden. Begreift man Tiere auf diese Weise als soziale Akteure, dann verändert dies die Konzeption und die Auswertung qualitativen Datenmaterials. So erweist sich z. B. die Beziehung eines Bauern zu den Kühen auf seinem Hof vor allem als eine Interaktionsbeziehung zwischen zwei Subjekten, die durch ihr Verhalten eine gemeinsame Situation erschaffen und gemeinsam die Deutungspraxen des erforschten Menschen konstruieren.

Besondere methodologische Herausforderungen ergeben sich beim ›Übersetzungsprozess‹ durch die Forschenden, wenn nicht nur menschliches Handeln, sondern auch die Interaktion zwischen Mensch und Tier rekonstruiert und interpretiert (vgl. DeMello 2012, 19) und das ›methodische Fremdverstehen‹ (vgl. Helfferich 2011, 84 f.; Flick 2012, 149) als Forschungsparadigma auf die Konstellation Forschende-Untersuchte-Tiere erweitert wird. Dem Vorwurf, Studien, die Tiere als Akteure mit in die Interpretation und Auswertung empirischer Daten aufnehmen, würden auf anthropomorphisierenden Annahmen basieren, entgegnet Taylor, dass der Vorwurf meist vor allem dazu diene, Tiere als Forschungsgegenstände zu delegitimieren. Methoden empirischer Sozialforschung seien generell keine Mittel, objektives

Wissen anzusammeln, vielmehr würde mit ihnen stets Wissen aktiv hergestellt, unabhängig vom Forschungsgegenstand (vgl. Taylor 2013, 81).

Ein weiteres schwerwiegendes methodologisches Problem gerade solcher Forschungsarbeiten, die sich mit Gewalt oder anderen kontroversen Aspekten des Mensch-Tier-Verhältnisses befassen, ist die Frage, welche Position die Forschenden in dem zu erforschenden Feld einnehmen und wie sie sich Zugang zu diesem Feld verschaffen. Die eigenen Ansichten zu Tieren und die eigene Lebensführung formen Vorannahmen, beeinflussen die Aufmerksamkeitsbereiche und können besonders in der Datenauswertung völlig unterschiedliche Ergebnisse liefern. Ob jemand Fleisch isst oder nicht, hat beispielsweise dann einen besonderen Einfluss auf die Forschung, wenn Arbeits- oder emotionale Verarbeitungsprozesse im Schlachthof oder organisationssoziologische Aspekte in der Tiermast untersucht werden. Diese Problematik des persönlichen normativen Standorts der Forschenden betrifft alle denkbaren Positionierungen im Feld. Einen produktiven Umgang hiermit zu finden, bedeutet unter anderem, diese Positionen sichtbar zu machen und ihren Einfluss auf die Erhebung und Auswertung des empirischen Materials zu reflektieren.

Zudem können im Zuge der Mensch-Tier-Forschung auch forschungsethische Dilemmata entstehen, wenn beispielsweise das untersuchte Feld derart unzugänglich ist, dass gewöhnliche methodische Zugänge keine verwertbaren Ergebnisse liefern. Pachirat etwa legitimiert seine verdeckt teilnehmende Studie in einem Schlachthof damit, dass jede andere Form des Feldzugangs für eine ethnographische Untersuchung bedeutet hätte, eine stark vom Betrieb gesteuerte Perspektive präsentiert zu bekommen, die die Analyse des Alltagswissens und der Alltagspraxen der dort arbeitenden Menschen unmöglich mache (vgl. Pachirat 2011, 282 f., FN 19).

Quo Vadis Animal Studies

Die sozialwissenschaftlichen Human-Animal Studies sind ein neues Forschungsfeld mit einer Vielfalt an thematischen Schwerpunkten. Die unterschiedlichen Mensch-Tier-Problemfelder sind derart komplex, dass je nach Fall unterschiedliche theoretische Modelle zur Erklärung des jeweiligen Phänomens herangezogen und unterschiedliche methodische Zugänge zur Erforschung gewählt werden können. Dies birgt einerseits die Gefahr einer theoretischen und methodologischen Beliebigkeit. Andererseits kann das ›kreative Chaos‹, in dem sich die Human-Animal Studies derzeit befinden, jedoch auch als fruchtbarer Boden für eine dynamische Entwicklung genutzt werden. Neben der praktischen Erforschung und Analyse bestimmter Phänomene ist in Zukunft ein vermehrter Austausch über eine angemessene Theorie und Empirie der Human-Animal Studies nötig.

Zu diskutieren bleibt für die Zukunft nicht nur, wie mit wissenschaftlichen Qualitätskriterien wie Offenheit und Distanz zum Forschungsgegenstand umgegangen werden kann, sondern insbesondere auch, inwiefern die Human-Animal Studies eine Kritische Theorie der Mensch-Tier-Beziehungen sein sollen. Denn die meisten sozialwissenschaftlichen Beiträge zu den Human-Animal Studies formulieren implizit und zuweilen auch explizit eine Kritik an unserem gegenwärtigen Umgang mit Tieren. Häufig findet sich eine Kritik an anthropozentrischen Weltverständnissen, zuweilen auch eine Kritik am Speziesismus (zu diesen Konzepten vgl. Noske 2008). Angesichts der breit geführten öffentlichen Kontroverse um den richtigen Umgang der Gesellschaft mit den Tieren ist dies nicht weiter verwunderlich.

Literatur

Adams, Carol J.: *Neither Man nor Beast. Feminism and the Defense of Animals* [1994]. New York 1995.

Adams, Carol J.: *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory* [1990]. New York 1998.

Agnew, Robert: The causes of animal abuse. A social-psychological analysis. In: *Theoretical Criminology* 2/2 (1998), 177–209.

Arluke, Arnold: *Just a Dog. Understanding Animal Cruelty and Ourselves.* Philadelphia 2006.

Ascione, Frank/Weber, Claudia/Wood, David S.: The abuse of animals and domestic violence. In: *Society and Animals* 5 (1997), 205–218.

Beck, Alan M./Katcher, Aaron H.: Future directions in human-animal bond research. In: Clifton P. Flynn (Hg.): *Social Creatures. A Human and Animal Studies Reader.* New York 2008, 49–58.

Birke, Linda/Arluke, Arnold/Michael, Mike: *The Sacrifice. How Scientific Experiments Transform Animals and People.* West Lafayette 2007.

Blumer, Herbert: Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit.* Reinbek 1973, 80–146.

Buschka, Sonja/Gutjahr, Julia/Sebastian, Marcel: Gesellschaft und Tiere. Grundlagen und Perspektiven der Human-Animal Studies. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 8–9 (2012), 20–26.

Buschka, Sonja/Gutjahr, Julia/Sebastian, Marcel: Gewalt an Tieren. In: Christian Gudehus/Michaela Christ (Hg.): *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2013, 75–82.

Buschka, Sonja/Rouamba, Jasmine: Hirnloser Affe? Blöder Hund? ›Geist‹ als sozial konstruiertes Unterscheidungsmerkmal. In: Birgit Pfau-Effinger/Sonja Buschka (Hg.): *Gesellschaft und Tiere.* Wiesbaden 2013, 23–56.

Cerulo, Karen A.: Nonhumans in social interaction. In: *Annual Review of Sociology* 35 (2009), 531–552.

Cole, Matthew/Morgan, Karen J.: The discursive representation of nonhuman animals in a culture of denial. In: Bob Carter/Nickie Charles (Hg.): *Humans and Other Animals. Critical Perspectives.* London 2011, 112–132.

Cudworth, Erika: *Social Lives with Other Animals. Tales of Sex, Death and Love*. Basingstoke 2011.

Daly, Beth/Morton, Larry L.: Empathic correlates of witnessing the inhumane killing of an animal. An investigation of single and multiple exposures. In: *Society and Animals* 16 (2008), 243–255.

DeMello, Margo: *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies.* New York 2012.

Ellis, Colter: Boundary labor and the production of emotionless commodities. The case of beef production. In: *The Sociological Quarterly* 55/1 (2013), 92–118.

Fischer, Michael: Differenz, Indifferenz, Gewalt. Die Kategorie »Tier« als Prototyp sozialer Ausschließung. In: *Kriminologisches Journal* 33/3 (2001), 170–187.

Flick, Uwe: *Qualitative Sozialforschung* (2007). *Eine Einführung*. Reinbek ^{5}2012.

Flynn, Clifton P.: Woman's best friend. In: *Violence Against Women* 6 (2000), 162–177.

Flynn, Clifton P. (Hg): *Social Creatures. A Human and Animal Studies Reader.* New York 2008.

Flynn, Clifton P.: *Understanding Animal Abuse. A Sociological Analysis*. New York 2012.

Geiger, Theodor: Das Tier als geselliges Subjekt. In: *Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie* 10 (1931), 283–307.

Gullone, Eleonora: Conceptionalising animal abuse with an antisocial behaviour framework. In: *Animals* 1 (2011), 144–160.

Gutjahr, Julia: *Interdependenzen zwischen Tierausbeutung und Geschlechterverhältnis. Fleischkonsum und die soziale Konstruktion von Männlichkeit*. Diplomarbeit, Universität Hamburg 2012.

Gutjahr, Julia: Geschlecht. In: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.): *Lexikon der Mensch/Tier-Beziehungen.* Bielefeld 2015, 129–131.

Gutjahr, Julia/Sebastian, Marcel: Die vergessenen ›Anderen‹ der Gesellschaft. Zur (Nicht-)Anwesenheit der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie. In: Birgit Pfau-Effinger/Sonja Buschka (Hg.): *Gesellschaft und Tiere.* Wiesbaden 2013, 57–72.

Hamilton, Lindsay/Taylor, Nik: *Animals at Work. Identity, Politics and Culture in Work with Animals.* Leiden 2013.

Helfferich, Cornelia: *Die Qualität qualitativer Daten. Manuel für die Durchführung qualitativer Interviews*. Wiesbaden 2011.

Herzog, H. A./Betchart, N. S./Pittman, R.: Gender, sex-role orientation and attitudes toward animals. In: Cliffton P. Flynn (Hg.): *Social Creatures. A Human and Animal Studies Reader.* New York 2008, 139–148.

Knoth, Esther: Die Beziehung vom Menschen zum Heimtier zwischen Anthropozentrismus und Individualisierung – Ein Gegensatz? In: Ilse Modelmog/Diana Lengersdorf/Mona Motakef (Hg.): *Annäherung und Grenzüberschreitung. Konvergenzen Gesten Verortungen*. Essen 2008.

Latour, Bruno: *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory.* Oxford 2007.

Lemke, Thomas: Die Natur der Soziologie. Versuch einer Positionsbestimmung. In: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialforschung* 35/2 (2007), 248–255.

Lindemann, Gesa: *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen.* Weilerswist 2014.

Milz, Helga: Mensch-Tier-Beziehungen in der Soziologie. In: Carola Otterstedt/Michael Rosenberger (Hg.): *Gefährten. Konkurenten. Verwandte. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs.* Göttingen 2009, 236–256.

Mütherich, Birgit: Die Soziale Konstruktion des Anderen. Zur soziologischen Frage nach dem Tier. In: Berufsverband Deutscher Soziologinnen und Soziologen (Hg.): *PraxisSoziologie. Zwischen angewandter Sozialforschung und neuen Organisationskulturen* (CD-Dokumentation zur XII. Tagung für angewandte Soziologie). Recklinghausen 2003.

Nibert, David: *Animal Rights, Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation.* Maryland 2002.

Noske, Barbara: Speciesism, anthropocentrism and non-western cultures. In: Clifton P. Flynn (Hg.): *Social Creatures. A Human and Animal Studies Reader.* New York 2008, 77–87.

Pachirat, Timothy: *Every Twelve Seconds. Industrialized Slaughter and the Politics of Sight.* New Haven 2011.

Parry, Jovian: Gender and slaughter in popular gastronomy. In: *Feminism & Psychology* 20/3 (2010), 381–396.

Petersen, Susa: *Die Einstellung zum Nutztier. Empirische Generierung von Einstellungstypen unter Einbezug philosophischer Modelle der Tierethik.* Dissertation, Universität Freiburg in der Schweiz, 2011.

Phillips, Mary T.: Savages, drunks, and lab animals. The researcher's perception of pain. In: Clifton P. Flynn (Hg): *Social Creatures. A Human and Animal Studies Reader.* New York 2008, 317–333.

Sauerberg, Achim/Wierzbitza, Stefan: Das Tierbild der Agrarökonomie. Eine Diskursanalyse zum Mensch-Tier-Verhältnis. In: Birgit Pfau-Effinger/Sonja Buschka (Hg.): *Gesellschaft und Tiere.* Wiesbaden 2013, 73–96.

Sebastian, Marcel: Umgangsweisen von Fleischindustriearbeitern mit der Ausübung von Gewalthandlungen an Tieren. In: Martina Löw (Hg.): *Vielfalt und Zusammenhalt. 36. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (Tagungsdokumentation).* Frankfurt a. M. 2014, CD-ROM.

Sebastian, Marcel/Gutjahr, Julia: Das Mensch-Tier-Verhältnis in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. In: Birgit Pfau-Effinger/Sonja Buschka (Hg.): *Gesellschaft und Tiere.* Wiesbaden 2013, 97–119.

Serpell, James: *In the Company of Animals. A Study of Human-Animal Relationships.* Cambridge 1996.

Simeonov, Maria: *Die Beziehung zwischen Mensch und Heimtier. Entwicklungen und Tendenzen innerhalb Deutschlands seit der Jahrtausendwende.* Wiesbaden 2014.
Taylor, Nik: *Humans, Animals, and Society. An Introduction to Human-Animal Studies.* New York 2013.
Teutsch, Gotthard Martin: *Soziologie und Ethik der Lebewesen. Eine Materialsammlung.* Frankfurt a. M./Bern 1975.
Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft* [1921]. Tübingen [5]1972.
Wiedenmann, Rainer E.: *Die Tiere der Gesellschaft.* Konstanz 2002.
Wiedenmann, Rainer E.: Tiervergessenheit in der Soziologie. In: Berufsverband Deutscher Soziologinnen und Soziologen (Hg.): *PraxisSoziologie. Zwischen angewandter Sozialforschung und neuen Organisationskulturen* (CD-Dokumentation zur XII. Tagung für angewandte Soziologie), Recklinghausen 2003.
Wilkeneit, Katja/Schulz, Bärbel: Der Hund in der Erwerbsarbeit der Dienstleistungsgesellschaft. Eine Untersuchung der Merkmale und Bedingungen qualifizierter Tätigkeiten von Tieren am Beispiel von Hunden. In: Birgit Pfau-Effinger/Sonja Buschka (Hg.): *Gesellschaft und Tiere.* Wiesbaden 2013, 12–164.
Wilkie, Rhoda M.: *Livestock/Deadstock. Working with Farm Animals from Birth to Slaughter.* Philadelphia 2010.

Marcel Sebastian

3 Tiere und Umwelt

Das Jahr 1962 gilt weltweit als das Geburtsjahr der modernen Umweltbewegung. In diesem Jahr erschien mit Rachel Carsons *Silent Spring* ein Sachbuch, das die verheerenden Folgen des Einsatzes von Pestiziden für das ökologische Gleichgewicht zum Gegenstand hatte und in den USA, später auch in Westeuropa, heftige politische Debatten über den Umgang der modernen, vom technologischen Fortschritt getragenen menschlichen Gesellschaft mit ihrer natürlichen Umwelt auslöste. Seit den 1970er Jahren hat sich der nun auch in der Alltagssprache angekommene Begriff der Umwelt rasant verbreitet, vor allem als Sammelbezeichnung für den unter Schutz zu stellenden Lebensraum von Menschen, Tieren und Pflanzen (vgl. Radkau 2011). In dieser Bedeutung wurde Umwelt zum Gegenstand einer Reihe von sozialen und politischen Bewegungen, die sich auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene formierten, um Bedrohungen wie der atomaren Verseuchung, der Luftverschmutzung oder dem Waldsterben entgegenzuwirken. Anfänge einer theoretischen, geistes- und sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Umwelt und Ökologie lassen sich bereits in den 1960er und 1970er Jahren erkennen, vor allem in den Teildisziplinen der Technik-, Ideen- und Wissenschaftsgeschichte sowie in der Umweltethik oder auch im vom Gedanken des Umweltschutzes beeinflussten, als ökologischer Imperativ bekannten Jonas'schen Prinzip der Verantwortung (vgl. Jonas 1979).

Auch der Beginn einer literatur- und kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit Umweltfragen reicht, zumindest im englischsprachigen Raum, bis in die 1960er und 1970er Jahre zurück (vgl. Marx 1964; Meeker 1972; Williams 1973; Kolodny 1975; Smith 1978; Merchant 1980). Angeregt durch den US-amerikanischen Literaturwissenschaftler William H. Rueckert und seinen 1978 publizierten Aufsatz »Ecology and literature«, firmiert die Erforschung des Zusammenhangs zwischen Literatur, Kultur und Umwelt spätestens seit Mitte der 1990er Jahre unter der Bezeichnung *Ecocriticism*. Die inzwischen weltweit zu beobachtende Institutionalisierung umweltorientierter Geistes- und Sozialwissenschaften erhielt wesentliche Impulse durch die Gründung der American Society for Environmental History (ASEH) im Jahr 1977, gefolgt von der Gründung der ebenfalls US-amerikanischen Association for the Study of Literature, Culture and Environment

(ASLE) im Jahre 1992. Beide Organisationen haben inzwischen europäische Partner: die Gründung der European Society for Environmental History (ESEH) erfolgte 1999, die der European Association for the Study of Literature, Culture and Environment (EASLCE) im Jahr 2004. Darüber hinaus gibt es auf allen fünf Kontinenten nationale Ableger der US-amerikanischen ASLE. Inzwischen werden diese Organisationen von einer Vielzahl an Publikationen flankiert (Fachzeitschriften, Anthologien, Schriftenreihen, Monographien), die hier nicht im Einzelnen aufgelistet werden können.

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts finden sich vermehrt Initiativen, der theoretischen Beschäftigung mit der Philosophie, Geschichte, Ethik und Ästhetik des Natur-Kulturverhältnisses unter dem Dachbegriff der *Environmental Humanities* bzw. der *Eco/Environmental Studies* einen gemeinsamen institutionellen Rahmen zu geben. Dem Begriff der Umwelt kommt in diesem Zusammenhang im 21. Jahrhundert eine ähnliche Rolle zu wie dem Naturbegriff im Zeitalter der Romantik: Er ist der Dreh- und Angelpunkt einer Kritik der Moderne und ihrer wissenschaftlichen, technologischen und ökonomischen Prämissen (vgl. Heise 2006). Doch welche Rolle spielen dabei die Tiere? Genauer gefragt: In welchem narrativen, rhetorischen und argumentativen Verhältnis stehen Tier und Umwelt in der hier skizzierten Diskursgeschichte der Environmental Humanities?

Zur Beantwortung dieser Frage sei zunächst noch einmal auf Carsons *Silent Spring* verwiesen. Tier und Umwelt gehen in diesem Text eine poetisch-narrative und folglich kategoriale Symbiose ein. Um die möglichen Folgen des Einsatzes von chlorkohlenwasserstoff- und phosphorhaltigen Insektiziden auf den Menschen sichtbar machen zu können, entwirft Carson im ersten Kapitel ihres Buches das Bild einer fiktiven, im Herzen Amerikas liegenden, von einer pastoralen Landschaft umgebenen und prosperierenden Kleinstadt. Diesem Bild eines von Tier- und Pflanzenreichtum erfüllten Lebensraums stellt sie die Schreckensvision einer plötzlich von einem »bösen Zauber« (»evil spell«) heimgesuchten Welt gegenüber, in der Tiere (Schafe, Hühner, Schweine, Bienen) und Menschen gleichermaßen von »mysteriösen Leiden« (»mysterious maladies«) befallen werden, die den Medizinern ein Rätsel aufgeben (Carson 2002, 2). Die apokalyptische Vision gipfelt in der titelgebenden, unheimlichen Stille – Resultat der Abwesenheit der sonst im Frühjahr diese und viele andere Städte und Gemeinden zahlreich bevölkernden Zug- und Singvögel (Rotkehlchen, Spottdrosseln, Tauben, Häher, Zaunkönige und viele andere). Mit ihrem Buch, das den »bösen Zauber« als ökonomisch, politisch und naturwissenschaftlich-technologisch motiviertes Menschenwerk entlarvt, stellt sich Carson in die Tradition der Aufklärung, die die Verbreitung des Wissens über Naturzusammenhänge als Voraussetzung für ein selbstbestimmtes, menschliches Leben ansah. Zugleich zeigt sich in der poetischen Überhöhung der Konsequenzen des technologiebasierten, menschlichen Eingriffs in die Natur Carsons literarische Verpflichtung gegenüber der Romantik. Auffällig in diesem Text, der das moderne Umweltbewusstsein nachhaltig geprägt hat, ist die semiotische und rhetorische Interdependenz von Tier und Umwelt. In *Silent Spring* wird das kranke, sterbende, unfruchtbare, aus der menschlichen Gegenwart verschwindende, unhörbare Tier zur Signatur eines generellen, letztendlich auch den Menschen in seinem physischen Wohlbefinden und seiner Fortpflanzungsfähigkeit beeinträchtigenden Umweltproblems.

Geschichte des Umwelt-Begriffs

Die Begriffsgeschichte des Wortes ›Umwelt‹ (vgl. Toepfer 2011, Bd. 3, 566–607) beginnt im deutschen Sprachraum um 1800. Das Grimmsche Wörterbuch verzeichnet seinen ersten Gebrauch im frühen 19. Jahrhundert, als es, ähnlich wie das später aus dem Französischen entlehnte ›Milieu‹, zur Beschreibung der gesamten den Menschen umgebenden Welt diente. Voraussetzung für die spätere Modernisierung des Umwelt-Begriffs war die Einführung des Raumkonzepts in den naturwissenschaftlichen Diskurs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bereits in Darwins Evolutionstheorie wird der Einfluss eines Schöpfergotts auf die Vielgestaltigkeit von lebenden Organismen zugunsten von geographisch und klimatisch bedingten Faktoren verschoben. Zwar benutzt Darwin noch nicht Begriffe wie ›Umwelt‹, ›Milieu‹, ›Environment‹, entwirft aber ganz am Ende seines *Origin of Species* die berühmte Szene einer »entangled bank«, die als Ausgangspunkt einer darwinistisch argumentierenden Ökologie gelten kann:

> »It is interesting to contemplate an entangled bank, clothed with many plants of many kinds, with birds singing on the bushes, with various insects flitting about, and with worms crawling through the damp earth, and to reflect that these elaborately constructed forms, so

different from each other, and dependent on each other in so complex a manner, have all been produced by laws acting around us« (Darwin 1859, 489).

In Anschluss an Darwin definierte dann Ernst Haeckel 1868 die Ökologie als »die Wissenschaft von den […] Wechselbeziehungen aller Organismen, welche an einem und demselben Ort mit einander leben, ihre Anpassung an die Umgebung, ihre Umbildung durch den Kampf um's Dasein, insbesondere die Verhältnisse des Parasitismus u. s. w.« (Haeckel, zit. n. Toepfer 2011, Bd. 2, 682; zur Begriffsgeschichte der Ökologie vgl. ebd., Bd. 2, 681–714).

Der moderne Begriff ›Umwelt‹, verstanden als Gesamtheit der den Menschen beeinflussenden Naturbedingungen, tauchte erstmals 1899 in einem Lehrbuch des Leipziger Geographen Friedrich Ratzel auf, der ihm damit den wissenschaftlichen Ritterschlag gab (vgl. Mildenberger/Herrmann 2014, 2 f.). Von nun an konnten »Wissenschaftler, die sich mit anderen Lebewesen als dem Menschen beschäftigten, mit dem Umweltbegriff einen wissenschaftlich gefärbten Synonymbegriff von ›Umgebung‹« verwenden (ebd., 3). Die biologische Zuspitzung des Umweltbegriffs und seine Verwendung zur Beschreibung und zum Verständnis von Tieren erfolgte schließlich in Jakob von Uexkülls Abhandlung über die *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, erstmals 1909, dann in zweiter, überarbeiteter Auflage 1921 erschienen.

Strenggenommen gibt es bei Uexküll nicht *die* Umwelt, sondern nur einen Plural an Umwelten. Jedes Tier, oder zumindest jede Spezies hat nach Uexküll eine eigene, sich phänomenologisch von anderen Tieren unterscheidende Umwelt. Diese jeweils für ein Tier gültige Umwelt ist eng an die Sinne und die Physiologie des einzelnen Lebewesens gebunden; sie ist, in der Terminologie Uexkülls, lediglich eine ›Funktion des Sinnesapparats‹. Ein für das Verständnis der Uexküllschen Tier-Umwelt-Relation häufig zitiertes Beispiel ist das der Zecke (vgl. u. a. Agamben 2003, 49–56). Als Parasit hängt das Leben der Zecke von Wirtsorganismen ab, die das blinde und taube Tier durch einen auf wenige Eindrücke spezialisierten Sinnesapparat erkennt. Bemerkt die Zecke die im Atem und im Schweiß ihres warmblütigen Wirts (Menschen und andere Säugetiere) enthaltenen Chemikalien (vornehmlich Buttersäure), lässt sie sich auf dessen Körper fallen und sucht anschließend nach einer geeigneten Stelle, um sich im Wirt festzusaugen. Ist die Blutmahlzeit beendet, fällt die Zecke vom Wirtskörper ab und beginnt, sofern sie ein Weibchen ist, mit der Eiablage (vgl. Uexküll 1937).

Nach neueren Erkenntnissen ist die Ethologie der Zecke zwar ein wenig komplizierter als in Uexkülls Darstellung. Das ändert jedoch nichts an den Grundelementen seines Begriffs von Umwelt, die er als einen aus Merkmalträgern und Bedeutungsträgern zusammengesetzten semiotischen Raum definiert. Mensch und Zecke mögen sich in derselben *Umgebung* bewegen. Ihre *Umwelt* ist jedoch eine je andere. Denn während der Mensch mit seinem hochdifferenzierten Sinnesapparat im Wald eine Vielzahl von olfaktorischen, akustischen und optischen Reizen bemerkt und auf diese gegebenenfalls auch reagiert, seine Umwelt also ein komplexes Gebilde aus Merkmalen wie Farben, Formen, Gerüchen und Geräuschen ist, denen je unterschiedliche Bedeutungen zugemessen werden, lebt die Uexküllsche Zecke zwar in derselben Umgebung, aber dennoch in einer Einöde aus Buttersäure und Wärmestrahlung. Mehr noch, selbst für den Menschen gibt es nicht *die* Umwelt oder, um eine Formulierung Agambens aufzugreifen, *den* »Wald als objektiv festlegbare Umwelt, sondern einen Wald-für-den-Förster, einen Wald-für-den-Jäger, einen Wald-für-den-Botaniker, einen Wald-für-den-Spaziergänger, einen Wald-für-den-Naturschwärmer, einen Wald-für-den-Holzleser, und es gibt schließlich einen Märchenwald, in welchem sich Rotkäppchen verirrt« (Agamben 2003, 51).

Das Entscheidende an Uexkülls Umweltbegriff ist seine kategoriale Interdependenz mit dem Tier. Nicht nur hat jedes Tier eine auf seine jeweiligen existentiellen Bedürfnisse abgestimmte sensorische und motorische Physiologie. Im Umkehrschluss bedeutet dies auch, dass jede Veränderung der Merkmal- und Bedeutungsträger in einer je spezifischen Umwelt physiologische oder gar existentielle Auswirkungen auf das ihr zugehörige Tier hat. Womit wir wieder bei Rachel Carsons *Silent Spring* angekommen wären.

Tier-Rhetorik in der Umweltbewegung und im Ecocriticism

Die begriffliche Verknüpfung von Tier und Umwelt, wie sie von der Uexküllschen Ökologie eingeführt wurde, findet sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts immer wieder als rhetorische wie poetisch-narrative Strategie grüner Politik und ökologischer Agitation, sowohl in populären wie akademischen Kontexten. Man denke beispielsweise an den Storch als Symboltier des aus dem Vogelschutz kommenden NABU; an Uhu und Adler als Symboltiere für deutsche Natur-

schutzgebiete; an Smokey the Bear als Maskottchen für US-amerikanische Aufklärungskampagnen zu Verhinderung von Waldbränden; oder an den scheinbar hilflos auf einer winzigen Scholle in der von der Klimaerwärmung gezeichneten Arktis dahintreibenden Eisbären.

Als eindrucksvolles Beispiel aus dem Diskursbereich des *Ecocriticism* sei an dieser Stelle ein Aufsatz der US-amerikanischen Literaturwissenschaftlerin SueEllen Campbell erwähnt. 1998 in dem von den britischen Ökokritikern Richard Kerridge und Neil Sammells herausgegebenen Sammelband *Writing the Environment. Ecocriticism and Literature* erschienen und schlicht »Magpie« – Elster – betitelt, bewegt sich Campbells Text an der Grenze zwischen literarischem und akademischem Essay. Die als Generalist bezeichnete Elster, die ebenso gut jagt wie sammelt, hat nicht nur ein scharfes Auge für schillernde Gegenstände, sondern ist auch eine äußerst versierte Architektin. Ihre Nester sind komplexe architektonische Gebilde, »messy but strong« (Campbell 1998, 13), die gern auch von anderen Vögeln und kleineren Säugetieren wie Füchsen bewohnt werden. Elster-Habitate finden sich sowohl in der Wildnis als auch in der Nähe menschlicher Siedlungen, in Parks wie auf städtischem Brachland. »Magpies«, so Campbell, »make good role-models for critics, teachers and students in the ways they embody advantages of being inquisitive, of foraging, of building something new out of apparently unrelated scraps« (ebd.). Die Neugier der Elster, ihre Vorliebe für ein Leben in den Grenzräumen zwischen Natur und Kultur, ihr Interesse auch noch an den kleinsten, unbedeutenden Gegenständen und an der Konstruktion nachhaltiger Strukturen aus scheinbar nicht zusammenpassenden Einzelteilen mache sie zum idealen Modell für umweltbewusste Autor/innen und Kritiker/innen.

Campbells poetisch-metaphorische Annäherung ihrer eigenen, kritischen Position an die Ethologie der Elster ermöglicht ihr die kritische Dekonstruktion der neben Rachel Carsons *Silent Spring* wichtigsten literarischen Ikone der US-amerikanischen Umweltliteratur des 20. Jahrhunderts: Edward Abbeys *Desert Solitaire. A Season in the Wilderness* (1968). Abbeys Buch, das oft als radikal-ökologische Antwort auf Henry David Thoreaus *Walden; or, Life in the Woods* (1854) gelesen wird, erscheint Campbell am Ende ihres Aufsatzes gerade deshalb höchst problematisch, weil es ein an der radikalen Autonomie der wilden Natur orientiertes Umweltdenken propagiert, dem soziale und kulturelle Bedingungen menschlicher (und animalischer) Existenz suspekt sind. Für Campbell rückt die auf die Trennung zwischen Natur und Kultur, Wildnis und Zivilisation pochende Rhetorik von Abbeys radikalem Individualismus in gefährliche Nähe zu ultrarechten Ideologien und politischen Bewegungen, die die (Zer-)Störung demokratisch verfasster, sozialer Ordnungen mit der vermeintlich in der Wildnis existierenden Anarchie zu legitimieren versuchen. »Is there any room in Abbey's country for community«, fragt Campbell, »for ecological and human networks, for people living together, not always busy defending private space, perhaps even held together by government, taxes, laws« (ebd., 25)? Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass sich Abbeys anarchisches Umweltdenken letztlich als anthropozentrisch (wenn nicht gar egozentrisch-maskulinistisch) erweist, während SueEllen Campbells theriophiler Denkansatz es ihr ermöglicht, Umwelt als Habitat von ökologisch und sozial interdependenten Gemeinschaften zu begreifen.

Campbells Verknüpfung von Tier und Umwelt zu einer für eine genuin ökokritische Literatur- und Kulturwissenschaft unentbehrlichen begrifflich-konzeptuellen Einheit geht nur wenige Jahre nach dem Erscheinen des ersten, von Cheryll Glotfelty und Harold Fromm herausgegebenen *Ecocriticism Reader* (1996) über eine der dort formulierten, zentralen programmatischen Forderungen hinaus. Angesichts der in den Nachrichtenmedien allgegenwärtigen Umweltkrise, die sich in Berichten über Ölkatastrophen, Blei- und Asbestbelastungen, giftigen Sondermüll, Antiatomproteste, das wachsende Ozonloch, sauren Regen, Anzeichen einer globalen Klimaerwärmung, die Zerstörung des tropischen Regenwaldes, Interessenkonflikte zwischen Artenschutz, Forstwirtschaft und Infrastrukturentwicklung, die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl, Dürreperioden, Bevölkerungswachstum und vielen anderen Problemen widerspiegelt, sei es nicht hinzunehmen, dass Literatur- und Kulturwissenschaft davon unberührt blieben.

Ähnlich wie William Rueckert, der in der Instrumentalisierung des naturwissenschaftlichen Paradigmas der Ökologie für die Entwicklung eines neuen, postmodernen Funktionsverständnisses von Literatur als Energiequelle und nachhaltige kulturelle Ressource eine Möglichkeit sah, der voranschreitenden Zerstörung der Natur bzw. der »natural community« (Rueckert 1996, 107) Einhalt zu gebieten, sah Glotfelty die Aufgabe der Literaturwissenschaft im Zeitalter der Umweltkrisen darin, ein breites Bewusstsein für die Umweltkrise zu erzeugen: »Consciousness raising«, so Glotfelty über das Mitte

der 1990er Jahre aufkeimende Projekt des Ecocriticism, »is its most important task« (Glotfelty/Fromm, xxiv). Und Texte wie Edward Abbeys *Desert Solitaire* seien dabei ein wichtiger literarischer Referenzpunkt. Tiere haben vor dem Hintergrund dieses politisch-pragmatischen Verständnisses von Literatur- und Kulturkritik die vornehmliche Funktion des diskursiv einsetzbaren und rhetorisch effektiven Zeichens der Umweltkrise. Sie entlarven das, was die australische Umweltphilosophin Val Plumwood als den ökologischen Irrationalismus des Neo-Liberalismus und der Moderne beschrieben hat (vgl. Plumwood 2002).

Erste Anzeichen für die Öffnung des ökokritischen Diskurses für den Diskurs der Animal Studies zeigen sich in Greg Garrards Überblicksdarstellung zum *Ecocriticism* (2004), die neben ausführlichen Darstellungen zu Begriffen wie »Pastoral«, »Wilderness«, »Pollution« und »Apocalypse« auch ein Kapitel zu »Animals« enthält. Darin betont Garrard vor allem das gemeinsame Interesse der beiden Diskurse an der Erkundung der unscharfen Grenze zwischen dem Begriff des Menschlichen und des Nicht-Menschlichen.

Postmoderne Ökologien und Environmental Humanities

In jüngerer Zeit macht sich eine neue, unter dem Einfluss postmoderner Theoriedebatten stehende Entwicklung innerhalb der ökologisch orientierten Literatur- und Kulturwissenschaft bemerkbar. Ähnlich wie Campbell, für die das Tier nicht nur Objekt der vom Menschen ausgelösten Umweltkrise ist, sondern ein lebender Organismus, der durch die Interaktion mit seiner Umwelt zum handelnden Subjekt und damit, wie die Elster, zum Vorbild kritischen Handelns wird, zeigt sich in der von Lawrence Buell sogenannten zweiten ökokritischen Welle eine stärkere Hinwendung zu theoretisch und begrifflich komplexen Auseinandersetzungen mit dem Verhältnis zwischen literarischer Kultur und Umwelt. Dies zeigt sich nicht nur an der Schnittstelle zwischen postkolonialer Theoriebildung und Ecocriticism, an der bestimmte Formen des Umweltdenkens (»environmentalism«) als Instrumente identifiziert werden, die im Dienst imperialer Ideologien und Praktiken stehen.

Bereits 1996 hatte der amerikanische Literatur- und Kulturwissenschaftler David Mazel das literarische Umweltdenken im Amerika des von der Romantik geprägten 19. Jahrhunderts als eine Form des »domestic Orientalism« (Mazel 1996) bezeichnet. In ähnlicher Weise problematisieren Huggan/Tiffin in *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment* (2010) die Tendenz innerhalb westlicher Gesellschaften, den Umweltbegriff ausschließlich als Referenz auf Ideen und Vorstellungen von Ganzheitlichkeit und ökologischem Gleichgewicht zu verstehen. Für Huggan/Tiffin sind Umwelt und Tier (sowie deren semantische Derivate wie etwa ›Wildnis‹ und ›Bestie‹) ideologisch verbrämte Begriffe, mit deren Hilfe europäische Kolonialmächte die imperiale Eroberung und Inbesitznahme der Welt zu legitimieren versuchten.

Eine vergleichbare ideologie- und diskurskritische Position findet sich auch in Ursula K. Heises *Nach der Natur* (2010). Heise verabschiedet sich vom Paradigma des ökologischen *consciousness raising*; ihr Ziel ist die kritische Analyse jener ästhetischen Formen, narrativen Muster und ideologischen wie rhetorischen Zuspitzungen, die »über die letzten zweihundert Jahre das Natur- und Umweltdenken in Europa und Nordamerika geprägt« haben (Heise 2010, 10). Dabei nimmt sie auch den Topos des Artensterbens unter die Lupe, dessen Interpretation »nicht von einem historischen und kulturellen Kontext isoliert werden kann, in dem das ›Ende der Natur‹ seit Langem zum Standardinventar der Krisenrhetorik gehört« (ebd.). Wie bei Carson, so wird das Tier auch in Heises Text im Kontext apokalyptischer Rhetorik aufgerufen. Anders als bei Carson, wird nun allerdings der apokalyptische Umweltdiskurs selbst, und damit auch das diskursivierte Tier, zum Gegenstand der ökokritischen Analyse.

Bei Heise zeichnet sich damit eine erste Engführung der Environmental Humanities und der Animal Studies ab. Ein entsprechendes Zusammenspiel von Umweltstudien und Tierstudien in einem integrativen kulturwissenschaftlichen Zugriff ist bisher überraschender Weise noch nicht häufig zu finden, auch wenn es bisweilen eingefordert wird (vgl. z. B. Plumwood 2012). Ob hierfür z. B. Bruno Latours konzeptionell herbeigeführtes »Ende der Natur« (Latour 2001, 41) und der Entwurf einer neuen »politischen Ökologie« (ebd., passim) eine theoretische Grundlage bieten könnte, ist Gegenstand gegenwärtiger und zukünftiger Debatten (vgl. z. B. Rose 2012).

Literatur

Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M. 2003 (ital. 2002).

Campbell, SueEllen: Magpie. In: Richard Kerridge/Neil Sammells (Hg.): *Writing the Environment. Ecocriticism and Literature*. London/New York 1998, 13–26.

Carson, Rachel: *Silent Spring* (1962). Fortieth Anniversary Edition. Boston/New York 2002.

Darwin, Charles: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.* London 1859.

Garrard, Greg: *Ecocriticism*. Abingdon/New York 2004.

Glotfelty, Cheryll/Fromm, Harold (Hg.): *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athens/London 1996.

Heise, Ursula K.: The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism. In: *PMLA* 121/2 (2006), 503–516.

Heise, Ursula K.: *Nach der Natur. Das Artensterben und die moderne Kultur.* Frankfurt a. M. 2010.

Huggan, Graham/Tiffin, Helen: *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*. New York 2010.

Jonas, Hans: *Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt a. M. 1979.

Kerridge, Richard/Sammells, Neil (Hg.): *Writing the Environment. Ecocriticism and Literature*. London/New York 1998.

Kolodny, Annette: *The Lay of the Land. Metaphor as Experience and History in American Life and Letters.* Chapel Hill 1975.

Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie.* Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt a. M. 2001 (frz. 1999).

Marx, Leo: *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America.* New York 1964.

Mazel, David: American literary environmentalism as domestic orientalism. In: Cheryll Glotfelty/Harold Fromm (Hg.): *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athens/London 1996, 137–146.

Meeker, Joseph W.: *The Comedy of Survival. Studies in Literary Ecology.* New York 1972.

Merchant, Carolyn: *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution.* San Francisco 1980.

Mildenberger, Florian/Herrmann, Bernd (Hg.): *Uexküll. Klassische Texte der Wissenschaft*. Berlin/Heidelberg 2014.

Plumwood, Val: *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason.* London/New York 2002.

Plumwood, Val: Animals and ecology. Towards a better integration. In: Dies.: *The Eye of the Crocodile*. Canberra 2012, 77–90.

Radkau, Joachim: *Die Ära der Ökologie*. München 2011.

Rose, Deborah Bird u. a.: Thinking through the environment. Unsettling the humanities. In: *Environmental Humanities* 1 (2012), 1–5.

Rueckert, William: Ecology and literature. An experiment in Ecocriticism [1978]. In: Cheryll Glotfelty/Harold Fromm (Hg.): *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athens/London 1996, 105–123.

Smith, Henry Nash: *The Virgin Land. The American West as Symbol and Myth.* Cambridge 1978.

Toepfer, Georg: *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe.* 3 Bde. Stuttgart 2011.

Uexküll, Jakob von: Die neue Umweltlehre. Ein Bindeglied zwischen Natur- und Kulturwissenschaft. In: *Die Erziehung* 13/5 (1937), 185–199.

Williams, Raymond: *The Country and the City*. New York 1973.

Catrin Gersdorf

4 Tiere und Medien

Das Verhältnis von Tier und Medium ist vielschichtig und entwickelt eine sehr eigene, historisch sich wandelnde Dynamik, insbesondere wenn es darum geht, unterschiedliche Seinsarten – Menschen, Tiere, Dinge, Maschinen usw. – zu bestimmen. Dabei wird nicht weniger verhandelt als jener Kriterienkatalog, der für die Grenzziehung zwischen Menschen, Tieren und Artefakten überhaupt zuständig sein soll (vgl. hierzu das Themenheft »Menschen und Andere« der *Zeitschrift für Medienwissenschaft* aus dem Jahr 2011). In letzter Konsequenz macht dieser Kriterienkatalog Identitäten sichtbar und Alteritäten erfahrbar. Für den Philosophen René Descartes (1596–1650) etwa war das Tier ein seelenloser Automat, regiert nach den Maßgaben einer deterministischen Mechanik und schien daher bestens geeignet, das Besondere des Menschen deutlich werden zu lassen. Entsprechend war die mechanische Nachstellung künstlicher Tiere lange Zeit ein beliebtes Betätigungsfeld für Automatenbauer und führte zu einer Fülle von Bemühungen, möglichst viele Lebensfunktionen der natürlichen Vorlage zu imitieren. Berühmt sollte im 18. Jahrhundert die mechanische Ente des französischen Automatenbauers und Webstuhlpioniers Jacques de Vaucanson (1709–1782) werden, die schnattern, flattern, Wasser aufnehmen und sogar die Verdauung von Nahrung vortäuschen konnte (vgl. Rieger 2008). Apparate im Umfeld einer frühen Kybernetik des 20. Jahrhunderts wie die künstliche Schildkröte des amerikanischen Robotikforschers und Neurophysiologen William Grey Walter oder entsprechende Apparaturen, wie sie im Umfeld des österreichischen Computerpioniers und Mailüfterl-Erfinders Heinz Zemanek erbaut wurden, haben jene Gestaltähnlichkeit aufgekündigt, die noch das Faszinosum der mechanischen Ente ausmachte (vgl. Eichler 1955). So ist spätestens seit dem 20. Jahrhundert die Mimesis der Tiergestalt einem Interesse am Verhalten der Tiere gewichen (vgl. Pickering 2004).

Konzipiert als umweltoffene Automaten, wie es anlässlich künstlicher Schildkröten heißt, sollten solche unterschiedlich komplexen Apparaturen in die Lage versetzt werden, die starre Mechanik ihres Räderwerks zu durchbrechen, aus der Umwelt Reize aufzunehmen und auf diese zu reagieren – indem sie etwa auf Lichter zufuhren oder Hindernissen auswichen. Simulation und Imitation dienen als Fluchtpunkte, auf die hin unterschiedliche Szenarien ausgerichtet sind: solche der Literatur, wie in der Erzählung *Gläserne Bienen* (1957) von Ernst Jünger (vgl. Bühler 2006), in welcher die künstlichen den natürlichen Insekten nicht nur in nichts nachstehen, sondern diesen in mehrfacher Hinsicht überlegen sind; solche der Kybernetik, die in ihrer Gründungsschrift *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine* bei Norbert Wiener aus dem Jahr 1948 die Lehre von Regelung und Nachrichtenübertragung sowohl an Lebewesen wie an Maschinen knüpfte; aber auch Szenarien avanciertester Robotik, in denen mit sogenannten *Insbots* streichholzschachtelgroße Miniaturroboter zum Einsatz gelangen, die das Sozialverhalten von Kakerlaken sowohl imitieren als auch stimulieren sollen (vgl. Colot/Caprari/Siegwart 2004). In solchen Ansätzen werden unter dem Stichwort *mixed societies* Lebensgemeinschaften zwischen echten und künstlichen Tieren entwickelt und entsprechend umgesetzt – mit Konsequenzen, die das Leben überhaupt und damit auch das des Menschen betreffen können (vgl. Caprari/Colot/Siegwart/Halloy/Deneubourg 2005; Rieger 2014; Vehlken 2012).

Derartige Vorhaben sind ehrgeizig und umfassen neben der Beschäftigung mit Verhaltensmodellen schlussendlich »a general methodology for the design and control of mixed societies« (Caprari/Colot/Siegwart/Halloy/Deneubourg 2005, 58). Mit dieser Wendung zur Interaktion, zum Sozialverhalten zwischen Kakerlake und Insbot, zwischen Roboter und Tier, zwischen *Animals* und *Animats*, wie es an anderer Stelle heißt, ist der Weg zu einer neuen Ökologie vorgezeichnet, die mit der Integration technischer Wesen auch zur Nagelprobe für veränderte Lebenswelten wird.

Aber nicht nur in Experimenten bilden Tiere und Roboter neue Gemeinschaften, Verhaltensweisen und Denkformen aus (vgl. etwa Sempo/Depickère/Arné/Detrain/Halloy/Deneubourg 2006). Anlässlich solcher Kopplungen kann sogar von veränderten Intelligenzformen die Rede sein, die im Unterschied zur nicht nur in den Kulturwissenschaften hoch im Kurs stehenden Schwarmintelligenz gerade auf dem Zusammenspiel unterschiedlicher Seinsarten beruhen. Weil Mischgesellschaften ihre Vernunft teilen, soll eben auch die Mischintelligenz kollektiv sein (vgl. De Shutter/Theraulaz/Deneubourg 2001).

Das Tierwerden der Medien und das Medienwerden der Tiere haben damit auch das Reflexionsniveau der Wissenschaft von den Medien erreicht. So hat sich die Medienwissenschaft im Verlauf ihrer noch kurzen Geschichte von der starken Fixierung auf die Ingenieurswissenschaften und auf den Krieg

als Motor entsprechender Entwicklungen gelöst und sich für die Belange der Biologie geöffnet. Publikationen wie *Biomedia* von Eugene Thacker (2004) oder *Insect Media. An Archeology of Animals and Technology* von Jussi Parikka (2010) machen deutlich, dass im Zuge dieser Erweiterung das Tier im Reich entsprechender Reflexionen angekommen ist und zum Bezugspunkt einer biologisch aufgeklärten Medienwissenschaft hat werden können. Für die kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Tieren ist die Medienwissenschaft deshalb nicht nur nützlich, sondern epistemologisch notwendig.

Mit der Ausrichtung der Medienwissenschaft an der Biologie und am Begriff des Lebens ist der Rahmen auch und gerade für eine veränderte Beschäftigung mit dem Tier geschaffen. Dazu gehört nicht zuletzt die Öffnung für ästhetische Phänomene, wie sie zum Beispiel in Bereichen der sogenannten *BioArt* vorliegen, die mit ihren genetisch manipulierten Tieren etwa bei Eduardo Kac heftig diskutiert wird (vgl. Hauser 2008). Mit der Universalisierung des Medienbegriffs und seiner Annäherung an die Biologie steht daher mehr zur Disposition als nur eine weitere Hinwendung zu einem modischen Thema, wie es die Rede vom Animal Turn vielleicht nahelegen könnte. Das Tier interessiert nicht als kulturwissenschaftlich beschreibbares Motiv oder als lebensweltlich verorteter Erfahrungsraum für Alterität, sondern als gleichwertiger Bestandteil in einer Kette von anderen Agenten. Dass diese Agenten nicht länger einfach nach etablierten Unterscheidungslogiken (Mensch, Tier, Pflanze, Maschine) sortiert werden, ist eine Herausforderung dieses Turns. Und weil die Vermischungsverhältnisse mehr und nicht weniger werden, wird dieser Turn damit auch zur Herausforderung für die Kulturwissenschaften (vgl. Bachmann-Medick 2006).

Medialisierung der Tiere

Um tierisches Verhalten, von der eben nur scheinbar einfachen Motorik einzelner Lebewesen bis hin zum komplexen Sozialverhalten ganzer Gruppen, Kollektive und Schwärme, zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen, muss man es allererst beobachten. Das erfordert den Einsatz technischer Medien. Berühmt geworden ist der Blick auf die Welt des Kleinen, wie er im Umfeld der frühen Mikroskopie des 17. Jahrhunderts für großes Aufsehen sorgte. Die *Micrographia* (1667) eines Robert Hooke (1635–1703) erlaubt es, in die Welt von Kleinstlebewesen vorzudringen und diese wahrzunehmen – etwa in Gestalt von Flöhen, Milben oder Stechmücken, die so in dieser Form erstmalig vor Augen traten. Die kulturelle Faszinationskraft solcher Einblicke ist auch in den viel rezipierten *Insektenbelustigungen* des Miniaturenmalers Johann Rösel von Rosenhof (1705–1759) zu finden. In solchen Bildgebungen bricht sich eine Possierlichkeit Bahn, die das Tier im Zuge seines Medienwerdens für lange Zeit nicht mehr wird abstreifen können. Loriot alias Vicco von Bülow hat das 1976 in seinem berühmten Sketch »Die Steinlaus (Prof. Grzimek)« mit Blick auf den umtriebigen Direktor des Frankfurter Zoos verdichtet. Was der drollige Herr mit dem gelben Pullunder vor Augen stellt und mit einem leichten Sprachfehler kommentiert, ist ein niedlicher Nager, dessen eben nur fiktive Existenz schließlich auch in einem Nihilartikel im medizinischen Fachwörterbuch, dem *Pschyrembel*, eingeschrieben wird (vgl. Pschyrembel 2010, 1867).

Bernhard Grzimek aber auch Heinz Sielmann haben das Bild von Tieren in den Medien geprägt, indem sie mit ihren Sendungen *Ein Platz für Tiere* und *Expeditionen ins Tierreich*, und mit Filmen wie *Serengeti darf nicht sterben* (1959) die Tiere einerseits in den Lebensraum des Menschen integrierten und sie andererseits in einem hohen Maße vermenschlichten. Von »Liebesleben« und »Mittagsschlaf« war die Rede, aber auch von der Übernahme menschlicher Einrichtungen wie »Tierkinderstuben« und »Elefantenschulen«. Für die Fernsehunterhaltung der Nachkriegszeit wurde die Anthropomorphisierung des Tieres nachgerade Programm. Die Tiere wurden dabei so sehr in die Narrative des Menschen verstrickt, dass sich im Umgang mit ihnen Formen einer kalkuliert domestizierten Alterität finden und in entsprechenden Formaten erfahrbar machen ließen. Eine ästhetisch-radikale Alterität, wie sie etwa der amerikanische Film *The Hellstrom Chronicle* (Walon Green, USA 1971) in der Auseinandersetzung gerade mit Insekten hervorzurufen wusste, war so nicht zu haben. Mit seiner Mischung aus Dokumentar- und Science-Fiction-Anteilen, unter Verwendung von Filmmaterial Heinz Sielmanns und unter einer geschickten technischen Inszenierung wurden Insekten dort als die gegenüber dem Menschen lebensfähigere Spezies gezeichnet – auf eine Weise, die für Gemütlichkeit wenig, für Effekte des Ekels und der Angst aber viel Raum ließ.

Grzimek und Sielmann, aber auch Meeresforscher wie Jacques-Yves Cousteau und Hans Hass prägten nicht nur das Bild der Tiere in den Medien. Vielmehr

trugen sie aktiv zu ihrer Verwissenschaftlichung bei, indem sie die tierlichen Eigenheiten mittels eines eigens für diese Zwecke adaptierten Medienensembles beobachtbar machten. Doch so prominent die Rolle der Tiere als individualisierte Agenten einer Unterhaltungsindustrie war und so vielfältig die Medienkarriere von Tieren ausfiel, vom schielenden Löwen Clarence und der daueraufgeregten Schimpansin Judy in der Serie *Daktari*, von Serienhelden wie *Lassy*, *Fury* oder *Flipper*, bis zu Zeichentricktieren *Mickey Mouse*, *Bambi* oder der *Biene Maya*, ihre epistemologische Brisanz verdankt das Verhältnis von Tier und Medien einer anderen Konstellation, die *vor* den massenmedialen Einsätzen ausgewiesen individualisierter und namentlich bekannter Tiere steht. Denn kaum etwas hat das Verhältnis zwischen Tier und Medien so scharf zu stellen vermocht wie die scheinbar einfache Frage nach der *animal locomotion*: Berühmte Anordnungen, legendäre Gründergestalten und ein Fuhrpark an Medientechnik waren der scheinbar belanglosen Frage gewidmet, wie Tiere sich tatsächlich bewegen, wo sich beim Pferdegalopp in welcher Phase die Beine befinden, ob am Boden oder in der Luft.

Um solche Fragen zu klären, treten Bewegungsexperten wie der englische Photopionier Eadweard Muybridge (1830–1904) oder der französische Physiologe Étienne-Jules Marey (1830–1904) auf der Bühne des Wissens in Erscheinung – und mit ihnen Verfahren wie die Reihen-, die Moment- und die Chronophotographie. Eine Teststrecke auf der kalifornischen Farm des Pferdenarren und späteren Universitätsgründers Leland Stanford in Palo Alto wurde 1872 zum Ort, an dem die Details der tierischen Bewegung endlich geklärt werden konnten. Dazu wurden unter der Regie von Muybridge Serien von bis zu 24 Kameras auf die Pferdebeine gerichtet und deren Verschlüsse im Moment des Kontaktes von Pferdebein und einer Spannvorrichtung innerhalb einer Sekunde mit minimaler Verzögerung ausgelöst. Möglich wurden so Bildfolgen, die zeigen, was die Zielvorgabe war: *The Horse in Motion*.

In der photographischen Flinte des Physiologen Marey ist dieses Prinzip mobil und damit auch jenseits aufwendig präparierter Rennstrecken universal einsetzbar geworden – für sämtliche Bewegungsformen, zu denen Tiere fähig sind. Auf diese Weise gelangte zur Anschauung, was im Alltagsbetrieb des Sehens wegen der Trägheit menschlicher Augen keine Chance hatte, überhaupt je gesehen zu werden. Muybridge verbaute die auf diese Weise gewonnenen Standbilder wiederum in einer Apparatur und synthetisierte sie zur kontinuierlichen Bewegung, die an ihrem Anfang stand: In einer Vorführ-Gerätschaft namens *Zoopraxiscope* konnte er so einem internationalen Publikum präsentieren, was mittels der Momentphotographie an Einblicken in die Motorik des Pferdelaufes zuvor technisch gewonnen worden war.

Muybridges *Horse in Motion* ist eine der Urszenen der Kinematographie. Diese spielt nicht auf den in den Kinogeschichten gerne erwähnten Jahrmärkten, Rummelplätzen und Varietébühnen, die mit Bewegungsillusionen aller Art die Menschen begeisterten (vgl. Ceram 1965). Als die Bilder laufen lernten, haben sie es vielmehr vom Gehen gelernt. So jedenfalls schrieb es Friedrich Kittler, der wohl maßgebliche Begründer einer Wissenschaft von den Medien, in seiner sehr eigenen Wissensgeschichte der Kinematographie. Kurzerhand entzieht er das Medium den sonst dafür zuständigen Erfindern, Marey und Muybridge, Thomas Alva Edison und den Brüdern Lumière, um es an die Bewegungsstudien zum menschlichen Gehen eines anderen Brüderpaares, Wilhelm und Eduard Weber, aus den 1830er Jahren zu verweisen. Diese hätten, wie Kittler mit Pathos und gegen die Tradition sonstiger Kinogeschichtsschreibungen formuliert, bereits deutlich vor den technischen Realisierungen »das Programm namens Film programmiert« (Kittler 2003, 39). Vor dem Hintergrund einer Physiologie, die als Wissenschaft vom lebenden Körper die Verwissenschaftlichung der Bewegungen dieses Körpers maßgeblich und unter Einsatz eigens dafür ersonnener Medien betrieb, ist es zweitrangig, ob Menschen oder betrunkene Dorfmusikanten auf zwei Füßen marschieren, schreiten oder torkeln, ob Pferde mit vier Beinen traben oder galoppieren, oder ob Hundertfüßer (Chilopoden) gar bis zu 60 Beinpaare zu koordinieren haben (vgl. Holst 1934). Weil aber bei der Beobachtung des Gehens die Tierbeine in der Überzahl waren, ist es möglich, die Geschichte der Kinematographie als die einer *animal locomotion* zu erzählen.

Über alle historiographischen Details hinaus wird an der Schnittstelle von Medien und bewegten Lebewesen jedoch auch eines der zentralen Argumente der Medientheorie selbst sichtbar. Die *animal locomotion* wurde zum Beleg jener medientheoretischen These Walter Benjamins von einem Optisch-Unbewussten, das eben nur durch den Einsatz von Medien und ihrer Möglichkeit, Zeit zu raffen und zu dehnen, manifest werden kann. Optische Medien erschließen auf diese Weise ein ansonsten unzugängliches Wissen und erlauben Einblicke in das, was Benjamin als zweite Natur beschreibt (vgl. Schnelle-Schneyder

1990). Es waren vor allem die Fortbewegungsarten der Tiere, aber auch ihr Kampfverhalten, wie im Fall von Mungo und Kobra, die ein Film sichtbar und so für eine Vielzahl von Bezügen zugänglich machen konnte (vgl. Buytendijk 1932; Buytendijk 1938). »So wird handgreiflich«, heißt es in Benjamins Aufsatz *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*,

> »daß es eine andere Natur ist, die zu der Kamera als die zum Auge spricht. Anders vor allem dadurch, daß an die Stelle eines vom Menschen mit Bewußtsein durchwirkten Raums ein unbewußt durchwirkter tritt. Ist es schon üblich, daß einer vom Gang der Leute, sei es auch nur im Groben, sich Rechenschaft ablegt, so weiß er bestimmt nichts von ihrer Haltung im Sekundenbruchteil des Ausschreitens. […] Hier greift die Kamera mit ihren Hilfsmitteln, ihrem Stürzen und Steigen, ihrem Unterbrechen und Isolieren, ihrem Dehnen und Raffen des Ablaufs, ihrem Vergrößern und Verkleinern ein. Vom Optisch-Unbewußten erfahren wir erst durch sie, wie von dem Triebhaft-Unbewußten durch die Psychoanalyse« (Benjamin 1980, 500).

Dem Tier medientechnisch auf die Schliche zu kommen, konfrontierte dabei die Medientechnik selbst mit Herausforderungen, die über den speziellen Anlass der Tierobservation hinausgingen. So trieb z. B. im Fall der Meereserforschung Hans Hass die Entwicklung von Schwimmtauchgeräten zur freien dreidimensionalen Bewegung im Wasser voran und war zugleich an der Entstehung von Gehäusen für Unterwasserkameras wie die UW-Leica und die Rolleimarin (für die Rolleiflex) beteiligt – eine Kamera, die in Serie produziert für die tierdokumentarischen Ambitionen künftiger Freizeit- und Hobbytaucher als kommerzielles Produkt zur Verfügung stehen sollte. Langzeitbeobachtungen, die Verfahren der Zeitraffung und -dehnung, aber eben auch das Filmen unter Wasser setzten Dynamiken frei, die von hochsituativen Einzelanliegen den Weg in die Unterhaltungselektronik und Freizeitbeschäftigung fanden.

Aber es sollte mit den Szenarien der medialen Observierung, mit all dem aufgebrachten Scharfsinn und all den medialen Dispositiven, die in den Nahbereich der Tiere eindrangen, nicht sein Bewenden haben. Mit der neuen Wahrnehmbarkeit der Tiere ging das Bedürfnis einher, diese Bewegungen zu systematisieren, sie zu sammeln, zu standardisieren und damit auch untereinander vergleichbar zu machen. Diesem Projekt mit nachgerade utopischem Potential galt die berühmte, in den 1950er Jahren begonnene *Encyclopaedia Cinematographica*. Diese hatte sich dem Versuch verschrieben, bewegte Bilder aller Art und damit auch die der Tiere enzyklopädisch und mit dem Anspruch größtmöglicher Vollständigkeit zu erfassen. Diese großangelegte medienpädagogische Initiative zielte auf die Bereitstellung wissenschaftlicher Dokumentationsfilme für Schulen und Universitäten; zu diesem Zweck wurde ein umfassendes Archiv bewegter Bilder angelegt. Dadurch sollten Phänomene sichtbar werden, die sonst in der Latenz des Optisch-Unbewussten verblieben, weil sie für das menschliche Wahrnehmungsvermögen zu schnell oder zu langsam verlaufen.

Damit die Filme ihren Anspruch einlösen konnten, nämlich Bewegungsformen vor Augen zu halten und auch vergleichbar zu machen, mussten sie standardisiert sein. Um etwa zu sehen, ob ein Tier besser an das Wasser angepasst ist als ein anderes Tier, wurden die Bewegungsformen beider Tiere aufgezeichnet und die Bildspuren nebeneinander gelegt. An den aufgezeichneten Abläufen sollten so Momente der Evolutionsgeschichte selbst sichtbar werden. Anhand zweier Filme, etwa E 4 über das Wasserschwein (Hydrochoerus capybara) und E 3 über den Sumpfbiber (Myocastor coypus), treten auf der Basis technischer Äquivalenz – 3-fache Zeitdehnung, Naheinstellung in einem Aquarium – die Unterschiede hervor, die im Zuge der Evolution ›einen Unterschied machen‹ (vgl. Wolf 1967).

Tiere als Medien

Neben der Wahrnehmbarmachung tierlicher Motorik und tierlichen Verhaltens zielt das medientheoretische Interesse auch auf die Wahrnehmung der Tiere selbst. Wie wäre es, so lautet eine von Philosophen gestellte Frage, wenn wir über den Sinnesapparat von Tieren verfügten und wie die Fledermäuse Frequenzen im Ultraschallbereich hören könnten (vgl. Nagel 1979)? Solche Überlegungen finden in der Bionik den systematischen Ort ihrer Verwissenschaftlichung: Menschen bauen technisch nach, wozu Tiere natürlich in der Lage sind – wie z. B. im Fall des Sonars (zu dessen Kriegs- und Wahrnehmungsgeschichte vgl. Miyazaki 2012).

Von diesen wissenschaftlichen Fragen führt ein direkter Weg in die kulturelle Phantasmatik, die sich an die jeweilige Lebens- und Wahrnehmungswelt von Tieren anschließt. Wie wäre es, wie eine Molluske oder eine Fliege zu sehen, wie wäre es, die Welt wie eine Zecke oder ein Blindenhund, wie eine Schnecke oder ein Kampffisch wahrzunehmen? Ausgehend von solchen Überlegungen, wie sie im Umfeld früher System/Umweltlehren und namentlich bei Jakob von

Uexküll zu finden sind, werden Szenarien entworfen und Gedankenexperimente angefacht, die vor allem eines zu tun in der Lage waren: Sie machten Alterität erfahrbar (vgl. Rieger 2009; zu den kosmischen Zügen dieser Argumentation vgl. Clausberg 2006).

Die Konstellation zwischen Tier und Medium wurde in Uexkülls Hamburger Institut für Umweltforschung zum Anlass, mittels Experimentalanordnungen dem unterschiedlichen Zeitmoment von Menschen, Schnecken und Kampffischen auf die Schliche zu kommen und damit eine präkinematographische Grundannahme des deutsch-baltischen Naturforschers Karl Ernst von Baer (1792–1876) experimentell zu bestätigen. So wird das unterschiedliche Auflösungsvermögen, das von Baer im Gedankenexperiment und in Vorwegnahme späterer Verfahren zur Zeitraffung und -dehnung durchgespielt hatte, zum Anlass, sich mit alternativen Wahrnehmungsweisen zu beschäftigen – und das unbeschadet, ob diese in Tieren ihre natürliche Verkörperung finden, ob sie mittels gedachter Medien gedankenexperimentell oder mittels realer Medien technisch nachgestellt werden. Alterität, wie sie zum festen Repertoire der phantastischen Literatur zählt, wird so handhabbar, wird zu einem Bestandteil kultureller Erfahrung.

Eine eigene Dynamik entfaltet die Mediengeschichte des Frosches (vgl. Rieger 2008). Als Wissensfigur der frühen Elektrizitätsforschung haben Tiere und vor allem der Frosch dank ihrer Sensibilität und damit ihrer Überlegenheit gegenüber zeitgenössischen Nachweistechniken eine steile Karriere hinter sich. Was schon den italienischen Naturforscher Alessandro Volta (1745–1827) faszinierte, war die geringe Reizschwelle, auf die der Frosch reagiert. Selbst bei Ladungsmengen, die noch unterhalb der Registrierung bester Spannungsmessgeräte seiner Zeit liegen, schlägt das Tier an und übertrifft damit alles, was dem Physiker im frühen 19. Jahrhundert an technischem Rüstzeug zur Verfügung stand: »Dieser thierische Elektrometer, mit Recht kann man ihn so nennen, übertrifft alle anderen noch so empfindlichen Elektrizitätsmesser, durch das Anzeigen der schwächsten Ladungen« (Volta 1900, 49). Zwar taugen auch andere Tiere als Elektrometer, dennoch attestierte Volta gerade dem Frosch eine ganz besondere Sensibilität:

> »Der Frosch unterlässt nie sichtbare Zeichen auf eine Ladung der Leidner Flasche zu geben, die nicht im Stande ist die feinsten Goldblättchen zu trennen. Aber nicht allein Frösche sind dazu geschickt, sondern auch andere gehörigermassen zubereitete Thierchen, taugen ebenfalls dazu als: Eidexchen, Molche, Mäuse u. s. w. Dass es aber besser mit Fröschen gelingt, mag daher kommen, weil sie ein zäheres Leben haben und leichter zuzubereiten sind« (Volta 1900, 24 f.).

Diese Vorrangstellung des Frosches als Elektrometer überlebt mit einiger Hartnäckigkeit die Entwicklungsfortschritte im Messgerätebau und hält sich bis weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts. Seine Apotheose findet der Frosch in Emil Du Bois-Reymonds *Untersuchungen über thierische Elektricität* von 1848. Betont wird die »Lebenszähigkeit, welche die abgelösten Glieder der ersteren Thierart zeitweise gleichsam zu ächten physikalischen Vorrichtungen, welche sich wie eine Maschine studieren lassen, macht« (Du Bois-Reymond 1948, 458). Und im Anschluss an die anorganische Physik und ihre Messtechniken hält der Begründer der experimentellen Elektrophysiologie es

> »nicht unter der Würde der organischen Physik, sich über das Verfahren Aufschluss zu verschaffen, wie ihr absolutes Organ, der Frosch, der für einen grossen Theil derselben in der That das ist, was dem Nacheiferer Moser's oder Melloni's die wohlgeputzte Daguerre'sche Platte oder die Thermosäule, am leichtesten und besten, trotz dem Wechsel der Jahreszeiten das ganze Jahr hindurch in hinreichender Menge und tauglichem Zustande zu erhalten sei« (Du Bois-Reymond 1948, 458).

In dieser Konstellation ist das Tier selbst Medium geworden: als Messgerät unter Messgeräten, verbaut in Elektrowecker und andere Vorrichtungen, die ihre eigenen Standards und mit diesen ihre eigenen Probleme erzeugen. So stellte sich z. B. heraus, dass die von Europa eigens mitgebrachten ›Froschwecker‹ nicht zu den in Südamerika befindlichen Fröschen passten – ein Kompatibilitätsproblem, das anlässlich einer Reise zu Tage trat, die auf den Spuren Alexander von Humboldts zu den in den *Ansichten der Natur* (1808) beschriebenen Gründungsmythen der Stromforschung führte und damit zu jenen lesebuchtauglichen Zitteraalen, die selbst Pferde mit ihren Stromstößen zu töten vermochten.

Der derart malträtierte, weil funktionalisierte und zum Standardequipment mobiler Stromforschungslaboratorien gehörige Frosch ist es, der in einem anderen Kontext zu neuer Aufmerksamkeit gelangt: Als *Cyberfrog* hat das Tier seinen Anschluss an die zeitgenössische Medienlandschaft und an die Virtualität gefunden. Lange Zeit diente der reale Frosch als kaum hinterfragte Voraussetzung für einen sezierfreudigen Unterrichts- und Ausbildungsbetrieb. Entsprechend verschwenderisch war sein Verschleiß organisiert (vgl. Rieger 2013). Eine vor allem in Amerika geführte Diskussion bringt mit dem *Cyberfrog* virtuelle

Möglichkeiten der Sektion ins Spiel. Weil der künstliche Frosch seinem realen Artgenossen die Pein des Zerschnittenwerdens erspart, soll gar ein zartes affektives Band beide Seinsarten, die natürliche und die virtuelle, verbinden können: »Frog and Cyberfrog are Friends«, wie es ein Beitrag zu dieser Diskussion auf den Punkt bringt (Fleischmann 2003).

Das Internet der Tiere

Was sich in der Auseinandersetzung um die Simulationssoftware zur Sektion verdichtet und wovon eine Medienkulturgeschichte zu erzählen hätte, ist die kulturelle Gemengelage, die sich mit Begriffen wie Virtualität und Realität, mit Kultur und Natur, Natürlichkeit und Künstlichkeit verbindet. Dies kann der Blick auf eine aktuelle Diskussion sichtbar machen, die der deutsche Publizist Alexander Pschera im Jahr 2014 auf einen bündigen Buchtitel gebracht hat: *Das Internet der Tiere. Der neue Dialog zwischen Mensch und Natur.* Was Pschera dort beschreibt, ist umstritten und hat entsprechend kritische Reaktionen hervorgerufen. Gleichwohl ist es ein Beitrag, der die Konstellationen zwischen Mensch, Tier und Medium auf eine eigenwillige Weise neu fasst. Pschera wendet sich gegen einen emphatischen Naturbegriff und damit eben auch gegen ein emphatisches Tierverständnis. Das Verhältnis des Menschen zur Natur und zum Tier als deren Vertreter sei in der Gegenwart gekennzeichnet durch einen Verlust, der sich in extremen Ausprägungen als Krankheitsform wie der *Nature Deficit Disorder* niederschlage. Weil der Weg zurück zur Natur allerdings aus einer Fülle von Gründen nicht gangbar ist (und es nach Pschera auch nie war), bleibt nur der Weg über die technischen Medien – nicht als Konzession, als billigende Inkaufnahme, sondern als Operationalisierung eines veränderten und zeitgemäßen Tierbezugs (vgl. Pschera 2014).

Was Pschera im Ausgang von engmaschigen Dokumentationspraxen und vor dem Hintergrund entsprechender Plattformbildungen im Internet zeigen und über die Kontingenz bloßer Privatanliegen und Idiosynkrasien hinaus verallgemeinern möchte, ist die Option auf einen neuen Naturbezug, dessen Möglichkeitsgrund im Internet liegt. In der Vermittlung durch *Social Media* und in der permanenten Partizipation an dem, was Tiere tun, sieht Pschera nicht nur die Chance für die Erschließung eines Erfahrungsraumes, der früher mit dem Kollektivsingular ›Natur‹ beschrieben wurde, sondern schlussendlich auch den Möglichkeitsgrund eines Zusammenlebens unterschiedlicher Spezies.

Die Argumentation Pscheras ist nicht immer leicht nachzuvollziehen, verliert sie sich doch gerne im Pathos nun eben nicht der Unmittelbarkeit direkter Teilhabe, wie es dem Dokumentarischen oft eigen ist, sondern, dafür aber nicht weniger pathetisch, in der Schilderung dessen, was gerade im Modus technischer Vermitteltheit möglich ist. Die Liste der Beispiele ist lang: Waldrappen, Störche, Fische und Wale spielen dabei ihre Rolle, aber auch ganze Arsenale an Techniken, Interventionspraxen und Kommunikationsplattformen. Unter dem Stichwort *Big Animal Data* findet eine ins übergroße getriebene Datenerhebung über Standort, Bewegungsmuster und Vitalfunktionen der Tiere statt. Und *Social Media* stellen empathieförderliche Austauschforen zur Verfügung, die das Leben der verdateten Tiere nicht nur beobachten, sondern im Zuge einer entsprechenden Kommunikation schützen, begleiten und damit überhaupt ermöglichen. Ähnlich wie im Fall der Nutztierhaltung taugt die Physiologie des lebenden Körpers zu einer schier unerschöpflichen Quelle einer Vielzahl unterschiedlicher Daten: Von der Herzfrequenz bis zum Hormonspiegel werden biometrische Daten auf RFID-Grundlage nicht nur erhoben, sondern mittels entsprechender Apps und auf entsprechenden Plattformen auch zur Verfügung gestellt (vgl. Bolinski 2012). Das erlaubt eine in die sozialen Medien einspeisbare und diskutierbare Teilhabe am Leben bestimmter Tiere – verdichtet in diversen Programmen zu deren Tracking.

Den Kern der medientheoretischen Problemlage und das Potential eines medienpraktischen Umgangs mit den Tieren sieht Pschera nicht in der räumlichen Ein-Hegung und metaphorischen Eingemeindung (wie im Fall der Bestrebungen Heinz Sielmanns um die Serengeti), sondern in den Möglichkeiten eines technischen Interventionismus. Das verändert das Verhältnis der Seinsarten grundlegend: Ohne technische Maßnahmen des Menschen erweisen sich Tiere im Anthropozän als nicht lebensfähig. Umgekehrt eröffnet gerade die mediale Teilhabe einen Erfahrungsmodus, der eine im 20. Jahrhundert problematisch gewordene Affektbindung zum Tier wieder erlaubt. Medien, die im Zuge ihrer Theoretisierung gerne und oft habituell als Agenten von Entfremdung und Lebensferne in Anschlag gebracht werden, sichern diesen Überlegungen zufolge den Bezug des Menschen zur Natur, und sie tun dies ausgerechnet in einem technischen Medium, im *Internet der Tiere*. Aus dieser Perspektive

können dann selbst oft gescholtene Monopolisten der Information wie Google im Dienst der guten Sache stehen und eine Software wie *google earth* als Schutzmaßnahme von Biodiversitätsforschern gefeiert und in der Benennung einer Ameisenart als *Proceratium google* auch noch eigens verewigt werden: »Auch Biodiversitätsforschern nützt die Software, darunter Menschen wie Brian Fisher, einem kalifornischen Insektenkundler. Er hält Google Earth für so hilfreich dabei, die Artenvielfalt der Erde zu erkunden und zu dokumentieren, dass er 2005 eine von ihm entdeckte Ameisenart auf Mauritius nach der Firma benannte: Proceratium google ist im Gegensatz zum Namensgeber bisher nur von einem einzigen Berg im Nordosten Madagaskars bekannt« (Schwägerl 2014, 121).

Aber das ist nicht die einzige Form utopischen Denkens, die das Internet der Tiere verheißt. Am Schluss von Pscheras Buch findet sich der Hinweis auf ein Internet, das Kommunikation über die Grenzen von Arten hinaus erlaubt. Das im Jahr 2014 von Vinton G. Cerf, der immer wieder als Vater des Internets apostrophiert wird, ins Leben gerufene *The Interspecies Internet (I2I)* positioniert dazu das Tier auf eigene Weise neu. Ziel des *I2I* ist es, so fasst Pschera diese Bemühungen zusammen, Kommunikationsstrukturen zwischen Menschen, Tieren und auch anderen Intelligenzen zu schaffen (vgl. *Interspecies Internet* 2015). Der Anspruch dieses Thinktanks, der vom MIT unterstützt wird, ist erheblich: »Alle Arten fühlender Wesen können verbunden werden. Wir beginnen so zu erforschen, was es bedeutet, mit jemandem zu kommunizieren, der keine Person ist« (zitiert nach Pschera 2014, 150 f.). Mit dieser Spielart einer utopischen Kommunikation, im Zeichen der Virtualität und im Zeichen avancierter Medientechnik, werden die Begrenzungen jener Dualismen sichtbar, mit denen Descartes den Status des Tieres als den eines seelenlosen Automaten beschreiben konnte. Gegen diese cartesianische Tradition bildet sich mit dem *Interspecies Internet* eine neuartige, eine nachgerade poetische Nobilitierung der Tiere, die ihrerseits auf eine eindrucksvolle Vorgeschichte verweisen kann – gipfelnd in der Rede vom »phantasierenden Automaten« bei dem Niederländischen Biologen Frederic J. J. Buytendijk (1938, 135). Vor dem Hintergrund der herkömmlichen dichotomischen Wissensordnungen mag dies wie ein Paradox wirken. Im Rahmen aktueller Theoriebildung und aktueller Medienpraxis umschreibt es jedoch epistemologisch stimmig, wie Medien den Status des Tieres verändert haben.

Literatur

Anonym: Steinlaus. In: *Pschyrembel. Klinisches Wörterbuch der Medizin*. Berlin/New York [262]2010, 1867.

Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg 2006.

Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit ›Zweite Fassung‹. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I. 2. Frankfurt a. M. 1980, 471–508.

Bolinski, Ina: Zurück Reisen. Elektronische Tierkennzeichnung zur Rückverfolgbarkeit von Transportwegen. In: *Tierstudien. Tiere auf Reisen* 2 (2012), 46–56.

Bühler, Benjamin: Biene. In: Ders./Stefan Rieger: *Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens*. Frankfurt a. M. 2006, 60–75.

Buytendijk, Frederic J. J.: *Reaktionszeit und Schlagfertigkeit*. Kassel 1932.

Buytendijk, Frederic J. J.: *Wege zum Verständnis der Tiere*. Zürich/Leipzig 1938.

Caprari, Gilles/Colot, Alexandre/Siegwart, Roland/Halloy, José/Deneubourg, Jean-Louis: Animal and robot. Mixed societies. Building cooperation between microrobots and cockroaches. In: *IEEE Robotics & Automation Magazine* 12/2 (2005), 58–65.

Ceram, Curt W.: *Eine Archäologie des Kinos*. Reinbek bei Hamburg 1965.

Clausberg, Karl: *Zwischen den Sternen: Lichtbildarchive. Was Einstein und Uexküll, Benjamin und das Kino der Astronomie des 19. Jahrhunderts verdanken*. Berlin 2006.

Colot, Alexandre/Caprari, Gilles/Siegwart, Roland: InsBot. Design of an autonomous mini mobile robot able to interact with cockroaches. In: *Proceedings of* IEEE *International Conference on Robotics and Automation.* ICRA *2004*. New Orleans 2004, 2418–2423.

De Shutter, Geoffroy/Theraulaz, Guy/Deneubourg, Jean-Louis: Animal-robots collective intelligence. In: *Annals of Mathematics and Artificial Intelligence* 31 (2001), 223–238.

Du Bois-Reymond, Emil: *Untersuchungen über thierische Elektricität*. Bd. 1. Berlin 1848.

Eichler, Ewald: Die künstliche Schildkröte. Ein umweltabhängiger Automat. In: *Radiotechnik* 5/6 (1955), 173–179.

Fleischmann, Kenneth R.: Frog and Cyberfrog are friends. Dissection simulation and animal advocacy. In: *Society & Animals* 11/2 (2003), 123–143.

Hauser, Jens: Dekonstruktive ›Anti-mots‹ zur biotechnologischen Kunst. Anthropozentrismus-Kritik zwischen Alterität und Verwandtschaft. In: Derrick de Kerckhove/Martina Leeker/Kerstin Schmidt (Hg.): *McLuhan neu lesen. Kritische Analysen zu Medien und Kultur im 21. Jahrhundert*. Bielefeld 2008, 464–492.

Holst, Erich von: Über die Ordnung und Umordnung der Beinbewegungen bei Hundertfüßern (Chilopoden). In: *Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie des Menschen und der Tiere*. Bd. 234 (1934), 101–113.

Interspecies Internet (2015), http://interspecies-internet.org (29.04.2015).

Kittler, Friedrich: Der Mensch, ein betrunkener Dorfmusikant. In: Renate Lachmann/Stefan Rieger (Hg.): *Text und Wissen. Technologische und anthropologische Aspekte*. Tübingen 2003, 29–43.

Miyazaki, Shintaro: Das Sonische und das Meer. Epistemogene Effekte von Sonar 1940 | 2000. In: Andi Schoon/Axel Volmar (Hg.): *Das geschulte Ohr. Eine Kulturgeschichte der Sonifikation*. Bielefeld 2012, 129–145.
Nagel, Thomas: What is it like to be a bat? In: Ders.: *Mortal Questions*. Cambridge/New York 1979, 165–180.
Pickering, Andrew: Mit der Schildkröte gegen die Moderne. Gehirn, Technologie und Unterhaltung bei Grey Walther. In: Henning Schmidgen u. a. (Hg.): *Kultur im Experiment*. Berlin 2004, 102–119.
Parikka, Jussi: *Insect Media. An Archeology of Animals and Technology*. Minneapolis/London 2010.
Pschera, Alexander: *Das Internet der Tiere. Der neue Dialog zwischen Mensch und Natur*. Berlin 2014.
Rieger, Stefan: Das Theater der künstlichen Tiere. Animalik und Mechanik ab der Frühen Neuzeit. In: Helmar Schramm/Ludger Schwarte/Jan Lazardig (Hg.): *Spuren der Avantgarde: Theatrum machinarum. Frühe Neuzeit und Moderne im Kulturvergleich*. Berlin/New York 2008, 195–213.
Rieger, Stefan: Der Frosch – ein Medium? In: Alexander Roesler/Stefan Münker (Hg.): *Was ist ein Medium?* Frankfurt a. M. 2008, 285–303.
Rieger, Stefan: Der dritte Ort des Wissens. Das Gedankenexperiment und die kybernetischen Grundlagen des Erhabenen. In: Axel Volmar (Hg.): *Zeitkritische Medienprozesse*. Berlin 2009 (= *Berliner {Programm} einer Medienwissenschaft 9.0*, Bd. 5), 61–80.
Rieger, Stefan: Frosch 2.0. Zur Virtualisierung des Tierexperiments. In: Roland Borgards/Nicolas Pethes (Hg.): *Tier – Experiment – Literatur 1880–2010*. Würzburg 2013, 251–272.
Rieger, Stefan: Insbot. In: Benjamin Bühler/Ders.: *Kultur. Ein Machinarium des Wissens*. Berlin 2014, 80–92.
Schnelle-Schneyder, Marlene: *Photographie und Wahrnehmung am Beispiel der Bewegungsdarstellung im 19. Jahrhundert*. Marburg 1990.
Schwägerl, Christian: *Die analoge Revolution. Wenn die Technik lebendig wird und die Natur mit dem Internet verschmilzt*. München 2014.
Sempo, Grégory/Depickère, Stéphanie/Arné, Jean-Marc/Datrain, Claire/Halloy, José/Deneubourg, Jean-Louis: Integration of an autonomous artificial agent in an insect society. Experimental validation. In: *From Animals to Animats 9. Lecture Notes in Computer Science* 4095 (2006), 703–712.
Thacker, Eugene: *Biomedia*. Minneapolis/London 2004.
Vehlken, Sebastian: *Zootechnologien. Eine Mediengeschichte der Schwarmforschung*. Zürich/Berlin 2012.
Volta, Alessandro: Briefe über thierische Elektricität (1792). In: A. J. von Oettingen (Hg.): *Ostwald's Klassiker der exakten Wissenschaften*. Bd. 114. Leipzig 1906.
Wolf, Gotthard: *Der wissenschaftliche Dokumentationsfilm und die Encyclopaedia Cinematographica*. München 1967.
ZfM: Zeitschrift für Medienwissenschaft (Themenheft: Menschen & Andere) 4/1 (2011).

Stefan Rieger

5 Tiere und Metapher

Es gibt eine Fabel von Hans Blumenberg, die das Verhältnis zwischen Tier und Metapher zu einer dreistelligen Relation erweitert, in der dem Menschen eine besondere Rolle zukommt: Als der Löwe das Denken lernte, musste er zu seiner Beschämung einsehen, dass er nicht der König der Welt war. Die gewünschten Beutetiere waren alle schneller als er, und nur die schwachen und kranken Tiere, die nicht besonders wohlschmeckend waren, konnte er erjagen. Da gab er das Denken schnell wieder auf, überließ das Jagen anderen Tieren, zog sich in seine Höhle zurück und gab sich dem Glück der Gedankenlosigkeit hin. Diese königliche Müdigkeit, die im Kontrast zur angeblichen Wildheit des Löwen steht, kann man heute noch in den zoologischen Gärten beobachten. Der Mensch dagegen, von Natur aus schlecht ausgestattet, kann sich diesen Verzicht auf das Denken nicht leisten. So erfand er die Falle, Prototyp aller Begriffe und Metaphern. Sie ist die Realisierung des Denkens in seiner kompaktesten Form und liegt auf der Lauer nach passender Beute, während sich der Mensch in seiner Höhle mit anderen Dingen beschäftigen kann. Anstelle von anderen Tieren lässt er seitdem Begriffe und Metaphern für sich jagen. Ist er also der König der Welt? Nicht ganz, denn er wurde abhängig vom Denken an das Abwesende, von der Leistung, die die Begriffe und Metaphern ihm einbrachten (vgl. Blumenberg 2010, 50 f.).

Anthropologie und Rhetorik sind in dieser Fabel eng verknüpft. Der Mensch, so Blumenbergs Lehre, vermag nur zu existieren, indem er sich nicht unmittelbar mit der Wirklichkeit einlässt: »Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ›metaphorisch‹. […] Das *animal symbolicum* beherrscht die ihm genuin tödliche Wirklichkeit, indem es sie vertreten läßt; es sieht weg von dem, was ihm unheimlich ist, auf das, was ihm vertraut ist« (Blumenberg 2001, 415 f.). Der Mensch als Mängelwesen benötigt das Denken und die Rhetorik gleichermaßen, denn die Rhetorik ist das Werkzeug, mit dem er jene Fallen anfertigt, die für ihn auf die Jagd gehen. Da es mehr Dinge als Bezeichnungen und also auch einen Mangel in der menschlichen Sprache gibt, ist ihm die Erfindung von Metaphern sogar notwendig geworden.

Dieser Mangel in der Sprache, so sagt es bereits Cicero, habe die übertragene Rede hervorgebracht, und erst das Vergnügen und der Reiz am Sprachspiel habe sie später vermehrt: »Denn wie man das Ge-

wand zuerst erfand, um sich der Kälte zu erwehren, dann aber anfing, es auch anzuwenden, um dem Körper Schmuck und Würde zu verleihen, so wurde auch die Übertragung eines Wortes aus Mangel eingeführt, doch zum Vergnügen häufig wiederholt« (Cicero 1976, III.151). Cicero führt mit dem ›Gewand‹ nicht nur eine wirkmächtige Metapher für die Metapher ein, sondern erzählt auch eine Geschichte vom Schicksal der übertragenen Rede im Übergang von einer notwendigen Bekleidung zum kunstvollen Gebrauch als Redeschmuck. Wie sich der nackte Mensch vom primitiven Höhlenbewohner zum kultivierten Bürger wandelt, so auch seine Metaphern. Am Ursprung der übertragenen Rede steht demnach eine Sonderform der Metapher, die sogenannte Katachrese. Katachresen sind notwendige Metaphern für Dinge, die keine eigentliche Bezeichnung kennen. Wo keine Begriffe vorhanden sind, müssen Metaphern einspringen. Not macht erfinderisch. Das ist der anthropologische Untergrund der Rhetorik, auf dem auch die Beziehung zwischen Tier und Metapher fußt, wie sich zeigen wird. Wenn keine Begriffe vorhanden sind, um die Relation zwischen Tier und Metapher zu benennen, müssen Metaphern einspringen.

Das Tier als Metapher

In der Antike konnte Achill ein Löwe sein, weil der Mensch noch nicht kategorisch vom Tier getrennt war. Trotz einer bereits etablierten Unterscheidung zwischen tierischen Instinkten und menschlicher Vernunft geht die antike Philosophie bloß von einem graduellen Unterschied zwischen Mensch und Tier aus. Der Abstand zwischen dem Menschen und den anderen Lebewesen wird zwar verschieden vermessen, aber ganz gleich ob dieser Abstand als Abstieg vom Menschen zu den Tieren oder als Aufstieg von den Tieren zum Menschen gedacht wird, entscheidend ist, dass der Mensch und das Tier gemeinsam auf einer Skala angeordnet werden (vgl. Simondon 2011, 29–56). Weil sie von gleicher Natur sind, lassen sich menschliche Verhältnisse auch an Tieren veranschaulichen. Gleichnisse und Fabeln von Tieren und Menschen haben sozusagen eine gemeinsame philosophisch-physiologische Grundlage. Erst der Dualismus zwischen Mensch und Tier, den das Christentum und am radikalsten der Cartesianismus eingeführt haben, macht aus dem Tier »eine Art Gedankending, das heißt ein fiktives Wesen« (ebd., 61), das alles ist, was der Mensch nicht ist und umgekehrt. Interessanterweise hat das seiner symbolischen Funktion keinen Abbruch getan, im Gegenteil. Gerade wenn das Tier ein Fabeltier, ein Gedankending geworden ist, eignet es sich besonders gut als Sinnbild für unterschiedliche Weltanschauungen und Gesellschaftsentwürfe.

In der mittelalterlichen Lehre vom Seienden werden die Tiere und alle Dinge der Natur nach ihren irdischen Erscheinungsformen und einer dahinter liegenden Bedeutung unterschieden. Die christliche Tierkunde will das Leben der Tiere nicht klassifizieren und erklären, sondern deuten und verstehen. Die verborgene Bedeutung der Tiere erschließt sich erst, wenn erkannt wird, welchen Platz sie im göttlichen Schöpfungsplan einnehmen und welche Tugenden oder Laster sie symbolisieren. Um diese Dopplung von äußerer Erscheinung und verborgenem Sinn entziffern zu können, braucht es eine allegorische Natur- und Schriftauslegung, die sogenannte Lehre vom mehrfachen Schriftsinn (vgl. Ohly 1958). Ganz grundsätzlich wird dabei zwischen einem wörtlichen Sinn (*sensus litteralis*) und einer übertragenen Bedeutung (*sensus spiritualis*) unterschieden. Der geistige Sinn lässt sich noch einmal differenzieren und auf die Heilsgeschichte, auf die Lebensführung des Menschen und auf das Weltende beziehen.

Diese allegorische Schriftauslegung war auch für die Lektüre weltlicher Texte geeignet, in denen Tiere vorkommen, denn die literarische und politische Rede von den Tieren besaß oft auch einen symbolischen Sinn. Tiere waren – und sind es immer noch – Sinnbilder für Tugenden und Laster, Recht und Unrecht, Klugheit und Torheit. Viele spätantike und mittelalterliche Tier- und Pflanzenbücher sind in ihrem Aufbau an dieser Methode orientiert. Ausgehend von der Annahme, dass der allegorische Sinn von Flora und Fauna auf die Verborgenheit Gottes in der Schöpfung verweist, ist jeder Eintrag in einem solchen Naturkundebuch zweigeteilt: Einer Beschreibung der natürlichen Erscheinung eines Lebewesens oder Dings folgt dessen heilsgeschichtliche Ausdeutung. Eines der berühmtesten und weitverbreitetsten frühchristlichen Naturkundebücher, in dem nicht nur Tiere, sondern auch Pflanzen und Steine allegorisch gedeutet werden, ist der sogenannte *Physiologus*.

Anhand der dort vorgestellten Tiere werden zentrale Dogmen der christlichen Lehre veranschaulicht, besonders offensichtlich am Sinnbild des Löwen: »Zu Beginn laßt uns sprechen über den Löwen, den König der Tiere« (Physiologus 1998, 5). Da der *Physiologus* keiner alphabetischen Ordnung folgt,

sondern einer christologischen, ist der Löwe als Christusmetapher das erste Tier, das eine Deutung erfährt. Ihm werden drei Eigenschaften zugeschrieben, wobei vor allem die zweite Eigenschaft sowohl die geistliche wie auch die weltliche Herrschaft des Löwen unterstreicht: »Wenn der Löwe in seiner Höhle schläft, dann wachen seine Augen, denn sie sind offen. Und im Hohenlied bezeugt das Salomo: ›Ich schlafe, und mein Herz wacht.‹ So schläft der Körper meines Herren am Kreuz, seine Gottheit aber wacht zur Rechten Gottes, des Vaters« (ebd., 6). Der Löwe, der wacht, auch wenn er schläft, steht nicht nur für die Allgegenwärtigkeit Gottes, sondern auch für die Wachsamkeit eines weltlichen Fürsten. Der weltliche Körper des Herrschers mag schlafen, aber der transzendente Körper des Königs schläft nie und wacht immer über seine Untertanen. Die dritte Eigenschaft des Löwen ist eine Allegorese der Auferstehung Christi, denn der *Physiologus* berichtet von der Löwin, dass ihre Jungtiere tot geboren werden, bis der Vater sie am dritten Tag von den Toten auferweckt, indem er ihnen »den Atem des Lebens« in das Gesicht oder die Nasenlöcher bläst (ebd., 6 f.). Die drei Eigenschaften des Löwen entsprechen dabei nicht nur der Dreieinigkeit, sondern auch den drei Auslegungsarten des *sensus spiritualis*. Der Löwe ist ein vorbildliches dogmatisches, moralisches und heilsgeschichtliches Tier (zur Deutung vgl. ausführlich Schmidtke 1968, 331–347). Diese Typologie des Löwen als Idealbild eines Herrschers und Hirten bleibt nicht nur in der Literatur, sondern auch in der politischen Theorie bestimmend. Die reichhaltige Emblematik der Neuzeit, die den Löwen als Sinnbild des guten Regenten und Regierens darstellt, gibt davon Zeugnis (vgl. Henkel/Schöne 1996, 370–402).

Mit dieser christlich-typologischen Bedeutung der Tiere in den Bestiarien haben die Figuren in den Fabeln und Tierdichtungen allerdings nur wenig gemein, obwohl auch sie zum Teil allegorische Tiere sind. »Tierdichtung«, so lautet eine Definition von Julius Zeuch, die in der Forschung immer wieder abgewandelt und erweitert wurde, »ist eine Dichtungsart, die das Tier zum Träger der Handlung macht« (Zeuch 1924, 17). Wenn in neueren Gattungsbestimmungen von einem »global anthropomorphisierten Figural« (Zymner 1991, 145) oder von »einepisodischen Texten, in denen nicht-menschliche Akteure agieren« (Grubmüller 1997, 555) die Rede ist, dann sind das nur Varianten dieser Definition, die nicht nur Fabeln, sondern jede Form von Literatur umfassen soll, in der Tiere zum Träger der Handlung werden.

Nicht selten wird eine Wertunterscheidung zwischen der klassischen Fabeldichtung und der modernen Tierdichtung getroffen, wobei die Fabel als didaktische Gattung geringer geschätzt wird. Vor allem die ältere Forschung spricht davon, dass im Gegensatz zur modernen Tierdichtung das Tier in der Fabel zur Allegorie degradiert werde (vgl. Nell 1937, 5 und 12). In der Fabel komme dem Tier lediglich die Rolle zu, menschliche Gedanken, Verhältnisse und Werte wie ein »Schauspieler« zu verkörpern (Zeuch 1924, 37): »Immer wird vom Tier gesprochen, aber gemeint ist immer der Mensch. […] Zeichen, Mittel, Maske, sie alle negieren die Realität: Tier« (Franke 1934, 14 und 17). Durch das Anthropomorphisieren der Tiere würden diese als bloßes Mittel für fremde (menschliche) Zwecke gebraucht, in der modernen Literatur sei das Tier dagegen »um seiner selbst willen« und »im Raume seines eigenen Lebens« dargestellt (Zeuch 1924, 18).

Damit wiederholt die Unterscheidung zwischen Fabel und Tierdichtung, zwischen allegorischen und angeblich realen Tieren, nur den literaturgeschichtlichen Unterschied zwischen einer klassischen Literatur, die unterhalten und belehren wolle, und einer modernen Literatur, die sich von sozialen, moralischen und poetologischen Vorgaben emanzipiert habe und einem ästhetischen Selbstzweck diene. Entgegen einer solch schlichten Gegenüberstellung von Gattungen oder literaturgeschichtlichen Epochen, die historisch und systematisch fragwürdig ist, hat bereits Jacob Grimm auf die Vermischung von Tier und Mensch als einem der wesentlichsten Merkmale der Fabel aufmerksam gemacht (vgl. Grimm 1834, I–XIX). Die Tiere in der Fabel symbolisieren ja nicht bloß menschliche Verhaltensweisen, sondern sie sind gleichzeitig auch Tiere geblieben, denn selbst in den offenkundigsten Allegoresen bleibt der buchstäbliche Sinn (*sensus litteralis*) immer präsent, und mit ihm auch alle zoologischen Beobachtungen, selbst wenn es sich bloß um enzyklopädische und literarische Gemeinplätze handeln sollte. Dieser Vermischung und Übersetzung zwischen Mensch und Tier in der Fabel steht das Paradigma der Reinigung und Trennung gegenüber, welches die große Erzählung vom Bruch zwischen Vormoderne und Moderne kennzeichnet (vgl. Latour 1995, 18–25).

Sowohl die Behauptung, dass die Tiere in der Fabel bloße Allegorien seien, als auch die Behauptung, dass die Tiere in der modernen Literatur ›in ihrem eigenen Lebensraum‹ oder als ›sie selbst‹ dargestellt würden, bleiben einem eingeschliffenen Paradigma der Moderneforschung verhaftet, wonach Stratifika-

tion und Ausdifferenzierung, Vermischung und Trennung der Seinsbereiche oder Systeme auf einem irreversiblen Zeitpfeil eingetragen werden. Diese Erzählung von der Moderne ist mittlerweile zwar selbst altmodisch geworden (vgl. ebd., 18), aber immer noch äußerst wirkmächtig. Sogar in den differenzierten Einlassungen Derridas zum Tier ist sie noch am Werk, wenn er die klassische Tierfabel gegen die modernen Tierdichtungen Hoffmanns, Kafkas oder Valérys ausspielt und verlangt, dass man die Fabel vermeiden solle: »Die Fabel, man kennt die Geschichte, bleibt eine anthropomorphische Zähmung, eine moralisierende Unterwerfung, eine Domestizierung. Immer noch ein Diskurs *des* Menschen; über den Menschen; ja sogar über die Animalität des Menschen, aber für den Menschen und im Menschen« (Derrida 2010, 65).

Analytischer und ohne solche Wertunterscheidungen könnte man zwischen semiotischen und diegetischen Tieren unterscheiden: »Semiotische Tiere sind solche Tiere, die in Texten *ausschließlich als Zeichen*, als Träger von Bedeutungen erscheinen. […] Diegetische Tiere hingegen sind solche Tiere, die *auch als Lebewesen*, als fassbare Elemente der erzählten Welt auftauchen« (Borgards 2012, 89). Auch wenn es weder Tiere gibt, die ausschließlich Zeichen sind, noch solche, die ausschließlich Subjekte oder Objekte der Rede sind und keinen Bedeutungsüberschuss haben, lässt sich mit dieser heuristischen Unterscheidung analytisch zwischen eigentlichen und uneigentlichen Redeweisen über Tiere unterscheiden. Die Fabeltiere gehören zu beiden Gruppen, sie sind sowohl semiotische als auch diegetische Tiere, denn sie bedeuten menschliche Eigenschaften und sind zugleich handelnde Lebewesen in der diegetischen Welt. Fabeltiere sind daher einerseits perfekte Beispiele für die Mischwesen, Monster und Hybride, die vormoderne Gesellschaften und ihre Literaturen bevölkern, andererseits sind sie aber auch die Wesen einer nachmodernen Literatur, die unsere Gegenwart ist. Fabeltiere sind vormodern, weil sie in einem konventionellen Sinn einem antiken, mittelalterlichen oder neuzeitlichen Weltbild angehören und in dessen Horizont verortet sind, aber eben auch, weil ein heutiger, nie modern gewesener Leser sie als Durchkreuzung oder Überschreitung des modernen Willens zur Ordnung und Reinigung begreifen kann.

Es stimmt also einerseits, dass die Fabel in genau jenem Sinne didaktisch und schematisch ist, den Christian Fürchtegott Gellert in *Die Biene und die Henne* als deren Funktion beschrieben hat: »Allein wie kannst du doch so fragen? / Du siehst an dir, wozu sie nützt: / Dem, der nicht viel Verstand besitzt, / Die Wahrheit durch ein Bild zu sagen« (Gellert 1986, 65). Andererseits kann aber nicht erst seit der Zoopoetik Kafkas eine Literarisierung oder gar Verfremdung der didaktisch und »schematisch vorgegebenen literarischen Form« der Fabel beobachtet werden (Allemann 1975, 467), sondern bereits in den Fabeln des 18. Jahrhunderts selbst (vgl. Bickenbach 2014). Die Tiere in den Fabeln der Aufklärung sind Lebewesen und Zeichen zugleich, sie sind literarisch konstruiert, wirken aber auch in die Literatur hinein und auf sie zurück. Die Tiere, die man lesen und verstehen kann, sind geprägt von den Tieren, die man jagen und töten kann – und umgekehrt: »Für die literarischen Tiere im Besonderen lässt sich damit begründen und beschreiben, auf welche Weise selbst in den semiotischen Tieren – in Tierallegorien, Tiermetaphern, Tiermetonymien – die Tiere der Welt wirksam sind« (Borgards 2012, 105; zum aus diesem Befund abgeleiteten und am New Materialism orientierten Modell einer »materiellen Metapher« vgl. Borgards 2016).

Es geht in der Literatur nicht darum, die Tiere zu anthropomorphisieren oder die Menschen als Tiere zu beschreiben, sondern darum, solche Zuschreibungen und das Wissen um deren Kontingenz und Invertierbarkeit bewusst zu machen. Tierliteratur eignet, so gesehen, immer auch ein selbstreflexives Moment, das zu einer »anthropologischen Verunsicherung« (Jahn/Neudeck 2004, 10) führen kann und die Mischung von Mensch und Tier nicht bloß als Denkmöglichkeit anerkennt. Darüber hinaus scheint es eine weitere Eigenart von Fabeltieren zu sein, als rhetorische Reflexionsfiguren in literarischen und theoretischen Texten zu dienen, denn Fabeln haben neben einer didaktischen auch eine rhetorische Funktion.

Die Metapher als Tier

Die literarischen und politischen Tiere gehen nicht darin auf, bloße Metaphern zu sein. Sie sind aber dennoch exemplarische Tiere. Nicht umsonst bevölkern sie neben fiktionalen Texten auch die Poetiken und rhetorischen Lehrbücher. Die Tatsache, dass die Tierfabel zunächst »ein Gegenstand der Redelehre war und nicht der Poetik« (Ott 1959, 235), die von Aristoteles, Quintilian und anderen als ein *Überzeugungsmittel* behandelt worden ist, beleuchtet einen rhetorischen Zusammenhang zwischen Tier und Metapher, der nur selten zur Sprache kommt. Denn nicht nur fungieren Tiere als Metaphern zur Veran-

schaulichung menschlicher Eigenschaften und Verhältnisse, sondern sie sollen auch veranschaulichen, was eine Metapher ist.

Als das wirkungsvollste Überzeugungsmittel gilt das Beispiel, von dem es laut Aristoteles zwei Arten gibt: historische Ereignisse sowie Gleichnisse und Fabeln. Beide Arten des Beispiels sollen als Mahnung oder Bestärkung für gegenwärtiges Handeln dienen. Tierfabeln sind in der antiken Politik die bevorzugten Beispiele, da es schwieriger sei, passende Vorgänge aus der Geschichte als passende Fabeln zu finden. Sie lassen sich sogar anstelle von Zeugen heranziehen, denn die Analogie zwischen Fall und Beispiel erzeugt auch dort Glaubwürdigkeit, wo Tatsachen fehlen (vgl. Aristoteles 1999, 1393 a–1394 a).

Um die Wirksamkeit der Fabel zu belegen, erläutert Aristoteles eine Tierfabel von Äsop, der auf Samos zur Verteidigung eines angeklagten Demagogen von einem Fuchs berichtet haben soll, der beim Überqueren einer Brücke nicht nur von einem Strudel fortgerissen wurde, sondern darüber hinaus auch noch das Pech hatte, von vielen Läusen befallen worden zu sein, die er wegen seiner ungünstigen Lage nicht abschütteln konnte. Ein vorbeigehender Igel hatte Mitleid mit dem Fuchs und bot ihm an, die Läuse zu entfernen, damit er in seinem Unglück wenigstens die Parasiten loswerde. Der Fuchs aber lehnte die Hilfe mit der Begründung ab, dass die Läuse schon satt seien: »Nimmst Du mir nun diese weg, werden andere, Durstige, kommen und mir das letzte Blut heraussaugen«. So werde auch der angeklagte Demagoge dem Volk von Samos nicht mehr schaden können, denn er habe sich ja bereits bereichert. Würde er aber zum Tode verurteilt, dann kämen neue, durstigere Betrüger, um Samos auszusaugen (ebd., 1393 b–1394 a). Der Reiz dieses Beispiels besteht unter anderem darin, der Bevölkerung von Samos zu suggerieren, sie befände sich in einer ähnlichen Zwangslage wie der in einem Strudel gefangene Fuchs, der einsehen muss, dass er sich gegen die Parasiten in seinem Pelz nicht wehren kann und daher lieber einer Generation von Läusen erlaubt, sich an ihm zu sättigen, anstatt immer wieder ausgesaugt zu werden.

Diese Hochschätzung der Fabel wird ohne Einschränkung auch noch in der römischen Rhetorik geteilt. Qunitilian ist sogar der Ansicht, dass selbst noch Sprichworte und verwandte sinnbildliche Kurzformen eigentlich als »eine Art kürzerer Fabel und allegorisch zu verstehen« seien (Quintilianus 2011, V.21). Diese Bestimmung ist besonders interessant, weil sie den Verdacht nahelegt, dass auch die Metapher als eine verkürzte Fabel verstanden werden kann. So gesehen, sind die Fabelwesen nicht bloß allegorische Tiere, die für beliebige Zwecke politisch instrumentalisiert werden können, sondern sie sind immer schon am Grund der rhetorischen Lehrbücher angesiedelt, die sie bewohnen und bestellen und denen sie ihre Überzeugungskraft allererst verleihen.

Dass dem tatsächlich so ist, lässt sich bei Aristoteles ablesen, der im dritten Buch der *Rhetorik* eindeutig festhält, dass nicht nur Vergleiche die Struktur von Metaphern haben und Metaphern umgekehrt verkürzte Vergleiche sind, sondern dass auch die Sprichwörter – von denen Quintilian sagt, dass sie verkürzte Fabeln seien – eigentlich Metaphern sind. Wenn das zutrifft, dann sind auch Metaphern verkürzte Fabeln, wie das unmittelbar auf die Bestimmung der Sprichwörter folgende Beispiel von Aristoteles belegt: »Wenn z. B. jemand etwas erwirbt in der Erwartung, ihm widerfahre dadurch Gutes, und deshalb Schaden erleidet, so sagt man: ›Wie der Karpathier den Hasen‹. Beide haben ja Besagtes erlitten« (Aristoteles 1999, 1413 a). Karpathos hatte ursprünglich keine Hasen, nachdem sie dort eingeführt wurden, entwickelten sie sich zur Plage. Diese geläufige Erklärung des Sprichworts vernachlässigt den Hinweis von Quintilian, dass die Hasen von Karpathos hier auch in einer direkten Nachbarschaft zu den vielen anderen Tieren stehen, die in Beispielsätzen rhetorische Tropen und Figuren veranschaulichen sollen. Solche Beispiele haben einen hohen Wert für die Erkenntnis, denn sie erleichtern die Begriffsbildungen nicht nur durch die Unterscheidung von Gattung und Art, wie Schopenhauer in seinem Kommentar zu dieser Stelle des Aristoteles bemerkt (vgl. Schopenhauer 1988, § 289), sondern auch, indem sie eine nicht offenkundige Ähnlichkeit in mitunter weit auseinanderliegenden Dingen sichtbar machen (vgl. Aristoteles 1999, 1412 a).

Kaum zufällig wird daher die Metapher von Aristoteles, der ja als Arzt, Philosoph und Zoologe gleichermaßen ausgebildet war, als ein verkürzter Vergleich sowie durch den Unterschied von Gattung und Art bestimmt: »Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird), und zwar entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf eine andere, oder nach den Regeln der Analogie« (Aristoteles 1982, 1457 b). Dieses antike Verständnis der Metapher geht davon aus, dass es für alle Dinge in der Welt ein *verbum proprium* gibt, eine eigentliche Bezeichnung, die eine bestimmte Sache eindeutig definiert. Wenn diese ei-

gentliche Bezeichnung mit einer uneigentlichen Bezeichnung vertauscht wird, betritt man das Feld der übertragenen Rede und der Metapher.

Aristoteles entfaltet hier eine dreistellige Relation, in der jeweils ein Wort von einem Bereich in einen anderen übertragen wird. Diesen Austausch bestimmt er nach dem Schema von Gattung und Art sowie nach der Analogie. In der Rhetorik sind alle möglichen Kombinationen erlaubt, also die Übertragung eines Worts von der Gattung auf die Art und vice versa. Auch die Übertragung eines Worts von einer Art auf die andere ist möglich, solange sie zur selben Gattung gehören. Was diese Tauschverhältnisse legitimiert, ist ein *tertium comparationis*, ein Drittes, das die Vergleichbarkeit der beiden Bereiche durch einen Analogieschluss sichern soll. Die Abweichung von einem eigentlichen Ausdruck zu einer uneigentlichen Bezeichnung ist im antiken Verständnis daher eine Form von Übertragung, die der Sache weder einen wesentlichen Gehalt entzieht, noch hinzufügt. Eine Metapher, so scheint es, drückt lediglich das Gemeinte schöner aus oder hebt ein gemeinsames Merkmal zwischen den bezeichneten Gegenständen hervor.

Derrida weist darauf hin, dass die berühmte Definition von Aristoteles nicht nur eine Bestimmung der Metapher ist, sondern zugleich auch ein Diskurs, »dessen gesamte Oberfläche von einer Metaphorik gestaltet wird« (Derrida 1999, 251). Wie ist das zu verstehen? Zunächst einmal so, dass viele Autoren, die über die Metapher schreiben, darunter jeweils etwas anderes verstehen. Das fällt überraschenderweise anhand der Definitionen kaum auf, man kann es aber an den Beispielen ablesen, die gebraucht werden, wenn von der Metapher die Rede ist. Im Fall von Aristoteles geht es um die evozierte Natürlichkeit der Übertragung, die sich nicht nur in der Rede von Gattung und Art ausspricht, sondern auch in den Pflanzen- und Tiermetaphern, die als Beispiele gebraucht werden: »Aber auch das Gleichnis ist eine Metapher, denn der Unterschied zwischen beiden ist gering: Wenn man nämlich [von Achill] sagt, ›wie ein Löwe griff er an‹, so ist das ein Gleichnis, sagt man aber ›der Löwe griff an‹, eine Metapher. Weil beide mutig sind, nennt man Achill metaphorisch einen Löwen« (Aristoteles 1999, 1406 b). Aristoteles unterscheidet hier zwischen der Suggestion einer Identität (›ist ein Löwe‹) und einer Ähnlichkeit zwischen Achill und einem Löwen (›ist wie ein Löwe‹). Im Fall der Metapher hat man es mit einer Substitution zu tun, im Fall des Vergleichs mit einer Analogie.

Doch trotz des logischen Unterschieds zwischen Metapher und Vergleich ist in beiden Fällen metaphorologisch aufschlussreich, dass weit mehr übertragen wird, als nur der eine ausgewählte Vergleichspunkt. Weil beide mutig sind, kann man Achill metaphorisch einen Löwen nennen. Man könnte durch die Metapher aber auch zu dem Fehlschluss verführt werden, dass nicht Agamemnon sondern Achill der König der Griechen sei, weil der Löwe als König der Tiere gilt. Die Legitimität und Plausibilität von Metaphern ergibt sich nicht nur durch einen einzigen Vergleichspunkt, sondern vor allem daraus, welche weiteren Merkmale von einem Bereich in einen anderen übertragen werden, die in dem direkten Vergleich zwar nicht thematisiert werden, aber dennoch mitgedacht werden müssen. Ein menschlicher Körper hat z. B. nicht nur einen Kopf, einen Magen und andere Glieder, sondern er kann auch alt und krank werden oder sogar sterben. Erst dieser gesamte Bedeutungshorizont, der in einer komplexen Metaphorik aufgerufen wird, entscheidet letztlich darüber, ob eine Metapher in einer bestimmten Situation akzeptiert wird oder nicht (vgl. Blumenberg 1998, 91–110). Wenn also Tiere als Bildspender oder Beispiele für einen Bildempfänger oder Begriff eingesetzt werden, dann sollte es nicht überraschen, wenn diese Tiere ein Eigenleben entfalten und nicht darin aufgehen, bloße Illustrationen zu sein.

Es sind natürlich nicht nur Tiere, die in philosophischen Texten und rhetorischen Lehrbüchern als Metaphern für die Metapher herhalten. Man findet neben den animalischen auch organische, mechanische, technische, ökonomische, politische und mathematische Metaphern, die man alle auf zwei Grundformen zurückführen kann: »Jene, die genaugenommen mehr in sich selbst beheimatet zu sein scheinen, und jene, deren Gegenstand aufgehört hat, ursprünglich, natürlich, einfach zu sein« (Derrida 1999, 241). Die animalischen und organischen Metaphern gehören zur ersten Grundform, die das Verhältnis zwischen Signifikant und Signifikat sowie zwischen Begriff und Metapher als ein natürliches darstellen. Die Übertragung eines Wortes von einem Bildspender auf einen Bildempfänger, so suggerieren es die klassischen Lehrbücher, sei motiviert durch eine präexistente Ähnlichkeit, wie sie auch zwischen einer Gattung und einer Art herrsche. Daher folgt die Bestimmung der Tiere in der *Tierkunde* des Aristoteles – wie auch die Bestimmung der Metapher in dessen *Poetik* und *Rhetorik* – dem Schema von Gattungsbegriff und artbildendem Unterschied. In der *Tierkunde* werden die Teile und Glieder der Tiere un-

terschieden in zusammengesetzte und nicht weiter zusammengesetzte, und in diesem Zusammenhang wird auch die Unterscheidung von Gattung und Art eingeführt (vgl. Aristoteles 1949, 485 a). Im Unterschied zu allen anderen Tieren definiert Aristoteles den Menschen nach diesem Schema als ein vernunftbegabtes Lebewesen. Der Besitz von ›Vernunft‹ und ›Sprache‹ (*lógos*) sind für ihn die artbildenden Unterschiede, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheiden (vgl. Aristoteles 2012, 1253 a).

In dieser Definition des Menschen ist nicht nur eine Aufwertung gegenüber allen anderen Lebewesen enthalten, sondern implizit auch eine Abwertung der Metapher gegenüber dem Begriff, denn die Metapher erweist sich mehr dem Tier zugehörig als dem Menschen, der im Unterschied zum Tier nicht nur vernunftbegabt ist, sondern auch Laute und Buchstaben bilden kann: »Ein Buchstabe ist ein unteilbarer Laut, nicht jeder beliebige, sondern ein solcher, aus dem sich ein zusammengesetzter Laut bilden läßt. Denn auch Tiere geben unteilbare Laute von sich, von denen ich jedoch keinen als Buchstaben bezeichne« (Aristoteles 1982, 1456 b). Ein Tier kann nicht begrifflich denken, es kann niemals Laute gebrauchen, wie Menschen es tun, sondern das Tier kann sich nur bildlich und lautmalerisch ausdrücken. Daher kann das Tier – laut Aristoteles und einer langen philosophischen Tradition, die ihm folgt und in Descartes ihren tierfeindlichsten Vertreter gefunden hat – keine Namen geben, nicht in Begriffen denken oder antworten, wenn man es fragt (vgl. Derrida 2010, 85–174). Weil Tiere in dieser Perspektive nicht denken und Laute sinnvoll kombinieren können, bleibt ihnen nur das Nachäffen und Nachsprechen. Da selbst Papageien nicht bezeugen können, dass sie denken, was sie sagen (vgl. Descartes 2011, 99), können die Laute und Ausdrucksweisen der Tiere als ebenso sekundär, illustrativ und unfähig zur Begriffsbildung erscheinen wie die Metaphern, mit denen sie in Verbindung gebracht werden.

Das Beispiel von Aristoteles hat Schule gemacht, es findet sich in vielen späteren Abhandlungen über die Metapher, in kürzester Form bei Quintilian: »Eine Vergleichung ist es, wenn ich sage, ein Mann habe etwas getan ›wie ein Löwe‹, eine Metapher, wenn ich von dem Manne sage: ›er ist ein Löwe‹« (Quintilianus 2011, VIII.9). Solche Beispiele sind laut Max Black symptomatisch für das, was er die Substitutionstheorie der Metapher genannt und ebenfalls an dem etablierten Paradebeispiel erläutert hat: »So wird in dem einigermaßen unglücklichen Beispiel ›Richard ist ein Löwe‹, das moderne Autoren mit langweiliger Beharrlichkeit erörtert haben, die wörtliche Bedeutung als die gleiche aufgefaßt wie in dem Satz ›Richard ist tapfer‹. Hier wird von der Metapher nicht angenommen, sie bereichere das Vokabular«, sondern diene lediglich dekorativen Zwecken (Black 1996, 64). Jede Bestimmung der Metapher, die davon ausgeht, dass ein uneigentlicher Ausdruck an die Stelle eines eigentlichen Ausdrucks tritt, ist dem Paradigma der Substitution zuzurechnen. Dabei macht es nach Black keinen Unterschied, ob es heißt »Richard ist ein Löwe« oder »Richard ist wie ein Löwe«, denn in beiden Fällen substituiert der uneigentliche Ausdruck ›Löwe‹ den eigentlichen Ausdruck ›tapfer‹. Die Vergleichstheorie ist nur ein Sonderfall der Substitutionstheorie, weil sie lediglich beide Seiten des Vergleichs expliziter mit dem eigentlich gemeinten Ausdruck in Verbindung bringt (vgl. ebd., 64–68). Aber da wilde Raubtiere wie Löwen und Wölfe sich nicht zähmen lassen, eignen sie sich nicht besonders zu dekorativen Zwecken und bleiben auch im dressierten Zustand immer noch gefährlich.

In der sogenannten Interaktionstheorie der Metapher wird das deutlich: »Auf die einfachste Formulierung gebracht, bringen wir beim Gebrauch einer Metapher zwei unterschiedliche Vorstellungen in einen gegenseitigen aktiven Zusammenhang, unterstützt von einem einzelnen Wort oder einer einzelnen Wendung, deren Bedeutung das Resultat der Interaktion beider ist« (Richards 1996, 34). Nicht der Vergleich, die Nachbarschaft oder die Substitution, also die Verschiebung oder Ersetzung von Wörtern, sondern die Interaktion von Bildbereichen ist demnach die eigentliche Leistung der Metapher.

Black, der an die Bestimmung von Richards anknüpft, wählt zur Veranschaulichung dieser Interaktion zwischen zwei Vorstellungen wieder ein Tier als Beispiel, diesmal ist es der Wolf: »Der Mensch ist ein Wolf«. Um diese Metapher zu verstehen, braucht es keine genauen Kenntnisse über Wölfe, sondern Vertrautheit mit einem ganzen System assoziierter Gemeinplätze, die üblicherweise mit Wölfen in Verbindung gebracht werden. Denn wenn der Mensch ein Wolf ist, dann fällt es schwer, lediglich an einen einzigen Vergleichspunkt zu denken. Vielmehr werden unterschiedliche Gemeinplätze über Wölfe *und* Menschen ins Spiel der Bedeutungsstiftung gebracht. Wenn der Mensch ein Wolf ist, dann ist er nicht nur wild, frei, hinterhältig oder hungrig, sondern auch ein Raubtier und ein Aasfresser, ein Rudeltier und ein einsamer Wolf. Die Wolf-Metapher unterdrückt lediglich einige Bedeutungsmerkmale des Menschen

und betont andere, kurz gesagt: »sie organisiert unsere Ansicht vom Menschen« (Black 1996, 72). Umgekehrt darf man aber auch nicht vergessen, dass »die Metapher den Wolf dabei menschlicher als sonst erscheinen läßt« (ebd., 75). In der Interaktionstheorie selektiert die Metapher nicht nur bereits bewusste Merkmale, sondern auch Bedeutungen, die in einer Substitution gar nicht zu Bewusstsein gekommen wären. Die Metapher erhellt keine präexistente Ähnlichkeit in einem originellen Vergleich, sondern sie schafft einen erweiterten Bedeutungsumfang, indem eine Analogie zwischen Bildspender und Bildempfänger künstlich hergestellt wird. Erst in dieser kreativen Auffassung ist es angemessen, von einem Mittel der Erkenntnis zu sprechen.

Der Löwe, der Fuchs, der Wolf und andere Fabelwesen, die sich in Texten über die Metapher tummeln, scheinen einer grundsätzlichen Neigung von Autoren zu entsprechen, ihre Einsichten über Metaphern selbst metaphorisch zu formulieren: »Die Metaphorisierung der Metapher, ihre unerschöpfliche Überbestimmtheit, scheint in die Struktur der Metapher eingeschrieben zu sein« (Derrida 1999, 263), jedenfalls findet sich kaum eine Definition der Metapher, die nicht selbst metaphorisch ist, die ohne Metaphern auskommt. Es scheint keine Metasprache zu geben, in der man über Metaphern reden könnte, weil in der Theorie und Praxis der Metapher die Unterscheidung zwischen Objekt- und Metasprache und die Dekonstruktion dieser Unterscheidung selbst zum Gegenstand wird. An den Stellen, wo man einen Begriff der Metapher erwarten würde – in den klassischen Lehrbüchern von Aristoteles, Cicero oder Quintilian, aber auch noch bei den modernen Theoretikern der Metapher, die sich auf die antiken Tierbeispiele beziehen und sie fortschreiben –, finden sich nur Metaphern der Metapher; Fabeln von wilden Tieren, die sich nicht zähmen, sondern nur fangen lassen, und die jederzeit im Begriff sind, aus den Fallen und Käfigen auszubrechen, die man für sie gebaut hat.

Literatur

Allemann, Beda: Kafkas *Kleine Fabel*. In: Beda Allemann/Erwind Koppen (Hg.): *Teilnahme und Spiegelung. Festschrift für Horst Rüdiger*. Berlin/New York 1975, 465–484.

Aristoteles: *Tierkunde*. Übersetzt und hg. von Paul Gohlke. Paderborn 1949.

Aristoteles: *Poetik*. Übersetzt und hg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1982.

Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt und hg. von Gernot Krapinger. Stuttgart 1999.

Aristoteles: *Politik*. Übersetzt und hg. von Eckart Schütrumpf. Hamburg 2012.

Bickenbach, Matthias: Die Sentenz in der Fabel und ihr Verschwinden im 18. Jahrhundert (Lessing, Goethe). In: Alice Stašková/Simon Zeisberg (Hg.): *Sentenz in der Literatur. Perspektiven auf das 18. Jahrhundert*. Göttingen 2014, 188–209.

Black, Max: Die Metapher. In: Anselm Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher. Studienausgabe*. Darmstadt [2]1996, 55–79.

Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M. 1998.

Blumenberg, Hans: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: Ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp. Frankfurt a. M. 2001, 406–431.

Blumenberg, Hans: *Löwen*. Berlin 2010.

Borgards, Roland: Tiere in der Literatur. Eine methodische Standortbestimmung. In: Herwig Grimm/Carola Otterstedt (Hg.): *Das Tier an sich. Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*. Göttingen 2012, 87–118.

Borgards, Roland: Battle at Kruger (2007). Tiere, Metaphern und das Politische. In: Martin Doll, Julika Griem, Oliver Kohns, Susanne Scholz (Hg.): *Politische Tiere. Zoologische Imaginationen des Kollektiven*. München 2016 (in Vorb.).

Cicero, Marcus Tullius: *De Oratore. Über den Redner*. Übersetzt und hg. von Harald Merklin. Stuttgart 1976.

Descartes, René: *Discours de la Méthode*. Übersetzt und hg. von Christian Wohlers. Hamburg 2011.

Derrida, Jacques: Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Hg. von Peter Engelmann. Wien 1999, 229–290.

Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010 (frz. 2006).

Franke, Erich: *Gestaltungen der Tierdichtung*. Bonn 1934.

Gellert, Christian Fürchtegott: *Fabeln und Lieder*. Mit den vierundzwanzig Radierungen zu Gellerts Fabeln von Daniel Nikolaus Chodowiecki. Hg. von Gottfried Honnefelder. Frankfurt a. M. 1986.

Grimm, Jacob: Wesen der Thierfabel. In: Ders: *Reinhart Fuchs*. Berlin 1834, I–XIX.

Grubmüller, Klaus: Fabel. In: Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 1. Berlin/New York 1997, 555–558.

Henkel, Arthur/Schöne, Albrecht (Hg.): *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Taschenausgabe. Stuttgart/Weimar 1996.

Jahn, Bernhard/Neudeck, Otto (Hg.): *Tierepik und Tierallegorese. Studien zur Poetologie und historischen Anthropologie vormoderner Literatur*. Frankfurt a. M. u. a. 2004.

Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin 1995.

Nell, Hedwig: *Die gestaltenden Kräfte in der neuen deutschen Tierdichtung*. Würzburg 1937.

Ohly, Friedrich: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 89 (1958), 1–23.

Ott, Karl August: Lessing und La Fontaine. Von dem Gebrauche der Tiere in der Fabel. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*. Neue Folge 9/3 (1959), 235–266.

Physiologus. Naturkunde in frühchristlicher Deutung, aus dem Griechischen übersetzt und hg. von Ursula Treu. Hanau 1998.

Quintilianus, Marcus Fabius: *Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*. Übersetzt und hg. von Helmut Rahn. Darmstadt ^{5}2011.

Richards, Ivor Armstrong: Die Metapher. In: Anselm Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher. Studienausgabe*. Darmstadt ^{2}1996, 31–52.

Schmidtke, Dietrich: *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100–1500)*. Teil I: Text. Berlin 1968.

Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 5., nach der Ausgabe letzter Hand hg. von Ludger Lütkehaus. Zürich 1988.

Simondon, Gilbert: *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*. Zürich 2011.

Zeuch, Julius: *Die moderne Tierdichtung*. Giesen 1924.

Zymner, Rüdiger: *Uneigentlichkeit. Studien zu Semantik und Geschichte der Parabel*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1991.

Harun Maye

III Philosophie

1 Anthropologische Differenz

Der Begriff ›Anthropologische Differenz‹ bezeichnet eine grundlegende Mensch-Tier-Unterscheidung. Die Anthropologische Differenz soll Aufschluss darüber geben, was Menschen im Unterschied zu Tieren sind und was folglich den Menschen auszeichnet und auszeichnen soll. Sie identifiziert ein bestimmtes (kognitives, soziales, moralisches, religiöses) Merkmal, das den Menschen vom Tier unterscheidet und zugleich grundlegend ist für alle weiteren Unterschiede zwischen Mensch und Tier, indem es diese hervorbringt, bedingt oder erklärt. Die Anthropologische Differenz ist also jener Unterschied, der definiert, was der Mensch im Unterschied zum Tier ist und zu sein hat. Wie die Kritische Theorie das treffend formulierte: »Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung zum Tier aus« (Adorno/Horkheimer 1988, 262).

Die Erkundung der Anthropologischen Differenz ist nicht nur das Hauptanliegen der Philosophischen Anthropologie, der es – nach der bekannten Formulierung von Max Scheler – um die ›Sonderstellung des Menschen im Kosmos‹ (1928) zu tun ist, vielmehr ist sie konstitutiv für das menschliche Selbstverständnis. Etienne de Condillac bemerkte in seinem *Traité des animaux* (1755), es sei wenig interessant zu wissen, was Tiere sind, wenn dies nicht ein Mittel wäre zu wissen, was wir sind. Insofern ist sowohl das natur- als auch das kulturwissenschaftliche Interesse an Tieren anthropologisch geprägt.

Die Anthropologische Differenz stellt eine der Grundunterscheidungen der Philosophie und allgemeiner der Kultur dar. Kant war der Ansicht, dass die drei philosophischen Grundfragen »Was kann ich wissen?«, »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« letztlich in der anthropologischen Frage »Was ist der Mensch?« wurzeln (Kant 1923, 25). Die Frage, was der Mensch sei, wird auch für Kant durch die Anthropologische Differenz beantwortet, also mit Blick auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier.

Beinahe beliebig kann man ein philosophisches oder literarisches Werk aufschlagen, unweigerlich trifft man auf die Anthropologische Differenz. Ein Beispiel: 1955 verfilmte Elia Kazan den Roman *East of Eden* (1952) von John Steinbeck. Kazans Filmadaption konzentriert sich auf die Familie von Adam Trask. In seiner ersten großen Rolle verkörpert James Dean die Figur des Caleb Trask, Sohn von Adam und Zwillingsbruder von Aron. In einer frühen Schlüsselszene des Films setzt sich Adam mit Cal und Aron zur läuternden Bibellektüre abends am Familientisch zusammen. Cal hat sich etwas zu Schulden kommen lassen, doch bleibt er unbelehrbar und provoziert erneut seines Vaters Zorn. Diese Szene thematisiert die Anthropologische Differenz in ihrer ganzen Komplexität:

> Adam: Du fühlst also keine Reue! Du bist schlecht! Durch und durch schlecht.
> Caleb: Du hast Recht. Ich bin schlecht. Ich wusste es schon lange. […] Ich denke, dass man von seinen Eltern nur ein bestimmtes Maß an Gutheit und Schlechtheit bekommt – und ich habe die ganze Schlechtheit bekommen.
> Adam: Das ist nicht wahr. Cal, hör mir zu. Du kannst aus dir machen, was du möchtest. Es liegt an dir. Der Mensch hat eine Wahl. Darin unterscheidet er sich von einem Tier.
> (Elia Kazan: East of Eden 1955, Szene 6, Min. 20:00–21:00, Übersetzung M. W.)

Adam Trask verweist hier auf die Anthropologische Differenz. Worin die Wahl besteht, wird nicht ganz deutlich, doch der biblische Kontext des Films und der Anfang von Kapitel 34 des Romans lassen es plausibel erscheinen, dass die freie Wahl zwischen Gut und Böse gemeint ist. Adam zufolge unterscheidet sich der Mensch vom Tier darin, dass nur für den Menschen eine freie Wahl zwischen Gut und Böse besteht.

Adams Unterscheidung ist lediglich ein Beispiel für die Anthropologische Differenz. Diese benennt stets einen entscheidenden Unterschied, der den Menschen von allen Tieren unterscheidet. Es handelt sich dabei um keinen beliebigen, sondern um den einen fundamentalen Unterschied, der alle anderen Unterschiede zwischen Mensch und Tier erklären soll. Dies ist der deskriptive Gehalt der Anthropologischen Differenz. Der deskriptive Gehalt legt fest, was der Mensch ist, indem er den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier benennt. Eine Möglichkeit, den deskriptiven Gehalt zum Ausdruck zu bringen, findet sich in der ›anthropologischen Formel‹. Die anthropologische Formel definiert den Menschen als ein ›Tier plus X‹. Der Klassiker ist das *animal rationale*, also das vernunftbegabte Tier, es gibt jedoch auch das Tier, das spricht, Staaten bildet, Hände hat,

eine Welt hat, unsterblich ist, versprechen darf, Vergangenheit und Zukunft kennt, lügt, nachahmt, fragt, um seinen Tod weiß, nicht festgestellt ist, exzentrisch positioniert ist, etwas statt dessen tut, über andere herrscht, sich an alles gewöhnen kann usw. Eine solche Formel möchte einen Unterschied benennen, der (minimal) eine explanatorische Kraft hat, d. h. erklären kann, was Menschen im Unterschied zu Tieren besonders macht, und (maximal) die essenzielle Natur des Menschen zum Ausdruck bringt. Durch die Anthropologische Differenz wird das Tier zu etwas, das einen wesentlichen Mangel hat, ihm fehlt etwas Entscheidendes, es ist definiert durch ein Unvermögen. Wenn der Mensch gemäß der anthropologischen Formel das Tier plus X ist, so ist umgekehrt das Tier ein ›Mensch minus X‹.

In der angeführten Szene geht es Adam freilich nicht darum, Cal auf die Anthropologische Differenz hinzuweisen, er möchte ihn vielmehr auffordern, sie zu vollziehen, eine Wahl zu treffen. Man könnte auch sagen, dass Adam seinen Sohn auffordert, ein wahrer Mensch zu sein. Die Anthropologische Differenz bestimmt nicht nur, was der Mensch im Unterschied zum Tier ist, sondern zugleich, was er im Unterschied zum Tier zu sein hat. Die Anthropologische Differenz hat also neben dem deskriptiven auch einen normativen Gehalt, und dies in doppelter Hinsicht. Die Anthropologische Differenz führt einen fundamentalen Unterschied zwischen Mensch und Tier ein, der zum einen eine normative Kraft für Menschen hat. Insofern sich Menschen diesseits der Anthropologischen Differenz befinden, haben sie einen Anspruch darauf, auf bestimmte Weise behandelt zu werden bzw. die Pflicht, Wesen ihrer Art auf bestimmte Weise zu behandeln. Zum anderen finden sich jenseits der Anthropologischen Differenz die Tiere, für die andere Normen gelten als für Menschen. Der normative Gehalt ist also ein doppelter, weil er Wesen diesseits und jenseits der Anthropologischen Differenz auf unterschiedliche Weise betrifft.

Das hat Folgen für unser Verhältnis zu Tieren. Während man Menschen beispielsweise nicht besitzen, ohne rechtliches Verfahren nicht einsperren, nicht bestehlen, nicht töten, nicht essen soll, können in unserer Kultur alle diese Dinge mit Tieren getan werden. Dass das Gespräch zwischen Cal und Adam nach dem Essen am Familientisch stattfindet, ist kein Zufall. Am Familientisch, beim Essen, üben Menschen die Anthropologische Differenz paradigmatisch ein, indem sie Tiere essen. In die gleiche Richtung weist auch die Tatsache, dass die Familienbibel, die Kazan zeigt, in Leder gebunden ist.

Der normative Gehalt wird dadurch komplex, dass die Unterscheidung von Mensch und Tier nicht immer klar und deutlich ist. Es gibt Tiere, die menschliches Verhalten aufweisen – sprechende Vögel stellen immer wieder eine Herausforderung dar. Und es gibt Menschen, die über Merkmale der Anthropologischen Differenz (noch) nicht verfügen. So fehlt Kleinkindern die Fähigkeit zum Sprechen und zum Denken, und auch schwer behinderte, demente oder komatöse Personen scheinen typische Merkmale der Anthropologischen Differenz nicht zu besitzen. In der gegenwärtigen Diskussion sind diese Beispiele als ›Grenzfälle‹ (*marginal cases*) bedeutsam (vgl. Singer 1996; Dombrowski 1997). Merkmale, die *alle* Menschen besitzen, werden also nicht *nur* von Menschen besessen (sondern auch von Tieren), und Merkmale, die *nur* Menschen besitzen, werden nicht von *allen* Menschen besessen (nicht von den ›Grenzfällen‹). Zugleich bringt die Anthropologische Differenz auch einen Schnitt *im* einzelnen Menschen an, denn der Mensch ist auch ein Lebewesen, ein Tier unter Tieren, das sich zu seinen tierlichen Anteilen oder seinen Residuen der ersten Natur in ein Verhältnis zu setzen hat.

Die Anthropologische Differenz ist zudem immer wieder dazu benutzt worden, nicht nur die Tiere vom Menschen, sondern auch Menschengruppen voneinander zu unterscheiden. Entsprechend verweisen Kolonialismus, Imperialismus, Rassismus und Sexismus häufig auf Unbestimmtheiten in der Anthropologischen Differenz. Menschen, die (eurozentrisch gesprochen) nicht der Norm des christlichen, weißen Mannes entsprechen, wurden und werden in den Bereich jenseits der Anthropologischen Differenz geschoben. Davon zeugen Tiervergleiche in den Diskursen und der Umgang in den Praktiken. Steinbecks *East of Eden* ist nicht frei davon. Das Salinas Valley in Nordkalifornien, der Schauplatz der Handlung, wurde ursprünglich von Indianern bewohnt, eine – wie Steinbeck in Kapitel 1 schreibt – inferiore, energie- und kulturlose Rasse, die weder jagte noch fischte. Demgegenüber werden die Zwillinge Cal und Aron zu Beginn von Kapitel 28 noch als Knaben bereits als Jäger eingeführt, wiederum während eines Gespräches am Esstisch.

Antike

Ausgangspunkt der europäischen Debatte um die Anthropologische Differenz war Aristoteles, der bestritt, dass Tiere Vernunft besitzen (*Politik* 1, 2 1253 b–c): Menschen können Wissen erwerben, sprechen und

politische Gemeinschaften bilden, Tiere hingegen können weder das Wahre vom Falschen, noch das Gerechte vom Ungerechten unterscheiden. Deshalb benötigen sie auch keine Sprache, ihnen genügen Laute, die Lust oder Unlust ausdrücken. Dieser Unterschied ist moralisch relevant. Vernünftige Lebewesen können ihr Leben führen und in gerechten Gemeinschaften leben. Tiere gehören hingegen nicht zur Gemeinschaft der moralisch zu berücksichtigenden Wesen.

Infolge dieser Setzung der Anthropologischen Differenz musste Aristoteles den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung jedoch stark ausweiten, um tierliche Fähigkeiten wie Wahrnehmung, Erinnerung, Absicht usw. verständlich machen zu können (*Nikomachische Ethik* 3, 10 1118 a 20–23). Der Philosophiehistoriker Richard Sorabaji argumentiert in seiner wegweisenden Studie *Animal Minds and Human Morals* (1993) überzeugend, dass Aristoteles' Absage an eine Tiervernunft zu einer rationalitätstheoretischen Krise führte, welche die Philosophie des Hellenismus nachhaltig prägte:

> »Wenn Tieren die Vernunft (*logos*) abgesprochen wird und damit auch Meinungen (*doxa*), dann muss der Inhalt ihrer Wahrnehmungen entsprechend ausgeweitet werden, um zu erlauben, dass sie sich in der Welt orientieren können. Andererseits darf die Wahrnehmung nicht so stark ausgeweitet werden, dass sie einer Meinung gleichkommt. Die Unterscheidung zwischen beiden war damals so umstritten wie heute. Nicht nur die Wahrnehmung muss von Meinungen unterschieden werden, sondern ebenso der Besitz von Begriffen, die Erinnerung, das Haben von Absichten, Emotionen und Sprache, falls man diese Fähigkeiten bei Tieren findet, die keine Meinungen haben können. Ein solches Projekt macht eine umfassende und neue Analyse von allen diesen mentalen Fähigkeiten erforderlich. Und man darf nicht vergessen, dass der Begriff der Vernunft selbst einigen Verschiebungen ausgesetzt sein kann. Bekanntlich stellte die antike Skepsis ein Motiv dafür dar, dass man unterschiedliche mentale Vermögen sorgfältig zu unterscheiden begann. Dem möchte ich hinzufügen, dass die Beschäftigung mit dem Menschen und seiner Stellung über den Tieren ein weiteres Motiv zur Verfügung stellte« (Sorabji 1993, 7, Übersetzung M. W.; vgl. auch Steiner 2005; Wild 2006).

Dies weist auf eine besondere Problematik der Anthropologischen Differenz hin. Setzt man diese nämlich zu hoch an, braucht man eine Erklärung der kognitiven Leistungen der Tiere. Diese Erklärung darf die Anthropologische Differenz jedoch nicht wiederum einebnen.

Nach Aristoteles unterscheidet Lebendiges sich von Nichtlebendigem darin, dass es eine Seele hat. Unter ›Seele‹ wird dasjenige verstanden, was zuständig für die Ausübung von Lebensfunktionen ist. Die *psyché* ist also ein biologisches Vermögen. Pflanzen haben eine vegetative Seele, die für Wachstum, Ernährung und Fortpflanzung zuständig ist; Tiere haben zudem eine sensitive Seele, die Fortbewegung und sinnliche Wahrnehmung ermöglicht, wobei zu letzterem auch Erinnerungen und Vorstellungen zählen; die rationale Seele, die Denken und Wollen ermöglicht, ist allein beim Menschen vorhanden. Nun können sich Tiere aber orientieren, sich erinnern, unterscheiden, vergleichen, lernen und planen. Um diesen Fähigkeiten Rechnung zu tragen, musste Aristoteles den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung der sensitiven Seele also ausweiten. Die bloß sinnlichen Vermögen der Tiere dürfen jedoch nicht als dermaßen vernünftig konzipiert werden, dass die Frage auftaucht, warum der Mensch überhaupt ein eigenes Vernunftvermögen braucht. Es könnte ja sein, dass tierliche Vermögen ausreichend sind, um die intellektuellen Leistungen des Menschen zu erklären. Dann würde die Vernunft nicht den Unterschied zwischen Mensch und Tier ausmachen. Dieser Gedanke wird, wie noch zu zeigen ist, von David Hume systematisch entwickelt.

Aristoteles' Auffassung hat die philosophischen Debatten um die Anthropologische Differenz maßgeblich geprägt. Insbesondere die Diskussion in der mittelalterlichen Philosophie erfolgte nach dem 12. Jahrhundert im Wesentlichen im aristotelischen Rahmen. Der aristotelische Einfluss hält – nach seinem vorübergehenden Niedergang vom 17. bis in das 19. Jahrhundert – bis heute an. Dabei erweist sich dieser Rahmen als sehr flexibel. Man kann die drei Seelenteile als ein Kontinuum auffassen – dann teilen Menschen und andere Tiere viele Fähigkeiten –, oder man kann zwischen den sinnlichen Vermögen der Tiere und der menschlichen Vernunft eine Kluft sehen.

Zwei bedeutende Philosophen der Gegenwart, die als Aristoteliker verstanden werden können, kommen deshalb zu sehr unterschiedlichen Auffassungen der Anthropologischen Differenz: Während Alasdair MacIntyre davon ausgeht, dass Menschen und Tiere wichtige Fähigkeiten, insbesondere auch moralische Fähigkeiten, grundsätzlich teilen, aber auf artspezifische Weise realisieren (vgl. MacIntyre 2001), akzentuiert John McDowell den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem vernünftigen Lebewesen Mensch und anderen Tieren (vgl. McDowell 2009). Neo-Aristoteliker wie McDowell nähern sich dabei sogar Positionen an, die an Descartes' Anthropologische Differenz gemahnen. Während sowohl Aristoteliker als auch Kantianer betonen, dass durch kulturelle Erziehung aus Menschentieren (Kleinkin-

dern) eigentliche Menschen gemacht werden – ein Übergang, der besondere Herausforderungen an die Anthropologische Differenz stellt –, argumentieren radikale Neo-Aristoteliker, dass Menschen von Anfang an einer anderen Gattung zugehören, nämlich der Gattung der rationalen Lebewesen. Zugespitzt formuliert: Durch die Einsetzung eines Affenherzens in einen Menschenkörper wird dieses Organ ein gleichsam rationales Organ.

Im Gegensatz zu Aristoteles steht die antike Skepsis und ihre Fortsetzung in der Neuzeit für eine Tradition, in der die Anthropologische Differenz grundlegend in Zweifel gezogen wird. Insbesondere die Skepsis, wie sie in Sextus Empiricus' *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* (zw. 180 und 200) überliefert ist, setzt die von Aristoteles etablierte Anthropologische Differenz Zweifeln aus. Pyrrhonische Zweifel haben stets die Funktion, in eine Situation der Unentscheidbarkeit und folglich der Urteilsenthaltung (*epoché*) zu führen. Der skeptischen Argumentation zufolge sind die Erkenntnisse des Menschen relativ zu seiner Perspektive. Die Welt stellt sich ihm unter einer bestimmten Perspektive dar. Nun haben aber auch Tiere eine Perspektive auf die Welt, die sich von der unsrigen unterscheidet. Da es keine neutrale Instanz jenseits der unterschiedlichen Perspektiven gibt, kann nicht entschieden werden, welche Perspektive die Welt zutreffend wiedergibt. So erscheinen uns laut Sextus, wenn wir unsere Augäpfel ein wenig quetschen, die Dinge länger und höher, als wenn wir sie mit unberührten Augen betrachten. Sextus folgert, dass Lebewesen mit länglichen oder schrägen Pupillen, wie etwa Katzen oder Ziegen, dieselben Dinge anders erscheinen müssen als uns, und formuliert das folgende Perspektivismus-Argument:

> »Wenn aber dieselben Dinge entsprechend der Verschiedenheit der Lebewesen ungleichartig erscheinen, dann werden wir zwar imstande sein zu sagen, wie der zugrundeliegende Gegenstand von uns angesehen wird, wie er aber seiner Natur nach ist, darüber werden wir uns zurückhalten. Denn wir können selbst auch nicht zwischen unseren Vorstellungen und denen der anderen Lebewesen entscheiden, weil wir selbst ein Glied des Widerstreites sind und deshalb eher der entscheidenden Instanz bedürfen, als dass wir selbst urteilen können« (Sextus Empiricus 1968, 107).

Die von Sextus Empiricus vorgebrachten Zweifel an der Anthropologischen Differenz – hier ließen sich auch die Schriften von Plutarch oder Porphyrius anführen – werden in der Neuzeit im Zuge der Renaissance der antiken Skepsis wieder aufgenommen (vgl. Popkin 2003).

Frühe Neuzeit

Wie im Anschluss an Aristoteles, macht die Frage nach der Anthropologischen Differenz auch in der Frühen Neuzeit eine Neuuntersuchung der kognitiven Vermögen fällig. Die Frühe Neuzeit verschärft diese Fragen sogar, wie eine Novelle von Miguel de Cervantes zeigt. Im *Coloquio de los perros* (1613) beginnen die Hunde Cipion und Berganza zu sprechen. Cipion betrachtet diese wundersame Tatsache als Gnade, welche die Grenzen der Natur überschreitet, und zeigt sich erstaunt, dass die caninen Reden Sinn und Verstand zum Ausdruck bringen, wo doch der Unterschied zwischen Mensch und Tier darin bestehe, dass allein der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen sei. Berganza vertritt die Ansicht, dass die Redegabe nur als äußerliches Wunder zu betrachten sei, denn zu Recht werde gesagt, Hunde hätten eine ebenso klare und scharfe Auffassungsgabe wie Menschen sowie eine Art logische Denkfähigkeit. Cipion stimmt zu, verweist aber darauf, dass nach anerkannter theologischer Lehrmeinung auch ein äußerliches Wunder ein böses Zeichen für die Menschen sein könne. Schließlich erzählt Berganza die Lebensgeschichte der beiden Hunde, die unversehens zu einer moralischen Kritik an menschlichen Verhaltensweisen gerät. Sprache, Denken, Selbstreflexion, Erzählen – diese Fähigkeiten werden von der Tradition diesseits der Anthropologischen Differenz angesiedelt. Man braucht die Argumente von Cipion und Berganza nur etwas weiter zu denken, um zu folgern, dass der Unterschied zwischen Mensch und Tier entweder anders angesetzt werden müsse oder dass die Anthropologische Differenz nicht existiere. Berganzas entscheidendes Argument beruht auf einer Differenz von inneren kognitiven Fähigkeiten – eine klare und scharfe Auffassungsgabe sowie logisches Denken – und ihren äußerlichen sprachlichen Manifestationen. Der neuzeitliche Dualismus zwischen dem materiellen Äußeren und dem psychischen Inneren ist den Tieren also nicht nur feindlich gesonnen – etwa in Gestalt des cartesanischen Dualismus –, sondern erlaubt es, neue Fragen an die Anthropologische Differenz zu richten.

Es ist Michel de Montaigne, der solche Fragen aufwirft (vgl. Gontier 1998; Hartle 2001; Wild 2006). Sein Essay *Apologie für Raimundus Sebundus* (1580, vgl. Montaigne 1998, 223 ff.) zieht die Anthropologische Differenz im Anschluss an die antike Skepsis radikal in Zweifel. Damit wird Montaigne für die intellektuellen Diskussionen vom 16. bis in das 18. Jahrhundert zum Advokaten der tierlichen Vernunft, Sprachfä-

higkeit und Moralität. Im Unterschied zur antiken Diskussion steht am Beginn der neuzeitlichen Diskussion also nicht eine aristotelische Herausforderung, die eine klare Trennung zwischen Menschen und anderen Tieren zu ziehen sich bemüht, sondern Montaignes Verteidigung der Tiervernunft und seine Einebnung der Anthropologischen Differenz.

Montaigne baut nicht nur das skeptische Perspektivismus-Argument weiter aus, sondern äußert darüber hinaus die Vermutung, dass die uns unzugänglichen Eigenschaften der Dinge den tierlichen Sinnen, die sich von unseren menschlichen Sinnen unterscheiden oder diese übersteigen, zugänglich sein könnten. Wenn Tiere über andere, mehr oder angemessenere Sinne verfügen, dann verfügen sie möglicherweise auch über eine andere, eine erweiterte oder angemessenere Perspektive auf die Welt. Wir verhalten uns zu diesen Tieren wie Blinde zu Sehenden. Damit hat Montaigne die Anthropologische Differenz – in bisweilen ironischer Weise – umkehrt (vgl. Boas 1933). Mithilfe der anthropologischen Formel ausgedrückt: Nicht der Mensch ist das Tier plus X, sondern das Tier der Mensch plus X. Diese Perspektivenumkehrung findet sich auch in der berühmten Frage Montaignes: Wenn ich mit meiner Katze spiele, wer weiß, ob nicht sie sich ihre Zeit eher mit mir vertreibt als ich mit ihr?

Die Diskussion um die Anthropologische Differenz entflammt in der Neuzeit vor allem mit Descartes' Reaktion auf Montaigne. Descartes' Anthropologische Differenz drückt sich am sinnfälligsten in seiner berüchtigten These im *Discours de la méthode* (1637) aus, dass Tiere im Unterschied zu Menschen Maschinen seien. Descartes' These ist Bestandteil einer umfassenden Neuorientierung der Metaphysik und der Naturphilosophie in der Neuzeit (vgl. Thomas 1983; Shapin 1998; Des Chene 2001; Gaukroger 2002). Bei Descartes ist der Mensch eine Einheit zweier völlig verschiedener Substanzen, nämlich des ausgedehnten Körpers (*res extensa*) und der denkenden Seele (*res cogitans*). In Descartes' Naturphilosophie besteht die ausgedehnte Substanz aus kleinen Teilchen, die den Sinnen nicht direkt zugänglich sind. Diese Teilchen (Korpuskeln) bewegen sich nach mechanistischen Naturgesetzen. Das Projekt dieser Naturphilosophie besteht darin, natürliche Phänomene auf mechanistischer Grundlage zu erklären. Das Erklärungsideal ist dasjenige der Operationen einer Maschine. Die Natur selbst kann als eine große Maschine aufgefasst werden. Auf diesen Voraussetzungen ruht Descartes' These, dass die Körper aller Lebewesen Maschinen seien, was sowohl auf Tiere als auch auf Menschen zutreffe. Tiere sind aber anders als Menschen ausschließlich Maschinen, wenn auch lebendige und empfindungsfähige Maschinen (vgl. Sutter 1988; Wild 2006).

Hier ergeben sich nun Probleme. Zunächst ein biologisches Problem: Wie kann eine Maschine lebendig sein? Descartes zufolge sind das Herz und die Herzwärme ausreichend zur Erklärung der Lebensfunktionen, die vegetative Seele à la Aristoteles ist überflüssig. Nun schreiben wir Tieren aber auch Wahrnehmungen, Empfindungen oder Gefühle zu. Daraus ergibt sich ein psychologisches Problem: Wie kann eine Maschine wahrnehmen und fühlen? Descartes zufolge genügen physiologische Mechanismen für die Erklärung tierlicher Wahrnehmungs- und Empfindungsfähigkeit, folglich ist auch die sensitive Seele überflüssig. Alles an den Tieren – Zeugung, Wachstum, Ernährung, Fortbewegung, Verhalten, Wahrnehmung und Lernen – soll also nach dem mechanistischen Erklärungsideal einer Maschine dargestellt werden können. Dennoch sind Leben und Empfindungen der Tiere etwas ganz anderes als Leben und Denken der Menschen, weil Menschen nicht nur Körpermaschinen, sondern auch denkende Seelen sind. So radikalisiert Descartes die Anthropologische Differenz wie kein Denker vor ihm.

Allerdings hat eine Theorie, welche die Kluft zwischen Menschen und Tieren weit aufreißt, Schwierigkeiten, die biologischen und psychologischen Fähigkeiten von Tieren zu erklären. Im Anschluss an Descartes hat sich deshalb ein Streit um die Tierseele entfacht (vgl. Rosenfield 1940; Niewöhner 2001). Der Skeptiker Pierre Bayle hat in seinem *Dictionnaire historique et critique* (1696) auf die Wichtigkeit des Tierseelenstreits hingewiesen. Zudem tauchen im Anschluss an Descartes' These bald heikle Fragen auf: Könnte man nicht auch Menschen ganz und gar als Maschinen begreifen? Braucht es eine vernünftige und unsterbliche Seele? Julien Offray de La Mettrie nahm sich dieser Fragen in *L'homme machine* (1748) an und beantwortete die erste Frage positiv, die zweite negativ. Und der Vater des Utilitarismus, Jeremy Bentham, wird oft mit einer Bemerkung angeführt, die den Tierseelenstreit mit einem Schlag beendet haben soll. In *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) schreibt Bentham über die Tiere: »the question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?« (Bentham 1996, 283).

In Absetzung von Descartes' Rationalismus entwickelt sich der Empirismus der Neuzeit. Im *Essay*

on Human Understanding (1689) führt John Locke den erkenntnistheoretischen Empirismus in die Philosophie der Neuzeit ein. Locke geht es im Essay darum, Ursprung, Gewissheit und Reichweite der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen. Diese Aufgabenstellung ist auf das Engste mit der Lockeschen Ideentheorie verbunden, denn all unser Wissen bezieht sich Locke zufolge auf Ideen. Ideen (*ideas*) nun sind die unmittelbaren Objekte des Verstandes. Neben den Ideen gibt es also keine Objekte, die wir erfassen könnten. Sie sind alles, was wir epistemologisch gesehen zur Verfügung haben. Was den Ursprung unserer Erkenntnis betrifft, argumentiert Locke, dass es nur zwei Quellen für Ideen gibt, nämlich Sinnesempfindung und Reflexion. Alle Ideen stammen also aus der äußeren Wahrnehmung (Sinnesempfindung) oder aus der inneren Wahrnehmung der Operationen der Sinne und des Verstandes (Reflexion). Da Ideen entweder aus den Sinnen oder aus der Reflexion stammen, gibt es auch keine angeborenen Ideen. Locke unterscheidet zwischen einfachen Ideen und komplexen Ideen. Einfache Ideen werden passiv aufgenommen und können von unserem Geist nicht selbst hergestellt werden, komplexe Ideen hingegen werden von uns aus einfachen Ideen zusammengesetzt. Während unsere Wörter Zeichen von einfachen oder komplexen Ideen sind, sind einfache oder komplexe Ideen Zeichen von Dingen. Zu Sätzen verbundene Wörter bilden Sätze, und diese drücken Gedanken aus, die nichts weiter als Verbindungen von einfachen und komplexen Ideen sind.

Verfügen Tiere über Ideen? Locke vertritt und verteidigt die Auffassung, dass Tiere über einfache Ideen verfügen, die aus der Wahrnehmung stammen, und dass sie auch in der Lage sind, daraus komplexe Ideen zu bilden. Allerdings, so hält Locke ausdrücklich fest, können Tiere zwar konkrete – sei es einfache oder komplexe – Ideen von konkreten Dingen bilden (der Hund kann sich seinen Herrn vorstellen), doch im Unterschied zu Menschen seien sie außerstande, abstrakte oder allgemeine Ideen zu bilden (der Hund kann sich nicht den Menschen vorstellen). Locke hält fest, dass allgemeine oder abstrakte Ideen eine vollkommene Unterscheidung zwischen Mensch und Tier setzen. Dies ist Lockes Anthropologische Differenz. Ein Beleg für seine Anthropologische Differenz sieht Locke darin, dass Tiere keine Worte benutzen, um abstrakte Ideen auszudrücken. Wir können einem Papageien zwar den Namen seines Herrn beibringen, aber er drückt damit nur die singuläre Idee aus, die er von einem konkreten Objekt (seinem Herrn) hat, keine abstrakte Idee.

Nun beruht Lockes Vorstellung von der Anthropologischen Differenz allerdings auf einer fraglichen Voraussetzung, denn es besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen abstrakten Ideen und Sprache: Dass Tiere nicht sprechen, impliziert nicht, dass sie keine abstrakten Ideen bilden. Sprache ist für Locke das wichtigste Werkzeug und gemeinsame Band menschlicher Gemeinschaften. Damit man sprechen kann, sind drei Fähigkeiten erforderlich: Laute zu artikulieren, sie als Zeichen für Ideen zu verwenden und Zeichen als allgemeine Zeichen zu benutzen. Ein sprechender Papagei, so Locke, erfülle die beiden ersten Bedingungen: Wir können ihm artikulierte Laute beibringen, und er drückt so singuläre Ideen aus. Zudem weist Locke darauf hin, dass auch Menschen oft Wörter, die sie gelernt und gehört haben, wie Papageien wiederholen, ohne ihnen allgemeine Ideen zuordnen zu können. Auch dies stellt die Anthropologische Differenz in Frage.

In der Auflage des *Essay* von 1695 fügt Locke die berühmte Anekdote eines Papageien hinzu, der sich mit einem Prinzen unterhält. Der Vogel versichert dem Prinzen, die Hautfarbe der Männer um ihn herum sei weiß. Weiß aber ist Lockes Paradigma für eine abstrakte Idee. Warum sollte der Papagei mit seiner Antwort keine abstrakte Idee zum Ausdruck bringen? Nun, meint Locke, der Papagei sei eben kein Mensch. Aber was ist ein Mensch? Nach Lockes offizieller Antwort ein Wesen, das sprachlich abstrakte Ideen kommuniziert. Doch eben dies tut der Papagei. Offenbar ist ein Mensch für den Empiristen Locke etwas, das wie ein Mensch aussieht. Es ist nun sicher kein Zufall, dass die Männer um den Prinzen herum vom Papageien erfahren, wie Menschen aussehen, nämlich weiß. Die Anthropologische Differenz ist nicht einfach gegeben, sie wird immer neu gezogen, in Szene gesetzt, verhandelt; sie muss fixiert und justiert werden. Es ist nicht von vornherein klar, was oder wer (nicht-weiße Menschen?) auf die Seite des Tiers fällt.

Die Abgrenzung von Mensch und Tier durch das Abstraktionsvermögen und den damit verbundenen Sprachgebrauch bringt also Probleme mit sich. Ausgehend von diesen Problemen kritisieren George Berkeley und David Hume Lockes Position. Denn eine abstrakte Idee hat keine besonderen Eigenschaften, dafür aber alle wesentlichen Eigenschaften des Objektbereichs, auf den sie sich bezieht. Die abstrakte Idee des Menschen etwa schließt keine besonderen Eigenschaften wie dünn, weiß oder weiblich

ein, muss aber alle Menschen umfassen. Berkeley und Hume betrachten den Gedanken einer Idee ohne konkreten Inhalt als inkohärent. Für beide Denker sind Ideen stets partikular, aber wir können sie durch die Verbindung mit sprachlichen Ausdrücken auf allgemeine Weise verwenden. Damit wird die von Locke veranschlagte Anthropologische Differenz hinfällig. Mehr noch, mit dem Wegfall abstrakter Ideen fällt auch das besondere Verstandesvermögen, das der Abstraktion fähig wäre, weg. Da es keine abstrakten Ideen gibt, braucht es weder einen aristotelischen Intellekt, noch eine cartesianische Denksubstanz oder einen Lockeschen Verstand, um den Prozess der Abstraktion vorzunehmen oder abstrakte Ideen zu verarbeiten.

Hume ist in dieser Hinsicht radikal. Er ersetzt die höheren kognitiven Vermögen (Intellekt, Seele, Verstand, Vernunft) durch die assoziierende Vorstellungskraft. Die Operationen der höheren kognitiven Vermögen werden ersetzt durch gewohnheitsmäßige Verknüpfungen von Ideen in Erinnerung und Imagination. Damit kann Hume Mensch und Tier aneinander angleichen. Humes Verweis auf die Intelligenz der Tiere sowohl im *Treatise on Human Nature* (1739/40) als auch im *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) unterstreicht die Ähnlichkeit der kognitiven Vermögen von Mensch und Tier, um zu zeigen, dass es der Annahme eines besonderen Vernunftvermögens, das Menschen von Tieren unterscheidet, nicht bedarf.

Dennoch bleibt Hume hinsichtlich der Anthropologischen Differenz zweideutig. Im dritten Teil des *Treatise* vergleicht Hume den Inzest bei Mensch und Tier. Während in beiden Fällen derselbe Sachverhalt vorliege, werde Inzest von Tieren moralisch nicht verurteilt, von Menschen hingegen schon. Mit anderen Worten: Menschen reagieren emotional auf bestimmte Sachverhalte und fordern diese Reaktion generell auch von Artgenossen. Diese Art von verallgemeinerbarer, emotiver Evaluation von Sachverhalten fehlt bei Tieren, mithin fehlt Tieren die Fähigkeit moralischer Evaluation. Folgt man dieser Argumentation, dann wird bei Hume die Anthropologische Differenz nicht aufgehoben, sondern nur verschoben. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist nunmehr genuin moralisch, nicht kognitiv. Die moralischen Unterschiede sind keine Folge kognitiver Unterschiede wie es bei Humes Vorgängern der Fall ist, sondern basieren auf einer grundlegenden und genuin menschlichen Eigenschaft. Allerdings ließe sich auch argumentieren, dass prinzipiell der Option nichts im Weg steht, bei Tieren evaluative emotionale Reaktionen auf Sachverhalte zu finden, die innerhalb ihrer Gruppe oder Art eine gewisse Verallgemeinerung finden. Hume bereitet durchaus den Gedanken vor, dass auch Tiere moralische Wesen sein könnten (vgl. Rowlands 2012).

Doch insgesamt scheint es treffender zu sagen, dass Hume die Anthropologische Differenz verwirft. In einer Fußnote zum Kapitel IX »On the Reason of Animals« im *Enquiry Concerning Human Understanding* listet Hume eine Handvoll Unterschiede zwischen Mensch und Tier auf. Zwar sind es exakt neun Unterschiede, doch fügt Hume der Liste die Bemerkung an, dass leichthin weitere Unterschiede gefunden werden können. Hume geht so vor, dass er von Unterschieden zwischen Menschen ausgeht und diese auf Unterschiede zwischen Tieren überträgt. So gibt es z. B. bei Menschen Unterschiede wie ein Mehr an Aufmerksamkeit, ein leistungsstärkeres Gedächtnis, reichere Erfahrung, die Fähigkeit zur Verfolgung längerer Kausalketten, die Fähigkeit zur Analogiebildung usw. Diese Unterschiede finden sich auch zwischen Menschen und Tieren. Der Plural ist hier wichtig. Es handelt sich um graduelle und nicht um kategorische Differenzen. Auch dies zeigt, dass Hume die Anthropologische Differenz aufgegeben hat. Der springende Punkt in Humes Philosophie ist, dass es keiner besonderer anthropologischen Vermögen bedarf, damit Menschen kognitiv tun können, was immer sie tun. Tierliche Vermögen sind ausreichend.

Moderne

1838 hielt der junge Charles Darwin in einem Notizbuch fest: »Origin of man now proved. – Metaphysics must flourish. – He who understands would do more towards metaphysics than Locke« (Darwin 1838, Eintrag 84 e). In dieser Notiz kommt eine weitreichende Idee Darwins zum Ausdruck. Der Mensch ist ein Tier wie andere Tiere auch, und deshalb können die für Menschen charakteristischen Eigenschaften als tierliche Eigenschaften verstanden werden. Der junge Darwin war ein beflissener Leser Humes. Es ist wenig überraschend, dass sich Darwin Humes Ausführungen über Tiere – und dessen Kritik des göttlichen Designarguments – zu Herzen genommen hat. Humes Zurückweisung der Anthropologischen Differenz bereitet die Naturalisierung des Menschen in der Nachfolge der Evolutionstheorie vor.

In *The Origin of Species* (1859) hat Darwin wenig über die Kontinuität zwischen Tier und Mensch gesagt. In den späteren Werken *The Expression of the*

Emotions in Man and Animals (1872) und *The Descent of Man* (1874) führt Darwin den Nachweis, dass es keinen fundamentalen Unterschied zwischen dem Menschen und den höheren Tieren hinsichtlich ihrer emotionalen, mentalen und moralischen Vermögen gebe. Darwins auf der Evolutionstheorie aufbauende Idee lautet, dass geistige und andere Fähigkeiten schrittweise *bottom-up* erklärt werden können. Natürlich ist diese Kontinuitätsthese direkte Folge seiner Evolutionstheorie. Allerdings darf man nicht übersehen, dass die Darwinsche Evolutionstheorie nicht nur Kontinuität, sondern auch Diskontinuität betont. Sie möchte auch eine Theorie über die Vervielfachung der Arten sein. Und der Mechanismus der natürlichen Selektion stellt nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Unterschiede her. Dies macht deutlich, dass Darwins Kontinuitätsthese bisweilen überbetont und falsch akzentuiert wird (z. B. bei Rachels 1990). Das darwinistische Bild ist nicht das einer aufsteigenden Leiter, sondern vielmehr dasjenige eines sich verästelnden Lebensbaumes. Dessen Äste können zwar aus einem gemeinsamen Stamm hervorgehen, wachsen jedoch auf ihre je eigene Weise weiter. Kognitive Vermögen gehören zu einer Tierart und stellen Lösungen für besondere ökologische Probleme dar, die sich dieser Art in ihrer Entstehung und Entwicklung gestellt haben oder stellen werden. Deshalb muss man auch beachten, dass Kontinuität keine fließenden Übergänge zwischen Tierarten suggerieren sollte. Arten sind häufig deutlich voneinander geschieden und müssen dies auch sein. Zwar sind Bonobo und Orang-Utan nahe verwandt, beide haben jedoch sehr unterschiedliche Formen des Zusammenlebens entwickelt. Auch wenn Arten eng miteinander verwandt sein mögen, kann es doch beträchtliche und einschneidende Differenzen zwischen ihnen geben.

Während sich im Gefolge des Empirismus und der Evolutionstheorie ein Abbau der Anthropologischen Differenz feststellen lässt, finden wir mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts eine Gegenbewegung, die nicht nur darin besteht, die Anthropologische Differenz aufrechtzuhalten, sondern sie zugleich neu zu denken. Während das Zielobjekt der philosophischen Suche nach der Anthropologischen Differenz bislang darin bestanden hat, einen essenziellen Unterschied zwischen Mensch und Tier zu finden, besteht der neue Ansatz nun darin, die Anthropologische Differenz nicht essentialistisch, sondern strukturell zu verstehen. Nicht eine besondere Fähigkeit wie die Sprache, das Denken, die Kultur oder die Moral unterscheidet Menschen von Tieren, sondern das Selbstverhältnis, also das Verhältnis, das der Mensch zu sich selbst einzunehmen in der Lage ist.

Obwohl G. F. W. Hegel sowohl in der *Wissenschaft der Logik* (1812–16) als auch in der *Enzyklopädie* (1817) wiederholt und in traditioneller Weise betont, dass der Mensch durch Denken sich vom Tier unterscheidet und so alles Menschliche allein dadurch menschlich sei, dass es durch das Denken bewirkt werde, liegt dem doch ein struktureller Ansatz zugrunde, der in der Einleitung zu den *Vorlesungen über die Ästhetik* (1817 ff.) deutlich wird:

> »Dies Erheben aber des Ansich ins selbstbewußte Wissen bringt einen ungeheuren Unterschied hervor. Es ist der unendliche Unterschied, der z. B. den Menschen überhaupt vom Tiere trennt. Der Mensch ist Tier, doch selbst in seinen tierischen Funktionen bleibt er nicht als in einem Ansich stehen wie das Tier, sondern wird ihrer bewußt, erkennt sie und erhebt sie, wie z. B. den Prozeß der Verdauung, zu selbstbewußter Wissenschaft. Dadurch löst der Mensch die Schranke seiner ansichseienden Unmittelbarkeit auf, so daß er deshalb gerade, weil er weiß, daß er Tier ist, aufhört, Tier zu sein, und sich das Wissen seiner als Geist gibt« (Hegel 1969, 112).

Hegel zufolge sind wir selbstbewusste Lebewesen. Damit meint Hegel aber nicht, dass wir uns einer immer schon gegebenen spezifischen Anthropologischen Differenz (einer essenziellen Natur des Menschen) bewusst werden, die uns wesentlich von nichtmenschlichen Tieren unterscheiden würde. Vielmehr unterscheiden wir uns laut Hegel von den nichtmenschlichen Tieren gerade erst dadurch, dass wir uns unserer selbst bewusst werden. Und weil wir uns nicht einer essenziellen Natur des Menschen bewusst werden, besteht das Ziel des Selbstbewusstseins nicht in der Verwirklichung einer bestimmten essenziellen Natur, sondern in der Hervorbringung einer Selbstdeutung. Der Geist gibt sich selbst sein eigenes Wesen, denn der Geist ist dasjenige, wofür er sich nimmt. Das aber, wofür sich der Geist nimmt, ist historisch geworden. Insofern ist der Mensch ein selbst-deutendes Lebewesen (vgl. Taylor 1985). Worauf es ankommt, ist, dass wir dem, wofür wir uns selbst nehmen, eine vernünftige Gestalt geben können.

Hegels Ansatz einer strukturellen Anthropologischen Differenz wird nicht allein von Denkern fortgesetzt, die an Hegel anschließen, sondern auch von Kritikern des Hegelschen Systems. So betont Sören Kierkegaard in den berühmten ersten Sätzen von *Die Krankheit zum Tode* (1849), dass der Mensch Geist sei, d. h. ein Selbst, das sich zu sich selbst verhalte, bzw. dasjenige am Verhältnis, dass sich zu sich selbst verhalte. Auch hier wird der nicht inhaltlich bestimmte, sondern vielmehr strukturelle Aspekt her-

vorgehoben. Den Menschen versteht Kierkegaard als Synthese von Seele und Leib. Nun entspricht freilich nicht der Leib dem tierlichen und die Seele dem menschlichen Anteil im Menschen; vielmehr besteht der Mensch darin, dass er Leib und Seele in einem Dritten verbindet, das die beiden Momente zueinander in ein Verhältnis zu setzen habe. Während Tiere durchaus über einen Körper (Leib) und über psychische Zustände (Seele) verfügen, setzten sich Tiere nicht in ein Selbstverhältnis. Wie Kierkegaard insbesondere in *Der Begriff Angst* (1844) hervorhebt, sind Menschen im Zustand vor dem expliziten Selbstverhältnis nicht Tiere, sondern bereits als Geist bestimmt: »In der Unschuld ist der Mensch nicht nur Tier, wie er denn überhaupt, falls er in irgendeinem Augenblick seines Lebens nur Tier wäre, niemals Mensch würde« (Kierkegaard 2005, 490). Entsprechend sind existenzielle Bestimmungen des Geistes wie die Verzweiflung oder Angst keine Bestimmungen des Tiers – das zwar Frucht, aber keine Angst haben kann (vgl. ebd., 488) –, sondern allein Bestimmungen des menschlichen Geistes.

Friedrich Nietzsches Position in dieser Entwicklung ist beachtenswert. Nietzsche verfolgt im Hinblick auf den Menschen ein stark naturalistisches Programm (vgl. Leiter 2002). Dies unterscheidet ihn von den Ansätzen der strukturellen Anthropologischen Differenz, wie sie sich bei Hegel oder Kierkegaard finden. Der Mensch wird von Nietzsche ebenso wie die Tiere als Triebwesen mit einer Naturgeschichte aufgefasst. Dennoch gibt es für Nietzsche zwischen Mensch und Tier einen entscheidenden Unterschied: »Der Mensch hat, im Gegensatz zum Thier, eine Fülle gegensätzlicher Triebe und Impulse in sich groß gezüchtet: vermöge dieser Synthesis ist er der Herr der Erde« (Nietzsche 1980, Bd. 11, 289). Die »Moralen« oder kulturellen Formationen, die einem bestimmten Menschentyp zugeordnet sind, sind Ausdruck historisch und geographisch lokaler Rangordnungen in dieser vielfachen Welt der Triebe. Eine solche Rangordnung wird Nietzsche zufolge dadurch hergestellt, dass ein Trieb als dominanter Trieb seine Gegentriebe unterdrückt oder sublimiert sowie die anderen Triebe ihm unterordnet und harmonisiert. Im Unterschied zu Tieren seien Menschen in der Lage, eine Vielfalt von Trieben auszubilden und – dies ist der wichtige Punkt – diese Vielfalt einem dominanten Trieb unterzuordnen. Diese Struktur der Dominanz geht jedoch stets mit Unterdrückung und Unterordnung einher. Bei Tieren, so Nietzsche, findet man hingegen eine Vielfalt nicht integrierter Triebe, die keinem dominanten Trieb unterworfen sind. Je nach Situation übernimmt ein anderer Trieb eine vorübergehend dominante Stellung. Jeder Trieb eines Lebewesens bildet eine eigene Perspektive bzw. Interpretation der Welt aus und strebt danach, diese auf Kosten anderer Triebe zum Ausdruck zu bringen. Darin besteht für Nietzsche organisches Leben und dessen »Wille zur Macht«. Neben diesem deskriptiven Aspekt kommt für Menschen die normative Komponente hinzu, so viele Triebe wie möglich kohärent zum Ausdruck bringen zu können. Der höhere Mensch wäre in der Lage, die maximale Vielheit der Triebe in der relativ größten Stärke in harmonisierter Form auszubilden (vgl. Richardson 1996, 69). Darin besteht für Nietzsche die Norm der Gesundheit. Nietzsche sieht die Anthropologische Differenz also ebenfalls strukturell und nicht substantiell, da es sich allein um den strukturellen Aspekt der Ausprägung dominanter Triebe handelt. Allerdings sieht er im Gefolge Darwins keine unüberbrückbare Kluft zwischen Mensch und Tier.

Wie wir gesehen haben, wird die Anthropologische Differenz im Anschluss an Hegel bei Kierkegaard auf eine neue Spitze getrieben. Während bei Descartes das Verhältnis der denkenden Substanz zum Körper ein Verhältnis zu einem Körper ist, den wir mit Tieren gemeinsam haben, wird bei Kierkegaard selbst der biologische Körper durch das Selbstverhältnis transformiert und hat nichts mehr mit dem tierlichen Körper gemein. Diese Tendenz wird im 20. Jahrhundert in Martin Heideggers einflussreicher Daseinsanalyse fortgesetzt. In *Sein und Zeit* (1927) analysiert Heidegger das menschliche Dasein als eine Seinsart, die sich – im Unterschied zu allen anderen Seinsarten – auf sich selbst bezieht und sein eigenes Leben zu führen hat (vgl. Heidegger 2006). Zwei Aspekte sind an dieser Charakterisierung hervorzuheben: die Absetzung von anderen Seinsarten und der Selbstbezug als Charakteristikum der Existenz. Wie steht es aber mit der Seinsart von Tieren und anderen Lebewesen?

Heideggers inoffizielle Position lautet: Lebewesen begegnen dem Dasein als etwas, dem bestimmte Funktionen für uns zukommen, darin gleichen sie Artefakten, sie sind Zeug. Konkret kommen Lebewesen als Züchtungen, Rohstofflieferanten, Schädlinge, Krankheitserreger usw. in den Blick (vgl. ebd., 70). Die wissenschaftliche Konzeptualisierung der Tiere vor dem Hintergrund dieser lebensweltlichen Auffassung drückt sich am klarsten in der Maschinenmetapher aus. In der Biologie verstehen wir Lebewesen, indem wir sie wie Maschinen als funktionale Einheiten (als Organismen) konzeptualisieren.

Heideggers offizielle Position lautet, dass die Seins-

art von Tieren als Privation vom Dasein her verstanden werden muss (vgl. ebd., 50, 58, 191 ff., 246). Im Unterschied zum Dasein sind Tiere das Nur-noch-Lebendige, das Nur-noch-Körperliche usw. Nirgends sonst drückt sich die traditionelle privative Zoologie der anthropologischen Formel deutlicher aus als hier: Tiere sind Menschen minus X. Heidegger arbeitet dies in der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30) aus. Seine Formel für die Anthropologische Differenz lautet dort, das Tier sei weltarm, der Mensch hingegen weltbildend. Gemäß der Privationsthese können wir Tiere nur als etwas verstehen, dem im Unterschied zu uns etwas fehlt (vgl. Heidegger 2004, 307). Weil das Tier im Unterschied zum Menschen niemals etwas als etwas nimmt (d. h. keine Welt hat), ist es »durch einen Abgrund vom Menschen getrennt« (ebd., 384). An dieser radikalisierten traditionalistischen Position wird Heidegger bis zuletzt festhalten.

Gegenwart

Einigen Philosophen, die sich in den Fußstapfen Heideggers bewegen, ist dessen Verschärfung der Anthropologischen Differenz aufgefallen. Giorgio Agamben vertritt die These, dass Politik im Abendland von Anfang an auf das Leben bezogen sei und dabei zwei Formen des Lebens, das geformte Leben in der politischen Gemeinschaft und das ›nackte Leben‹ außerhalb derselben unterscheide. Diese Unterscheidung ist für Agamben nicht naturgegeben, sondern wird immer wieder hergestellt. Das nackte Leben wird produziert und verfügbar gemacht. Agamben beschreibt die Herstellung von nacktem Leben, über das die Politik verfügen darf, als ›einschließenden Ausschluss‹. Aus dieser Figur ergibt sich ein Anknüpfungspunkt für die Anthropologische Differenz. Mit der Unterscheidung zwischen Mensch (geformtes Leben) und Tier (nacktes Leben) wird auch eine Unterscheidung in der Menschwerdung – der Anthropogenese – eingeführt. Wird der Mensch z. B. als das vernünftige Lebewesen aufgefasst, so finden wir in ihm nicht nur die Vernunft, sondern durch seine Verwandtschaft mit unvernünftigen Lebewesen auch tierische Anteile. Wie Agamben in *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002) betont, wird in der Anthropogenese der Konflikt zwischen Humanem und Animalischem ausgetragen (vgl. Agamben 2003, 88). Der mit der Anthropogenese einhergehende Konflikt sei der entscheidende politische Konflikt in unserer Kultur. Diese Beziehung manifestiert sich in unserem Umgang mit dem Tier, das wir wirtschaftlich ausbeuten, umformen und gegen das wir gleichsam ununterbrochen Krieg führen.

Agamben entwickelt seine Kritik der Anthropologischen Differenz in Auseinandersetzung mit Heidegger, doch in weitaus stärkerer Weise finden wir diese Auseinandersetzung bei Jacques Derrida (vgl. Wild 2008, 192 ff.). Rückblickend schreibt Derrida über sein Werk:

> »Alle dekonstruktiven Gesten, die ich an und in philosophischen Texten versucht habe, besonders jenen Heideggers, laufen darauf hinaus, die interessegeleitete Verkennung dessen, was man allgemein das Tier nennt, und die Art und Weise wie diese Texte die Grenze zwischen Mensch und Tier deuten, offen zu legen« (Roudinesco/Derrida 2001, 107; Übersetzung M. W.).

Derridas These lautet, dass alle hierarchisch binären Oppositionen des westlichen Denkens von der Anthropologischen Differenz, wie immer sie angesetzt werden mag, getragen werden. Dies ist eine zentrale Einsicht Derridas. Derrida wendet sich der Anthropologischen Differenz zu, indem er sich unserer Art zuwendet, wie wir über das Tier und den hierarchisch-binären Gegensatz von Mensch und Tier sprechen. Im Gegensatz von Mensch und Tier werden alle Tiere als Tier zusammengefasst. Aber was soll das sein, das Tier? Mit dem monströsen Kollektivsingular werde eine begriffliche, metaphysische Einheit konstruiert. Derrida zufolge geht es in Diskussionen um die Anthropologische Differenz nicht um Tiere und Menschen, sondern stets um die Abstrakta ›das Tier‹ und ›der Mensch‹. Durch die Konstruktion von solchen abstrakten Einheiten werden Tiere und Menschen im Diskurs verfügbar gemacht.

Derridas Ansatz zielt letztlich auf ein Weniger an realer und diskursiver Gewalt zwischen Mensch und Tier ab. In seinen Augen gelingt dies nur, wenn wir sowohl die privative Zoologie (Das Tier ist der Mensch minus X) als auch die hyperbolische Anthropologie (Der Mensch ist das Tier plus X) aufgeben. Tiere sind zu vielfältig, um privativ gefasst zu werden, und der Mensch zeichnet sich, wenn überhaupt durch etwas, vielmehr durch die Schwäche der Endlichkeit aus als durch einen Überschuss. Auch Derrida zielt mithin auf die Beseitigung der Anthropologischen Differenz (vgl. de Fontenay 1998; Burgat 2012).

Die moderne Verhaltensforschung und insbesondere die Kognitive Ethologie (vgl. Shettleworth 2012) hat seit den 1970er Jahren eine beeindruckende Menge an Untersuchungen zusammengetragen, die traditionelle Ansätze der Anthropologischen Differenz in Frage stellen. Insbesondere bei Menschenaffen (*Hominidae*), Delfinen (*Delphinoidea*), Papageien

(*Psittacidae*, *Cacatuidae*) und Rabenvögeln (*Corvidae*) kann man sagen, dass es sich um denkende, soziale, selbstbewusste, kulturbildende und strukturiert kommunizierende Wesen handelt (vgl. van Horik u. a. 2012). Auf dieser Grundlage wird sogar die Forderung nach gewissen Persönlichkeitsrechten für Mitglieder dieser Familien erhoben (vgl. White 2007; Francione 2008).

Grundlage für die Zuschreibung von komplexen sozialen, kulturellen und kommunikativen Fähigkeiten ist die Zuschreibung von Gedanken – allgemeiner: von intentionalen Zuständen im Sinne Brentanos. Welche Argumente sprechen dafür, dass Tiere Gedanken bzw. intentionale Zustände haben? In der Literatur finden sich fünf generelle Argumente (vgl. Lurz 2009; Wild 2012).

1) Wir schreiben Menschen Gedanken zu, Menschen und (höhere) Tiere sind evolutionär nah verwandt, also haben auch (höhere) Tiere Gedanken. Dies ist das Argument der evolutionären Kontinuität. In dieser Form ist das Argument allerdings schwach, weil aus der evolutionären Kontinuität des Lebens nicht die kognitive Kontinuität der Lebewesen folgt.

2) Das zweite Argument lehnt sich an Wittgensteins Spätphilosophie an und geht von unserer sprachlichen Praxis aus. Wir schreiben Tieren Gedanken zu, wenn wir ihr Verhalten und ihre Wahrnehmungen beschreiben und verstehen wollen. Die Analyse der verwendeten Begriffe zeigt, dass das Verhalten der Tiere die Anwendungsbedingungen für diese Begriffe erfüllen. Also haben Tiere Gedanken.

3) Dem von Daniel Dennett eingeführten Ansatz intentionaler Systeme zufolge ist unser Begriff eines Gedankens ein theoretischer Begriff, den wir im Alltag brauchen, um Verhalten zu erklären und vorauszusagen. Neben den Gedanken gehört zu einem intentionalen System auch das Streben nach Bedürfnisbefriedigung. Wir unterstellen, dass ein System seine Bedürfnisse mithilfe seiner Gedanken über die Welt möglichst rational befriedigen möchte. Wenn wir dies bei einem System erfolgreich tun können, handelt es sich um ein intentionales System und wir schreiben ihm zu Recht Gedanken zu.

4) Das Haben von Gedanken besteht darin, dass Tiere Repräsentationen ihrer Umwelt ausbilden, die ihr Verhalten lenken. Wahrscheinlich ist diese Repräsentation als Hirnzustand realisiert, der die kausale Rolle der Verhaltenslenkung aufgrund seiner Struktur spielt. Der Hirnzustand, der diese Rolle spielt, entsteht aufgrund gewisser Wahrnehmungsinputs und veranlasst bestimmte Outputs (Verhalten). Bei einem Wesen, das lernfähig, aufmerksam, neugierig und flexibel ist, nennen wir einen solchen Zustand einen ›Gedanken‹.

5) Das letzte Argument verweist auf die Verhaltenswissenschaften. Naturwissenschaftliche Antworten sind die besten Antworten, die wir über natürliche Phänomene haben. Sicher gehört das Verhalten von Tieren zu den natürlichen Phänomenen. Wenn die Naturwissenschaft gute empirische Evidenzen dafür anführt, das Verhalten von Tieren mithilfe von Gedanken zu erklären, so sollten wir diese Gründe akzeptieren. In den letzten Jahren haben sich im Gefolge der Kognitiven Ethologie die Evidenzen für die Zuschreibung von Gedanken Tieren gegenüber verdichtet, also ist es gerechtfertigt, Tieren Gedanken zuzuschreiben.

Ein generelles philosophisches Argument gegen Tiergedanken lautet, dass das Haben von Gedanken abhängig ist von der Beherrschung einer Sprache (vgl. Brandom 2000; Davidson 2005). Dieses Argument wurde vielfach kritisiert (vgl. MacIntyre 2001; Glock 2005; Lurz 2007). Ein Problem besteht allerdings darin, dass es schwer fällt, den Inhalt der Gedanken von Tieren genau anzugeben. Wenn der Inhalt ein Kriterium für Gedanken ist und wenn wir Tieren Gedanken zuschreiben, um ihr Verhalten zu erklären, dann scheint es, dass es uns eigentlich möglich sein müsste, diese Inhalte anzugeben. Allerdings sollte man die Schwierigkeit einer Inhaltsangabe nicht mit ihrer Unmöglichkeit verwechseln; auch ist es denkbar, dass tierliche Gedanken ein anderes repräsentationales Format haben (vgl. Beck 2013).

Die erwähnten Erfolge der Kognitiven Ethologie haben jedoch in der naturwissenschaftlichen Forschung zu einem gewissen Problemdruck geführt. Wenn die kognitiven und sozialen Fähigkeiten von Tieren sich den menschlichen Fähigkeiten annähern, was erklärt dann den augenfälligen großen Unterschied zwischen Menschen und anderen Tieren? Anders gefragt: Worin besteht aus der Perspektive der Evolutionsbiologie die Anthropologische Differenz? Die Anthropologische Differenz wird hier durch ein evolutionstheoretisches Argument am Leben erhalten: Der Zeitpunkt der Trennung der Linie der Schimpansen und der Hominiden ist evolutionär gesehen zu wenig lange her (ca. 6 Millionen Jahre), als dass sich eine Serie fundamentaler Unterschiede hätte entwickeln können, vielmehr scheint es plausibel, nach dem einen fundamentalen Unterschied zu suchen, der alle anderen Unterschiede erklärt – nach der Anthropologischen Differenz.

Die Anthropologische Differenz ist also aus der naturwissenschaftlichen Diskussion der Gegenwart

keineswegs verschwunden. Es existiert eine Reihe von Vorschlägen, deren Charakteristikum im Unterschied zu historischen Vorschlägen vor allem darin besteht, die sozialen Differenzen zwischen Mensch und Tier enger an die kognitiven zu binden. So stellt für den Anthropologen Michael Tomasello die Fähigkeit zur Aufmerksamkeitsteilung und Rollenübernahme den wesentlichen Unterschied dar (vgl. Tomasello 2006; 2010; 2014; eine Übersicht über weitere Vorschläge findet sich bei Penn/Povinelli 2012). Trotz aller Entwicklung in der Theoriebildung bleibt Tomasellos Grundgedanke der folgende: Aufgrund der biologischen Herkunft sind die kognitiven Fähigkeiten von Menschen und Menschenaffen nicht sehr verschieden, es gibt jedoch einen entscheidenden Unterschied, der darin besteht, dass sich Menschen mit ihren Artgenossen identifizieren, sich verstehen, ihre Aufmerksamkeit teilen, kollektive Projekte verfolgen usw. Menschen sind im hohen Maße soziale Wesen, und darin ist die Anthropologische Differenz zu suchen (ein Modell zur Evolution der Hominiden, das im Gegensatz dazu nicht auf der Suche nach einer Anthropologischen Differenz beruht, findet sich z. B. bei Sterelny 2012).

Die Dynamik der Anthropologischen Differenz

Die Anthropologische Differenz ist Gegenstand ständiger Neuverhandlungen. In der skizzierten Geschichte gibt es zunächst einmal Versuche der Stabilisierung der Anthropologischen Differenz, so bei Aristoteles, Descartes, Heidegger oder in der gegenwärtigen evolutionären Anthropologie. Doch die Geschichte der Anthropologischen Differenz ist von Anfang an auch die Geschichte ihrer Kritik, wie sich bei Sextus, Montaigne, Hume, Darwin und Derrida zeigt. Damit ist nicht die interne Kritik gemeint, dass eine bestimmte Anthropologische Differenz falsch oder zu wenig tief angesetzt sein könnte, sondern vielmehr die externe Kritik am Ansatz der Anthropologischen Differenz überhaupt. Gibt es so etwas, wie den einen entscheidenden Unterschied zwischen Mensch und Tier, der alle anderen Unterschiede erklärt? Welche Operationen sind in dieser Unterscheidung am Werk, welche Folgen zeitigt eine solche Unterscheidung?

Neben Versuchen der Kritik und Verabschiedung der Anthropologischen Differenz stehen in dieser Geschichte auch Versuche der Verschiebung der Anthropologischen Differenz. Von Aristoteles bis Descartes ist eine deutliche kognitive Fundierung der Anthropologischen Differenz zu erkennen. Mit Hume und Kant zeichnet sich eine Verschiebung zu einer stärker moralischen oder normativen Auffassung ab. Am Beispiel Tomasellos wird eine Verschiebung hin zu sozialen Fähigkeiten maßgebend. Und schließlich zeigt sich mit Hegel eine Verschiebung von einer substantiellen zu einer strukturellen Interpretation der Anthropologischen Differenz.

Systematische Untersuchungen zur Geschichte der Anthropologischen Differenz fehlen v. a. für das Mittelalter und für die jüngste Wissenschaftsgeschichte. Insbesondere finden sich nur wenige Untersuchungen, die das Zusammenspiel von deskriptivem Gehalt und normativem Gehalt der Anthropologischen Differenz zum Gegenstand machen. Der Hinweis auf die Szene am Familientisch in Kazans *Jenseits von Eden* zeigt zudem, dass die Anthropologische Differenz nicht allein Objekt philosophischer und wissenschaftlicher Diskurse ist, sondern ebenso in zahlreichen kulturellen Praktiken eingeübt wird: am Familientisch, beim Essen, beim Kochen. Wie Cora Diamond es treffend formuliert: »Was ein Mensch ist, lernen wir unter anderem dadurch, dass wir an einem Tisch sitzen, an dem sie [die Tiere, M. W.] von uns gegessen werden« (Diamond 2012, 96). Die Disziplinarordnungen, die man laut Michel Foucault vom 18. bis Mitte des 20. Jahrhunderts in Familien, Schulen, Spitälern, Kasernen, Werkstätten, Städten, Gebäuden usw. vorfindet, richten ihre Machteffekte nicht nur auf menschliche Körper, sondern viel stärker noch auf tierliche. Die Nutzung tierlicher Körper und Produkte kann sogar als eine kontingente Bedingung der Möglichkeit dieser Disziplinarordnungen diesseits der Anthropologischen Differenz betrachtet werden. Und sie beruht zugleich auf den schweren, drückenden und beständigen Disziplinarordnungen im Bereich jenseits der Anthropologischen Differenz: im Bereich der Tiere.

Literatur

Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: *Die Dialektik der Aufklärung* [1947]. Frankfurt a. M. 1988.

Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M. 2003 (ital. 2002).

Beck, Jacob: Why we can't say what animals think. In: *Philosophical Psychology* 26 (2013), 520–546.

Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789]. The Collected Works of Jeremy Bentham. Hg. von J. H. Burns und H. L. A. Hart. London 1996.

Boas, Franz: *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century.* Baltimore 1933.
Brandom, Robert: *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Frankfurt a. M. 2000.
Burgat, Florence: *Une autre existence. La condition animale*. Paris 2012.
Cervantes, Miguel: *Meistererzählungen*. Zürich 1993 (span. 1613).
Darwin, Charles: *Notebook M* [1838]. http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=side&itemID=CUL-DAR125.-&pageseq= 1 (26.2.2015).
Davidson, Donald: Rationale Lebewesen [1982]. In: Dominik Perler/Markus Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt a. M. 2005, 117–131.
De Fontenay, Elisabeth: *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris 1998.
Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010 (frz. 2006).
Des Chene, Dennis: *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*. Ithaca/New York 2001.
Diamond, Cora: Fleisch essen, Menschen essen. In: Dies.: *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie*. Berlin 2012, 83–107.
Dombrowski, Daniel A.: *Babies and Beasts. The Argument from Marginal Cases.* Illinois 1997.
Francione, Gary L.: *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation.* Columbia 2008.
Gaukroger, Steven: *Descartes' System of Natural Philosophy.* Cambridge 2002.
Glock, Hans-Johann: Begriffliche Probleme und das Problem der Begriffe. In: Dominik Perler/Markus Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt a. M. 2005, 153–187.
Gontier, Thierry: *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux, Montaigne et Descartes.* Paris 1998.
Hartle, Anne: *Michel de Montaigne. Accidental Philosopher.* Cambridge 2001.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.: *Vorlesungen über die Ästhetik I* [1817 ff.]. Hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1969 [Werkausgabe Bd. 13].
Heidegger, Martin: *Grundbegriffe der Metaphysik* [1929/30]. Frankfurt a. M. 2004.
Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen 2006.
Kant, Immanuel: *Logik* [1800]. Berlin 1923 [Akademie-Ausgabe Bd. 9].
Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode* [1849], *Furcht und Zittern* [1843], *Die Wiederholung* [1843], *Der Begriff der Angst* [1844]. München 2005.
Leiter, Brian: *Nietzsche on Morality*. London 2002.
Lurz, Robert: In defense of wordless thoughts about thoughts. In: *Mind and Language* 22 (2007), 270–296.
Lurz, Robert (Hg.): *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge 2009.
MacIntyre, Alasdair: *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg 2001 (engl. 1999).
McDowell, John: *Geist und Welt*. Frankfurt a. M. 2009 (engl. 1994).
Montaigne, Michel de: *Essais* [1580/1588]. Frankfurt a. M. 1998.
Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin 1980.
Niewöhner, Friedrich (Hg.): *Die Seele der Tiere*. Wiesbaden 2001.
Penn, Derek C./Povinelli, Daniel J.: The human enigma. In: Keith J. Holyoak/Robert G. Morrison (Hg.): *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. Oxford 2012, 529–542.
Popkin, Richard: *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Revised and expanded edition. Oxford 2003.
Rachels, James: *Created From Animals. The Moral Implications of Darwinism.* Oxford 1990.
Richardson, John: *Nietzsche's System*. Oxford 1996.
Rosenfield, Louise: *From Beast-machine to Man-machine. The Animal Soul in French Letters from Descartes to la Mettrie*. New York 1940.
Roudinesco, Elisabeth/Derrida, Jacques: *De quoi demain… Dialogues*. Paris 2001.
Rowlands, Mark: *Can Animals be Moral?* Oxford 2012.
Sextus Empiricus: *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Hg. und übers. von Malte Hossenfelder. Frankfurt a. M. 1968.
Shapin, Steven: *Die wissenschaftliche Revolution*. Frankfurt a. M. 1998 (engl. 1996).
Shettleworth, Sara J.: *Cognition, Evolution and Behavior*. Oxford 2012.
Singer, Peter: *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere.* Reinbek bei Hamburg 1996 (engl. 1975).
Sorabji, Richard: *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate.* London 1993.
Steiner, Gary: *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy.* Pittsburgh 2005.
Sterelny, Kim: *The Evolved Apprentice. How Evolution Made Humans Unique.* Cambridge, Mass. 2012.
Sutter, Alex: *Göttliche Maschinen*. Frankfurt a. M. 1988.
Tayor, Charles: Self-interpreting animals. In: Ders.: *Human Agency and Language. Philosophical Papers.* Cambridge 1985, 45–76.
Thomas, Keith. *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*. London 1983.
Tomasello, Michael: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition.* Frankfurt a. M. 2006 (engl. 1998).
Tomasello, Michael: *Warum wir kooperieren*. Berlin 2010 (engl. 2009).
Tomasello, Michael: *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*. Berlin 2014 (engl. 2014).
Van Horik, Jayden O./Clayton, Nichola S./Emery, Nathan J.: Convergent evolution of cognition in corvids, apes and other animals. In: Jennifer Vonk/Todd K. Shackelford (Hg.): *The Oxford Handbook of Comparative Evolutionary Psychology*. Oxford 2012, 80–101.
White, Thomas I.: *In Defense of Dolphins. The New Moral Frontier.* Malden 2007.
Wild, Markus: *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere bei Montaigne, Descartes und Hume.* Berlin/New York 2006.
Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung.* Hamburg 2008.
Wild, Markus. Tierphilosophie. In: *Erwägen Wissen Erkennen* 23/1 (2012), 21–33.

Markus Wild

2 Geist der Tiere

Besitzen zumindest einige nicht-menschliche Tiere (von nun an einfach ›Tiere‹) einen Geist, der mit dem menschlichen vergleichbar ist? Die Frage ist sowohl komplex als auch vertrackt. Diskutiert wird sie in einer ganzen Reihe von Disziplinen, die von der Evolutionstheorie und Neurophysiologie über die Verhaltensforschung, Psychologie und Linguistik bis zur Sprachphilosophie und Philosophie des Geistes reichen. Die Antwort hängt nicht nur von empirischen Beobachtungen (gleich ob in der Natur oder im Labor) und Theorien ab, sondern auch davon, wie man umstrittene Begriffe wie Geist, Empfindung, Wahrnehmung, Denken, Handeln etc. versteht. Der Beitrag der sich gegenwärtig etablierenden ›Tierphilosophie‹ bzw. *philosophy of animal minds* (vgl. Perler/Wild 2005; Wild 2008; Lurz 2009) zu diesen Fragen besteht nicht in der Sammlung neuer empirischer Daten über tierisches Verhalten, dessen neurophysiologische Ursachen, genetische Verankerung oder evolutionäre Ursprünge. Er besteht vielmehr in der Klärung dessen, was es überhaupt heißt, geistige Eigenschaften zu besitzen, und welche Bedingungen ein Organismus erfüllen muss, damit ihm solche Eigenschaften zugeschrieben werden können. Das bedeutet nicht, dass man eine hieb- und stichfeste Definition dieser Eigenschaften benötigt, um z. B. in der kognitiven Ethologie, den Neurowissenschaften oder der Evolutionsbiologie mit dem Entwurf empirischer Theorien zu mentalen Fähigkeiten bei Tieren beginnen zu können. Aber diese Theoriebildung ist stets auf ein bestimmtes Vorverständnis ihres Themenbereichs angewiesen. Deshalb muss sie begleitet werden von Überlegungen zu den Begriffen, durch die dieser Themenbereich festgelegt wird und auf die sich bestimmte Forschungsprojekte, Methoden und Schlussfolgerungen stützen.

Zum Geist der Tiere gibt es grundsätzlich zwei konträre Meinungen. *Differentialisten* zu Folge bestehen zwischen Mensch und Tier, was den Geist anbelangt, wesentliche qualitative bzw. ›kategoriale‹ Unterschiede. *Assimilationisten* halten dagegen, die Unterschiede zwischen Mensch und Tier seien selbst in dieser Hinsicht nur quantitativ; sie diagnostizieren eine Kontinuität bezüglich der geistigen Fähigkeiten zwischen dem Menschen und den höheren Tieren. Seit jeher ist der wichtigste differentialistische Einwand gegen den Geist der Tiere, dass alle oder jedenfalls die höheren geistigen Fähigkeiten Sprache voraussetzen. Diese Position lässt sich als *Lingualismus* bezeichnen.

Sprachvermögen gilt spätestens seit der Antike (Aristoteles, Stoa) als ein den Menschen auszeichnendes Merkmal. Zu dieser Zuschreibung kommt es zumeist deshalb, weil geistige Fähigkeiten im Allgemeinen bzw. höhere geistige Fähigkeiten wie Denken, Intellekt oder Rationalität im Besonderen an Sprache geknüpft werden (vgl. Wild 2006). Zum einen kann Sprache als *bloßes Anzeichen* dieser mentalen Charakteristika aufgefasst werden. So bezeichnet Descartes sie als ›einzig sicheres Zeichen‹ dafür, dass ein Subjekt *S* denken kann. Zum anderen kann die Sprache aber auch als konstitutiv für den Geist bzw. Intellekt gelten. In dieser Perspektive ist sie *Voraussetzung* dafür, dass ein Subjekt *S* denken kann.

Der konstitutive Lingualismus kann wiederum zwei Formen annehmen. Der *Episoden*-Lingualismus besagt: Jede mentale Episode von *S* besteht in einem Prozess des Sprechens durch ein Subjekt. Da wir aber glücklicherweise nicht alles vokalisieren, was wir denken, muss dieser sprachliche Prozess letztlich ein innerer sein, wie etwa in Platons Vorschlag, das Denken sei das Gespräch der Seele mit sich selbst. Daran anschließend besagt William von Occams Idee einer ›Sprache des Geistes‹, dass sich zumindest alles Denken, ob bei Mensch oder Tier, in inneren, d. h. mentalen oder neuronalen Symbolen vollzieht. Doch auch innere Monologe sind weder notwendig noch hinreichend für Kognition (vgl. Glock 1997). Die Sprache des Geistes müsste daher unbewusst sein. So verfügen laut Fodor (1987) alle Subjekte mit intentionalen Zuständen wie Wünschen oder Überzeugungen über eine durch neuronale Entladungsmuster implementierte ›Sprache des Geistes‹, die der Sprache eines Computerprogramms entspricht. Eine solche soll auch bei Tieren auftreten können. Die Idee einer Sprache des Geistes ist jedoch umstritten. So müssen echte Symbole von *S* nach Regeln verwendet werden können. Bei neuronalen Entladungen ist dies unmöglich, da diese sich zwar in *S* abspielen, sich aber selbst dem potentiellen Bewusstsein von *S* entziehen (vgl. Glock 2013).

Eine schwächere Variante, der *Fähigkeits*-Lingualismus, verzichtet darauf, für jede mentale Episode einen sprachlichen Prozess zu postulieren. Sie beschränkt sich stattdessen auf die These, dass mentale Fähigkeiten Sprachvermögen voraussetzen. Dabei geht es um öffentliche Sprachen (vgl. z. B. Hacker 2013). Wie plausibel diese Form von Lingualismus ist, hängt von der Art der mentalen Fähigkeit ab.

Historischer Überblick

Die Frage nach dem Geist der Tiere hat die westliche philosophische Tradition seit jeher beschäftigt. Aber in Antike (vgl. Sorabji 1993), Neuzeit (vgl. Wild 2006) und Gegenwart hat das Thema eine besonders profilierte Rolle gespielt.

Obgleich Platon gemeinhin als doktrinär gilt, war seine Haltung zum Geist der Tiere ambivalent. Als Rationalist schränkte er den Beitrag der Sinneswahrnehmung zum Wissen drastisch ein. Das geschah aber nicht im Namen eines radikalen Differentialismus. Einige Passagen seines Werks lassen den Schluss zu, dass Tiere nicht nur den ›begehrenden‹ und ›mutigen‹ Teil der Seele besitzen, sondern auch den vernünftigen, obgleich in sehr eingeschränkter Ausprägung. Außerdem besitzen sie Überzeugungen und einfache Formen von Intelligenz.

In *De anima* entwirft Aristoteles ein hierarchisches Modell des Lebendigen. Alle Lebewesen besitzen eine *psychê*, was man am besten mit ›Lebensprinzip‹ übersetzt. Diese *psychê* tritt in verschiedenen Varianten auf. Pflanzen verfügen über ein *vegetatives* Lebensprinzip; das heißt, sie haben die Vermögen zu Wachstum, Ernährung und Reproduktion. Tiere verfügen zusätzlich über ein *sensitives* Lebensprinzip; das heißt, sie besitzen Wahrnehmung und Bewegung. Menschen schließlich verfügen auch noch über ein *rationales* Lebensprinzip. Sie allein können denken und vernünftig wollen, das heißt Entscheidungen auf der Grundlage von praktischen Überlegungen fällen. Daher stammt die berühmte aristotelische Definition des Menschen als einem vernünftigen, sprachbegabten Lebewesen bzw. Tier (*zoon logikon* oder *zoon logon echon*).

Als Biologe entwarf Aristoteles ein Bild gradueller Unterschiede zwischen verschiedenen Arten von Lebewesen. Aber als Philosoph machte er scharfe Grenzen aus. Während die Unterschiede bezüglich des Temperaments und der Emotionen quantitativ sind, sind die bezüglich des Intellekts qualitativer Art. Im Gegensatz zu Platon sprach er Tieren sogar das Vermögen ab, Überzeugungen zu haben. Wie spätere Differentialisten handelt er sich damit eine peinliche Frage ein: Wie sollen Tiere wahrnehmen können, ohne damit zugleich Überzeugungen zu besitzen?

Über seine Integration in das Christentum durch die Scholastik hat der Aristotelianismus das westliche Denken entscheidend geprägt. Thomas von Aquin gestand in der *Summa Theologica* (*Abhandlung über den Menschen*) Tieren zwar eine vegetative und empfindende Seele zu, sprach ihnen aber eine vernünftige Seele ab. Intelligentes Verhalten bei Tieren erklärte er durch die Annahme eines ›estimativen‹ Vermögens.

In der frühen Neuzeit vertrat Montaigne in seinen *Essais* (1996, II, 12) eine radikale Gegenposition. In einer assimilationistischen Zangenbewegung setzte er zugleich die mentalen Vermögen der Tiere höher an als die christliche Tradition und die der Menschen niedriger. Was Ersteres anbelangt, so berief er sich auf Anekdoten, die zwar größtenteils verwegen klingen, von denen einige aber im Lichte neuerer Entdeckungen als potentiell plausibel erscheinen.

Descartes radikaler Differentialismus kann u. a. als Reaktion auf Montaigne verstanden werden. Er speist sich aber hauptsächlich aus einer ganz neuen Auffassung des Geistes. Für die aristotelische Tradition ist der Geist (*nous*) eine Ansammlung von Fähigkeiten. Außerdem fällt er mit dem Intellekt zusammen. Demgemäß wäre Vernunft sowohl das Vorrecht des Menschen als auch das auszeichnende Merkmal des Geistes. Für Descartes ist der Geist dagegen kein Vermögen, sondern eine immaterielle Substanz (*res cogitans*), die mit dem Körper ihres jeweiligen Besitzers verknüpft ist. Diese unterschiedet sich von der Materie dadurch, dass sie ein Bereich des Bewusstseins ist, von dem jedes Subjekt autoritatives Wissen besitzt. Dadurch werden Empfindung, Wahrnehmung, Einbildungskraft und Wünsche als geistige Phänomene klassifiziert. Zugleich stimmt Descartes mit dem Aristotelianismus darin überein, dass Tiere keinen Geist besitzen. Denn er streitet ihnen Wahrnehmung und sogar Empfindung ab. Berühmt-berüchtigt ist seine folgerichtige Behauptung, Tiere seien unbeseelte wenngleich komplexe Automaten, deren Verhalten sich auf mechanische Reflexe reduziert. Für diese These führt Descartes zwei Argumente ins Feld. Laut des ersten ist die Sprache »das einzige gewisse Zeichen des Denkens« (Descartes 1974, 278). Den Tieren geht jedoch die Sprache charakterisierende Fähigkeit ab, Laute unabhängig von den unmittelbaren Aktivitäten, Impulsen und Situationen zu verwenden. Damit hängt das zweite Argument zusammen: Den Tieren fehlt Vernunft. Sie verfügen nicht über ein universelles kognitives Instrument, mit dem sie flexibel auf eine unbegrenzte Anzahl neuer Situationen reagieren können.

In der Folge von Descartes fällt die Front zwischen Differentialisten und Assimilationisten grob mit der zwischen Rationalisten und Empiristen zusammen. Das deutlichste Beispiel ist Hume. Ihm

ging es weniger darum, die mentalen Fähigkeiten der Tiere zu erhöhen, als die des Menschen auf ein realistischeres Maß zurechtzustutzen. Selbst unser Geist beinhaltet kein Vermögen der reinen, von der Erfahrung unabhängigen Abstraktion; vielmehr beschränkt er sich bei Lichte betrachtet auf Wahrnehmung, Gedächtnis, Einbildungskraft und Affekte. Diese teilen wir jedoch mit den Tieren: »Keine Wahrheit scheint mir offenkundiger, als dass Tiere, genauso wie der Mensch, mit Denken und Vernunft ausgestattet sind. Die Gründe sind in diesem Fall so offensichtlich, dass sie nicht einmal dem Dümmsten und Unwissendsten entgehen« (Hume 2011,1.3.16). Zentral unter diesen Gründen ist ein Analogieargument: Tiere verhalten sich auf eine Art und Weise, die der menschlichen ähnelt; bei unserem Verhalten wissen wir, dass es auf einer Assoziation von Empfindungen und Ideen beruht. Für Hume folgt daraus, dass das tierische Verhalten ein Resultat ähnlicher mentaler Vorgänge ist.

Im 19. Jahrhundert hat sich unter den Philosophen vor allem Schopenhauer intensiv mit dem Geist der Tiere beschäftigt. Er versuchte, einen Kurs zwischen Humes Assimilationismus und Kants Differentialismus zu steuern. Tiere haben zwar Erkenntnis und sogar Verstand, es fehlt ihnen aber Wissen: Letzteres ist begrifflich und bedarf daher Vorstellungen zweiter Ordnung, nämlich Wahrnehmungsvorstellungen. Folgenreicher waren jedoch Entwicklungen in den empirischen Wissenschaften. Für Darwin sind der menschliche Geist und die ihn ermöglichenden neurologischen Strukturen ebenso Produkte der Evolution wie unsere anderen biologischen Eigenschaften. Dieser Prozess verbindet uns jedoch mit den Tieren. Aus dieser evolutionären Kontinuität folgt laut Darwin, dass uns Tiere auch mental ähnlich sind. Frühe Anhänger Darwins wie George Romanos (der Begründer der vergleichenden Psychologie) hegten ähnliche assimilationistische Ansichten. Sie beriefen sich jedoch oft auf Anekdoten. Nicht zuletzt dadurch kamen sie in Verruf, als sich um die Jahrhundertwende in der Psychologie der Behaviorismus durchzusetzen begann.

Methodologisch besteht der Behaviorismus darauf, dass bei der wissenschaftlichen Untersuchung der Psyche nur Daten zulässig sind, die intersubjektiv beobachtet und streng kontrolliert werden können, insbesondere replizierbare Resultate von Laborexperimenten. Inhaltlich soll sich daraus ergeben, dass alle mentalen Phänomene letztlich auf Reiz-Reaktionsmechanismen und assoziativem Lernen beruhen. Während selbst hartgesottene Behavioristen genuin mentale Prozesse bei Menschen aufgrund der eigenen Erfahrung schlecht bestreiten konnten, war die Unterstellung solcher Prozesse bei Tieren als ›Anthropomorphismus‹ verschrien, d. h. als illegitime Projektion menschlicher Eigenschaften.

Trotz dieser ablehnenden Haltung ihrer meisten Kollegen unternahmen die Psychologen Köhler und Yerkes ab den 1920er Jahren erhellende Studien zu den kognitiven Vermögen von Menschenaffen. Zusätzlichen Vorschub erhielt die Idee von einem Geist der Tiere durch die Entwicklung der Verhaltensforschung in der Biologie. Die klassische Ethologie (Lorenz, Tinbergen) vermied zwar mentales Vokabular, erkannte aber an, dass behaviorale Vermögen integraler Bestandteil des evolutionär geformten Phänotyps einer Art sind. Außerdem inspirierte sie die bahnbrechenden Feldforschungen von Primatologen wie Jane Goodall. Das Tabu, mit dem mentale Begriffe belegt waren, kam aber erst ins Wanken durch die von Chomsky und den Fortschritt der Computerwissenschaften eingeleitete ›cognitive revolution‹. Donald Griffin lieferte mit *The Question of Animal Awareness* das erste Manifest der sogenannten ›kognitiven Ethologie‹. Ziel war eine »truly experimental science dealing with the mental experiences of other species« (Griffin 1976, 14). Diese Wissenschaft liefert inzwischen beständig neue Einsichten in die erstaunlichen mentalen Fähigkeiten bei Tieren, selbst wenn man berücksichtigt, dass viele angebliche Entdeckungen auf Übertreibungen oder begrifflichen Missverständnissen beruhen.

Im 20. Jahrhundert hat die Analytische Philosophie am meisten zur Erhellung des Geistes der Tiere beigetragen (vgl. Glock 2008). Zunächst hat sie im Anschluss an Wittgenstein einen *linguistic turn* vollzogen. Der philosophische Beitrag zur Erforschung des Geistes besteht in einer Untersuchung zweiter Ordnung. Geklärt wird unsere mentale Begrifflichkeit, und zwar durch die Analyse der im Alltag und/oder den Wissenschaften verwendeten Ausdrücke sowie gegebenenfalls durch die Modifikation unserer mentalen Begriffe. Vertreter des *linguistic turn* betonen außerdem, dass die Sprache nicht ein bloß sekundäres Medium zur Kommunikation nicht- bzw. vorsprachlicher Gedankenprozesse ist. Vielmehr sind zumindest komplexe Gedanken wesentlich an Sprache geknüpft.

Dennoch impliziert die Wende zur Sprache nicht *per se* einen radikalen Differentialismus. So unterzogen Wittgenstein und Ryle den cartesianischen Dualismus einer vernichtenden Kritik. Sie erkann-

ten, dass der Begriff des Geistes sich auf ein Syndrom mehr oder weniger komplexer Fähigkeiten bezieht, die sich im Verhalten manifestieren können müssen. Zu der Frage, welche mentalen Fähigkeiten sich in tierischem Verhalten ausdrücken lassen, gehen sowohl ihre Antworten als auch die ihrer Anhänger auseinander. Wittgenstein selbst war ein differenzierter Differentialist. Relativ einfache Überzeugungen lassen sich eindeutig in nicht-sprachlichen Verhaltensweisen ausdrücken, nicht jedoch komplexere, z. B. die mittel- und längerfristige Zukunft betreffend. Andere Repräsentanten des *linguistic turn* vertreten dezidiertere Ansichten. Dies gilt nicht nur für einige Jünger Wittgensteins (Anscombe, Sellars, Brandom, McDowell), sondern auch für Donald Davidson, dem wohl einflussreichsten Skeptiker, was den Geist der Tiere anbelangt.

Die Philosophie wurde ebenfalls von der kognitiven Revolution erfasst. Dies impliziert zugleich eine Abwendung von den Prämissen des *linguistic turn*: Der Schlüssel zum Verständnis von Sprache und Geist wird nicht mehr in intersubjektiv zugänglichem Verhalten, sondern im Geist bzw. Gehirn von Individuen gesucht. Dadurch wird die Bedeutung der Sprache geringer eingeschätzt und die Philosophie des Geistes zur Grundlagendisziplin erhoben. Dies stellt den Lingualismus in Frage. Der Differentialismus gerät außerdem noch durch den Aufstieg des *Naturalismus* unter Druck. Insbesondere der Quinesche Naturalismus hebt die Arbeitsteilung zwischen Philosophie und Naturwissenschaften auf, indem er die Möglichkeit von eigenständigen a priorischen begrifflichen Einsichten bestreitet. In seinem Gefolge werden die Argumente der Tierphilosophie vielerorts reduziert auf Kommentare zu Befunden und Theorien der kognitiven Ethologie. Außerdem scheint es aus der Perspektive eines darwinistisch geprägten Naturalismus ›anthropozentrisch‹, Menschen durch einen einmaligen Geist kategorial von Tieren abzusetzen.

Der Begriff des Geistes

Der Begriff des Geistes ist möglicherweise vage, mit Sicherheit jedoch weit. Um welche geistigen Phänomene und Fähigkeiten geht es also in einer *philosophy of animal minds*?

Zuerst sind *kognitive* Fähigkeiten, d. h. Fähigkeiten zur Gewinnung von Wissen und Information, von *konativen* oder affektiven Fähigkeiten zu unterscheiden, d. h. Fähigkeiten, etwas zu verlangen oder zu beabsichtigen. Der populäre Ausdruck ›Tierkognition‹ ist irreführend, insofern sich ein beachtlicher Teil der Debatte eben so sehr um die Wünsche und Absichten von Tieren dreht wie um deren Überzeugungen. Sowohl die meisten kognitiven als auch die meisten konativen Zustände sind *intentional*, d. h. sie haben einen bestimmten Gegenstand bzw. Inhalt. Man nimmt *etwas* wahr, glaubt oder weiß, *dass etwas der Fall ist*, wünscht, *dass etwas der Fall sei*, oder beabsichtigt, *etwas* zu tun, etc.

Gemäß Brentano unterscheidet Intentionalität das Psychische vom Physischen. Diese Abgrenzung überschneidet sich mit der Cartesianischen, insofern das ›transitive Bewusstsein‹ von etwas zugleich intentional ist. Dennoch sind beide Bestimmungen zu eng. Es gibt sowohl *unbewusste* als auch *ungerichtete* mentale Phänomene. Stimmungen richten sich im Gegensatz zu Emotionen nicht auf etwas Bestimmtes, und Empfindungen wie Schmerzen haben keinen genuinen Gegenstand oder Inhalt. Man sollte daher zwischen intentionalen und nicht-intentionalen geistigen Phänomenen unterscheiden (vgl. Beckermann 2000).

Manche Aristoteliker bestimmen den Begriff des Geistes so, dass er von vorneherein diejenigen Fähigkeiten umfasst, die uns Menschen vor den Tieren auszeichnen (vgl. Hacker 2013). Andere argumentieren aus der entgegengesetzten Richtung, der Begriff des Tieres schließe streng genommen den Besitz von Geist aus (vgl. Rödl 2005, 72; Janich 2011). Aber beides sind bloße Stipulationen den Sprachgebrauch betreffend, die von der tatsächlichen Verwendung der betroffenen Begriffe im Alltag und den Wissenschaften völlig abweichen. Außerdem verschieben diese Stipulationen lediglich die eigentlichen Fragen, entweder darauf, welche Eigenschaften denn als geistig gelten können, oder aber darauf, ob biologischen Arten außer *Homo Sapiens* als menschlich gelten sollten. Wieder andere Aristoteliker vertreten die Ansicht, der Begriff des Geistes umfasse nur die höheren, intellektuellen Fähigkeiten (vgl. Kenny 1989). Dies erhöht die Messlatte für einen Geist der Tiere, ohne ihn von vorneherein auszuschließen. Aber es steht ebenfalls im Widerspruch zum etablierten Gebrauch des Ausdrucks *mind* sowie der vielfältigen mentalen Begriffe, wie bereits John Stuart Mill feststellte (1843, 1.1.3). Das gilt auch für ›Geist‹, jedenfalls für wissenschaftliche Verwendungskontexte. Bei der Exploration des Geistes der Tiere ist es daher sinnvoll, bei Empfindungen zu beginnen und sich dann langsam ›hochzuarbeiten‹.

Mentale Begriffe

Wovon hängt es ab, ob ein Lebewesen bestimmte mentale Begriffe erfüllt? Einige Naturalisten und Parteigänger der kognitiven Revolution machen dies abhängig von evolutionären, genetischen oder neurophysiologischen Phänomenen, die sich im Verhalten prinzipiell nicht manifestieren und sogar dem Subjekt selbst noch nicht einmal potentiell bewusst sind. Aber die mentalen Begriffe, die wir sowohl im Alltag als auch in den Verhaltenswissenschaften verwenden, erfassen weder evolutionäre, noch genetische, noch neurologische Unterschiede. Vielmehr erfassen sie Fähigkeiten zum Verhalten und Wahrnehmen, d. h. Phänomene an denen wir Menschen interessiert sind – im Alltag und/oder den Wissenschaften. Aus nachvollziehbaren Gründen unterliegt die Anwendung dieser etablierten Begriffe nicht Kriterien, die bestenfalls hoch spezialisierten Messgeräten zugänglich sind, sondern solchen, deren Erfüllung zumindest prinzipiell durch Beobachtung und Experiment festgestellt werden können.

Zuerst stellen wir fest, ob ein Lebewesen z. B. auf Verletzungen reagiert, seine Umgebung wahrnimmt, Werkzeuge benutzen oder produzieren kann, sich selbst in einem Spiegel wiedererkennt etc. Erst dann können wir untersuchen, auf welchen Ursachen diese Fähigkeit beruht. Die *kausale Erklärung* geistiger Eigenschaften verweist unmittelbar auf das Gehirn des Inidividuums, mittelbar auf dessen Genom und letztlich auf die evolutionäre Herausbildung der Art. Dies gilt jedoch nicht für die Frage, ob überhaupt geistige Fähigkeiten vorliegen.

Differentialistische Antworten auf die Frage nach dem Geist der Tiere werden deshalb nicht bereits durch biologische (evolutionäre, genetische, neurophysiologische) Kontinuitäten zwischen Menschen und anderen Tieren widerlegt. Aus kleinen genetischen bzw. neurophysiologischen Unterschieden können sich wichtige Unterschiede in den mentalen Fähigkeiten eines Subjekts ergeben. Und aus der Kontinuität entlang evolutionärer Linien folgt nicht, dass bestehende Arten – die Endpunkte eines weitverzweigen evolutionären Stammbaums – unsere geistigen Fähigkeiten teilen.

Umgekehrt scheitert aber auch der vielfach unternommene Versuch, den Assimilationismus unter Berufung auf ein methodisches ›Ökonomieprinzip‹, nämlich *Morgan's canon* zu widerlegen. Gemäß dieser Maxime der vergleichenden Verhaltenswissenschaften darf man Tieren nur dann mentale Attribute zuschreiben, wenn es die *einzige* Möglichkeit ist, ihr Verhalten zu erklären. Anzustreben ist aber nicht die sparsamste, sondern vielmehr die *plausibelste* Erklärung. Genügsamkeit muss gegen andere methodologische Desiderata wie Erklärungskraft, Einfachheit, Präzision, Operationalisierbarkeit, etc., abgewogen werden (vgl. Glock 2009, 236). Schließlich stellen Sparsamkeitsprinzipien ein zweischneidiges Schwert dar. Man kann sie auch bemühen, um für einheitliche Erklärungen analogen Verhaltens bei Mensch und Tier zu plädieren, was für die Anwendung anspruchsvoller mentaler Begriffe sprechen würde.

Empfindungen und Bewusstsein

Zahllose Studien belegen die physiologischen und behavioralen Reaktionen von Tieren auf schädliche Reize (vgl. Allen 2004; Braithwaite 2010; Wild 2012). Dass zumindest Wirbeltiere Empfindungen und insbesondere Schmerzen haben, sollte eigentlich offenkundig sein. Dennoch ist es umstritten. Es wird *bezweifelt* von denjenigen, die im Anschluss an Thomas Nagel Empfindungsvermögen an ›Qualia‹ knüpfen, mysteriöse innere Phänomene, die nur dem jeweiligen Subjekt zugänglich sein sollen (vgl. Nagel 1979). Es wird aber auch *verneint* (vgl. z. B. Bermond 2003; Carruthers 1989). Beides basiert auf der Idee, dass intelligente Tiere zwar zur *Kognition* befähigt sind, Letztere aber nicht garantiert, dass sie auch über sogenanntes ›phänomenales Bewusstsein‹ verfügen – d. h., dass es sich für sie auf bestimmte Weise ›anfühlt‹, z. B. eine Verletzung zu erleiden. Diese Idee basiert wiederum gemeinhin auf der Annahme, dass Bewusstsein stets Bewusstsein der eigenen mentalen Zustände voraussetzt, was schließlich seinerseits an Sprache – insbesondere die Beherrschung des Personalpronomens ›ich‹– gebunden sein soll.

Die ersten beiden Schritte dieses Arguments beruhen auf Verwirrungen verschiedener Arten von Bewusstsein. Auf der untersten Ebene steht das *bei Bewusstsein sein*. Dieses kontrastiert mit Schlaf und Bewusstlosigkeit und ist einfach das Vermögen, Informationen über die Umwelt zu erlangen und angemessen zu verarbeiten. Diese Form des Bewusstseins kann man verlieren und wiedergewinnen. Sie tritt in verschiedenen Graden auf: Man kann mehr oder weniger bei Bewusstsein sein. Von dieser Qualifikation abgesehen, handelt es sich um eine Voraussetzung für alle anderen Formen von Bewusstsein. Einige mentale Zustände, in denen sich ein Subjekt befinden kann, das bei Bewusstsein ist, sind intentional (d. h. auf etwas gerichtet). Hier kann man von *transi-*

tivem Bewusstsein sprechen. Bei Stimmungen und Schmerzen handelt es sich dagegen um *intransitives* Bewusstsein. Schließlich gibt es noch das viel strapazierte Phänomen des *Selbstbewusstseins*. Hierbei handelt es sich um eine bestimmte Variante des transitiven Bewusstseins: Man ist sich seiner eigenen Eigenschaften bewusst. Ein Spezialfall von Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein der eigenen mentalen Phänomene; hierhin gehört auch das Bewusstsein, sich in einem der gerade erwähnten anderen Bewusstseinszustände zu befinden.

Wer bestreitet, dass Subjekte mit kognitiven Fähigkeiten über Bewusstsein verfügen, verwechselt Zustände, *derer man sich bewusst ist* – was ein Bewusstsein zweiter Stufe voraussetzt –, mit Bewusstseinszuständen, d. h. Zuständen, *durch die man bewusst ist*, entweder, indem man einfach bei Bewusstsein ist, oder, indem man sich zusätzlich in einem Zustand des transitiven oder intransitiven Bewusstseins befindet. Kognitive Prozesse setzen Intentionalität voraus, und damit auch transitives Bewusstsein (vgl. Dennett 2005). Aber sie bedürfen nicht des Selbstbewusstseins. Außerdem sind Empfindungszustände nicht wirklich intentional; es handelt sich um eine besondere Art des intransitiven Bewusstseins.

Zugegeben, Schmerzempfindung geht hinaus über bloße *Nozizeption*, also die Disposition zur Reaktion auf schädliche Reize. Eine echte Empfindung wird, trivialer Weise, vom Subjekt *empfunden*: Es besteht kein Unterschied zwischen dem Haben und dem Fühlen von Schmerzen (anders etwa, als zwischen dem Haben und Fühlen eines körperlichen Schadens). Zudem haben Empfindungen eine hedonistische oder affektive Dimension. Schmerz hat z. B. eine aversive Qualität und wird als unangenehm und *pro tanto* schlecht empfunden werden. Aber auch das impliziert nicht Selbstbewusstsein. Denn das Empfinden eines Schmerzes als unangenehm ist kein Fall, in dem das Subjekt sich in einer genuin intentionalen Relation zu einem seiner eigenen mentalen Ereignisse befindet. Wie Wittgenstein darlegte, heißt, einen Schmerz empfinden, einfach, dass es irgendwo schmerzt. Denn es besteht wie erwähnt kein Unterschied zwischen dem Haben und dem Bemerken von Schmerzen durch das Subjekt. Es handelt sich bei Schmerzen nicht um *bonafide* Gegenstände, sondern um Modifikationen von Subjekten. Und diese Modifikationen treten bei allen Subjekten auf, die außer über Nozizeption auch über Affekte verfügen, die sich u. a. im Verhalten, in Gesichtszügen und in Körperhaltungen manifestieren.

Intentionalität

Selbst unter denen, die Tieren nicht-intentionale mentale Zustände zugestehen, erheben sich gewichtige Stimmen gegen die Annahme, sie seien zu intentionalen Zuständen fähig (vgl. Dummett 1993; McDowell 1996; Brandt 2009). Intentionale Verben tauchen in drei verschiedenen Konstruktionen auf:

I	*S*	*V*t (denkt/glaubt/ wünscht…),	dass *p* (Hunde bellen)
II	*S*	*V*t (beabsichtigt/plant/ will…)	(zu) *Φ*-en (auf einen Baum zu klettern)
III	*S*	*V*t (sieht/begehrt/denkt an…)	*x* (den Apfel)

Prima facie richtet sich Typ II auf Handlungen und Typ III auf Gegenstände. Trotzdem hat es sich eingebürgert, alle intentionalen Zustände nach dem Muster von Typ I als ›propositionale Einstellungen‹ aufzufassen. Dies leistet dem Lingualismus unverdienten Vorschub, da ›Proposition‹ sprachliche und begriffliche Konnotationen aufweist. Doch wäre es schierer Dogmatismus, darauf zu bestehen, Tiere müssten sich in Beziehung setzen zu einer abstrakten Proposition, um einen Apfel zu begehren oder auf einen Baum klettern zu wollen. Daher lässt sich neutraler von intentionalen Zuständen oder auch von ›Denken‹ bzw. ›Gedanken‹ sprechen. Allerdings muss man mindestens vier Formen des Denkens unterscheiden:

- *an etwas denken*, z. B. die Pralinenschachtel vor meiner Nase (ein Fall von III);
- sich etwas *ausdenken*, z. B., wie die Schachtel geöffnet werden kann, um an ihren Inhalt heranzukommen;
- über ein Problem *nachdenken*, im elaboriertesten Fall dadurch, dass man theoretische oder praktische Schlüsse zieht;
- *denken (glauben / wünschen), dass…* (ein Fall von I).

Tiere können ihre Aufmerksamkeit einem Gegenstand oder Ereignis widmen. Fraglich ist allenfalls, an welche Art von Dingen Vertreter welcher Tierarten denken können. Sogar gemäßigte Differentialisten gehen oft davon aus, dass Tiere ganz im ›hier und jetzt‹ leben, d. h. nicht an Dinge jenseits ihres unmittelbaren Wahrnehmungshorizonts denken können. Neuere Studien legen aber nahe, dass intelligente Tiere an vergangene bzw. zukünftige Ereignisse den-

ken können. So wissen Häher, wie lange es her ist, dass sie Vorräte verstaut haben (vgl. Clayton/Griffiths/Dickinson 2000). Und Menschenaffen treffen aufgrund zuvor gemachter Erfahrungen Vorkehrungen für die Zukunft (vgl. Mulcahy/Call 2006). Inwiefern es sich dabei um episodische Erinnerung bzw. Vorausplanung handelt, ist allerdings diskussionsbedürftig.

Typ I der Intentionalität ist eine Voraussetzung für das Vermögen zu schließen und damit für die Vernunft. Sowohl im theoretischen als auch im praktischen Schließen bewegt man sich von einem oder mehreren Gedanken, den Prämissen, zu einem anderen Gedanken, der Konklusion. Die Fähigkeit zum Schließen muss ihrerseits von *Intelligenz* unterschieden werden. Grob gesprochen, ist Intelligenz das Vermögen, neuartige Probleme auf flexible Weise zu lösen, d. h., ohne dass diese Lösungswege genetisch determiniert oder strikt konditioniert wären. Intelligenz in diesem allgemeinen Sinn setzt die Fähigkeit zum Lernen voraus. Lernen wiederum reicht von Prozessen strikter Konditionierung, wie bei Tauben und Ratten in der ›Skinner Box‹, über Versuch und Irrtum, wie bei den Kapuzineraffen in der Röhrenaufgabe, zu jener Art Ein- und Voraussicht, die Schimpansen und bestimmte Rabenvögel bei der Herstellung und Verwendung von Werkzeugen an den Tag legen. Selbst in letzterem Fall ist es jedoch eine offene Frage, ob Schlüsse von Prämissen auf Konklusionen eine Rolle spielen.

Überzeugungen, Begriffe und Sprache

Was Intentionalität vom Typ I bei Tieren anbelangt, ergibt sich ein Bedenken aus den Zusammenhängen zwischen intentionalen Zuständen, ihren Gehalten, Begriffen und Sprache. Die wichtigste Version dieses Einwandes stammt von Davidson. Er illustriert die Schwierigkeit für die Annahme intentionaler Zustände bei Tieren durch ein bekanntes Beispiel von Malcolm:

> »Nehmen wir einmal an, unser Hund jage die Nachbarskatze. Diese rast mit Volldampf auf eine Eiche zu, schwenkt aber im letzten Moment plötzlich ab und verschwindet auf einem nahen Ahorn. Der Hund sieht dieses Manöver nicht und stellt sich, bei der Eiche angekommen, auf die Hinterbeine, kratzt mit den Pfoten am Stamm, als wolle er hochklettern, und bellt aufgeregt zu den Ästen hoch. Wir, die wir die Episode vom Fenster aus beobachten, sagen: ›Er denkt, die Katze sei diese Eiche hoch geklettert‹« (Malcolm 2005, 86).

Laut Malcolm haben wir mit dieser Behauptung Recht, und Davidson gesteht zu, dass solche Zuschreibungen zur Erklärung und Vorhersage tierischen Verhaltens nützlich sein können. Dennoch kann ihm zufolge Malcolms Hund strenggenommen gar nichts glauben. Wie andere zeitgenössische Lingualisten verfolgt Davidson dabei folgenden Gedankengang (vgl. Davidson 1997; Dummett 1993: Kap. 12–13):

- *Begriffsthese*: Intentionale Zustände setzen Begriffsbesitz voraus.
- *Sprachthese*: Begriffsbesitz setzt Sprache voraus.
- *Lingualistische Konklusion*: Intentionale Zustände setzen Sprache voraus.
- *Sprachlosigkeitsthese*: Tiere besitzen keine Sprache.
- *Differentialistische Konklusion*: Tiere haben keine intentionalen Zustände.

Die repräsentationalistische Auffassung intentionaler Zustände

Ein Argument für die Begriffsthese ergibt sich aus dem Repräsentationalismus, der bis vor kurzem die Philosophie des Geistes dominiert hat. Diesem zufolge handelt es sich bei intentionalen Zuständen (Überzeugungen und Wünschen) um Beziehungen zwischen einem Subjekt *S* und einem ›propositionalen Gehalt‹ (dass *p*). Ein solcher Gehalt ist eine mentale oder abstrakte Entität, die ihrerseits aus Bausteinen – Begriffen wie *Katze* – besteht. Diesem Bild zufolge kann *S* nicht denken, dass *p*, ohne über die begrifflichen Komponenten von *p* zu verfügen. Ein Einwand gegen die Begriffsthese postuliert für Überzeugungen bei Tieren *nicht-propositionale* bzw. *nicht-begriffliche Gehalte*, vorzugsweise rein bildliche räumliche Vorstellungen (vgl. Bermúdez/Cahen 2012). Diese Annahme ist aber umstritten; außerdem führt sie zu einem Kongruenzproblem. Sie legt nahe, dass Malcolms Hund noch nicht einmal annähernd *dasselbe* glauben kann wie sein Herr – z. B. ›Die Katze ist auf dem Baum da‹; denn Malcolm müsste dabei in Relation zu einer begrifflichen Entität stehen, sein Hund dagegen in einer Relation zu einer kategorial verschiedenen nichtbegrifflichen Entität.

Ein grundlegenderer Einwand gegen die Begriffsthese besagt, dass die Rede von einem ›Gehalt‹ (ob begrifflich oder nicht) auf eine Verdinglichung hinausläuft (vgl. Glock 2013). Das Baustein-Modell transponiert die Teil/Ganzes-Relation von der raumzeitlichen auf die abstrakte Ebene, auf die sie nicht anwendbar ist. Bereits die Annahme, Überzeugungen

seien Relationen zwischen *S* und einem abstrakten oder psychischen Gegenstand, kann angezweifelt werden. Obwohl dass-Sätze in Konstruktionen der Form (I) grammatisch als Akkusativobjekte fungieren, beziehen sie sich ebenso wenig auf echte Gegenstände wie der Quantor ›nichts‹ in ›*S* begehrt nichts‹. Bei Überzeugungen und Wünschen handelt es sich nicht um eigentliche Relationen, sondern um grob gesprochen dispositionale Eigenschaften: *S* kann Überzeugungen haben, wenn *S* Dinge wissen und sich irren kann; *S* kann Wünsche und Absichten haben, wenn *S* sich in zielgerichteter und intelligenter Weise verhalten kann etc.

Die Sätze, die wir zum Zuschreiben von Überzeugungen benutzen, weisen sprachliche Bausteine auf; dennoch basieren diese Zuschreibungen – auch an menschliche Subjekte – *nicht* auf der Zuschreibung entsprechender Komponenten. Stattdessen basieren sie darauf, dass *S* bestimmte Fähigkeiten besitzt. Diese aber manifestieren sich in Verhaltensweisen, Körperhaltungen und Gesichtsausdrücken, welche höhere Lebewesen in ihren Grundzügen mit uns gemein haben. Wenn wir sagen, Malcolms Hund glaube, die Katze sei die Eiche hochgeklettert, dann tun wir dies nicht deshalb, weil wir dem Hund unterstellen, er identifiziere und klassifiziere seine Umgebung in der Weise, wie wir es durch die in unserer Zuschreibung auftauchenden singulären und generellen Termini tun. Vielmehr stellen wir die Reaktionen des Hundes auf seine Umgebung fest. Wir betrachten diese Reaktionen als gerichtet auf bestimmte Gegenstände, Lebewesen oder Ereignisse, weil wir annehmen, dass Hunde bestimmte Wahrnehmungsfähigkeiten und Absichten haben. Das sind Annahmen, die ihrerseits auf mehr oder weniger ausgeprägtem Wissen über die Lebensweise von Hunden beruhen (was sie erkennen können, was sie mögen bzw. verabscheuen etc.).

Überzeugungen, Wahrheit und der Begriff der Wahrheit

Diese Alternative zum repräsentationalistischen Modell setzt allerdings voraus, dass auch Tiere wissen oder glauben können. Dies wird von einer anderen Überlegung zugunsten der Begriffsthese bestritten. Ihr zufolge kann *S* nur dann Überzeugungen haben, wenn *S* über den Begriff der objektiven Wahrheit verfügt (vgl. Davidson 2005). Sie geht aus von der Feststellung, dass Überzeugungen wesentlich wahr oder falsch sind. Entsprechend soll gelten, dass *S* nur dann glauben kann, dass *p*, wenn *S* sich darin auch *irren* kann. Nun scheint Malcolms Hund genau das zu belegen. Aber laut Davidson ist dieser Eindruck irreführend. Denn *S* kann sich nur dann irren, wenn *S* seine eigene Überzeugung, dass *p*, als falsch klassifizieren kann und daher über das Begriffspaar *wahr/falsch* verfügt.

Dies wiederum macht Davidson von sprachlicher Kommunikation abhängig. *S* kann nur dann glauben, dass *p*, wenn *S* dazu in der Lage ist, einzusehen, dass seine eigene Überzeugung, dass *p*, vom objektiven Tatbestand abweichen kann. Dies soll aber in Analogie zur Messung räumlicher Distanzen nur durch ›Triangulation‹ möglich sein. *S* muss mit einem anderen Subjekt über die Welt sprachlich kommunizieren können. Es fragt sich jedoch, warum *S* seine Überzeugungen nicht auch auf andere Weise korrigieren kann, z. B. indem *S* selbst eine neue Perspektive auf die Welt einnimmt (vgl. Glock 2000).

Aber wie steht es um die Ausgangsbedingung, wonach man, um überhaupt Überzeugungen zu haben, über das Begriffspaar *wahr/falsch* verfügen muss? Um diese zu erfüllen, müssten Tiere eine bestimmte Form von Selbstbewusstsein besitzen, nämlich ihren eigenen epistemischen Status betreffend. Letzteres wird von denjenigen zugestanden, welche aufgrund von Versuchen zu *wager games*, also zu Wettspielen, Affen bestimmte selbstbezogene Meta-Kognition zubilligen (vgl. Kornell u. a. 2007; Esken 2012). Aber selbst wenn das Triangulationsargument scheitert und die Sprachthese nicht für alle Begriffe gilt, so bleibt es doch plausibel, die Beherrschung logischer bzw. semantischer Begriffe wie Wahrheit an Sprachvermögen zu knüpfen. Dennoch überzeugt das lingualistische Argument nicht. Daraus, dass *S* den Unterschied zwischen zwei Eigenschaften *F* und *G* nicht erkennen kann, folgt nicht, dass *S* nicht *F* oder *G* sein kann. So ist *S* nicht vor einem bösartigen Tumor gefeit einfach dadurch, dass *S* den Unterschied zwischen bösartigen und gutartigen Tumoren nicht kennt.

Nun versucht Davidson zu zeigen, dass es bei den Kontrasten wissen/glauben bzw. wahr/falsch spezielle Gründe gibt, warum *S* sie nur haben kann, wenn *S* diesen Unterschied erkennen kann und die entsprechenden Begriffe besitzt. Ausgehend von dem Datum, dass eine Überzeugung etwas ist, das *wahr* oder *falsch* sein kann, räsoniert er wie folgt:

(1) *SGp* (*S* hat den Glauben, dass *p*) → *S* kann sich im Glauben, dass *p, irren*;

(2) *S* kann sich im Glauben, dass *p*, irren → *S* kann erkennen, dass *S* sich darin geirrt hat, zu glauben, dass *p*;

(3) *S* kann erkennen, dass *S* sich darin geirrt hat, zu glauben, dass $p \rightarrow$ *S* besitzt den Begriff des Irrtums;
(4) *S* besitzt den Begriff des Irrtums → *S* besitzt den Begriff der (falschen) Überzeugung.

Hält man tierische Meta-Kognition sowohl für erwiesen als auch für begrifflich, kann man (1) – (4) akzeptieren, ohne sich auf die lingualistische Konklusion festzulegen. Alternativ kann man bei Ablehnung der Begriffsthese diese selbstbezügliche Meta-Kognition für nicht-begrifflich halten und (3) ablehnen. Aber bereits (2) führt in die Irre, insofern es Überzeugungen zweiter Ordnung verlangt. Eine schlichte Änderung seiner Überzeugung kann *S* von dem falschen Glauben, dass *p*, zu dem wahren Glauben, dass nicht *p*, führen (vgl. Glock 2000, 54–56). *S* kann einen Irrtum nicht nur dadurch manifestieren, dass es sich auf seine eigene Überzeugung bezieht, sondern auch dadurch, dass es sich bei gleichbleibenden Zielen anders verhält, nach Maßgabe von Wahrnehmungsinformationen. Dass es sich um einen echten Irrtum handelt, kann man an nicht-sprachlichen Reaktionen wie Überraschung und Enttäuschung erkennen.

Parallele Bedenken sprechen auch gegen eine andere lingualistische Überlegung, die besagt, dass *S* nur Überzeugungen haben kann, wenn *S* diese kommunikativ rechtfertigen kann (vgl. Brandom 1994). Selbst wenn *S* nur dann glauben kann, dass *p*, wenn *S* in diesem Glauben auch *gerechtfertigt* sein kann – z. B., weil *S* wahrnehmen kann, dass *p* –, so folgt daraus nicht, dass *S* diese Überzeugung *anderen gegenüber rechtfertigen* können muss.

Überzeugung und Wissen

Neben der Fraglichkeit der Einwände gegen Überzeugungen bei Tieren gibt es auch zwei *positive* Gründe, die für die Annahme sprechen, dass Tiere Überzeugungen haben können. Der erste ergibt sich aus dem Zusammenhang von Glauben (Überzeugungen) und Wissen. Tiere verfügen nicht nur über *Wissen-wie* (z. B. wie die Schachtel zu öffnen ist), sondern auch über *Wissen-dass*. Ebenso wie wir wissen z. B. Hunde, dass ein Teich nicht begehbar ist. Aber nun gilt: Ein Subjekt kann nur dann etwas wissen, wenn es auch entsprechende Überzeugungen haben kann. Das Begriffspaar Glauben/Wissen macht nur im Verbund Sinn. Genauer gesagt, der Begriff des Glaubens muss als Rückzugsposition zur Charakterisierung der epistemischen Situation des Subjekts zur Verfügung stehen, wenn dieses zwar seine kognitiven Fähigkeiten ausübt, dadurch aber kein Wissen erlangt. Selbst wenn Wissen nicht in jedem Fall Überzeugung impliziert, so setzt doch die *Fähigkeit* zum Wissen die zur Überzeugung voraus. Wie bereits bemerkt: Irren ist eben nicht nur menschlich. Bei Tieren manifestiert es sich vor allem darin, dass sie sich zwar durch ihre Sinnesorgane angeleitet verhalten, jedoch auf eine Weise, die der tatsächlichen Situation unangemessen ist, bei Unterstellung bestimmter Wünsche und Absichten. Die Möglichkeit und die Umstände tierischer Irrwege werden übrigens nicht nur durch Anekdoten wie die von Malcolm nahe gelegt, sondern durch die Ethologie ebenso reichhaltig dokumentiert wie die Möglichkeit und Umstände tierischen Wissens.

Überzeugung und Wahrnehmung

Ein zweites Argument für die Möglichkeit tierischer Überzeugungen hängt eng mit dem ersten zusammen. Es ergibt sich aus der fundamentalsten und wichtigsten aller kognitiven Fähigkeiten. Tiere können ihre physische und soziale Umwelt in mannigfaltigen Modalitäten wahrnehmen. Entscheidend dabei ist, dass sich tierische Wahrnehmung nicht auf Gegenstände (inklusive Lebewesen und Ereignisse) beschränkt. Sie hat nicht nur die Form:

> *S* nimmt *X* wahr (die Schlange, den Knall etc.).

Vielmehr können Tiere auch Tatsachen wahrnehmen:

> *S* nimmt wahr, dass *p* (da vorne eine Schlange ist, es geknallt hat etc.).

Diese Schlussfolgerung ergibt sich aus dem Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Verhalten. Komplexes tierisches Verhalten lässt sich nicht durch bloße Wahrnehmung von Gegenständen erklären, sondern nur dadurch, dass man Wahrnehmung von Tatsachen bzw. Sachverhalten unterstellt.

Ein Hund hat gelernt, sich Knochen nur dann zu schnappen, wenn sie nicht auf dem Tisch, sondern im Napf liegen. Sein entsprechendes Verhalten lässt sich nicht einfach dadurch erklären, dass er einzelne Gegenstände wahrnimmt. Verständlich lässt es sich vielmehr nur durch den folgenden Gegensatz erklären:

> Der Hund sieht zum Zeitpunkt t_1, dass der Knochen auf dem Tisch ist.

> Der Hund sieht zum Zeitpunkt t_2, dass der Knochen im Napf liegt.

Warum? Weil der Hund sowohl zu t_1 als auch zu t_2 *sowohl* Knochen *als auch* Tisch und Napf sehen kann. Also kann die Wahrnehmung der Konglomeration dieser drei Gegenstände nicht das *unterschiedliche* Verhalten zu t_1 und zu t_2 erklären.

Aber, könnte man einwenden, wie steht es mit einer behavioristischen Erklärung? Wir brauchen dem Hund nur folgendes zu unterstellen:

> Bei dem Reiz ›Knochen auf Tisch‹ nicht zuschnappen!
> Bei dem Reiz ›Knochen in Napf‹ zuschnappen!

Doch worin besteht dieser Reiz? Handelt es sich um einen rein physiologischen proximalen Stimulus, von der Art, auf den bereits Austern reagieren? Diese behavioristische Mär ignoriert den Unterschied zwischen primitiven und höher stehenden Tieren wie Hunden, Delfinen oder Menschenaffen. Letztere besitzen ausdifferenzierte Sinnesorgane und entsprechende sensorische Zentren im Gehirn. Wichtiger noch, zumindest Primaten schneiden bei den üblichen Tests zur Wahrnehmung von Objekt-Permanenz und Objekt-Identifikation im Anschluss an Piaget gut ab (vgl. Seed/Tomasello 2010, 409).

Die Alternative besteht darin zuzugestehen, dass es sich nicht um einen proximalen Reiz handelt, sondern um Wahrnehmungsinformation. Aber wie soll diese Information spezifiziert werden, wenn nicht in Form einer Tatsache? Eine scheinbare Option lautet wie folgt. Der Hund nimmt wahr, aber eben nicht, dass der Knochen auf dem Tisch bzw. im Napf ist, sondern *den Knochen auf dem* Tisch bzw. *den Knochen im Napf*. Aber entweder die Appositionen ›auf dem Tisch‹ bzw. ›in der Schüssel‹ werden hier restriktiv verwendet, d. h. sie dient nur dazu anzugeben, *welchen* Knochen der Hund wahrnimmt. Dann erklärt diese Zuschreibung das unterschiedliche Verhalten des Hundes wiederum nicht. Denn sowohl zu t_1 als auch zu t_2 nimmt dieser denselben Knochen war. Oder die Appositionen sind elliptisch für ›auf dem Tisch sein‹ bzw. ›in der Schüssel sein‹. Dann wird zwar das unterschiedliche Verhalten erklärt. Aber *das in der Schüssel Sein des Knochens wahrnehmen* ist nichts anderes als *wahrnehmen, dass der Knochen in der Schüssel ist* unter einem anderen Namen. Die Erklärungskraft kann nur durch die Unterstellung von Tatsachenwahrnehmung erkauft werden.

Damit kommt man zum zweiten Schritt der Beweisführung. Er steht unter dem Motto *seeing is believing!* Aus

> *S* sieht, dass *p* (die Sonne scheint, etc.)

folgt entweder

> *S* weiß, dass *p*

wenn ›sehen‹ faktiv verwendet wird, oder

> *S* glaubt, dass *p*, oder *S* weiss, dass *p*

wenn dies nicht der Fall ist. Damit ergibt sich für das lingualistische Argument ein Dilemma:

- Entweder sind alle zur Tatsachenwahrnehmung befähigten Wesen auch zum begrifflichen Urteilen befähigt; dann ist die Sprachthese falsch, weil alle diese Tiere Begriffe haben – nur eben meistens nicht unsere.
- Oder aber Denken-dass (Wissen, Überzeugungen) ist auch ohne Urteile und Begriffe möglich; dann ist die Begriffsthese falsch.

Wir haben bereits gesehen, dass die Begriffsthese potenten Einwänden ausgesetzt ist. Dennoch bleibt die durch die Sprachthese aufgeworfene Frage wichtig, ob Tiere Begriffe haben, und zwar aus zwei Gründen. Wenn es um die Zuschreibung von Gedanken an Tiere geht, sind einige Ausdrücke weniger angemessen als andere. Das deutet darauf hin, dass Tiere über einige Begriffe verfügen. Außerdem gilt: Falls nicht-sprachliche Wesen über begriffliche Fähigkeiten verfügen können, verfehlt das lingualistische Argument auch dann sein Ziel, wenn die Annahme, intentionale Zustände verlangten Begriffe, richtig wäre.

Begriffe bei Tieren

Was tierische Begriffe anbelangt, findet man dasselbe Meinungsspektrum wie bei tierischen intentionalen Zuständen. Laut Kant, Frege, Davidson und Dummett können Tiere zwar wahrnehmen, es fehlen ihnen aber Begriffe jeglicher Art. In der entgegengesetzten Ecke befinden sich Kognitionswissenschaftler, die Tieren auch hochkomplizierte Begriffe zugestehen. Eine gemäßigte Position wird u. a. von Kenny (1989, 36–37; vgl. auch DeGrazia 1996, 154–156) vertreten, der meint, dass Tiere solche Begriffe haben

können, die sich in nicht-sprachlichem Verhalten niederschlagen können.

Vertreter dieser Position müssen zugestehen, dass die Begriffe von Tieren sich oft von denen unterscheiden, die wir verwenden, wenn wir ihnen Gedanken zuschreiben. Die Unterscheidungen, auf denen tierisches Verhalten beruht, müssen weder *extensional*, also mit Blick auf den Begriffsumfang, noch *intensional*, also mit Blick auf den Begriffsinhalt, mit unseren sprachlichen Klassifikationen zusammenfallen. Mag sein, dass Hunde Katzen mit Hamstern in einen Topf werfen oder schwarze Katzen von allen anderen unterscheiden. Selbst wenn sie genau die Klasse der Katzen herausgreifen, erkennen sie diese vielleicht am Geruch anstatt visuell. Aber das wäre kein Grund, ihnen im Sinne der Sprachthese Begriffe abzusprechen, die sich von den unseren unterscheiden. Wenn Schimpansen Nahrungsmittel von Werkzeugen unterscheiden, ist der verhaltenssteuernde Unterschied unter Umständen einfach der zwischen Essbaren und Ungenießbaren (vgl. Savage-Rumbaugh 1986, 257).

Demgemäß liegt es an der Verhaltensforschung herauszufinden, *welche* Begriffe wir Tieren zuschreiben können, ohne dem Anthropomorphismus zu verfallen. Es geht darum, die Parameter aufzudecken, die ihr diskriminatives Verhalten bestimmen. Wahrscheinlich werden solche Untersuchungen zeigen, dass unsere gewöhnlichen Zuschreibungen verbesserungsbedürftig sind, aber nicht, dass sie höchstens eine nützliche Fiktion darstellen, wie Lingualisten behaupten.

Ob diese Kritik an der Sprachthese hieb- und stichfest ist, hängt natürlich davon ab, wie man *Begriffe* und *Begriffsbesitz* auffasst. Einer Position gemäß besitzt *S* genau dann den Begriff eines *F*, wenn es Dinge, die *F* sind, von allen anderen unterscheiden kann (vgl. Price 1953, 355; Dupré 2002). Diese Auffassung ist prima facie plausibel. Sie impliziert, dass Tiere Begriffe haben können. Sowohl im Labor als auch in freier Wildbahn unterscheiden sie nämlich eine Vielzahl von Farben, Geschmacksrichtungen, Tönen, Formen, Materialien, Mengen, Lebewesen, etc. Außerdem sind viele dieser Unterscheidungen nicht angeboren, sondern erlernt (vgl. Tomasello/Call 1997, Kap. 4–5; Hernstein/Loveland/Cable 1976).

Lingualisten wie Geach (1957, 16–17) und Davidson glauben jedoch, dass dieser Ansatz einer *reductio ad absurdum* anheim fällt. »Wenn wir Schmetterlingen und Olivenbäumen keine Begriffe zuschreiben wollen, sollten wir die bloße Fähigkeit, zwischen rot und grün oder feucht und trocken zu unterscheiden, nicht als den Besitz eines Begriffes werten, selbst dann nicht, wenn dieses selektive Verhalten erlernt ist« (Davidson 1997, 25). Es wäre in der Tat absurd, Olivenbäume mit Begriffen ausstatten zu wollen. Aber diese Absurdität folgt nicht aus der Auffassung, Begriffsbesitz bedeute die Fähigkeit zur Unterscheidung. Die differenzielle Reaktion auf kausale Einflüsse ist ein allgemeiner Zug physischer Phänomene und darf nicht mit einer Unterscheidung verwechselt werden, weil letztere Sinneswahrnehmung voraussetzt. Olivenbäume unterscheiden nicht zwischen feuchtem und trockenem Untergrund, denn Unterscheidungen können nur Lebewesen mit Empfindung und Wahrnehmung vornehmen, d. h. Tiere.

Zugleich sollte man jedoch zugestehen, dass begriffliche Klassifikation mehr verlangt als diskriminierende Wahrnehmung (vgl. Allen 2005; Stephan 1999). Aber was? Eine weit verbreitete Antwort lautet: *S* muss nicht nur ›ein *F* erkennen‹ können, sondern ›etwas *als F* erkennen‹ können. Dieser Vorschlag wird wiederum unterschiedlich ausgearbeitet. Laut Allen und Hauser (1996) muss gelten: *S* kann *F*s aufgrund mehr als einer Eigenschaft von nicht-*F*s unterscheiden, darunter auch solche Eigenschaften, die nicht wahrnehmbar sind. Vorzugsweise sollten diese Eigenschaften außerdem für *F*s wesentlich anstatt akzidentell sein. Beides soll erklären, warum ein Subjekt, das einen elektrischen Verteiler nur an dessen Form erkennt, nicht über den Begriff eines Verteilers verfügt.

Dieses Resultat ist aber bereits dadurch gesichert, dass ein solches Subjekt Fehlklassifikationen begehen würde. Außerdem macht es dieser Vorschlag schwer, zwischen konkreten und abstrakten Begriffen oder mehr oder weniger reichen Begriffen zu unterscheiden. Bei Farbbegriffen z. B. ist es unplausibel auf die Beherrschung von mehreren Merkmalen zu bestehen, noch dazu wenn diese die Wahrnehmung übersteigen sollen. Noch unplausibler ist es anzunehmen, dass man den Begriff eines *F*s nur dann hat, wenn man *F*s an den Merkmalen erkennt, die wir für wesentlich halten. Für Subjekte, die zwischen wesentlichen und akzidentellen Merkmalen unterscheiden können, hängt der Begriff eines *F* allerdings von den Merkmalen ab, die sie für wesentlich erachten. Die Unterscheidung zwischen essentiell und akzidentell ist für Tiere offensichtlich zu hoch. Doch sollte sie das nicht vom Besitz von Begriffen ausschließen, da z. B. auch radikale Empiristen ein bestenfalls dürftiges Verständnis dieser Unterscheidung besitzen. Die Unterscheidung zwischen essentiellen und akzidentellen Eigenschaften ist unabdingbar für

ein akkurates *Verständnis* von Begriffen, aber nicht für ihren *Besitz*.

Eine weniger voraussetzungsgeladene Erklärung der Idee des ›etwas als *F* erkennen‹ lautet wie folgt: *S* reagiert nicht nur unterschiedlich auf *x*, je nachdem ob *x F* ist oder nicht; sondern *S klassifiziert x* als (nicht-)*F*. Dies wiederum bedeutet: *S* entscheidet zwischen verschiedenen Optionen: Ist *x F* oder nicht-*F*? Ist *x F* oder *G*? Und zwar kann *S* das auf *absichtliche* und *bedachte* Weise tun (vgl. Glock 2010). Dadurch erlangt das Vermögen zur Unterscheidung zugleich eine normative Dimension. Im Gegensatz zu bloß mechanischen Dispositionen kann sie korrekt oder inkorrekt sein, nämlich gemessen an Unterscheidungsmerkmalen, die *S* selbst zugrundelegt. Nun könnte man einwenden, dass derartiges Klassifizieren auf Urteilen hinausläuft und damit auf das Beantworten von Fragen der Form ›Ist *x F* oder nicht-*F*?‹, ›Ist *x F* oder *G*?‹. Dadurch wäre es jedoch an Sprache gebunden. Aber Fragen sind zunächst sprachliche Manifestationen von Problemen. Auch sprachlose Wesen können mit dem Problem konfrontiert sein, Dinge gemäß ihrer Eigenschaften einzuteilen. Und manche Tiere können solche Probleme auch durch Klassifikation in dem erläuterten Sinn lösen. Schimpansen unterscheiden auf absichtliche und bedachte Weise zwischen Nahrungsmitteln und Werkzeugen (vgl. Tomasello/Call 1997). Ihre Unterscheidungen sind intelligent (flexibel statt mechanisch) und zum Teil vorausplanend (sie beruhen nicht auf *trial and error*).

Der holistische Einwand

Es gibt schließlich aber auch eine noch anspruchsvollere Konzeption, derzufolge *S* nur dann über Begriffe verfügt, wenn *S* aus der Tatsache, dass *x F* ist, auch *Schlüsse* ziehen kann. An diesem Punkt kann der Lingualist dann mit einem weiteren Einwand nachhaken. Dieser betrifft den ›intrinsisch holistischen Charakter‹ von Überzeugungen und Wünschen, zumindest solchen begrifflicher Natur: »eine einzige Einstellung zu haben heißt, eine umfassende Anzahl zu haben« (Davidson 2005, 118). Da zumindest einige Elemente dieser Gesamtmenge jenseits der Grenzen des ohne Sprache Erfassbaren liegen, können Tiere demzufolge noch nicht einmal die einfachen Überzeugungen haben, die wir ihnen im Alltag und in den Kognitionswissenschaften zubilligen. Davidson zu Folge kann man Malcolms Hund genau so wenig den Begriff eines Baumes zuschreiben wie Überzeugungen über Bäume. Der Hund könnte von einem Gegenstand nur dann glauben, es sei ein Baum, wenn er auch »zahlreiche allgemeine Überzeugungen von Bäumen« hat:

> »dass sie Dinge sind, die wachsen, dass sie Erde und Wasser brauchen, dass sie Blätter oder Nadeln haben, dass sie brennen. Es gibt keine feststehende Liste von Dingen, die jemand glauben muss, der einen Begriff von einem Baum hat. Aber ohne viele allgemeine Überzeugungen gäbe es keinen Grund, um eine Überzeugung als eine Überzeugung in Bezug auf einen Baum – noch viel weniger in Bezug auf eine Eiche – zu identifizieren« (Davidson 2005, 121; vgl. auch ders. 1990, 243, 284).

Zum einen behauptet Davidson, die spezifischen Begriffe, die in der Zuschreibung sogar einfacher Überzeugungen auftauchen, setzten allgemeine Überzeugungen voraus, die wir Tieren nicht zubilligen können. Seine Beispiele sind aber alles andere als überzeugend. Wer insistiert, dass man nur dann glauben kann, die Katze sei die Eiche hochgeklettert bzw. eine Wolke habe sich vor die Sonne geschoben, wenn man zugleich weiß, dass Bäume brennbar sind bzw. Wolken aus Wasserdampf bestehen, schränkt damit den Besitz der allermeisten Überzeugungen auf gebildete Zeitgenossen ein. Außerdem würde folgen, dass jeder Unterschied in empirischen Überzeugungen (zumindest der allgemeinen Art) einem Begriffswandel gleichkommt, was wiederum bedeuten würde, dass unterschiedliche wissenschaftliche Theorien niemals von denselben Dingen handeln (vgl. Fodor/Lepore 1992, Kap. 1). Wie Davidson selbst unumwunden zugibt, hat sein radikaler Holismus die paradoxe Konsequenz, dass die Ptolemäer nicht glauben konnten, die Erde sei flach, da sie damit eine Überzeugung ablehnten, die für unseren Begriff der Erde konstitutiv ist.

Zum anderen verlässt Davidson sich wie andere Vertreter der Sprachthese implizit auf allgemeine holistische Prinzipien. Diese laufen jedoch Gefahr, entweder zu stark zu sein, da sie auch plausible Fälle menschlichen Denkens ausschließen, oder zu schwach, um alle Formen tierischen Denkens auszuschließen. Ein äußerst anspruchsvolles Prinzip besagt, dass, wenn *S* glaubt, dass *p*, und zugleich *q* aus *p* folgt, *S* zugleich glaubt, dass *q*:

(A) $(SGp \& (p \rightarrow q)) \rightarrow SGq$

(A) ist unvereinbar z. B. mit dem Umstand, dass viele Menschen die Axiome der Euklidischen Geometrie akzeptieren, aber nicht alle Theoreme, die aus ihnen folgen. Selbst die modal abgeschwächte Form dieses

Prinzips, also wenn *S* glaubt, dass *p*, dann ist es *möglich*, dass *S* alle Konsequenzen aus *p* glaubt:

(B) $(SGp\& (p\rightarrow q)) \rightarrow \Diamond SGq$.

verlangt zu viel, weil es zumindest möglich ist, die Axiome zu akzeptieren, ohne einige der Theoreme auch nur erfassen zu können. Einen Gedanken haben ist keine Sache von ›alles oder nichts‹. Wir verwenden dieselben dass-Sätze in der Zuschreibung von Gedanken an Individuen, deren Fähigkeiten zur Erfassung der logischen Konsequenzen stark auseinanderklaffen. Viele von uns haben zudem die zutiefst menschliche Angewohnheit, zumindest einige der logischen Konsequenzen ihrer Überzeugungen nicht nur nicht zu akzeptieren, sondern geradezu abzulehnen. Selbst ein modal qualifiziertes universelles Abschlussprinzip wie (B) fällt damit durch.

Plausibler ist die Vorstellung, dass *S* nicht alle, sondern lediglich *einige* der Konsequenzen seiner Überzeugung erfassen können muss. Wenn *S* also glaubt, dass *p*, dann müsste für mindestens eine aus *p* folgende Konsequenz *q* gegeben sein, dass *S* auch glaubt, dass *q*:

(C) $SGp \rightarrow \exists q((p \rightarrow q) \& \Diamond SGq)$

Jemand, der nicht einmal ein einziges Theorem verstehen kann, hat wohl kaum dieselben Gedanken bezüglich der Axiome wie eine Mathematikerin.

Aber (C) stützt den lingualistischen Einwand nur bedingt. Denn *prima facie* können Tiere zumindest *einige* Konsequenzen ihrer einfachen Überzeugungen erfassen. Wenn Malcolms Hund auch dann noch die Eiche anbellt, wenn wir ihn auf die Buche hinweisen, so manifestiert er damit sowohl die Überzeugung, die Katze sei auf der Eiche, als auch die Überzeugung, sie sei nicht auf der Buche. Selbst Wesen ohne Sprache können sich prinzipiell nicht nur nach dem richten, was sie wahrnehmen, sondern auch nach dem, *was aus ihren Wahrnehmungen folgt*.

Das Scheitern dieser scheinbaren Begründungen einer generellen Sprachthese lässt es aber offen auszuschließen, dass ein Wesen nur *einen einzigen* Gedanken hat. Diese Möglichkeit ist schon deshalb fraglich, weil begriffliche Überzeugungen komplexes und flexibles Verhalten voraussetzen. Beides ist jedoch mit dem Vorliegen einer einzigen Überzeugung unvereinbar. Solche Überlegungen zeigen aber nicht, dass das Netz, zu dem eine Überzeugung gehört, sich so weit erstrecken muss wie dasjenige der anspruchsvollen Gedanken von Menschen. Wie ein Netz beschaffen sein muss, hängt von der Überzeugung und vom Subjekt ab. Daraus, dass Tiere unser Netz von Überzeugungen und unsere Begriffe nicht teilen, folgt keineswegs, dass ihnen jegliche Überzeugungen oder Begriffe abgehen (vgl. Bekoff/Jamieston 1991, 19–20; Dupré 2002, 230–31; DeGrazia 1996, 154–58; Allen 2005).

Man kann die Latte für Begriffsbesitz aber noch höher ansetzen, indem man sich auf eine weitere holistische Idee beruft. Ihr zufolge muss *S* nicht nur einige der Konsequenzen einer Überzeugung akzeptieren können, sondern auch, *dass diese aus jener folgen*. Also

(D) $SGp \rightarrow \exists q((p\rightarrow q) \&\Diamond SG(p\rightarrow q))$

(D) impliziert, dass *S* nur dann über Begriffe verfügt, wenn *S* auch Schlüsse ziehen kann.

Begriffe, Schließen und Handeln aus Gründen

Ob Tiere theoretische und/oder praktische Schlüsse ziehen können, ist auch noch in einer anderen Hinsicht wichtig. Ein Themenkomplex, welcher in jüngster Zeit sowohl in der Handlungstheorie als auch in der Tierphilosophie ins Rampenlicht rückt, ist die Frage, wie sich tierisches Verhalten am besten beschreiben und erklären lässt. Verhalten Tiere sich lediglich, oder sind sie zu echtem Handeln fähig? Können sie absichtlich, aus Gründen oder vernünftig handeln? Die Antworten hängen einmal mehr u. a. von den involvierten Begriffen ab, in diesem Fall vor allem denen des Handelns und des Handlungsgrunds (vgl. Glock 2009; Steward 2009; Stoecker 2009).

In der Psychologie wird *Handeln* traditionell als *zielgerichtetes* Verhalten aufgefasst, im Gegensatz z. B. zu bloßen unbedingten Reflexen. Dieser Konzeption gemäß können viele Tiere handeln, da sie nach Maßgabe von Wahrnehmung und Erinnerung bestimmte Dinge bzw. Situationen anstreben. Außerdem werden diese Ziele bei intelligenten Tieren nicht einfach rigide biologisch diktiert. Solche Tiere können sich neue Ziele setzen, insbesondere im Spielverhalten, wie es sich bei höheren Wirbeltieren findet. Diese Ziele können außerdem von ihren objektiven biologischen Bedürfnissen abweichen, z. B. wenn sich unter Menschen aufgezogene Bonobos zum Ziel setzen, möglichst viele Süßigkeiten zu ergattern.

Eine etwas anspruchsvollere Auffassung von Handeln beschränkt dieses auf Verhalten, dass sich nur

bzw. am Besten über eine ›Überzeugungs-Wunsch-Psychologie‹ erklären lässt. Das schließt niedere Tiere aus, deren Verhalten ausschließlich und automatisch durch die wahrgenommene Umgebung bestimmt wird. So schnappt z. B. der von Millikan (2004) beschriebene Leopardenfrosch mit der Zunge automatisch nach allem, was aussieht wie ein vorbeifliegendes Insekt, selbst dann, wenn er längst übersättigt ist. Dagegen reagieren höhere Tiere auf dieselbe Situation unterschiedlich, je nachdem, was sie gerade wollen oder wünschen. Ihr Verhalten muss als Funktion *zweier unabhängiger Vektoren* verstanden werden – nämlich sowohl konativer als auch kognitiver Zustände.

Die Zwecke bzw. Ziele, die ein Subjekt mit einer Handlung verfolgt, gelten in einem bescheidenen aber legitimen Sinn als *Gründe* für diese Handlung. Dasselbe gilt für die Überzeugungen und Wünsche. Demzufolge können manche Tiere aus Gründen handeln. An dieser Stelle erheben manche Differentialisten folgenden Einwand. Wohl sagen wir etwa »Malcolms Hund rennt auf die Eiche zu, *weil* er die Katze fangen will«. Dabei geben wir aber nur an, worin Zwecke und Ziele seines Verhaltens bestehen, keine *Gründe, aus denen* der Hund handelt. Denn dazu müsste er ›im Lichte von Gründen‹ handeln können. Dies wiederum würde voraussetzen, dass er sich der Gründe seines Handelns bewusst sein kann.

Aber ob dies den Hund wirklich überfordert, hängt davon ab, wie man Handlungsgründe versteht. Hier gibt es zwei grundlegende Positionen. Gemäß des *Subjektivismus* sind Gründe *mentale Zustände des Subjekts*, nämlich Zustände des Glaubens oder Wünschens. Nun ist Bewusstsein der eigenen mentalen Zustände eine Form von Selbstbewusstsein. Wie bereits mehrfach erwähnt, stellt das eine hohe Hürde für sprachlose Subjekte dar, die vor allem das Personalpronomen ›ich‹ nicht verwenden können. Diese Schwierigkeit ergibt sich jedoch erst gar nicht, wenn man Handlungsgründe im Sinne des *Objektivismus* versteht, nämlich als *Tatsachen, Sachverhalte* oder *Situationen*, die im Normalfall nichts mit den mentalen Zuständen von *S* zu tun haben. Dieser Auffassung zufolge kann *S* genau dann im Lichte von Gründen handeln, wenn *S* im Lichte von Sachverhalten (so, wie *S* sie sieht) handeln kann. Tiere können jedoch im Lichte, d. h. nach Maßgabe davon handeln, wie die Dinge in ihrer Umgebung stehen bzw. zu stehen scheinen. Das ist ein Korollar ihres Vermögens, zu wissen bzw. zu glauben, dass etwas der Fall ist.

An dieser Stelle kommt nun das Schließen ins Spiel. Man kann die Meinung vertreten, dass *S* nur dann wirklich aus Gründen handeln kann, wenn *S* mit Gründen auch *operieren* kann. Anders ausgedrückt, echte Gründe müssen Teil einer *Begründung* sein, eines vom Subjekt gezogenen Schlusses. Bei Tieren ist das nicht der Fall, denn es würde voraussetzen, dass sie im Prinzip dazu in der Lage sind, ihre Gründe gegebenenfalls auch anzugeben.

Dieser Gedankengang verwehrt Tieren sowohl Handeln aus Gründen als auch Begriffe, sofern diese tatsächlich an Schlüsse gebunden sind. Tiere können demzufolge zwar Unterscheidungen zu einem bestimmten Zweck treffen (z. B. um eine Belohnung zu kassieren), aber sie können nicht vernünftig schließen. Selbst wenn ihr selektives Verhalten absichtlich und kontrolliert ist, folgen sie doch keinen Regeln. Sie können *F*s von nicht-*F*s nicht aus dem Grund unterscheiden, dass erstere bestimmte Merkmale besitzen.

Ist dieses Argument stichhaltig? Kann ein Wesen nur dann aus Gründen handeln, wenn es diese auch sprachlich kommunizieren kann? Denken wir an einen Schimpansen, der gelernt hat, bei der Jagd auf Ameisen (*Dorylus*) und Termiten (*Macrotermes*) unterschiedliche Werkzeuge zu verwenden. Es ist plausibel, dass sein Grund dafür, die Werkzeuge an die Beute anzupassen, darin besteht, dass beide bestimmte Eigenschaften aufweisen. Dieser Eindruck wird dadurch bestärkt, dass Schimpansen nicht-sprachliche Verhaltensformen aufweisen, die bei Menschen mit der Korrektur von Fehlern verknüpft sind, z. B. Zögern, Unmut, der Austausch eines Werkzeuges durch ein anderes, etc. Allgemeiner gesprochen, zumindest Schimpansen können anscheinend praktische Schlüsse ziehen, besonders wenn sie Werkzeuge konstruieren und gebrauchen, ohne sich auf Versuch und Irrtum zu verlassen.

Schließlich sollten wir auch noch die antike Geschichte des ›Jagdhundes von Chrysippus‹ bedenken (vgl. Sorabji 1993, 26). Bei der Verfolgung einer Beute, deren Geruchsspur er verloren hat, gelangt dieser Hund an eine Kreuzung; er schnüffelt nach links, schnüffelt geradeaus und folgt dann dem Weg nach rechts – *ohne* zuvor zu schnüffeln. Empirische Studien legen nahe, dass ein solches Verhalten bei Hunden bestenfalls antrainiert sein könnte. Aber es besteht kein Anlass zu bestreiten, dass es bei einem nicht-sprachlichen Wesen *kohärent denkbar* ist. In diesem Fall wäre die beste Erklärung, dass *S* sich auf einen disjunktiven Schluss stützt (»*p* oder *q* oder *r*; weder *p* noch *q*; also *r*«). Man mag bereitwillig zugestehen, dass tierische Subjekte nicht stillschweigend Schlussprinzipien kon-

sultieren. Aber selbst das intelligente Verhalten von Menschen beruht selten auf solchen expliziten Prozeduren (vgl. Ryle 1986, Kap. 2).

Es bleibt mindestens ein Problem. Da die Möglichkeit fehlt, einen solchen impliziten Schluss sprachlich auszudrücken, müssen wir fragen, was im tierischen Verhalten denn dem ›also‹ des sprachlichen Schließens entspricht. Auf diese Frage mag es für Hunde keine Antwort geben. Aber bei Menschenaffen gibt es ein Analogon zum ›also‹, wenngleich ein schwaches. Wenn sie mit bestimmten Aufgaben konfrontiert sind, werden sie manchmal still, schneiden Grimassen und gestikulieren; u. a. kratzen sie sich am Kopf, ähnlich wie Menschen in einer solchen Situation. Folgt dieser Phase dann eine erneuerte und erfolgreiche Aktivität, kann man von dem Punkt sprechen, an dem ›der Groschen fällt‹. Selbst wenn dies bei Menschenaffen eine anthropomorphe Interpretation wäre, so können wir uns doch leicht einen nicht-sprachlichen Hominen – z. B. *Homo Erectus* – vorstellen, dessen Gesichtszüge und Gesten den unseren so nahe stehen, dass sie eine solche Beschreibung geradezu erzwingen. Es gibt also keinen zwingenden Grund für die Annahme, Subjekte ohne Sprache könnten prinzipiell keine Schlüsse ziehen (aber vgl. Papineau 2005). Inwiefern manche Primaten und Meeressäuger tatsächlich dazu in der Lage sind, ist Gegenstand laufender Forschungen (vgl. Newen/Bartels 2007; Bermúdez 2003; Allen 2006).

Die Intensionalität von Gedanken

Eine Schwierigkeit bei der Zuschreibung von Gedanken an Tiere besteht darin, dass wir bei ihnen keine feinen Unterscheidungen zwischen *verschiedenen Gedanken* treffen können, die sich im selben nicht-sprachlichen Verhalten ausdrücken. Gedankenzuschreibungen an Menschen schaffen so genannte ›intensionale‹, d. h. auf den Begriffsinhalt bezogene Kontexte: Wenn wir innerhalb des Inhaltssatzes ›dass *p*‹ Termini mit dem selben Bezug füreinander einsetzen, kann dies von einer wahren zu einer falschen Zuschreibung führen (z.B. von ›Sarah glaubt, dass Brandt Deutscher war‹ zu ›Sarah glaubt, dass Frahm Deutscher war‹). Dagegen führt die Substitution bezugsgleicher Termini im Fall von Tieren oft von Zuschreibungen, die wir allgemein für wahr halten, zu solchen, die absurd oder unverständlich sind. Die Eiche, welche die Katze hochkletterte, ist zufällig auch der älteste Baum in Sichtweite und derselbe Baum, den die Katze bei der letzten Verfolgung hochgeklettert ist. Aber kann Malcolms Hund glauben, dass die Katze auf den ältesten Baum in Sichtweite geklettert ist, oder auf denselben Baum wie beim letzten Mal? Ebenso mag ein Hund wissen, dass sein Herr an der Tür ist. Aber weiß er auch, dass der Bankpräsident an der Tür ist? Wir haben keinen echten Anhaltspunkt dafür, wie diese Frage zu entscheiden oder auch nur zu verstehen ist (vgl. Davidson 2005, 235; Chater/Heyes 1994). Der Grund dafür ist, dass ein Hund *weder* glauben kann, dass sein Herr der Bankpräsident ist, *noch*, dass er es nicht ist.

Ein Lösungsvorschlag besteht darin, den Ausdruck ›diese Eiche‹ in

(1) Der Hund denkt, dass die Katze diese Eiche hoch geklettert ist.

de re anstatt *de dicto* aufzufassen. Demnach lässt sich (1) unter Umgehung des Intensionalitätsproblems umformulieren als

(1') Der Hund denkt *mit Bezug auf* diese Eiche, dass die Katze an ihr hoch geklettert ist.

Aber diese Replik setzt voraus, dass die *de re*-Beschreibung einen Gegenstand herausgreift, den das Subjekt *irgendwie* herausgreifen könnte. Wäre Malcolms Hund unfähig, die Eiche von anderen Gegenständen wie der Buche oder dem Zaun zu unterscheiden, so könnte man sein Verhalten trotzdem unter Verweis auf diese erklären, genau wie wir die Zuckungen einer Auster unter Verweis auf eine sie stechende Nadel erklären können. Aber (1') wäre unangemessen. Denn *de re* Konstruktionen wie ›mit Bezug auf‹ oder ›von‹ verlangen in dem auf sie folgenden Satzglied nach einem anaphorischen Personalpronomen, einem ›ihm‹, dessen Bezugsgegenstand ein dergestalt eingeschränkter Hund nicht mehr von anderen Dingen unterscheiden könnte.

Offen bleibt jedoch, ob diese Bedingung nicht dadurch von Tieren erfüllt wird, dass sie Gegenstände in der Wahrnehmung voneinander unterscheiden können. Der Hund kann doch den Baum als einen Gegenstand von anderen unterscheiden. Von daher lässt sich sogar ein nicht-sprachliches Analogon von Intensionalität konstruieren. Tiere können Gegenstände natürlich nicht ›unter einer Beschreibung‹ kennen, wohl aber *an bestimmten Merkmalen*. Dann lässt sich aber der Fall, in dem sie letztere als Merkmale ein und desselben Gegenstandes behandeln, von denjenigen unterscheiden, in denen sie es nicht tun. Es ist z. B. vorstellbar, dass der Hund auf eine

Weise auf die Person mit schweren Schritten reagiert, aber auf eine andere auf seinen Herrn, da er nicht gemerkt hat, dass die Person mit den schweren Schritten sein Herr ist. In diesem Fall kann er glauben, dass eine Person mit schweren Schritten an der Tür ist, ohne zu glauben, dass sein Herr an der Tür ist (und umgekehrt).

Trotz alledem bleibt die Zuschreibung von intentionalen Zuständen an Tiere *unterbestimmt* (vgl. Stich 1979). Wir können hier keine Unterschiede diagnostizieren, die sich nur durch sprachliche Äußerungen manifestieren lassen. Dennoch bleibt es sinnvoll, Tieren intentionale Zustände *einfacher Art* zuzuschreiben, nämlich solche, die sich durch nicht-sprachliches Verhalten differenzieren lassen. Dies betrifft beide Parameter, die Art des intentionalen Zustandes (glauben, wünschen, etc.) und die Art von ›Inhalt‹. Mit Wittgenstein kann man z. B. zugestehen, dass ein Hund wissen, glauben oder sehen kann, dass *p*, aber bestreiten, dass er hoffen kann, dass *p*. Ebenso mag ein Hund glauben, sein Herr sei an der Tür, aber nicht, sein Herr werde übermorgen zurückkehren (vgl. Wittgenstein 1953, II.i).

Sprache bei Tieren

Der lingualistische Einwand betrifft nicht nur den Zusammenhang zwischen Geist und Sprache (vgl. Preston 1997). Die Sprachlosigkeitsthese wirft auch die Frage auf, ob gewisse nicht-menschliche Tiere Sprache besitzen oder zumindest durch entsprechendes Training (*enculturation*) erwerben können. Dies ist das Thema eines Zweigs der kognitiven Ethologie, der *animal language research*. Deren Ergebnisse legen nahe, dass Menschenaffen, Delfine, Papageien und Hunde elementare sprachliche Fähigkeiten erwerben können, vor allem, aber nicht ausschließlich, was passives Sprachvermögen anbelangt (vgl. Hurley/Nudds 2006, Part VI; Andrews 2011). Chomskianer haben dem vehement widersprochen, insbesondere mit der Begründung, es fehlten die für eine Sprache charakteristischen *syntaktischen* Vermögen (vgl. Pinker 1994).

Dabei dreht sich vieles darum, was genau man unter ›Sprache‹ versteht. Die meisten Tiere *signalisieren*, d. h. durch ihr eigenes Verhalten liefern sie Rezipienten Informationen, die deren Verhalten beeinflussen. Von *Kommunikation* spricht man dort, wo das Aussenden solcher Informationen nicht rein mechanisch erfolgt, sondern der Kontrolle des Produzenten unterworfen, d. h. intentional, ist. Allgemein wird angenommen, dass Sprache ein Mittel der Kommunikation ist. Allerdings betrachtet Chomsky (1988) Sprache als ein primär individuelles, kognitives bzw. neuronales Phänomen. Diese Auffassung ist aber mit einer evolutionären Erklärung der Phylogenese von Sprache (vgl. Tallermann/Gibson 2012) schwer vereinbar. Versteht man Sprache als Form von Kommunikation, eröffnet sich immerhin die Möglichkeit tierischer Sprachen. Bereits der Begründer der kognitiven Ethologie Griffin (1984, Kap. 8) hoffte, durch die Untersuchung der Kommunikation zwischen Tieren ein ›Fenster‹ auf ihren Geist zu öffnen. Aber welches sind die Eigenarten sprachlicher Kommunikationssysteme? Hierzu gibt es verschiedene Vorschläge.

1. Funktionale Referentialität: Signalverhalten ist nicht nur kontext-spezifisch, d. h. reagiert auf einen bestimmten Aspekt der Umgebung, sondern wird von einem Rezipienten als Zeichen für etwas verstanden.
2. Disoziierung (*displacement*): Die Fähigkeit, sich auf Phänomene zu beziehen, die vom Subjekt nicht unmittelbar wahrgenommen werden.
3. Konventionalität, im Gegensatz zu bloßen Anzeichen (z. B. Rauch für Feuer) und ikonischen Zeichen (z. B. darstellenden Bildern).
4. Syntaktische Struktur: Eine Sprache soll lexikalische Elemente aufweisen (Wörter und Konstruktionen), die sich auf verschiedene Weise kombinieren lassen, so dass diese Kombinationen (Sätze) Unterschiedliches besagen.
5. Produktivität: Hier soll die syntaktische Kombinierbarkeit unbeschränkt sein; aus einem beschränkten Lexikon von Wörtern und Konstruktionen lassen sich beliebig viele Sätze mit unterschiedlichem Sinn bilden, aufgrund von einer endlichen Anzahl rekursiver Regeln.
6. Negation: Die Fähigkeit, eine Aussage zu verneinen bzw. als falsch zurückzuweisen.

Der Tanz der Bienen erfüllt (1) und (2), aber ihr Verhalten ist nicht intentional. Die Warnrufe von grünen Meerkatzen erfüllen (1) (vgl. Cheney/Seyfarth 1990). Von Menschen abgerichtete Menschenaffen erfüllen (1), (2), (3) und, bis zu einem gewissen Grade, (4) (vgl. Savage-Rumbaugh/Shanker/Taylor 1998). Nach bescheidenen Lesarten erfüllen sie, ebenso wie Delfine, auch (6). Keine Tierart erfüllt (5). Aber fraglich ist nicht nur, ob (5) eine vom Begriff der Sprache vorgegebene Bedingung ist, sondern sogar, ob (5) von *allen menschlichen* Sprachen tatsächlich erfüllt wird. Schließlich ist noch anzu-

merken, dass nur Menschen, nicht aber abgerichtete Menschenaffen, sprachliche Zeichen systematisch dazu benutzen, nicht nur das Verhalten anderer zu beeinflussen (z. B. durch Forderungen), sondern ihnen unabhängig davon Informationen bzw. Wissen zu vermitteln (vgl. Tomasello 2008). Ihr Gebrauch von Zeichen ist nicht nur expressiv und präskriptiv, sondern zu einem überwiegenden Teil *deskriptiv*. Hier besteht ein Zusammenhang zwischen unserer einzigartigen Sprache und unserer besonderen, *kooperativen* und durch *Normen* strukturierten Lebensform.

Fazit

Was bleibt von der lingualistischen Behauptung, die Fähigkeit zum Denken verlange die Fähigkeit zur Sprache, insbesondere aufgrund der Rolle von Begriffen? Was Intensionalität anbelangt, besteht das Problem weniger darin, dass es ein nicht-sprachliches Analogon grundsätzlich nicht geben kann, sondern vielmehr darin, dass die Unterscheidungen, die sich ohne Sprache ausdrücken lassen, sehr beschränkt sind. Dieselbe Konsequenz ergibt sich aus einem moderaten Holismus. Ein komplexes Netz, das hochdifferenzierte Gedanken und Begriffe beinhaltet, bleibt das Vorrecht von Sprachbenutzern. Allerdings eröffnet die Zurückweisung des Baukasten-Modells die Option, intentionale Verben wie ›glaubt‹, ›möchte‹ oder ›beabsichtigt‹ auf Tiere anzuwenden, ohne ihnen damit Begriffe zu unterstellen. Und schließlich hängt der Besitz von Begriffen nicht einfach davon ab, ob ein Wesen sprachbegabt ist, sondern davon, inwiefern seine Unterscheidungen absichtlich, besonnen und regelgeleitet sind.

Solche Überlegungen sprechen für die gemäßigte Position, der zu Folge Tiere *einfache* Gedanken haben können. Aber sie sprechen zugleich für die Idee, dass der Besitz dieser Gedanken *auf etwas Einfacheres hinausläuft* als beim Menschen. Bei Tieren findet sich höchstens ein Abklatsch an Intensionalität. Insofern tierisches Denken vorbegrifflich ist, beschränkt es sich nicht nur auf wahrnehmbare Phänome in der unmittelbaren Umgebung, es fehlen ihm auch die begrifflichen Verknüpfungen, die für den menschlichen Fall charakteristisch sind. Dass ein nicht-begriffliches Subjekt glaubt, *x* sei *F*, heißt z. B. nicht, *S* könne entsprechende Schlüsse ziehen. Selbst wenn manche Tiere Begriffe haben können, sind diese, grob gesprochen, beschränkt auf Wahrnehmungsbegriffe. Zudem können Tiere von den beiden Kriterien, die wir normalerweise bei der Zuschreibung von Begriffen verwenden, nur eines erfüllen. Sie können Klassifikationsprinzipien *anwenden*, aber diese nicht *erklären*. In der Tat scheinen diese Beschränkungen miteinander verknüpft zu sein. Ein Schimpanse kann zwischen seinem Wärter und anderen Menschen genauso absichtsvoll unterscheiden wie zwischen roten und schwarzen Krabbeltieren. Aber wir zögern mit dem Begriff des Wärters eher als mit dem von rot, da es hier so viel mehr zu erklären gibt. Dies wiederum hängt mit dem Umstand zusammen, dass die Gedanken von Tieren ein viel kleineres Netzwerk formen. Es fehlt das reichhaltige Umfeld an kognitiven und konativen Phänomenen, das bei sprachlichen Lebewesen zur Verfügung steht.

Folglich sind die Zuschreibungen von einfachen Gedanken an Tiere weder intensional, noch begrifflich, noch holistisch in genau der Art und Weise, wie es Zuschreibungen an Menschen sind. Tieren Gedanken zuzuschreiben ist so ähnlich, wie wenn man Zahlen nur dazu verwenden würde, um die Mitglieder einer Fußballmannschaft zu unterscheiden. Diese Zahlen stehen in komplexen Relationen numerischer Ordnung und Differenz, welche aber in diesem Zusammenhang einfach ignoriert werden. Hier kommt es einzig darauf an, dass jedem Spieler ein-eindeutig eine Nummer zugeordnet werden kann. Gedankenzuschreibungen an Tiere verwenden einen *reichhaltigen* Begriffsapparat auf einem Gebiet, auf dem viele logische Beziehungen, die diesen Apparat kennzeichnen, *nicht einschlägig* sind. Dennoch zerbricht die Analogie an einem entscheidenden Punkt. Die Zuschreibung von Gedanken an Tiere ist nicht einfach die eingeschränkte Anwendung einer reichhaltigen Technik. Denn diese Technik dreht sich um einen Kern von Fällen, in denen wir Lebewesen Überzeugungen, Wissen, Wünsche und Absichten unterstellen, weil sie bestimmte Bedürfnisse haben, ihre Umgebung wahrnehmen und handelnd auf sie Einfluss nehmen können. Dieses *biologische Fundament von Denken* wird von Mensch und Tier geteilt. Gleichzeitig gilt: Insofern wir uns von diesem Kernbereich aus in Richtung begrifflicher Gedanken bewegen, bewegen wir uns auch in Richtung sprachlicher Gedanken. Denn diejenigen Merkmale, die nicht-sprachliche Lebewesen aufweisen müssen, um begriffliche Gedanken zu haben (Intentionalität, Komplexität, Flexibilität), entsprechen genau den Merkmalen, über die Theoretiker von Descartes bis Chomsky die Sprache von den einfacheren Kommunikationssystemen der Tiere unterschieden haben. In dieser Hinsicht zumindest bestreiten die

hier vorgelegten Überlegungen den Zusammenhang von Denken und Sprechen also nicht, sondern beleuchten vielmehr seine Vielschichtigkeit.

Literatur

Allen, Colin: Animal Pain. In: *Noûs* 38/4 (2004), 617–643.

Allen, Colin: Tierbegriffe neu betrachtet. In: Dominik Perler/Markus Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere*. Frankfurt a. M. 2005, 191–200.

Allen, Colin: Transitive inference in animals. Reasoning or conditioned associations? In: Susan Hurley/Matthew Nudds (Hg.): *Rational Animals?* Oxford 2006, 175–185.

Allen, Colin/Hauser, Marc David: Concept attribution in nonhuman animals. Theoretical and methodological problems in ascribing complex mental processes. In: Marc Bekoff/Dale Jamieson (Hg.): *Readings in Animal Cognition*. Cambridge, Mass. 1996, 47–62.

Andrews, Kristin: Beyond anthropomorphism. Attributing psychological properties to animals. In: Tom L. Beauchamp/R. G. Frey (Hg.): *Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford/New York 2011, 469–494.

Beckermann, Ansgar: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin 2000.

Bekoff, Marc/Jamieson, Dale: Reflective ethology, applied philosophy, and the moral status of animals. In: *Perspectives in Ethology* 9 (1991), 1–47.

Bermond, Bob: The myth of animal suffering. In: S. J. Armstrong/R. G. Botzler (Hg.): *The Animal Ethics Reader*. London 2003, 79–85.

Bermúdez, José: *Thinking without Words.* Oxford 2003.

Bermúdez, José/Cahen, Arnon: Nonconceptual mental content. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford EncyclopediaofPhilosophy* (Spring 2012 Edition), URL= http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/content-nonconceptual/.

Braithwaite, Victoria: *Do Fish Feel Pain?* Oxford 2010.

Brandom, Robert: *Making it Explicit*. Cambridge, Mass. 1994.

Brandt, Reinhard: *Können Tiere denken?* Frankfurt a. M. 2009.

Carruthers, Peter: Brute experience. In: *The Journal of Philosophy* 86/5 (1989), 258–269.

Chater, Nick/Heyes, Cecilia: Animal concepts. Content and discontent. In: *Mind & Language* 9/3 (1994), 209–246.

Cheney, Dorothy L./Seyfarth, Robert M.: *How Monkeys See the World. Inside the Mind of Another Species.* Chicago 1990.

Chomsky, Noam: *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*. Cambridge, Mass. 1988.

Clayton, N. S./Griffiths, D./Dickinson, A.: Declarative and episodic-like memory in animals. Personal musings of a scrub jay or when did I hide that worm over there? In: C. M. Heyes/L. Huber (Hg.): *The Evolution of Cognition*. Cambridge, Mass. 2000, 273–288.

Davidson, Donald: Rationale Lebewesen. In: Dominik Perler/Markus Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere*. Frankfurt a. M. 2005, 117–131 (engl. 1982).

Davidson, Donald: Seeing through language. In: John Preston (Hg.): *Thought and Language. Proceedings of the Royal Institute of Philosophy Conference*. Cambridge 1997, 15–27.

Davidson, Donald: *Wahrheit und Interpretation.* Frankfurt a. M. 1990 (engl. 1984).

DeGrazia, David: *Taking Animals Seriously*. Cambridge 1996.

Dennett, Daniel: *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness.* Cambridge, Mass. 2005.

Descartes, René: Œuvres de Descartes: Correspondence V. Hg. von Charles Adam und Paul Tannery. Paris 1974.

Dummett, Michael: *Origins of Analytical Philosophy*. London 1993.

Dupré, John: *Humans and Other Animals.* Oxford/New York 2002.

Esken, Frank: Early forms of metacognition in human children. In: M. J. Beran/J. L. Brandl/J. Perner/J. Proust (Hg.): *Foundations of Metacognition*. Oxford 2012, 134–146.

Fodor, Jerry: *Psychosemantics*. Cambridge, Mass. 1987.

Fodor, Jerry/Lepore, Ernest: *Holism. A Shopper's Guide.* Cambidge, Mass./Oxford 1992.

Geach, Peter: *Mental Acts*. London 1957.

Glock, Hans-Johann: Philosophy, thought and language. In: J. Preston (Hg.): *Thought and Language. Proceedings of the Royal Institute of Philosophy Conference.* Bielefeld 1997, 151–169.

Glock, Hans-Johann: Animals, thoughts and concepts. In: *Synthese* 123 (2000), 35–64.

Glock, Hans-Johann: *What is Analytic Philosophy?* Cambridge 2008.

Glock, Hans-Johann: Can animals act for reasons? In: *Inquiry* 52 (2009), 232–254.

Glock, Hans-Johann: Can animals judge? In: *Dialectica* 64 (2010), 11–33.

Glock, Hans-Johann: Mental capacities and animal ethics. In: K. Petrus/Markus Wild (Hg.): *Animal Ethics & Animal Minds*. Bielefeld 2013, 113–146.

Griffin, Donald R.: *Animal Thinking.* Cambridge, Mass. 1984.

Griffin, Donald R.: *The Question of Animal Awareness*. New York 1967.

Hacker, Peter: *The Intellectual Powers*. Chichester 2013.

Hernstein, R./Loveland, D. H./Cable, C.: Natural concepts in pigeons. In: *Journal of Experimental Psychology* 2 (1976), 285–302.

Hume, David: *A Treatise of Human Nature* [1739–40]. Oxford 2011.

Hurley, Susan L./Nudds, Matthew: The questions of animal rationality. Theory and evidence. In: Dies. (Hg.): *Rational Animals?* Oxford 2006.

Janich, Peter: Was ist mit dem Wissen der Tiere? In: *Information Philosophie* 11 (2011), 38–45.

Kenny, Anthony: *The Metaphysics of Mind.* Oxford 1989.

Kornell, Nate/Son, L./Terrace, Herbert: Transfer of metacognitive skills and hint seeking in monkeys. In: *Psychological Science* 18 (2007), 682–685.

Lurz, Robert W. (Hg.): *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge, Mass. 2009.

Malcolm, Norman: Gedankenlose Tiere. In: Dominik Perler/Markus Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere*. Frankfurt a. M. 2005, 77–94.

McDowell, John: *Mind and World*. Cambridge, Mass. 1996.

Mill, John Stuart: *System of Logic.* London 1843.

Millikan, Ruth G.: *Varieties of Meaning. The 2002 Jean Nicod Lectures*. Cambridge, Mass. 2004.
Montaigne, Michel de: *Essais*. Zürich 1996.
Mulcahy, Nicholas/Call, Josep: Apes save tools for future use. In: *Science* 312 (2006), 1038–1040.
Nagel, Thomas: What is it like to be a bat? In: Ders.: *Mortal Questions*. Cambridge/New York 1979, 165–180.
Newen, Albert/Bartels, Andreas: Animal minds and the possession of concepts. In: *Philosophical Psychology* 20 (2007), 283–308.
Papineau, David: Die Evolution des Zweck-Mittel Denkens. In: Dominik Perler/Markus Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere*. Frankfurt a. M. 2005, 244–291.
Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere*. Frankfurt a. M. 2005.
Pinker, Steven: *The Language Instinct*. Middlesex 1994.
Preston, John: (Hg.): *Thought and Language*. Cambridge 1997.
Price, Henry Habberley: *Thinking and Experience*. London 1953.
Rödl, Sebastian: *Kategorien des Zeitlichen*. Frankfurt a. M. 2005.
Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart 1986 (engl. 1949).
Savage-Rumbaugh, Sue: *Ape Language. From Conditioned Response to Symbol*. New York 1986.
Savage-Rumbaugh, Sue/Shanker, Stuart G./Taylor, Talbot J.: *Apes, Language and the Human Mind*. New York 1998.
Seed, Amanda/Tomasello, Michael: Primate cognition. In: *Topics in Cognitive Science* 2/3 (2010), 407–419.
Sorabji, Richard: *Animal Minds and Human Morals*. London 1993.
Stephan, Achim: Are animals capable of concepts? In: *Erkenntnis* 51/1 (1999), 583–596.
Steward, Helen: Animal Agency. In: *Inquiry* 52/3 (2009), 217–231.
Stich, Stephen: Do animals have beliefs? In: *Australasian Journal of Philosophy* 57 (1979), 15–28.
Stoecker, Ralf: Why animals can't act. In: *Inquiry* 52/3 (2009), 255–271.
Tallerman, Maggie/Gibson, Kathleen R. (Hg.): *Language Evolution*. Oxford 2012.
Tomasello, Michael: *Origins of Human Communication*. Cambridge, Mass. 2008.
Tomasello, Michael/Call, Josep: *Primate Cognition*. Oxford/New York 1997.
Wild, Markus: *Die Anthropologische Differenz*. Berlin 2006.
Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg 2008.
Wild, Markus: *Fische. Kognition, Bewusstsein und Schmerz. Eine philosophische Perspektive*. Bern 2012.
Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Oxford 1953.

Hans-Johann Glock

3 Tierethik

Die Auseinandersetzung mit moralischen Fragen der Mensch-Tier-Beziehung findet einen wichtigen Ausgangspunkt bei Jeremy Bentham. In einer berühmten Fußnote formuliert er mit Blick auf Frankreich und die Vorwehen der Revolution von 1789, dass der Tag kommen wird, an dem nicht nur alle Menschen, sondern auch Tiere in den Kreis der moralischen Gemeinschaft aufgenommen werden. Nicht die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren, sondern ihre Gemeinsamkeiten sind es, die er in den Vordergrund stellt und die diese Extension der moralischen Gemeinschaft begründen können: In *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* schreibt er die berühmt gewordenen Fragen nieder: »the question ist not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?« (Bentham 1996, 283). Bentham zeichnet an dieser Stelle zwei wirkmächtige Gedanken der Tierethik vor: erstens die Ausweitung der moralischen Gemeinschaft auf der Grundlage individueller Fähigkeiten, die Menschen und Tiere gemeinsam haben; zweitens die Nähe der Tierethik zu gesellschaftspolitischen Entwicklungen. Die hier angelegte Begründungsfigur des moralischen Individualismus (s. u.) und die gesellschaftspolitische Kritik prägen und beeinflussen die frühe wie die heutige Tierethik. Programmatisch formuliert etwa Henry Salt 1892 in seinem Buch *Animals' Rights. Considered in Relation to Social Progress* eine Tierrechtsposition, die er als notwenigen Schritt einer gesellschaftspolitischen Weiterentwicklung des Menschen versteht. Mit seiner interessensorientierten Ethik stellt Leonard Nelson 1926 in *Recht und Staat* die Pflicht der Arbeiterschaft, sich gegen die Ausbeutung der Tiere zu engagieren, in den Zusammenhang einer Kapitalismuskritik (vgl. Nelson 1972, 376). Und Albert Schweitzer macht schon 1923 seine Kulturkritik insbesondere an der Mensch-Tier-Beziehung fest (vgl. Schweitzer 2007).

Mit Salt und Nelson sind am Beginn des 20. Jahrhunderts zwei bedeutende Theoriestränge und Referenzpunkte – Tierrechtstheorie und interessenbasierte Ansätze – der heutigen Tierethik formuliert. Die Debatte und die akademische Auseinandersetzung etablieren sich allerdings erst in den 1970er Jahren. Seit dem Erscheinen von *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans* von Godlovitch, Godlovitch und Harris im Jahr 1971 und Peter Singers *Animal Liberation* im Jahr 1975 institutionalisiert sich die Tierethik Schritt

für Schritt als wissenschaftliche Disziplin an philosophischen, theologischen und interdisziplinär organisierten wissenschaftlichen Einrichtungen. Dies lässt sich an der steigenden Anzahl einschlägiger Artikel und Bücher, Forschungsprojekte, Tagungen und universitärer Kurse sowie entsprechender Schwerpunktsetzungen an wissenschaftlichen Einrichtungen zeigen. Mittlerweile ist die Tierethik zu einem festen Bestandteil der akademischen Auseinandersetzung und der philosophischen Ethik geworden.

Der Blick in die Publikationen der frühen akademischen Debatte der Tierethik macht deutlich, dass die unsäglichen Zustände, unter denen Tiere leben, den Anlass zur Beschäftigung mit der moralischen Beziehung von Menschen und Tieren geben. Wie schon bei Bentham, Salt und Nelson ist damit die Kritik rücksichtsloser Behandlung von Tieren und der etablierten Praktiken im Umgang mit ihnen auch bei Peter Singer oder etwa Tom Regan der Bezugspunkt der tierethischen Beschäftigung (s. u.). Die Tierethik nimmt auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Benthamsche Erbe auf und versteht sich nahe an gesellschaftspolitischen Fragen und als Kritik gelebter Praxis. Im Zentrum der Kritik stehen die landwirtschaftliche Tierhaltung, die experimentelle Forschung mit Tieren, die Pelztierzucht und die Jagd. Etliche prominente Tierethiker verstehen sich selbst als Teil der gesellschaftspolitischen Entwicklungen, die im Sinne der Tiere vorangetrieben werden sollen, was z. B. an dem einschlägigen Buchtitel *Putting the Horse before Descartes. My Life's Work on Behalf of Animals* (Rollin 2011) deutlich wird (vgl. Grimm 2013).

Entsprechend den unterschiedlichen Zugängen und der Position zur gesellschaftspolitischen Frage lassen sich Ansätze der Tierethik unterscheiden: *Welfarists* zielen darauf ab, das am Wohlbefinden (engl. *welfare*) der Tiere orientierte Tierschutzniveau Schritt für Schritt zu heben. Sie konzentrieren sich dabei meist auf die Verbesserungen innerhalb der Tiernutzung, wobei die Nutzung von Tieren nicht grundsätzlich abgelehnt wird (vgl. z. B. Francione/Garner 2010). Der Begriff ›Tierschutzethik‹ trifft das hier vertretene Anliegen, mithilfe moralphilosophischer Theorien Argumente für eine Verbesserung des Tierschutzniveaus zu begründen. *Abolitionists* (vom engl. *abolition* für ›Abschaffung‹, ›Aufhebung‹) zielen demgegenüber auf die Einstellung der Nutzung von Tieren zu menschlichen Zwecken ab (vgl. z. B. Regan 2004; Francione 2008).

Die tierethische Kritik an etablierten Praktiken wird allerdings nicht alleine von Tierethikern formuliert. Der Umgang mit Tieren im Bereich experimenteller Forschung wurde bereits Ende der 1950er Jahre ›von innen‹, d. h. von Naturwissenschaftlern selbst, hinterfragt. William M. S. Russel und R. L. Burch publizierten 1959 ihr berühmt gewordenes Buch *The Principles of Humane Experimental Technique*. An diesem Beispiel wird deutlich, dass Probleme durchaus auch von (manchen) Akteuren in den jeweiligen Handlungsfeldern gesehen werden.

Tierversuche

Kaum ein Thema der Mensch-Tier-Beziehung wird in der Tierethik derart kontrovers diskutiert wie belastende Experimente mit lebenden Tieren (im Folgenden ›Tierversuche‹). Die mehr als 50 Jahre andauernde Debatte über Tierversuche hat mittlerweile ihren Niederschlag in Gesetzestexten und Richtlinien gefunden (s. u.). Diese medienwirksame Debatte über wissenschaftliche Praxis und die Verantwortung von Menschen gegenüber Tieren wird vor dem Hintergrund naturwissenschaftlicher, rechtlicher, politischer und ökonomischer Perspektiven thematisiert. Die Kernfrage des Konfliktes ist: Inwiefern kann die Generierung von Wissen tierliche Belastungen rechtfertigen? Dabei sind zwei Dinge klar: Forscher nehmen erstens in Kauf, Tiere zu belasten, um mithilfe experimenteller Methoden Wissen zu produzieren. Gleichzeitig ist es Common Sense, dass wehrlose, empfindungsfähige Tiere Schutz verdienen. Niemand wird ernsthaft abstreiten, dass in unserer Gesellschaft etwa medizinisches Wissen großen Wert hat; die Frage aber, ob jedes medizinische Wissen und welches Wissen einen so großen Wert hat, dass Belastungen von Tieren dadurch gerechtfertigt werden können oder ob erwarteter Nutzen tierliche Belastungen überhaupt rechtfertigen kann, ist weiterhin Gegenstand der Kontroverse.

Über die beiden zentralen Aspekte hinaus, dass (1) Tierversuche belastend sind und (2) auf einen erwarteten Nutzen in Form von Wissen abzielen, gehören folgende Punkte zur moralischen Infrastruktur des Themas (vgl. dazu auch Garrett 2012, 6): Die Versuche kommen (3) nicht dem beforschten Tier zugute, sondern Menschen und eventuell anderen Tieren, und sie erfolgen (4) nicht *mit*, sondern vielmehr *gegen* eine mutmaßliche Zustimmung der belasteten Tiere. Zudem handelt es sich bei den verwendeten Tieren (5) um sorge- und schutzbedürftige, wehrlose Wesen, für die (6) bestimmte Akteure (z. B. Experimentatoren) Verantwortung tragen.

Damit verstößt der Tierversuch schon in seiner Grundstruktur gegen etablierte Vorstellungen geltender Moral. In einer Gesellschaft, in der Moral wesentlich auf den Schutz von Individuen zielt, ist das Opfern von Individuen für die Erreichung eines Nutzens für andere immer problematisch. Entsprechend wird in diesem Bereich eine Güterabwägung zur Prüfung der ethischen Vertretbarkeit von Tierversuchen vorgeschlagen, die zuvor anhand des 3R-Prinzips (*replacement, reduction, refinement*) geprüft wurden. Dieses 3R-Prinzip (Russel/Burch 1959) zielt auf die Verringerung der Anzahl von Tierversuchen bzw. deren Vermeidung durch alternative Methoden (*replace*), die Reduzierung der Tierzahl und Belastungen in Tierversuchen (*reduce*) und auf die Verbesserung im Sinne des Tierschutzes durch Reduktion der Belastungen und Steigerung des Wohlbefindens etwa durch bessere Haltungsbedingungen (*refine*). Diese drei Prinzipien gelten bis heute als relevante Prüfsteine für Tierversuche und wurden entsprechend auch im Tierversuchsrecht auf europäischer Ebene verankert (Richtlinie 2010/63/EU). Nur wenn dem 3R-Prinzip entsprochen wird, ist es überhaupt legitim, auch eine Güterabwägung vorzunehmen. Wenn der Nutzen ›3R-optimierter Experimente‹ den Schaden überwiegt, so die konsequentialistische Logik, kann ein Tierversuch auch gerechtfertigt werden.

Damit ist dreierlei gesagt: Erstens, die Freiheit der Forschung kann aufgrund von tierlichen Ansprüchen eingeschränkt werden. Damit steht diese Position gegen die These, dass Forschungsfreiheit allein als Rechtfertigung tierlicher Belastungen genügen könne. Zweitens fordert diese Position einen Nutzen, der ausreicht, um die entstehenden Belastungen zu rechtfertigen. Hieraus ergibt sich die Schwierigkeit, wie Nutzen und Belastungen bestimmt und ins Verhältnis gesetzt werden können (vgl. Alzmann 2010: Bass 2012; Grimm/Binder 2013; Sandøe u. a. 2008). Drittens impliziert diese Position auch, dass die Belastung von Tieren mit dem Ziel, Wissen zu generieren, gerechtfertigt werden kann und die Rechtfertigung eine Frage nach dem Verhältnis von Schaden und Nutzen ist. Die Nutzung von Tieren in Versuchen selbst ist entsprechend dieser Position kein abzulehnendes Übel, was Vertreter der Tierrechtsposition in Zweifel ziehen.

Bei Tierversuchen handelt es sich um einen Bereich der Mensch-Tier-Beziehung, der wie kaum ein anderer rechtlichen Regelungen unterliegt (vgl. Hirt/Maisack/Moritz 2007, 266 ff. zur deutschen, Binder 2014, 209 ff. zur österreichischen Tierversuchsgesetzgebung). So wird jedes belastende Verfahren an Tieren zu wissenschaftlichen Zwecken in den Mitgliedsländern der Europäischen Union einem behördlichen Genehmigungsverfahren unterzogen, sobald es bei einem Tier Schmerzen, Leiden, Ängste oder dauerhafte Schäden in einem Ausmaß verursachen kann, das dem eines Nadelstiches (Kanüleneinstich) gemäß guter tierärztlicher Praxis gleichkommt oder darüber hinausgeht (vgl. Art. 3 Richtlinie 2010/63/EU). Zudem dürfen Tiere nur für bestimmte wissenschaftlichen Zwecke verwendet werden wie etwa für Grundlagenforschung, angewandte und translationale Forschung, Ausbildung, Produkt- und Stoffprüfung (vgl. Art. 5 Richtlinie 2010/63/EU).

An der Verbindung von Tierschutzrecht und Tierethik wird die Schnittstelle von Tierethik und gesellschaftspolitischer Debatte ein weiteres Mal deutlich. Tierethiker haben auf Entwicklungen in Forschung und Wissenschaft reagiert, die einen gesellschaftlichen Orientierungsbedarf mit sich brachten. So werden spätestens seit den 1990er Jahren in der Tierethik neue Konzepte diskutiert, mit deren Hilfe Entwicklungen und Innovationen im Bereich der *Life Sciences* reflektiert werden. Dabei setzen sich Tierethiker z. B. mit Methoden auseinander, die nicht notwendigerweise mit negativen Empfindungen der Tiere einhergehen, wie z. B. bei Auswirkungen durch gentechnische Veränderungen oder Klonen (vgl. Rollin 1995; Camenzind 2011). Ist es moralisch problematisch, wenn etwa das Genom von Mäusen modifiziert wird und dabei kein augenfälliges Leid entsteht, jedoch ihre artspezifischen Fähigkeiten und Eigenschaften verändert werden (vgl. Schmidt 2008)?

Angesichts dieser neueren wissenschaftlichen Möglichkeiten wurde der Regelungsbedarf deutlich und der Ruf nach Ethik laut (vgl. Rollin 1995, 1 ff.; Zichy/Grimm 2008, 1–4). Auch hier arbeiteten Ethiker an der Schnittstelle zwischen moralphilosophischer Begründung und gesellschaftspolitischer Debatte und trugen mit neuen Konzepten zur Reflexion bei. Konzepte wie die ›Würde der Kreatur‹ (vgl. Praetorius/Saladin 1996; Balzer/Rippe/Schaber 1999; Kunzmann 2007), ›Integrität‹ (vgl. Rutgers/Heeger 1999; Schmidt 2008) oder ›Telos‹ (vgl. Rollin 1995) wurden in die Debatte eingeführt, um die neuen Entwicklungen strukturiert erfassen zu können und dem moralischen Unbehagen einen theoretischen Rahmen zu geben. So waren Tierethiker auch daran beteiligt, dass tierethische Konzepte in legislative Texte aufgenommen wurden: Der Begriff der tierlichen Würde fand etwa 2005 Eingang in das

Schweizer Tierschutzgesetz (Art. 3 lit. a TschG) und der intrinsische Wert von Tieren wurde in der Europäischen Richtlinie zur Nutzung von Tieren zu wissenschaftlichen Zwecken (Richtlinie 2010/63/EU) verankert.

Nutztierhaltung

Ähnlich kontrovers wie Tierversuche wird die landwirtschaftliche Nutztierhaltung als gesellschaftspolitisch relevantes Thema der Tierethik diskutiert. Die neolithische Revolution machte nicht nur Menschen zu Landwirten, sondern auch Tiere zu landwirtschaftlichen Nutztieren. Seit über 10.000 Jahren halten Menschen Tiere, um Nahrungsmittel zu produzieren. Dass davon nur einige domestizierte Spezies betroffen sind, steht der Tatsache gegenüber, dass ihre Vertreter in immenser Zahl genutzt werden. Um hier einige Zahlen der Europäischen Union für 2013 zu nennen (Eurostat 2015): 87.619.120 Rinder; 146.169.710 Schweine. Im Bereich ›Geflügel‹ wird die Zahl für 2013 alleine in Deutschland mit 1.456.000 Tonnen angegeben. Darunter fallen alle geschlachteten Hühner, Hähnchen, Enten, Truthühner, Perlhühner und Gänse. Der Großteil der weltweit gehaltenen Tiere lebt unter Bedingungen der landwirtschaftlichen Tiernutzung. Entsprechend liegt hier großes tierschutzrelevantes Potenzial: Gelingt es in diesem Bereich, ethisch begründete Anliegen des Tierschutzes in die Praxis umzusetzen, bringt dies Verbesserungen für eine große Anzahl tierlicher Individuen. Die Kehrseite der Medaille ist allerdings, dass wohl kaum ein anderer Bereich der Mensch-Tier-Beziehung von so massiven ökonomischen Zwängen geprägt ist, die diesen Verbesserungen entgegenstehen. Deshalb wird der Schritt in die Praxis auch als eigener Gegenstand der Tierethik diskutiert (vgl. Grimm 2010).

Angesichts dieser Masse an Tieren tritt das einzelne Tier in diesem Kontext in den Hintergrund. Dies widerspricht dem Grundgedanken, moralische Verantwortung gegenüber Individuen zu übernehmen und sie nicht allein fremden Zwecken unterzuordnen. Auch wenn die Instrumentalisierung (bzw. Verwendung) der Tiere für menschliche Zwecke nicht gestoppt wird, so werden zumindest Versuche unternommen, die Situation der Tiere in den Ställen zu verbessern. Dies lässt sich etwa am Konzept der ›Five Freedoms‹ zeigen, die bereits 1965 im britischen Brambell Report publiziert wurden. Die ›Five Freedoms‹ wurden als Reaktion auf Ruth Harrisons Buch *Animal Machines* (1964) erarbeitet und später vom *Farm Animal Welfare Committee* in Großbritannien übernommen. Sie gelten als international einflussreiches Konzept und praxisnahe Idealvorstellung für Verbesserungen in der Nutztierhaltung, die schrittweise erreicht werden sollen: Die Freiheit von (1) Hunger und Durst durch angemessene Fütterung und Zugang zu frischem Wasser, (2) Unbehagen durch eine angemessene Haltungsumwelt und Ruhezonen, (3) Schmerzen, Verletzungen, Krankheiten durch Prävention, schnelle Diagnose und Therapie, (4) Angst und Stress durch Bedingungen, die psychisches Leid vermeiden, sowie (5) die Freiheit, natürliche Verhaltensweisen ausüben zu können, was genügend Platz und Sozialkontakt in einer geeigneten Haltungsumwelt erfordert. Dieses Konzept zielt auf die Verbesserung der Nutzung von Tieren. Insofern verschreibt es sich einer reformistischen Tierschutzethik, während Tierrechtstheorien die tierliche Nutzung generell ablehnen.

Eine zentrale Kritik gängiger landwirtschaftlicher Praxis ist es, dass Tiere nur noch als Mittel zu fremden Zwecken oder als Ressourcen behandelt werden, mit denen beliebig verfahren wird. Gemeinhin wird dies unter dem Schlagwort ›Verdinglichung‹ subsummiert. Ein überaus anschauliches Beispiel für Verdinglichung in der Landwirtschaft ist die Deckungsbeitragsrechnung. In dieser Rechnung kommen Tiere nur als Produktionseinheiten vor, nicht als fühlende Wesen mit eigenen Interessen: Erlös pro Produktionseinheit *minus* variable Kosten pro Produktionseinheit *ist* der Deckungsbeitrag pro Produktionseinheit für die Begleichung der Fixkosten. Es geht hier um ökonomische Effizienz, angesichts derer tierliche Fähigkeiten eher als Problem und Störfaktor wahrgenommen werden. Tiere müssen als Produktionseinheiten funktionieren, weshalb – in der Terminologie Nussbaums (2006) – ihre Subjektivität geleugnet werden muss und sie zum Instrument werden (›Instrumentalisierung‹). Offenkundig sind diese Tiere als Produktionseinheiten austauschbar. Aber auch weniger metaphorisch und umso drastischer wird deutlich, was diese Orientierung an ökonomischer Effizienz mit landwirtschaftlich genutzten Tieren macht: Tiere werden an Haltungsbedingungen angepasst und nicht die Haltungsbedingungen an die Tiere. Die entsprechenden Praktiken sind Schnabelkürzen bei Geflügel, Zähneabschleifen, Kastration und Schwanzkupieren bei Ferkeln, Enthornen bei Kälbern etc. Diese Eingriffe sind in verschiedenen europäischen Ländern derzeit (2015) ohne Ausschaltung des Schmerzes legal.

Auch die *Zucht* von Tieren ist dieser Logik unterworfen. Beispiele hierfür sind etwa die Steigerung der Anzahl der Ferkel, die Sauen zur Welt bringen, Tageszunahme in der Mast, Legeleistung oder Milchleistung. All dies sind Parameter, die für eine Produktionslogik stehen, auf die hin sich die Zucht orientiert. Durch züchterische Veränderung werden Tiere auf ein Nutzungsspektrum festgelegt. Wird dieser vorgezeichnete Nutzen nicht erreicht, so verliert das Tier seine Daseinsberechtigung. Die veterinärmedizinische Therapie wird in dieser Logik zur Wiederherstellung der funktionierenden Produktionseinheit, die den Nutzen wieder erbringen kann. Tötung steht nicht am Ende des Lebens, sondern am Anfang ineffizienter Produktion und eines abnehmenden Deckungsbeitrags.

Heimtierhaltung

Ein dritter, an Bedeutung zunehmender Bereich der Tierethik ist die Reflexion der Heimtierhaltung. Als prototypische Heimtiere (engl. *pets* oder *companion animals*) bezeichnet man Tiere, die in menschlichen Haushalten leben. Sie umfassen domestizierte Tiere (sog. Haustiere, eng. *domestic animals*) wie Hund oder Katze sowie Wildtiere wie Kleinsäuger, Vögel, Reptilien, Fische oder Insekten. Heimtiere werden juristisch wie Versuchstiere und Nutztiere gemäß ihrer Funktion definiert. Da die (Nutzungs-)Beziehungen zwischen Mensch und Heimtier vielfältig, mehrschichtig und ambivalent sind, entziehen sie sich jedoch einer eindeutigen Definition. Man hält Heimtiere in menschlicher Nähe aufgrund ihres (Sozial-)Verhaltens, zur Erfüllung bestimmter Aufgaben (z. B. als Jagd- und Wachhund), für das Prestige, als Hobby (z. B. zur Zucht), aus ästhetischen Gründen (z. B. exotische Tiere) aber auch aus Interesse am Tier selbst. Heimtiere, die als Partner, Freund oder Familienmitglied mit Menschen in engen sozialen Kontakt stehen, können moralische Privilegien genießen. Ihre Nahrung und tierärztliche Versorgung sind sichergestellt und im Gegensatz zu landwirtschaftlichen Nutztieren und Versuchstieren werden sie weder zur Gewinnung von Lebensmitteln getötet, noch sind sie den Belastungen experimenteller Forschung ausgesetzt. In diesem Fall kann man von einer symbiotischen Interspeziesbeziehung ausgehen. Das Wohlbefinden der Heimtiere hängt jedoch von der Gunst und vom Wohlwollen des Besitzers ab, da sie stark von diesem abhängig sind. Mangelhafte Haltungsbedingungen, Pflege und Ernährung, Vernachlässigung von artspezifischen Bedürfnissen oder ausgesetzte Heimtiere auf der einen Seite sowie Phänomene der Vermenschlichung bis hin zu klinisch auffälligen Verhaltensweisen wie Zoophilie, Tierhortung (engl. *animal hoarding*) oder Vermenschlichung sind Beispiele von Tierschutzproblemen (vgl. Steiger/Camenzind 2012). Diese Probleme können negativer Ausdruck der asymmetrischen Machtstruktur zwischen Menschen und Tieren sein. Asymmetrie bedeutet aber nicht einfach, dass Heimtiere als passiver Teil dem Menschen immer unterlegen sein müssen. Sie spielen ebenso eine aktive Rolle in der Beziehung: Heimtiere können kosten- und zeitintensiv sein, den Tagesablauf des Besitzers strukturieren und ihm rechtliche Verpflichtungen und Verantwortung aufbürden.

Bezüglich der Heimtierhaltung lassen sich verschiedene Positionen innerhalb der Tierethik ausmachen. Utilitaristische Positionen stellen die Nutzung von Heimtieren nicht generell in Frage, missbilligen *prima facie* aber alle Haltungsformen und Praktiken, die Leiden beim Tier verursachen. Aufgrund des Umstands, dass die Verletzlichkeit und Abhängigkeit domestizierter Heimtiere in menschlicher Zuchtpraxis ihren Ursprung hat, argumentieren Palmer (2010, Kap. 5) oder Donaldson/Kymlicka (2011, Kap. 4 und 5), dass spezielle positive Pflichten gegenüber diesen Tieren bestehen. Gegen jegliche Haltung von Heimtieren spricht aus abolitionistischer Sicht, dass erstens bereits der rechtliche Status der Heimtiere als (Privat-)Besitz ein Unrecht darstellt. Zweitens lässt sich dieser nicht mit der respektvollen Beziehung eines Familienmitglieds vereinbaren und drittens sollte man die Abhängigkeitsverhältnisse in menschlicher Obhut nicht weiter durch Zucht unterstützen (vgl. Francione 2007).

Das idealisierte Bild der Heimtiere als Teil der Familie konfligiert mit Praktiken wie der Amputation von Gliedmaßen (wie dem Schwanzcoupieren oder der Krallenentfernung) aus ästhetischen oder anderen Gründen und dem Problem von ›Extrem-‹ oder ›Qualzuchten‹. Damit sind durch Zucht geförderte morphologische, physiologische oder verhaltensmäßige Merkmalsausprägungen gemeint, die bei Tieren Leid verursachen oder sie beeinträchtigen (z. B. Atemprobleme, Bewegungsanomalien, Hautentzündungen). Die Vertretbarkeit der Tötung von überzähligen, aber gesunden Tieren in Tierheimen oder Zuchtbetrieben, der Einsatz von neuen Therapieformen (z. B. Chemotherapie) zur Lebensverlängerung krebskranker Tiere, die Fütterung karnivorer Heimtiere mit anderen (lebenden) Tieren oder die Instrumentalisierung von Begleittieren (engl. *assistant*

oder *service animals*) (z. B. Blindenhunde) sowie der Einsatz von Tieren in der tiergestützten Therapie sind weitere paradigmatische Fragestellungen tierethischer Diskussion. Da aufgrund demografischer Entwicklungen die primären Mensch-Tier-Beziehungen nicht mehr die Mensch-Nutztier-Beziehungen, sondern die Mensch-Heimtier-Beziehungen sind, prägen die normativen Vorstellungen aus dem Heimtierbereich zunehmend die Wahrnehmung der Mensch-Tier-Beziehung in anderen Bereichen.

Wildtiere

Die Tierethik beschäftigt sich nicht nur mit dem Verhältnis von Menschen zu domestizierten Tieren, sondern widmet sich auch der Frage nach der Verantwortung für frei lebende Tiere bzw. Wildtiere. Darunter sind Tiere zu verstehen, deren Verhaltensweisen nicht oder nicht direkt von Menschen kontrolliert oder beeinflusst werden. Zu den Wildtieren zählen dabei erstens all jene Tiere, die außerhalb der Reichweite menschlicher Zivilisation leben, zweitens nicht domestizierte, frei lebende Tiere, die in unmittelbarer Nähe zu Menschen existieren (sog. Kulturfolger oder auch Grenzgängertiere bzw. *liminal animals*) und drittens nicht domestizierte Tiere, die in Gefangenschaft gehalten werden (in Zoos oder auch in privaten Haushalten). Während sich die Tierethik im Falle domestizierter Tiere prinzipiell auf das tierliche Individuum bzw. die individuellen Fähigkeiten und Eigenschaften von Tieren bezieht (z. B. Leidensfähigkeit), um Schutzwürdigkeit oder Rechtsansprüche zu begründen, wird bei Wildtieren meist auch der Artenschutz zum Thema (vgl. Sandøe/Christiansen/Holst 2008, 153). Damit führt die Wildtierdebatte aus dem begrenzten Rahmen individualistischer oder pathozentrischer Argumentation heraus und nimmt die Berücksichtigung der Natur als Ganzes (im Sinne der Umwelt) in den Blick (vgl. ebd., 160–163).

Dabei erweist sich die Frage als relevant, ob Wildtiere für menschliche Zwecke genutzt werden dürfen und wenn ja, unter welchen Bedingungen. Sofern nicht das tierliche Individuum von primärer (oder einziger) moralischer Relevanz ist, sondern der Erhalt einer bestimmten Population, ergibt sich z. B. folgende Problemstellung: Sind etwa Fischfang und Jagd legitim, wenn dadurch nicht der Erhalt der Spezies gefährdet ist? Die im Anschluss diskutierten Positionen des Utilitarismus, des Kontraktualismus und der Deontologie (bzw. der Tierrechtstheorie) sind sich trotz aller sonstigen Differenzen darin einig, dass sich der moralische Status von Lebewesen nicht durch Artenschutzargumente begründen lässt; alle drei Positionen betonen – im weitesten Sinne – die moralische Relevanz von Individualität und Empfindungsfähigkeit bei Lebewesen und bleiben damit im Rahmen des moralischen Individualismus (vgl. ebd., 159).

Die Pflichten, die Tierethiker in individualistischen Argumenten gegenüber domestizierten Tieren geltend machen, können allerdings nicht mit der Verantwortung gegenüber Wildtieren zur Deckung gebracht werden. Selbst in Tierrechtstheorien, die die Schutzwürdigkeit eines Wildtieres an seinem ›Rechtsstatus‹ als Individuum festmachen, kann es z. B. nicht darum gehen, Wildtieren Rechte im gleichen Sinne wie domestizierten Tieren zukommen zu lassen, sondern vor allem deren Eigenständigkeit zu achten und nicht in deren Belange einzugreifen (vgl. Donaldson/Kymlicka 2011, 158 f.). Sinn der Sache kann hier also nicht sein, alle potenziellen Beutetiere vor Raubtieren schützen und letztere mit adäquater Ersatznahrung versorgen zu müssen (vgl. ebd., 159 f.; Clement 2008, 446 f.). Eine Berufung auf solch eine Konsequenz kann auch nicht als ernsthaftes Gegenargument gegen Tierrechte überhaupt verwendet werden. Die Verantwortung der Menschen gegenüber Wildtieren ist insofern eine andere als gegenüber domestizierten Tieren, weil letztere in einer Abhängigkeit zu Menschen und unter deren Obsorge leben, die bei ersteren so direkt nicht besteht (außer bei Zootieren) (vgl. dazu Palmer 2010). Dennoch muss kritisch gefragt werden, ob das Prinzip des Nicht-Einmischens nicht auch bei Wildtieren unzureichend ist; denn nicht nur die direkte Schädigung von Wildtieren durch Menschen ist ein tierethisches Problem, sondern auch die Beeinträchtigung, die diese Tiere etwa durch eine von Menschen verursachte Einschränkung ihres Lebensraums erfahren (vgl. Donaldson/Kymlicka 2011, 159). Diesbezüglich ist es in der Tierethik nötig, auch naturethische Überlegungen in das Blickfeld mitaufzunehmen.

Begründungsfiguren: Moralischer Individualismus vs. moralischer Relationalismus

Am Beginn der moralphilosophischen Auseinandersetzung in den 1970er Jahren stehen Begründungen des moralischen Status von Tieren im Zentrum. Die Grundidee ist es, Argumente dafür vorzubringen, dass bestimmte Tiere um ihrer selbst willen geachtet

werden sollen und nicht etwa deshalb, weil sie einen Nutzen für jemanden erbringen. Dieses Begründungsprogramm der frühen Tierethik folgt meist dem ›Extensionsmodell‹ (vgl. McReynolds 2004, 64): Die moralische Gemeinschaft wird aufgrund von relevanten Ähnlichkeiten mit den bisher moralisch Schutzwürdigen ausgeweitet. Trotz der Vielfalt und Diversifikation tierethischer Zugänge (vgl. Wild/Petrus 2013, 8) haben die meisten Tierethiker damit einen Aspekt gemeinsam: Während in der philosophischen Tradition überwiegend nach dem Trennenden zwischen Menschen und Tieren und der Grenzziehung Ausschau gehalten wurde (vgl. Wild 2010; Benz-Schwarzburg 2012), folgt ein großer Teil der Tierethiker der oben formulierten Idee Benthams und nimmt die Gemeinsamkeiten in den Blick. Auf dieser Grundlage wird die moralische Sonderstellung der Menschen gegenüber den Tieren in Zweifel gezogen. Denn viele der begründenden Eigenschaften des moralischen Status von Menschen finden sich auch bei Tieren wieder. Dieser Gedanke und die Rolle gemeinsamer Eigenschaften in moralphilosophischen Begründungen beschäftigen und prägen das philosophische Nachdenken über Tiere und besonders die aktuelle Tierethik, wie etwa an den Beiträgen im *Oxford Handbook of Animal Ethics* deutlich wird (vgl. Beauchamp/Frey 2011).

Diese Erweiterung des bestehenden Kreises moralisch berücksichtigungswürdiger Wesen auf Wesen außerhalb des Kreises mit ähnlichen, moralisch relevanten Eigenschaften ist wohl eines der wichtigsten Vermächtnisse, die heutige Tierethiker von Benthams Argument erben und in die Tierethik wirksam einbringen. So bezieht sich etwa Singer explizit auf dieses Benthamsche Erbe und nennt als Bezugspunkt der Begründung moralischer Pflichten gegenüber Tieren die moralisch relevanten Eigenschaften von Menschen, die auch bei Tieren vorzufinden sind. Sein Credo ›All Animals are Equal‹ steht programmatisch am Anfang des Buches *Animal Liberation* und auch am Beginn vieler Argumente der Tierethik: Wenn die moralisch relevanten Eigenschaften von Menschen eine Entsprechung bei Tieren finden, so sind diese auch gleich zu berücksichtigen. Moralische Übervorteilungen, wie sie unter dem Topos des ›Speziesismus‹ (s. u.) verhandelt werden, widersprächen unserer Auffassung von Gerechtigkeit (vgl. Singer 2011, Kap. 3), die besagt, Gleiches gleich zu behandeln (und Ungleiches ungleich). Je plausibler die Ähnlichkeit von Tieren und Menschen, desto besser funktioniert die Extension. Entsprechend münden diese Theoriekonzeptionen in einer gesteigerten moralischen Rücksicht gegenüber Wesen, deren Fähigkeiten näher an die als moralisch relevant erachteten Fähigkeiten von Menschen heranreichen.

Der zentrale Theorierahmen für die Extension der moralischen Gemeinschaft in diesem Sinne ist der moralische Individualismus (vgl. z. B. Rachels 1990; McMahan 2005). James Rachels formuliert die Kernidee: Wie ein Wesen behandelt werden soll, lässt sich nicht über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe (z. B. einer biologischen Art) bestimmen, sondern nur über die individuellen Fähigkeiten und Eigenschaften. Wenn ein Wesen A anders als Wesen B behandelt wird, muss die Rechtfertigung der ungleichen Behandlung im Rekurs auf die Eigenschaften von A vorgenommen werden. Unterschiedliche Behandlung kann nicht darüber gerechtfertigt werden, dass ein Wesen einer bevorzugten Gruppe zugehört, selbst wenn das die Gruppe menschlicher Wesen wäre (vgl. Rachels 1990, 173). Damit spielen auch Speziesgrenzen keine Rolle mehr, wie es auch in der Kritik des Speziesismus bzw. Anthropozentrismus (s. u.) deutlich wird. Alle einflussreichen Theorien der Tierethik bewegen sich im Bezugsrahmen des moralischen Individualismus, sei es mit ihrem Fokus auf die Fähigkeit zu leiden (vgl. Singer 2011), darauf ein *Subject-of-a-life* zu sein (vgl. Regan 2004) oder die Empfindungsfähigkeit generell (vgl. Francione 2008; vgl. auch McMahan 2005).

Der moralische Individualismus lässt sich mit dem moralischen Relationalismus kontrastieren. Moralische Relationalisten stehen der Position skeptisch gegenüber, dass Eigenschaften und Fähigkeiten die Grundlage dafür bieten, zu begründen, wie Tiere behandelt werden sollen. Als Alternative stellen sie z. B. die konkret gelebte, normativ geregelte Praxis als moralisch relevant in den Vordergrund. Deutlich wird dieser Ansatz in der Kritik von Cora Diamond, die schon sehr früh darauf hinweist, dass wir unsere (menschlichen) Toten nicht essen, obwohl sie das moralisch relevante Kriterium der Empfindungsfähigkeit nicht mehr erfüllen. Auch Vegetarier, die aus ethischen Gründen kein Fleisch essen, verzehren keine verunfallten Tiere, obwohl sie keinen moralischen Grund haben, der es ihnen verbietet (vgl. Diamond 1978). Nicht die individuellen Eigenschaften der Tiere, sondern die menschliche Praxis wird hier zum Ankerpunkt. Alice Crary nimmt diese von Wittgenstein inspirierte Idee menschlicher Praxis auf und wendet sich gegen den moralischen Individualismus indem sie die moralische Beziehung von Menschen und Tieren aus der zwischenmenschlichen Praxis ableitet (vgl. Crary 2010).

Näher am moralischen Individualismus liegt der Relationalismus von Elisabeth Anderson (2004) und Clare Palmer (2010), den man als Hybridposition beschreiben kann. Für die Begründung des moralischen Status stützt sich Palmer auf individuelle Eigenschaften von Tieren wie die Fähigkeit zu leiden. Für einzelne Pflichten gegenüber Tieren – auch in der Beschreibung des Grads der Verpflichtung – bedient sie sich jedoch eines relationalen Ansatzes, der sich an unterschiedliche Distanz- und Abhängigkeitsbeziehungen orientiert (vgl. Palmer 2010, Kap. 5). Ebenso spricht sich Anderson für relationale Pflichten aus, die vom sozialen und lebensweltlichen Kontext der Tiere abhängig sind (vgl. Anderson 2004, 290 f.). Wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, stützt sich die Mehrheit der tierethischen Positionen jedoch auf die Begründungsfigur des moralischen Individualismus.

Grundpositionen der Tierethik: Utilitarismus, Deontologie, Kontraktualismus und Tugendethik

Im Folgenden werden bedeutende tierethische Positionen nach der gebräuchlichen Kategorisierung in die vier ethischen Traditionen (1) Utilitarismus, (2) Deontologie, (3) Kontraktualismus und (4) Tugendethik skizziert. Es handelt sich dabei um eine prototypische Darstellung, die einzelne Theorien akzentuiert wiedergibt und klar zuordnet. Diese Darstellungsweise erleichtert den Einstieg in die tierethische Debatte. Sie soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die einzelnen Theorien auch Aspekte anderer Traditionen enthalten und dass es in der verdichteten akademischen Debatte seit den 1970er Jahren immer wieder Philosophen gibt, die sich nicht eindeutig zuordnen lassen oder sich der Einordnung in das traditionelle Quartett ganz verwehren. Dies trifft vor allem auf die anschließend zu behandelnden Ansätze zu, die der kritischen Theorie, der Phänomenologie oder dem Poststrukturalismus nahestehen (5). Sie zeichnen sich durch Interdisziplinarität und Methodenpluralismus aus. Ein gemeinsamer Zug aller aktuellen tierethischen Positionen ist jedoch, dass sie sich mit den beiden prominentesten Protagonisten der anfänglichen Debatte, dem utilitaristisch orientierten australischen Philosophen Peter Singer und dem deontologisch argumentierenden US-amerikanischen Philosophen Tom Regan auseinandersetzen. Der Darstellung dieser beiden Positionen wird darum im Folgenden ausführlicher Raum gegeben.

Ein zweiter methodischer Zugang ist die Unterscheidung der einzelnen tierethischen Positionen in Anlehnung an die Argumentationsebenen von Kirsten Schmidt (vgl. Schmidt 2008, 158 ff.): Auf der ersten Ebene steht die Begründung des moralischen Status im Zentrum (Begründungsebene), die der Frage nachgeht, wer moralisch berücksichtigt wird. Auf der zweiten Ebene geht es um die Spezifizierung des moralischen Status (Spezifizierungsebene). Hier lassen sich egalitaristische von hierarchischen Positionen unterscheiden. Erstere berücksichtigen alle Wesen mit einem moralischen Status gleichermaßen, letztere lassen Abstufungen zu. Auf der dritten Ebene steht die Realisierung von moralischen Verpflichtungen (Realisierungsebene) im Vordergrund. Die unterschiedlichen tierethischen Positionen sind auf allen drei Ebenen gefordert.

1) Utilitarismus: Peter Singers zentrale Beiträge zur Tierethik sind *Animal Liberation* (1975) und *Practical Ethics* (1979), in denen er eine utilitaristische Position der Tierethik formuliert, d. h. eine an Glücks- und Nützlichkeitsabwägungen orientierte Position. Genauer vertritt er einen Präferenzutilitarismus, der auf die Maximierung der Erfüllung von Interessen zielt. Das Anliegen von *Animal Liberation* ist die Kritik des Speziesismus. Es umfasst philosophisch theoretische Reflexionen auf der Begründungsebene und die Beschreibung und Aufklärung über die nach Singer speziesistischen Praktiken der industriellen Nutztierhaltung und der Tierversuche auf der Realisierungsebene. In *Practical Ethics* wird mit der Anwendung des Personenbegriffs auf bestimmte Tiere und einem präferenz-utilitaristischen Tötungsverbot für Personen die Argumentation von *Animal Liberation* aufgenommen und entscheidend erweitert.

Durch Singers Arbeiten wurde der Neologismus ›Speziesismus‹ von Richard Ryder (1972, 81) populär; er gehört heute zur Grundterminologie der Tierethik. Analog zu Rassismus und Sexismus meint Speziesismus die Diskriminierung von Entitäten aufgrund des moralisch arbiträren Kriteriums der Spezieszugehörigkeit (vgl. Singer 2009, 6). Anstelle der Spezieszugehörigkeit oder kognitiven Fähigkeiten wie Denken oder Sprachgebrauch, die als *differentia specifica* den Unterschied zwischen Tieren und Menschen ausmachen sollten, bestimmt Singer in Anlehnung an Jeremy Bentham die Fähigkeit, Leid zu empfinden als hinreichende Bedingung, um Interessen haben zu können und dafür, dass ein Wesen ethisch berücksichtigt werden soll. Ausgehend von der Prämisse der Empfindungsfähigkeit als moralisch relevantem Kri-

terium in Kombination mit dem aristotelischen Gleichheitsprinzip (Gleiches muss gleich, Ungleiches ungleich behandelt werden) entwickelt Singer das Herzstück seines Präferenz-Utilitarismus: das *principle of equal consideration of interests* (Singer 2011, 25). Es besagt erstens, dass gleiche Interessen gleich berücksichtig werden müssen, und zweitens, dass bei einem Interessenskonflikt konfligierende Interessen in einem kalkulativen Verfahren gegeneinander abgewogen werden müssen. Nach dem utilitaristischen Grundsatz, Präferenzerfüllung zu maximieren, erhält die stärkere Präferenz den Vorrang, egal wessen Präferenz es ist. Auf der Spezifizierungsebene ist Singer insofern Egalitarist, als alle Interessen (egal welcher Spezies) in der Interessenskalkulation berücksichtigt werden. Da die gleiche Berücksichtigung von Interessen jedoch nicht die Gleichbehandlung von unterschiedlichen Lebewesen impliziert (vgl. ebd., 22), vertritt er aber insofern einen hierarchischen Pathozentrismus, als er zwischen ›Personen‹ und empfindungsfähigen, aber nicht selbstbewussten Lebewesen unterscheidet.

›Person‹ ist bei Singer ein technischer Begriff, der alle Wesen umfasst, die Selbstbewusstsein und einen Sinn für Zukunft und Vergangenheit besitzen sowie sich als distinktive Wesen in Raum und Zeit erfahren (vgl. ebd., Kap. 4). Da diese Kriterien auch von nichtmenschlichen Tieren erfüllt werden, rechnet Singer in der dritten, überarbeiteten Auflage von *Practical Ethics* (2011) auch Menschenaffen, Delfine, Elefanten und einige Vögel der Gruppe der Personen zu. Nach dem Grundsatz *in dubio pro reo* dürfen auch Hunde, Katzen, Schweine, Rinder, Schafe und einige Fische dazu gezählt werden (vgl. ebd., 119 f.; zur detaillierten Diskussion vgl. ebd., 100 ff.). Zu den empfindungsfähigen Tieren ohne Selbstbewusstsein zählt Singer z. B. verschiedene wirbellose Tiere.

Auf der Realisierungsebene wird der Unterschied zwischen Personen und Nicht-Personen aufgrund eines unmittelbaren Tötungsverbotes von Personen entscheidend: Da die Tötung einer Person ihren Wunsch nach Weiterleben und andere zukunftsgerichtete Interessen zerstört, ist die Tötung von Personen *prima facie* falsch. Die Tötung von bloß empfindungsfähigen Wesen ist hingegen unter gewissen Bedingungen moralisch erlaubt: Die Tötung muss erstens schmerzfrei erfolgen und hängt zweitens von der Frage ab, ob das getötete Tier durch ein anderes ersetzt werden kann. Diese Frage wird von zwei utilitaristischen Ansätzen, der Vorherige-Existenz-Ansicht (engl. *prior existence view*) und der Totalansicht (engl. *total view*), unterschiedlich beantwortet (vgl. ebd., 105 ff.). Erstere fokussiert nur auf Tiere, die bereits existieren. Nach dieser Ansicht ist es falsch, ein bereits existierendes, glückliches Lebewesen zu töten. Letztere behauptet, der Tod von bloß empfindungsfähigen, glücklichen Tiere kann durch die Geburt neuer glücklicher Tiere kompensiert werden, da die Glücksbilanz stabil bleibt.

Allgemein sind alle Praktiken in Labor, Zoo, Zirkus, auf der Jagd und bei der Herstellung tierischer Produkte nach Singer moralisch falsch, in denen Tieren Leid zugefügt wird, um triviale menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Da aktuell die meisten tierischen Produkte Praktiken wie Kastration, Separierung von Mutter und Kind, Heißbrand, unangenehme Transporte, schmerzhafte Tötung etc. involvieren und es in zivilisierten Ländern genügend alternative Ernährungsmöglichkeiten gibt, ist für Singer eine vegane Lebensweise moralisch gefordert (vgl. ebd., 56). Schmerzhafte Tierversuche sind in Singers Präferenzutilitarismus unter der Bedingung erlaubt bzw. geboten, dass der Nutzen und die Wahrscheinlichkeit, diesen zu erzielen, entsprechend groß sind und das Leid der Tiere vergleichsweise gering ausfällt (vgl. ebd., 58). Da die Spezieszugehörigkeit keine ethisch relevante Eigenschaft ist, dürften aufgrund des Gleichheitsgrundsatzes jedoch nur solche Tierversuche durchgeführt werden, die Forscher auch bereit wären an Menschen mit ähnlichen kognitiven Fähigkeiten durchzuführen (vgl. ebd., 58).

2) Deontologie: In Abgrenzung zu Singer fordert Tom Regan die totale Abschaffung der Tiernutzung für die Lebensmittelproduktion, in wissenschaftlichen Versuchen, in der Jagd, beim Sport und zur Unterhaltung (vgl. Regan 1988, 28). In seiner 1983 publizierten Theorie der Tierrechte *The Case for Animal Rights* (2004) kritisiert er am Utilitarismus, dass basale (moralische) Rechte des Einzelnen zum Wohle der Allgemeinheit übertrumpft werden können. Dem entgegen rechnet sich Regan einer deontologischen bzw. kantischen Tradition zu (vgl. Regan 2004, xvii), die die Güte einer Handlung an der Verletzung und Einhaltung moralischer Rechte und nicht an ihren Konsequenzen misst. Mit Kants Ethik hat sein Ansatz die Unabwägbarkeit gewisser Rechte bzw. absolute Unterlassungspflichten gemeinsam, divergiert aber in der Ausdehnung der moralischen Gemeinschaft. Bei Kant ist die Autonomie, verstanden als Fähigkeit, moralisch handeln zu können, das entscheidende Kriterium, um einen absoluten, inneren Wert und damit Würde zu besitzen (vgl. Kant 1968, Bd. 4, 435). Für Regan ist diese Art von Autonomie ent-

scheidend für die Frage nach der moralischen Verantwortlichkeit, nicht aber für die Frage der moralischen Berücksichtigung.

Auf der Begründungsebene hat sich die heute gebräuchliche Unterscheidung in *moral Agents* und *moral Patients* durchgesetzt (Regan 2004, 151 ff.). Aufgrund der Fähigkeit, moralisch handeln zu können, sind *moral Agents* nicht nur Nutznießer moralischer Rechte, sondern haben auch Pflichten und tragen Verantwortung für ihr Handeln. Im Gegensatz dazu fehlen den *moral Patients* die relevanten Fähigkeiten, um moralisch verantwortlich gemacht werden zu können. Sie können Begünstigte moralischer Rechte sein, haben ihrerseits aber keine Pflichten gegenüber den anderen Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft. Die von Kant geforderte Reziprozität (vgl. Kant 1968, Bd. 6, 442 ff.) als Bedingung für einen moralischen Status wird in Regans *Rights View* aufgegeben. Nach Regan ist das *Subject-of-a-life*-Kriterium hinreichende Bedingung, um einen moralischen Eigenwert (*inherent value*) zu haben und nicht als bloßes Mittel für fremde Zwecke verwendet werden zu dürfen (engl. *principle of respect for individuals,* Regan 2004, 248 ff.). Unter einem ›empfindenden Subjekt eines Lebens‹ versteht Regan »eine bewußte Kreatur mit einem individuellen Wohlergehen, das für uns persönlich Bedeutung hat, ganz gleich, wie nützlich wir für andere sein mögen« (Regan 1988, 42). Während er in seinem Hauptwerk Subjekte eines Lebens noch als Wesen mit höheren kognitiven Fähigkeiten wie Zukunftsbewusstsein und Erinnerungsvermögens beschreibt, als Wesen, die Meinungen und Wünschen haben sowie glauben und hoffen können (vgl. Regan 2004, 243), definiert er in neueren Texten Empfindungsfähigkeit als hinreichendes Kriterium, um Mitglied der moralischen Gemeinschaft zu sein (vgl. Regan 2007, 87). Auf der Spezifizierungsebene vertritt Regan eine egalitaristische Position, da er für alle moralisch zu berücksichtigenden Wesen den gleichen moralischen Wert postuliert.

Regans *Rights View* wurde bis heute mehrfach adaptiert und modifiziert. Dem Rechtswissenschaftler Gary L. Francione zufolge ist das zentrale Unrecht des heutigen Status quo, dass Tiere immer noch den Sachenstatus des Römischen Rechts haben. Das Prinzip der gleichen Interessensberücksichtigung impliziert nach seinem egalitaristischen Ansatz das Recht aller empfindungsfähigen Wesen, nicht als Sache angesehen und behandelt zu werden (vgl. Francione 2008, 12). Francione hat die tierethische Debatte durch die Unterscheidung *Welfarists* versus *Abolitionists* geprägt (siehe oben; vgl. Francione/Garner 2010). Als Abolitionist vertritt er eine Tierrechtsposition, die neben der Abschaffung der institutionalisierten Ausbeutung auch das Ende der Domestikation und Zucht von Tieren sowie der Zerstörung der Lebensräume von Wildtieren anstrebt (vgl. ebd., 2010, 1).

Donaldson und Kymlicka (2011) kritisieren in ihrer politischen Theorie der Tierrechte an ihren Vorgängern die Vernachlässigung der vielfältigen Mensch-Tier-Beziehungen und Realisierungsbedingungen. Auf der Begründungsebene schließen sie an bisherige Tierrechtstheorien an und gestehen allen empfindungsfähigen Wesen mit einem subjektiven Wohl einen moralischen Status zu, der mit universellen Grundrechten verbunden ist. Diese sind negativer Art und schützen vor grundlegenden Schäden wie Tötung, Sklaverei, Folter oder Freiheitsentzug. Ergänzend dazu erkennen Donaldson und Kymlicka Tiere als Mitbürger an und schlagen relationale Bürgerrechte vor, die die Mensch-Tier-Beziehung mit domestizierten, wilden und Grenzgängertieren regeln.

Neben Regan haben verschiedene zeitgenössische Kantianer die Mensch-Tier-Beziehung als Forschungsfeld entdeckt. Dies ist erstaunlich, da die Kant-Rezeption in der Tierethik neben jener von René Descartes und Thomas von Aquin zu den am härtesten kritisierten zählt. Als einflussreiche Kantianerin bricht Christine Korsgaard mit Kants Unterscheidung von Personen (vernünftige Wesen) und Dingen (Mineralien, Pflanzen, Tiere) (vgl. Kant 1968, Bd. 4, 428) und etabliert direkte Pflichten gegenüber Tieren, die Kant in der *Metaphysik der Sitten* ausgeschlossen hat (vgl. Korsgaard 2011, 93; ebenso Franklin 2005). Kant räumt Tieren in seinem Spätwerk (vgl. Kant 1968, Bd. 6, 442–444) zwar unter den Pflichten von oberstem Rang – den ›vollkommenen‹ Pflichten gegen sich selbst als moralisches Wesen – einen prominenten Platz ein, er vertritt jedoch die Auffassung, dass rationale Wesen nur Pflichten ›in Ansehung‹ der Tiere und nicht ›gegen‹ Tiere haben können. Wie Regan kritisiert Korsgaard Kants Reziprozitätsargument (vgl. Korsgaard 2011, 107 ff.) und argumentiert, dass Tiere nicht aufgrund der fehlenden Rationalität von Kants ›Reich der Zwecke‹ ausgeschlossen werden dürfen, sondern aufgrund der gemeinsamen ›Tierheit‹ von Mensch und Tier moralisch zu berücksichtigen sind (ebenso Wood/O'Neill 1998, 198 ff.). Nach Korsgaard zählen Tiere aufgrund ihres eigenen Guts (engl. *natural good*) auch als ›Zwecke an sich selbst‹. Damit werden sie zum Gegenstand der Selbstzweckformel (vgl. Kant 1968, Bd. 4, 429) und dürfen wie rationale Wesen nicht bloß als Mittel für fremde Zwe-

cke verwendet, sondern müssen in ihrer Selbstzwecklichkeit geachtet werden. Auf der Realisierungsebene hat das zur Folge, dass nur solche Interaktionen mit Tieren erlaubt sind, denen Tiere mutmaßlich zustimmen würden (vgl. Korsgaard 2011, 110).

3) Kontraktualismus/Vertragstheorie: Gemäß Vertragstheoretikern entstehen moralische Rechte und Pflichten aus der hypothetischen Übereinkunft zwischen vernünftigen Wesen. Moralische Grundregeln gründen auf Überlegungen der Klugheit, die ein Zusammenleben sichern, in dem individuelle Lebenspläne so gut wie möglich verwirklicht werden können. Im Gegensatz zu den anderen Ethiktheorien wird ihr Vorteil darin gesehen, dass sie auf sparsamen Prämissen – dem Eigeninteresse der Vertragspartner – gründet und keine objektive, metaphysische Wertetheorie – wie Kant oder Regan – annehmen oder die Voraussetzung eines (präferenz-)utilitaristischen Maximierungsprinzips – wie etwa Singer – begründen muss.

Im Rahmen von kontraktualistischen Theorien wird der Mensch-Tier-Beziehung unterschiedlich Beachtung geschenkt. Mit dem Fokus auf *moral Agents* als Urheber von moralischen Regeln tendieren kontraktualistische Theorien zum Ratio- oder Anthropozentrismus. Orthodoxe Interpretationen des Kontraktualismus schließen die direkte Berücksichtigung von Tieren deshalb weitgehend aus (vgl. Carruthers 1994, 98 ff.) oder befassen sich kaum mit ethischen Fragestellungen der Mensch-Tier-Beziehung (vgl. z. B. Rawls 2005). Eine zweite Gruppe nimmt Tiere zwar als versehrbare Wesen wahr, lehnt jedoch ihre moralische Berücksichtigung ab, da die begründungstheoretischen Voraussetzungen der Vertragstheorie es nicht erlauben, Tieren einen moralischen Status zuzugestehen (vgl. Habermas 1991). Entgegen diesen Versionen argumentiert eine dritte Gruppe für den moralischen Status von Tieren auf kontraktualistischer Basis. Mark Rowlands vertritt eine Neo-Rawlssche Position (vgl. Rowlands 2009). Diese beginnt mit einer Umdeutung von Rawls' Urzustand (*original position*) als ›Zustand der Unparteilichkeit‹ (*impartial position*). Gemeinsames Ziel der Vertragsteilnehmer im Urzustand nach Rawls ist die Suche nach konsensfähigen Gerechtigkeitsprinzipien. Rowlands addiert zu Rawls' moralisch irrelevanten Merkmalen wie Alter, Geschlecht, Ethnie, Intelligenz oder Gesellschaftsschicht zusätzlich die Spezieszugehörigkeit und die Klasse der Tiere (z. B. Nutz-, Heim- oder Versuchstier). Diese sollen von den Teilnehmern ausgeblendet werden, um zu unparteilichen Prinzipien der Gerechtigkeit zu gelangen. Nimmt man diese neuen Bedingungen an, dann würden vernünftigerweise gesellschaftliche Regeln entworfen, die Tiere ebenfalls als Betroffene berücksichtigen. Auf der Realisierungsebene bedeutet das, dass nur Mensch-Tier-Interaktionen erlaubt sind, denen man sowohl als Mensch als auch als Tier zustimmen würde (vgl. Rowlands 2009, 162 ff.).

Den Kontraktualismus von Rawls ablehnend, vertritt Klaus Peter Rippe eine skeptische Version der Vertragstheorie, die in der Tradition von Epikur, Thomas Hobbes und David Hume steht (vgl. Rippe 2008). Nach diesem Ansatz werden Kontraktualisten aus folgenden Klugheitsgründen ein Recht auf Unversehrtheit fordern: Erstens könnte der Fall eintreten, dass sie nicht mehr urteilsfähig sind, zweitens könnten sie Angehörige haben, die nicht urteilsfähig sind, oder drittens könnten sie später auf die Hilfe von noch nicht urteilsfähigen Menschen angewiesen sein. Aufgrund des Gleichheitsgrundsatzes und der Ablehnung des Speziesismus sollte das Recht auf Unversehrtheit allen empfindungsfähigen Wesen gleichermaßen zugesprochen werden. Das umfasst auch solche Wesen, die nicht an der Vertragsgestaltung teilhaben können. Denn die kognitive Begabung der Urteilsfähigkeit ist für die Zuschreibung eines Rechts auf Unversehrtheit nicht relevant (vgl. ebd., 274).

4) Tugendethik: Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts bewegten sich Fragestellungen der anwendungsorientierten Ethik meist innerhalb der Paradigmen von Utilitarismus und Deontologie. Die darauf einsetzende Renaissance der aristotelischen Tugendethik, ausgehend von Elizabeth Anscombe, Philippa Foot oder Alasdair McIntyre, erreichte mit einiger Verzögerung auch die Tierethik, so dass die Tugendethik seit den 1990er Jahren auch hier als ernstzunehmende Alternative zu Utilitarismus, Deontologie und Vertragstheorie gilt. Die tugendethische Kritik an Utilitarismus und Kantianismus lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die Frage nach dem moralischen Status von Tieren impliziert einen Reduktionismus, in dem das Phänomen des Moralischen auf Leiden oder ein anderes Kriterium X fokussiert und reduziert wird. Diese Reduktion verschleiert die komplexen lebensweltlichen Beziehungen und Kontexte, die auf allen drei Argumentationsebenen ebenfalls moralisch relevant sein können (vgl. Hursthouse 2000, 148 f.; Midgley 1984, 28 ff.). Zudem glauben Tugendethiker bezüglich der Motivation moralischen Handelns auf der Realisierungsebene den anderen Theorien überlegen zu sein, da der Grund zu handeln nicht in der Befol-

gung eines abstrakten Prinzips liegt, sondern in der tugendhaften Handlung selbst, die eine gute Person ausmacht und ein gutes Leben ermöglicht.

Während andere Ethiktraditionen versuchen, aus der Dritte-Person-Perspektive als neutrale, unparteiliche Position zu agieren, schließt die Tugendethik persönliche Beziehungen und Lebensziele der handelnden Personen in die Beurteilung ein. Entgegen einer monistischen Prinzipienethik versteht sich etwa die tierethische Tugendethik von Rosalind Hursthouse als pluralistisch, kontextsensitiv und ergebnisoffen (vgl. Hursthouse 2011, 124). Aufgrund dieser Merkmale ist es zwar kaum möglich, eine abgeschlossene Antwort auf die Fragen der ersten beiden Ebenen der Begründung und Spezifizierung zu geben. Handlungsorientierend auf der dritten Ebene sind jedoch z. B. die Adaption der aristotelischen Tugenden Gerechtigkeit, Mäßigung, Besonnenheit und Mut auf die Mensch-Tier-Beziehung sowie die Frage, wie eine gute, tugendhafte Person in einer bestimmten Situation handeln würde. Die Tugenden, verstanden als vorzügliche, stabile Charaktereigenschaften, sind dabei sowohl Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit (griech. *eudaimonia*) als auch konstitutive Bedingung für ein gutes, gedeihendes Leben des Menschen. Ausgehend von der Glückseligkeit als oberstes Ziel der Tugendethik (vgl. Aristoteles 2011, 1097b20) gibt es verschiedene Begründungsstrategien, warum der Mensch mit Tieren gerecht, besonnen, empathisch etc. umgehen soll: Erstens können Tiere als externe Güter Teil des menschlichen Glücks sein. Zweitens betreffen sie tugendhaftes Handeln des Menschen. Und drittens ist es möglich, einen Begriff des tierlichen Gedeihens bzw. des guten Lebens der Tiere zu haben, das moralisch berücksichtigt werden soll (vgl. dazu Walker 2007). Auch wenn Tiere nicht oder nur analog tugendhaft handeln können, haben sie abgesehen vom Verstand mit dem Menschen nach Aristoteles zwei von drei Seelenteilen gemeinsam, die das Gedeihen ausmachen: Ernährung und Wahrnehmung (vgl. Aristoteles 2011, 1097b35 ff.). Diese sind nach Walker ebenso moralisch zu berücksichtigen wie beim Menschen. Die Frage, ob auf der Spezifizierungsebene eine hierarchische (z. B. Becker 1983) oder egalitaristische Position vertreten werden soll, ist für die Tugendethik insofern obsolet, als dass es vom Handlungskontext abhängig ist, wie stark eine Entität moralisch berücksichtigt werden soll.

5) Weitere Ansätze: Neben diesen prominenten tierethischen Theorien stehen Ansätze, die nicht eindeutig einer der vier ethischen Traditionen zuzuordnen sind. Sie schließen zwar an Fragen der klassischen Positionen an, zeichnen sich aber auch durch Nähe etwa zur politischen Philosophie, Soziologie sowie zur kritischen Theorie und dem Poststrukturalismus aus. So etwa der Ansatz von Martha Nussbaum. Nach ihrer eigenen Beschreibung ist ihr Fähigkeitenansatz (engl. *capabilities approach*) eine neu-aristotelische Konzeption mit kantianischen Elementen (vgl. Nussbaum 2006, 230). Er schließt sich dem Utilitarismus im Hinblick auf die Leidensfähigkeit als (hinreichendes) Kriterium für einen moralischen Status an (vgl. ebd., 361 f.) und entwickelt die liberalistische Gerechtigkeitstheorie von John Rawls weiter. Im Gegensatz zu Rawls berücksichtig ihr Ansatz in *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (2006) auch behinderte Menschen und Tiere als Gegenstände der Gerechtigkeit. Im Rahmen der Tierethik zeigt sich die Eigenständigkeit ihres Ansatzes auf der Implementierungsebene durch die Formulierung zehn negativer wie positiver politischer Grundprinzipien. Sie sichern das Ausüben von Fähigkeiten, die als Bedingung für das Gelingen eines guten tierlichen Lebens notwendig sind. Zu ihnen zählen u. a. der Anspruch auf Leben, körperliche Gesundheit und Integrität, soziale Beziehungen und Spiel (vgl. Nussbaum 2006, 392 ff.).

Neben Nussbaums Fähigkeitenansatz für Tiere sowie Donaldsons und Kymlickas Utopie der *Zoopolis* (2011) wurde der Animal Turn in der politischen Philosophie jedoch kaum realisiert. Ausnahmen bilden Robert Garners *The Political Theory of Animal Rights* (2005) und Alasdair Cochranes *Introduction to Animals and Political Theory* (2010). Ergänzend zur Idee der Bürgerrechte für Tiere (vgl. Donaldson/Kymlicka 2011) erörtern beide das Verhältnis zwischen Tieren und paradigmatischen politischen Systemen wie Liberalismus, Kommunitarismus, Sozialismus und Feminismus.

Feministische Theorien haben sich hingegen schon früh in die tierethische Debatte, speziell zum Vegetarismus, eingebracht. Sie bilden ein heterogenes Feld in der Tierethik, das sich nur exemplarisch darstellen lässt. Ökofeministische Theorien (engl. *ecofeminism*) und Ansätze der Fürsorgeethik (engl. *feminist care ethics*) befürworten mit Singer und Regan Forderungen nach Vegetarismus bzw. Veganismus auf der Realisierungsebene, divergieren aber in der metaethischen Begründung. Ihre Wurzeln reichen bis zu Arthur Schopenhauers (1840) Kritik an Kant zurück. Anstelle von aufklärerischen Idealen der Rationalität, Objektivität und Universalisierbar-

keit wertet die Fürsorgeethik Emotionen, Empathie und Mitleid auf oder dekonstruiert die (vermeintliche) Dichotomie zwischen Rationalität und Emotionen (vgl. Donovan 2007). Die Arbeiten der US-Amerikanerin Carol J. Adams betonen strukturelle Gemeinsamkeiten der Unterdrückung von Frauen und Tieren bzw. der Natur in patriarchalen Systemen (vgl. Adams 2013; 1994; vgl. dazu auch Adams/Donovan 1999). So zeigt sich etwa in der Dekonstruktion von binären Oppositionen wie Mann–Frau, Mensch–Tier, Kultur–Natur, Rationalität–Emotionen aber auch Normal–Abnormal, Heterosexuell–Homosexuell etc., dass diese Hierarchien es beinhalten, den einen Begriff jeweils gewaltsam über den anderen zu stellen (vgl. Derrida 2009, 66).

Der Unterdrückung und Ausbeutung von Tieren liegt laut Jacques Derrida die binäre hierarchische Opposition von Mensch und Tier zugrunde. In seinem posthum erschienenen Buch *Das Tier, das ich also bin* (2010) geht Derrida diesem Aspekt nach. Er fragt nicht, ob man Tieren absprechen kann, was man *dem* Menschen zuspricht, sondern danach, ob sich der Mensch überhaupt selbst zusprechen kann, was er dem Tier abspricht (vgl. ebd., 196). Diese Frage zielt nicht nur auf eine Dekonstruktion der universellen Kategorie von *dem* Tier (in binärer hierarchischer Gegenüberstellung zum Menschen), sondern sie hinterfragt auch das mit trügerischer Sicherheit vorausgesetzte Konstrukt des Mensch(lich)en im Sinne identitätslogischer Zuschreibungen. In Bezug auf die Mensch-Tier-Unterscheidung versucht Derrida, die Grenze(n) und Diskontinuitäten zwischen Mensch und Tier als vielschichtig zu denken: Einerseits werden Tiere von ihm in ihrer heterogenen Vielfalt betrachtet (es gibt nicht *die* homogene Gruppe der Tiere); andererseits hebt er auch die damit einhergehende Vielfalt heterogener Grenzen zwischen Menschen und den Tieren (oder zwischen verschiedenen Tieren) hervor (vgl. ebd., 55–58). Derrida geht es aber um keine biologische Kontinuität, denn die veranschlagten Unterschiede zwischen Menschen und Tieren sollen nicht aufgehoben, sondern dekonstruktiv ›problematisiert‹ werden, um einer moralischen/ethischen Hierarchisierung entgegenzuwirken. Diese »allgemeine Strategie der Dekonstruktion« (Derrida 2009, 65) ist ein nicht endender Prozess, der keine abschließende Bewertung der Mensch-Tier-Opposition zulässt (s. u.).

Der Kontext der Diskriminierung, in dem die Mensch-Tier-Beziehung bei Nussbaum und der feministischen Tierethik (zum Teil unter Berücksichtigung der dekonstruktiven Argumente Derridas) diskutiert wird, bietet Nährboden für das noch relativ junge akademische Feld der Critical Animal Studies. Die Critical Animal Studies (CAS) schließen u. a. an die feministische Kritik der Tierethik an. Die Überwindung des moralischen Anthropozentrismus und Speziesismus bildet neben Kritik an anderen Diskriminierungsformen (z. B. Rassismus, Sexismus, Klassismus) jedoch nur ein Forschungs- und Betätigungsfeld mit dem Ziel einer umfassenden gesellschaftlichen Neuorientierung. Die CAS entstanden um die Jahrtausendwende und wurden durch das *Institute for Critical Animal Studies* (ICAS) institutionell geprägt (vgl. Tylor/Twine 2014, 1). Ihr breitgefächerter inter- bzw. transdisziplinärer Zugang lässt sich in der Tradition der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, des Marxismus, des Feminismus und der Queer-Theorie, dem Anarchismus, der politischen Ökonomie und den Kulturwissenschaften verorten (vgl. Nocella u. a. 2014, xxii; Sanbonmatsu 2011, 4). Die Tierethik betreffend bieten Salt, Singer und die Tierrechtsansätze Anschlussmöglichkeiten. Im Unterschied zum Animal Turn in diversen Wissenschaften verfolgen die CAS als »*holistic total liberation movement for humans, nonhuman animals, and the earth*« (Nocella u. a. 2014, xxvi) ein explizit normatives und politisches Programm, das kapitalistische, imperialistische, kolonialistische und hierarchische Unterdrückung jeglicher Form kritisiert (vgl. Best 2009, 19).

Anthropozentrismus

Der Anthropozentrismus stellt den Menschen in den Mittelpunkt des Denkens (vgl. Höffe 2008, 21). Dabei werden in der philosophischen und tierethisch relevanten Literatur allerdings unterschiedliche Bedeutungsdimensionen des Anthropozentrismus beschrieben, die einerseits ein (1) moralisches und andererseits ein (2) epistemisches Problem betreffen (vgl. Sandkühler 2010, 125; Chimaira Arbeitskreis 2011, 414; Rippe 2008, 94 f.; Ach 1999, 39–41).

1. Moralischer/ethischer/normativer/axiologischer Anthropozentrismus: In einem allgemeinen Sinne beschreibt der Anthropozentrismus auf politischer, moralischer, ethischer bzw. normativer Ebene eine Haltung, Handlung oder Begründung, die Menschen gegenüber nichtmenschlichen Tieren bevorzugt bzw. die moralische Relevanz des Menschen hervorhebt. Dies kann mehrerlei bedeuten: den Ausschluss von Tieren aus dem Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Lebewesen im Rahmen einer philosophi-

schen Positionierung (a); die Unterordnung angenommener tierlicher Interessen unter diejenigen des Menschen (b); die Instrumentalisierung von Tieren für menschliche Zwecke (sei es mit oder ohne Argumente, die dies zu rechtfertigen suchen) bzw. die Berücksichtigung von Tieren aufgrund eines Nutzens für den Menschen (z. B. im nachhaltigen Fischfang, der den Fischbestand für Menschen sichern will) (c). Häufig wird der moralische Anthropozentrismus in einen *extremen* und einen *gemäßigten* (vgl. Schmitz 2014, 32–43) bzw. in einen *strengen* oder *weichen* Anthropozentrismus (vgl. Ach 1999, 36–39) unterteilt, da er nicht zwangsläufig eine kategorische Nichtbeachtung von Tieren bedeutet, sondern auch die Anerkennung gewisser Verpflichtungen gegenüber Tieren beinhalten kann. Die Kritik am moralischen Anthropozentrismus wird – entsprechend der verschiedenen Verständnisse des Begriffs – unter folgenden Perspektiven verhandelt:

a) Die Kritik kann sich gegen einen strikten moralischen Anthropozentrismus richten, der nur Menschen einen moralischen Status zuspricht und Tiere von jeder moralischen Berücksichtigung ausschließt. Ein solcher moralischer Anthropozentrismus, der Tiere kategorisch von jeder moralischen Berücksichtigung ausgrenzt, gilt jedoch kaum jemandem als akzeptabler Ausgangspunkt für Moral und Ethik. Alternativ zum moralischen Anthropozentrismus unterscheidet die Umweltethik z. B. die Positionen des Pathozentrismus, Zoozentrismus, Biozentrismus und des Holismus. Im Pathozentrismus wird allen leidens- bzw. empfindungsfähigen Wesen, im Zoozentrismus allen Tieren, im Biozentrismus allen Lebewesen und im Holismus allem Existierenden ein moralischer Status zugesprochen (vgl. dazu Rippe 2008, 93 ff.; Gorke 2010, 21 ff).

b) Eine andere Kritik am moralischen Anthropozentrismus betrifft die Hierarchisierung, die menschliche Interessen über jene von Tieren bzw. die Verpflichtungen gegenüber Menschen über die Verpflichtungen gegenüber Tieren stellt. Tiere sind hier zwar nicht von moralischer Berücksichtigung ausgegrenzt, aber der Mensch genießt prinzipiell Vorrang. Ein Streitpunkt besteht darin, ob eine moralische Berücksichtigung von Tieren, die der Berücksichtigung des Menschen untergeordnet bleibt, noch als (gemäßigter) Anthropozentrismus bezeichnet werden kann (vgl. Rippe 2008, 94–95). Sobald nämlich die Frage, ob Tiere moralisch zählen, positiv beantwortet wird und nur noch die Frage offen bleibt, in welchem Ausmaß diese zählen, bietet sich alternativ auch an, von einer Hierarchisierung innerhalb eines Biozentrismus oder eines Pathozentrismus zu sprechen (vgl. Rippe 2003, 405–411).

c) Problematisiert wird auch die Instrumentalisierung von Tieren im Sinne der Verwendung von Tieren als Ressource für menschliche Zwecke bzw. die Annahme, Tiere auf ihren Nutzen für Menschen reduzieren zu können. Ein Kritikpunkt dabei ist: Sofern Tiere vor Schaden geschützt werden, erfolgt dies im Interesse von Menschen und nicht um der Tiere selbst willen. Ein bestimmter Wert von Tieren wird hier also nur dann an- oder zuerkannt, wenn diese Anerkennung (auch) menschlichen Interessen dient oder indirektes Resultat der moralischen Berücksichtigung von Menschen ist. Uneinigkeit herrscht jedoch darüber, welche Verhaltensweisen und Haltungen gegenüber Tieren als anthropozentrisch oder instrumentalisierend bezeichnet werden können. So stellt Gorke die Frage, ob schon eine ästhetische Bereicherung durch Natur und Tiere, welche nicht mit ›materieller Ausbeutung‹ einherginge, als Teil einer anthropozentrischen Ethik und Instrumentalisierung verstanden werden kann (vgl. Gorke 2010, 30–32).

Der normative Begriff des Anthropozentrismus wird wegen seiner exkludierenden oder hierarchisierenden Struktur zudem mit einem ausgeweiteten Egoismus in Verbindung gebracht, der sich auf die eigene Gattung bzw. Art bezieht (vgl. Nolt 2013; Brenner 2008, 121, 123). Dabei stellt sich die Frage einerseits der Legitimation des moralischen Anthropozentrismus und andererseits nach seinem Verhältnis zum Speziesismus: Während der moralische Anthropozentrismus dem Menschen zwar (normativ) moralische Priorität einräumt, unterscheidet er sich insofern vom Speziesismus, als letzterer diese Priorisierung mit der alleinigen Spezieszugehörigkeit begründet. Zuschreibungen über vermeintliche Eigenschaften einer diskriminierten Spezies beruhen dabei analog zum Rassismus auf Vorurteilen und falschen Annahmen. Hier liegt also eine Ausgrenzung vor, da eine Spezies (bzw. ein Individuum einer Spezies) gegenüber einer anderen Spezies aufgrund der differierenden Spezieszugehörigkeit moralisch diskriminiert wird (vgl. dazu Grimm 2013, 60; Rippe 2008, 47–52).

Der moralische Anthropozentrismus zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, dass er die moralische Priorisierung des Menschen z. B. mit dem Vorliegen bestimmter Fähigkeiten oder Eigenschaften begründet. Selbst wenn diese moralische Priorisierung ein Problem darstellt, so sind die Erkenntnisse von ›typisch‹ menschlichen Fähigkeiten und Eigen-

schaften nicht zwangsläufig falsch. Im Unterschied dazu ist der Speziesismus auch im Hinblick auf seine Zuschreibungen von vornherein ein negativ konnotierter Begriff: »Gäbe es Gründe, die für die Sonderstellung des Menschen sprechen, dürfte man nicht von Speziesismus reden« (Rippe 2008, 51). Dennoch gibt es zum Speziesismus auch definitorische Zugänge, die den Anthropozentrismus als eine Unterform des Speziesismus betrachten oder die Unterscheidung zwischen moralischem Anthropozentrismus und Speziesismus verwischen, so z. B. bei James Rachels und Johann S. Ach. Beide kontrastieren den qualifizierten mit dem unqualifizierten Speziesismus: In erstem beruhe die moralische Diskriminierung von Tieren auf der Annahme, dass die Schutzwürdigkeit des Menschen in bestimmten, nur dem Menschen zukommenden, Eigenschaften begründet liegt; zweiter erkenne hingegen nur die reine Spezieszugehörigkeit als Kriterium an (vgl. Rachels 1990, 181–194; Ach 1999, 116 f.).

2. Epistemischer/perspektivischer Anthropozentrismus: Der epistemische Anthropozentrismus (vgl. Chimaira Arbeitskreis 2011, 414; Sandkühler 2010, 125; Grimm 2013, 54–73; Rippe 2008, 94 f.) bzw. perspektivische Anthropozentrismus (vgl. Samuelsson 2013, 636–640) bezeichnet die Art und Weise, wie Menschen ›ihre Welt verstehen‹ und ihre Umwelt und andere Lebewesen wahrnehmen. Wenn es zutrifft, dass es Menschen nicht möglich ist, ihre spezifisch menschliche Perspektivität zu umgehen, so bleibt auch in der moralischen Berücksichtigung von Tieren immer ein menschlicher Referenzpunkt bestehen. Die Betonung der menschlichen Perspektivität wird aufgrund ihrer Unbestreitbarkeit zum Teil als banal oder trivial bezeichnet (vgl. Samuelsson 2013, 639; Martinelli 2008, 80). Dies liegt auch daran, dass der epistemische Anthropozentrismus inhaltlich eben nicht konkret festgelegt ist, sondern lediglich zum Ausdruck bringt, dass Menschen in ihrem Erkennen und Verstehen prinzipiell einer menschlichen Perspektivität unterliegen und Dinge nur so verstehen können, wie es für uns als Menschen möglich ist. Auch moralische Vorstellungen sind demnach selbstredend nur anhand menschlicher Begriffe fassbar (vgl. Rippe 2008, 94 f.). Der Mensch ist in dieser Form des Anthropozentrismus nicht zwangsläufig das Zentrum moralischer/ethischer Berücksichtigung, aber zumindest das ›epistemische Zentrum‹, auf das jede moralische Berücksichtigung bzw. jede An- oder Zuerkennung bestimmter Werte aufbaut – gleichgültig ob diese Werte als objektive Gegebenheiten oder als menschliche Konstrukte aufgefasst werden.

a) Eine Form der Kritik am epistemischen Anthropozentrismus betrifft die Setzung von menschlichen Eigenschaften als (›verstecktes‹) Paradigma von Schutzwürdigkeit: Kritisiert wird hier das Zentrieren auf den Menschen oder menschliche Eigenschaften in einem Erkenntnisvorgang, der zur moralischen Berücksichtigung von bestimmten (›menschenähnlichen‹) Tieren und zur Ausgrenzung anderer führt. Der Kritik liegt die Annahme zugrunde, dass die moralische Relevanz von Tieren über die Ähnlichkeit von tierlichen und moralisch relevanten menschlichen Eigenschaften begründet wird (z. B. Selbstbewusstsein, Leidensfähigkeit, etc.). Sofern etwa ein tierethisches Argument darauf basiert, dass ein Interesse zunächst beim Menschen als moralisch relevant ausgewiesen wird und ähnliche Interessen bei Tieren als Grundlage der Extension der moralischen Gemeinschaft plausibilisiert werden, kann von einem epistemischen Anthropozentrismus innerhalb des tierethischen Arguments gesprochen werden. Offen bleibt, ab welchem Punkt ein Abgleich bestimmter Eigenschaften als unzulässig anthropozentrisch zu gelten hat (Empfindungsfähigkeit, Leidensfähigkeit, bestimmte kognitive Fähigkeiten, Rationalität etc.). Franciones Kritik an ›similar-minds‹ Theorien problematisiert z. B. die Suche nach menschenähnlichen kognitiven Fähigkeiten in Tieren, um in Folge deren Schutzwürdigkeit zu begründen (vgl. Francione 2008, 129–147).

b) Auf einer weiteren Ebene geht die Kritik am epistemischen Anthropozentrismus mit einer Kritik an einer *anthropozentrischen Epistemologie und Ontologie* einher: In Frage gestellt wird eine Sichtweise, die das menschliche Subjekt als ein ›Zentrum des Denkens‹ in Erkenntnisvorgängen voraussetzt. Nicht nur der ›versteckte‹ epistemische Bezug auf menschliche Eigenschaften in der Plausibilisierung tierethischer Argumente wird problematisiert, sondern die menschlichen Eigenschaften selbst werden hinterfragt. Das Wissen, das Menschen über sich haben oder zu haben glauben, steht somit zur Diskussion; auch die Behauptung eines erkenn- oder bestimmbaren Subjekts als autonomes und kompetentes ›Zentrum‹ moralischen Handelns oder ethischer Argumentation wird hier Gegenstand der Kritik. Damit kommt auch ein solcher Subjekt-Objekt-Dualismus in die Kritik, der ein reflexives und erkennendes menschliches Subjekt einer objektiv gegebenen, erkennbaren Wirklichkeit gegenüberstellt. Ferner wird die binäre Opposition von *dem* Menschen und *dem* Tier problematisiert. Eine exemplarische Position innerhalb dieser Kritikebene ist jene von Derrida.

Post-Anthropozentrismus und Post-Humanismus

Da sich verschiedene Autoren nicht nur darin unterscheiden, wie sie argumentativ dem Anthropozentrismus beizukommen oder diesen zu problematisieren versuchen, sondern sich auch noch auf unterschiedliche Formen des Anthropozentrismus fokussieren, kann der Post-Anthropozentrismus nicht als ein klar umrissenes Programm beschrieben werden. Vielmehr bezeichnet der Begriff ›Post-Anthropozentrismus‹ unterschiedliche Zugänge, die gemein haben, dass der Mensch und sein Selbstverständnis gegenüber seinem Verhältnis zu anderen Lebewesen (bzw. zu Tieren, zur ›Natur‹ oder zum ›Anderen‹) auf die eine oder andere Weise hinterfragt werden.

Der prominenteste Vertreter des Post-Anthropozentrismus ist Derrida mit seiner Dekonstruktion der universellen Kategorie von *dem* Tier in Abgrenzung zu *dem* Menschen. Derrida problematisiert nicht nur die binäre hierarchische Opposition, welche Menschen über Tiere stellt, sondern zugleich auch das identitätslogische Konzept eines erkenn- und bestimmbaren Subjekts. In seiner Kritik an einem logozentrischen Subjekt- und Personenbegriff wendet Derrida sich nicht nur gegen Verhaltensweisen oder ethische Argumente, die Tieren zum Verhängnis werden können, sondern er befragt die Bedingungen des Verhältnisses zum Anderen (andere Menschen, Tiere etc.) und was dieses Verhältnis für die Konstituierung des Subjekts selbst bedeutet. Derrida beschreibt dies anhand einer Anekdote über eine Begegnung mit seiner Katze, in der diese ihn nackt erblickt (vgl. Derrida 2010, 20–34). Die Erfahrung der Scham in dieser Nacktheit verweist exemplarisch auf eine grundsätzliche Passivität in der Begegnung mit dem Anderen; der abgründige Blick des radikal Anderen konfrontiert das Subjekt mit einer kindlichen Hilflosigkeit und einem In-Frage-Gestellt-Sein, das konstitutiv für die menschliche Erfahrung ist (vgl. ebd., 31 f.). Entscheidend ist dabei: Die Grenzen zwischen dem vermeintlich definierbaren Menschlichen und dem Fremden, Ahumanen, verschwimmen dadurch (vgl. ebd., 32). Das Subjekt ist nicht als erkenn- oder bestimmbarer *moral Agent* einfach vom Anderen abgrenzbar, sondern es ›antwortet‹ immer schon aus seiner Verwiesenheit auf den Anderen heraus. Insofern ist es ›dezentriert‹.

Autoren, die im Hinblick auf tierethische Fragen im Sinne Derridas argumentieren, positionieren sich somit nicht nur gegen einen Speziesismus oder einen moralischen Anthropozentrismus, sondern auch gegen eine anthropozentrische Epistemologie und Ontologie – genauer: gegen einen bestimmten humanistischen bzw. liberalistischen Begriff des Individuums oder gegen ein identitätslogisches, erkennendes und erkennbares Subjekt, das als (notwendige) Voraussetzung ethischer Argumente angenommen wird (vgl. Wolfe 2010; Lawlor 2007; Calarco 2009 a, 2009 b; Weil 2012). Dabei ist die Rede von einem ›Post-Humanismus‹ sinnvoll, weil ein humanistischer Subjektbegriff sowie die Auffassung von Autonomie und einem (moralischen) *Agent* problematisiert werden und/oder die Berücksichtigung nichtmenschlicher Subjektivität im Fokus liegt (vgl. Wolfe 2010, 47, 120; Calarco 2009 b, 138). Anthropozentrismuskritik wird hier zur Humanismuskritik. Anhand eines solcherart verstandenen Post-Humanismus wird auch die Erweiterung des Personenbegriffs auf (bestimmte) Tiere, der mit unveräußerlichen Rechten dieser Tiere einherginge, bei Derrida zum Problem: Denn sofern der Status eines Rechtssubjekts das Vorliegen bestimmter Eigenschaften erfordert, die an einen humanistischen Subjektbegriff anschließen, stellt sich wieder die Frage, was mit all jenen Lebewesen ist, die diese Kriterien nicht erfüllen. Jede klar definierte Sphäre von Rechtssubjekten würde so auf der Exklusion anderer Lebewesen aus dieser Sphäre beruhen. Derrida sympathisiert zwar mit der Idee von Tierrechten, setzt sich aber nicht für eine Umsetzung derselben ein, weil jede Erklärung von Rechten stets durch eine »unendliche Vervollkommnungsfähigkeit« (Derrida 2010, 135) gekennzeichnet sei: Jede ›programmatisch‹ festgelegte Rechtssphäre droht neue Ungerechtigkeiten zu erzeugen und muss stets als verhandelbar betrachtet werden. Das Prinzip von Inklusion und Exklusion im Hinblick auf eine festzulegende moralische Gemeinschaft ist demnach insofern problematisch, weil das Festlegen von ›tierlichen Rechtssubjekten‹ neue Hierarchien produziert, in denen andere Lebewesen ausgegrenzt werden, die nicht die für eine moralische Berücksichtigung ›notwendigen‹ Eigenschaften besitzen (vgl. Calarco 2009 b, 138).

Im Gegensatz zu Positionen, die im weitesten Sinne an Derrida bzw. dem Postmodernismus orientiert sind, gibt es Zugänge zum Post-Anthropozentrismus, die konkrete ethische Argumente für eine Zugehörigkeit von (bestimmten) Tieren zur moralischen Gemeinschaft suchen oder politisch für Tierrechte bzw. Abolitionismus eintreten. Derrida und seine ›Nachfolger‹ werden hier mit dem Hinweis kritisiert, dass sie keine handlungsorientierenden oder präskriptiven Prinzipien in der Sache der Tiere for-

mulieren können (vgl. Steiner 2013, 2010; Cavalieri 2009, 31). Dem entgegengestellt wird die Forderung nach bestimmten klaren – und argumentativ konsistenten – Inklusionskriterien für eine Eingliederung der Tiere in die moralische Gemeinschaft (vgl. dazu Calarco 2009a, 77). Zwar problematisieren auch diese Positionen neben dem moralischen Anthropozentrismus den epistemischen Anthropozentrismus, indem sie es ablehnen, menschliche Eigenschaften als Paradigma von Schutzwürdigkeit auch bei anderen Tieren zu betrachten, im Unterschied zu Derrida stellen sie aber nicht den humanistischen Subjektbegriff oder das Konzept eines erkennenden Subjekts in Frage. Die menschliche Perspektivität soll hier so weit wie möglich ausgeklammert werden, aber nicht so weit, dass keine klaren Prinzipien oder ethischen Argumente mehr formulierbar wären, um Schutzwürdigkeit oder Rechtsansprüche (bzw. die Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft) für Tiere zu begründen (vgl. Steiner 2010). Einem solchen Zugang zufolge kann nur ein auf andere Tiere ausgeweiteter Humanismus, der Tiere in das menschliche Rechtssystem einbindet, Hoffnung für diese bieten (vgl. Ingensiep/Baranzke 2008, 131; Steiner 2010, 10). Der Mensch als rationaler, moralisch kompetenter *Agent* müsste hier demnach nicht in Zweifel gezogen werden, da ja Tiere gerade durch die Fähigkeit des Menschen, eine Sphäre des Rechts (oder eine moralische Gemeinschaft) zu schaffen, moralisch berücksichtigt werden können (vgl. Steiner 2008, 162). In Anbetracht dieser Argumentation bietet sich somit der Begriff eines ›humanistischen Post-Anthropozentrismus‹ an.

Der humanistische Post-Anthropozentrismus versucht, jene Kriterien für moralische Berücksichtigung heranzuziehen, die nicht von Eigenschaften abgeleitet werden, die in erster Linie Menschen zugeschriebenen werden. Entscheidend ist aus dieser humanistischen post-anthropozentrischen Sicht, dass nicht implizit die ›Reichhaltigkeit‹ menschlicher Interessen (komplexe kognitive Fähigkeiten) als höherwertig gegenüber ›weniger komplexen‹ tierlichen Interessen eingestuft werden (vgl. Cavalieri 2009, 29–32; Steiner 2008, 162 f; Francione 2008, 129 ff., 146 f.). Ein Beispiel: Im Kontext des moralischen Individualismus achtet ein post-anthropozentrisches ›Korrektiv‹ darauf, dass das Interesse, am Leben zu bleiben, nicht im Sinne stark ausgeprägter menschlicher Charakteristika verstanden wird. Denn der Tod setzt diesem Interesse sowohl menschlicher als auch nichtmenschlicher Individuen ein Ende, weshalb es hier auch keine Priorität des Menschen gäbe (vgl. Cavalieri 2009, 32; Steiner 2008, 155; Francione 2008, 55). Diese spezifische Argumentation versucht, moralische Berücksichtigung nicht ›von oben herab‹ zu begründen; der Mensch wäre nur Teil des Kreises der schutzwürdigen Lebewesen, nicht dessen Maßstab, der relevante Eigenschaften vorgibt. Jeder gemeinsame Nenner, der moralische Berücksichtigung von Menschen und anderen Tieren erlaubt (etwa Empfindungsfähigkeit oder das Interesse, am Leben zu bleiben), soll die Andersheit von nichtmenschlichen Tieren anerkennen und nicht missachten. Ob diese Vermeidung einer Hierarchisierung tatsächlich gelingt, ist Inhalt einer fortgesetzten Kontroverse innerhalb des Post-Anthropozentrismus.

Folgende Punkte im Post-Anthropozentrismus bleiben offen: erstens, ob die Rede von einer moralischen Gemeinschaft oder einem festgelegten Raum für Rechtssubjekte legitim ist, wenn dadurch erst recht Inklusion und Exklusion produziert werden; zweitens, ob der humanistische Subjektbegriff (oder der moralische Individualismus) die Lösung des Problems darstellt oder vielleicht selbst das Problem ist; drittens, mit welcher Sprache und welchen argumentativen Mitteln man sich am besten gegen den moralischen und epistemischen Anthropozentrismus stellt; und viertens, ob nicht vielleicht eine anthropozentrische Epistemologie (im Sinne einer Berufung auf humanistische Ideale) sogar als hilfreich und notwendig angesehen werden muss, um Gerechtigkeit für Tiere zu erreichen.

Ausblick

In der Beschäftigung mit ethischen Fragen zur Mensch-Tier-Beziehung macht sich der Mensch selbst zum Thema. Einerseits stehen Menschen als moralische Akteure auf dem Prüfstein, andererseits sind auch die epistemischen Bedingungen hinter normativen Setzungen zu berücksichtigen (speziell der tierethische Post-Humanismus problematisiert diese Ebene). Viele Fragen, die in der philosophischen Disziplin der Tierethik behandelt werden, können dabei nicht auf ein isolierbares Forschungsfeld beschränkt werden. Als Teildisziplin der Philosophie steht die Tierethik im Kontext unterschiedlicher gesellschaftlicher Realitäten wie Politik, Recht und Wirtschaft und in Bezug zu den empirischen Wissenschaften (z. B. Biologie, Biotechnologie), den Human Animal Studies (z. B. Künste, Soziologie oder Medien) sowie der Veterinärmedizin. Deshalb ist ein zentraler Punkt für die methodischen Zu-

gänge der Tierethik, für die interdisziplinäre Zusammenarbeit anschlussfähig zu sein, das methodische Repertoire zu reflektieren und weiterzuentwickeln. Nur so wird es die Tierethik leisten können, einerseits den methodischen Ansprüchen der Philosophie und ihrem gesellschaftskritischen Potential zu genügen und andererseits die Aufgabe zu erfüllen, in gesellschaftspolitischen Fragen der Mensch-Tier-Beziehung Orientierung zu bieten.

Literatur

Ach, Johann S.: *Warum man Lassie nicht quälen darf. Tierversuche und moralischer Individualismus*. Erlangen 1999.

Adams, Carol J.: *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory, Twentieth Anniversary Edition* [1990]. New York u. a. ^{4}2013.

Adams, Carol J.: *Neither Man Nor Beast. Feminism and the Defense of Animals*. New York 1994.

Adams, Carol J./Donovan, Josephine (Hg.): *Animals & Women. Feminist Theoretical Explorations* [1995]. Durham/London ^{2}1999.

Alzmann, Norbert: *Zur Beurteilung der ethischen Vertretbarkeit von Tierversuchen*. Dissertation Fakultät für Biologie, Eberhard Karls-Universität Tübingen 2010.

Anderson, Elisabeth: Animal rights and the values of nonhuman life. In: Cass R. Sunstein/Martha C. Nussbaum (Hg.): *Animal Rights*. Oxford 2004, 277–298.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. und hrsg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg ^{3}2011.

Balzer, Philipp/Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter: *Menschenwürde versus Würde der Kreatur*. Freiburg i. Br. ^{2}1999.

Bass, Robert: Lives in the Balance. Utilitarianism and animal research. In: Jeremy R. Garrett (Hg.): *The Ethics of Animal Research. Exploring a Controversy*. Cambridge, Mass./London 2012, 81–105.

Beauchamp, Tom L./Frey, Raymond G. (Hg.): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford 2011.

Becker, Lawrence C.: The priority of human interests. In: Harlan B. Miller/Willam H. Williams (Hg.): *Ethics and Animals*. Clifton 1983, 225–242.

Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789]. The Collected Works of Jeremy Bentham. Hg. v. J. H. Burns, H. L. A. Hart. London 1996.

Benz-Schwarzburg, Judith: *Verwandte im Geiste – Fremde im Recht. Sozio-kognitive Fähigkeiten bei Tieren und ihre Relevanz für Tierethik und Tierschutz*. Erlangen 2012.

Best, Steven: The rise of Critical Animal Studies. Putting theory into action and animal liberation into higher education. In: *Journal for Critical Animal Studies* 7/1 (2009), 9–52.

Binder, Regina: *Das österreichische Tierschutzrecht,. Tierschutzgesetz und Tierversuchsgesetz 2012 mit ausführlicher Kommentierung*. Wien ^{3}2014.

Brambell Report: *Report of the Technical Committee to enquire into the welfare of animals kept under intensive livestock husbandry systems*. Her Majesty's Stationery Office, London 1965.

Brenner, Andreas: *Umweltethik. Ein Lehr- und Lesebuch*. Fribourg 2008.

Calarco, Matthew: Toward an agnostic animal ethics. In: Paola Cavalieri (Hg.): *The Death of the Animal*. New York 2009 a, 73–84.

Calarco, Matthew: Between life and rights. In: Paola Cavalieri (Hg.): *The Death of the Animal*. New York 2009 b, 135–138.

Camenzind, Samuel: *Klonen von Tieren – eine ethische Auslegeordnung*. Bern/Zürich 2011.

Carruthers, Peter: *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*. Cambridge ^{2}1994.

Cavalieri, Paola: The death of the animal. A dialogue on perfectionism. In: Dies. (Hg.): *The Death of the Animal*. New York 2009, 1–41.

Chimaira Arbeitskreis (Hg.): *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*. Bielefeld 2011.

Clement, Grace: The Ethic of care and the problem of wild animals. In: Susan J. Armstrong/Richard G. Botzler (Hg.): *The Animal Ethics Reader* [2003]. London/New York ^{2}2008, 444–450.

Cochrane, Alasdair: *An Introduction to Animals and Political Theory*. Basingstoke 2010.

Crary, Alice: Minding what already matters. A critique of moral individualism. In: *Philosophical Topics* 38/1 (2010), 17–49.

Derrida, Jacques: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louise Houdebine, Guy Scarpetta*. Hg. von Peter Engelmann [1972]. Wien ^{2}2009.

Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010 (frz. 2006).

Diamond, Cora: Eating meat and eating people. In: *Philosophy* 53 (1978), 465–479.

Donaldson, Sue/Kymlicka, Will: *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford 2011.

Donovan, Josephine: Attention to suffering. Sympathy as basis for ethical treatment of animals [1996]. In: Josephine Donovan/Carol J. Adams (Hg.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York 2007, 174–226.

Eurostat: *Agricultural production* (2015), http://ec.europa.eu/eurostat/web/agriculture/data/ database (27.1.2015).

Francione, Gary: *Animal Rights and Domesticated Nonhumans* (2007), http://www.abolitionistapproach.com/animal-rights-and-domesticated-nonhumans/ (13.11.2014).

Francione, Gary: *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York 2008.

Francione, Gary/Garner, Robert: *The Animal Rights Debate. Abolition or Regulation?* New York 2010.

Franklin, Julian: *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York 2005.

Garner, Robert: *The Political Theory of Animal Rights*. Manchester/New York 2005.

Garrett, Jeremy R. (Hg.): *The Ethics of Animal Research. Exploring a Controversy*. Cambridge, Mass./London 2012.

Godlovitch, Stanley/Godlovitch, Rosalind/Harris, John: *Animals, Men, and Morals. An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans*. London/New York 1971.

Gorke, Martin: *Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen*. Stuttgart 2010.
Grimm, Herwig: *Das moralphilosophische Experiment. John Deweys Methode empirischer Untersuchungen als Modell der problem- und anwendungsorientierten Tierethik*. Tübingen 2010.
Grimm, Herwig: Das Tier an sich? Auf der Suche nach dem Menschen in der Tierethik. In: Klaus P. Rippe/Urs Thurnherr (Hg.): *Tierisch menschlich. Beiträge zur Tierphilosophie und Tierethik*. Erlangen 2013, 51–95.
Grimm, Herwig/Binder, Regina: Die Schaden-Nutzen-Analyse. In: Regina Binder/Herwig Grimm/Norbert Alzmann (Hg.): *Wissenschaftliche Verantwortung im Tierversuch. Ein Handbuch für die Praxis*. Baden-Baden 2013, 55–67.
Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1991.
Harrison, Ruth: *Animal Machines. The New Factory Farming Industry*. London 1964.
Hirt, Almuth/Maisack, Christoph/Moritz, Johanna: *Tierschutzgesetz. Kommentar* [2003]. München ^{2}2007.
Höffe, Otfried u. a. (Hg.): *Lexikon der Ethik* [1977]. München ^{7}2008.
Hursthouse, Rosalind: *Ethics, Humans and other Animals. An Introduction with Readings*. London/New York 2000.
Hursthouse, Rosalind: Virtue ethics and the treatment of animals. In: Tom L. Beauchamp/Raymond G. Frey (Hg.): *Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford 2011, 119–143.
Ingensiep, Hans Werner/Baranzke, Heike: *Das Tier*. Stuttgart 2008.
Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785]. In: Ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1968, 385–464.
Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten* [1797]. In: Ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1968, 203–494.
Korsgaard, Christine M.: Interacting with animals. A Kantian account. In: Tom L. Beauchamp/Raymond G. Frey (Hg.): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford 2011, 91–118.
Kunzmann, Peter: *Die Würde des Tieres. Zwischen Leerformel und Prinzip*. Freiburg/München 2007.
Lawlor, Leonard: *This is not sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*. New York 2007.
Martinelli, Dario: Anthropocentrism as a social phenomenon. Semiotic and ethical implications. In: *Social Semiotics* 18/1 (2008), 79–99.
McMahan, Jeff: Our fellow creatures. In: *Journal of Ethics* 9 (2005), 353–280.
McReynolds, Phillip: Overlapping horizons of meaning. A Deweyan approach to the moral standing of nonhuman animals. In: Erin McKenna/Andrew Light (Hg.): *Animal Pragmatism. Rethinking Human-Nonhuman Relationships*. Bloomington/Indianapolis 2004, 63–85.
Midgley, Mary: *Animals and Why they Matter*. Athens 1984.
Nelson, Leonard: *Recht und Staat* [1926]. Hamburg 1972.
Nocella II, Anthony J./Sorenson, John/Socha, Kim/Matsuoka, Atsuko (Hg.): *Defining Critical Animal Studies. An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*. New York u. a. 2014.
Nolt, John: Anthropocentrism and egoism. In: *Environmental Values* 22 (2013), 441–459.
Nussbaum, Martha C.: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge u. a. 2006.
Palmer, Clare: *Animal Ethics in Context*. New York 2010.
Praetorius, Ina/Saladin, Peter: *Die Würde der Kreatur (Art. 24novies Abs. 3 BV)*. Bern 1996.
Rachels, James: *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford u. a. 1990.
Rawls, John: *A Theory of Justice* [1971]. Cambridge/Mas./London 2005.
Regan, Tom: In Sachen Rechte der Tiere. In: Peter Singer (Hg.): *Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit*. Frankfurt a. M. 1988, 28–47.
Regan, Tom: *The Case for Animal Rights* [1983]. Berkeley/California ^{2}2004.
Regan, Tom: Die Tierrechtsdebatte. In: Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik (Hg.): *Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung*. Erlangen 2007, 71–88.
Richtlinie 2010/63/EU des Europäischen Parlaments und des Rates vom 22. September 2010 zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere, AB1. L 2010/267, 33.
Rippe, Klaus P.: Tierethik. In: Marcus Düwell/Klaus Steigleder (Hg.): *Bioethik*. Frankfurt a. M. 2003, 405–412.
Rippe, Klaus P.: *Ethik im außerhumanen Bereich*. Paderborn 2008.
Rollin, Bernhard: *The Frankenstein Syndrom. Ethical and Social Issues in the Genetic Engineering of Animals*. Cambridge/New York/Melbourne 1995.
Rollin, Bernhard: *Putting the Horse before Descartes. My Life's Work on Behalf of Animals*. Philadelphia 2011.
Rowlands, Mark: *Animal Rights. Moral Theory and Practice* [1998]. Basingstoke ^{2}2009.
Russel, William M. S./Burch, Rex L.: *The Principles of Humane Experimental Technique*. London 1959.
Rutgers, Bart/Heeger, Robert: Inherent worth and respect for animal integritiy. In: Marcel Dol u. a. (Hg.): *Recognizing the Intrinsic Value of Animals*. Assen 1999.
Ryder, Richard: Experiments on animals. In: Stanley Godlovitch/Rosalind Godlovitch/John Harris (Hg.): *Animals, Men and Morals*. New York 1972, 41–82.
Salt, Henry: *Animals' Rights. Considered in Relation to Social Progress*. New York 1892.
Samuelsson, Lars: At the centre of what? A critical note on the centrism-terminology in environmental ethics. In: *Environmental Values* 22 (2013), 627–645.
Sanbonmatsu, John: Introduction. In: Ders. (Hg.): *Critical Theory and Animal Liberation*. Lanham u. a. 2011, 1–32.
Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg 2010.
Sandøe, Peter/Christiansen, Stine B./Hansen, Axel K./Olsson, Anna S.: The use of animals in experiments. In: Peter Sandøe/Stine B. Christiansen (Hg.): *Ethics of Animal Use*. Oxford 2008, 103–117.
Sandøe, Peter/Christiansen, Stine B./Holst, Bengt: Management and Use of Wild Animals. In: Peter Sandøe/Stine B. Christiansen (Hg.): *Ethics of Animal Use*. Oxford 2008, 153–169.
Schmidt, Kirsten: *Tierethische Probleme der Gentechnik*. Paderborn 2008.

Schmidt, Kirsten: Concepts of animal welfare in relation to positions in animal ethics. In: *Acta Biotheoretica* 59 (2011), 153–171.
Schmitz, Friederike: *Tierethik. Grundlagentexte*. Frankfurt a. M. 2014.
Schopenhauer, Arthur: Preisschrift über die Grundlage der Moral [1840]. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 3. Hg. v. Ludger Lütkehaus. Zürich 1988, 459–632.
Schweizer Tierschutzgesetz (TschG) vom 16. Dezember 2005, SR 455.
Schweitzer, Albert: *Kulturphilosophie* [1923]. München 2007.
Singer, Peter: *Animal Liberation. The definitive Classic of the Animal Movement* [1975]. New York ^{3}2009.
Singer, Peter: *Practical Ethics* [1979]. Cambridge ^{3}2011.
Steiger, Andreas/Camenzind, Samuel: Heimtierhaltung – ein bedeutender, aber vernachlässigter Tierschutzbereich. In: Herwig Grimm/Carola Otterstedt (Hg.): *Das Tier an sich? Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*. Göttingen 2012, 236–259.
Steiner, Gary: *Animals and the Moral Community. Mental Life, Moral Status, and Kinship*. New York/Chichester 2008.
Steiner, Gary: Tierrecht und die Grenzen des Postmodernismus. Der Fall Derrida. In: ALTEXE*thik* 2 (2010), 3–10.
Steiner, Gary: *Animals and the Limits of Postmodernism*. New York/Chichester 2013.
Taylor, Nik/Twine, Richard (Hg.): *The Rise of Critical Animal Studies. From the Margins to the Centre*. London 2014.
Walker, Rebecca L.: The good life for non-human animals. What virtue requires of humans. In: Rebecca L. Walker/Philip J. Ivanhoe (Hg.): *Working Virtue. Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*. Oxford 2007, 173–189.
Weil, Kari: *Thinking Animals. Why Animal Studies now?* New York 2012.
Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung* [2008]. Hamburg 2010.
Wild, Markus/Petrus, Klaus: Introduction. In: Markus Wild/Klaus Petrus (Hg.): *Animal Minds & Animal Ethics. Connecting Two Separate Fields*. Bielefeld 2013, 8–12.
Wolfe, Cary: *What is Posthumanism?* Minneapolis 2010.
Wood, Allen W./O'Neill, Onora: Kant on duties regarding nonrational nature. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes 72 (1998), 189–228.
Zichy, Michael/Grimm, Herwig; *Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion der anwendungsorientierten Moralphilosophie*. Berlin/New York 2008.

Diese Arbeit wurde zum Teil finanziert durch den Austrian Science Fund (FWF): Projektnummer P 27428-B29.

Herwig Grimm, Samuel Camenzind, Andreas Aigner

4 Die Tiere der Politischen Theorie

Nahezu alle Texte der Politischen Theorie von der Antike bis in die Neuzeit sind von den unterschiedlichsten Tieren und Tierarten bevölkert; und auch in die politische Praxis sind die Tiere vielfältig verflochten. Dieses Bestiarium ist erst in jüngster Zeit in den Fokus der Forschung gerückt. Heuristisch unterscheiden lässt sich dabei zwischen dem Forschungsprogramm, das häufig unter dem Titel einer ›Politischen Zoologie‹ (im Singular) geführt wird, und dem Forschungsgegenstand, der aus den einzelnen, historisch jeweils charakteristischen ›politischen Zoologien‹ (im Plural) besteht. Die hier erforschten Tiere sind zwar zumeist und in erster Linie rhetorische Tiere; gleichwohl gibt es auch eine Vielzahl von konstitutiven Wechselwirkungen zwischen den rhetorischen Tieren und den tatsächlichen Lebewesen. Dies zeigt sich insbesondere dort, wo mit Hilfe von Tieren die politische Ordnung, die politische Herrschaft oder die politische Praxis verhandelt wird.

So kann z. B. die Funktion der Tiere als Ordnungswesen ausgehend von Platon und anhand einer Gegenüberstellung der politischen Texte von Aristoteles und Thomas Hobbes in den Blick genommen werden. Denn Platon, Aristoteles und Hobbes haben mit dem Bildfeld von Hirte und Herde, mit dem *zoon politikon* sowie mit den Wölfen und dem Leviathan die wohl wirkmächtigsten Tierfiguren der Politischen Theorie überhaupt geprägt. Darüber hinaus lässt sich fragen, welche Tiere zur Charakterisierung von Herrschaft herangezogen und wie über die Tiere bestimmte Herrschaftsweisen legitimiert und delegitimiert werden, etwa bei Niccolò Machiavelli, John Locke oder Immanuel Kant. Während in den politischen Entwürfen von Ordnung und Herrschaft vor allem rhetorisch hergestellte Analogien von Tieren und Menschen am Werk sind, werden hingegen in den kulturellen Praktiken der Zivilisierung, Domestikation und Züchtung Menschen und Tiere ganz offensichtlich als konkrete Lebewesen aufeinander bezogen – wie sich etwa an Texten von Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche oder Peter Sloterdijk nachzeichnen lässt. In allen Fällen aber zeigt sich, wie in der Politischen Theorie mit Tieren Politik gemacht wird, wie es dabei zu einer Politisierung der Tiere kommt und wie in letzter Konsequenz auch die heuristische Unterscheidung zwischen dem Forschungsprogramm der Politischen Zoologie und

dem Forschungsgegenstand der politischen Zoologien wieder aufgehoben werden kann – etwa bei Carl Schmitt oder Jacques Derrida.

Politische Zoologie und politische Zoologien

Heuristisch kann unterschieden werden zwischen einer Politischen Zoologie als einem Forschungsprogramm und den vielzähligen politischen Zoologien als Forschungsgegenständen. Unter ›politischen Zoologien‹ sind dabei alle Formen zu verstehen, in denen eine Politisierung des Umgangs mit Tieren zu erkennen ist. Dazu gehören zum einen materielle Praktiken wie etwa die Jagd oder die Domestikation. Zum anderen ist auch die in den Texten der Politischen Theorie betriebene Verwendung von Tieren als rhetorische Figuren eine Form des politischen Umgangs mit Tieren – alle politischen Theorien entwerfen und nutzen, insofern sie auf Tiere zu sprechen kommen, politische Zoologien.

Dagegen ist unter einer ›Politischen Zoologie‹ ein Forschungszweig der kulturwissenschaftlich ausgerichteten Tierforschung anzusehen, der sich mit der Untersuchung der kulturhistorischen Ausprägung von politischen Zoologien befasst. Einen zentralen Anstoß für diese Forschungsrichtung gaben Giorgio Agamben (vgl. Agamben 2002) mit seinem *Homo sacer*-Projekt sowie die Arbeiten von Jacques Derrida, die sich mit Tieren in philosophischen und literarischen Texten ebenso befassen wie mit kulturellen Praktiken wie etwa der Menagerie und dem Zoo (vgl. Derrida 2015). In der deutschen Tierforschung hat der namensgebende, von Joseph Vogl und Anne von der Heiden herausgegebene Sammelband *Politische Zoologie* (2007) wichtige Impulse gegeben. Die Spannbreite der Beiträge des Sammelbandes zeigt, dass eine Politische Zoologie über die Erforschung der Tiere der Politischen Theorie hinausreicht und eine Vielzahl von Fragestellungen verhandelt: Neben der Untersuchung von zoopolitischen Fragen im engeren Sinn – etwa dem Topos vom guten und schlechten Hirten, den Wölfen, Schafen und Ochsen in Friedrich Nietzsches politischen Texten oder dem Bienenstaat als politisch-moralisches Exempel – stehen etwa Analysen zu Tieren in literarischen Texten. Hinzu kommen Untersuchungen zu Tieren, die zwar nicht als politische Tiere im engeren Sinn gelten, aber – wie etwa der Barsch oder die Austern – als Wissensfiguren Karriere gemacht haben. Die Politische Zoologie ist eine entschieden heterogene Forschungsrichtung.

Der Überblick über mögliche Themen macht zudem deutlich, dass die Erforschung der Tiere in den Texten der Politischen Theorie nur eine Spielart der Politischen Zoologie unter anderen darstellt. In einer von Gilles Deleuze und Félix Guattari vorgeschlagenen Einteilung richtet sich die Erforschung der Tiere der Politischen Theorie insbesondere auf eine Gruppe, die zwischen den »ödipalen Tieren« und den »Tieren, die vor allem dämonisch sind«, steht: »Tiere mit einer Eigenschaft oder einem Attribut, die Gattungs-, Klassifikations- oder Staatstiere« (Deleuze/Guattari 1997, 328). Dass eine Erforschung dieser Tiergruppe in Hinsicht auf ihr imaginäres Potential sowie auf ihre Funktion für die Etablierung politischer Ordnungen noch zu leisten ist, wird von Ethel Matala de Mazza betont:

> »Dagegen steckt die systematische Erschließung des Bestiariums, das die politische Theorie mit Versuchstieren für ihre Gedankenexperimente zu sozialen Alternativen versorgt […] erst in den Anfängen. Die Konstruktionen politischer Körper orientieren sich […] nicht nur an menschlichen Vorbildern, sondern zehren zugleich vom apokryphen Wissen einer politischen Tierkunde« (Matala de Mazza 2011, 174).

Politische Theorie und rhetorische Tiere

Die Tiere der Politischen Theorie sind in erster Linie rhetorische Tiere. Jede »Ordnung«, so Chantal Mouffe, ist

> »die temporäre und gefährdete Artikulation kontingenter Praktiken. Die Dinge könnten immer auch anders liegen und jede Ordnung basiert auf dem Ausschluss anderer Möglichkeiten. Jede Ordnung ist immer auch Ausdruck einer bestimmten Konstellation von Machtverhältnissen. Was zu einem bestimmten Zeitpunkt als die ›natürliche‹ Ordnung akzeptiert wird, […] ist das Ergebnis sedimentärer hegemonialer Praktiken« (Mouffe 2014, 22).

Ausgehend von einem solchen Verständnis politischer Ordnungen sind die Texte der Politischen Theorie als Teil eines Ensembles von hegemonialen Praktiken zu verstehen, die eine spezifische Ordnung mitsamt ihren Machtverhältnissen natürlicher, sinnvoller, gerechter, kurz: besser erscheinen lassen als die übrigen. In der Auseinandersetzung kontingenter Ordnungen artikulieren politische Theorien die Legitimationsgrundlage für die Vorherrschaft einer dieser Ordnungen – sei es der aktuell bestehenden Ordnung, deren Funktionalität deskriptiv dargelegt wird, oder einer von der bestehenden Ordnung unterschie-

denen, die in ihrer Differenz zur Wirklichkeit die Funktion eines normativen Wunschbildes annimmt.

Gerade an jenen Stellen der Argumentation, an denen sich die Gründe für die Hegemonialität einer bestimmten Ordnung gegenüber allen anderen besonders deutlich artikulieren, finden sich regelmäßig die herbeizitierten Tiere, die auf diese Weise zu rhetorischen Figuren der Evidenzerzeugung werden. Dieser Charakter der Tiere als rhetorische Figuren macht einsehbar, dass, wie Derrida festgestellt hat, das Bestiarium der Politischen Theorie als heterogen und doch umgrenzt anzusehen ist:

> »Man kann […] die offenste, liberalste Bestandsaufnahme erstellen, vom Wolf bis zum Fuchs, vom Löwen bis zum Lamm, von der Schlange bis zum Adler, von den Ameisen bis zu den Fröschen, und man wird feststellen müssen, dass nicht alle Tiere der Erde und des Himmels vertreten sind, da sie für die Figuration des Politischen nicht günstig, nicht gleichermaßen geeignet zu sein scheinen« (Derrida 2015, 126).

Bei aller Mannigfaltigkeit zeichnet sich ein festgefügtes Arsenal von Tierfiguren ab. Diese dezidiert politischen Tiere verfügen über spezifische Eigenschaften, etwa »die dem Fuchs unterstellte List, die ruhige Kraft eines Löwen, die gefräßige Gewalt eines Wolfs, der auch zu einem – väterlichen oder mütterlichen – Beschützer werden kann« (ebd.). Dank dieser Eigenschaften finden sie als rhetorische Figuren Eingang in die Argumentationszusammenhänge der Texte der Politischen Theorie, die damit ihrerseits den Charakter von »zoomorphen Visionen« (ebd., 126 f.) annehmen.

Zweierlei ist in diesem Zusammenhang zu beachten: Erstens sind die Eigenschaften der einzelnen Tiere als Interpretationen der tierischen Ethologie zu verstehen. Eine bestimmte Verhaltensweise wird herausgegriffen, mit einer wertenden Attribuierung versehen und dann auf den Menschen übertragen. Dass dabei nicht nur die Übertragung auf den Menschen, sondern bereits die Beschreibung der tierischen Eigenschaften ein kontingentes Moment aufweist, zeigt sich daran, dass – wie Derrida anhand des Wolfes feststellt – auch andere Zuschreibungen möglich sind. Die Verknüpfung von Tieren mit spezifischen Eigenschaften erweist sich somit als diskursiver Effekt, der in zoologischen und politischen Texten, Fabeln, anderen literarischen Gattungen, Bildern und Filmen, etc. produziert und reproduziert wird. Es kann als eine zentrale Aufgabe einer kulturwissenschaftlich orientierten Tierforschung gelten, diese diskursiven Produktionen und Reproduktionen von Tierbildern in ihren kulturhistorischen Ausprägungen zu untersuchen.

Zweitens ist zu bedenken, dass die Analogiebildung zwischen Tieren und Menschen keine Einbahnstraße darstellt. Zwar werden die Tiere in der Politischen Theorie vor allem dazu herangezogen, eine menschliche Problemstellung zu bebildern. Der Kontext aber, in den die rhetorischen Tierfiguren platziert werden, wirkt auf die Tiere selbst zurück. Es ergibt sich somit ein Interaktionsverhältnis, wie es Max Black mit Blick auf die Wechselwirkung zwischen dem Metaphorisierenden und dem Metaphorisierten am Beispiel der Sentenz »Der Mensch ist ein Wolf« beschreibt: Einerseits fungiert die Wolfmetapher als ein »Filter«, sie »unterdrückt einige Details und betont andere – kurz gesagt, sie organisiert unsere Ansicht vom Menschen«. Andererseits führt die Verwendung der Wolfmetapher im Kontext einer Veranschaulichung der Gewalttätigkeit des Menschen zu einer metaphorischen Aufladung des tatsächlichen Wolfes: Er wird durch die Konstruktion von »verwandten Gemeinplätzen«, einem »Wolf-System«, zur Inkarnation der Gewalt (vgl. Black 1983, 70 ff.). Die Verwendung von Tiermetaphern in bestimmten Kontexten kann also Auswirkungen auf das Leben der tatsächlichen Tiere zeitigen – im Fall des Wolfes als Verkörperung von Gewalt und Krieg etwa in Form seiner Bejagung und Ausrottung (vgl. Kling 2015 a).

Tiere als Ordnungswesen (Platon, Aristoteles, Hobbes)

Auf die Frage, was er unter einer »Zoologie des Politischen« verstehe, gibt Joseph Vogl folgende Antwort: »Zunächst geht das natürlich auf die elementare aristotelische Formulierung des *zoon politikon* zurück, des politischen Tiers, also der Mensch als politisches Tier« (Kluge/Vogl 2008, 176 f.). Vogl formuliert keine systematische Definition einer »Zoologie des Politischen«, sondern datiert mit der aristotelischen Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* deren historische Geburtsstunde. Nun ist Aristoteles nicht der erste, der in seiner politischen Theorie Tiere als rhetorische Figuren verwendet. Bereits in den Texten Platons ist ein solcher Rückgriff zu erkennen. So werden in der *Politeia* die »edle[n] Hunde« (Platon 1991 a, 157) den Wächtern des Staates als Vorbilder empfohlen, da sie über eine entscheidende politische Fähigkeit verfügen: die Unterscheidung von Freund und Feind. Im Folgenden erweitert Platon die Analogie zwischen den Wächtern und den Hunden zu einem Hirten, Herde, Hunde und Wölfe

umfassenden Bildfeld (zu diesem Bildfeld als »Leitmotiv der politischen Zoologie« vgl. Macho 2007; als größeren Überblick vgl. auch Peil 1983, 29–165). Als Hunde müssten die Wächter garantieren, dass kein »Feind wie ein Wolf die Herde anfallen« könne. Zugleich sei es aber notwendig, dass die Hirten Sorge trügen, dass die Wächter-Hunde nicht »aus schlechter Gewöhnung […] sich unterfangen, den Schafen übles zuzufügen, und statt Hunden Wölfen ähnlich […] werden« (Platon 1991 a, 261 ff.). Das Bildfeld von Hirte und Herde taucht auch in den *Nomoi* wieder auf, hier allerdings nicht in Zusammenhang mit einer Verteidigung der Gemeinschaft gegen äußere Feinde, sondern in einer biopolitischen Konstellation: Als Hirte sei der Führer des Staates wie jeder »Schaf-, Rinder- und Pferdezüchter« dazu verpflichtet, durch »Wartung« die Herde zu umsorgen, und zwar indem er eine »Säuberung« vornehme, die »gesundes und krankes, edles und unedles Vieh von einander [scheidet]«. Während diese Aufgabe »bei den Tieren […] weniger Sorge« mache und sie bloß als »Beispiel dienen«, müsse die Wartung und Säuberung der Menschenherde die »größte Sorge des Gesetzgebers sein« (Platon 1991 b, 353).

Das Bildfeld des Hirten mit den verschiedenen Tierfiguren dient in der *Politeia* und den *Nomoi* dazu, mit den Tieren als Ordnungswesen eine »Theriotopie«, eine »Tier-Raum-Ordnung«, zu entwerfen (vgl. Borgards 2007 und Borgards 2009) und die Handlungsanforderungen an die politischen Akteure zu charakterisieren. Die Analogie zwischen den Mitgliedern der politischen Gemeinschaft – Führer/Gesetzgeber, Wächter, Volk – und den verschiedenen Tierfiguren veranschaulicht also die Stellung und die Aufgaben der einzelnen Mitglieder innerhalb der politischen Ordnung. Dass die Tiere dabei, wie Platon ausdrücklich feststellt, nicht im Zentrum des Interesses stehen, markiert weiterhin eine Grundhaltung der Politischen Theorie gegenüber den Tieren, die sich mit einer Formulierung Walter Benjamins auf den Punkt bringen lässt: Die Tiere »sind wohl nicht das Ziel; aber ohne sie geht es nicht« (Benjamin 1977, 430).

Die Beispiele aus der *Politeia* und den *Nomoi* weisen Platon als politischen Zoologen aus – er stützt seine Ordnungsentwürfe mit Tieren als Ordnungswesen. Wenn dennoch nicht bei Platon, sondern in den aristotelischen Texten die Geburtsstunde einer »Zoologie des Politischen« zu suchen ist, liegt dies nicht nur daran, dass Aristoteles mit dem *zoon politikon* eine äußerst wirkmächtige zoopolitische Argumentationsfigur geprägt hat. Vielmehr ist die besondere Rolle von Aristoteles darin zu erkennen, dass er sowohl als ein Begründer der politischen Theorie als auch als *der* Begründer der Zoologie als wissenschaftlicher Disziplin zu gelten hat. Aristoteles ist Politologe und Zoologe gleichermaßen. Und beide Disziplinen konturieren sich wechselseitig, wie sich an der zoologischen Grundierung der Bestimmung des Menschen als von Natur aus politischem Lebewesen (*physei politikon zoon*) zeigen lässt – eine Bestimmung, die sich sowohl in der *Historia Animalium* als auch in der *Politik* findet.

Das erste Buch der *Historia Animalium* wird eröffnet mit der Unterscheidung von zwei Klassifikationsmöglichkeiten: erstens einer anatomischen und physiologischen Klassifikation, zweitens einer Klassifikation nach der Ethologie. Die hier entscheidende zweite Klassifikationsmöglichkeit differenziert Aristoteles folgendermaßen aus:

> »Die einen sind Herdentiere, die anderen Einzelgänger […]. Von den Herdentieren bilden die einen Staaten, während die andern für sich bleiben. […] Einen Staat bilden solche, die ein gemeinsames Arbeitsziel haben, was ja nicht bei allen Herdentieren der Fall ist. Dazu gehören Mensch, Biene, Wespe, Ameise, Kranich. Diese leben wieder unter einem Führer, teils führerlos, z. B. der Kranich und die Gattung der Bienen unter einem Führer, Ameisen und tausend andere ohne Führer« (Aristoteles 1949, 49 f.).

Aristoteles klassifiziert die Lebewesen über eine soziale Artenlehre: Es gibt Einzelgänger und Herdentiere; Herdentiere leben zusammen, müssen aber nicht unbedingt ein politisches Gefüge ausbilden. Die Ausbildung eines politischen Gefüges setzt ein gemeinsames Arbeitsziel voraus, wobei eine soziale Ausdifferenzierung in Herrscher und Beherrschte erfolgen oder nicht erfolgen kann.

Entscheidend an der Passage aus der *Historia Animalium* ist, dass die Bestimmung des *zoon politikon* über dessen Ausrichtung auf ein mit anderen geteiltes Arbeitsziel verläuft – eine Verhaltensweise, die eben nicht allein beim Menschen, sondern auch bei verschiedenen Tierarten zu beobachten ist. Die Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* ist damit kein striktes Differenzkriterium zu den Tieren. Auch eine Parallelstelle aus dem ersten Buch der *Politik* legt dies zunächst nahe: Der Mensch sei »in weit höherem Maße als die Bienen und alle anderen herdenweise lebenden Tiere ein politisches Lebewesen« (Aristoteles 2009, 47). Erneut wird auf soziale Insekten und Herdentiere als Analogiefiguren zurückgegriffen, wobei die Formulierung »in weit höherem Maße« keinen kategorischen, sondern einen

graduellen Unterschied zwischen Mensch und Tier veranschlagt.

Direkt im Anschluss aber kommt Aristoteles doch auf einen kategorischen Unterschied zwischen Mensch und Tier zu sprechen: Zwar verfügten die Tiere über eine »Stimme« (*phônê*), die es ihnen erlaube, »das Angenehme und das Unangenehme« zu artikulieren, doch sei es dem Menschen aufgrund seiner »Sprache« (*logos*) »eigentümlich«, sich »vom Guten und Schlechten, von Recht und Unrecht Vorstellungen zu machen«. Diese Fähigkeit aber rufe »das Haus und den Staat ins Leben« (ebd.). Nicht die Verfolgung eines gemeinsamen Arbeitsziels, vielmehr die aus der Sprachbegabung hervorgehende Fähigkeit, politisch-moralische Urteile zu fällen, erweist sich nun als das zentrale Definitionskriterium des politischen Lebewesens. Während die erste Bestimmung mit dem gemeinsamen Arbeitsziel auf die Sicherung des »bloßen Lebens« abzielt und sich im *Oikos* situieren lässt, zeichnet sich die zweite Bestimmung durch das »vollendete Leben« aus, das sich erst in der *Polis* realisiert (ebd., 46). Dieses »vollendete Leben« transzendiert die bloße Sicherung des Überlebens in Richtung Moral, Recht und Gerechtigkeit, steht aber nur dem freien Mann offen. Den Tieren bleibt es ebenso wie Frauen und Sklaven verwehrt.

Vor allem Aristoteles' Rückgriff auf die sozialen Insekten als Analogiefiguren für die Ordnung und Organisation menschlicher Gemeinschaften haben sich als wirkmächtig erwiesen und spielen seit dem 19. Jahrhundert erneut eine zentrale Rolle für die Selbstbeschreibung von Gesellschaften. Die bereits bei Aristoteles zu erkennende Wechselwirkung zwischen Naturkunde und Politischer Theorie wird mit der parallelen Ausbildung der Entomologie und der Soziologie als wissenschaftliche Disziplinen aktualisiert. In dieser »soziologisch-entomologische[n] Passage« (Werber 2013, 182; vgl. auch Johach 2007) informieren sich naturwissenschaftliche und gesellschaftswissenschaftliche Disziplinen wechselseitig, und dies sowohl ideologisch als auch epistemologisch.

Auch in der Frühen Neuzeit ist der Rückgriff auf die sozialen Insekten zu beobachten. So nutzt Thomas Hobbes für die Konstitution seiner neuzeitlichen Theorie gerade die sozialen Insekten als Mittel zur Abgrenzung von Aristoteles' Theorie des *zoon politikon*. Zwar sei es »richtig«, so Hobbes im 17. Kapitel seines *Leviathan* (1651), »daß gewisse Lebewesen wie Bienen und Ameisen gesellig zusammenleben, weshalb sie von Aristoteles zu den politischen Lebewesen gerechnet werden.« Dennoch aber könne die Lebensweise der sozialen Insekten nicht in Analogie zur politischen Ordnung menschlicher Gemeinschaften gesetzt werden. Neben einer ganzen Reihe weiterer Gründe spreche gegen eine solche Analogiebildung vor allem, dass die tierischen Gemeinschaften natürlich seien, die des Menschen dagegen aber nur »auf dem Vertrag« beruhten, der »künstlich« sei und neben den eine allgemeine Gewalt treten müsse, um die Gesellschaftsmitglieder »im Zaum [zu] halten« (Hobbes 1966, 133 f.).

In Hobbes' Abkehr von der Analogie zwischen Menschen und sozialen Insekten ist der Bruch zwischen vorneuzeitlichen und neuzeitlichen politischen Theorien zu erkennen. Während es für vorneuzeitliche politische Theorien typisch ist, dass sie wie Aristoteles von der Natürlichkeit politischer Ordnungsgefüge ausgehen, die im christlichen Mittelalter zudem durch die göttliche Schöpfungsordnung abgesichert sind, geht hingegen mit Beginn der Neuzeit diese stabilisierende Ordnungsgewissheit verloren. Die Krisen- und Kriegserfahrungen des 16. und 17. Jahrhunderts, aus denen heraus Hobbes seine politische Theorie entwirft, führen dazu, dass das Bestehen einer politischen Ordnung zunehmend als kontingent angesehen wird. Natur und Gott verlieren ihre Garantiefunktion, und an ihre Stelle tritt allein der Mensch, der selbst eine politische Ordnung hervorbringen muss.

Deutlich wird dies bei Hobbes mit dem Vertrag, der zum einen eben nicht natürlich, sondern künstlich ist und der zum anderen in seiner inkludierenden Funktion aufgrund seiner sprachlichen Verfasstheit ausschließlich den Menschen umfasst: »Deshalb kann man mit den Tieren keinen Vertrag schließen, noch kann man ihnen irgendein Recht gewähren oder nehmen, da ihnen Sprache und Verstand abgehen« (Hobbes 1994, 92). Insofern die sprachliche Teilnahme am Vertrag die Grundlage für den Status als Rechtssubjekt bildet, muss dieser Status für die Tiere unerreichbar bleiben. Da sie somit aus der politischen Gemeinschaft ausgeschlossen sind, ist jede Form des Umgangs mit ihnen sanktioniert: »Man kann also nach Belieben die Tiere, welche sich zähmen und zu Diensten gebrauchen lassen, in das Joch spannen und die übrigen in stetem Kriege als schädlich verfolgen und vernichten« (ebd., 194). Aussagen dieser Art sind für eine kulturwissenschaftlich orientierte Tierforschung deshalb interessant, weil sie auf eine Politisierung der Anthropologischen Differenz verweisen: Mit den Tieren werden sowohl der inkludierende und exkludierende Zug jeder politischen Gemeinschaft als auch die Folgen solcher Inklusions- und Exklusionsbewegungen sichtbar.

Das zentrale Problem bei der Gründung einer politischen Gemeinschaft besteht bei Hobbes darin, dass er den Menschen nicht mehr wie Aristoteles als ein Lebewesen bestimmt, das, wie die sozialen Insekten, von Natur aus eine politische Ordnung hervorbringt. Hobbes zeichnet eine wesentlich pessimistischere Anthropologie, die gerade nicht von der Sozialität, sondern der Asozialität des Menschen ausgeht. An die Stelle des aristotelischen *zoon politikon* tritt damit in *De cive* (1642) eine andere, nicht weniger berühmte Formulierung: *Homo homini lupus* – »Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen« (ebd., 59).

Die Wolfsentenz dient Hobbes dazu, den Naturzustand des Menschen außerhalb der politischen Gemeinschaft zu kennzeichnen. Aufgrund des fehlenden Schutzes durch eine politische Machtinstanz herrscht in diesem Zustand ein »Krieg aller gegen alle« und damit die »beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz« (Hobbes 1966, 96). Vereinzelung, Krieg, Gewalt, Furcht und eine Form der Animalität prägen also Hobbes' Konzeption des Naturzustandes.

Was heißt es nun aber, dass Hobbes dieses Schreckensszenario mit der Formulierung vom Menschen als des Menschen Wolf in einer denkbar knappen Sentenz zusammenfasst? Offenbar – nur so lässt sich die Wirkmacht der Formulierung erklären – greift Hobbes mit dem Wolf auf ein Wesen zurück, das dazu geeignet ist, einen Zustand der Vereinzelung, des Krieges, der Gewalt und der Furcht zu veranschaulichen. In der Forschung liegen eine Vielzahl von Deutungsansätzen zu Hobbes' Wölfen vor (als zentrale Positionen vgl. Agamben 2002, 114–121; Derrida 2015, passim). Häufig wird die Sentenz als »schlicht ein Anthropologicum« (Balke 2009, 75) bzw. als wertneutrale »Beschreibung« (Borgards 2009, 114) ausgewiesen. Einem solchen – bereits metapherntheoretisch problematischen – Verständnis der Wolfssentenz als bloße Deskription der menschlichen Natur muss aber die rhetorische Wirkkraft der Sentenz verschlossen bleiben: Hobbes bebildert mit den Wölfen nicht nur die Natur des Menschen sowie das Leben im Naturzustand. Die Wölfe als rhetorische Figuren sind auch textuelle Generatoren jenes Affekts, auf den Hobbes seine gesamte politische Theorie ausrichtet – die Furcht. Entscheidend dabei ist, dass die Furcht nicht einfach ein von Hobbes beschriebener Affekt ist, der die Menschen im Naturzustand beherrscht und sie schließlich in den Gesellschaftszustand treibt. Vielmehr zielen Hobbes' zoopolitische Metaphern darauf ab, diese Furcht selbst zu generieren – in der Krisen- und Kriegszeit des 17. Jahrhunderts beschwört Hobbes affektiv wirksame Schreckensbilder, die als solche den Leser dazu antreiben sollen, diesem Schreckenszustand zu entfliehen.

Angetrieben durch die Furcht vor den wölfischen Anderen kommen Hobbes' vereinzelte Individuen zusammen, um mittels Vertrag eine »Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen« vorzunehmen. Und dies, so Hobbes weiter,

> »ist die Erzeugung jenes großen Leviathan oder besser, um es ehrerbietiger auszudrücken, jenes sterblichen Gottes, dem wir unter dem unsterblichen Gott unseren Frieden und Schutz verdanken. Denn durch diese ihm von jedem einzelnen im Staate verliehene Autorität steht ihm so viel Macht und Stärke zur Verfügung, die auf ihn übertragen worden sind, daß er durch den dadurch erzeugten Schrecken in die Lage versetzt wird, den Willen aller auf den innerstaatlichen Frieden und auf gegenseitige Hilfe gegen auswärtige Feinde hinzulenken« (Hobbes 1966, 134).

Durch die Furcht um die Selbsterhaltung werden die Individuen dazu getrieben, ihre Gewalt an eine übergeordnete Instanz abzugeben, die – ohne selbst am Vertrag teilzunehmen – all diese Gewalt in sich vereint. Ergebnis dieser Gewaltübertagung ist der Leviathan – eine hybride Figur, zusammengesetzt aus menschlichen, tierischen, göttlichen und technischen Elementen. Als Hybridfigur bezeichnet der Leviathan den entstandenen Staat und den für diesen Staat als *pars pro toto* einstehenden absoluten Souverän gleichermaßen.

Zwei Funktionen lassen sich in Hinsicht auf den metaphorischen Überschuss des Leviathans unterscheiden: Zum einen fungiert er als eine durch die Ordnungskrisen des 17. Jahrhunderts notwendig gewordene Kompensationsfigur. Als Größenimago tritt er an die Stelle einer ehemals durch Natur und Gott garantierten politischen Ordnung. Zum anderen ist dabei nicht zu übersehen, dass es Hobbes wiederum auf die Beschwörung einer Furcht ankommt. Als »gewaltüberlegene Spiegelbestie« (Borgards 2007, 134) bannt der Leviathan die wölfische Natur der Untertanen und verwandelt diese in friedliche Bürger. Gewährleistet aber wird diese Transformation durch die vom Leviathan generierte Furcht, die nicht mehr wie im Fall der Wölfe zur Konstitution, sondern zur Erhaltung des Staates dient.

Hobbes' Bestiarium lässt sich nun in seiner strukturellen und rhetorischen Konzeption erfassen. Wölfe und Leviathan sind aufeinander bezogen: Die Furcht vor den Wölfen treibt die Individuen in die staatliche Ordnung; die Furcht vor dem Leviathan

garantiert, dass die Individuen »im Zaum« (Hobbes 1966, 133 f.) dieser Ordnung gehalten werden. Einerseits leistet der Leviathan also den Ausschluss der Wölfe aus der politischen Gemeinschaft und gibt dieser ein humanes Antlitz. Andererseits wird das ausgeschlossene wölfische Element mit der vom Leviathan generierten Furcht in die politische Ordnung eingeschlossen – nur so können der Frieden und die Verwandlung der Wölfe in Bürger dauerhaft gesichert werden. Diese strukturelle Anordnung einer »ausschließenden Einschließung« (Agamben 2002, 117) wiederum muss auch im Licht ihrer rhetorischen Wirkkraft auf die Leserschaft gesehen werden: Hobbes' Tierfiguren sind affektiv wirksame Ordnungswesen, die weniger zur Beschreibung, sondern eher zur Konstitution und Stabilisierung eines Ordnungsgefüges heraufbeschworen werden.

Zoomorphe Herrschaftsfiguren (Machiavelli, Locke, Kant)

Hobbes' Leviathan ist nicht zuletzt eine Herrschaftsmetapher. Damit reiht er sich ein in eine lange Tradition von Metaphern und Bildfeldern, mit denen die Positionen und die Handlungsweisen politischer Führer veranschaulicht werden. Neben dem Hirten, dem Steuermann oder dem Weber kennt die Politische Theorie eine Vielzahl von zoomorphen Herrschaftsfiguren. Ein berühmtes Beispiel findet sich in Niccolò Machiavellis *Il Principe* (1532, postum). Der Text ist als ein Fürstenspiegel konzipiert, weist aber einen Bruch zur Tradition dieser Textgattung auf: Es geht Machiavelli nicht um eine moralische Belehrung seines Fürsten, vielmehr zielt er auf die Vermittlung einer Klugheitslehre, die dem Fürsten dazu dienen soll, seine Herrschaft zu sichern.

Deutlich wird diese Zielsetzung im 18. Kapitel mit dem Titel »Inwieweit Fürsten ihr Wort halten müssen« (zu diesem Kapitel vgl. Derrida 2015, 128–141; vgl. auch Bühler 2013, 59–64). Machiavelli belehrt den Fürsten darüber, dass ihm für seine Regierung »zweierlei Kampfweisen« zur Verfügung stehen: »[D]ie eine mit der Waffe der Gesetze, die andere mit bloßer Gewalt; die erste ist dem Menschen eigen, die zweite den Tieren; da aber die erste nicht ausreicht, ist es nötig, auf die zweite zurückzugreifen. Daher muß ein Fürst es verstehen, von der Natur des Tieres und von der des Menschen den rechten Gebrauch zu machen« (Machiavelli 2007, 135). Zum einen stehen sich nach dieser Aussage mit Gesetz und Gewalt zwei Regierungstechniken gegenüber, zum anderen wird die Opposition dieser Regierungstechniken anhand der Differenz von Mensch und Tier veranschaulicht. So geht mit der Gegenüberstellung von Gesetz/Mensch und Gewalt/Tier auch eine Positionsbestimmung des Fürsten einher: Mit dem Einhalten des Gesetzes operiert er im Raum des Menschen; durch die Ausübung von Gewalt aber überschreitet er die Grenzen des menschlichen Raums in Richtung des Tieres.

Machiavelli geht es offenbar nicht darum, den Fürsten aufgrund der strukturellen Verfasstheit der politischen Souveränität als eine Hybridfigur zu beschreiben, wie dies in anderen politischen Theorien – etwa bei Hobbes – zu erkennen ist. Vielmehr muss sich der Fürst, so lautet Machiavellis Belehrung, für eine erfolgreiche Regierung zu einer solchen Hybridfigur machen. Dass diese Belehrung selbst auf antike Vorbilder gründet, weist Machiavelli mit der Feststellung nach, »Achill und viele andere Fürsten der Vorzeit seien dem Zentauren Chiron zur Erziehung übergeben worden […]. Einen, der halb Tier, halb Mensch ist, zum Lehrmeister zu haben, soll nichts anderes besagen, als daß ein Fürst beide Naturen annehmen können muß und daß die eine ohne die andere nicht von Dauer ist« (ebd., 135 ff.).

Dass Fürsten sich von den Tieren belehren lassen sollen, bedeutet, dass die Tiere den Charakter einer »Wissensfigur« oder eines »Übertiers« annehmen – als solche werden sie »dem Menschen zum Vorbild, zu einer idealen Verkörperung von Fähigkeiten, über die der Mensch […] nicht verfügt« (Bühler/Rieger 2006, 9). Machiavelli legt nun dar, welche Tiere genau der Fürst sich als Wissensfiguren auswählen soll:

> »Da also ein Fürst gezwungen ist, von der Natur der Tiere den rechten Gebrauch machen zu können, muß er sich unter ihnen den Fuchs und den Löwen auswählen; denn der Löwe ist wehrlos gegen die Schlingen und der Fuchs gegen Wölfe. Man muß also ein Fuchs sein, um die Schlingen zu erkennen, und ein Löwe, um die Wölfe zu schrecken. Diejenigen, welche sich einfach auf die Natur des Löwen festlegen, verstehen hiervon nichts« (Machavelli 2007, 137).

Löwe und Fuchs sind für den Fürsten deshalb die idealen Vorbilder, weil ihre Komplementarität sie dazu befähigt, sämtliche Bedrohungsszenarien zu überwinden: Der Löwe ist – man ist an die ein Jahrhundert später von Hobbes vorgenommene Gegenüberstellung von Leviathan und Wölfen erinnert – dazu fähig, mit seiner Gewaltüberlegenheit die wölfischen Feinde zu bekämpfen, doch fehlt ihm die Klugheit, auf listige Angriffe adäquat zu reagieren. Nackte Gewalt allein bleibt also unzureichend. Hier aber springt der Fuchs

ein, der zwar anders als der Löwe der Gewalt des Wolfes unterliegt, aufgrund seiner Klugheit jedoch die Betrügereien der Listigen abzuwehren weiß.

Machiavelli differenziert seine Oppositionspaare aus: Zunächst analogisiert er die Differenz von Gesetz und Gewalt mit der Differenz von Mensch und Tier im Allgemeinen. Anschließend fokussiert er sich auf die Seite der Tiere, wobei mit Löwe und Fuchs erneut eine Differenz gezogen wird. Auffällig ist dabei, dass die Vorbildfunktion des Fuchses anders als die des Löwen weniger durch Gewalt geprägt ist, sondern durch Fähigkeiten, die traditionell als das Eigene des Menschen gelten: Klugheit und strategisches Verhalten. Während also der Mensch auf ein gesetzmäßiges Handeln und der Löwe auf ein gewalttätiges Handeln fixiert werden, verfügt der Fuchs über die Fähigkeit, gerade den Grenzraum zwischen Gesetz und Gewalt, Mensch und Löwe zu seinem Handlungsort zu machen. Dadurch kommt ihm in seiner komplementären Beziehung zum Löwen auch eine überlegene Position zu: »[U]nd wer am besten verstanden hat, von der Fuchsnatur Gebrauch zu machen, hat es am besten getroffen. Aber man muß eine solche Fuchsnatur zu verschleiern wissen und ein großer Lügner und Heuchler sein« (ebd.). Dass für den Fürsten der »Gebrauch« des Fuchses am nützlichsten ist, ergibt sich daraus, dass der Fuchs – anders als Mensch und Löwe – dazu in der Lage ist, sowohl seine eigene Natur zu verdecken als auch die Natur von Mensch und Löwe anzunehmen. Als Wesen, das der Täuschung fähig ist, kann er, je nach Situation, gesetzmäßiges und gewalttätiges Handeln, das Handeln des Menschen und das Handeln des Löwen gleichermaßen simulieren (vgl. hierzu Derrida 2015, 139 f.). Damit entspricht der Fuchs auch genau der vom Fürsten geforderten Verhaltensweise – der Fuchs und der ideale Fürst besitzen die Fähigkeit, sich die Eigenschaften anderer Wesen für die eigenen Zwecke zunutze zu machen. Der menschliche Fürst, so ließe sich folgern, muss tierischer Fuchs sein, um sich selbst die Imago eines nach den Gesetzen handelnden Menschen oder eines nach der Gewalt handelnden Löwen zu geben.

Deutlich zu erkennen ist bei Machiavelli, dass er sich bei den kulturell produzierten Eigenschaften der Tiere bedient und diese reproduziert. Auffällig ist weiterhin, dass in seiner Hervorhebung des Fuchses eine Differenz zu Hobbes besteht: Setzt dieser mit dem Leviathan auf eine schreckenserregende Größenimago des Souveräns, zeichnet sich Machiavellis Fürsten-Fuchs hingegen dadurch aus, dass er das Spiel mit verschiedenen Imagines beherrscht. Gemeinsam ist Machiavelli und Hobbes indessen, dass beide einerseits den Raum des Gesetzes als genuin menschlichen Raum konzipieren, sie aber andererseits für die Aufrechterhaltung dieses menschlichen Raums die Notwendigkeit erkennen, dass der Fürst als Hybridfigur sich auf dessen Grenze bewegen muss. Gerade hierin, in der Konzeption eines genuin menschlichen Raums, der aber vom Fürsten durch nicht-menschliches Handeln gesichert werden muss, kann der Skandal der politischen Theorien von Machiavelli und Hobbes gesehen werden.

Eine Gegenposition zu Machiavelli und Hobbes findet sich in John Lockes *Second Treatise of Civil Government* (1690). Auch Locke sieht die gesellschaftliche Ordnung als genuin gesetzlichen und menschlichen Raum an; ein Verstoß gegen die Gesetze ist demgegenüber ein gewalttätiger Akt, der – wie Locke am Beispiel der Verteidigung gegen Wölfe und Löwen zeigt – mit Gewalt abgewehrt werden darf:

> »Man darf einen Menschen, der einem den Krieg erklärt oder sich als ein Feind der eigenen Existenz herausstellt, töten, aus demselben Grund, aus dem man einen Wolf oder einen Löwen tötet. Ein solcher Mensch nämlich ist nicht gebunden durch das gemeine Gesetz der Vernunft und kennt keine anderen Regeln als die der bloßen Stärke und Gewalt. Man mag ihn deshalb behandeln wie Raubtiere – jene gefahrvollen und schädlichen Geschöpfe, von denen man sicher vernichtet wird, sobald man in ihre Gewalt gerät« (Locke 2003, 14 f.).

Wer sich den menschlichen Gesetzen nicht unterwirft, handelt wie ein gefährliches Raubtier; wer wie ein gefährliches Raubtier handelt, darf wie ein gefährliches Raubtier behandelt werden – nämlich mit den Mitteln der Gewalt, deren Anwendung nur gegenüber Menschen, nicht aber gegenüber Tieren untersagt ist.

Soweit ergibt sich zwischen den Positionen von Machiavelli und Hobbes auf der einen, Locke auf der anderen Seite noch keine direkte Konfrontation. Diese aber wird sichtbar, wenn Locke ausgehend von der Gewaltanwendung des politischen Souveräns das Widerstandsrecht der Untertanen legitimiert und dies wiederum unter Rückgriff auf zoopolitische Metaphern formuliert: »Wem würde es nicht als ein trefflicher Friede zwischen dem Mächtigen und dem Schwachen erscheinen, wenn das Lamm seine Kehle dem gebieterischen Wolf widerstandslos zum Zerreißen darböte« (ebd., 172 f.). Sobald der Souverän seine Herrschaftsposition nicht mehr dem Wohl der Gemeinschaft widmet, sondern aus egoistischen Interessen Gewalt gegen seine Untertanen anwendet, versetzt er sich selbst in einen »Kriegszustand« (ebd.,

175) und unterzieht sich der zoomorphen Metamorphose zum tyrannischen Raubtier. Und gegen dieses royale Raubtier, so Locke, ist ebenso wie gegen gewöhnliche Verbrecher oder tatsächliche Wölfe und Löwen Widerstand und Gewalt legitim.

Mit der Gegenüberstellung der politischen Theorien von Machiavelli und Hobbes auf der einen, Locke auf der anderen Seite werden – gerade anhand der Tiere – Grundfragen der politischen Herrschaft einsehbar: Muss sich der Souverän als Garant von Gesetz und Humanität selbst auf Gesetz und Humanität verpflichten? Kann Gesetz und Humanität von einem Souverän nur garantiert werden, wenn er das Gesetz in Richtung der Gewalt, das Humane in Richtung des Animalischen überschreitet, oder führt eine solche Überschreitung zwangsläufig zu einer Destruktion der politischen Ordnung?

Am Ende des 18. Jahrhunderts weist Immanuel Kant in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) die Position des Souveräns zu Gesetz und Humanität als das »schwerste« Problem der politischen Ordnung aus, das »von der Menschengattung am spätesten aufgelöset wird« (Kant 1977, 40). Kant formuliert das Problem folgendermaßen:

> »Der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und, ob er gleich, als vernünftiges Geschöpf, ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben so wohl ein Tier, das einen Herrn nötig hat« (ebd., 40 f.).

Ohne den Souverän können die Menschen mit ihren tierischen Neigungen nicht auf die Einhaltung der Gesetze verpflichtet werden; nur der Souverän vermag es, den humanen Raum des Gesetzes herzustellen. Doch bleibt – hierin liegt die Schwierigkeit des Problems begründet – mit dem Souverän die ausgeschlossene animalische Gewalt im Raum des Gesetzes und der Humanität eingeschlossen. Somit erweist sich, da niemand wiederum den Souverän auf Gesetz und Humanität verpflichten kann, eine vollkommene Herrschaft von Gesetz und Humanität als ein kaum zu realisierender Wunsch – eine Selbstzähmung des Leviathans lässt sich allenfalls in eine uneinsehbare Zukunft projizieren.

Die Tiere der Politischen Theorie, so lautet der Befund an dieser Stelle, markieren die aporetische Konstruktion der politischen Ordnung. Deutlich sichtbar wird diese von der Politischen Theorie verhandelte Aporie mit der Französischen Revolution. In einer Vielzahl revolutionärer Schriften wird der französische König Ludwig XVI. erstens als Feind der Republik ausgewiesen, zweitens einer zoomorphen Metamorphose unterstellt und so drittens in ein tötbares Leben verwandelt: Jeder Bürger der Republik soll, so heißt es in den Pamphleten der Revolutionäre, Jagd auf das royale Raubtier machen; erst mit der Beseitigung des royalen Raubtiers werde die Konstitution der humanistischen Republik möglich (zu den Texten der Revolution vgl. Foucault 2007, 126–141; vgl. hierzu auch Kling 2015 b). Damit gehen die Revolutionäre in Hinsicht auf Kants ›schwerstes Problem‹ einen eigenen Weg: Anstatt auf eine Selbstzähmung des Leviathans in einer fernen Zukunft zu hoffen, wird er schlicht von den Revolutionären beseitigt.

Die Aporie aber ist damit keineswegs gelöst, sondern tritt in aller Deutlichkeit hervor. So wird in den gegenrevolutionären Schriften von Gewaltszenen und Kannibalismus-Fällen berichtet – das »Volk [wird] zum genauen Umkehrbild des blutgierigen Monarchen, […] zu einer Hyäne, die den Gesellschaftskörper angreift« (vgl. Foucault 2007, 133). Von einer Humanität der postsouveränen Republik kann also nicht die Rede sein, stattdessen dringen mit der Entmachtung des Leviathans die Wölfe wieder an die Oberfläche. *Ex post* veranschaulichen die Texte der Revolution genau jene Aporie, wie sie die Politische Theorie mit ihren Tierfiguren seit Beginn der Neuzeit verhandelt hat.

Kulturelle Praktiken (Rousseau, Nietzsche, Sloterdijk)

Tiere werden in der Politischen Theorie also zur Darstellung von Ordnungsmodellen und Herrschaftsfiguren benutzt. Entscheidend ist dabei, dass ihnen spezifische Eigenschaften zugeschrieben werden, die sich für anthropologische Fragen, Raumkonzeptionen, Affektgenerierungen, Handlungsanweisungen oder Herrschafts(de)legitimationen funktionalisieren lassen. Nun lässt sich neben dieser Funktionalisierung der tierischen Eigenschaften mit der Ausübung kultureller Praktiken noch eine weitere Form der Analogiebildung zwischen Mensch und Tier nennen. Kulturen entwickeln ausgehend von ihren je eigenen Konzeptionen der Anthropologischen Diffe-

renz eine Ordnung ihrer Praktiken, mit der festgelegt wird, wer gejagt, verspeist, gezüchtet, umsorgt, erzogen oder bestraft werden kann und darf. Die Untersuchung dieser Praktiken kann als zentraler Analysegegenstand einer kulturwissenschaftlichen Tierforschung gelten, da mit ihnen überhaupt erst die basalen Grundlagen jeder Ordnung – etwa die Oppositionen von Kultur und Natur, Subjekt und Objekt – gelegt werden. Für die spezifische Untersuchung der Tiere der Politischen Theorie spielen diese Praktiken insofern eine Rolle, als die Texte der Politischen Theorie selbst häufig auf kulturelle Praktiken zur Beschreibung von Ordnungsgefügen zu sprechen kommen.

Beispiele für diese Einbeziehung kultureller Praktiken in die Argumentationszusammenhänge der Politischen Theorie sind die Domestikation und die Züchtung. Wie schon gezeigt, greift bereits Platon diese Praktiken auf, wenn er die Tätigkeiten des politischen Führers und der »Schaf-, Rinder- und Pferdezüchter« in Analogie setzt. Zwei Aspekte können in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden: Zum Ersten scheint für Platon die Vorstellung, dass Menschengruppen wie Viehherden domestiziert und gezüchtet werden müssen, unproblematisch zu sein. Eine Kritik dieser auf Menschen und Tiere gleichermaßen angewandten Praktiken ist in den *Nomoi* noch nicht zu erkennen. Eine solche Kritik aber wird etwa im 18. Jahrhundert von Rousseau formuliert. Zum Zweiten sind die Praktiken der Domestikation und der Züchtung mit dem Machtparadigma einer Biopolitik verbunden, die nach Agamben (2002) Kennzeichen jeder, nach Foucault Kennzeichen moderner Politik ist: »Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht« (Foucault 1983, 138). Biopolitische Zugriffe stellen nicht das von den Tieren unterschiedene menschliche Rechtssubjekt in das Zentrum des politischen Handelns. Vielmehr richtet sich Biopolitik auf das, was Menschen und Tiere miteinander teilen: das Leben.

Die Vorstellung, dass der Mensch gezähmt werden muss, um ihn überhaupt für das Leben in einer politischen Gemeinschaft zu befähigen, ist implizit in allen politischen Theorien angelegt, die – wie etwa Hobbes – den Menschen als von Natur aus nicht-soziales Wesen konzipieren. Zwar verwendet Hobbes selbst kaum das Bildfeld von Hirte und Herde, doch nutzt Rousseau im *Contrat social* (1762) gerade dieses Bildfeld für eine Veranschaulichung von Hobbes' politischer Theorie: Bei Hobbes werde, so Rousseau, »die menschliche Art in Viehherden aufgeteilt, deren jede ihr Oberhaupt hat, das sie bewacht, um sie zu verschlingen. Wie ein Hirt von Natur höher steht als seine Herde, so stehen die Hirten des Menschen, ihre Oberhäupter, ebenfalls von Natur höher als ihre Völker« (Rousseau 2010, 133). Rousseaus Rückgriff auf das Bildfeld von Hirte und Herde dient dazu, einen in Hobbes' politischer Theorie implizit angelegten Aspekt explizit zu machen: Das Bildfeld führt vor Augen, dass mit der kontingenten Einsetzung des Souveräns zugleich eine ontologische Differenz zwischen Herrschern und Beherrschten gesetzt wird – der menschliche Hirte ist nicht von der gleichen Art wie die viehische Herde. Die praktische Wirkung dieser Setzung einer ontologischen Differenz ergibt sich daraus, dass die Untertanen wie Vieh – also wie »bloßes Leben« – behandelt werden können. Rousseaus Kritik richtet sich damit sowohl auf Hobbes' Ordnungsmodell, das exemplarisch für alle Souveränitätstheorien und somit auch für die politische Ordnung des *Ancien Régime* einsteht, als auch auf eine affirmative Verwendung des Bildfeldes von Hirte und Herde, da dieses erst die Vorstellung einer ontologischen Differenz von Herrschern und Beherrschten hervorbringt.

Der Rückgriff auf Herdentiere und deren Domestikation erweist sich noch in einer weiteren Hinsicht als zentral für Rousseaus politische Theorie. Im *Discours sur l'inégalité* (1755) unterscheidet Rousseau wie zuvor schon Hobbes einen Natur- und einen Gesellschaftszustand. Doch ergibt sich bei Rousseau der Übergang von einem Zustand zum anderen nicht wie bei Hobbes durch das Überschreiten einer großen Schwelle – der Einsetzung des Leviathan –, sondern ereignet sich in einem geschichtlichen Prozess. Und diesen Prozess setzt Rousseau in Analogie zur Domestikation der Tiere:

> »Wie ein ungezähmtes Roß beim bloßen Herannahen des Zaumzeugs seine Mähne sträubt, mit den Hufen auf die Erde stampft und ungestüm ausschlägt, während ein zugerittenes Pferd die Gerte und die Sporen geduldig erträgt, so beugt der barbarische Mensch sein Haupt nicht unter das Joch, das der zivilisierte Mensch ohne Murren trägt, und er zieht die stürmische Freiheit einer ruhigen Unterwerfung vor« (Rousseau 2008, 231).

Die Zivilisierung der Menschen steht bei Rousseau in strikter Analogie zur Domestikation der Tiere. In beiden Fällen, menschlicher Zivilisierung und tierischer Domestikation, ist der kulturtechnische Zugriff als Verlust von Freiheit und Natürlichkeit apostrophiert – Zivilisierung und Domestikation führen für Rousseau nicht zu einer Vervollkommnung

von Tieren und Menschen, sondern zu deren Degeneration.

Rousseaus Analogisierung von menschlicher Zivilisierung und tierischer Domestikation steht noch ganz in der Tradition einer politischen Rhetorik und dient vor allem dazu, Kritik an den Souveränitätsmodellen der Politischen Theorie sowie an der politischen Ordnung des *Ancien Régime* zu üben. Wissenschaftliche Evidenz gewinnt die Vorstellung einer Analogie zwischen menschlicher Zivilisierung und tierischer Domestikation aber im 19. Jahrhundert. Mit Charles Darwins Evolutionsbiologie geht die Vorstellung einher, dass Menschen und Tiere gleichermaßen das Produkt einer *Natural selection* und einer *Sexual selection* sind. Das heißt zum einen, dass der Mensch von den Tieren abstammt und er nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt von Selektionsprozessen ist. Zum anderen ergibt sich daraus der Befund, dass der Mensch nicht den Endpunkt der Schöpfung darstellt – eingebunden in die ohne Ziel ablaufende Evolution ist der Mensch vielmehr in das endlose Werden der Natur inbegriffen, das er durch kulturelle Praktiken nur zum Teil kontrollieren kann.

Einen Niederschlag finden diese Vorstellungen von Evolution und Selektion in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra* (1883 ff.): »Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein« (Nietzsche 1976, 14). Nietzsches Formulierung benennt den Mensch als Zwischenglied in einem Prozess, der vom Affen als evolutionärer Vorform des Menschen in eine offene Zukunft verläuft. Der Übermensch stellt dabei zwar das Ideal in Nietzsches »politisch-zoologische[m] Register von Zucht und Züchtung« (Balke 2007, 205) dar, ist aber, wie der Verlauf des Textes zeigt, als Endpunkt dieser Prozesse keineswegs garantiert. Nachdem sich Zarathustra für längere Zeit zurückgezogen hat, kehrt er zu den Menschen zurück, um zu sehen, wie diese sich in der Zwischenzeit entwickelt haben: »Und Zarathustra blieb stehn und dachte nach. Endlich sagte er betrübt: ›Es ist *alles* kleiner geworden! […] Tugend ist ihnen das, was bescheiden und zahm macht: damit machen sie den Wolf zum Hunde und den Menschen selber zu des Menschen bestem Haustiere‹« (Nietzsche 1976, 168 ff.). Nietzsche, so Peter Sloterdijk, geht es um eine sich aus »Ethik und Genetik« zusammensetzende »Züchtungspolitik« (Sloterdijk 1999, 40). Informiert erweist sich diese Züchtungspolitik zum einen mit der Beziehung von Affe und Mensch durch die zeitgenössische Evolutionsbiologie, die als solche einen offenen Zukunftshorizont absteckt. Zum anderen steht dort, wo die Verhaustierung des Menschen mit der Domestikation des Wolfes zum Hund in Analogie gesetzt wird, die Frage auf dem Spiel, welche Richtung die vom Menschen auf sich selbst angewandten Selektionsprozeduren nehmen sollen.

Analogiebildungen zwischen menschlicher Zivilisierung und tierischer Domestikation verfügen also über eine lange Tradition. Sie reichen von Platon über Rousseau bis Nietzsche. Jeweils ist zu erkennen, dass mit diesen Analogien entweder ein Herrschaftsmodell anschaulich gemacht (Platon) oder ein Herrschafts- und Zivilisationsmodell kritisiert und in Frage gestellt wird (Rousseau, Nietzsche). Dabei ist auch festzustellen, dass die Aktualisierung dieses Analogiemodells mit zeitgenössischen Problemstellungen in Verbindung steht: im Fall Rousseaus mit der politischen Ordnung des *Ancien Régime*, im Fall Nietzsches mit der Etablierung der Evolutionsbiologie als dominantem Wissenschaftsparadigma.

In diesem Zusammenhang ist es auch interessant zu beobachten, wie Sloterdijk in seinen umstrittenen *Regeln für den Menschenpark* (1999) das Analogiemodell von menschlicher Zivilisierung und tierischer Domestikation für eine konkrete Herausforderung der Gegenwart aktualisiert – die Möglichkeit einer Menschenzüchtung im Zeitalter der Biotechnologie. Nietzsche, so Sloterdijk, hat als Darwin-Leser diese Möglichkeit bereits erkannt, und gerade das Erkennen und die Thematisierung dieser Möglichkeit fordert Sloterdijk nun – als Nachfolger Nietzsches – für seine eigene Gegenwart mit ihren biotechnischen Potentialen ein. Die Analogie zwischen menschlicher Zivilisierung und tierischer Domestikation ist daher nach Sloterdijk auch nicht mehr nur eine rhetorische Figur, sie ist politische Wirklichkeit insofern, als der Mensch zum Züchter der Tiere und seiner selbst geworden ist. Entscheidende politische Aufgabe sei es dementsprechend, diese Praktik einer reflektierten Reglementierung zu unterstellen: »[D]ie Menschenhaltung in Parks oder Städten erscheint von jetzt an als eine zoopolitische Aufgabe. Was sich als Nachdenken über Politik präsentiert, ist in Wahrheit eine Grundreflexion über Regeln für den Betrieb von Menschenparks« (ebd., 48). Politik, verstanden als Park-Management, verlangt eine Reflexion über jene kulturellen Praktiken – oder nach Sloterdijk: »Anthropotechniken« –, mit denen der Mensch sich als Subjekt und Objekt seiner Domestikations- und Züchtungsprozeduren selbst hervorbringt.

Politische Zoologen als politische Zoologen (Schmitt, Derrida)

An Sloterdijks Argumentation zeigt sich der Übergang von einer Politischen Zoologie zu einer politischen Zoologie: Sloterdijk untersucht nicht nur die politischen Zoologien von Platon, Nietzsche und Martin Heidegger, er überträgt die in diesen politischen Zoologien aufgeworfenen Problemkomplexe auch auf die Herausforderungen seiner eigenen Gegenwart. Hobbes' Rückgriff auf Aristoteles oder Rousseaus Rückgriff auf Hobbes markieren dabei, dass Sloterdijk mit dieser argumentativen Bewegung keineswegs ein Einzelfall ist. Zwei Beispiele seien zu einer genaueren Veranschaulichung abschließend angeführt: Carl Schmitt und Jacques Derrida.

Schmitt argumentiert dort als Politischer Zoologe, wo er in seinen Texten die Funktion der Tierfiguren der Politischen Theorie – etwa von Hobbes' Leviathan – thematisiert (vgl. etwa Schmitt 1938). Darüber hinaus ist zu erkennen, dass Schmitt auch seine eigenen politischen Konzepte mit Tierfiguren abzusichern sucht, wie etwa ein Brief an Ernst Jünger belegt: »Lieber Ernst Jünger, ich wende mich hilfe- und ratsuchend an ihre grossen zoologischen Kenntnisse; ich suche evidente Beispiele der Feindschaft zwischen Tieren: Hund und Katze sind sprichwörtlich; aber es muss doch noch schönere geben. Ein oder zwei klare Fälle (der Mungo und die Klapperschlange?) würden mich über einen toten Punkt hinwegbringen« (Jünger/Schmitt 1999, 270 f.). Bedenkt man Schmitts eigene Bestimmung des Politischen als die Unterscheidung von Freund und Feind, so dient ihm die Suche nach »evidente[n] Beispiele[n]« für die Feindschaft unter Tieren offenbar als naturwissenschaftliche Beglaubigung der eigenen politischen Theorie.

Schmitts Orientierung an Naturwissenschaften und Zoologie lässt sich auch an einem konkreten Beispiel demonstrieren: In einer Passage seines *Leviathan* (1938) beschreibt er ausgehend von Hobbes' politischer Theorie das »schwierige Problem, den rebellischen und eigensüchtigen Menschen in ein soziales Gemeinwesen einzufügen«. Gelöst werden kann dieses Problem nach Schmitt in Anschluss an Hobbes nur deshalb, weil die Menschen »keine ›reinen‹, sondern mit Intelligenz begabte Wölfe« (Schmitt 1938, 57) sind. Soweit bleibt Schmitt noch in der Position eines Politischen Zoologen. Doch ändert sich diese Haltung mit der Feststellung, dass das von Hobbes aufgeworfene Individualitätsproblem »heute noch modern« (ebd.) sei, schließlich werde es auch von der zeitgenössischen Entomologie, etwa in Karl Escherichs *Termitenwahn* (1934), verhandelt. Mit der argumentativen Verknüpfung des naturwissenschaftlichen Entomologen des 20. Jahrhunderts mit dem politischen Theoretiker des 17. Jahrhunderts generiert Schmitt, das ist hier entscheidend, einen Evidenzeffekt – die Individualität ist sowohl bei den sozialen Insekten als auch beim Menschen das Kernproblem der Vergemeinschaftung. Während aber, so Schmitt jetzt in Anschluss an Escherich, die sozialen Insekten dieses Problem evolutionär beseitigt hätten, müsse der Mensch dies mittels Intelligenz nachholen. Erneut werden die Tiere zu Übertieren: Die sozialen Insekten verfügen über eine Einheit der politischen Ordnung, die Schmitt für den Menschen nur als Wunschbild postulieren kann (vgl. Werber 2013, 51–58). Damit wird Schmitt vom Politischen Zoologen zum politischen Zoologen: Er untersucht nicht mehr die Tierfiguren der Politischen Theorie auf ihre imaginären Potentiale, vielmehr etabliert er mit seinem Rückgriff auf die zeitgenössische Entomologie selbst ein Politisch-Imaginäres – Schmitt denkt nicht mehr *über* die Tiere der Politischen Theorie nach, sondern er denkt *mit* den Tieren politisch.

Als zweites Beispiel für den Übergang von einer Politischen Zoologie zu einer politischen Zoologie kann Derrida angeführt werden. Derridas Texte sind für die gesamte kulturwissenschaftliche Tierforschung ein wichtiger Impuls. Das gilt auch für die Untersuchung der Tiere der Politischen Theorie, der sich Derrida vor allem in seinem Seminar *La bête et le souverain I* (2008) widmet. Derrida thematisiert hier zum einen die zoopolitischen Entwürfe etwa von Machiavelli, Hobbes und Rousseau. Zum anderen schwenkt er aber regelmäßig von der Untersuchung dieser historischen Bestiarien über zu aktuellen politischen Fragen, etwa dem amerikanischen ›Krieg gegen den Terror‹. So stellt er in Hinsicht auf Machiavellis Kapitel »Inwieweit Fürsten ihr Wort halten müssen« fest, dass die gestellte Frage »aktueller nicht sein kann« (Derrida 2015, 128). Damit ist bereits die Übertragung von Machiavellis historischem Entwurf einer politischen Zoologie auf die gegenwärtige politische Situation angezeigt. Zwar warnt Derrida selbst davor, die Analogie zwischen Machiavellis »zooanthropolitischem Theater« und der gegenwärtigen Politik überzustrapazieren, doch sieht er dennoch im ›Krieg gegen den Terror‹ eine »allzu evidente[] zeitgenössische[] Illustration[] dieser Diskurse« (ebd., 136 f.). Die Kriegsstrategie der US-Politik veranschaulicht also die Evidenz von Machiavellis Bestiarium. Und umgekehrt bietet gerade Machiavellis Bestiarium einen Schlüssel zum Verständnis der US-Politik, denn

nach Derrida folgt diese genau jener Strategie, die Machiavelli von seinem Fürsten verlangt – sie inszeniert sich »wie ein Tier«: »[D]as STRATCOM« – also die für Nuklearwaffen zuständige Abteilung des amerikanischen Verteidigungsministeriums – »empfiehlt, dem Feind Furcht einzujagen, ihn zu schrecken, […] vor allem dadurch, dass man dem Feind das Bild eines Gegners (der Vereinigten Staaten also) vermittelt, der stets tun und lassen kann, was er will, wie ein Tier […], der außer sich geraten und seine Beherrschung verlieren kann, der, wenn seine vitalen Interessen auf dem Spiel stehen, aufhören kann, rational, als vernünftiger Mensch zu handeln« (ebd., 137). Nicht das Stratcom setzt die eigene Abschreckungstaktik mit einem irrationalen und unkontrollierbaren Tier in Verbindung. Vielmehr wird diese Parallele von Derrida gezogen. Die Thematisierung der US-Politik im Kontext der Lektüre von Machiavellis Bestiarium erzeugt damit einen für politische Zoologien typischen Evidenzeffekt: Durch die mittels der Tiere gezogene Analogie zwischen Machiavellis politischer Theorie und der US-Politik wird diese als machiavellistisch ausgewiesen.

Exemplarisch markieren die Übergänge von einer Politischen Zoologie zu einer politischen Zoologie bei Sloterdijk, Schmitt und Derrida zwei analytische Grundhaltungen: Zum einen richtet sich die Analyse auf die Evidenzeffekte, die politische Theorien mittels Tierfiguren in Hinsicht auf ihre Ordnungsmodelle generieren – mit dem Fokus auf die Tiere gerät in den Blick, wie in den Texten der Politischen Theorie Ordnungsgefüge und Konstellationen der Herrschaft rhetorisch konzipiert werden. Zum anderen bleibt zu bedenken, dass die Unterscheidung von politischen Zoologien als Forschungsgegenständen auf der einen und einer Politischen Zoologie als Forschungsansatz auf der anderen Seite nur heuristisch gezogen werden kann. Dies gilt für Sloterdijk, Schmitt und Derrida insofern, als sie der Geschichte der Politischen Theorie Tierfiguren entnehmen, um mit diesen aktuelle politische Fragen zu verhandeln. Diese bei Sloterdijk, Schmitt und Derrida gezielt eingesetzte Argumentationsstrategie lässt sich indessen für alles Sprechen über Tiere verallgemeinern: Die Untersuchung der kulturhistorischen Ausprägungen von politischen Zoologien ist in Hinsicht auf die Tiere niemals wertneutral – auch wenn die Tiere nicht der Zweck des Sprechens über sie sind, steht in diesem Sprechen doch immer die Produktion und Reproduktion von Tierbildern mit auf dem Spiel. Jede Interpretation der Tiere der Politischen Theorie setzt sich damit den Chancen und Gefahren aus, selbst politisch zu sein.

Literatur

Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M. 2002.

Aristoteles: *Tierkunde. Die Lehrschriften*. Hg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke. Band 8,1. Paderborn 1949.

Aristoteles: *Politik*. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl mit Einleitung, Bibliographie und zusätzlichen Anmerkungen von Wolfgang Kullmann. Reinbek bei Hamburg 2009.

Balke, Friedrich: Wölfe, Schafe und Ochsen. Nietzsche und die liberale politische Zoologie. In: Anne von der Heiden/Joseph Vogl (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007, 197–218.

Balke, Friedrich: *Figuren der Souveränität*. München 2009.

Benjamin, Walter: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: Ders.: *Gesammelte Schriften II.2. Literarische und ästhetische Essays*. Fortsetzung. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1977, 409–438.

Black, Max: Die Metapher [1954]. In: Anselm Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt 1983, 55–79.

Borgards, Roland: Wolf, Mensch, Hund. Theriotopologie in Brehms Tierleben und Storms *Aquis Submersus*. In: Anne von der Heiden/Joseph Vogl (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007, 131–147.

Borgards, Roland: Hund, Affe, Mensch. Theriotopien bei David Lynch, Paulus Potter und Johann Gottfried Schnabel. In: Ders./Maximilian Bergengruen (Hg.): *Bann der Gewalt. Studien zur Literatur- und Wissensgeschichte*. Göttingen 2009, 105–142.

Bühler, Benjamin/Rieger, Stefan: *Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens*. Frankfurt a. M. 2006.

Bühler, Benjamin: *Zwischen Tier und Mensch. Grenzfiguren des Politischen in der Frühen Neuzeit*. München 2013.

Deleuze, Gilles/Guattari Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin 1997.

Derrida, Jacques: *Das Tier und der Souverän I. Seminar 2001–2002*. Aus dem Franz. von Markus Sedlaczek. Hg. von Michel Lisse, Marie-Louise Mallet u. Ginette Michaud. Wien 2015 (frz. 2008).

Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M. 1983.

Foucault, Michel: *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975)*. Aus dem Französischen von Michaela Ott und Konrad Honsel. Frankfurt a. M. 2007.

Heiden, Anne von der/Vogl, Joseph (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007.

Hobbes, Thomas: *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II*/III. Eingeleitet und hg. von Günter Gawlick. Hamburg 1994.

Hobbes, Thomas: *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. und eingeleitet von Iring Fetscher. Übersetzt von Walter Euchner. Frankfurt a. M. 1966.

Johach, Eva: Der Bienenstaat. Geschichte eines politisch-moralischen Exempels. In: Anne von der Heiden/Joseph Vogl (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007, 219–233.

Jünger, Ernst/Schmitt, Carl: *Briefe 1930–1983*. Hg., kom-

mentiert und mit einem Nachwort von Helmuth Kiesel. Stuttgart 1999.

Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Ders.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Werkausgabe Band XI. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1977, 33–50.

Kling, Alexander: Wartime, Wolftime. Material-semiotic knots in the chronicles of the thirty years' war. In: Patrick Masius/Jana Sprenger (Hg.): *A Fairytale in Question. Historical Interactions Between Humans and Wolves*. Isle of Harris 2015 a, 19–38.

Kling, Alexander: Zoomorphic Visions. Die Jagd als Praktik und Narrativ der Herrschafts(de)legitimation im Kontext der Französischen Revolution. In: Martin Doll/Julika Griem/Oliver Kohns (Hg.): *Politische Tiere. Zoologische Imaginationen des Kollektiven*. München 2015 b (i. E.).

Kluge, Alexander/Vogl, Joseph: *Soll und Haben. Fernsehgespräche*. Berlin 2008.

Locke, John: *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*. Übersetzung von Dorothee Tidow mit einem Nachwort hg. von Peter Cornelius Mayer-Tasch. Stuttgart 2003.

Machiavelli, Niccolò: *Il Principe. Der Fürst*. Italienisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von Philipp Rippel. Stuttgart 2007.

Macho, Thomas: Gute Hirten, schlechte Hirten. Zu einem Leitmotiv politischer Zoologie. In: Anne von der Heiden/Joseph Vogl (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007, 71–88.

Matala de Mazza, Ethel: Body politics. In: Harun Maye/Leander Scholz (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaft*. München 2011, 167–187.

Mouffe, Chantal: *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Aus dem Englischen von Richard Barth. Frankfurt a. M. 2014.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen [1883]. Mit einem Essay von Thomas Mann*. Frankfurt a. M. 1976.

Peil, Dietmar: *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1983.

Platon: *Politeia*. Griechisch und Deutsch. Sämtliche Werke V. Frankfurt a. M. 1991 a.

Platon: *Nomoi*. Griechisch und Deutsch. Sämtliche Werke IX. Frankfurt a. M. 1991 b.

Rousseau, Jean-Jacques: *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier. Paderborn 2008 (frz. 1755).

Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social ou Principes du droit politique. Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Französisch/Deutsch. In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker übersetzt und hg. von Hans Brockard. Stuttgart 2010 (frz. 1762).

Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg 1938.

Sloterdijk, Peter: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt a. M. 1999.

Werber, Niels: *Ameisengesellschaften. Eine Faszinationsgeschichte*. Frankfurt a. M. 2013.

Alexander Kling

IV Institutionen und Praktiken

1 Geschichte der Jagd

Mehr als vier Millionen Tiere fallen jährlich allein in Deutschland unterschiedlichen Formen der Jagd zum Opfer. Die oft hoch emotional geführten Diskussionen über das Für und Wider der Jagd betreffen vor allem den sogenannten Wild-Wald-Konflikt (vgl. Ammer u. a. 2010), die Trophäenjagd im In- und Ausland, das durch unprofessionelle Schützen verursachte Tierleid sowie die Rechtfertigung der von Freizeitjägern ausgeübten Jagd bzw. deren Kritik (vgl. Bode/Emmert 2000). Innerhalb der Debatten und politischen Auseinandersetzungen lassen sich zwei Konstellationen erkennen: Erstens stehen dem Bekenntnis zur Jagd aus Lust und Leidenschaft Argumente der ökonomischen und ökologischen Notwendigkeit gegenüber, und zweitens wird einem angeblich genetisch eingeschriebenen Jagdinstinkt die Jagd als kulturell hoch differenziertes Handwerk entgegengestellt. Denkt man sich diese Gegensatzpaare, also Emotion kontra Ratio und Natur kontra Kultur, als Achsen in einem Koordinatensystem, lassen sich Jäger wie Jagdgegner mit ihren jeweiligen Argumenten darin an unterschiedlichen Stellen platzieren und finden sich manchmal in erstaunlicher Nachbarschaft wieder. So werden z. B. von Befürworter/innen und Gegnern der Jagd gleichermaßen Figuren der Natur und des Natürlichen aufgerufen, und zugleich wird auf beiden Seiten darauf hingewiesen, wenn auch oft bedauernd oder ablehnend, dass in der heutigen Kulturlandschaft auch die (Wild-)Tiere Bestandteil von Planungs- und Verwaltungsprozessen sind.

Das Töten von Lebendigem war und ist immer verbunden mit Tabus und Ritualen sowie mit Regeln des Zugangs und Ausschlusses (vgl. Marvin 2006). Das gilt auch für die Jagd, und es ist sinnvoll, in einem ersten definitorischen Schritt zwischen dem Töten von nicht domestizierten Tieren – etwa in einem Moment der Verteidigung oder durch vergiftete Köder – und dem Jagen als Praxis zu unterscheiden. Nicht jeder Akt, ein Tier zu töten, wäre demnach eine Jagd, eine Jagd zielt aber immer auf das Töten des Tieres. Mit einem praxeologischen Zugang kann Jagd zudem als »Aneignung eines unbebauten Raumes mittels Tierfang« (Morsel 1997, 286) definiert werden, in dessen Zuge Menschen von nicht kultivierten Teilen der Natur Besitz ergreifen, wobei dann der Fischfang – sei es mit Netzen, sei es mit Angeln oder Speeren – einzubeziehen wäre. Wird die Jagd als performativer Akt, also als Handlung, interpretiert, verweist dies u. a. auf die Frage nach ihrem Beginn und ihrem Ende. So können die rituellen und ritualisierten Vorbereitungen, die zur einfachen Subsistenz-Jagd (vgl. Nadasdy 2007) ebenso gehören wie zur aufwändigen höfischen Jagd mit ihren vielfältigen symbolischen Formen und Bedeutungen, lange vor der eigentlichen Jagd beginnen. Und auch nach dem Tod des Tieres zeugen Trophäen und Formen der rituellen Sorge für die sterblichen Überreste der Jagdbeute (vgl. Hill 2013) von einer anhaltenden Beziehung entweder zu einem einzelnen Tier oder zur Klasse der bejagten Tiere insgesamt, die das getötete Tier repräsentiert.

Es ist im Sinne der Differenz zwischen Jagen und Töten ein weiterer Unterschied, ob individuelle Tiere gejagt werden (auch wenn das Resultat große ›Strecken‹ erlegter Tiere sind) oder ganze Herden möglichst effektiv abgeschossen werden, wie etwa die Büffel in den amerikanischen Plains, deren Fleisch in den *Corned Beef*-Fabriken und deren Hörner als Düngemittel endeten (vgl. Isenberg 2001). Ziel dieser Massenschlachterei war es, Platz für das Siedlervieh zu machen und die Lebensgrundlage der indigenen Bevölkerung zu zerstören, die sich mit der Aneignung von Pferden und Schusswaffen selbst zu einer modernen Jägergesellschaft entwickelt hatte. Jagdformen, deren einziger Zweck das möglichst effektive Töten war, sei es aus wirtschaftlichen Gründen (vgl. Dasler 2004, 2 f.) oder um eine bedrohliche Tierpopulation wie Wölfe zu dezimieren, finden sich bereits in den vorindustriellen Gesellschaften Europas.

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive ist das Thema der Geschichte der Jagd in mehrfacher Hinsicht relevant. Die populären und fachwissenschaftlichen Jagddiskurse bedienen sich einer Reihe historischer, kulturgeschichtlicher und evolutionsbiologischer Argumente, die es aufzuschlüsseln gilt. Dabei wird immer wieder auf die fundamentale Rolle hingewiesen, welche die Jagd in der Menschheitsgeschichte gespielt habe. Heute ist die Jagd für die meisten Menschen in den industrialisierten und post-industriellen Gesellschaften allerdings Hobby und Sport und keine Notwendigkeit mehr. Niemand *muss* jagen, weder um Nahrung zu beschaffen, noch – bis auf seltene Ausnahmen – zur Verteidigung ge-

gen Tiere. Dennoch prägte die Vorstellung eines evolutionären Erbes, einer genetischen Disposition der Menschen, oder besser der Männer, zur Jagd lange Zeit sowohl wissenschaftliche als auch populäre Diskurse und erlebt derzeit eine Renaissance (vgl. Riechelmann 2006).

Zum Forschungsstand

Das Thema Jagd betrifft so viele Aspekte menschlichen Lebens, angefangen bei der Geschichte der Menschwerdung bis hin zur postindustriellen Freizeitgestaltung, dass die Literatur aus den unterschiedlichen Disziplinen trotz vieler historischer Forschungslücken unüberschaubar wird. Zugleich gibt es zur Geschichte der Jagd relativ wenig Forschungsliteratur, versteht man darunter historische Überblickswerke, in deren Zentrum die Jagd auf Tiere in unterschiedlichen historischen Epochen in sozial- und kulturgeschichtlicher Hinsicht steht (vgl. Rösener 2004; vgl. auch Radkau 2000, 68, sowie Knoll 2004, 10). So verengt sich die Perspektive einerseits auf ein Spezialthema und erweitert sich andererseits bis hin zu Evolutionstheorien.

Innerhalb der Geschichtswissenschaft ist die Jagd inzwischen allerdings stärker ins Zentrum des Faches gerückt. Ein wichtiger Vorreiter war die Studie zu herrschaftlicher Jagd und bäuerlicher Not in Südwestdeutschland von Hans Wilhelm Eckardt (1976), wobei ein Rezensent dem Thema, bei aller Zustimmung zum Buch, selbst noch »die Aura der Relevanz« absprach (Geyer 1979, 719). Zwanzig Jahre später stand die historische und kulturelle Bedeutung der Jagd bereits im Mittelpunkt einer Tagung in Göttingen (vgl. Rösener 1997), und das Phänomen der Wilderei war als Thema der bäuerlichen Lebenswelt und des Widerstandes gegen Herrenprivilegien etabliert (vgl. Schindler 2001; Girtler 1998; Schulte 1989). Mit dem Wandel der Geschichtswissenschaft hin zu einer Gesellschaftsgeschichte einerseits und zu einer Historischen Anthropologie der Praxis und Erfahrung andererseits hatte sich auch der Blick auf das Thema geändert.

Die geschichtswissenschaftliche Forschung hat allerdings einen deutlichen Schwerpunkt in der Epoche des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (das gilt auch für das Überblickswerk von Rösener 2004; aus volkskundlicher Sicht vgl. Hiller 2003). Dies hängt mit der Bedeutung der Jagd im Mittelalter und insbesondere ihrer engen Verflechtung mit adeliger Repräsentation zusammen. Nach 1848 entstand ein bürgerliches Jagdwesen, zu dem auch die Ideale der Weidgerechtigkeit und der Hege gehörten, die sich explizit und implizit gegen die höfischen Jagden richteten, selbst aber ideologisch höchst verbrämt sind (aus rechtshistorischer Perspektive vgl. Kohl 1993). Neben der Sozialgeschichte hat sich auch die Umweltgeschichte zunehmend mit dem Thema Jagd befasst (vgl. Knoll 2004), und die Idee der politischen Ökologie wurde im Kontext der deutschen Kolonialgeschichte diskutiert (vgl. Gissibl 2008; 2010). Während Jagd als koloniale Herrschaftspraxis zunehmend zum Forschungsthema wird, gibt es zum Thema ›Jagd und Geschlecht‹ noch kaum Literatur. Die Jagd bleibt – trotz Artemis und Diana als ihren Göttinnen – zumeist männlich konnotiert, obwohl es viele berühmte jagende Frauen gab (vgl. Giese 2005; zur Figur der Jägerin vgl. Schmitz 2003).

Der Mensch als Jäger und Gejagter

Die Jagdhypothese oder *Man the Hunter*-Theorie besagt im Kern, dass bei der Hominidenentwicklung die Jagd die treibende evolutionäre Kraft gewesen sei und »family organization may be attributed to the hunting way of life« (Washburn/Lancaster 1968, 295). Daran knüpfen sich weitreichende Thesen zur menschlichen Entwicklungsgeschichte insgesamt an. So sei die Jagd verantwortlich für Innovationen wie gemeinsames planerisches Handeln und Kooperationsfähigkeit, die Entwicklung von Werkzeugen und sozialen Techniken sowie die Entwicklung geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung (vgl. Dart 1959). Dabei werden kulturgeschichtliche Argumente – die Jagd habe die Menschen in ihrer ganzen Geschichte bis in die Moderne hinein geprägt – mit biologisch-evolutionsgeschichtlichen Vorstellungen eines immer noch bestehenden ›Jagdtriebes‹ kombiniert. Dieses ›Jägererbe‹ betrifft vor allem Männer, während Frauen als ›Sammlerinnen‹ zur Ernährung der Familie beigetragen und sich ansonsten um die Aufzucht der Kinder gekümmert hätten.

Die Jagdhypothese und die daraus folgenden Schlussfolgerungen wurden in unterschiedlichen Fachdisziplinen sowie aus feministischer Sicht umfassend kritisiert (vgl. Pickering 2013; Sussman 1999). So gehen Robert Sussman und Donna Hart davon aus, dass die Frühmenschen für Millionen von Jahren eher Beute als Jäger waren (vgl. Hart/Sussman 2009), und Pat Shipman hat in den 1980er Jahren die These vom *Man the Scavenger* entwickelt (vgl. Shipman 1984). Nach diesem Modell waren die Frühmenschen nicht

in erster Linie Jäger, sondern suchten nach den Überresten der Beute von Raubtieren. Robert Blumenschine konnte während einer elfmonatigen Feldforschung in der Serengeti experimentell belegen, dass es tatsächlich möglich ist, eine erhebliche Menge Fleisch bzw. Innereien und Knochenmark durch die Suche nach frischen Überresten von Löwenjagden zu ›erbeuten‹ (vgl. Blumenschine 1989). Auch die feministische Kritik an der Jagdhypothese bezweifelt die große Bedeutung von Jagd und insgesamt von Fleischkonsum für die menschliche Entwicklung (zumal sich nicht unbedingt signifikante Zusammenhänge zwischen der Entwicklung der Jagd und der Evolution des Hirns herstellen lassen) und geht eher davon aus, dass die »enge Mutter-Kind-Beziehung sowie die damit verbundene Sammel- und Teilungstätigkeit Ausgangspunkt für spezifisch menschliche Erfindungen, Orientierungs- und Kommunikationsleistungen, für die Ausbildung der Sprache und komplexer Sozialstrukturen waren« (Schmitz 2003, 164).

Die umstrittene Frage, welche Rolle Fleisch für die Ernährung in der Frühgeschichte spielte, versuchten Anthropologen durch Vergleiche mit heutigen Jägergesellschaften (oder Wildbeutergesellschaften) zu klären. Auch abgesehen von der Problematik solcher Modellvergleiche über Jahrmillionen hinweg, also dem Rückschluss von historischen auf prähistorische Gesellschaften, lassen sich hier keine sicheren Aussagen treffen. Denn um eine empirisch valide Grundlage zu erhalten, müssten Forscher/innen über Jahre hinweg unter unterschiedlichen Bedingungen mit vielen verschiedenen Gruppen von Wildbeutern zusammenleben. Es ist aber ohnehin zu bezweifeln, ob es seit der Kolonialepoche noch Menschen gibt, die keinen Zugang zu Lebensmitteln als Handelsware haben.

Eine weitere Methode, um Aussagen über den Fleischkonsum vergangener Gesellschaften treffen zu können, ist die Archäologie. Doch auch hier bestehen größte Unsicherheiten. Wenn archäologische Fundstätten nur wenige Tierknochen in der Nähe oder innerhalb von Siedlungen aufweisen, kann dies auf einen geringen Fleischkonsum hindeuten oder eine Reihe von anderen Ursachen haben. Erbeutetes Fleisch kann außerhalb der Siedlung verzehrt oder ohne Knochen in die Siedlung gebracht worden sein, zudem wurden Knochen zu Schmuck und Werkzeugen verarbeitet und dann getauscht und gehandelt, und schließlich könnten zunächst vorhandene Knochen durch Tiere zerstreut worden sein. Aus einer Studie über Funktionen und Erträge der Jagd im Hochmittelalter geht hervor, wie schwer es selbst für schriftlich dokumentierte Epochen ist, genaue Auskünfte über die Bedeutung der Jagd insgesamt und für die Ernährung im Besonderen zu erlangen (vgl. Dasler 2004, 5).

Ob die Frühmenschen Jäger oder Beute waren, ob sie von den Überresten der Jagdbeute von Raubtieren oder aber vorwiegend vegetarisch lebten, bleibt weiterhin zu debattieren. Die Versuche allerdings, heutige Jagdpraktiken in der Frühzeit der Menschwerdung und dem genetischen Erbe zu verankern, ignorieren die kulturellen Transformationen, welche die Jagd seit Jahrtausenden bestimmten.

Der Jäger in Begleitung

Zwar zielt jede Jagd auf das Erbeuten eines Tieres, doch ist das Phänomen der Jagd durch höchst unterschiedliche Praktiken gekennzeichnet, bei denen alleine oder in der Gruppe, mit oder ohne Waffen, mit oder ohne tierliche Begleitung sowie in unterschiedlichen Umgebungen und auf unterschiedliche Tiere gejagt wird. Zur Einzeljagd gehören z. B. Ansitz und Pirsch, zur Gesellschaftsjagd die Bewegungsjagden wie Drück-, Riegel- und Treibjagd (vgl. Deutsches Jagdlexikon online). Auch die beteiligten Tiere definieren die Jagd, und das betrifft einerseits sog. Helfertiere, wie bei der Beizjagd oder Gepardenjagd (zum Begriff der »Helfertiere« vgl. Giese 2009), und andererseits die Jagdbeute (Fuchsjagd, Hirschjagd). Bei vielen Jagdformen entsteht ein ganzes Beziehungsgeflecht von Tieren und Menschen, die in unterschiedlichen Funktionen an der Jagd beteiligt sind.

Zu den Helfertieren gehören z. B. Falken und andere Greifvögel zur Beizjagd, Geparden bei der Jagd auf Huftiere, ferner Kormorane und Fischotter beim Fischfang, Pferde zum Transport und zur Verfolgung, Frettchen zur Kaninchenjagd, Elefanten als Reittiere bei der Tigerjagd. Die wichtigsten Tiere in Begleitung von Jägern zu allen Zeiten und auf allen Kontinenten sind jedoch Hunde, die bereits Zehntausende von Jahren früher als andere Tiere oder Pflanzen domestiziert worden sind. Und so waren wohl auch die Koevolution von Mensch und Hund sowie allgemein die Beschäftigung mit Tieren im Versuch, Kontrolle über sie zu erlangen, die bedeutenderen Schlüsselfaktoren der menschlichen Evolution als die Jagd allein (vgl. Shipman 2010).

Simon Teuscher geht der Frage nach, warum sich am Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit eine Vorliebe für die Jagd mit möglichst vielen Hunden entwickelte und versteht Hunde als Medien sozi-

aler Beziehungen und Zeichenträger – ein Ansatz, der sich auch für alle anderen historischen Epochen eignet (zur Antike vgl. Hoppe 2010). Hunde hatten zum einen vielfältige Rollen und Aufgaben, u. a. eine aggressive aber ordnende Mittlerrolle zwischen Jäger und Wild (vgl. Teuscher 1998, 352); zum anderen korrespondierten die Kategorisierungen und Beschreibungen unterschiedlicher Hundetypen mit den gesellschaftlichen Hierarchievorstellungen und dynastischen Ordnungsmodellen (vgl. ebd., 358). Wenn die Zusammenführung von Hundemeuten bei großen höfischen Jagdpartien dazu diente, Rangordnungen »sinnlich erfahrbar« zu machen und »neu zu verhandeln« (ebd., 364), konnte dies nur durch die Kooperation zwischen Mensch und Tier und der Tiere untereinander – der Hunde sowie der Hunde mit den Pferden – gelingen.

Diese durch Menschen vermittelten Kooperationen und Beziehungen kamen auch bei der Gepardenjagd zum Tragen, die bereits von sumerischen und ägyptischen Herrschern sowie in Indien und Persien praktiziert worden ist, bevor sie in Europa vom Staufferkaiser Friedrich II. eingeführt wurde (vgl. Giese 2009, 4). Die Jagd mit Geparden war wie die Beizjagd und später die Parforcejagd des 17. und 18. Jahrhunderts ein höfisches Zeremoniell, das nicht in erster Linie der Fleischbeschaffung diente, sondern der Repräsentation. Fang und Zähmung der Geparde waren sehr aufwändig, denn es handelte sich um Wildfänge junger Tiere, die bereits das Jagen von ihrer Mutter gelernt hatten und erst an Menschen gewöhnt werden mussten. Die Jagdtechnik bestand in Europa darin, den Gepard von der Kruppe eines galoppierenden Pferdes auf das Wild zu hetzen, während z. B. bei der Jagd auf Hirschziegenantilopen in Indien die Geparden auf Ochsenkarren zur Jagd gefahren wurden, denen die Jäger auf Pferden folgten oder voranritten, wobei Hunde das Wild aufstöberten. Hier interagierten Mensch und Tier sowie eine Vielzahl unterschiedlicher Tiere, nämlich Pferde, Rinder, Hunde und Geparde. Auf dem Bild *Hunting of Blackbuck with Indian Cheetah* von James Forbes (Oriental Memoirs 1812) nehmen zudem Beizvögel an der Jagd teil.

Diese Jagdweise ist beispielhaft für die vielfältigen Mensch-Tier-Beziehungen bei der Jagd, die weit über die ›Hilfsfunktion‹ hinausgehen, die insbesondere dem treuen Jagdhund zugeschrieben werden und auch im Begriff der ›Helfertiere‹ zum Ausdruck kommen. Es handelt sich um kooperative, teilweise freiwillige, teilweise erzwungene, trainierte, instinktmäßige, kulturell veränderte und sich verändernde Beziehungen, die zwar von Menschen induziert, aber ebenso von tierlicher Eigenart und Agency bestimmt sind.

In der anthropologischen und der ethnologischen Literatur wird darüber debattiert, ob Tieren allgemein oder zumindest einzelnen Tierindividuen wie besonders gefährlichen Raub- bzw. Beutetieren und besonders nahen Jagdbegleitern ein Personenstatus zukommt. Die Grundfrage lautet, ob Tiere tatsächlich als Personen angesehen werden oder ob sie diesen Status nur symbolisch, rituell zugewiesen bekommen, um z. B. ihre Kräfte zu bannen. Während etwa Tim Ingold von relationalen Ontologien aus-

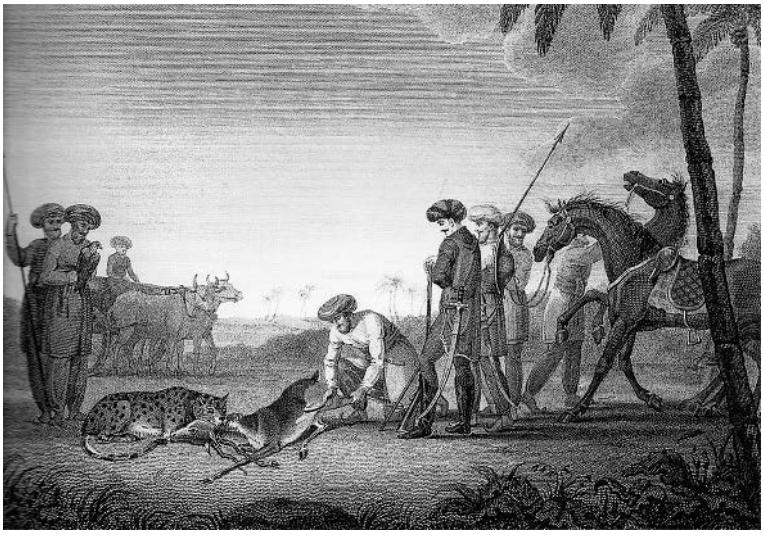


Abb. 1: *Hunting of Blackbuck with Indian Cheetah* von James Forbes (Oriental Memoirs 1812)

geht, die Tieren Subjektivität und Handlungsmacht zuweisen (vgl. Ingold 1991), schreibt John Knight, »that the conditions of hunting foreclose the development of a personal relationship between the hunter and the animals he hunts« (Knight 2012, 334). So würde nicht eine persönliche Beziehung zum gejagten Tier bestehen, wohl aber zu der »anthropomorphic Spirit figure« (ebd.), welche die Klasse der gejagten Tiere repräsentiere.

Gegenseitige Austauschverhältnisse können auch mit den Beutetieren bestehen. So zeigen arktische Fundstätten ein sorgfältiges Arrangement von Belugawalschädeln, offenbar eine »site of reciprocal exchange between human hunters and beluga prey« (Hill 2013, 125). Weil sich die Belugas den Jägern geopfert hätten, durften sie eine angemessene Behandlung ihrer Knochen erwarten, und dies sei Voraussetzung dafür, dass sich auch andere Belugas sowie Wale, Walrosse und Robben in Zukunft den Jägern darbieten würden, »with each species having its own set of taboos and preferred treatment« (ebd.).

Es gibt zahlreiche archäologische und ethnologische Beispiele für ein besonderes, reziprokes Verhältnis zu einem Beutetier und Teilen seines toten Körpers. Solche Befunde sowie Erkenntnisse aus Tierbegräbnissen, etwa von Hunden und Wölfen (ebd.), sind ein wichtiger Beitrag zu einer Geschichte der Jagd, denn sie erweitern die Perspektive geografisch und historisch. Doch gilt es auch bei der Integration ethnologischer Befunde zu vermeiden, den ›westlichen Ontologien‹ eine weltweit einheitliche ›indigene Ontologie‹ gegenüberzustellen. So betont z. B. der nigerianische Kulturwissenschaftler Ayo Adeduntan nicht den Einklang, sondern den Antagonismus zwischen menschlicher Zivilisation und Wildnis als Ort des Fremden in der von ihm untersuchten Yoruba Gesellschaft: »The hunter is in the vanguard of his society's eternal quest to domesticate the unknown« (Adeduntan 2014, 3).

Not und Leidenschaft – Wilderei

Das Töten von Tieren ist kein deviantes Verhalten, keine Ausnahme oder Abweichung von der Normalität, sondern bestimmt die Beziehung von Menschen und Tieren in fundamentaler, in grundsätzlicher Weise (vgl. Marvin 2006). Wer allerdings welche Tiere töten darf, unterliegt Tabus, Regelungen und Gesetzen.

Gegen die Reglementierung der Jagd sowie des Zugangs zu Tieren und Territorien wurde zu allen Zeiten verstoßen. Es lassen sich allerdings Konjunkturen der Wilderei oder der zur Wilderei erklärten Delikte feststellen, etwa in der Phase der Durchsetzung des Agrarkapitalismus in England im 18. und 19. Jahrhundert (vgl. Shakesheff 2003). Und weil Jagdrechte Teil herrschaftlicher Kultur waren, bedeutete die Wilderei nicht nur eine illegale Nahrungsbeschaffung, sondern auch Herrschaftskritik in unterschiedlicher Art und Weise. Allerdings werden auch in Kriegs- und Krisenzeiten Tiere aus reiner Not ohne Genehmigung geschossen. Bereits nach dem Dreißigjährigen Krieg war eine Zunahme der Wilderei zu verzeichnen und eine damit einhergehende Verschärfung der Strafen für Wilddiebstahl. Auch nach den beiden Weltkriegen nahm die Wilderei zu, zumal mehr Waffen im Umlauf waren, und die Zusammenstöße zwischen Jägern und Wilderern wurden brutaler. Bei Auseinandersetzungen in Oberösterreich, die als Wildererschlacht von Molln überliefert sind, kamen 1919 mehrere Männer ums Leben (vgl. Girtler 1998, 72 f.).

Der Wilderer ist eine zentrale Figur der bäuerlichen Folklore. In biographischen Erzählungen und in den Überlieferungen zur Wilderei ist neben einem Aufbegehren gegen die Obrigkeit und den rein ökonomischen Gründen für die illegale Jagd auch immer von Leidenschaft, wenn nicht von Sucht die Rede (vgl. Girtler 1998; Odermatt 2009). Zu den bekannten Wildschützen in der alpinen Region gehören Matthäus Klostermayer, genannt der »Bayerische Hiesl« (1736–1771), der als Anführer einer Räuberbande zum Tode verurteilt aufs Rad geflochten wurde (vgl. Küther 1976), und Georg Jennerwein (1848–1877) aus dem Grenzgebiet zwischen Bayern und Tirol, der vermutlich aufgrund eines Eifersuchtsdramas hinterrücks erschossen wurde. Beide stammten aus sehr armen Verhältnissen, waren als Raufbolde und ›Weiberhelden‹ berüchtigt und bei der Bevölkerung ebenso beliebt wie bei der Obrigkeit verhasst.

Dass die Figur des Wilderers eng verbunden ist mit der Geschichte des Jagdrechtes und der Jagd als Herrschaftspraxis gilt sowohl für Europa als auch für Kolonialgebiete. Dabei sind Konflikte darüber, wem welche Tiere gehören, eng verflochten mit Konflikten über Landnutzung und die zunehmende Verrechtlichung des Zugangs zu natürlichen Ressourcen. Jagd- und Naturschutzgesetze schränkten die gewohnheitsrechtliche Nutzung von Wald und Flur ein, was die gesamte bäuerliche Bevölkerung auch über die Jagd hinaus betraf (zu Nordamerika vgl. Jacoby 2001). So wird in der Literatur die These von den Wilderern bzw. Wildschützen als Sozialrebellen

diskutiert, die sich Anerkennung und Schutz durch ihre widerständigen Taten und das Verschenken von Fleisch und Häuten sicherten (vgl. Girtler 1998, 41 f.). Zugleich ist die Wilderei als Teil der alpinen Kultur so tief in die Sozialstruktur der dörflichen Gemeinschaft eingebettet, dass Schindler von einem »Theater der Männlichkeit« (Schindler 2001, 177) spricht, an dem nahezu alle jungen Männer teilhatten, insbesondere aber jüngere Söhne ohne Erbanspruch und Knechte ohne Besitz.

Die Strafen für Wilderei, die als Kapitalverbrechen und Angriff auf die Souveränität des Landesfürsten galt, waren noch in der Frühen Neuzeit äußerst drakonisch (vgl. Schindler 2001, 14). Jedoch gibt es Hinweise darauf, dass die Strafandrohungen oft nur in abgemilderter Form umgesetzt worden sind, denn gerade wenn die Wilderei ein Alltagsphänomen war, konnte es problematisch werden, die bäuerliche Kultur insgesamt herauszufordern. Zudem scheiterte die Untersuchung der Straftaten oft an kollektivem Schweigen oder den Tricks der Wildschützen und ihren Unterstützern (vgl. ebd., 13). Waren Frauen in Delikte um Wilderei verwickelt, konnten sie sich oft herausreden oder auf mildernde Umstände hoffen, denn Wilderei war »so sehr Männersache bzw. ein in maskulinen Ehrkategorien ausgetragener Herrschaftskonflikt« (ebd., 217), dass Frauen bei diesem Delikt gar nicht als schuldfähig angesehen wurden. Zu den wenigen bekannten Wildschützinnen gehört die 1848 im Zillertal in Tirol geborene Elisabeth Lackner, genannt die »Floitenschlagstaude«, die dafür bekannt war, die Gendarmen an der Nase herumzuführen und ihre Trophäen bei Jagdschauen öffentlich zur Schau zu stellen (vgl. Hofer 2005; zu England vgl. Shakesheff 2003, 148).

Die Wilderei in Naturschutzgebieten in Afrika und Asien wird oft auf einen Konflikt zwischen Landwirtschaft und Naturschutz reduziert, dem mit Aufklärung und Einbeziehung der lokalen Bevölkerung entgegnet werden kann, wenn es sich bei der Ausbeutung der (bedrohten) Tierbestände nicht ohnehin um globale Geschäfte handelt, gegen die nur Strafen und internationale Abkommen helfen. Auch wenn der Schutz etwa von Nashörnern in Südafrika wünschenswert ist, zeigt sich hier ebenfalls, dass die Durchsetzung gesetzlicher Maßnahmen »often runs up against the economic frustrations and temptations of a large, predominantly black, under-class, which for generations has been excluded from wildlife management and conservation« (Humphreys/Smith 2014, 818). Die Konkurrenz um das Wild und den Zugang zu Ressourcen geht also bereits auf die Kolonialzeit zurück, als die Berufsjäger (»white hunters«) bemerkten, dass die Wildbestände in einigen Gebieten aufgrund der kommerziellen Ausbeutung von Elfenbein, Fellen und Federn so drastisch zurückgegangen waren, dass Schutzmaßnahmen erforderlich wurden. Die Gesetzgebung schränkte die kommerzielle Jagd ein und machte zugleich aus afrikanischen Jägern Wilderer, indem sie deren Ausübung angestammter Rechte zur kriminellen Praxis erklärte (vgl. Steinhart 2006).

Die Grenzen zwischen Jägern und Wilderern sind nicht nur im kolonialen und post-kolonialen Kontext variabel und von Gesetzeslagen, Aushandlungsprozessen und einer im Volk verankerten »moralischen Ökonomie« (Thompson 1971) abhängig. Auch in Europa fanden Rollenwechsel statt, Wildschütze konnten zu Jägern werden (vgl. Girtler 1998, 242 f.), und gerade die Berufsjäger besaßen die nötigen Kenntnisse und Fähigkeiten, um sich auch illegal zu betätigen. So wurde im Erzstift Salzburg die »Doppelidentität von Jägern, die gleichzeitig ›im Nebenberuf‹ durch Wilderei ihr kärgliches Gehalt aufbesserten«, gegen Ende des 18. Jahrhunderts »zu einer gewohnten Erscheinung« (Schindler 2001, 240). Für Bayern lassen sich einhundert Jahre früher regelrechte Netzwerke der Wilderei nachweisen, an denen nicht nur arme Landleute, sondern auch Beamte und Niedrigadelige teilhatten, was weniger von einer »bäuerlichen Gegenkultur«, als vielmehr für einen »Normendissens« zwischen den bayrischen Fürsten und ihren Untertanen spricht (vgl. Freitag 2000).

Repräsentation und Macht. Herrschaft über Menschen, Tiere, Räume

Die Jagd zielt auf die Aneignung des Tieres, seines Körpers, seiner Attribute und vielleicht auch seines Wesens. Die ökonomische Bedeutung der Jagd hängt dabei einerseits von der Definition der Jagd ab (gehören Fallenstellen und Fischen dazu?) und ist andererseits für unterschiedliche Epochen höchst umstritten. So lässt sich keine klare Unterscheidung zwischen ertragreicher Jagd (Fleisch, Pelz und andere verwertbare Bestandteile) und einer ›Hobbyjagd‹, die erhebliche Investitionen erfordert, treffen. Und es handelt sich hier auch nicht um eine historische Entwicklung von der Notwendigkeit zum Luxus, denn repräsentative Hofjagden zielten ebenfalls nicht in erster Linie auf den Fleischertrag. Zugleich ist die Jagd eine raumbezogene Praxis (vgl. Morsel 1997),

bei der die Aneignung des Tieres mit der (Neu-)Ordnung und Kontrolle von Territorien einhergeht. So brachte etwa die Parforcejagd eine ganz neue Landschaftsarchitektur hervor, »a scenery of princely presence« (Knoll 2004, 28), und zu den vielfältigen sinnlichen Aspekten dieser Präsenz gehörte auch die »akustische Raumdurchdringung« (Teuscher 1998, 367) durch den von Hunden, Pferden und Menschen verursachten Jagdlärm.

Eine sehr grobe Periodisierung für Europa würde folgendermaßen aussehen: In der römischen Zeit stand die Jagd vermutlich jedem freien Bürger zu, »da das Wild als *res nullius* erachtet wurde, und der *saltus* deshalb kein geschlossener Jagdbezirk war« (Zotz 1997, 98). Die Jagd als Mittel der Herrscherrepräsentation, die sich bereits in den afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Hochkulturen und auch in der griechischen und römischen Antike findet, verfestigte sich auch »im karolingerzeitlichen Europa und in seinen durch Königtum und Adelsherrschaft geprägten Reichen mit sich steigender Intensität« (Fenske 1997, 36). Dabei war die Jagd bis zum frühen Mittelalter vermutlich ein allgemeines Nutzungsrecht, bis zur Einführung von Bannforsten unter den Merowingerkönigen und ihren mit Jagd- oder Forstrechten belehnten Vasallen. Fortan wurde die Jagd zum selbständigen Herrschaftsprivileg (»Jagdregal«), das in Deutschland erst mit der Revolution 1848/49 zu einem Ende kam, wobei sich die große – auch symbolische – Rolle der Jagd daran zeigte, dass sich in der Paulskirche 13 Prozent der Petitionen mit herrschaftlichem Jagdrecht befassten. Mit der Aufhebung des Jagdregals der jeweiligen Landesherren wurden auch Jagdfronen und Jagddienste abgeschafft und nach einer kurzen Übergangsperiode das Jagdrecht und das Jagdausübungsrecht getrennt. Das Jagdausübungsrecht stand den Gemeinden oder der Gemeinschaft der Grundeigentümer zu. Diese rechtliche Organisation der Jagd ist bis heute Gegenstand von Diskussionen und Kritik und zentraler Bestandteil der angestrebten Reform des Jagdgesetzes in Deutschland.

Hinsichtlich der historischen Rechtsentwicklung muss immer zwischen normativen Quellen und konkreter Praxis unterschieden werden, denn selbst der absolute Fürst konnte es sich nicht »erlauben, die Ernte seiner Untertanen mutwillig zu vernichten« (Koch 1961, 11), indem er rücksichtslos mit einer großen Gesellschaft über die Felder jagte. Es fehlen allerdings noch für alle Epochen regionale und lokale Studien, die zeigen könnten, wem genau die Jagd auf welche Tiere gestattet war und wie sich dies jeweils in der Praxis gestaltete, welche Verstöße geahndet und welche Praktiken geduldet worden sind.

Anhand mittelalterlicher Jagdtraktate zeigen sich vielfältige, individuell oder in Gruppen durchgeführte Jagdformen, »unter denen zunächst in erster Linie die Falkenjagd als standesgemäße Kunst galt« (Teuscher 1998, 364), während ab Mitte des 14. Jahrhunderts eine zunehmende Präferenz für die Jagd mit Hunden festzustellen ist, insbesondere an den Fürstenhöfen, wo die Hetzjagd auf den Hirsch das größte Ansehen besaß. Die Jagd mit Hunden erlaubte aufwändige Jagdgesellschaften mit großem Gefolge und zudem die Bekämpfung von ›schädlichen‹ Raubtieren. Ein Gegenargument lautete hingegen, dass die Hundejagd adeligen Frauen nicht zugemutet werden könne (vgl. Teuscher 1998, 364). In einer »diskursiven Polarisierung« (Rösener 1997, 277) stehen sich Hund und Vogel, Mann und Frau, Wald und Weide gegenüber. Aus den Debatten über das Für und Wider der einen oder anderen Form der Jagd, die auch die Frage visueller und akustischer Genüsse betraf, zeigen sich sowohl das Jagen selbst mit seinen Vorbereitungen und seiner festlichen Rahmung als auch das Sprechen bzw. Schreiben über Jagd, über Jagdhunde, Falken, Hirsche, über Reglement und Privilegien als Bühne zur Inszenierung eines Wettbewerbs »um Prestige und die Gunst des Fürsten« (Teuscher 1998, 365 f.). Die Hirschjagd kann zudem als ritualisierte Inbesitznahme der Landschaft mit Hilfe des Adels verstanden werden, als Sinnbild einer Kriegsführung, und sie unterlag, wie Turniere und Tänze, einer umfassen Kodifikation (vgl. bereits Nelson 1987). Insbesondere Jagdtraktate der Frühen Neuzeit argumentieren mit einer Analogie zwischen Jäger und Souverän: »Der Jäger entscheidet über Leben und Tod des gejagten Wildes wie der Souverän über Leben und Tod seiner Untertanen. Deshalb taugt eine jede Jagd zur Repräsentation souveräner Macht; und deshalb sind die großen feudalen Jagdgeselligkeiten auch elementarer Bestandteil absolutistischer Machtdemonstration« (Borgards 2013, 9).

Dieses Repräsentationsbedürfnis bedeutete für die Bauern höchst reale Unterdrückung und Ausbeutung. Die Frage nach der Jagdberechtigung und den mit der Jagd verbundenen Verpflichtungen von Bauern waren Anlass für Proteste und auch symbolischer Bezug von Aufständen. Schon im Manifest von Thomas Müntzer im Bauernkrieg oder in den Forderungen der oberschwäbischen Bauern von 1525 finden sich Hinweise auf Jagdverbote, doch offenbar war für die bäuerliche Ökonomie das Weiderecht im Wald sowie der Zugang zu Holz und anderen Produkten

des Waldes wichtiger als das Recht der Jagdausübung, zumal hierfür Waffen nötig waren. Proteste richteten sich ebenfalls gegen Jagdfronen und Schäden, die durch Wild und durch die Jagd hervorgerufen wurden, sowie gegen den Anspruch von Adeligen, dass Klöster und Bauern ihre Meuten in »Hundelegen« unterhalten sollten: »Vom späten Mittelalter bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts stand die Aufhebung der herrschaftlichen Jagdprivilegien auf dem Panier aller Aufständischen« (Geyer 1979, 719).

Nach 1848 entstand mit der vornehmlich auf Trophäen ausgerichteten Jagd eine neue, eine bürgerliche Form der Jagd, die stärker mit der Stadt als mit dem Land verbunden war, wobei auch Adel und gekrönte Häupter in ländlichen Jagdschlössern Trophäen zur Schau stellten. Zwar signalisiert die Präsentation von Geweihen und anderen Trophäen von Wildtieren auch eine Aneignung von Wald und Flur, doch das Revier war kein Herrschaftsgebiet mehr im politischen Sinne (auch wenn dort Politik gemacht wurde), sondern eine Bühne, auf der die anderswo gewonnene Macht im Gewand früherer Repräsentationsformen vorgeführt werden konnte.

Die Geschichte der Jagd ist immer auch eine Geschichte der Exklusion und Inklusion, der Erteilung und Verteidigung von Privilegien (vgl. Bode/Emmert 2000, 38–42). Besonders deutlich wurde dies aktuell bei den Versuchen, die NS-Vergangenheit des »deutschen Jagdwesens« aufzuarbeiten, etwa anlässlich des 75-jährigen Bestehens des Jagd- und Fischereimuseums in München oder bei Diskussionen über die Grundlagen des deutschen Jagdrechtes, das u. a. der Bauernschaft das Jagdrecht entzog. Der Tatsache, dass als jüdisch identifizierten Bürgern keine Jagdscheine erteilt wurden, dass sie keine Pacht erwerben konnten und die »arische Abstammung« der Jägermeister und des Jagdpersonals geprüft wurden, werden Hinweise auf ökologische und tierschützerische Verdienste des Gesetzeswerkes von 1934 gegenübergestellt, als ob es hier etwas abzuwägen gäbe. Die Jagd als offizielle Repräsentationsform hat in der Bundesrepublik Deutschland weitgehend ausgedient; Diplomatenjagden und Staatsjagden wurden auf Bundesebene Ende der 1970er Jahre abgeschafft.

Eine andere Form der bürgerlichen Jagd, die adelige Jagdpartien imitiert, sind die kolonialen Safaris als Teil eines Jagdkultes im imperialen Afrika und Asien (vgl. MacKenzie 1997; Storey 1991; Steinhart 1989). Während in Afrika die Safaris des 19. und 20. Jahrhunderts in erster Linie koloniale Machtdemonstrationen waren – wobei Steinhart auf die große Bedeutung der Kenntnisse der einheimischen Bevölkerung hinweist (vgl. Steinhart 2006, 111 f.) – verflechten sich in Asien, besonders in Indien, die vorhandenen adeligen Jagdformen mit imperialer Machtdemonstration. In den Kolonialgebieten zielte die Jagd zugleich auf die Ausbeutung von Elfenbein, Straußenfedern, Pelzen, Fellen, Häuten und anderen Tierprodukten. Über die repräsentativen, herrschaftlichen und ökonomischen Aspekte hinaus spielte die Wissenschaft eine bedeutende Rolle. So wurden zahlreiche Jagden und Expeditionen eigens zur Erbeutung von Exponaten und Forschungsgegenständen für die im 19. Jahrhundert gegründeten naturkundlichen Museen durchgeführt (zu Theodore Roosevelts Jagdpartien für das *Smithsonian Institute* vgl. Kalof 2007, 148). Und auch die Zoologischen Gärten deckten ihren Bedarf an exotischen Tieren zum größten Teil durch organisierte Jagden. So agierte z. B. Carl Hagenbeck in Afrika als Tierjäger, weltweit als Tierhändler und in Hamburg als Zoobesitzer.

Jagd wurde in den Kolonien zu einem Teil der »politischen Ökologie« (Kropp 2002, 57 f.), sie verband symbolische Herrschaftsrepräsentation mit gesetzlicher Machtausübungen, wobei den Trophäen eine ganz besondere Bedeutung zukam, denn sie waren als koloniale Objekte »manifestations of a desire to possess and control nature« (Ryan 2000, 209). Dabei ist die koloniale Jagd nicht nur als symbolische Herrschaftsinszenierung zu begreifen, sondern als »eine Form und Praxis kolonialer Herrschaft selbst« (Gissibl 2010, 19). Die Inbesitznahme und Kontrolle der Natur ging allerdings mit ihrer Zerstörung einher, und es ist kein Zufall, dass am Beginn der Naturschutzbewegung Großwildjäger standen, die genau wussten, dass mit der ungeregelten Jagd und der kolonialen Vernichtung von Tieren etwa im Kontext der Malariabekämpfung auch bald keine Trophäen mehr zu erringen waren.

Forschungsausblick: Jagd, Globalisierung und das Meer

Der Fischfang mit Netzen und Leinen gilt gemeinhin nicht als Jagd; bei Walen, Robben und Walrössern hingegen spricht man davon, dass diese gejagt werden. Das mag daran liegen, dass es sich um Säugetiere handelt, die als Einzelwesen wahrgenommen werden (können), auch wenn der industrialisierte Walfang die Tiere zu einem Rohstoff degradiert hat. Dabei hängen Walfang und Industrialisierung in dreierlei Weise zusammen: Erstens lieferten Wale vor dem Erdöl das Schmiermittel für Maschinen, der

Tran war Brennstoff und industrieller Grundstoff; zweitens legte der Walfang die Grundlage industrieller Entwicklungen z. B. an der Ostküste der USA; und drittens wurde er selbst mit Fabrikschiffen industrialisiert.

Die Jagd auf Wale ist in ökonomischer und geographischer Hinsicht eine globalisierte Jagd, bei der Verarbeitung und Konsum besonders des Walöls von weltweit agierenden Kartellen kontrolliert werden und die Regulierung der Jagd internationalen Abkommen unterliegt. Hier eröffnen sich mehrere neue Forschungsfelder, die den Blick zudem vom Land weg auf die »seascape« der Ozeane lenkt, denn »keine Art des Jagens hat Menschen je über so weite Wege geführt wie der Walfang des 18. und 19. Jahrhunderts« (Schürmann 2014, 43). Der moderne kommerzielle Walfang umspannt etwa 100 Jahre von der Einführung der Harpunenkanone um 1860, die es ermöglichte, auch die schnelleren Blau- und Finnwale zu jagen, bis zum Jahr 1960, als die Populationen drastisch zurückgegangen waren. Mit der Harpunenkanone endete auch die »*Moby-Dick*-Zeit des Duells zwischen Mensch und Wal mit einer zumindest minimalen Chance für den tierischen Kontrahenten« (Osterhammel 2009, 558). Mark Cioc vergleicht die kommerzielle Hochseefischerei dann auch mit einer extraktiven Industrie und zieht einen Vergleich zwischen dem Walfang und der Ausbeutung von Elfenbein, Häuten und Federn in den Kolonien (vgl. Cioc 2009). Hier ergibt sich ein weiteres Forschungsfeld zur globalisierten Jagd, denn Basis für die Gleichzeitigkeit der »whaling olympics« (ebd., 6) und der Vernichtung großer Wildbestände in Afrika in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Verbindung einer wissenschaftlich-technischen Revolution mit dem Kolonialismus und einer expandierenden kapitalistischen Weltwirtschaft.

Die Verbindung von Tiergeschichte und Raumgeschichte ist bei der Waljagd ebenfalls evident, denn: »Entlang der imaginären, von planetarischen Strömungen vorgezeichneten Fährten ihrer Beute spannten Walfänger ab Mitte des 18. Jahrhunderts ein neuartiges Netz aus Jagdgebieten, Verkehrswegen, Umladehäfen und Transportketten um alle Weltmeere« (Schürmann 2014, 43). So wie die Parforcejagd neue Landschaftsarchitekturen erzeugte, »brachte der Walfang eine eigene, die Ozeane übergreifende Topographie hervor, die sich mit den etablierten Strukturen etwa der Handels- oder der Passagierschifffahrt keineswegs deckte. Denn es waren die Wege der Wale, die denen ihrer Jäger die Richtung gaben«. Ihre Eigenschaften bestimmten die »komplizierte Geographie und Chronologie« (Osterhammel 2009, 557) dieses globalen Geschäftes.

Es wären also verschiedene, von den Walen bestimmte Räume und Zeiträume zu untersuchen. Auch kann anhand des Themas der Waljagd der Bogen geschlagen werden zu den Mensch-Tier-Beziehungen im Kontext der Jagd. Die Frage der Agency von Walen – in westlichen Literaturen z. B. in Herman Melvilles *Moby Dick* verarbeitet – findet sich auch in vielen mündlichen Überlieferungen der arktischen Völker (vgl. Hill 2013, 126 f.), u. a. in Geschichten über gemeinsame Jagden von Orcas und Menschen auf Belugas und Grönlandwale. Die Tiere erscheinen in diesen Geschichten nicht als zu jagende Objekte, sondern als eigenständige, den Jägern gleichgestellte Personen, mit denen eine reziproke Beziehung besteht.

Töten und Lieben, Furcht und Ehrfurcht gehen bei der Jagd Hand in Hand. Es gibt keine geradlinige historische Entwicklung vom tierquälerischen ›Fuchsprellen‹ (einem Jagdspiel, bei dem zuvor gefangene kleine Tiere mit Hilfe einer Stoffbahn in die Luft geschleudert wurden und sich beim Aufprall auf den Boden tödlich verletzten) hin zum weidgerechten Handwerk, oder aber von der lebensgefährlichen Walrossjagd zum bequemen Abschuss eigens gezüchteter Löwen auf touristischen Jagdfarmen in Namibia und Südafrika. Egal wo und wie, egal zu welchem Zweck und mit welcher kulturellen und rituellen Einbindung gejagt wird, am Ende steht der Tod eines Tieres. Mit den Worten von Paul Parin: »Die wirkliche Jagd ist ohne vorsätzliche Tötung nicht zu haben. Leidenschaftlich Jagende wollen töten« (Parin 2003, 9).

Literatur

Adeduntan, Ayo: *What the Forest told me. Yoruba Hunter, Culture and Narrative Performance.* Braamfontein 2014.

Ammer, Christian/Vor, Torsten/Knoke, Thomas/Wagner, Stefan: *Der Wald-Wild-Konflikt. Analysen und Lösungsansätze vor dem Hintergrund rechtlicher, ökologischer und ökonomischer Zusammenhänge.* Göttingen 2010.

Blumenschine, Robert J.: Man the scavenger. In: *Archaeology* 42/4 (1989), 26–33.

Bode, Wilhelm/Emmert, Elisabeth: *Jagdwende. Vom Edelhobby zum ökologischen Handwerk.* München 2000.

Borgards, Roland: Tiere jagen. In: TIER*ethik* 5/7 (2013), 7–11.

Cioc, Mark: *The Game of Conservation. International Treaties to Protect the World's Migratory Animals.* Athens 2009.

Dart, Raymond A./Craig, Dennis: *Adventures with the Missing Link.* New York 1959.

Dasler, Clemens: Funktionen der Jagd im Hochmittelalter, unter besonderer Berücksichtigung der Pelztierjagd. In: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 91/1 (2004), 1–19.

Deutsches Jagdlexikon. http://www.deutsches-jagd-lexikon.de/index.php?title=Hauptseite (4.9.2014).

Fenske, Lutz: Jagd und Jäger im frühen Mittelalter. Aspekte ihres Verhältnisses. In: Werner Rösener (Hg.): *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*. Göttingen 1997, 29–94.

Freitag, Winfried: Das Netzwerk der Wilderei. Wildbretschützen, ihre Helfer und Abnehmer in den Landgerichten um München im späten 17. Jahrhundert. In: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.): *Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne*. Konstanz 2000, 707–757.

Geyer, Michael: Rezension zu Hans Wilhelm Eckardt: Herrschaftliche Jagd, bäuerliche Not und bürgerliche Kritik. Zur Geschichte der fürstlichen und adeligen Jagdprivilegien vornehmlich im südwestdeutschen Raum. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 19 (1979), 719.

Giese, Martina: Tierische Jagdhelfer – einst und jetzt. In: *15. Österreichische Jägertagung* 2009, 1–6.

Giese, Martina: Rezension zu Katharina Fietze: *Im Gefolge Dianas. Frauen und höfische Jagd im Mittelalter (1200–1500)*. In: *H-Soz-u-Kult, H-Net Reviews*. August 2005.

Girtler, Roland: *Wilderer. Soziale Rebellen in den Bergen*. Wien 1998.

Gissibl, Bernhard: Das kolonisierte Tier. Zur Ökologie der Kontaktzone des deutschen Kolonialismus. In: *WerkstattGeschichte* 56 (2010), 7–28.

Gissibl, Bernhard: Jagd und Herrschaft. Zur politischen Ökologie des deutschen Kolonialismus in Ostafrika. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 56 (2008), 502–520.

Hart, Donna/Sussman, Robert: *Man the Hunted. Primates, Predators, and the Human Evolution*. Boulder 2009.

Hill, Erica: Archaeology and animal persons. Toward a prehistory of human-animal relations. In: *Environment and Society. Advances in Research* 4 (2013), 117–136.

Hiller, Hubertus: *Jäger und Jagd. Zur Entwicklung des Jagdwesens in Deutschland zwischen 1848 und 1914*. Münster 2003.

Hofer, Wilhelm E.: *Die Floitenschlagstaude. Das Leben der einzigen und legendären Wildschützin aus dem Zillertal*. Wattens 2005.

Hoppe, Anja: *Zur Rolle des Hundes bei der Liebeswerbung auf attischen Vasenbildern zwischen dem 6. und dem 4. Jahrhundert v. Chr.* Dissertation Stuttgart 2010.

Humphreys, Jasper/Smith, M. L. R.: The ›rhinofication‹ of south african security. In: *International Affairs* 90/4 (2014), 795–818.

Ingold, Tim: *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling, and Skills*. New York 1991.

Isenberg; Andrew C.: *The Destruction of the Bison. An Environmental History, 1750–1920*. New York 2001.

Jacoby, Carl: *Crimes against Nature. Squatters, Poachers, Thieves, and the Hidden History of American Conservation*. Berkeley 2001.

Kalof, Linda: *Looking at Animals in Human History*. Chicago 2007.

Knight, John: The anonymity of the hunt. A critique of hunting as sharing. In: *Current Anthropology* 53/3 (2012), 334–355.

Knoll, Martin: Hunting in the eighteenth century. An environmental history perspective. In: *Historical Social Research* 29/3 (2004), 9–36.

Koch, Wilhelm: *Die Jagd in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart 1961.

Kohl, Gerald: *Jagdrecht und Revolution. Das Jagdrecht in den Jahren 1848 und 1849*. Frankfurt a. M. 1993.

Kropp, Cordula: *»Natur«. Soziologische Konzepte, politische Konsequenzen*. Opladen 2002.

Küther, Carsten: *Räuber und Gauner in Deutschland. Das organisierte Bandenwesen im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Göttingen 1976.

MacKenzie, John M.: *The Empire of Nature. Hunting, Conservation and British Imperialism*. Manchester 1997.

Marvin, Garry: Wild killing. Contesting the animal in hunting. In: The Animal Studies Group (Hg.): *Killing Animals*. Urbana/Chicago 2006, 10–29.

Morsel, Joseph: Jagd und Raum. Überlegungen über den sozialen Sinn der Jagdpraxis am Beispiel des spätmittelalterlichen Franken. In: Werner Rösener (Hg.): *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*. Göttingen 1997, 255–288.

Nadasdy, Paul: The gift of the animal. The ontology of hunting and human-animal sociality. In: *American Ethnologist* 34/1 (2007), 25–42.

Nelson, Janet L.: The lord's anointed and the people's choice. Carolingian royal ritual. In: David Cannadine/Simon Price: *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge 1987, 137–180.

Odermatt, Taïs: »Nid hei cho« (Dokumentarfilm 2009).

Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt*. München 2009.

Parin, Paul: *Die Leidenschaft des Jägers*. Hamburg 2003.

Pickering, Travis Rayne: *Rough and Tumble. Aggression, Hunting and Human Evolution*. Berkeley 2013.

Radkau, Joachim: *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*. München 2000.

Riechelmann, Cord: Von Jägern und Stammlern. In: *Jungle World* 30, 26.4.2006.

Rösener, Werner: *Die Geschichte der Jagd. Kultur, Gesellschaft und Jagdwesen im Wandel der Zeit*. Düsseldorf/Zürich 2004.

Rösener, Werner: Jagd und höfische Kultur als Gegenstand der Forschung. In: Ders (Hg.): *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*. Göttingen 1997, 11–28.

Ryan, James R.: Hunting with the Camera. In: Chris Philo/Chris Wilbert (Hg.): *Animal Spaces, Beastly Places. New Geographies of Human-Animal Relations*. New York/London 2000, 202–220.

Schindler, Norbert: *Wilderer im Zeitalter der Französischen Revolution. Ein Kapitel alpiner Sozialgeschichte*. München 2001.

Schmitz, Sigrid: Man the Hunter / Woman the Gatherer. Dimensionen der Gender-Forschung am Beispiel biologischer Theoriebildung. In: *FreiburgerFrauenstudien* 13 (2003), 151–174.

Schulte, Regina: *Das Dorf im Verhör. Brandstifter, Kindsmörderinnen und Wilderer vor den Schranken des bürgerlichen Gerichts. Oberbayern 1848–1910*. Hamburg 1989.

Schürmann, Felix: Die Wale, ihre Jäger und der Strand von

Annobón. In: Winfried Speitkamp/Stephanie Zehnle (Hg.): *Afrikanische Tierräume. Historische Verortungen*. Köln 2014, 43–75.
Shakesheff, Timothy: *Rural Conflict, Crime, and Protest: Herefordshire, 1800 to 1860*. Rochester 2003.
Shipman, Pat: The animal connection and human evolution. In: *Current Anthropology* 51/4 (2010), 519–538.
Shipman, Pat: Scavenger Hunt. In: *Natural History* 4/93 (1984), 20–28.
Steinhart, Edward I.: Hunters, poachers and gamekeepers. Towards a social history of hunting in colonial Kenya. In: *The Journal of African History* 30/2 (1989), 247–264.
Steinhart, Edward I.: *Black Poachers, White Hunters. A Social History of Hunting in Colonial Kenya*. Athens 2006.
Storey, William K.: Big cats and imperialism. Lion and tiger hunting in Kenya and Northern India, 1898–1930. In: *Journal of World History* 2/2 (1991), 135–173.
Sussman, Robert: The myth of man the hunter, man the killer and the evolution of human morality. In: *Zygon. Journal of Religion and Science* 34/3 (1999), 453–471.
Teuscher, Simon: Hunde am Fürstenhof. Köter und »edle Wind« als Medien sozialer Beziehungen vom 14. bis 16. Jahrhundert. In: *Historische Anthropologie* 6/3 (1998), 347–369.
Thompson, Edward P.: The moral economy of the english crowd in the eighteenth century. In: *Past & Present* 50 (1971), 76–136.
Washburne, Sherwood L./Lancaster, C. S.: The evolution of hunting. In: Richard B. Lee/Irvan DeVore (Hg.): *Man the Hunter*. Cambridge, Mass. 1968, 293–303.
Zotz, Thomas: Beobachtungen zu Königtum und Forst im früheren Mittelalter. In: Werner Rösener (Hg.): *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*. Göttingen 1997, 95–122.

Gesine Krüger

2 Geschichte der Nutztiere

Im *Universallexicon aller Wissenschaften und Künste* bemerkte Johann Heinrich Zedler unter dem Stichwort *Thier*: »Die Arten der Thiere zu bestimmen, ist fast eine ohnmögliche Sache« (Zedler 1745, 1358). Ebenso »ohnmöglich« oder zumindest fragil und elastisch ist die begriffliche Grenzziehung zwischen Nutz-, Haus-, Heim- oder Wildtieren. Schon allein deshalb sollte jeder Versuch, eine Geschichte der Nutztiere zu schreiben, die eigenen Prämissen und Problemstellungen offenlegen. Am Anfang der folgenden Darstellung steht deshalb zunächst eine Definition des Nutztierbegriffes, für den eine Wechselseitigkeit von wirtschaftlicher Produktion und organischer Reproduktion als ausschlaggebend betrachtet wird und der im Zusammenhang mit dem Begriff der Domestikation diskutiert werden soll. Anschließend wird anhand ausgewählter Beispiele die Vielfalt an Nutzungsformen von Tieren durch Menschen angedeutet. Ein historischer Überblick beschreibt dann die unterschiedlichen Formen der Tiernutzung im Kontext wirtschaftlichen und technischen Wandels und unterscheidet dabei vor allem drei historische Phasen, in deren Verlauf ökonomische, technische und soziokulturelle Veränderungen das Leben und die Beziehungen von Menschen und Tieren revolutionierten: erstens die Neolithische Revolution, in der Menschen durch das Aufkommen agrarischer Produktionsformen die Kategorie des Nutztieres erfanden, zweitens die Industrielle Revolution, in der die zeithistorischen Fundamente unserer gegenwärtigen Tierhaltungs- und Fleischindustrie zu finden sind, und drittens die Genetische Revolution, die durch den Einsatz genetischer Manipulationen des tierischen Körpers eine neue historische Zäsur in der Geschichte der Domestikation darstellt. Insgesamt lässt sich die Geschichte der Nutztiere als eine Geschichte der räumlichen, physischen und emotionalen Distanzierungen mit einschneidenden ökologischen, gesundheitlichen und wirtschaftlichen Folgen beschreiben.

Nicht nur durch die eingangs erwähnten Probleme der Terminologie, sondern auch durch quellentechnische, wissensperspektivische, geografische und zeitliche Begrenzungen wird eine Darstellung der Geschichte der Nutztiere erschwert. Für das Neolithikum und andere Zeiträume ohne Schriftzeugnisse sind neben Tierdarstellungen in der Höhlenmalerei wie in Lascaux nur archäologische Funde (v. a. Tierknochen, seltener Haare oder Felle) vorhanden. Die ältesten Schriftquellen (Keilschriften)

über Nutztiere sind ca. 3.500 Jahre alt. Hieroglyphen in altägyptischen Grabkammern geben Einblicke in die Tierhaltung. Für die römische Antike kommen die Texte von Agrarschriftstellern als wertvolle Quellen hinzu (vgl. Benecke 1994, 14–19).

Schließlich bleibt zu bedenken, dass jede historische Darstellung von Tieren semantische Zuordnungen vollzieht, die keinesfalls harmlos sind. Denn Bedeutungszuschreibungen wirken nicht nur symbolisch auf dem Papier, sondern auch praktisch in der Welt. Wie wir ein Tier bezeichnen, welche relevanten und gesellschaftlich akzeptierten Kategorien wir mit ihm verbinden, hat konkrete Auswirkungen auf dessen Leben: Heimtiere werden gestreichelt, Nutztiere geschlachtet. Mit jeder Zuordnung, Verortung, Ein- oder Ausschließung fügen wir Tieren Gewalt zu. So ist nicht nur die Geschichte der Nutztiere eine Geschichte der menschlichen Gewalt; vielmehr eignet auch dem Schreiben dieser Geschichte ein gewalttätiger Zug.

Begriffe – Domestikation von (Nutz-)Tieren

Die Zuordnung von nicht-humanen Tieren in die Gruppen der Heim-, Haus-, Nutz- oder Wildtiere folgt unterschiedlichen Perspektiven, z. B. juristischen, naturwissenschaftlichen oder sozialhistorischen. Allein die umgangssprachliche Verwendung des Haustierbegriffes unterscheidet sich häufig nicht nur vom Gesetzestext, sondern ist auch in sich heterogen. Bemerkenswert sind die unterschiedlichen Bedeutungen v. a. im Stadt-Land-Vergleich. Meinen viele in der Stadt lebende Haustierbesitzer/innen mit dieser Zuschreibung die von ihnen in einer Wohnung gehaltenen Hunde, Katzen, Kaninchen, Zierfische oder Käfigvögel, sind es für Landwirt/innen die Kühe, Ziegen oder Schafe, die sie wirtschaftlich nutzen.

Ähnlich verwirrend ist auch die Kategorie der sogenannten Nutztiere. Das *Bürgerliche Gesetzbuch* definiert ein Nutztier als »ein Haustier […], das dem Beruf, der Erwerbstätigkeit oder dem Unterhalt des Tierhalters zu dienen bestimmt ist« (BGB 2014, § 833; vgl. Benecke 1994, 20). Die *Allgemeine Verwaltungsvorschrift zur Durchführung des Tierschutzgesetzes* (2000, 12.2.1.5.1) argumentiert entsprechend, verortet Nutztiere aber in einem landwirtschaftlichen Kontext. Als definitorische Einschränkung benennt diese Verwaltungsvorschrift das Halten von domestizierten Tieren »zur Gewinnung tierischer Produkte« (ebd.).

Nutztiere sind »nicht frei lebende Tiere, von denen der Mensch in seinem eigenen Interesse einen bestimmten nicht ideellen Nutzen erwartet«, so der Göttinger Rechtsanwalt Konstantin Leondarakis (vgl. Leondarakis 2005, 3). Er verweist auf einen Unterschied zwischen im Haushalt lebenden Nutztieren, die »nicht zu Erwerbszwecken gehalten werden, z. B. Blindenhunde« (ebd., 16), und denjenigen, die nicht im Haushalt leben und von denen Menschen sich einen ökonomischen Nutzen versprechen. Im Unterschied zu letzteren sei z. B. ein Blindenhund im Schadensersatzfall nicht pfändbar, weil hier das »Affektionsinteresse« (ebd.) des Besitzers den wirtschaftlichen Wert des Tieres überwiege. Eine Milchkuh hingegen stelle einen monetären Tauschgegenstand dar, weil der Gesetzgeber deren Besitzer/in eine emotionale Bindung zu diesem Tier abspricht bzw. dem »wirtschaftliche[n] Interesse der Gläubiger« (ebd.) unterordnet. Dieser gesetzlich fixierte Dingstatus von Tieren zeigt sich v. a. im Kontext der landwirtschaftlichen Tiernutzung. Auch die Etymologie des Viehbegriffes verweist auf diesen Zusammenhang zwischen landwirtschaftlich genutzten Tieren und ihren für den Menschen finanziellen Wert – *pecunia* (Vermögen, Geld) und *pecus* (Vieh) im Lateinischen, *stock* (Kapital, Aktien, Viehbestand) im Englischen oder *fehu* bzw. *fihu* (Vieh, Vermögen) im Althochdeutschen (vgl. Carlson 2001, 32; Grimm/Grimm 1951, 50–67; Hribal 2012, 4–5; Wilkie 2010, 25–26, 115–116).

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Begriff des ›Nutztiers‹ folgendermaßen definieren: Nutztiere sind Tiere, die Menschen zur Erfüllung bestimmter Zwecke räumlich isoliert halten, ernähren, deren Fortpflanzung sie kontrollieren und durch gezielte Eingriffe deren Morphologie, Anatomie und Sozialverhalten verändern (vgl. Benecke 1994, 25–26). In landwirtschaftlichen Kontexten verwandelt der Mensch Tiere in ökonomische Werkstoffe. Die wirtschaftliche Produktion und die organische Reproduktion bedingen einander. Der Begriff des Nutztieres ist v. a. ein ökonomischer (vgl. Zedler 1745, 1358).

Für das Gros der Autor/innen sind Nutztiere domestizierte Tiere. ›Domestikation‹ bezeichnet einen langwierigen Transformationsprozess, in dessen Verlauf Menschen eine bestimmte Gruppe sogenannter Wildtiere, d. h. diejenigen Tiere, »die in ihren Lebensäußerungen und in ihrer Populationsdynamik vom Menschen weitgehend unbeeinflußt sind« (Benecke 1994, 20), räumlich isolieren und für ökonomische, militärische, religiöse, ästhetische, ideelle, soziale, medizinische, therapeutische, unterhaltende

und/oder andere arbeitsbezogene Zwecke nutzbar machen (vgl. DeMello 2012, 84, 101–115, 118, 170–194), wobei die Tiere durch Züchtung allmählich eine charakteristische Anatomie (z. B. »fette« Schweine) oder bestimmte Verhaltensmerkmale (z. B. »treue« Hunde) ausbilden (vgl. Clutton-Brock 1994, 27). Angenommen wird, dass die Anfänge der Domestikation in der Treibjagd und Zähmung von Jungtieren liegen. Diese Entwicklung verlief sowohl absichtlich als auch ungeplant (vgl. Macho 1997, 73) und wird als ein wechselseitiger biologischer und soziokultureller Prozess beschrieben. Domestikation als biologischer Prozess betont die Ähnlichkeit zwischen Züchtung und evolutionärer Selektion; Domestikation als soziokultureller Prozess hingegen akzentuiert die Beziehung zwischen Mensch und Tier als zunehmend einseitiges Dominanzverhältnis (vgl. Clutton-Brock 1999, 30–31). Der Prozess der Domestikation verlief und verläuft keineswegs einseitig, weil Tiere bewusst die Nähe zu Menschen gesucht haben und suchen (vgl. Budiansky 1994; Carlson 2001, 21; Palmer 1997).

Die Definition des Domestikationsbegriffes stützt sich auf die These einer Grenze zwischen sogenannten Wild- und Nutztieren sowie auch zwischen unterschiedlichen sozioökonomisch strukturierten Gesellschaften: den sogenannten jagenden und sammelnden einerseits, den produzierenden und Vorrat haltenden andererseits (vgl. Ingold 1994, 6). Eine solche Unterscheidung erweist sich als nützlich, um z. B. genetische Veränderungen oder einen Verhaltenswandel von domestizierten Tieren im Vergleich zu ihren Wildverwandten zu benennen. Allerdings bleibt die Grenze zwischen Wild- und Nutz- bzw. Haustieren immer eine willkürliche Setzung, insofern sie das Produkt eines eurozentrischen Blickes ist, dem die Differenz zwischen Natur und Kultur sowie Wildheit und Zivilisation zugrunde liegt. Doch diese Perspektive einer spezifischen Einteilung und Verortung der Tiere ist, trotz des von ihr erhobenen Anspruchs auf universale Geltung, nur eine von vielen (vgl. DeMello 2012, 67; Ingold 1994, 2–6, 11; Wilkie 2010, 20).

Die Willkür solcher Grenzziehungen zeigt schon ein Blick auf die Grenzgänger unter den Tieren, die sich einer eindeutigen Einordnung entziehen. Ein Beispiel hierfür sind Rens. Menschen nutzen diese für Transportarbeiten, essen deren Fleisch und tragen deren Felle; die Tiere suchen sich ihre Nahrung selbst, und die Haltung im Stall oder in umzäunten Territorien kommt kaum vor. Ebenso werden in der Literatur Arbeitselefanten als Nutztiere bezeichnet, wiewohl der Mensch auf deren Fortpflanzung keinen entscheidenden Einfluss nimmt. Gerade das fehlende Kriterium der sexuellen Isolation und Kontrolle über die Reproduktion, das für die Definition des Nutztierbegriffes von den meisten Autor/innen als ausschlaggebend angeführt wird, fehlt hier (vgl. Clutton-Brock 1999, 2, 32; Yarwood/Evans 1998, 142–144).

Die räumliche und sexuelle Isolierung und Kontrolle von Tieren, mit dem Ziel aus wirtschaftlichen, ästhetischen und anderen lebensweltlichen Bedarfen und Bedürfnissen auf die Reproduktion Einfluss zu nehmen, machen Domestikation zu einer spezifischen Form der Biopolitik und der Verwaltung von Leben (vgl. DeMello 2012, 90–94; Holloway/Morris 2007, 86–87, 90 ff.). Dieses Verständnis von Domestikation verweist neben der wachsenden Angewiesenheit von Nutztieren auf den Menschen auch auf die Wechselseitigkeit ihrer Beziehung: Das Nutztier braucht den Menschen, der es füttert und pflegt – soweit es die wirtschaftlichen Belange erfordern –, und der Mensch ist auf den Nutzen, den er von den Tieren hat, angewiesen.

Domestikation stellt einen Prozess der räumlichen und bedürfnisorientierten Annäherung zwischen Menschen und Tieren dar. Deren Verhältnis ist im Laufe der Geschichte immer mehr von anthropozentrischen Macht- und Herrschaftsstrukturen geformt worden, die sich während der Industrialisierung verdichteten und in deren Folge Menschen Tiere zu organischen Roh-, Wert- und Werkstoffen degradierten (vgl. Clutton-Brock 2012, 133; Wilkie 2010, 22–23). Heute sind viele Nutztiere keine evolutionären Geschöpfe mehr, sondern menschlich-technische Artefakte: Hühner, deren Beine brechen, weil sie das Gewicht ihres Körpers nicht mehr tragen können, oder Puten, die aufgrund der effizienten Mästung derart an Körpergewicht zunehmen, dass sie außerstande sind, das Gleichgewicht zu halten und auf ihrer Brust liegen müssen. Längst hat die wirtschaftliche Logik Tiere in »unbewegliche Speisekammern« (Clutton-Brock 1999, 213; vgl. Wilkie 2010, 1–16) verwandelt, die in immer kürzerer Zeit einen immer größeren Ertrag erbringen, weil unsere kapitalistische Logik und unsere kulinarischen und Konsum-Bedürfnisse danach verlangen. Nutztiere führen uns unsere kalte Vernunft wirtschaftlicher Ökonomie, die sich in Körper und Leben einschreibt, vor Augen. Ein Blick auf Tiere und unseren Umgang mit ihnen sagt über uns Menschen viel aus (vgl. Ingold 1994, 1).

Doch rechtfertigt die Kritik an der Gegenwart im Umkehrschluss keineswegs einen verklärenden und romantisierenden Blick auf die Vergangenheit. Geschichte als eine Verlusterzählung zu schreiben, ver-

weist auf eine Sehnsucht nach dem vermeintlich Authentischen, Unverfälschten, Natürlichen, die mehr über uns heute verrät als über die Vergangenheit der Tiere. Denn der Drang und das Streben, Tiere verfügbar zu machen, stellen offenbar eine Konstante in der Geschichte des Menschen dar. Wie z. B. osteoarchäologische Funde zeigen, wurden bereits im Neolithikum Jungbären Seile um den Kiefer gezogen, vermutlich um sie anzubinden und ihre Bewegungsfreiheit einzuschränken. Die starken Deformationen des Kiefers durch das Seil zeigen, dass Menschen, sobald sie dazu eine Möglichkeit gefunden hatten, sich Tiere untertan und nutzbar machten (vgl. Clutton-Brock 1999, 8, Abb. 0.2; Konold 2008, 174).

Nutzungen

Die menschliche Indienstnahme sogenannter Nutztiere ist vielfältig. Menschen machen sich Tiere als Fleisch- und Milchlieferanten verfügbar, Häute, Felle und Wolle werden zu Kleidung verarbeitet, Knochen wurden als Werkzeuge benutzt, Borsten zu Bürsten verarbeitet oder dienten als Federn für Betten (vgl. Zedler 1745, 1372). Die Nutzung von domestizierten Tieren durch Menschen reicht ins Ende des Jungpleistozäns zurück. Als erste domestizierte Tiere gelten Wölfe (Canis lupus, domestiziert vor 32.000 bis 15.000 Jahren in mehreren Regionen in Europa, Nordamerika und Asien), die Menschen bei der Jagd assistierten oder als Wachen Verwendung fanden. Wiederkäuer wie Schafe (Ovis orientalis, domestiziert vor ca. 10.000 Jahren in Vorderasien), Ziegen (Capra aegagrus, domestiziert vor 10.000 bis 8.000 Jahren in Vorderasien) und Rinder (Bos primigenius, domestiziert vor 10.000 Jahren in der Region des Fruchtbaren Halbmondes) waren die ersten gehaltenen Tiere, deren Fleisch Menschen aßen, deren Milch sie tranken und deren Haut bzw. Wolle sie zu Kleidung verarbeiteten. Die Nutzung und Domestizierung von Schweinen (Sus scrofa) ist ebenfalls vor 9.000 Jahren in Vorderasien nachgewiesen. In der Landwirtschaft, im Verkehrswesen und Krieg zogen Menschen Rinder und Pferde (domestiziert im 6. Jahrtausend in Eurasien und der Ukraine) zu Transportarbeiten heran (vgl. Bökönyi 1976, 19–23; Benecke 1994, 28–30 und 68 ff.; Carlson 2001, 18–32; Wilkie 2010, 19; Yarwood/Evans 1998, 139–140).

Die imperialen Großreiche der Römer, Mongolen oder Tataren gründeten auf Pferden. Überhaupt kann die Geschichte der Kolonialisierung als eine Geschichte der Migration von Tieren und Menschen gelesen werden. Die Invasion der Römer in Britannien vor ca. 2.000 Jahren begleiteten Rinder. Die portugiesischen und spanischen Konquistadoren führten im 15. Jahrhundert Langhornrinder nach Mittelamerika ein und setzten aus Europa mitgebrachte Schweine auf den Karibikinseln und in Mesoamerika aus, damit nachfolgende Kundschafter/innen die Tiere als Nahrungsreserven nutzen konnten. Die Tiere verwilderten nach wenigen Generationen und breiteten sich über den Kontinent aus. Für die indigene Bevölkerung wurden sie zur Plage, weil sie die Samen auf deren bestellten Feldern, die die Menschen nicht umzäunten, fraßen. Bis zur Industrialisierung war die Dominanz bestimmter Tierspezies mehr kolonialer Herrschaft als landwirtschaftlicher Innovation geschuldet (vgl. Yarwood/Evans 1998, 141–142).

Andere Beispiele für die unterschiedlichen Nutzungsformen von Tieren sind Stierkämpfe oder Tierhetzen, die Menschen zur Unterhaltung dienen. Heute sind Hunderennen und Tierkämpfe ein Freizeitvertreib, und die Jagd verwandelte sich von einer Überlebensnotwendigkeit in einen Freizeitsport. Als Forschungsobjekte im Labor verfolgten und verfolgen Menschen medizinische Ziele, und in tiergestützten Therapien sollen Tiere den Heilungsprozess menschlicher Patient/innen beschleunigen (vgl. Fine 2010; Zilcha-Mano/Mikulincer/Shaver 2011, 541–561).

Hüten – Die Neolithische Revolution

Dreh- und Angelpunkt der Mensch-Nutztier-Interaktionen war und ist der oben diskutierte Begriff der Domestikation, der als funktionaler Terminus zur Unterscheidung des Meso- und Neolithikums dient. Dieser als Neolithische Revolution benannte Zeitraum vor 12.000 bis 10.000 Jahren umfasste massive ökonomische, technische und soziokulturelle Veränderungen, die das Leben von Menschen und Tieren grundlegend und nachhaltig umwälzten. Geografisch zu verorten im Fruchtbaren Halbmond, China und Mesoamerika beschreibt der von dem Archäologen Vere Gordon Childe eingeführte Begriff das Aufkommen und die Etablierung landwirtschaftlicher Produktionsformen (Ackerbau), das Anlegen von Nahrungs- und Lebensmittelreserven (Vorratshaltung), eine Tendenz zur räumlichen Immobilität (Sesshaftigkeit), Entwicklung und Spezialisierung von technischen Hilfsmitteln (Werkzeuge) und die verstärkte Nutzung von Tieren als Arbeitskräfte sowie zur Herstellung von Nahrung und Kleidern (vgl. Alderson 1976; Benecke 1994, 11; Friend 1978).

Domestikation verwandelte Tiere in Besitz. Nicht von ungefähr schlägt Childe mit seinem Begriff der Neolithischen Revolution eine Brücke von der jungsteinzeitlichen zur industriellen Gesellschaft. Der Marxist Childe sah in den wirtschaftlichen Veränderungen der Jungsteinzeit Parallelen zu den sozialen und ökonomischen Umwälzungen durch die Industrialisierung. Ihm zufolge gingen gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozesse mit der Herausbildung spezifischer wirtschaftlicher Produktionsweisen, deren Etablierung und Beschleunigung sowie einer zunehmenden Verfügbarmachung und Nutzung von Pflanzen und Tieren infolge technischer Entwicklungen und arbeitsorganisatorischer Veränderungen einher.

Die Anfänge landwirtschaftlicher Produktionsweisen veränderten die Abhängigkeiten zwischen Menschen und Tieren grundlegend, wobei das Aufeinander-Angewiesen-Sein sich im Laufe der Jahrtausende immer mehr in ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis verwandelte (vgl. Clutton-Brock 2012, 133–137; dies. 1999, 30; Wilkie 2010, 24). Hing der Nahrungsvorrat von einem Rind ab oder war dieses für die Feldbestellung zuständig, nahm es im sozialen Gefüge der Menschen, die es hielten, eine ökonomisch bedeutende Position ein. Mit zunehmender wirtschaftlicher Bedeutsamkeit wuchs auch die Bereitschaft zur Fürsorge gegenüber diesem Tier. Technik, Mensch und Tier bildeten »ein komplexes Instrumentarium, eine agrarische Maschine, die mit tierisch-menschlicher Arbeitsenergie angetrieben wurde« (Macho 1997, 76). Die neolithischen pastoralen Gesellschaften hüteten Tiere, weil der ökonomische Nutzen, den sie mit und durch Tiere erwirtschafteten, ihre Lebensgrundlage sicherte. Zwar wurden auch hier Tiere gequält, überlastet und getötet. Jedoch war eine Unmittelbarkeit der Mensch-Nutztier-Beziehung ein Merkmal der pastoralen Gesellschaft, die sich von der heutigen Versorgungsindustrie und deren gesellschaftlicher Unsichtbarkeit von Nutztieren unterscheidet (vgl. Clutton-Brock 2012, 134).

Die Anfänge der landwirtschaftlichen Produktion sind der Beginn einer Manipulation des tierischen Körpers durch den Menschen und der begrifflichen Unterscheidung zwischen Wild- und Haus- bzw. Nutztieren. Die Neolithische Revolution gilt als derjenige Zeitraum, in dem sich der differenzierende Blick des Menschen auf Tiere verstärkte und verfestigte; eine Epoche, in der Tiere einer fortwährenden Funktionalisierung unterlagen und Menschen im Zuge einer distanzierenden Weltdeutung eine klare Grenze zwischen den vermeintlich eigenen Kulturleistungen und den vermeintlich natürlichen Gegebenheiten zogen und sich damit aus dem Universum der Natur hinauskatapultierten (vgl. Macho 1997, 70). Natur und Tiere wurden zum schlechthin Anderen des Menschen, der durch Herrschaft »in der Auseinandersetzung mit dem Natürlichen für sich das beste herauszuholen« (Becker 2001, 212) bestrebt war.

Töten – Die Industrielle Revolution

Die Exploitation tierischer Körper erreichte in der Industrialisierung mit ihren massiven wirtschaftlichen, politischen und soziokulturellen Veränderungen ein neues Ausmaß. Die landwirtschaftliche Monofunktionalisierung der Tiernutzung und die Spezialisierung der Haltungsbedingungen im 18. und vor allem 19. Jahrhundert machten Nutztiere gesellschaftlich unsichtbar. Im Straßenverkehr, in der Landwirtschaft oder im Krieg wurden sie allmählich als Arbeitskräfte durch Maschinen ersetzt. Die Industrialisierung verstärkte eine Tendenz zur monofunktionalen Nutzung von Tieren. So begannen seit dem 19. Jahrhundert Landwirte in Europa immer weniger Rinder sowohl für Transportaufgaben als auch Pflugarbeiten und für die Fleisch- oder Milchherstellung zu nutzen, sondern spezialisierten die Tiere auf eine diese drei Aufgaben. Aus dem »Dreinutzungsrind« wurde das »Einnutzungsrind« (Konold 2008, 172).

Parallel dazu verlagerten sich die Tierproduktion und Tierschlachtung allmählich »hinter die Kulisse des gesellschaftlichen Lebens« (Elias 1999, 324). Im Zuge der Errichtung öffentlicher gemeindeeigener Schlachthäuser zu Beginn des 19. Jahrhunderts verboten die kommunalen Verwaltungen der Städte Tierschlachtungen sowie auch den Viehtrieb in Wohngebieten. Tiere wurden seitdem an der städtischen Peripherie konzentriert und dort geschlachtet. Für die Verbraucher/innen wurde der Produktionsprozess, d. h. die Tötung, Zerteilung und Verarbeitung der Tiere in Fleischwaren unsichtbar, bis selbst die tierische Provenienz des Kaufproduktes Fleisch in der Werbung verschleiert wurde.

Geistesgeschichtlich sind die Anfänge der intensiven und protoindustriellen Tiernutzung in der Aufklärung zu verorten. Die Rationalisierung der Landwirtschaft und die Agrarreformen des 18. und 19. Jahrhunderts fußten auf dem aufklärerischen »Ordnungsprinzip des Entweder-oder statt des bisherigen Sowohl-als-auch« (Konold 2008, 180). Das moderne rationalisierte Produktionsregime verwandelte Nutz-

tiere in ausbeutbare organische Rohstoffe, bei denen eine »Ehrfurcht vor dem Leben« (Schweitzer 2008, 20–22, 32–37) endgültig suspendiert worden war. Der Begründer der Agrarwissenschaft, Albrecht Daniel Thaer, betrachtete z. B. »Kühe […] als Maschinen […], die Futter in Milch verarbeiten« (Thaer 1805, 63). Die Reduktion der Tiere auf organische Ressourcen und ökonomische Wertstoffe verschärfte sich im 19. und 20. Jahrhundert in einem bis dahin nicht gekannten Ausmaß. Immer mehr Tiere wurden auf immer kleinerem Raum gehalten, die Transportdistanzen zwischen den Produktions- und Konsumptionsorten vergrößerten sich, die Etablierung arbeitsteiliger Produktionsweisen und die Automatisierung einzelner Arbeitsschritte sowie das Bestreben, zunehmend leistungsfähige Tiere zu züchten, beschleunigten die unterschiedlichen Formen der landwirtschaftlichen Tiernutzung, die am Maximum wirtschaftlicher Profitabilität ausgerichtet war (vgl. Zeeb 1990, 220–225). Seitdem bemisst sich der Wert eines landwirtschaftlichen Nutztieres ausschließlich an dessen ökonomischer Bedeutung.

Kreative und makabre Versuche wurden unternommen, um Tiere in möglichst kurzer Zeit zu mästen, um sie schnell schlachten, verarbeiten und verkaufen zu können. Im 19. Jahrhundert verkürzte sich die Mastdauer um ein Vielfaches. Das Mastgewicht eines Schweines stieg zwischen 1850 und 1900 im Durchschnitt von ca. 70 auf 100 Kilogramm, während die Mastdauer in demselben Zeitraum von zwei Jahren auf elf Monate sank (vgl. Bartussek 2000, 67). Die Praxis der Selektion, d. h. die Auswahl derjenigen für die organische Reproduktion bestimmten, weil den ökonomisch am wertvollsten antizipierten Output versprechenden Tiere, und das menschliche Bestreben, die Wirtschaftlichkeit agrarischer Produktionssysteme zu steigern, veränderten die Anatomie, Morphologie und das Sozialverhalten von Tieren nachhaltig. Dies betraf u. a. die Abnahme der Körpergröße von domestizierten Tieren, Veränderungen der äußeren Erscheinung (disproportionale Ohrlänge bei den meisten domestizierten Säugetieren mit Ausnahme von Pferden; langer Schwanz beim Gros der Schafe; gekringelte Schwänze bei den meisten Schweinen; große Variation bei Wolle und Haaren), der Dentition und Anatomie (geringere Hirngröße; Fettschicht unter der Haut und Fettstränge in den Muskeln, und nicht wie bei Wildtieren vorwiegend um die Organe) sowie des Verhaltens (domestizierte Tiere sind gegenüber Wildtieren tendenziell sozial und weniger solitär) (vgl. Benecke 1994, 33; Clutton-Brock 1999, 33–38).

Hatte sich der Mensch zunächst im Neolithikum selbst aus der Natur katapultiert, schleuderte er im Zuge der Industriellen Revolution dann die Tiere aus der Natur hinaus. Die Industrialisierung katalysierte und verstärkte die Manipulationen des Tierkörpers durch den Menschen. Auch wenn Landwirte die Tiere, die sie halten und deren Arbeitskraft und Körper sie nutzen, nicht ausschließlich als Wertgegenstände sehen, sondern diese als Lebewesen anerkennen und deren Subjektivität erfahren (vgl. Jürgens 2003), sind die Quantität und Qualität der Verfügbarmachung von Tieren in den vergangenen 150 Jahren historisch einmalig.

In der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Beschleunigung der Industrialisierung sind die Ausbeutung der Tiere und von menschlichen Arbeiter/innen eng miteinander verbunden (vgl. Hribal 2012, 6 ff.). Angesichts der zunehmend technisierten Arbeitsprozesse sahen sich viele Gewerbetreibende als Verlierer der Modernisierung. Fleischhandwerker fühlten sich z. B. von einer rationalisierten Fließbandproduktion wie in den Chicagoer Union Stock Yards bedroht und befürchteten die Dequalifizierung ihres Berufes; ebenso mussten Landwirte den wachsenden ökonomischen Druck bewältigen, den steigende Futterpreise und ein erhöhter Konkurrenzdruck mit sich brachten.

Während des Zweiten Weltkrieges intensivierten einige europäische Staaten und die USA die Tierhaltung und Fleischproduktion. Dieser Wandel war v. a. ein arbeitsorganisatorischer. Immer weniger Farmarbeiter/innen waren für eine immer größere Herde von Tieren zuständig, wodurch sich der Kontakt zwischen Mensch und Tier erheblich reduzierte. Hinzu kam, dass neue Expert/innen in der Tierhaltung auf den Plan traten: Veterinär/innen, die verstärkt Gesundheitskontrollen durchführten, und Pharmakonzerne, die den Tieren diverse Pharmazeutika verabreichten, um deren körperliche Leistung und Resistenz zu steigern (vgl. Harrison 1965; Wilkie 2010, 32–33).

Für Menschen war und ist Technik Segen und Fluch zugleich, für Nutztiere hingegen meistens nur letzteres. Die Grenzen technischer Entwicklungen und damit auch wirtschaftlicher Profitabilität setzte im 19. und weit bis ins 20. Jahrhundert hinein die »Widerspenstigkeit des organischen Materials« (Brandstetter 2006, 1; vgl. Giedion 1982, 262). Erst die bei Rindern seit den 1950er Jahren übliche künstliche Besamung und v. a. molekularbiologische Verfahren sprengten die vormaligen technischen Grenzen der Indienstnahme tierischer Körper.

Erschaffen – Die Genetische Revolution

In der gesamten Domestikationsgeschichte stellt das Bestreben des Menschen, Tierkörper zu verändern, eine anthropologische Konstante dar. Doch erst seit wenigen Jahrzehnten eröffnen Molekularbiologie, Genetik und die Viehzuchtwissenschaften neue Möglichkeiten und geben Mittel an die Hand, Tierkörper in einem bislang ungekannten Ausmaß zu manipulieren. In der Tierzucht sprechen einige Forscher/innen bereits von der Genetischen Revolution (vgl. Holloway/Morris 2007, 82). Neben der Isolation von Tieren, der Kontrolle ihrer sexuellen Reproduktion, den Techniken des Tötens und Domestizierens stellt der Einsatz genetischen und molekularbiologischen Know-hows eine historisch neue Form biopolitischer Kontroll-, Regulierungs- und Reproduktionsmöglichkeiten tierischen Lebens dar (ebd., 86–87).

Dabei kommen die sogenannte Genomanalyse (zur Identifizierung aller vererbbaren Informationen einer Zelle) und »Biotechniken der Fortpflanzung« (Wolf 2001, 259) zum Einsatz. Zu letzteren zählen der Embryonen-/Gentransfer, die In-vitro-Produktion (IVP), der somatische Kerntransfer sowie die embryonale Stammzellentechnik. Beim Embryonen- bzw. Gentransfer wird die DNA eines Tieres in die Vorkerne einer befruchteter Eizelle eines anderen Tieres injiziert, diese in vitro zu Embryonen aufgebaut und dann einem Leihmuttertier eingesetzt (vgl. ebd., 274; http://www.transgen.de/tiere/650.doku.html). Bei der IVP werden geschlachteten Kühen Eizellen entnommen, »in vitro gereift, befruchtet und über einen Zeitraum von sechs bis acht Tagen bis zum Erreichen transfertauglicher Stadien […] kultiviert« (Wolf 2001, 268). Der somatische Kerntransfer bezeichnet eine Reproduktionstechnik, bei der der Kern einer genetisch veränderten Zelle in eine kernlose Eizelle injiziert wird. Bei der embryonalen Stammzellentechnik schließlich werden Embryonen Stammzellen entnommen, in die ein Gen eines anderen Tieres eingebracht wird und die dann einem anderen Embryo injiziert werden (vgl. http://www.transgen.de/tiere/650.doku.html).

Diese genetischen Reproduktionstechniken zielen auf eine erhöhte Tiergesundheit und wirtschaftliche Effizienzsteigerung (vgl. Wolf 2001, 259). Es sollen Tiere geschaffen werden, die krankheitsresistent sind und in möglichst kurzer Zeit das gewünschte Schlachtgewicht erreichen. Außer in der Fleischindustrie kommen molekularbiologische Verfahren und Gentechniken in der Pharmazie und experimentellen Medizin zum Einsatz. An Labortieren wie den sogenannten Minischweinen werden z. B. Herz-, Zahn- und Gehirn-Entwicklungen nachverfolgt, in Versuchen pharmazeutische Produkte gewonnen und xenotransplantorische Fantasien entworfen, die Mediziner/innen beflügeln und Ethiker/innen erschaudern lassen.

Um die neuen molekularbiologischen Techniken entstehen neue Wirtschaftsbranchen, die Nutztiere als investitionswürdige, gewinnbringende und prestigeträchtige Werkstoffe entdeckt haben. Das US-amerikanische Unternehmen Gentech patentierte z. B. einen genetischen Marker, der die Züchtung von Schweinen mit magerem Fleisch erlaubt, und das U. S. Meat Animal Research Center selektierte ein Gen, das bei Rindern ein Wachstum von ›Doppelmuskeln‹ und einen höheren Anteil an Magerfleisch fördert. Hieran wird zugleich deutlich, wie sehr menschlicher Geschmack, kulinarische Bedürfnisse und diätetische Trends die ›Natur‹ von Tieren verändern: Stieg der Bedarf an Magerfleisch, veränderte der Mensch den Tierkörper dahingehend (vgl. DeMello 2012, 92).

Diese Entwicklung und die genannten Beispiele zeigen, dass die sogenannte ›natürliche‹ Selektion längst einer künstlichen gewichen ist (vgl. ebd., 87). Die gegenwärtigen Bemühungen um das sogenannte In-vitro-Fleisch (im Labor gezüchtetes Gewebe für menschlichen Konsum) markieren die wachsende Entkoppelung von Lebensmitteln und Lebendigem auf eine neue Weise. Katapultierte sich der Mensch in der Neolithischen Revolution aus der Natur und riss er in der Industriellen Revolution die Tiere mit sich, so zerschmettert er in der Genetischen Revolution das Konzept von Natur grundsätzlich. Die Unterscheidung von Kultur und Natur hat in der biogenetischen Postmoderne als lebensweltliches Deutungsmodell abgedankt. Nutztiere sind herangezüchtete, modellierte Cyborgs, die Menschen kraft ihrer Macht und Fähigkeit zur organisierten Gewalt innerhalb eines an wirtschaftlichen Effizienzkriterien ausgerichteten Produktionsregimes in Dienst nehmen (vgl. ebd. 2012, 181–182).

Distanzierungen und Folgen

Die Geschichte der Mensch-Nutztier-Beziehungen ist eine Geschichte der räumlichen, emotionalen und semantischen Distanzierung sowie einer wachsenden Abhängigkeit. Die Distanz zu Nutztieren wird größer, die Grenzziehung zwischen den tierischen Produkten massiver, deren Provenienz semantisch

eliminiert oder als naturästhetische Idyllkulisse inszeniert (vgl. Bunce 1994; Cloke/Goodwin 1992). Zugleich scheint die Bindung an die sogenannten Pets als Lebenspartner/innen immer emotionaler und inniger zu werden.

Die wachsenden Entfernungen zwischen den Produktions- und Konsumptionsorten infolge des Ausbaus des Eisenbahnnetzes im 19. Jahrhundert sind heute durch die globale Liberalisierung ökonomischer Grenzen um ein Vielfaches potenziert. Die Folgen dieser räumlichen Entgrenzung sind eine Entgrenzung tierischen Lebens, ökologische und gesundheitliche Herausforderungen sowie die Verhärtung weltweiter Armut.

Seit dem 20. Jahrhundert zeichnet die intensive Tierhaltung und Tiernutzung ein Trend zur Spezialisierung, Konzentration und Intensivierung im Kontext wirtschaftlicher Effizienz aus, d. h.: mehr Fleisch in kürzerer Zeit zu geringeren Kosten (vgl. Yarwood/Evans 1998, 143). Diese Intensivierung der Tierausnutzung geht mit einem Trend zur wirtschaftlichen Monopolisierung einher. Zwei Prozent aller US-amerikanischen Tierfabriken produzieren z. B. mehr als 40 Prozent aller Tiere; die vier größten unter ihnen (Pilgrim's Pride Corporation, Tyson Foods, Perdue Farms und Sanderson Farms) zusammen 58,5 Prozent aller Hühner (vgl. DeMello 2012, 136). Begleitet werden diese Prozesse von einer radikalen Verdinglichung von Nutztieren zu ökonomischen Bedarfsressourcen. Diese Transformation umfasst auch Praktiken und Strategien einer sprachlichen Reinigung. Das markanteste Beispiel bilden vermutlich Labortiere, die nicht mehr als Repräsentant einer Spezies, sondern als »ein menschliches Simulacrum« (ebd., 181–182) gedacht werden.

Das Ausmaß der Tiernutzung und Mechanisierung in der Landwirtschaft dient zugleich als Indikator für globale wirtschaftliche Unterschiede. Während in Industriestaaten landwirtschaftlich genutzte Tiere auf ihre Funktion als Lebensmittel- und Kleiderlieferanten beschränkt sind, werden in vielen Teilen der Welt Tiere aus Kostengründen und fehlenden maschinellen Alternativen nach wie vor für Transportaufgaben und landwirtschaftliche Arbeiten gebraucht (vgl. Clutton-Brock 2012, 135).

Im globalen Maßstab hat das Streben nach immer weiterer Ausnutzung landwirtschaftlicher Nutztiere außer den hier geschilderten Folgen für die Existenz tierischen Lebens gravierende ökologische und wirtschaftliche Konsequenzen. Globale Armut, verstärkte Treibhausgasemissionen und Entwaldung infolge des Anbaus von immer mehr Acker- und Weideflächen für die Tierfutterherstellung, die Menschen vor Ort nicht für die Produktion eigener Lebensmittel nutzen können, sowie Boden- und Wasserverschmutzung aufgrund des verstärkten Einsatzes von chemischen Düngermitteln und Pestiziden sind der Preis eines Konsumstandards, an dem nur ein kleiner Teil der Welt partizipiert. Der Überfluss für die Einen wäre undenkbar ohne den Hunger der Anderen (vgl. Schlatzer 2010).

Die Unterdrückung von Tieren ist dabei mit der Unterdrückung von Menschen eng verknüpft. Schlachthofarbeiter/innen z. B. werden schlecht bezahlt, genießen kaum eine soziale Absicherung und sind einer stupiden repetitiven Arbeit ausgesetzt. Ihr Umgang mit der organischen Ressource Nutztier muss zwangsläufig von einer emotionalen Distanz geprägt sein. Und obwohl die nutztierethologische Forschungsliteratur eindeutig hervorhebt, dass eine Verbesserung der Haltungsbedingungen von Nutztieren einen ökonomischen Vorteil brächte, werden Reformvorschläge mit dem Hinweis auf arbeitsorganisatorische Risiken und finanzielle Unkosten kaum umgesetzt (vgl. Waiblinger 1996).

Der Soziologe Richard Sennett hat in seiner Untersuchung *Fleisch und Stein* »das Problem der sinnlichen Verarmung« (1995, 21) in urbanen Räumen thematisiert. Die »Aspekte der urbanen Erfahrung« (ebd., 34) seien Differenz, Komplexität und Fremdheit; wodurch sich für das Leben in der Stadt die Möglichkeit »gelebter Erfahrung« (ebd., 22) verringere. Ähnlich lässt sich behaupten, dass die Distanz gegenüber Nutztieren zum Desinteresse und letztlich zu Gleichgültigkeit führt. Der »Wunsch, den Körper von Widerstand zu befreien« (ebd., 25), lässt sich nur auf Kosten der Anderen erfüllen, wobei unserem Bestreben und Wunsch, Gutes zu tun, unsere als selbstverständlich missverstandene Bequemlichkeit im Wege steht.

Literatur

Alderson, Lawrence: *Farm Animals*. London 1976.

Allgemeine Verwaltungsvorschrift zur Durchführung des Tierschutzgesetzes, 9. Februar 2000, http://www.verwaltungsvorschriften-im-internet.de/bsvwvbund_09022000_32135220006.htm (3.9.2014).

Bartussek, Helmut: Zeit der Tiere – Raum für Tiere. Die Haltung von Tieren in der Landwirtschaft. In: Manuel Schneider/Karlheinz A. Geißler/Martin Held (Hg.): *Zeit-Fraß. Zur Ökologie der Zeit in Landwirtschaft und Ernährung. Politische Ökologie*, Sonderheft 8. München ^{3}2000, 66–70.

Becker, Siegfried: Die Gestaltung der Kreatur. Tierzucht als

Kulturleistung? In: Rolf Wilhelm Brednich/Annette Schneider/Ute Werner (Hg.): *Natur – Kultur. Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. 32. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Halle vom 27.9 bis 1.10.1999*. Münster u. a. 2001, 205–212.

Benecke, Norbert: *Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendalten Beziehung*. Stuttgart 1994.

Bökönyi, Sándor: Development of early stock rearing in the Near East. In: *Nature* 264 (1976), 19–23.

Brandstetter, Thomas: Maschinenträume. In: *Diagonale, materialien* 17 (2006), 1–2.

Budiansky, Stephen: *The Covenant of the Wild. Why Animals Chose Domestication*. London 1994.

Bürgerliches Gesetzbuch in der Fassung der Bekanntmachung vom 2. Januar 2002 (BGBl. I S. 42, 2909; 2003 I S. 738), das durch Artikel 1 des Gesetzes vom 22. Juli 2014 (BGBl. I S. 1218) geändert worden ist, http://www.gesetze-im-internet.de/bgb/BJNR001950896.html (3.9.2014).

Bunce, Michael: *The Countyside Ideal. Anglo-American Images of Landscape*. London 1994.

Carlson, Laurie Winn: *Cattle. An Informal Social History*. Chicago 2001.

Cloke, Paul/Goodwin, Mark: Conceptualizing countryside change. From post-fordism to rural structured coherence. In: *Transactions of the Institute of British Geographers*. New Series 17/3 (1992), 321–336.

Clutton-Brock, Juliet: The unnatural world. Behavioural aspects of humans and animals in the process of domestication. In: Aubrey Manning/James Serpell (Hg.): *Animals and Human Society. Changing Perspectives*. London/New York 1994, 23–35.

Clutton-Brock, Juliet: *A Natural History of Domesticated Mammals* [1989]. Cambridge ^{2}1999.

Clutton-Brock, Juliet: *Animals as Domesticates. A World View through History*. East Lansing 2012.

DeMello, Margo: *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York 2012.

Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt a. M. ^{22}1999.

Fine, Aubrey H. (Hg.): *Handbook on Animal-Assisted Therapy. Theoretical Foundations and Guidelines for Practice*. Amsterdam u. a. ^{3}2010.

Friend, John B: *Cattle of the World*. Poole u. a. 1978.

Giedion, Sigfried: Mechanisierung und Tod: Fleisch. In: Ders.: *Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte*. Frankfurt a. M. 1982 (engl. 1948).

Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 12, Abt. 2. Leipzig 1951.

Harrison, Ruth: *Tiermaschinen. Die neuen landwirtschaftlichen Fabrikbetriebe*. München 1965 (engl. 1964).

Holloway, Lewis/Morris, Carol: Exploring biopower in the regulation of farm animal bodies. Genetic policy interventions in UK livestock. In: *Genomics, Society and Policy* 3/2 (2007), 82–98.

Hribal, Jason: Animals are part of the working class reviewed. In: *Borderlands* 11/2 (2012), 1–37.

http://www.transgen.de/tiere/650.doku.html (3.9.2014).

Ingold, Tim: From trust to domination. An alternative history of human-animal relations. In: Aubrey Manning/James Serpell (Hg.): *Animals and Human Society. Changing Perspectives*. London/New York 1994, 1–22.

Jürgens, Karin: *Tierseuchen in der Landwirtschaft. Die psychosozialen Folgen der Schweinepest für betroffene Familien. Untersucht an Fallbeispielen in Nordwestdeutschland*. Würzburg 2003.

Konold, Werner: Nutztiere in der Kulturlandschaft. In: *Berichte des Instituts für Landschafts- und Pflanzenökologie der Universität Hohenheim*, H. 17. Stuttgart 2008, 171–188.

Leondarakis, Konstantin: *Ungleichbehandlung von Nutz- und Heimtieren im deutschen Recht? [Gutachten]*. Göttingen 2005, https://www.animals-angels.de/fileadmin/user_upload/bilder/animals_angels/downloads/gutachten/Ungleichbehandlung.pdf (3.9.2014).

Macho, Thomas: Tier. In: Christoph Wulf (Hg.): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim/Basel 1997, 62–85.

Palmer, Clare: The idea of the domesticated animal contract. In: *Environmental Values* 6/4 (1997), 411–425.

Schlatzer, Martin: *Tierproduktion und Klimawandel. Ein wissenschaftlicher Diskurs zum Einfluss der Ernährung auf Umwelt und Klima*. Wien/Münster 2010.

Schweitzer, Albert: *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. München ^{9}2008.

Sennett, Richard: *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*. Berlin 1995 (engl. 1994).

Thaer, Albrecht (Hg.): *Vermischte Landwirthschaftliche Schriften aus den Annalen der Niedersächsischen Landwirthschaft*, Bd. 1. Hannover 1805.

Waiblinger, Susanne: *Die Mensch-Tier-Beziehung bei der Laufstallhaltung von behornten Milchkühen*. Witzenhausen 1996.

Wilkie, Rhoda M.: *Livestock/Deadstock. Working with Farm Animals from Birth to Slaughter*. Philadelphia 2010.

Wolf, Eckhard: Nutzung von Tieren in Landwirtschaft und Forschung. Ziele, Methoden und ethische Rahmenbedingungen. In: ZDF-Nachtstudio (Hg.): *Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung*. Frankfurt a. M. 2001, 259–284.

Yarwood, Richard/Evans, Nick: New places for »Old Spots«. The changing geographies of domestic livestock animals. In: *Society and Animals* 6/2 (1998), 137–165.

Zedler, Johann Heinrich: *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 43. Leipzig/Halle 1745.

Zeeb, Klaus: Ethologische Grundlagen im Zusammenhang mit der Haltungstechnik. In: *Deutsche Tierärztliche Wochenschrift* 97 (1990), 220–225.

Zilcha-Mano, Sigal/Mikulincer, Mario/Shaver, Phillip R.: Pet in the therapy room. An attachment perspective on animal-assisted therapy. In: *Attachment & Human Development* 13/6 (2011), 541–561.

Lukasz Nieradzik

3 Geschichte der Haustiere

Wie lang und wie komplex die Geschichte der Haustiere ist, lässt sich mit Passagen aus drei Texten umreißen. Erstens mit dem Bericht des Claudius Aelianus (um 175 – um 235) in seiner *De natura animalium* über »die Muräne des Römers Crassus«:

> »Es gab auch zahme und an die Hand gewöhnte Fische, die auf den Ruf hörten, und das Futter bereitwillig nahmen, wie in der Arethusa der heilige Aal. So hat man die Muräne des Römers Crassus gefeiert, welche Ohrenringe und mit Steinen besetzte Halsbänder trug, wie ein schönes Mädchen; bei Crassus Rufe seine Stimme erkannte, und heranschwamm, und wenn er ihr etwas hinreichte, es gern und bereitwillig annahm und verzehrte. Als sie starb, wurde sie von Crassus, wie ich höre, beweint und begraben« (Aelianus 1840, 723).

Zweitens mit dem Gedicht eines keltischen Mönches aus dem 9. Jahrhundert, an dessen Beginn ein Ich und eine Katze stehen: »I and Pangur Bán my cat,/'Tis a like task we are at:/unting mice is his delight,/Hunting words I sit all night« (Anonymus 1947, 24 f.). Drittens schließlich berichtet im Jahr 2008 die Biologin und Wissenschaftshistorikerin Donna Haraway über sich und ihre Border-Collie-Hündin:

> »Ms Cayenne Pepper continues to colonize all my cells – a sure case of what the biologist Lynn Margulis calls symbiogenesis. I bet if you were to check our DNA, you'd find some potent transfections between us. Her saliva must have the viral vectors. Surely, her darter-tongue kisses have been irresistible« (Haraway 2008, 15).

Die beschriebenen Tiere sind zahm, jagen und werden gefüttert, erkennen die Stimme ihrer Halter/innen, werden beobachtet, sie küssen, affizieren und infizieren sich, sie werden geschmückt, benamst und betrauert, sie leben in Symbiogenese mit den Menschen oder in einem anderen Medium wie dem Wasser, sie kommen angeschwommen und kolonisieren menschliche Zellen. Die drei Darstellungen konturieren die Geschichte der Haustiere in ihrer Diversität und verweisen zugleich darauf, dass sich die Haustiergeschichte letztlich aus Haustiergeschichten, aus Narrationen ergibt.

Definitorisch lassen sich unter den Haustieren die Spiel-, Hobby- und Heimtiere verstehen, die im Englischen als ›Pets‹ bezeichnet werden – ein Begriff, der im 16. Jahrhundert im Zusammenhang mit Lämmern eingeführt wurde – oder mittlerweile auch als ›Companion Animals‹. Haustiere sind also Tiere, die von ihrem Nutzen in der Landwirtschaft, im Krieg, im Kommunikationswesen, bei der Jagd, in der Medizin oder im Postverkehr suspendiert sind und ›zum Vergnügen‹, als Begleiter, Gefährten, *companions* gehalten werden (vgl. Haraway 2008, 134). Im Englischen wird zwischen den Pets beziehungsweise Companion Animals und den Domestic Animals eindeutig unterschieden, während der Begriff des Haustiers im Deutschen relativ unscharf ist. Er meint zum einen in einem weiteren Sinn alle domestizierten Tiere; zum anderen versteht man darunter jedoch zumeist die mit dem miniaturisierenden Begriff Heimtier belegten Hunde, Katzen, Wellensittiche, Goldhamster usw. Diese Ungenauigkeit des Haustierbegriffs ist in systematischer wie historischer Hinsicht fundamental für den Gegenstandsbereich.

Unterteilt man die Tiere in jene, vor denen wir Angst haben, jene, die wir essen, und jene, mit denen wir fernsehen (vgl. Braidotti 2002, 121), dann fallen die Nutz- und Heimtiere wohl am ehesten in die letzten beiden Gruppen. Die Übergänge sind hierbei jedoch fließend und die Kriterien historischem Wandel unterworfen. Naheliegend ist es, das Haustier zunächst einmal über das namengebende Haus zu definieren. Dies ließe sich in zwei Richtungen ausführen, zunächst über Praktiken und Techniken der Domestizierung (lat. *domus*: Haus), also auf die züchterische Veränderung von Wildtieren, zum anderen in Bezug auf die konkrete Nähe dieser Tiere zur menschlichen Wohnstätte. Haustiere wären also nicht so etwas wie eine eigene Spezies, die dem menschlichen Haus entstammt, sondern sie gehörten, wie etwa Martin Heidegger betont, zum Besitzstand des Hauses und fänden dort ihre Bestimmung: »[Die Haustiere] werden nicht deshalb so genannt, weil sie im Haus vorkommen, sondern weil sie zum Haus gehören, d. h. für das Haus in gewisser Weise dienen.« Sie tun dies aber nicht wie andere zum Haus gehörende Dinge, »wie das Dach zum Haus gehört«, sondern »Haustiere werden von uns im Haus gehalten, sie ›leben‹ mit uns« (Heidegger 2004, 308). Heidegger entwirft hier jedoch ein Zusammenleben, das dazu dient, einen Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier festzustellen (vgl. hierzu Därmann 2011, 313 f.).

Für eine heutige theoretische Auseinandersetzung mit Haustieren und unserem Zusammenleben mit ihnen stellt sich dennoch die Frage, inwiefern es sinnvoll ist, sie konsequent in den Zusammenhang des *oikos* (griech.: Haus- und Wirtschaftsgemeinschaft) zu stellen und sie damit von ökonomischen und ökologischen Konzepten des Zusammenlebens her zu denken. Denn Haustiere sind Tiere mit Mehrwert und lebendiges Kapital; sie können zugleich, wie Haraway für die Hunde ausführt, Waren

wie Konsumenten von Waren sein (vgl. Haraway 2007, 46 f.).

Problematisch erscheint eine Definition des Haustiers auch aus zoologischer Perspektive, insofern Haustiere nicht zwangsläufig Domestikationsmerkmale aufweisen und bisweilen noch nicht einmal gezähmt sind, wie z. B. Kampfhähne und -rinder. Das Kriterium der Nähe und der Tierhaltung wiederum wird von Haustieren wie den Rentieren unterlaufen und von Lamas oder Wasserbüffeln, die halbwild und fern menschlicher Behausung wohnen (vgl. Benecke 1994, 20 f.). Auch wenn diese Kriterien nicht eindeutig sind, werden neben den Haltungsbedingungen zumeist doch die durch die Fortpflanzungskontrolle – das heißt die Züchtung auf bestimmte physiologische und andere Merkmale – erzeugte auffallende Differenz zwischen dem Phänotypus der Wild- und der Haustierformen als zentral angesehen (vgl. ebd., 23).

Wie steht es nun um das Haustier als Companion Animal oder ›Heimtier‹? Hierzu zählen Säugetiere ebenso wie Reptilien, Nagetiere, Fische und Vögel; es gibt unter ihnen Rudeltiere und Einzelgänger, domestizierte und wilde, gefiederte und sogar computergenerierte und nicht zuletzt auch Haustiere, die von Tieren gehalten werden wie das Kätzchen All-Ball des Gorillaweibchens Koko. Welche Ordnung lässt sich in dieser Aufzählung erkennen? Was ist diesen Tieren gemeinsam, bzw. welche Gemeinsamkeit wird ihnen zugeschrieben? Keith Thomas definiert als ›Pet‹ ein Tier, das im Haus sein darf, das einen Namen hat und niemals gegessen wird (vgl. Thomas 1984, 112–115). Die Arbitrarität, mit der bestimmte Tiere in die Pet-Kategorie sortiert werden und andere nicht, ist offensichtlich. Für die Tierethik ergibt sich daraus die Frage, mit welchen Gründen z. B. zwischen Schweinen als Nutz- und Hunden als Heimtieren unterschieden wird, obwohl beide Arten eine vergleichbare Intelligenz und ähnlich ausgeprägtes Sozialverhalten aufweisen.

Auch juristisch ist eine Definition der Haus- und Heimtiere relevant. Die Unterscheidung der Tiere ist in Deutschland im Fleischhygienegesetz geregelt, das z. B. explizit verbietet, »Fleisch von Hunden, Katzen, anderen hundeartigen und katzenartigen Tieren (Caniden und Feliden), Dachsen und Affen in den Geltungsbereich dieses Gesetzes einzuführen oder sonst zu verbringen« (Fleischhygienegesetz idF v. 30.06.2003). Dieses Gesetz stellt somit kulturelle Normen in einen hygienisch-naturwissenschaftlichen Zusammenhang. Die EU-Futtermittelverordnung geht den umgekehrten Weg und definiert das Heimtier als »ein nicht der Lebensmittelgewinnung dienendes Tier, das zu einer Tierart zählt, die gefüttert, gezüchtet oder gehalten wird, jedoch in der Gemeinschaft üblicherweise nicht zum menschlichen Verzehr verwendet wird« (Futtermittelgesetz idF v. 07.09.2005). Und im Europäischen Übereinkommen zum Schutz von Heimtieren von 1987 sind diese folgendermaßen bestimmt: »Der Ausdruck Heimtier bezeichnet ein Tier, das der Mensch insbesondere in seinem Haushalt zu seiner eigenen Freude und als Gefährten hält oder das für diesen Zweck bestimmt ist« (Gesetz idF v. 01.02.91).

Gemeinsam ist diesen Rechtstexten, dass sie eine bestimmte Art der Gefühlszuwendung konstitutiv in die Definition der Haustiere aufnehmen. Wenn nun affektive Zuwendung als Kriterium für die Unterscheidung in Nutz- und Heimtiere angesetzt wird und somit Schweine von Hunden und Bienen von Goldfischen getrennt sind, bleibt zu fragen, was mit dem Schwein passiert, das dem Bauern durch intelligentes Verhalten imponiert, oder mit dem Jagdhund, dem abends vor dem Fernseher die Ohren gekrault werden. Auch hier sieht man, wie wenig stabil insbesondere die Unterscheidung zwischen Heim- und Nutztieren ist. Nicht jedes tierliche Individuum, nicht jede Mensch-Haustier-Beziehung lässt sich ohne weiteres der einen oder der anderen Kategorie zuordnen.

Eine Definition des Haustieres sollte deshalb allzu saubere funktionale Einteilungen vermeiden, um die konventionellen Objektivierungen und Distanzierungen – wie sie sich z. B. am Schlachter zeigen, der abends seinen Hund streichelt – methodisch und theoretisch nicht zu wiederholen (vgl. Hornborg 2012, 57). Vielmehr gilt es, auch die Bäuerin, die ihr Huhn auf ihrer Schulter sitzen lässt, statt es zu schlachten, und den Hofbesitzer, der dem Mäusefänger Dosenfutter gibt, nicht als Paradox oder Widersinnigkeit auszuklammern, sondern als grundlegende Verfasstheit der Mensch-Haustier-Beziehung anzuerkennen. Ebenso gilt es, die Unschärfe des Haustierbegriffs theoretisch wie methodisch stark zu machen. Auch deshalb wird hier von Haustieren und nicht von Heimtieren die Rede sein, wenn die ›Companion Animals‹ gemeint sind.

Unter den Begriff ›Haustier‹ fällt also eine Vielzahl von Konzepten, die alle auf spezifische Weise zur Haustierhaltung, zur Mensch-Haustier-Beziehung verklammert sind. Den Spieltieren, Pets und Companion Species sind überdies Herren, Herrchen, Frauchen, Halter und Guardians beiseite und gegenübergestellt, die auf ihre Weise von unterschiedlichen Konzepten des Zusammenlebens zeugen. An-

gesichts dieser konzeptionellen Heterogenität liegt es nahe, in einer historisierenden Weise danach zu fragen, in welchen Kontexten diese Konzepte jeweils geprägt wurden und werden. Mit Blick auf die Haustiere wird dabei eine allgemeine Problematik der Tiergeschichtsschreibung besonders augenfällig: nämlich die Unmöglichkeit, Tiergeschichte zu schreiben, die nicht mit menschlicher Geschichte verknüpft ist (vgl. Delort 1984).

Frühgeschichte und Antike

Eine Geschichte der Haustiere kann anhand von Höhlenmalereien und DNA-Proben rekonstruiert werden; Spuren der Haustiere und ihrer Geschichte finden sich in Bildern, Liedern, in Wohn- und Grabstätten (vgl. Benecke 1994, 14 ff.). Auch Hinweise auf eine affektive Beziehung, wie sie sich in Körperhaltungen und Blickkontakten zeigt, lassen sich auf diese Weise untersuchen (vgl. Martini 2000, 49). Aufschlussreich sind insbesondere Erzählungen, in denen sich die Geschichte der Haustiere manifestiert. Antike Texte zeugen dabei von einer erstaunlichen Diversität hinsichtlich der Beziehung zwischen Mensch und Haustier, in der die Muräne des Crassus neben verehrten Katzen, geliebten Pfauen und bewunderten exotischen Tieren steht. Antike Autoren widmen sich der Frage nach den Fähigkeiten der Tiere, ihrer Erziehung, ihren Krankheiten und Rechten, wie auch der Frage nach ihrem Wert. In vielem scheint der Umgang ein ähnlicher gewesen zu sein, wie wir ihn heute noch pflegen. Tiere bekommen Namen, werden geliebt, erzogen, und es werden Bücher darüber geschrieben, wie man die Haustiere am besten hält (vgl. Clutton-Brock 2007, 87 f.).

Eine herausgehobene Stellung kommt dabei den Hunden zu, denen sich die Texte der griechischen und römischen Antike ausgiebig widmen. Oft geht es dabei um die jagdlich geführten Hunde, etwa in Xenophons *Kynegetikus*, in Varros Büchern *Über Landwirtschaft* oder in Oppians *Kynēgetiká*. Columella rät in seinem Buch über die Landwirtschaft, das einen der frühen Hinweise auf unterschiedliche Hundetypen, nämlich Jagd-, Hof- und Hütehunde, enthält, explizit zu Hüte- und Hofhunden, da die Jagdhunde den Landwirt nur ablenkten und ihn zur Arbeit unlustig machten (vgl. Columella 1972, 242). Antike Texte kennen jedoch nicht nur Arbeitshunde, sondern auch die kleinen Hunde, die wir heute als ›Schoßhündchen‹ bezeichnen würden. Ein früher Nachweis ihrer Haltung findet sich etwa in Strabons Bericht über die kleinen Hunde, die Melitäischen, auf die häufig auch die noch heute bekannte Hunderasse der Malteser zurückgeführt wird (vgl. Strabon 2003, 199; vgl. Räber 1993, 644 f.). Ein weiteres Beispiel für die Kleinhundhaltung ist Martials Epigramm für die Hündin Issa, das überdies bezeugt, dass den Tieren nicht nur Gefühle entgegengebracht, sondern diesen auch selbst Empfindungen wie beispielsweise Freude und Trauer zugeschrieben wurden (vgl. Martial I 109). Ebenso weiß Plinius' *Naturkunde* um das Gefühlsleben der Hunde, ihre Treue, ihren Spürsinn, ihre Klugheit sowie um ihre Fähigkeit, ihren Herrn zu erkennen (vgl. Plinius 1976: Buch VIII, XX).

Auch beim vermutlich ersten namentlich erwähnten Hund der europäischen Kulturgeschichte, nämlich Odysseus' Hund Argos (vgl. Wild 2008, 11), spielt diese Fähigkeit eine Rolle. Schauplatz ist ein Mistplatz auf Ithaka, wo Odysseus als Bettler verkleidet seinen Hund Argos nach zwanzig Jahren wiedertrifft:

> »Dort lag der Hund Argos, über und über bedeckt mit Hundeläusen. Da wedelte er, als er den Odysseus nahe bei sich stehen sah, mit dem Schwanz und legte beide Ohren an. Doch vermochte er nicht mehr, zu seinem Herrn heranzukommen. Der aber blickte zur Seite und wischte sich eine Träne ab und verbarg es leicht vor Emaios« (Homer 2004, 17. 300–305).

Diese prominente und frühe Mensch-Haustier-Darstellung lässt sich als eine Szene des Wiedererkennens beschreiben, die zugleich eine Szene des Nach-Hause-Kommens ist. Das Haustier garantiert in seiner Fähigkeit, Odysseus trotz Verkleidung und Verstellung zu erkennen, die personale Identität des Heimkehrenden (vgl. Borgards 2007, 10). Die Beziehung von Mensch und Hund, wie sie hier dargestellt ist, lässt sich auch als einen wechselseitigen Prozess beschreiben, in dessen Vollzug die jeweiligen Fähigkeiten überhaupt erst entstehen (vgl. Söffner 2010, 82 ff.). Und schließlich zeigt sich in dieser Szene auch, was als eine allgemeine Praktik der Domestikation gefasst werden kann: ein »becoming with«, eine gemeinsame und wechselseitige Konstruktion von Identitäten und die Möglichkeit, miteinander neue Verhaltensweisen zu entwickeln (vgl. Despret 2004, 122).

Mittelalter und Frühe Neuzeit

Im Mittelalter gehörten Tierfabeln und zoologische Enzyklopädien zu den verbreitetsten Texten der Zeit. In diesen wurde zwischen Haus- und wilden Tieren

nicht klar unterschieden (vgl. Pascua 2007, 81). Dabei ist ein wachsendes Interesse zu verzeichnen, die Tiere genauer zu beobachten und zu beschreiben, eine Entwicklung, die von einer Wiederentdeckung der antiken Zoologie begleitet wurde (vgl. Resl 2007, 2). Die Mehrheit der überlieferten mittelalterlichen Texte wurde von Gelehrten verfasst. Es waren jedoch nicht die »theologisch gebildeten naturkundlichen Enzyklopädiker« (Jászay 1991, 213), sondern die Laien, denen die Haustiere, und dies gilt insbesondere für die Hunde, vertrauter waren. Eine Möglichkeit, die mittelalterliche Mensch-Tier-Beziehung zu erschließen, besteht daher darin, Verwaltungs- und Gesetzestexte einzubeziehen. Überdies können auch Auslassungen beredt sein: Die Naturlehre des weit verbreiteten und übersetzten frühchristlichen *Physiologus* kennt beispielsweise keine Katzen.

Im Lauf der europäischen Kulturgeschichte war das Näheverhältnis zwischen Menschen und Tieren im Mittelalter vermutlich – abgesehen von Jäger-Sammlerinnen-Gesellschaften – am stärksten ausgeprägt (vgl. Pascua 2007, 81). Schweine wohnten im Haus, halbwilde Kühe weideten in der Nähe und zwischen den Häusern, Hunde bevölkerten die Straßen, Hühner pickten im Hof usw. Dabei festigte sich der Status von Tieren ohne Nutzen – allen voran der Hund, der geschlechtsspezifisch als Jagdhund den Männern und als Schoßhund den Frauen zugeordnet wurde. Tiere wurden häufig auch Kindern als Spielzeug überlassen. So sind die gotischen Darstellungen Jesu' mit Goldfink nicht allein symbolisch oder apokryph zu verstehen, sondern geben vielmehr Alltagsleben wieder. Diese Vögel wurden an einen Faden gebunden, fliegen gelassen und wieder heruntergerissen (vgl. Dinzelbacher 2000, 204).

Im Mittelalter lassen sich gleichwohl erste Kennzeichen dessen erkennen, was uns heute sehr vertraut ist, nämlich die strikte und auch räumlich vollzogene Unterscheidung in Nutz- und Haustiere, die mit einer Aufteilung distinkter kultureller Orte einherging. So zeichnete sich bei Tauben eine Liebhaberzucht ab, Pfauen wurden als Fleischlieferanten von Truthähnen abgelöst und aufgrund ihrer Schönheit gehalten, und reiche Kaufleute, Geistliche und Adlige entdeckten vermehrt exotische Tiere als Haustiere für sich, die sie in Menagerien präsentierten (vgl. Kiser 2007, 104 ff.; Benecke 1994, 401).

In der Frühen Neuzeit etablierten sich Haustiere zunehmend auch im Wohnbereich. Nicht nur Hund, Katze und zahlreiche Vogelarten wurden zum Vergnügen gehalten, sondern auch junge Affen und im Prinzip alle Tiere, die zähmbar waren und/oder gefahrlos in der Wohnung gehalten werden konnten, die einen ästhetischen Mehrwert besaßen oder als besonders selten, exotisch oder kurios galten (vgl. Breittruck 2012, 725). Es gab zwar noch keinen ausgewiesenen Markt an Ratgeberliteratur, aber die Hausväterliteratur beschäftigte sich mit der Führung von Haus und Hof und den dazugehörigen Tieren.

Der womöglich einflussreichste Text, auf den sich auch viele nachfolgende Bücher zur Haustier- respektive Hundehaltung bezogen, war Caius' *De canibus britannicus* aus dem Jahr 1576. Dieses Traktat ist im Prinzip eine ausführliche, kommentierte Liste der siebzehn bekannten Hunderassen, deren charakterliche Veranlagung beschrieben wird, wobei sie in drei Grundtypen unterschieden sind: »a gentle kinde«, »a homely kinde« und »a currishe kinde« (Caius 1576, 2). Frühneuzeitliche Texte widmen ihre Aufmerksamkeit verstärkt den verschiedenen Rassen oder Varietäten, und dies weiterhin mit gender-spezifischen Zuordnungen: Jagdhunde blieben Männerhunde; und auf der anderen Seite die »delicate, neate, and pretty kind of dogges called the Spaniell gentle, or the comforter, in Latine Melitaeus or Fotor« (ebd., 20; Topsell 1607, 171), deren Aufgabe darin bestand, »to satisfie the delicatenes of dainty dames« (ebd.).

Im 17. und 18. Jahrhundert wurde die Liebe der Menschen zu ihren Tieren eine soziale und kulturelle Größe. Dies betrifft die exzessive Liebe für das Tier genauso wie die Vorstellung, das Tier würde diese erwidern (vgl. Raber 2007, 87). Neben Traktaten lassen sich auch frühneuzeitliche Polizeiverordnungen analysieren, um den Mensch-Haustier-Beziehungen auf die Spur zu kommen. Mit einem praxeologischen Ansatz lassen sich beispielsweise die Hunde als soziale Akteure in der städtischen Gesellschaft untersuchen (vgl. Steinbrecher 2011, 210).

Moderne

Im Zuge der Industriellen Revolution kam es zu massiven Veränderungen in der kulturellen Wahrnehmung der Tiere, den Mensch-Haustier-Beziehungen und den Praktiken der Haustierhaltung. Die damit einhergehende Umwälzungen der Lebensordnung beendete das vormoderne »agrarische […] Spiel der tierisch-menschlichen Ambivalenzen und Metamorphosen« (Macho 2000, 90). Im Übergang zur Industriegesellschaft fanden sich Tiere in großem Maßstab von ihrem Nutzen suspendiert und durch Maschinen ersetzt. Ein Ergebnis dieses Prozesses war, dass Menschen immer weniger mit Tieren zu-

sammenarbeiteten. Der ökonomische Zusammenhang, in den Mensch und Tier in Haus und Hof eingespannt waren, begann, sich aufzulösen, was mit der »gesellschaftlichen Eliminierung« (ebd., 94) der Nutztiere einherging. Während diese auf eine Existenz als Massenschlachtvieh reduziert wurden, zogen die Haustiere immer mehr in die bürgerlichen und städtischen Wohnungen ein:

> »Die agrarischen Ambivalenzen, welche die Beziehungen von Menschen und Tieren beherrscht hatten, wurden entzerrt: im selben Maße, in dem ein alltägliches Arbeitsverhältnis zwischen Menschen und Tieren seltener oder unmöglich wurde, konnten Tiere entweder mit einem puren Fleischindex (gezüchtet, verwahrt und geschlachtet unter Ausschluss der Öffentlichkeit) oder mit einem puren Luxusindex (als wertvolle, vom Aussterben bedrohte Zootiere, als dressierte Zirkustiere, als reinrassige Heimtiere mit garantiert benutzerfreundlicher Projektionsoberfläche) definiert werden« (ebd.).

Die Geschichte der Haustierhaltung ist seither verstärkt mit der Geschichte der Biotechnologie verschränkt. Sowohl die Nutz- als auch die Haustiere wurden massiven züchterischen Einflussnahmen unterworfen, was starke Veränderungen im Phänotyp zu Folge hatte. Haus- und Nutztiere sind hinsichtlich dieser Züchtungsbemühungen miteinander verbunden; zugleich sind sie im Zuge dieser Praktiken und Methoden sowie durch Konzepte der Rasse und Ideen der Perfektionierung und der Selektion kulturell, ethisch und effektiv auch voneinander getrennt.

Für die von ihrem Nutzen suspendierten Haustiere bedeutete die nun strikter vollzogene Aufteilung in Tiere mit einem Nutzen und in ›Luxustiere‹, dass sie mit ausgefallenen, artifiziellen Zielen gezüchtet wurden, die vor allem oder ausschließlich auf das Aussehen fokussierten. So war beispielsweise die Hauskatze noch in der Frühen Neuzeit züchterisch wenig beeinflusst worden, bis sich im 19. Jahrhundert die Rassekatzenzucht verstärkte, bei den Ziervögeln wurde nun stark mit Farbvarietäten experimentiert, und auch die Aquaristik und Zierfischzucht konnte einen enormen Zulauf an Liebhabern verzeichnen (vgl. Benecke 1994, 414; Vennen 2014).

Der größte züchterische Variantenreichtum wurde beim Hund hergestellt. Der kynologische Dachverband, die Fédération Cynologique Internationale (FCI), erkennt aktuell 343 Rassen an, Schätzungen gehen von weltweit bis zu 800 verschiedenen Rassen aus. Diese Modifikationen auf der Ebene der Rassen führte unter anderem dazu, dass auf der Ebene der Art kaum mehr zu definieren ist, was ein Hund ist: Hunde haben von allen Säugetieren die größte Varianz, insbesondere was Körpertypen und -größen angeht. Ihr Gewicht reicht von 500 Gramm bis zu 100 Kilo (vgl. McHugh 2004, 7 f.), es gibt sie haarlos, plattnasig, gefleckt, mit wollenem Fell usw.

Die Detailgenauigkeit der züchterischen Einflussnahme auf das äußere Erscheinungsbild ist aus den Beschreibungen der Rassestandards ablesbar. So ist etwa der Malteser von der Fédération Cynologique Internationale (FCI) in der Gruppe 9 der Gesellschafts- und Begleithunde klassifiziert. In einem kurzen Satz wird der erwünschte Charakter beschrieben, die übrigen acht Seiten füllt der vom Zuchtverband entwickelte Standard des Maltesers hinsichtlich Kopf, Körper, Gliedmaßen, Gangwerk, Haut, Haarkleid usw. Im Kapitel ›Kopf‹, Abschnitt ›Gesichtsschädel‹, Unterabschnitt ›Fang‹ findet sich folgende detailgenaue Beschreibung:

> »Die Fanglänge entspricht 4/11 der Kopflänge; sie ist demnach ein wenig kürzer als dessen halbe Länge. Der Bereich unterhalb der Augen ist gut gemeißelt. Seine Höhe ist um etwas mehr als 20 % geringer als seine Länge. Die Seiten sind einander parallel, dennoch darf der Fang von vorne betrachtet nicht viereckig erscheinen, da seine Vorderfront bogenförmig in die Seitenflächen übergeht. Der Nasenrücken ist gerade mit gut ausgeprägten Furchen in seiner mittleren Partie« (FCI 1998).

Auffallend ist, wie dieser Text zwischen der Beschreibung eines Kunstwerks und eines technischen Artefakts oszilliert. Diese Position zwischen Kunst und Wissenschaft entspricht der Haltung der modernen Nutz- und Haustierzüchter, die sich zunehmend an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen orientierten, ihre Arbeit aber zugleich als eine künstlerische verstanden. Diesen Aspekt bestätigt auch Charles Darwins *On the Origins of Species* (1859), wenn er Lord Somervilles Bemerkung über Schafzüchter zitiert: »Es ist, als hätten sie eine in sich vollkommene Form an die Wand gezeichnet und dann belebt« – oder die züchterische Prüfung von Schafen folgendermaßen kommentiert:

> »Die Schafe werden auf einen Tisch gelegt und studiert, wie ein Gemälde von Kennern geprüft wird. Dieses wird je nach Monatsfrist dreimal wiederholt, und die Schafe werden jedes Mal gezeichnet und klassifiziert, sodass nur die besten zuletzt zur Nachzucht genommen werden« (Darwin 1876, 50).

Wie man an diesem Beispiel sieht, beschränkten sich die Bemühungen, schöne Tiere zu züchten, nicht allein auf die von ihrem Nutzen suspendierten Tiere. Für diese und insbesondere für die Hunde galt dieses

Kriterium jedoch in besonderem Maße. Im 19. Jahrhundert erwuchs von England ausgehend die ›Dog Fancy‹ zu einer regelrechten ›Dog Craze‹, in der die Hundezucht und -ausstellung zu einem beliebten Hobby großer Teile der Gesellschaft wurde. Diese Dog Craze zeigt sich auch an der steigenden Anzahl an Publikationen zum Thema. So erfreuten sich Bücher und Magazine zur Hundezucht und -haltung, Rassebeschreibung und ihrer Geschichte wachsender Popularität (vgl. Ritvo 1987, 86 f.; Kete 1994, 76 ff.).

Die Hundezucht arbeitete sich dabei immer an dem Umstand ab, dass sich nicht objektivieren lässt, was genau eine Rasse ist. Die Definition einer alten oder einer neuen Rasse war deshalb das Ergebnis eines Aushandlungsprozesses, der sich in den zu diesem Zweck neu gegründeten Zuchtverbänden, auf Hundeschauen und unter dem Einfluss verschiedenster Moden vollzog. Zweck und Ziel dieser Shows und Ausstellungen – die erste fand 1859 im Rahmen einer Geflügelausstellung in Newcastle on Tyne statt – waren erstens die Ermittlung der am besten für die Zucht geeigneten Hunde, zweitens eine Bestätigung, dass der jeweilige Hund den Richtlinien des gültigen Rassestandards entspricht und drittens eine damit einhergehende Anerkennung, die sich auch monetär, also in Preisgeldern und einer eventuellen Wertsteigerung des ausgestellten Hundes, festmachen ließ. Die Kriterien für das, was unter einem schönen Hund oder einer Verbesserung der Rasse zu verstehen ist, wie sich die Qualität eines Hundes definiert und was Rassereinheit ist, waren Gegenstand permanenter Kontroversen (vgl. Derry 2003, 100).

Als Reaktion auf diese Situation institutionalisierte und bürokratisierte sich die Hundezucht im Laufe des 19. Jahrhunderts. So gründete sich 1873 der British Kennel Club, der auch das erste Stammbuch für Hunde einführte. Andere Länder wie Frankreich, Italien, Dänemark, die USA folgten bald diesem Beispiel. Auf diese Weise entwickelte sich auch für die Hundezucht eine moderne Struktur, die die Registrierung mit der Selektion verband und so ein ›paper-plus-flesh‹-System bildete, das auf vielerlei Wegen auch Grundlage für Programme der Eugenik und Genetik bildete (vgl. Haraway 2007, 53). Für Nietzsche sind mit Züchtung und Zähmung Techniken und Praktiken benannt, die auch auf den Menschen Anwendung finden (vgl. Nietzsche 1999; vgl. hierzu differenzierend Macho 2011, 435).

Hundeausstellungen wurden in allen Gesellschaftsschichten immer beliebter. Man veranstaltete Hundeshows und sortierte über die Höhe der Mitgliedsbeiträge nicht nur die Hunde, sondern auch die Menschen. Neben der Klasse blieb Geschlecht – und zwar sowohl das Geschlecht der Tierhalter als auch das der Tiere selbst – eine wirksame Kategorie. So wurden weiterhin die Schoß-, Luxus- oder Gesellschaftshunde den Frauen und die Jagdhunde den Männern zugeordnet. Und trotz der Verwissenschaftlichung der Zucht wurde weiterhin vor allem die männliche Linie dokumentiert (›tail mail descent‹) und die Rolle der Hündinnen in der Zucht systematisch unterbewertet (vgl. Derry 2003, 71 f.).

Bei den Luxus- und Schoßhunden, beispielsweise dem Mops oder der französischen Bulldogge, ist seit dem 19. Jahrhundert ein Trend zur Pädomorphisierung deutlich. Zuchtziel ist hier das Kindchenschema mit einer sehr kurzen Nase und großen Augen, das auf diese Weise einen visuellen Befehl für seinen ›richtigen‹ Gebrauch abgibt und mit den bekannten Symptomen und körperlichen Beeinträchtigungen wie Atemnot und Augenüberdruck einhergeht. Diese massive Manipulation der Physiognomie und Mimik der Hunde koinzidiert mit einem vermehrten Interesse an der Beschreibung tierlicher Gefühlsausdrücke. Prominentes Beispiel hierfür ist Darwins *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872), das den Nachweis einer verwandten Gefühlswelt und eines gemeinsamen Gefühlsausdrucks bei Tieren und Menschen erbringen wollte. Dieses Werk Darwins entstand in Zusammenarbeit mit bildenden Künstlern und bevorzugt als Belege domestizierte Tiere und Zootiere, die nicht in ihrer Kommunikation untereinander, sondern vor allem mit dem Menschen porträtiert sind (vgl. Voss 2007, 279). Es gehört damit in den Zusammenhang einer gemeinsamen Wissens- und Emotionsgeschichte der Menschen und Tiere und eines neuen Wissensregimes über Tiere und ihre Gefühle, das nur noch graduell und nicht prinzipiell zwischen tierlichen und menschlichen Emotionen unterscheidet (vgl. Eitler 2011, 212 ff.). Im 20. und 21. Jahrhundert werden die Praktiken der Haustierhaltung und -zucht durch Klonen (vgl. DeMello 2007, 85 ff.), Massenmärkte usw. zu neuen Extremen weitergeführt. Gegenwärtig leben in jedem dritten deutschen Haushalt Haustiere. Der damit verbundene Markt für Zubehör, Medikamente, Futter, Magazine, Ratgeberliteratur usw. verzeichnet permanente Wachstumsraten. Haustiere sind Teil der Populärkultur, in der ein Anekdoten erzählender Hundetrainer regelmäßig Stadien füllt und auf Youtube unzählige Beiträge über Katzen zu finden sind.

Das 20. Jahrhundert war indes auch Schauplatz einer Neuordnung der Gesellschaft auf völkisch-rassistischer Grundlage und einer »rechtlich-politsche[n] Neujustierung der Tier-Mensch-Beziehung« (Möhring 2011, 231) wie auch der Mensch-Haustierbeziehung. Im Nationalsozialismus wurden Tiere wie Menschen in nützlich und somit der »Volksgemeinschaft« zugehörig oder schädlich und parasitär unterteilt (vgl. ebd., 235). Domestikation wurde hier zum Sinnbild der Degeneration. Hunde erfuhren dennoch als ›Kamerad‹ eine Aufwertung – ikonisch für den NS ist der Deutsche Schäferhund als dessen Terror- und Propagandainstrument (vgl. Berentzen/Wippermann 1999; Skabelund 2010) – während die Rolle der Katzen ambivalent blieb. Sie wurden als Vernichterinnen der schädlichen Nager geschätzt, blieben aber als weibisch und individualistisch verdächtig (vgl. Möhring 2011, 239 f.).

Philosophisch, zoologisch, wissenshistorisch, archäologisch und ethologisch wird im 20. und 21. Jahrhundert die Frage, was ein Haustier ist, wie es zu behandeln ist, was es kann und soll, auf vielfältige Weise erörtert. Das Verhalten der Haustiere wird in neuen Disziplinen und Fachgebieten mit sehr unterschiedlicher theoretischer wie methodischer Ausrichtung, wie dem Behaviourismus, der Umweltlehre und der vergleichenden Verhaltensforschung beziehungsweise der Ethologie, erforscht (vgl. Wuketits 2010). Die Verhaltensforschung verwickelt sich dabei in Kontroversen über grundlegende Konzepte, Modelle und Theorien, etwa über die Frage, inwiefern Verhalten angeboren, konditioniert oder erlernt ist, welche Rolle die Umwelt oder Umgebung spielt, ob Aggression Teil der menschlichen und tierlichen Natur sei usw. (vgl. ebd., 91 ff.). Diese Konzepte haben Auswirkungen auf die Deutung der Mensch-Haustier-Beziehung wie auch auf Fragen des Umgangs mit den Haustieren, sprich: auf Fragen des Zusammenlebens.

Gegenwart

Der ungarische Verhaltensforscher und Kynologe Ádám Miklósi kritisiert den traditionellen Ansatz, Haustiere ausgehend von ihrem Wildtyp zu definieren. Diese Herangehensweise, die Miklósi im Fall der Hunde als ›Lupomorphisierung‹ bezeichnet, verkenne, dass die Hunde in ihrem Verhalten auf den Menschen gerichtet sind. Gleichfalls unzureichend bleibe es aber auch, ein babymorphes Modell anzulegen und das Verhalten und die Fähigkeiten der Haustiere mit der kindlichen Entwicklung zu analogisieren (vgl. Miklósi 2011, 61 f., 256 f.). Als Alternative zu diesen Deutungsansätzen macht die verhaltensbiologische Forschung den Vorschlag, die Haustiere in ihrer Beziehung zum Menschen zu verstehen und diesen deshalb mit in die Beobachtungen aufzunehmen.

Auch in der philosophischen und (wissens-)historischen Forschung wurden und werden Haustiere und ihr Zusammenleben mit uns unterschiedlich bewertet. Während Deleuze und Guattari Hunde und Katzen als die ödipalen Tiere identifizieren, die den Menschen höchstens zu narzisstischer Betrachtung veranlassen (vgl. Deleuze/Guattari 1997, 328), bergen sie für Derrida, wie alle anderen Tiere auch, die Möglichkeit, philosophische und ethische Traditionen zu erschüttern. So entwickelt Derrida seine eigene Tierphilosophie ausgehend von einer morgendlichen Begegnung mit seiner Katze im Badezimmer (vgl. Derrida 2010). Die Beobachtung, dass diese Katze ihn, den nackten Philosophen, ansieht, führt Derrida zu der Frage, warum die Philosophie Tiere so selten als Sehende reflektiert (vgl. Därmann 2011 322); verbunden ist damit auch eine Kritik an Heideggers Interpretation der Anthropologischen Differenz.

Dass Derrida in keine echte Interaktion mit seiner Katze eintritt, gibt wiederum Haraway Anlass zu Kritik. Als Gegenmodell zu Derrida, der sich im Angesicht seiner Katze und in Anbetracht dessen, dass die Katze auf sein Geschlecht blickt, auf die Zunge beißen möchte, beschreibt Haraway die eingangs zitierten »darter-tongue kisses«, die sie mit ihrer Hündin Cayenne Pepper austauscht (vgl. Haraway 2007, 15). Um Geschichten der Co-Habitation und Co-Evolution zu schreiben, wählt Haraway aus der großen ›queeren Familie‹ der Companion Species, zu denen als jüngere Geschwister auch die Cyborgs gehören, Hunde als »[p]artners in the crime of human evolution« (Haraway 2003, 5).

Haraway zielt damit auf die Hunde in ihrer leiblichen materiell-semiotischen Präsenz. Es dürfe nicht darum gehen, die Tiere als Ersatz für Theorien zu benutzen, sondern darum, das konkrete Zusammenleben mit ihnen zu gestalten: »They are not here just to think with. They are here to live with« (ebd.). Die historisch ineinander verflochtenen Leben von Menschen und Hunden lassen sich für Haraway mit der gängigen Unterscheidung zwischen Natur und Kultur nicht hinreichend erfassen (vgl. ebd., 18). Insofern sind die Companion Species nicht Gegenstände einer distanzierten Analyse, sondern Mitspieler einer gemeinsamen Arbeit: »Living with animals, inhabiting their/our stories, trying to tell them about

relationship, co-habiting an active history: that is the work of companion species, for whom ›the relation‹ is the smallest possible unit of analysis« (ebd., 20).

Bei Haraway ist das Zusammenleben auf diese Weise als ein Werden beschrieben, also nicht nur als ein Mit-Sein, ein »being with«, sondern ein »becoming with«. Haraway übernimmt diesen Begriff von Vinciane Despret, deren tiertheoretische Texte zum Zusammenleben mit Ratten, Pferden und Gänsen einen ähnlichen Weg einschlagen. Despret betont ebenfalls, dass es nicht ausreicht, die Sichtweise des anderen einzunehmen oder einzubeziehen, wenn es darum gehe, neue Formen des Zusammenseins zu konstituieren. Das leitende Konzept sei daher eher mit Sympathie als mit Empathie beschrieben (vgl. Despret 2004, 128 ff.).

Ein mögliches künftiges Forschungsfeld wäre, diese alltäglichen, konkreten Interaktionen auch in anderen Kosmologien zu erforschen, d. h. in Gesellschaften, deren Welt- und Tierverständnis andere Ontologien zugrunde liegen. In diesem Sinne argumentiert z. B. Kohns ethnografischer Entwurf einer »anthropology of life«, die sich eben nicht auf den Menschen beschränkt, sondern die Erforschung von Transspezies-Kontakten zur Grundlage macht und zugleich als Möglichkeit beschreibt, unsere gängigen ontologischen Voraussetzungen zu befragen und andere zu erproben (vgl. Kohn 2013).

Wie in einer Geschichte der Haustiere deutlich wird, sind Mensch-Haustier-Beziehungen durch emotionale und räumliche Nähe bestimmt und damit auch durch eine Organisation der Distanzen und Grenzen zwischen Menschen und Tieren. Dabei lässt sich immer wieder feststellen, dass diese Grenzen permanent unterlaufen werden und sich Tiere an Orten finden, an denen sie nicht sein sollen und daher erst recht etwas zu suchen haben. Diese praktischen und theoretischen Grenzaufhebungen sind Gegenstand der neueren, am Animal Turn beteiligten Theorien, in deren Kontext auch Haraways Vorschlag steht, die Haustiere in die *queer family* der Companion Species aufzunehmen.

Literatur

Aelianus, Claudius: *Werke*. Bd. 2. Übersetzt von Ephorus Wunderlich und Friedrich Jacobs. Stuttgart 1840.

Anonymus: Pangur Bán. Übersetzt von Robin Flower. In: Robin Flower: *The Irish Tradition*. London 1947, 24–25.

Benecke, Norbert: *Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendealten Beziehung*. Stuttgart 1994.

Berentzen, Detlef/Wippermann, Wolfgang: *Die Deutschen und ihre Hunde. Ein Sonderweg der deutschen Mentalitätsgeschichte*. München 1999.

Borgards, Roland: Katze, Hund und Bradypus. Raabes *Stopfkuchen* als Tiergeschichte. In: *Jahrbuch der Raabe-Jahrbuch* (2007), 1–22.

Braidotti, Rosi: *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge 2002.

Breittruck, Julia: Haustiere. In: Friedrich Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit*. Bd. 15. Stuttgart/Weimar 2012, 724–729.

Caius, John: *Of Englishe Dogges*. London 1576, Faks. Amsterdam/New York 1969.

Clutton-Brock, Juliet: How domestic animals have shaped the development of human societies. In: Linda Kalof (Hg.): *A Cultural History of Animals in Antiquity*. Oxford/New York 2007, 71–96.

Columella: *Über Landwirtschaft*. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike. Bd. 4. Hg. von Karl Ahrens. Berlin 1972.

Därmann, Iris: Von Tieren und Menschen. Martin Heidegger, Jacques Derrida und die zoologische Frage. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2011), 303–325.

Darwin, Charles: *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein*. Stuttgart 1876 (engl. 1859).

Darwin, Charles: *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren*. Frankfurt a. M. 2000 (engl. 1872).

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus*. Berlin 1997 (frz. 1980).

Delort, Robert: *Les animaux ont une histoire*. Paris 1984.

DeMello, Margo: The present and future of animal domestication. In: Randy Malamud (Hg.): *A Cultural History of Animals in the Modern Age*. Oxford/New York 2007, 67–94.

Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010 (frz. 2006).

Derry, Margaret: *Bred for Perfection. Shorthorn Cattle, Collies, and Arabian Horses since 1800*. Baltimore 2003.

Despret, Vinciane: The body we care for. Figures of anthropo-zoo-genesis. In: *Body & Society* 10 (2–3) 2004, 111–134.

Dinzelbacher, Peter: Mittelalter. In: Ders.: *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000, 181–292.

Eitler, Pascal: »Weil sie fühlen, was wir fühlen«. Menschen, Tiere und die Genealogie der Emotionen im 19. Jahrhundert. In: *Historische Anthropologie* 19/2 (2011), 211–228.

FCI-Standard Nr. 65: »Malteser«. Stand: 06.04.1998.

Fleischhygienegesetz, i. d. F. v. 30.06.2003.

Futtermittelgesetz vom 2. Juli 1975, i. d. F. v. 07.09.2005.

Gesetz zu dem Europäischen Übereinkommen vom 13. November 1987 zum Schutz von Heimtieren, i. d. F. v. 01.02.1991.

Haraway, Donna: *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago 2003.

Haraway, Donna: *When Species Meet*. Minnesota/London 2008.

Heidegger, Martin: *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [Freiburger Vorlesung Wintersemes-

ter 1929/30]. Martin Heidegger Gesamtausgabe. Band 29/30. Frankfurt a. M. 2004.
Homer: *Die Odyssee.* Übersetzt von Wolfgang Schadewaldt. Hamburg 2004.
Hornborg, Alf: Animismus, Fetischismus und Objektivismus als Strategien der Welt(v)erkenntnis. In: Irene Albers/Anselm Franke (Hg.): *Animismus. Revisionen der Moderne*. Zürich 2012, 55–64.
Jászay, Géza: Hunde. In: *Lexikon des Mittelalters.* Bd. V. München/Zürich 1991, 213–214 .
Kete, Kathleen: *The Beast in the Boudoir. Petkeeping in Nineteenth-Century Paris*. Berkeley/Los Angeles 1994.
Kiser, Lisa: Animals in medieval sports, entertainment, and menageries. In: Brigitte Resl (Hg.): *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*. Oxford/New York 2007, 103–126.
Kohn, Eduardo: *How Forests think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley/Los Angeles/London 2013.
Macho, Thomas: Der Aufstand der Haustiere. In: Regina Haslinger (Hg.): *Herausforderung Tier. Von Beuys bis Kabakov*. München/London/New York 2000, 76–99 .
Macho, Thomas: *Vorbilder*. München 2011.
Martial: *Epigrammata*. Hg. von Ulrich Gößwein. München 1986.
Martini, Wolfram: Griechische Antike. In: Peter Dinzelbacher (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000, 29–86.
McHugh, Susan: *Dog*. London 2004.
Miklósi, Ádám: *Hunde. Evolution, Kognition und Verhalten.* Stuttgart 2011 (engl. 2008).
Möhring, Maren: »Herrentiere« und »Untermenschen«. Zu den Transformationen des Mensch-Tier-Verhältnisses im nationalsozialistischen Deutschland. In: *Historische Anthropologie* 19/2 (2011), 229–244.
Nietzsche, Friedrich: *Genealogie der Moral.* KSA 5. Hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München 1999, 257–412.
Pascua, Esther: From forest to farm and town. Domestic animals from ca. 1000 to ca. 1450. In: Brigitte Resl (Hg.): *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*. Oxford 2007, 81–102.
Physiologus. Hg. von Otto Schönberger. Stuttgart 2001.
Plinius Secundus d. Ä.: *Naturkunde*. Hg. von Roderich König. Buch VIII. München 1976.
Räber, Hans: *Enzyklopädie der Rassehunde*. Bd. 1. Stuttgart 1993.
Raber, Karen: From sheep to meet, from pets to people. Animal domestication 1600–1800. In: Matthew Senior (Hg.): *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightment.* Oxford/New York 2007, 73–99.
Resl, Brigitte: Introduction. Animals in culture, ca. 1000–ca.1400. In: Dies. (Hg.): *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*. Oxford 2007, 1–26.
Ritvo, Harriet: *The Animal Estate. The English and Other Creatures in the Victorian Age*. Cambridge 1987.
Skabelund, Aaron: Rassismus züchten. Schäferhunde im Dienst der Gewaltherrschaft. In: Dorothee Branz/Christoph Mauch: *Tierische Geschichte. Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne.* Paderborn 2010, 58–78.
Söffner, Jan: On nostalgia (and Homer). In: Sabine Flach/Daniel Margulies/Jan Söffner (Hg.): *Habitus in Habitat I. Emotion and Motion*. Bern 2010, 81–94.
Steinbrecher, Aline: Hunde und Menschen. Ein Grenzen auslotender Blick auf ihr Zusammenleben (1700–1850). In: Dies./Gesine Krüger (Hg.): *Historische Anthropologie* 19/2 (2011), 192–210.
Strabon: *Geographika.* Bd. 2, Buch V–VIII. Hg. von Stefan Radt. Göttingen 2003.
Thomas, Keith: *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*. London 1984.
Topsell, Edward: *The Historie of Foure-Footed Beastes*. London 1607. Faks. Amsterdam/New York 1973.
Varro, Marcus Terentius: *Über Landwirtschaft*. Bd. 3. Hg. von Werner A. Krenkel. St. Katharinen 2002.
Vennen, Mareike: »Echte Forscher« und »wahre Liebhaber«! – Der Blick ins Meer durch das Aquarium im 19. Jahrhundert. In: Alexander Kraus/Martina Winkler (Hg.): *Weltmeere. Wissen und Wahrnehmung im langen 19. Jahrhundert*. Göttingen 2014, 84–102.
Voss, Julia: *Darwins Bilder. Ansichten der Evolutionstheorie 1837 bis 1874*. Frankfurt a. M. 2007.
Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung.* Hamburg 2008.
Wuketits, Franz M.: *Die Entdeckung des Verhaltens. Eine Geschichte der Verhaltenforschung.* Darmstadt 2010.
Xenophon: *Kynegetikus oder Büchlein von der Jagd*. Werke. Bd. 12. Hg. von Christian Heinrich Dörner. Stuttgart 1871.

Katja Kynast

4 Geschichte der Zoologie

Antike: Begründung als Naturwissenschaft

Die Anfänge der Zoologie, der wissenschaftlichen Tierkunde, liegen in der Antike. Vereinzelte Beschreibungen und Vergleiche von Tieren finden sich schon bei den vorsokratischen Philosophen und bei Platon. Erst Aristoteles verfasste aber geschlossene zoologische Monographien, in denen ein systematischer und methodisch reflektierter Ansatz deutlich wird. Aristoteles betrieb detaillierte empirische Untersuchungen mit dem Ziel der Generalisierung und Typisierung der Beobachtungen (vor allem in den drei Schriften *Historia animalium* [HA], *De partibus animalium* [PA] und *De generatione animalium* [GA]).

Die zoologischen Schriften von Aristoteles machen zwei Drittel seines naturphilosophischen Werks aus. Aristoteles rechtfertigt diese schwerpunktmäßige Beschäftigung mit den Tieren damit, dass sie uns näher stünden und mit uns verwandter seien als die Gestirne. Außerdem verspreche die Beschäftigung mit ihnen einen größeren wissenschaftlichen Ertrag, weil sie besser erkennbar seien. Schließlich werde an den Lebewesen die teleologische Ordnung der Natur besonders deutlich (PA 645 a). Die zoologischen Ausführungen Aristoteles' betreffen besonders die äußere und innere Form der Tiere, die Funktion ihrer Körperteile und ihr Verhalten.

Der methodische Ansatz von Aristoteles enthält einige wichtige richtungsweisende Neuerungen gegenüber seinen naturphilosophischen Vorgängern (vgl. Meyer 2015). Neuartig in der Darstellung ist das völlige Fehlen von Beschreibungen individueller Einzelfälle; an deren Stelle tritt die Konzentration auf das Typische und Charakteristische einer Art oder Klasse. Im Zusammenhang damit steht das aristotelische Verständnis von Wissenschaft als theoretischer Bemühung, die auf das Allgemeine und Unveränderliche einer Sache gerichtet ist. Die Tierkunde kennzeichnet Aristoteles ausdrücklich als eine Naturwissenschaft (PA 640 a). Seinen wissenschaftstheoretischen Schriften zufolge bedeutet dies, dass sie ausgehend von ersten Axiomen in einem durchgehenden Begründungszusammenhang organisiert sein sollte. Tatsächlich enthalten die aristotelischen Schriften zur Zoologie allerdings in weiten Teilen Faktensammlungen, die wenig theoriegeleitet und häufig nicht in Erklärungen eingebettet sind. Die Fakten werden von Aristoteles insofern in eine Ordnung gebracht, als er häufig vergleichend vorgeht und dabei versucht, aus den Ergebnissen der Vergleiche allgemeine Regeln über die Ähnlichkeit zwischen den Organismen abzuleiten.

Von den verschiedenen Ursachetypen, die Aristoteles unterscheidet, spielt nach seiner Auffassung in der Biologie die Finalursache eine zentrale Rolle, weil sie in vielen Fällen »den Begriff hergibt« (PA 639 b), d. h. das Wesen des Gegenstandes betrifft und damit in seine Definition eingeht. So würden Organe, wie beispielsweise die Hand, nicht über ihre Gestalt, sondern ihre Funktion definiert (PA 640 b; GA 726 b). Aristoteles begründete damit den systematischen Ansatz der funktionalen Analyse aller Körperteile und bereitete das funktionalistische Modell von Lebewesen als Organismen aus wechselseitig voneinander abhängigen Teilen vor (ohne selbst einen solchen Organismusbegriff zu erarbeiten). Außerdem bezog er das funktionale Modell auch auf den Organismus als Ganzes, indem er ihn als ein Werkzeug einer jeweils besonderen (ewigen) Art verstand und die Ausrichtung aller Aktivitäten der Tiere auf ihre Fortpflanzung zum höchsten Prinzip der Zoologie erhob (*De anima* [DA] 415 a).

Die Lebendigkeit der Lebewesen band Aristoteles an das Vorhandensein einer Seele. Diese ist nach seiner Vorstellung fest mit dem lebenden Körper verbunden und führt keine von ihm unabhängige Existenz. Aristoteles gliederte die Seele in drei Teile: einen unteren Teil, der für Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung verantwortlich ist, einen mittleren, der Wahrnehmung und Empfindung betrifft, sowie einen oberen denkenden Teil (DA 413 a,b). Diese Gliederung lag der Einteilung der Lebewesen in Pflanzen, Tiere und Menschen zugrunde und enthielt außerdem eine Unterscheidung der grundlegenden Tätigkeiten von Lebewesen.

Die griechische Seelenlehre gilt auch als wichtige Voraussetzung für die Praxis der Leichensektion, jedenfalls lassen sich systematische Sektionen zu medizinischen Zwecken zuerst bei den Griechen nachweisen. Die Annahme, dass die Seele und damit das Lebensprinzip den Körper nach dem Tod eines Lebewesens verlässt (bzw. nach der aristotelischen Lehre einfach mit der Lebendigkeit verschwindet), ermöglichte den furchtlosen und nüchternen Umgang mit Leichen. Die rechtliche Erlaubnis und systematische Praxis der Sektion menschlicher Leichen bestand trotzdem nur für wenige Jahrzehnte, nämlich zu Beginn des 3. Jahrhunderts v. Chr. in Alexandria nach Gründung der dortigen Schule der Medizin durch Herophilos. Wegen des zumeist bestehenden Verbots

der Sektion menschlicher Körper kam den Studien an Tieren eine besondere Bedeutung zu. Über sie wurden wichtige anatomische, physiologische und medizinische Kenntnisse gewonnen.

Einen Höhepunkt in der Antike und einen über ein Jahrtausend nicht wesentlich erweiterten Stand erreichte die anatomische und physiologische Kenntnis mit dem römischen Arzt Galen. Auf die Ähnlichkeit im Aufbau der Körper vertrauend, übertrug Galen seine Beobachtungen aus Tiersektionen (vor allem von Affen und Schweinen) auf die Verhältnisse des Menschen (denn die Sektion menschlicher Leichen war zu seiner Zeit wie während der gesamten römischen Antike rechtlich verboten). Die Untersuchungen Galens bezogen sich unter anderem auf Knorpel, Bänder und Gelenke sowie den Muskelapparat und das Gefäß- und Nervensystem. Galens Auffassung des Blutflusses als einer Hin- und Herbewegung in den gleichen Gefäßen und von der Durchlässigkeit der beiden Hauptkammern des Herzens wurde erst in der Frühen Neuzeit als falsch erkannt und überwunden.

Auch die Ursprünge der zoologischen Systematik liegen in der Antike. Aristoteles beschrieb rund 500 verschiedene Tierarten und klassifizierte diese sowohl nach ihrem Aussehen (morphologisch) als auch nach ihrer Lebensweise (ethologisch-ökologisch). Er ging dabei zuerst von der Mannigfaltigkeit der Organismen aus, gliederte diese in Gruppen nach der Gesamtähnlichkeit der Formen und versuchte erst im Anschluss daran, durchgehende differenzierende Merkmale anzugeben. Nach ihren auffälligen Eigenschaften unterschied er Gruppen wie Bluttiere und blutlose Tiere, lebendgebärende und eierlegende Tiere, Weichtiere und Schaltiere. In Aufzählungen an verschiedenen Stellen seiner Tierkunde unterschied Aristoteles folgende zehn Gruppen: Menschen, lebendgebärende Vierfüßer (Säugetiere), eierlegende Vierfüßer, Vögel, Fische, Wale, Weichtiere, Schaltiere (Schnecken und Muscheln), Krustentiere (Krebse) und Insekten (einschließlich Spinnen, Tausendfüßer etc.) (HA 490 b, 505 b, 523 a-b).

Obwohl die aristotelischen Schriften in der Antike bekannt waren und geachtet wurden, erhielt sein biologisches Forschungsprogramm, das auf eine systematische und theoretische Wissenschaft der Tiere gerichtet war, doch keine Fortsetzung. Alle späteren antiken Naturforscher, selbst Plinius und Galen, zeigten wenig Verständnis für die methodische Organisation des zoologischen Wissens bei Aristoteles, etwa der Unterscheidung des faktischen Wissens von dessen Begründung oder der geforderten axiomatischen Ordnung des Wissens und der Betonung des syllogistischen Schlusses als Grundlage der systematischen Gestalt einer Wissenschaft. Die erste nacharistotelische Abhandlung der Zoologie in diesem Sinne war erst wieder die Schrift *De animalibus* von Albertus Magnus aus dem 13. Jahrhundert.

Mittelalter: Enzyklopädische Wissenschaft

In der späten Antike und im frühen Mittelalter waren die zoologischen Schriften meist als Enzyklopädien organisiert, die nicht von Forschern, sondern von Laien verfasst wurden. Sie dienten häufig weniger der systematischen Darstellung des Wissens als der Erbauung oder moralischen Belehrung des Lesers (vgl. Jahn 1998, 105 ff.). Dementsprechend enthielten sie neben Beschreibungen, die Beobachtungen entstammten, auch Darstellungen, die auf Phantasie, Aberglauben oder Interesse an Kuriositäten beruhten (vgl. Heck/Cordonnier 2012).

Paradigmatisch für diesen Typ und gleichzeitig für das gesamte Mittelalter einflussreich war der *Physiologus*, eine Sammlung von z. T. fiktiven Geschichten über Tiere, Pflanzen und Steine, deren Ursprünge im 2. Jahrhundert nach Christus in Alexandria liegen. In dieser Schrift diente die symbolische und allegorische Beschreibung der Tiere der Darstellung menschlicher Tugenden und Laster – und manifestiert nicht ein eigenständiges Interesse an den Tieren. Ökonomische oder religiöse Gesichtspunkte waren im christlichen Mittelalter auch für die Einteilung des Tierreichs bestimmend. So gliederte Isidor von Sevilla zu Beginn des 7. Jahrhunderts im zwölften Buch seiner *Etymologiae* die Tiere in 1. zahme, 2. wilde, 3. kleine Tiere, 4. Schlangen, 5. Würmer, 6. Fische, 7. Vögel und 8. kleine Flugtiere.

Zu einer Wissenschaft von den Tieren (*scientia de animalibus*) wurde die Beschäftigung mit ihnen erst wieder bei Albertus Magnus. Dieser ging zu den traditionellen allegorisch-theologischen Beschreibungen auf deutliche Distanz und unterschied zwischen einerseits Berichten aus den Historien (*in historiis*) und der theologischen Mystik (*theologica mystica*) sowie andererseits solchen aus der Natur (*per physicam*) und durch die Erfahrung (*experimento*). Die Tiere wurden bei Albert nicht mehr primär hinsichtlich ihrer Nützlichkeit für den Menschen, sondern auch in ihren Eigenarten und typischen Verhaltensweisen dargestellt.

Mit dem erwachten Interesse an der Natur wurden in Klöstern seit Ende des 11. Jahrhunderts auch wieder systematische Sektionen an Tieren durchgeführt. Besonders einflussreich war die medizinische Schule von Salerno, in der Anfang des 12. Jahrhunderts eine erste Anatomie des Schweins (*Anatomia porci*) erschien. Die Sektionen an Tieren (und vereinzelt auch an Menschen) dienten aber bis ins 16. Jahrhundert vornehmlich der Illustration und Demonstration überkommener Meinungen und nicht der Beantwortung eigenständiger empirischer Fragen.

16. Jahrhundert: Tieranatomie und Vergleichende Anatomie

In der Renaissance entstanden monumentale, reich illustrierte Werke, in denen das Leben der Tiere vieler verschiedener Arten beschrieben wurde, verfasst u. a. von Conrad Gesner (*Historiae animalium*, 1551–58, 1587) und Edward Wotton (*De differentiis animalium*, 1552). Diese Werke bezogen sich, ebenso wie die Tierkunde des Aristoteles, im Wesentlichen auf die äußere Erscheinung und das Verhalten der Tiere. Im Unterschied zu ihren Vorläufern entwickelte sich die Zoologie der Renaissance aber in einem kontinuierlich wachsenden kommunikativen Netzwerk verschiedener Forscher und entfaltete darin eine elaborierte Kunst des begrifflichen Beschreibens und bildlichen Darstellens der Vielfalt der Tiere (vgl. Ogilvie 2006).

Die Aufmerksamkeit galt dabei gerade dem Besonderen in seiner Einmaligkeit, Fragen der systematischen Klassifikation und kausalen Erklärung traten demgegenüber erst im 18. bzw. 19. Jahrhundert in den Vordergrund. Daneben entwickelte sich in der Renaissance eine Vergleichende Anatomie, die vom Vergleich der Tierskelette ausging. Diese Vergleiche blieben in ihren Anfängen, etwa bei Leonardo da Vinci, ohne eine allgemeine Theorie zu einem gemeinsamen Organisationsplan der Lebewesen. Der systematisch am weitesten fortgeschrittene Ansatz stammte von Pierre Belon, der es 1555 unternahm, das gesamte Skelett eines Vogels mit dem eines Menschen in Korrespondenz zu setzen.

Die umfangreiche Enzyklopädie der Tiere, die Ulisse Aldrovandi seit Ende des 16. Jahrhunderts herausgab und von der zu seinen Lebzeiten drei Bände zu den Vögeln und je einer zu den Insekten und den anderen blutlosen Tieren erschienen, enthielt in vielen Randbemerkungen vergleichende Beschreibungen. Ziel Aldrovandis war aber insgesamt eher eine Restauration des antiken Wissens auf empirischer Basis, d. h. eine von den oberen Gattungen ausgehende detaillierte Beschreibung; der Vergleich der Tiere untereinander stand noch nicht im Zentrum seines methodischen Ansatzes.

Aldrovandis Schüler Volcher Coiter verfolgte die Methode des Vergleichens dagegen konsequent und legte sie seinem Werk zur Anatomie der Wirbeltiere von 1575 zu Grunde. Mit Carlo Ruinis Anatomie des Pferdes (*Anatomia dell cavallo*) von 1598 entstand die erste umfangreiche Darstellung der Anatomie eines Tieres, die zur Begründung der Tieranatomie als eines eigenständigen, von der Anatomie des Menschen geschiedenen Forschungsgebiets beitrug. Eine konsequent vergleichende Perspektive nahm Marco Aurelio Severino ein; er bezog auch die wirbellosen Tiere in die vergleichende Betrachtung ein (*Zootomia Democritea*, 1645).

Auf dem Wege anatomischer Untersuchungen wurden auch die ersten über die Antike hinausgehenden systematischen Erkenntnisse gewonnen. Die inneren Organe des Menschen zeichnete Leonardo präzise nach der Natur. Einen Meilenstein der Anatomie setzte Andreas Vesal mit seinem Hauptwerk *De humani corporis fabrica* (1543). Aufbauend auf Erkenntnissen aus eigenen Leichensektionen gelang Vesal der Nachweis Hunderter von Fehlern der antiken anatomischen Lehren nach Galen. Trotzdem übte die antike Tradition weiterhin großen Einfluss aus. So wagte es Vesal in der ersten Auflage seines Hauptwerks noch nicht (aber in der zweiten von 1555), die These Galens zu einem Durchtritt des Blutes durch die Scheidewand der Hauptkammern des Herzens anzuzweifeln, auch wenn er anatomisch keine Poren in dieser Wand feststellen konnte. Bedeutsam war das Wirken Vesals auch durch die Einführung zahlreicher neuer Bezeichnungen für anatomische Strukturen.

17. Jahrhundert: Experimentalisierung und Mikroskopie

Im frühen 17. Jahrhundert setzte die Herauslösung der Physiologie aus einem theologischen und medizinischen Kontext ein. Santorio Santorio, ein Freund Galileis, führte erste quantitative Methoden in die Erforschung der physiologischen Prozesse im menschlichen Leib ein (*De medicina statica*, 1614). Ein Jahrzehnt später waren es quantitative Untersuchungen zur Menge des Bluttransports im Körper, die William Harvey zu seiner revolutionären Entde-

ckung von der Zirkulation des Blutes bei Tieren und Menschen führte (*Excitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, 1628). Endgültig bestätigt wurde die These von der Zirkulation des Blutes durch den Einsatz der neuen Technik der Mikroskopie, die zur Entdeckung der roten Blutkörperchen und Kapillargefäße durch Marcello Malpighi führte (*De pulmonibus*, 1661).

Bestimmend für die Physiologie des 17. Jahrhunderts war die mechanistische Deutung der Lebensprozesse, programmatisch formuliert durch René Descartes (vgl. Sutter 1988; Des Chene 2001). Die strenge Orientierung an der Mechanik und dem Vergleich physiologischer Prozesse mit einfachen mechanischen und hydraulischen Einrichtungen wie Hebeln, Röhren und Pumpen gab der Forschung die Richtung vor, auch wenn sie im Detail nur wenig empirisch fundiert war.

Deutlich zeigte sich der Einfluss mechanistischen Denkens in der entstehenden Embryologie. So behauptete Descartes, aus der genauen Kenntnis der Struktur eines Keims könne die Gestalt des entwickelten Körpers ›deduziert‹ und mit mathematischer Sicherheit berechnet werden (*Description du corps humain*, 1648). Er erweist sich damit als ein früher Vertreter einer Theorie, nach der die Form des späteren Organismus bereits vollständig im Keim enthalten ist (*Präformationstheorie*). Im Gegensatz zu dieser Auffassung erfolgt nach den Theorien der *Epigenese* die Zeugung und Entwicklung der Organismen in einer tatsächlichen Neubildung von Strukturen.

Der Ausdruck ›Epigenesis‹ und auch eine frühe Variante dieser Theorie, nach der die Entwicklung von Tieren in einer sequenziellen Knospung ihrer Teile besteht, geht auf Harvey zurück (*Exercitationes de generatione animalium*, 1651) – favorisiert wurde von den meisten Forschern vom 17. bis späten 18. Jahrhundert aber die Präformationstheorie der Entwicklung. Verschiedene Faktoren können dafür verantwortlich gemacht werden. Ein Faktor war die Einführung des Mikroskops in die empirische Untersuchung der Entwicklungsprozesse (zuerst durch Marcello Malpighi, *De formatione pulli in ovo*, 1673): Die mikroskopische Analyse der Strukturen lieferte das Bild eines überraschend differenzierten Keims, in dem die späteren Organe schon als verkleinerte Struktur vorhanden zu sein schienen. Ein weiterer Faktor bestand in der experimentellen Widerlegung der Theorie von der *Urzeugung* durch Francesco Redi (*Esperienze intorno alla generazione degli insetti*, 1668): Nachdem die spontane Entstehung von Lebewesen aus der anorganischen Materie widerlegt wurde, erschien auch die Annahme der spontanen Differenzierung eines undifferenzierten Keims problematisch.

Der entscheidende Faktor lag aber in der grundsätzlich mechanistisch orientierten Einstellung der Forscher des 17. Jahrhunderts: Für einen mechanistischen Standpunkt machte die Erklärung der Formbildung ausgehend von einem bereits differenziert vorliegenden Keim weniger Schwierigkeiten als die Annahme einer regelmäßigen Neubildung von hoch geordneten Strukturen. Es dominierte die (auch theologisch gestützte) Vorstellung, die Natur könne sich nicht selbst organisieren, oder, wie es Charles Perrault ausdrückte, die den Tieren eigene Seele könne nicht auf natürliche Weise entstehen, sondern müsse stets durch bereits vorhandene Keime weitergegeben werden (*Essais de physique*, 1680). Eine besondere Plausibilität erhielt die Präformationstheorie zudem dadurch, dass sie mit der herrschenden Vorstellung von der Konstanz der Arten gut zusammenstimmte. Zur eigentlichen Entfaltung gelangte die Präformationstheorie allerdings erst im 18. Jahrhundert, in dem ausgearbeitete Theorien der Entwicklung von namhaften Biologen formuliert wurden.

Insgesamt ist das 17. Jahrhundert durch die allmähliche Herauslösung der Wissenschaft von den Tieren aus anwendungsbezogenen Kontexten gekennzeichnet. Terminologisch wird diese Entwicklung durch die Einführung des Terminus ›Zoologie‹ markiert (abgeleitet von griech. ›ζῶον‹, ›zoon‹, ›lebendiges Wesen; Tier‹). Seit Beginn des 17. Jahrhunderts wurde die Zoologie ausdrücklich als die Naturwissenschaft der Tiere definiert, so von Clemens Timpler 1607 (*Physicae seu philosophiae, pars 3*, 85: »Zωologia est doctrina physica de animali quatenus est animal«). Aber nicht nur eine eigenständige Naturwissenschaft, sondern insbesondere auch das Teilgebiet der Pharmazie und Medizin, das vom Nutzen der Tiere für den Menschen handelt, wurde Mitte des 17. Jahrhunderts ›Zoologie‹ genannt. Dies wird bereits im Titel eines übersetzten Werks von Johann Schröder deutlich (*Ζωολογια, or the History of Animals as they are Useful in Physick and Chirurgery*, 1659).

In Absetzung von dieser medizinischen *Zoologia medica* und einer theologischen *Zoologia sacra* begründete Johann Sperling in einem ersten Handbuch der Zoologie diese als naturhistorische ›Wissenschaft von den Tieren‹ (*scientia brutorum*; *Zoologia physica*, 1661). Ähnlich wie zuvor bereits die Autoren mancher Kräuterbücher (und Aristoteles in vielen Ab-

schnitten seiner Tierkunde) gliederte auch Sperling seine physische Zoologie in einen allgemeinen Teil, der das Gemeinsame aller Tiere abhandelte, und einen besonderen, in dem es um einzelne Klassen und Arten von Tieren ging. Regelmäßig verwendet wird der Terminus ›Zoologie‹ allerdings erst seit den 1770er Jahren.

18. Jahrhundert: Physiologie und Naturgeschichte

Im 18. Jahrhundert wurden verschiedene Versuche unternommen, das Spezifische des Lebendigen über Lebenskräfte oder vitalistische Prinzipien zu begründen, wie etwa durch den Hallenser Arzt Georg Ernst Stahl (*Theoria medica vera*, 1708) oder die spätere Schule von Montpellier. Leitend für die physiologische Forschung blieb jedoch der mechanistische Ansatz, der auf die Annahme vitalistischer Kräfte verzichtete und das Besondere des Lebendigen in der Wechselwirkung und wechselseitigen Abhängigkeit der organischen Teile zu begründen versuchte. Einflussreich in dieser Hinsicht war das Wirken des Leidener Physiologen Herman Boerhaave (*Institutiones medicae*, 1708) und seiner Schüler, darunter Albrecht von Haller. Dessen Nachweis einer autonomen Bewegungsfähigkeit des Herzens und anderer Körperteile ohne Bezug zum Zentralnervensystem erlaubte es, diese Bewegungen isoliert zu untersuchen. Von Haller unterschied sie in einer klaren Terminologie als *Irritabilität* von der unter zentralnervöser Beteiligung ausgelösten Bewegungsform, der *Sensibilität* (*De partibus corporis humani sensilibus et irritabilibus*, 1752).

Der neue begriffliche Rahmen, in dem auf die Seele als ein Erklärungsprinzip für zumindest einige Bewegungsformen der Tiere verzichtet werden konnte, erwies sich als immens fruchtbar für deren naturwissenschaftliche Analyse. Er wirkte geradezu als eine Befreiung der Forschung von den Hemmnissen der überkommenen Seelenmetaphysik. Die Entwicklung führte insgesamt dazu, die Fähigkeit zur Selbstbewegung – also einen seit der Antike für die Beschreibung der Tiere zentralen, sie definierenden Aspekt – nicht mehr aus dem einheitlichen, aber in der empirischen Forschung schwer zu fassenden Prinzip der Seele zu deuten, sondern sie als Resultierende eines Geflechts von lokalen Mechanismen zu erklären. Das Ergebnis war die Zergliederung der Einheit eines Lebewesens in einen Komplex von weitgehend unabhängig voneinander funktionierenden Teilsystemen, an denen die Forschung ansetzen konnte und deren Integration nichts als einen Funktionskomplex ergab: Die Lebewesen wurden zu ›Organismen‹.

Dieses an Teilbereichen der Lebensphänomene angreifende, aber auf lebensformenübergreifende, einheitliche Erklärungen gerichtete Forschungsprogramm erstreckte sich im 18. Jahrhundert auf alle Felder der Physiologie. Nach Antoine Laurent de Lavoisiers Grundlegung der Chemie auf experimenteller Basis am Ende des Jahrhunderts sind beispielsweise auch die Weichen für die Stoffwechselphysiologie mit mechanistischen Erklärungen für die Prozesse der Atmung und Ernährung gestellt.

Neben dieser auf einheitliche Erklärungen gerichteten Strömung war die Zoologie des 18. Jahrhunderts durch ausgeprägte klassifikatorische Ansätze gekennzeichnet. Diese bestanden in einer Beschreibung der Vielfalt der Tierarten in ihren jeweils besonderen Gestalten, Lebensräumen und Gewohnheiten. Das Vorgehen betonte zugleich die Fülle und Ordnung der Lebensformen; es war nicht primär auf Erklärungen und Begründungen gerichtet, sondern stellte das Besondere nebeneinander und ordnete es in einem klassifizierenden System. Dabei wurden auch völlig neuartige Tierformen beschrieben, die aus fernen Ländern zu den europäischen Naturforschern gelangten oder mittels des Mikroskops vor der Haustür entdeckt wurden, darunter solche, mit denen sich aufgrund ihrer ungewöhnlichen Natur eine ganz eigene Faszinationsgeschichte verband, wie mit den Menschenaffen, den Süßwasserpolypen oder der bizarren Welt der Einzeller, den ›Tierchen‹ (*animalcules*), wie sie von den frühen Mikroskopikern genannt wurden.

Die rasch anwachsende Kenntnis von neuen Tieren verlangte nach neuen Ordnungen. Zwei Ordnungsformen waren im 18. Jahrhundert verbreitet: einerseits die Darstellung in Tableaus und Listen mit kurzen Charakterisierungen der Arten, andererseits die Aneinanderreihung von erzählerischen Berichten vom Leben der Tiere verschiedener Arten. Wegen ihres beschreibenden und aufzählenden Vorgehens werden beide Formen als *Naturgeschichte* (griech. στορία, ›storia‹, ›Bericht, Erzählung‹) zusammengefasst. Im 18. Jahrhundert waren beide Vorgehen mit großen Namen verbunden: Carl von Linné für die Ordnung mittels Listen und Tableaus (*Systema naturae*, 1. Aufl. 1735, 12. Aufl. 1766–68) und Georges-Louis Leclerc de Buffon für die erzählerische Ordnung (*Histoire naturelle générale et particulière*, 36 Bde., 1749–89).

Die beiden Darstellungsformen hatten sehr unterschiedliche Gewichtungen in der Repräsentation verschiedener Tiergruppen zur Folge: Linné gliederte sein natürliches System in sechs etwa gleich umfangreiche Klassen (Vierfüßer, Vögel, Amphibien, Fische, Insekten und Würmer). Diese Einteilung blieb über alle Auflagen des *Systema naturae* erhalten (nur die erste Klasse wurde ab der zehnten Auflage von 1758 in ›Mammalia‹ umbenannt), auch wenn die Anzahl der behandelten Arten erheblich anwuchs (von rund 550 in der ersten Auflage bis zu rund 5.900 in der zwölften Auflage von 1766–67). Buffon behandelte in den zu seinen Lebzeiten erschienenen Bänden zu den Tieren dagegen lediglich die Säugetiere (12 Bände) und Vögel (9 Bände). Nach seinem Tod erschienen bis 1804 weitere acht Bände zu den Walen, Fischen, Amphibien und Reptilien – insgesamt wurden in Buffons Naturgeschichte der Tiere aber lediglich die Wirbeltiere behandelt, mit einem großen Schwerpunkt auf den Säugetieren (40 % der rund 16.500 Seiten; zum Vergleich: in *Brehms Thierleben*, 1864–69, und ebenso in *Grzimeks Tierleben*, 1967–72, nahm die Darstellung der Säugetiere rund 30 % der Seiten in Anspruch, alle anderen Tiergruppen wurden aber ebenfalls behandelt, die Insekten, die über 80 % der gegenwärtig taxonomisch unterschiedenen Tierarten ausmachen, mit einem Seitenanteil von immerhin jeweils rund 10 %).

Die Präferenz für bestimmte, dem Menschen taxonomisch nahestehende Tiergruppen in der erzählenden Naturgeschichte des 18. Jahrhunderts bringt bereits eine gewisse Hierarchisierung der Tiere zum Ausdruck. In Form einer linearen Stufenleiter (*scala naturae*) wurden diese Rangordnungen explizit dargestellt; sie erstreckten sich von den Mineralien und Pflanzen über die wirbellosen Tiere und Wirbeltiere bis zum Menschen. Am Ende des Jahrhunderts fanden die linearen Hierarchisierungen aber aus mehrfachen Gründen immer weniger Anhänger. Verantwortlich dafür waren in erster Linie Veränderungen in der zoologischen Taxonomie: Von der Vergleichenden Anatomie ausgehende Untersuchungen legten eine Klassifikation nahe, nach der die verschiedenen Gruppen nicht über-, sondern nebeneinander geordnet werden sollten. Besonders weite Verbreitung fand bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts Georges Cuviers Klassifikation der Tiere in die vier ›Verzweigungen‹ (*embranchemens*) der Wirbeltiere, Weichtiere, Gliedertiere und radiärsymmetrischen Tiere (*Le règne animal distribué d'après son organisation*, 1817). Viele taxonomische Diagramme und Stammbäume des Tierreichs folgten bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts diesem Viererschema (so die Diagramme von Louis Agassiz 1849, Heinrich Bronn 1850, Anna Redfield 1857 bis hin zu der Wandtafel von L. W. Fike 1890).

Insgesamt verschob sich das Interesse der Zoologen am Ende des Jahrhunderts von den Ordnungsfragen der Taxonomie zu solchen der inneren Organisation der Tiere. Im Zuge dieser Verschiebung vollzog sich ein umfassender disziplinärer Wandel, der die Zoologie aus der beschreibenden Naturgeschichte heraus- und in die sich konstituierende, auf Erklärungen zielende Biologie hineinführte (vgl. Jacob 1972). Nach einer verbreiteten These gilt die Zeit um 1800 als die Phase der Konstitution der Biologie als eigenständiger Wissenschaft (vgl. Foucault 1974, 207).

Einer der ersten Autoren, die das Wort ›Biologie‹ wiederholt verwendeten, war Jean-Baptiste de Lamarck. Selbst ursprünglich Botaniker, wandte sich Lamarck erst später der Zoologie zu und zielte auf eine Wissenschaft, die beide Bereiche miteinander verbinden sollte. In einem Werk, das die Physik der Erde in drei Teile einteilte – Meteorologie, Hydrogeologie und Biologie –, bestimmte er letztere als ›die Theorie der lebenden Körper‹ (*Hydrogéologie*, 1802). In einer anderen Schrift definierte Lamarck die Biologie als Lehre von Ursprung, Entwicklung, Vielfalt und Funktionen der Lebewesen. Die Einführung des Ausdrucks ›Biologie‹ durch Lamarck hing mit seinen Bemühungen zusammen, Pflanzen und Tiere gemeinsam als ›organisierte Körper‹ zu verstehen und sie dadurch von der leblosen Materie deutlich abzugrenzen. Auf diese Weise wurde die für das 18. Jahrhundert bestimmende Einteilung der Natur in drei Reiche (Mineralien, Pflanzen und Tiere) durch eine Zweiteilung in die Lebewesen und leblosen Körper abgelöst.

Neben ›Biologie‹ wurden um 1800 noch zahlreiche andere später zentrale biologische Konzepte geprägt oder erfuhren zumindest eine theoretische Konsolidierung, so etwa die Begriffe ›Organismus‹, ›Entwicklung‹, ›Anpassung‹ (1788 bei Kant) und ›Umwelt‹ (*milieu* 1800 bei Lamarck) (vgl. Toepfer 2011). Alle diese Begriffe konnten gleichermaßen auf Pflanzen und Tiere bezogen werden und waren in erklärende Projekte integriert, etwa die Erklärung der Eigenart von Organismen aus den Eigenschaften ihrer Umwelt. Um 1800 vollzog sich damit eine Verbindung von mehreren bis dahin weitgehend getrennten Forschungsgebieten, nicht nur der Botanik und Zoologie, sondern auch der beschreibenden und klassifizierenden Naturgeschichte und der auf die Analyse der Funktionen des individuellen Organismus ausgerichteten Physiologie.

19. Jahrhundert: Integration und Institutionalisierung

Das rasant anwachsende Wissen in den verschiedenen Feldern der Zoologie führte im 19. Jahrhundert zu einer Erweiterung der Kenntnisse in vielen Detailfragen, so im Bereich der komplizierten Verhältnisse der Fortpflanzung bei einigen Tieren (Generationswechsel), der oft verwickelten Lebenskreisläufe von Parasiten, die einen Wirtswechsel einschließen können, oder der Stoffwechsel-, Sinnes- und Nervenphysiologie. Darüber hinaus wurde in diesem Jahrhundert der disziplinäre Zusammenhang der Biologie auf vielfältige Weise gestärkt, unter anderem durch umfassende integrierende Theorien und die Etablierung von kollektiv getragenen Experimentalpraktiken sowie durch die Gründung wissenschaftlicher Vereinigungen und die Verankerung des Faches an den Universitäten. Auf theoretischer Ebene wurde die Integration in erster Linie durch grundlegende Beiträge der Anatomie (Zellenlehre), Physiologie, Entwicklungsbiologie und die Evolutionstheorie geleistet. Die Biologie, und mit ihr die Zoologie, entwickelte in dieser Zeit eine systematische Geschlossenheit mit erfolgreichen Forschungsprogrammen, die erst am Ende des Jahrhunderts durch die Begründung neuer Teildisziplinen wie der Genetik, Ethologie und Ökologie eine systematische Erweiterung erfuhren.

Dass es vielen Biologen und Zoologen des frühen 19. Jahrhunderts nicht mehr primär um Ordnung und Klassifikation ging, sondern um eine vereinheitlichende Erklärung der Lebenserscheinungen, wird bereits in der Gliederung ihrer Bücher deutlich. Richtungsweisend für alle späteren Lehrbücher orientierten sie sich vielfach an den ›organischen Funktionen‹, die sie über Listen zu systematisieren versuchten. Grundlegend für viele der Einteilungen war die Unterscheidung zwischen *inneren* und *äußeren Funktionen*, wobei erstere im Wesentlichen Ernährung und Stoffwechsel umfassten und letztere Wahrnehmung und Fortbewegung (die Unterscheidung schloss also an die aristotelische Seeleneinteilung an). Überlagert wurde diese Unterscheidung durch die Differenzierung zwischen den Funktionen der ›Individualerhaltung‹ und ›Arterhaltung‹, die der Physiologe Anthelme Richerand seiner ›neuen Klassifikation der Lebensfunktionen‹ zugrunde legte (*Nouveaux élémens de physiologie*, 1801).

Auch deutschsprachige Lehrbücher der Zoologie des frühen 19. Jahrhunderts waren nach organischen Funktionskreisen geordnet: Carl Gustav Carus unterschied die Systeme der ›individuellen Reproduction‹ (mit einer ›animalen‹ und einer ›vegetativen‹, stoffwechselphysiologischen ›Sphäre‹) von denen der ›Reproduction der Gattung‹ (*Lehrbuch der Zootomie*, 1818). Neben diesen auf die Erhaltung bezogenen Funktionen spielte die Betrachtung der diachronen Veränderungen eine wachsende Rolle. Deutlich machte dies August Goldfuß, indem er am Anfang seines Zoologielehrbuchs neben die Morphologie, Anatomie und Physiologie als viertes Gebiet der Zoologie die ›Thiergeschichte‹ stellte, in der es um ›die Entwicklung und den Lebenslauf‹ der Gattungen und Arten ging (*Grundriß der Zoologie*, 1826). Ebenso wie das erste deutschsprachige *Lehrbuch der Zoologie* mit diesem Titel, das Lorenz Oken 1815 veröffentlichte, folgte aber auch die Gliederung von Goldfuß' *Grundriß* dem traditionellen Schema eines Durchgangs durch die taxonomischen Gruppen des Tierreichs.

Die *Physiologie* entwickelte sich im 19. Jahrhundert zu einer blühenden und für die Zoologie zentralen Teildisziplin. Ihr experimenteller Ansatz erwies sich als fruchtbar zum Verständnis aller organischen Funktionen, die mittels aufwändiger physikalischer Messinstrumente untersucht wurden. In Deutschland verfolgten dieses Programm besonders Schüler Johannes Müllers wie Emil Du Bois-Reymond in der Elektrophysiologie und Hermann von Helmholtz in der Wahrnehmungsphysiologie. Eine vereinheitlichende Grundlage wurde durch die Formulierung allgemeiner Prinzipien verfolgt, z. B. des Energieerhaltungssatzes (Robert Mayer 1845) oder des Konzeptes des ›inneren Milieus‹ (Claude Bernard 1859). Nicht nur aufgrund ihrer Erfolge, sondern auch aufgrund ihrer starken institutionellen Stellung im Dreieck von politischer Macht, universitärer Reputation und industriellen Interessen gelangte die Physiologie zu einer ausgezeichneten Position, die sie in den Augen mancher ihrer Protagonisten als ›Königin der Naturwissenschaften‹ erscheinen ließ (Du Bois-Reymond 1878).

Ausdruck dieser starken Stellung war auch die ausgeprägte gesellschaftliche Ausstrahlungskraft physiologischer Konzepte und Modelle, sei es ›Organismus‹, ›Regulation‹, ›Kreislauf‹ oder ›Zelle‹. So erfolgreich die physiologischen Untersuchungen waren, so brutal waren sie auch. Aus dieser Perspektive kann der Umgang mit den Tieren in den physiologischen Experimenten des 18. und 19. Jahrhunderts erscheinen als »Praxis einer methodisch sauberen, systematischen Tierquälerei« (Sutter 1988, 263). Neben dem veränderten, zunehmend instrumentellen Verhältnis

zu den Tieren, das mit dieser Praxis einherging, brachte die technische Untersuchung der physiologischen Prozesse auch ein verändertes Verhältnis zum eigenen Körper mit sich, der distanziert wie ein wissenschaftliches Objekt betrachtet werden und damit wie eine Maschine erscheinen konnte (vgl. Sarasin/Tanner 1998).

Ein entscheidender Schritt in der konzeptionellen Vereinheitlichung der zuvor getrennten Bereiche der Botanik und Zoologie wurde mit der Begründung der *Zellenlehre* geleistet. Verbesserungen der mikroskopischen Technik ermöglichten diese Schritte in den 1830er Jahren. Für die zoologische Seite leistete dabei Theodor Schwann wichtige Beiträge, indem er die Zellen als ›Elementarteile der Organismen‹, d. h. als basale anatomische und physiologische Einheit aller Lebewesen verstand (*Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und im Wachsthum der Thiere und Pflanzen*, 1839). Alle für Lebewesen charakteristischen Tätigkeiten – Selbsterhaltung, Wachstum, Stoffwechsel und Fortpflanzung (durch Teilung) – verortete Schwann bereits auf der Ebene der Zellen: ›Das Leben ist die Thätigkeit der Zelle, seine Besonderheit ist die Besonderheit der Zelle‹, wie es Rudolf Virchow 1858 formulierte. Bei Schwann und seinen Nachfolgern wurden die Zellen aber nicht nur zu den zentralen Bau- und Funktionselementen der Organismen, sondern auch zu wichtigen Einheiten ihrer Analyse: zu selbst systemischen Einheiten, auf deren Ebene die komplexen Lebensfunktionen von Organismen (und deren Störung bei Krankheiten) physiologische Erklärungen erfuhren.

Neben der für die Erklärung der Lebensphänomene wichtigen Mikroebene bezogen sich viele zoologische Forschungen des 19. Jahrhunderts auch auf die Ebene der ganzen Organismen. Besonders in den ersten Jahrzenten spielte dabei die *Vergleichende Anatomie* eine zentrale Rolle. Sie verfuhr – konsequent vertreten von Étienne Geoffroy Saint-Hilaire – nach dem Grundsatz, die Formen unabhängig von ihren Funktionen zu betrachten, um auf diese Weise zu einer umfassenden Klassifikation der Tiere nach ihrer anatomischen Ähnlichkeit zu gelangen. Forschungen zur Vergleichenden Anatomie führten auch zu neuen Großgliederungen des Tierreichs. Betroffen davon war vor allem die große und heterogene Gruppe der Wirbellosen, die Linné auf die beiden Taxa der Insekten und Würmer verteilt hatte. Cuvier unterschied 1795 sechs ›Klassen‹ innerhalb der wirbellosen Tiere und etablierte damit die Weichtiere, Krebse und Stachelhäuter als gleichberechtigt neben den Insekten stehende Gruppen; bei Lamarck waren es 1801 bereits sieben Gruppen, indem er auch die Spinnentiere (einschließlich der Tausendfüßer) aus den Insekten ausgliederte.

Lamarck war es auch, der seine genaue Kenntnis der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen Tierformen in einen weiteren theoretischen Rahmen einbettete, der für das 19. Jahrhundert und darüber hinaus von größter Bedeutung war: die *Evolutionstheorie*. Im Gegensatz zu den meisten seiner Vorgänger (die es durchaus gab) formulierte Lamarck eine Transformationslehre, die sich nicht nur auf einige Arten, sondern auf die gesamte organische Natur bezog: Die komplexesten Tiere seien mit den einfachsten Lebensformen durch einen ›tatsächlichen Marsch der Natur‹ miteinander verbunden, und ihre Anordnung erfolge am besten in Form einer ›verzweigten Serie‹, d. h. eines Stammbaums. Lamarck ging dabei von einem durch Veränderung der Umwelt hervorgerufenen und über die damit veränderten Bedürfnisse und Verhaltensweisen der Organismen vermittelten sehr langsamen Wandel der Arten aus. Nicht der direkte Einfluss der Umwelt, sondern Gebrauch und Nichtgebrauch der benutzten Organe sollten das Mittel sein, das die Veränderungen bewirkt habe. Die im Leben eines Organismus erworbenen Veränderungen würden durch Vererbung an die nächste Generation weitergegeben – eine seit der Akzeptanz der Selektionstheorie Ende des 19. Jahrhunderts vehement als ›Lamarckismus‹ bekämpfte Ansicht.

Für die Begründung der Evolutionstheorie ein halbes Jahrhundert später durch Charles Darwin spielten die Theorie Lamarcks und die Vergleichende Anatomie allerdings keine zentrale Rolle. Darwins Ansatz schloss vielmehr an bevölkerungswissenschaftliche Überlegungen und Entwicklungen der Geologie des frühen 19. Jahrhunderts an und ging von seiner eigenen reichen Kenntnis der Formenvariation und deren biogeografischem Muster aus (vgl. Bowler 2009). Als zentralen Mechanismus für die langfristige Veränderung der Organismen nahm Darwin ein Muster von Prozessen an, das er ›Natürliche Selektion‹ nannte: Unterschiede in der Lebensdauer und Fortpflanzungsrate von Organismen mit unterschiedlichen erblichen Eigenschaften seien durch diese Eigenschaften verursacht, so dass bei zufälligem Auftreten von neuen vorteilhaften Eigenschaften diese sich in einer Population ausbreiten und die Organismen sich langfristig so verändern, dass neue Arten und vollständig neue Typen von Organismen entstehen würden.

In der Beschreibung dieses Prozessmusters, das von Prozessen auf der Ebene von Populationen ausging, liegt das Revolutionäre an Darwins Theorie zur Phylogenese der Organismen (vgl. Mayr 1982, 45 f.: Darwins »Populationsdenken«). Nicht eine den Organismen innewohnende Tendenz zur Höherentwicklung, sondern allein ihre differenzielle Überlebens- und Fortpflanzungswahrscheinlichkeit wurde damit für die langfristige Veränderung der Formen verantwortlich gemacht. Zentral für Darwins Theorie des Wandels war die Konzipierung der Arten als Menge flexibler Populationen, nicht als fixe Typen, wie viele seiner Vorgänger die Arten verstanden hatten.

Mit Darwin hat die Lehre der Evolution den Status einer zentralen vereinheitlichenden Theorie der Biologie erhalten. Nicht nur das kennzeichnende und vor Darwin naturwissenschaftlich rätselhafte Phänomen der Anpassung der Organismen an ihre Umwelt, sondern auch viele andere Befunde aus den unterschiedlichsten Teildisziplinen der Biologie, sei es aus der Vergleichenden Anatomie, Biogeografie, Entwicklungsbiologie oder Ethologie, finden in der Evolutionstheorie einen einheitlichen Interpretationsrahmen und eine Erklärungen ermöglichende theoretische Basis.

20. Jahrhundert: Konsolidierung und Pluralisierung

Die Zoologie des 20. Jahrhunderts ist einerseits durch den Anschluss an Theorien der Physik (Thermodynamik offener Systeme) und Chemie (Molekularbiologie) und anderseits durch die Integration in die umfassenden systemischen Perspektiven der Ökologie gekennzeichnet. Trotz dieses Anschlusses und der Integration auf theoretischer und experimenteller Ebene behaupteten Zoologie und Biologie aber ihre Eigenständigkeit auf vielen Ebenen: hinsichtlich ihrer spezifischen Theorien und Begriffe ebenso wie hinsichtlich ihrer experimentellen Praktiken und institutionellen Verfassung.

Für die Integration nach innen kam der Evolutionstheorie eine weiter wachsende Bedeutung zu. Sie entwickelte sich zu einem gemeinschaftlich getragenen Forschungsprogramm, für das die in den 1920er Jahren einsetzende populationsgenetische Modellierung von Evolutionsprozessen als Änderung von Genfrequenzen in einer Population große Bedeutung erlangte. Das »Populationsdenken« als methodische Grundlage der Evolutionstheorie verdrängte seitdem nachhaltig die ältere um Individuen und Typen zentrierte Perspektive.

Eng verbunden war die theoretische Konsolidierung der Evolutionsbiologie mit der Entwicklung und Etablierung einer anderen Teildisziplin, die ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert hat: der Genetik (vgl. Jacob 1972; Rheinberger/Müller-Wille 2009). Mit der Genetik teilt die selektionstheoretische Perspektive die Strategie, einzelne Merkmale von Organismen zu isolieren und im Kontext von anderen Merkmalen in einer Population quantitativ und diachron zu untersuchen. Die Merkmale von Organismen wurden damit zu denjenigen (atomistischen) Einheiten, auf die sich biologische Theorien bezogen. Aufgrund ihrer generationenübergreifenden Konstanz wurden die Merkmale so konzipiert, dass sie eine über das Leben eines einzelnen Organismus hinausgehende eigene Existenzform verfügen – vielfach vorgestellt in der Verkörperung als ›Gene‹.

Weitgehend außerhalb der Betrachtung blieben damit Aspekte der Selbstorganisation und Wechselwirkung der Komponenten in ihrer gegenseitigen Hervorbringung und Wirkung aufeinander, die erst in der »erweiterten Synthese« des späten 20. Jahrhunderts wieder in den Blick kamen (›Systemtheorie der Evolution‹ und ›Evolutionäre Entwicklungsbiologie‹) (vgl. Pigliucci/Müller 2010). Anerkannt wird damit auch, dass Evolution nicht nur auf Phänomenen der Konkurrenz beruht, sondern Kooperation ein ebenso wichtiger Faktor ist, der überhaupt für die Entstehung mehrzelliger Organismen, und damit aller Tiere, verantwortlich ist (›Symbiogenese‹) (vgl. Sapp 1994).

Diese ganzheitliche, an der Einheit von Organismen als Funktionsgefüge orientierte Perspektive ist auch für andere, im 20. Jahrhundert sich entfaltende biologische Teildisziplinen, wie die Entwicklungsbiologie und Ethologie, grundlegend. Der empirische Hintergrund dieser Entwicklungen bestand von Anfang an in Experimenten an Tieren. Die *Entwicklungsbiologie* war anfangs zwar stark an der Zellenlehre orientiert und verfolgte ein streng mechanistisches Forschungsprogramm – Wilhelm Roux, einer ihrer Protagonisten, nannte die Disziplin seit 1885 daher *Entwicklungsmechanik* –, im Blick blieb dabei aber stets die Ganzheit des sich entwickelnden Systems (vgl. Mocek 1998; Amundson 2006).

Einen ganzheitlichen, vom Organismus als integriertem Funktionsgefüge ausgehenden Ansatz verfolgte auch die *Verhaltensforschung* oder *Ethologie*, die als selbständige Teildisziplin der Zoologie erst im 20. Jahrhundert entstand (vgl. Burkhardt 2005).

Konstitutiv für die Ethologie war anfangs die Abgrenzung von der introspektiven Psychologie; die Bemühungen waren auf die Entwicklung einer klaren naturwissenschaftlichen Methodologie gerichtet, die vom äußerlich beobachtbaren Verhalten ausgeht und dieses bevorzugt als Reaktion auf äußere Reize erklärt (*Behaviorismus*). Eine Befreiung von starren Reflextheorien wurde durch detaillierte Beobachtungen der Auslösung von Verhaltensweisen erzielt. Festgestellt wurden dabei u. a. ›Leerlaufreaktionen‹, d. h. ohne einen Reiz ausgelösten Verhaltensweisen, und ›Appetenzverhalten‹, d. h. aktives Aufsuchen von Reizsituationen.

Voraussetzung für diese Beobachtungen war ein intimes Vertrautsein mit den Versuchstieren, für das im 20. Jahrhundert insbesondere Konrad Lorenz bekannt wurde. Mit seinem Ansatz der *Vergleichenden Verhaltensforschung* sowie der *Verhaltensphysiologie* und *Verhaltensökologie* geriet der Behaviorismus seit den 1930er Jahren zunehmend in den Hintergrund. In den Vordergrund traten dagegen Fragen nach den neuronalen Ursachen und Mechanismen des Verhaltens sowie nach den evolutionären Konsequenzen und Strategien, vor allem des Sozialverhaltens.

Eine besondere Herausforderung vor einem evolutionsbiologischen Hintergrund stellten die als ›altruistisch‹ bezeichneten Verhaltensweisen von Tieren dar, die nicht auf die Vermehrung der Anzahl der eigenen, sondern fremder Nachkommen gerichtet sind. Die seit den 1960er Jahren im Rahmen der *Soziobiologie* intensiv und sehr vehement geführten Diskussionen kreisten u. a. um die Frage, ob diese Verhaltensweisen im Rahmen von Verwandtschaftsmodellen (›Verwandtenselektion‹), ausgehend von der Ebene der Gene (›Genselektion‹) oder der Gruppe von mehreren Organismen (›Gruppenselektion‹) zu erklären seien und in welchem Verhältnis diese Ansätze zueinander stehen (vgl. Okasha 2006). Soziobiologische Modelle zielten darauf, Verhaltensweisen der Tiere (und des Menschen) als evolutionäre Anpassungen zu deuten.

Dieser Ansatz wurde als reduktionistisch kritisiert und zog Gegenbewegungen nach sich, etwa die *Kognitive Ethologie*, die sich nicht scheut, anthropomorphes, mentalistisches Vokabular zur Beschreibung des Verhaltens der Tiere zu verwenden. Verfolgt wird in dieser Richtung ein tierzentrierter Ansatz, der das Verhalten aus der Perspektive des jeweiligen Tieres zu beurteilen versucht, dabei die Bedingungen des natürlichen Lebensraums als Erklärungshorizont für die kognitiven Fähigkeiten auch von in Gefangenschaft gehaltenen Tieren heranzieht und außerdem einen Fokus auf die individuellen Unterschiede in den kognitiven Fähigkeiten legt.

Wie in den Jahrhunderten zuvor, blieb also auch im 20. Jahrhundert der Mensch in die zoologischen Perspektiven einbezogen. Dies erfolgte einerseits, indem die Mittel zur Beschreibung und Erklärung der Tiere direkt aus der Sprache der menschlichen Verhältnisse entlehnt wurden, andererseits aber auch insofern, als der Mensch direkt Gegenstand der Zoologie war: Der langen Tradition der großen Tierenzyklopädien folgend – von Aristoteles, Plinius, Albert dem Großen, Buffon, Cuvier bis zu Alfred Brehm – enthielten auch die zoologischen Enzyklopädien des 20. Jahrhunderts, wie etwa *Grzimeks Tierleben* (1967–72), ein Kapitel über den Menschen. Neben dieser Einordung ins Tierreich bestand aber auch unter Zoologen ein Bewusstsein von dem Nicht-Tierhaften des Menschen, das seit Mitte des 19. Jahrhunderts in der Formel von der *Sonderstellung des Menschen* zum Ausdruck gebracht wurde. Es ist ein Charakteristikum der Entwicklung des 20. Jahrhunderts, dass diese Sonderstellung zunehmend weniger angenommen wurde und der Mensch den ›anderen Tieren‹ – wie eine andere Formel seit Mitte des 19. Jahrhunderts lautet – wissenschaftlich zu koordinieren sei. Ihren sprachlichen Ausdruck findet diese Entwicklung auch darin, dass die großen traditionsreichen Grenzbegriffe wie ›Kultur‹, ›Geschichte‹, ›Geist‹, ›Sprache‹ und ›Bewusstsein‹ in der Weise operationalisiert (und damit semantisch transformiert) wurden, dass sie auf die empirische Forschung an Tieren anzuwenden sind.

Parallel zu diesem Kategorientransfer vom Mensch zum Tier enthalten manche der am Ende des Jahrhunderts für die Welt der Tiere eingeführten Begriffe eine über das Naturwissenschaftliche hinausweisende Bedeutung. Ein Beispiel für einen solchen Hybridbegriff ist *Biodiversität*, der Mitte der 1980er Jahre programmatisch mit der Absicht geprägt wurde, nicht nur etwas Biologisches zu bezeichnen, sondern auch die ästhetischen, ethischen, rechtlichen, ökonomischen und politischen Dimensionen der Vielfalt des Lebendigen in der öffentlichen Debatte zusammenzufassen. Die im frühen 21. Jahrhundert entstandenen Biodiversitätsinstallationen der Naturkundemuseen bringen dieses Abrücken von rein biologischen Kategorien deutlich zum Ausdruck: Statt wie bisher taxonomisch-biologische Ordnungen oder Modelle ökologischer Systeme auszustellen, setzen sie auf die visuell überwältigende Präsentation der reinen Fülle als eines durch das Handeln des Menschen gefähr-

deten Gutes. Sinnfällig wird damit nicht nur, dass die zoologischen Kategorien stets in eine kulturelle Matrix eingebettet sind, sondern auch, dass in einer Situation der globalen Umgestaltung von Ökosystemen und effizienten Ausnutzung von Tieren von diesen in vielen Kontexten nicht mehr allein in naturwissenschaftlichen Begriffen gesprochen werden kann.

Literatur

Amundson, Ronald: *The Changing Role of the Embryo in Evolutionary Thought. Roots of Evo-Devo*. Cambridge 2006.

Bowler, Peter J.: *Evolution. The History of an Idea*. 20th anniversary ed. Berkeley, Calif. 2009.

Burkhardt, Richard W.: *Patterns of Behavior. Konrad Lorenz, Niko Tinbergen, and the Founding of Ethology*. Chicago 2005.

Des Chene, Dennis: *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*. Ithaca, N. Y. 2001.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1974 (frz. 1966).

Heck, Christian/Cordonnier, Rémy: *The Grand Medieval Bestiary. Animals in Illuminated Manuscripts*. New York 2012.

Jacob, François: *Die Logik des Lebendigen*. Frankfurt a. M. 1972 (frz. 1970).

Jahn, Ilse (Hg.): *Geschichte der Biologie*. Jena ^{3}1998.

Mayr, Ernst: *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*. Cambridge, Mass. 1982.

Meyer, Martin F.: *Aristoteles und die Geburt der biologischen Wissenschaft*. Wiesbaden 2015.

Mocek, Reinhard: *Die werdende Form. Eine Geschichte der Kausalen Morphologie*. Marburg 1998.

Ogilvie, Brian W.: *The Science of Describing. Natural History in Renaissance Europe*. Chicago 2006.

Okasha, Samir: *Evolution and the Levels of Selection*. Oxford 2006.

Pigliucci, Massimo/Müller, Gerd B. (Hg.): *Evolution – the Extended Synthesis*. Cambridge, Mass. 2010.

Rheinberger, Hans-Jörg/Müller-Wille, Staffan: *Vererbung. Geschichte und Kultur eines biologischen Konzepts*. Frankfurt a. M. 2009.

Sapp, Jan: *Evolution by Association. A History of Symbiosis*. New York 1994.

Sarasin, Philipp/Tanner, Jakob (Hg.): *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1998.

Sutter, Alex: *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, LaMettrie und Kant*. Frankfurt a. M. 1988.

Toepfer, Georg: *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*. 3 Bde. Stuttgart 2011.

Georg Toepfer

5 Geschichte der Tiermedizin

In der wechselseitigen Verwiesenheit von Medizin und Krankheit besetzen Tiere eine Reihe unterschiedlicher Positionen. So können Tiere als Krankheitsträger auftreten, etwa im Falle der Zoonosen, also solcher Krankheiten, die zwischen Tier und Mensch übertragbar sind. Als Parasit ist das Tier nicht nur Überträger, sondern gar Ursache von Krankheit. Medizin meint dann, Tiere als Krankheiten zu bekämpfen. Tiere können aber auch selbst gegen Krankheiten vorgehen, sich und andere heilen. Im mittelalterlichen *Buchelin über die Suchten der Fogel, Hunde und Pferde* werden etwa die Heilkräfte und autotherapeutischen Vermögen der Hunde betont, die im Krankheitsfall das rechte Kraut zu fressen wissen (vgl. Ernesti 1404, 158). Wenn heute Hunde Diabetes aufspüren oder vor epileptischen Anfällen warnen oder Delphinen und Ponys das Vermögen zukommt, Kranke mit geistigen und körperlichen Einschränkungen zu therapieren, dann scheint die alte Idee der *vis medicatrix naturae* in tierischen Ärzten zu überdauern (vgl. Canguilhem 2004, 7–10; ders. 1979, 95 ff.).

Im Zuge der Experimentalisierung der Medizin im 19. Jahrhundert werden medizinische Beobachtungen an Tieren zu einem zentralen und systematisch genutzten Bestandteil. In Tiermodellen werden Krankheiten wie Therapien – von der einfachen Infektion bis zum posttraumatischen Belastungssyndrom – simulierend konstruiert und physiologische Gesetzmäßigkeiten erforscht. Kranke Tierkörper im Labor werden zu maßgeblichen Instanzen medizinischer Evidenz (zur Verwobenheit der Funktionen Forschungsmodell und Patient vgl. Pemberton 2004, 205). Nicht zuletzt erscheinen Tiere in der Medizin als Patienten. In dieser Perspektive richtet Medizin sich auf das kranke Tier, um es zu heilen.

Im zeitgenössischen Fremd- und Selbstverständnis der tiermedizinischen Profession wird das Zusammenspiel von Tieren und Medizin oft auf diesen Patienten-Aspekt reduziert: Tiermedizin meint, kranke Tiere zu heilen; Tierarzt ist, wer kranke Tiere heilt. Für eine Betrachtung der Tiermedizin in kulturwissenschaftlicher Perspektive ist diese Reduktion in zweifacher Hinsicht problematisch. Zunächst in Bezug auf ihre Historisierung: Wird Tiermedizin als Umgang mit und Behandlung von Tierkrankheiten gesetzt, liegt es nahe, nur das als Tiermedizin zu bestimmen, was sich in diesem Sinne

auf Tierkrankheiten bezieht. Tiermedizin ist dann dort, wo Tierkrankheiten sind. Insofern Krankheiten als Naturgegebenheiten verstanden werden, die keinem historischen Wandel unterliegen, kann die Geschichte der Tiermedizin als eine kontinuierliche Entwicklung des Verständnisses dieser Krankheiten erzählt werden. Wie die Tierkrankheiten, gab es demnach auch ›schon immer‹ Tierärzte und Tiermedizin – eine Sicht, die mehr berufspolitischen denn historischen Interessen folgt und in der hauptsächlich von Tierärzten betriebenen Disziplingeschichte häufig anzutreffen ist (vgl. Driesch/Peters 2003). Tatsächlich kannte die Geschichte der Tiermedizin eine Vielzahl von Heilern und Heilansätzen, die nur wenig mit den heutigen Begriffen von ›Arzt‹ und ›Medizin‹ zu tun haben. Die ausführenden Praktiker kamen zumeist aus einer handwerklichen Profession und sahen Tiergesundheit als Teilaspekt ihres Aufgabengebietes an; eine Vereinheitlichung setzte erst mit der Institutionalisierung von Veterinärmedizin Ende des 18. Jahrhunderts ein. Der vorliegende Beitrag spricht daher von »Tierheiler« und »Tierheilkunde« für die Zeit vor der Institutionalisierung, nicht ohne sich aber bewusst zu sein, dass auch diese Begrifflichkeiten reine Hilfskonstruktionen sind.

Zum zweiten verstellt eine Fokussierung auf die kurative Funktion der Tiermedizin den Blick auf ihre weitverzweigten Zuständigkeiten, ihre soziohistorische Einbettung und die Institutionalisierung der Tiermedizin im 18. Jahrhundert als Teil der »Konstituierung jenes spezifischen Wissens- und Praxiskomplexes in modernen westeuropäischen Gesellschaften, der unter der Ägide der Einfluß gewinnenden wissenschaftlichen Medizin sowohl den Körper des Einzelnen als auch den Gesellschaftskörper thematisch werden lässt« (Landsteiner/Neurath 1996, 309).

Seit dem 18. Jahrhundert richtet sich die politische Aufmerksamkeit auf das Leben, für dessen Regierung und Regulierung die medizinischen Unterscheidungen zwischen krank und gesund bzw. normal und deviant eine immer wichtigere Rolle spielen (vgl. Rose 1994, 57–63). Begreift man ausgehend von Foucaults historischer Diskursanalyse Krankheiten und die von ihnen befallenen Tiere nicht als ahistorische Entitäten, die als vorgängiger Stimulus die Entwicklung der Medizin vorangetrieben haben, sondern untersucht vielmehr Tiere, Krankheiten und Medizin als sich wechselseitig bestimmende spezifische historische, kulturelle und bio-empirische Phänomene (vgl. hierzu auch Haraway 2007, 97), dann erscheinen Tiere als Objekte und Subjekte einer medizinischen Sorge, die in der Moderne von der Formierung einer öffentlichen Veterinärpolitik, der Ausdifferenzierung tiermedizinischer Institutionen und Fachgebiete sowie der Entwicklung eines veterinären wissenschaftlich-klinischen Apparates gekennzeichnet ist.

Von diesem Prozess werden vor allem die höheren, domestizierten (Nutz-)Tiere erfasst, die in der Tiermedizin auch als Haussäugetiere bezeichnet werden. Ihre gesellschaftlichen Existenzen und ihr Lebendig-Sein werden in physiologischen, biologischen, epidemiologischen und klinischen Termini zum Gegenstand einer Bio- oder Nosopolitik, die mit dem 18. Jahrhundert »auf das Niveau einer expliziten und konzertierten Analyse erhoben« (Foucault 1999, 312) wurde. Die Konstituierung moderner Tierexistenzen als einzelne und kollektive Körper sowie ihre dichotomisierende Aufteilung in Schoß- und Schlachttiere erscheint untrennbar mit den Formen ihrer Patientenwerdung verbunden. Zugleich erlaubt das Verständnis von Medizin als einer Institution, über die sich das moderne Postulat der Lebensförderung entfaltet, etablierte Unterscheidungen, wie zwischen Nutz- und Haustieren oder zwischen Veterinär- und Humanmedizin, zu problematisieren. Denn die Bedeutungen und Praktiken generierenden Differenzierungen der Medizin verlaufen nicht entlang von Speziesgrenzen. Vielmehr ist Medizin eine Form der Rationalisierung und Regulierung von Leben und Vitalität, Gesundheit und Krankheit, Sterblichkeit und Tod – umfassende Konzepte, denen eine generalisierende Trennung zwischen dem Menschen und dem Tier weder inhärent noch vorgängig ist.

Heute ist die Tiermedizin eine fest etablierte Institution, ihr Studium gehört zu den längsten, anspruchsvollsten und teuersten Ausbildungen. Ihre Zuständigkeiten sind staatlich abgesichert und derart umfassend, dass gelten darf: Jedes Tier ist Patient. Eine kulturwissenschaftlich orientierte ›Geschichte der Tiermedizin‹ untersucht Tiere im Prozess der Medikalisierung von Gesellschaft, um so zugleich moderne tierische Lebensformen, die zugeordneten Körper, Vermögen und biosozialen Existenzen besser zu verstehen und nach den produktiven Widerständen zu fragen, mit denen Tiere eine Politik des Lebens anleiten. Auf eine ethnographische Perspektive auf die weltweit sehr ausdifferenzierten Praktiken der Tierheilkunde muss dabei aus pragmatischen Gründen verzichtet werden.

Frühgeschichtliche Tierheilung

Mit den Tieren kamen auch ihre Krankheiten in die menschliche Kultur. Domestikation bedeutet Integration und Einordnung von Tierarten in die Sozialstrukturen der menschlichen Gesellschaft: »A domestic animal is a cultural artifact of human society« (Clutton-Brock 2012, 6). Die Kultivierung des Tieres hatte auch eine Übertragung der Krankheitserfahrung vom Menschen auf das Tier zur Folge: Die Krankheit des Tieres war ein unerwünschter Zustand, da es entweder nicht mehr die gewünschte Leistung als Arbeitskraft oder Lebensmittellieferant erbrachte oder eine Bedrohung für die anderen tierischen wie menschlichen Mitglieder der Gesellschaft darstellte. Die Geschichte der Tiermedizin ist damit über weite Teile eng verbunden mit der Geschichte der Landwirtschaft. Behandlungsmaßnahmen am gesunden Tier wie Hufbeschlag oder Kastration sind Teil dieser Kultivierungsmaßnahmen: Der Huf, an die Geländeanforderungen des natürlichen Lebensraums angepasst, wird mit Hufeisen auf die Leistungsanforderungen des Menschen ausgerichtet. Die Kastration hingegen symbolisiert die menschliche Kontrolle über die Fortpflanzung; die Zucht als weitere Form dieser Kontrolle repräsentiert die gezielte Weiterentwicklung tierischer Fähigkeiten für eine verbesserte Nützlichkeit für den Menschen. Domestikation und Sesshaftwerdung sind weltweite Prozesse, auf deren Basis sich die ersten Hochkulturen entwickelten. Überlegungen dieser Hochkulturen zu Tierkrankheit und -heilung sind in wenigen Schriftzeugnissen festgehalten; eine Auflistung hierzu findet sich bei Jean Blacou (vgl. Blacou 2000, 1–18). Die ältesten Zeugnisse sind der *Codex Ešnunna* (ca. 2300 v. Chr.), der *Codex Hammurabi* (18. Jhd. v. Chr.) – beide aus Mesopotamien – und der ägyptische Papyrus von Kahun (um 1800 v. Chr.), wobei die Überlieferungen teils so fragmentarisch sind, dass die Informationen über Wissensgewinnung, Akteure und Tiergruppen sehr lückenhaft bleiben.

Klassische Antike

Die klassische Antike bezeichnet den Zeitraum der griechischen und römischen Antike, von ca. 900 v. Chr. bis 476 n. Chr. Bis zum 5. Jahrhundert v. Chr. existieren kaum Quellen, die uns Aufschluss über das Verständnis von Tierheilkunde im antiken Griechenland geben. Nur in den Epen Homers (Handlungs- und Entstehungszeitraum zwischen 1200 und 800 v. Chr.) und in den Gedichten Hesiods (um 700 v. Chr.) finden sich vereinzelt Hinweise. Ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. vermehren sich wieder die Schriftlichkeit und damit die Überlieferung. Die meisten Kenntnisse der Griechen über die Tierheilung wurden also erst in der Römerzeit niedergeschrieben.

Die Tierheilung basierte primär auf Erfahrungswissen, das durch praktische Anwendungen gewonnen wurde; der Fokus lag auf den Symptomen, nicht aber auf Krankheitsursachen (vgl. Martini/Küppers/Landfester 2000, 78; dies. 2000 a, 137 f.). Bei Auftreten von einem oder mehreren spezifischen Symptomen verabreichte der Heiler dem erkrankten Tier entsprechende Mittel. Es ist also ein subjektiver Zugang zur Behandlung, der von der individuellen Erfahrung des Akteurs und seiner Wahrnehmung des Tierkörpers abhing.

Eine theoretische Grundlage entstand erst im Laufe des 5. Jahrhunderts v. Chr. und ist stark verbunden mit Hippokrates von Kos (460–370 v. Chr.). Das von ihm im *Corpus Hippocraticum* formulierte Konzept der Humoralpathologie blieb bis ins 19. Jahrhundert das dominante Paradigma in der Human- und Veterinärmedizin. Die Humoralpathologie basiert auf der griechischen Lehre der vier Elemente und überträgt diese auf den Körper, in dem sie seine Körpersäfte *(humores)* in ebenfalls vier Grundsäfte unterteilt: Schwarze Galle – Erde / Gelbe Galle – Feuer / Blut – Luft / Schleim – Wasser. Ein Gleichgewicht dieser Säfte ist notwendig für die Gesundheit *(eukrasie)*, ein Ungleichgewicht führt folglich zum Krankheitszustand *(dyskrasie)*. Aufgrund der essentiellen Bedeutung der Qualität der Säfte wird die Humoralpathologie auch als ›Qualitätenlehre‹ oder ›Säftelehre‹ bezeichnet.

Galen von Pergamon (130–200 n. Chr.) erweiterte dieses Konzept noch einmal um die Charaktereigenschaften der Melancholik, Cholerik, Sanguinik und Phlegmatik. Seuchen wurden mit der so genannten ›Miasmentheorie‹ erklärt, d. h. die Seuche wurde durch einen krankmachenden Dunst über die Luft übertragen. Wichtig an diesem Konzept ist, dass es für Menschen und Tiere in gleicher Form galt. Da es keine Differenz zwischen dem menschlichen und tierischen Körper kennt, macht es auch keinen Unterschied in der Vorbeugung und Therapie ihrer Krankheiten: Eine gesunde Lebens- und Ernährungsweise schützt vor dem Verderben der Säfte. Sind sie aber einmal verdorben, gilt es, den Idealzustand durch das Ausscheiden der schlechten Säfte wiederherzustellen, beispielsweise durch Schwitzbäder, Einläufe oder Aderlässe. Antike Autoren wie

Aulus C. Celsius (25 v. Chr.–50 n. Chr.; *De medicina, prooemium)* oder Marcus T. Varro (116–27 v. Chr.; *Rerum rusticarum libri*) überliefern allerdings, dass die Humoralpathologie in der Praxis mit dem Erfahrungswissen der Heiler vermischt wurde (vgl. Walker 1983, 305 f.). Die Durchsetzung des humoralpathologischen Konzepts mit verschiedenen volkstümlichen, traditionellen und religiösen Ansätzen ist ein Phänomen, das bis zum 19. Jahrhundert nachweisbar ist.

Die antiken Schriftsteller, die sich zu tierheilkundlichen Themen äußern, zu denen auch noch Pelagonius (*Ars veterinaria)* oder Vegetius (*Mulomedicina*) zu zählen sind, sind rein theoretisch argumentierende Literaten oder – wie J. M. Columella (4–70 n. Chr.; *Scriptores rei rusticae*) – Agrarschriftsteller (vgl. Martini/Küppers/Landfester 2000 a, 137 f.; Fischer 1988), die den praktischen Heilern nicht gleichzusetzen sind. Diese Tierheiler wiederum waren keine Tierärzte im heutigen Sinne: Einen tierärztlichen Berufsstand gab es nicht; die Verantwortung für die Tiergesundheit fiel in den Aufgabenbereich der Tierbesitzer und ihres Personals (vgl. Martini/Küppers/Landfester 2000, 78). Demnach dürften oft Sklaven mit der Behandlung erkrankter Tiere beauftragt worden sein, aber auch Schmiede für die Pferde (vgl. Driesch/Peters 2003, 39). Nach den Überlieferungen von Columella (vgl. ebd., 31) und Varro (vgl. Walker 1983, 306) waren auch Hirten für die Tiergesundheit verantwortlich. Begriffshistorisch überliefern die Quellen vielfältige Bezeichnungen für den »Pferde- und Tierarzt« – z. B. ππιατροί (*piatroi*, Pferdearzt), *mulomedicus* (Maultierarzt), *medicus iumentarius* (Lasttierarzt), *medicus pecurius* (Vieharzt) (vgl. Driesch/Peters 2003, 239), was eine Zuteilung der Heiler zu spezifischen Tiergruppen vermuten lässt. Behandelt wurden vor allem Pferde, Last- und Maultiere, aber auch Nutztiere wie Rinder, Schweine und Schafe. Die Behandlungsmotivation für diese Tierarten lag in ihrem Nutzen für die Gesellschaft. Pferde und weitere Last- und Zugtiere waren für das Militär und den zivilen Alltag unverzichtbar, während Nutztiere für die Landwirtschaft und als Nahrungsmittellieferanten essentiell waren.

Mittelalter bis Frühe Neuzeit

Im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit blieb die Humoralpathologie weiterhin Grundlage für medizinisches Handeln. Mit ihr vermischte sich in Theorie und Praxis eine nahezu unüberschaubare Anzahl christlich-religiöser und volkstümlicher Krankheits- und Heilkonzepte, Kloster- und Kräuterheilkunden sowie astrologischer Konzepte (vgl. Curth 2010, 40–48). Dass die Übergänge zwischen den einzelnen Ansätzen fließend waren, zeigen nicht zuletzt die empfohlenen Heilmethoden in Artikeln über Viehseuchen in Enzyklopädien und Gelehrtenzeitschriften des 17. und 18. Jahrhunderts. Der allgemeine Volksglaube und auch die Gelehrtenwelt von der Antike bis zur Frühen Neuzeit erklärten Seuchen und Plagen als göttliche Strafen, weshalb religiöse Mittel wie Amulette, Gebete oder Wallfahrten zu ihrer Vorbeugung und Bekämpfung angewandt wurden. Die Erkenntnisgewinnung über medizinische Heilmethoden bettete sich in diesen Kontext ein und war stark von lokalen Traditionen und Riten geprägt (vgl. Froehner 1954, 122–142; Stühring 2011).

Im ländlichen Raum spielte zudem die Schriftlichkeit in der Wissensvermittlung nur eine untergeordnete Rolle, da die meisten Landbewohner Analphabeten waren. Eine schriftliche, wenn auch zumeist anonyme Quelle für die frühneuzeitliche Veterinärmedizin im ländlichen Raum stellt die sogenannte ›Hausväterliteratur‹ dar. Diese Literaturgattung bestand aus diversen Arten zumeist anonymer Druckschriften, welche alle möglichen Themen der landwirtschaftlichen Haushaltsführung betrafen (vgl. Sperl 2004, 427) und damit auch die Tierheilkunde. Hans Steinhoffs *Studien zur Bujatrik der Hausväterliteratur* – die einzige intensive veterinärhistorische Auseinandersetzung mit der Hausväterliteratur – zeigt, dass die empfohlenen Heilansätze zum größten Teil aus der Humoralpathologie und dem Erfahrungswissen der genannten Praktiker bestanden (vgl. Steinhoff 1973, 8). Daneben gab es auch noch vereinzelte Rezeptsammlungen wie das oberbairische *Arzt-Buch für Menschen und Vieh* (um 1700; vgl. Graf 2003).

Da es nach wie vor keine der Humanmedizin vergleichbare Ausbildung gab, blieben die theoretischen wie auch die praktisch heilenden Akteure weiterhin vielfältig; sie lassen sich aber nach den beiden wichtigsten Patientengruppen – Pferde sowie Nutztiere – unterteilen. Für die Gesundheit der Pferde in der Stadt oder auf dem Dorf waren weiterhin die Schmiede verantwortlich. Die in der Neuzeit häufig vorzufindenden Begriffe des »Rossarztes« und des »Kurschmieds« beziehen sich auf eben diese Schmiede, die, neben dem einfachen Beschlagen der Tiere, diese auch im Krankheitsfall behandelten. Im Militär hingegen übernahmen Fahnenschmiede diese Tätigkeiten. Stallmeister waren im höfischen

Dienst stehende Gestütsverwalter, die sich weniger mit der praktischen Kuration der Pferde, sondern mehr mit der theoretischen Pferdearzneikunst beschäftigten, woraus eine Reihe von Schriftstücken über Pferdeheilkunde in der Frühen Neuzeit entstanden wie *Le parfait maréchal* (1664), das der französische Stallmeister Jacques de Solleysel (1617–1680) verfasste. Praktisch verantwortlich für die Hofpferde waren die ihnen unterstehenden Schmiede. Allerdings nehmen die Hofpferde in diesem Konzept eine Sonderstellung ein wie auch die Hoffalken und -hunde, da sie nur einen kleinen und exklusiven Bereich der Tiernutzung abdeckten und ihre medizinische Versorgung sich über ihre privilegierte Stellung begründete.

Die Praktiker in der Nutztierkuration haben generell in der Forschung – wie die für sie häufig verwendete Bezeichnung »Laienheiler« schon vermuten lässt – eher den Stellenwert ›unwissender Pfuscher‹. Nur vereinzelt zeigt die Forschung auch, dass der Umstand des Laientums in der Frühen Neuzeit nichts über die Qualität der Ansätze und des Heilerfolges aussagt (für die Tierheiler im vormodernen England vgl. Curth 2010, 62 ff.; für die Scharfrichter und Abdecker vgl. Nowosadtko 1994, 142 ff.). Scharfrichter und Abdecker übernahmen auch tiermedizinische und seuchenpräventive Aufgaben im offiziellen Auftrag der lokalen Administration (vgl. Nowosadtko 1994, 158 ff.). Abdecker waren zudem für die Durchführung von Hundejagden verantwortlich, die zahlreiche Städte regelmäßig zur präventiven Tötung von herrenlosen Hunden veranstalteten, um damit einer Ausbreitung der Tollwut vorzubeugen. Im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit gab es demnach keine formal ausgebildeten Tierärzte. Die Institutionalisierung der Tiermedizin ab Mitte des 18. Jahrhunderts schuf erstmals einen Rahmen für eine regulierte Ausbildung. Gleichzeitig war sie auch die Grundlage für die Schaffung eines gesamt-staatlichen Seuchenpräventionssystems.

Tierheilung und Tiermedizin: Institutionalisierung zwischen 1700 und 1850

Die Institutionalisierung der Tiermedizin steht im Kontext der Veränderungen des 18. Jahrhunderts und der damit eng verbundenen Institutionalisierung bzw. Modernisierung von anderen Wissensdisziplinen. Eine zentrale Rolle spielt hier das Konzept des ›aufgeklärten Absolutismus‹ im Sinne einer Reformierung des Staates nach den Prinzipien der Vernunft. Für die Geschichte der Tiermedizin bedeutete dies – einfach formuliert –, dass das kranke Tier (= Nutztiere und Pferde) von nun an in den Aufgabenbereich des Staates fiel.

Anstatt das Tier einer Vielzahl von selbsternannten Heilern und unterschiedlichen Heilmethoden zu überlassen, sollte ein staatliches Approbationssystem für Tiermedizin geschaffen werden. Veterinärmedizinische Schulen wurden in der Folge ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in ganz Europa gegründet. Dieser Gründungsprozess zog sich bis ins 20. Jahrhundert hinein. Wenn auch viele dieser Schulen zunächst nur Militärpferde behandelten, wurde in den Gründungsschreiben auf die Schaffung einer Institution für Nutztiere und für Viehseuchen abgezielt, wie z. B. im Fall von Lyon und Wien. Damit eng verbunden war auch die Idee eines staatlichen Veterinärwesens. Erste konkrete Ansätze hierzu finden sich in der Habsburgermonarchie 1781, in Großbritannien erst in den 1860er Jahren. Die Gründungspersönlichkeiten dieser Schulen kamen oft noch aus der Tradition der Stallmeister und Schmiede und hatten keine medizinische Ausbildung, so etwa Claude Bourgelat (1712–1779), der königlicher Zureiter (*écuyer*) und Gründer der ersten veterinärmedizinischen Schule weltweit in Lyon (1761) war. Von entscheidender Bedeutung für die Emanzipation der Tierheilkunde zur Tiermedizin war die Integration humanmedizinischer Kompetenzen.

Viele Institutionen, wie die Neugründung der Wiener Schule (1776) oder auch andere Schulen in der Habsburgermonarchie, etwa in Budapest und Lemberg, wurden von Humanmedizinern – zunächst noch in Form von Lehrstühlen für Viehseuchen an medizinisch-chirurgischen Fakultäten – ins Leben gerufen. Die enge Verbindung mit der Humanmedizin machte aus der von verschiedenen handwerklichen Berufen ausgeübten Tierheilung eine medizinische Wissenschaft (vgl. Haarmann 2015, 36 f.). Anderen Heilern, wie den Abdeckern, Scharfrichtern usw., verbat der Staat zunehmend die Ausübung von tiermedizinischen Handlungen. Trotz dieser Verbote und der angedrohten juristischen Konsequenzen hörten viele dieser traditionellen Tierheiler nicht auf zu praktizieren (vgl. Nowosadtko 1994, 177). Als seit Generationen lokal verankerte Autoritäten in Fragen von Tiergesundheit dürfte die Bevölkerung ihnen auch mehr vertraut haben als den staatlich ausgebildeten Veterinärmedizinern. Entsprechend stellt das fehlende Vertrauen der Bauern in die approbierten Tierärzte ein häufiges Diskussionsthema der staatlich-administrativen Korrespondenz in der Habsbur-

germonarchie im 19. Jahrhundert dar (vgl. Haarmann 2015 a, 103).

Ihre Institutionalisierung brachte die Tiermedizin an die Schwelle zur Moderne. Der Staat nahm nun vermehrt Einfluss auf die Gesundheitsregulierung bei Mensch und Tier. Anstelle lokal-administrativer Maßnahmen, die Seuchenprävention und Tierkuration in den Verantwortungsbereich der Abdecker übertrugen, sollte eine flächendeckende, von Humanmedizinern getragene Sanitätspolitik für den gesamten Staat geschaffen werden. An die Stelle des Erfahrungswissens trat eine von der Politik als ›richtig‹ legitimierte Tiermedizin. Da die Humoralpathologie weiterhin das vorherrschende Paradigma war, blieben große Fortschritte in Forschung und Praxis allerdings noch aus. Als symbolischer Wendepunkte hin zur ›erfolgreichen modernen‹ Tier- und Humanmedizin gilt die Bakteriologie, die ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Einzug in die Medizin nahm und zum leitenden Paradigma wurde.

Biopolitik der Kollektive

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden die national-staatlichen Verwaltungsapparate für die Bekämpfung von Tierseuchen der Klauentiere ausgebaut. An den tierärztlichen Bildungsanstalten wurde »Polizeiliche Tierheilkunde« oder »Veterinärpolizei« unterrichtet, Lehrer forschten zu Pathologie und Epidemiologie von Tierseuchen (vgl. Froehner 1954, 342). Die Politisierung der Medizin und die Medikalisierung der Politik von Tieren in Bezug auf die frühe Tierseuchenmedizin lassen sich exemplarisch an der Rinderpest erläutern (zu deren tiermedizinischer Geschichte Dieckerhoff 1890 eine Übersicht liefert). Ende des 19. Jahrhunderts steckte die bakteriologische Forschung zum Erreger der Rinderpest noch in den Kinderschuhen. Unklar schien auch, ob Keim und Seuche spontan entstehen oder allein über Ansteckung verbreitet werden. Doch der Kampf gegen die Rinderpest wurde nicht in erster Linie auf dem medizinischen, sondern vielmehr auf dem politisch-imaginären Feld entschieden. Von zentraler Bedeutung ist hier die Bakteriologie in ihrer biopolitischen Dimension, die – mit der Überzeugungskraft einer völkisch-nationalen Gesinnung im Rücken – das Eigene (Gesunde) vom Fremden (Kranken) zu unterscheiden vorgibt. Auf der Grundlage biopolitischer Argumente konnte die Rinderpest als ausländische Gefahr aufgefasst werden. Erfolgreiche Seuchenpolitik bestand deshalb in der radikalen Eradikation von Eindringlingen sowie in einer peniblen, präventiven Grenzpolitik. Therapieversuche, ob durch Verbesserung von Hygiene und Pflege oder durch Verabreichung von Säuren und Impfungen, widersprachen dieser Gesundheitspolitik und wurden – regional und diskontinuierlich – verboten.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts verwiesen die Symptome einer Tierseuche also weniger auf die Störung in einem Organismus als auf eine Störung der nationalen Ordnung; sie galten damit als Angriff auf die Gesundheit des Volkskörpers. Entsprechend verlangten seuchenkranke Tiere nicht nach Therapie und Fürsorge, sondern nach polizeilicher Ordnung. Die Krankheit selbst wurde zu einer Frage der Herkunft: Nur in der »podolischen grauen Race« des Morgenlandes könne die Rinderpest entstehen, die europäischen Rinder fielen dem ausländischen Eindringling zum Opfer (Dieckerhoff 1890, 183).

Die Politik der radikalen Tötung von Tierbeständen, in die Seuchenerreger eingedrungen sind oder eindringen könnten, hat zum Verschwinden einer Reihe von epidemischen Tierkrankheiten geführt und prägt bis heute die Tierseuchenpolitik. Die tiermedizinische Expertise beschränkt sich im Wesentlichen auf Diagnosesicherung und Epidemiologie; im engeren Sinn physiopathologische und therapeutische Kenntnisse bleiben, wie schon bei der Bekämpfung der Rinderpest, ohne Einfluss. Welche Infektionserkrankungen als Seuchen behandelt werden müssen, entscheiden auch weiterhin vor allem nationalpolitische und handelsökonomische Interessen. So löst z. B. die Maul- und Klauenseuche als biologisch-organische Krankheit eher milde Symptome aus und klingt nach einigen Wochen wieder ab. Als politische und ökonomische Krankheit des Kollektivs führt sie für empfängliche Tiere jedoch unweigerlich in den Tod durch Keulung (vgl. Woods 2004). Im Kurzschluss zwischen krankem Tier und epidemiologischem Vektor wird die radikale Eliminierung ganzer Tierbestände zu einem Vorgang der Desinfektion. Die Biopolitik epidemiologischer Tierseuchen macht sich nicht die Mühe der Unterscheidung zwischen dem ›unsichtbaren Feind‹ und seinem potenziellen Träger.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts richtete sich die biopolitische Aufmerksamkeit auf endemische Infektionskrankheiten wie die Rindertuberkulose (vgl. Woods 2011, 1944). Das Interesse der Disziplin an dem neuen Aufgabengebiet wuchs in dem Maße, in dem das Geschäft mit den lahmen Pferden im Zuge der Motorisierung zum Erliegen kam. Die Bekämpfung von endemischen und weit verbreiteten Krank-

heiten wie der bovinen Tuberkulose, die subklinisch verlaufen und zu Leistungsabfall führen können, erfordert feinere Differenzierungen für die Setzung der »Zäsur zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß« (Foucault 1999, 295) als die national-rassistische Logik der Tierseuchenradikation. Deshalb richteten sich die großen biopolitischen Programme der Hygiene und Gesundheit nicht nur auf Kinder und Familien, auf die Architektur von Städten und Wohnungen (vgl. Foucault 1996, 317, 324; Landsteiner/Neurath 1996 a, 359–63), sondern eben auch auf Tiere – im Falle der Tuberkulose auf Milchkühe. Seit der biopolitischen Wende des 19. Jahrhunderts vermittelt die Tiermedizin das politische Ziel der Lebensförderung mit den biologischen Körpern der Milchkühe sowie die Forderungen von Müttern nach sauberer Milch für ihre Kinder mit den gewerblichen Interessen der Tierhalter und Milchhändler, indem sie über medizinische Praktiken neue Zusammenhänge zwischen Kühen, Milch und Mykobakterien konstituiert.

Grundlegend für die Medikalisierung der Milchkuh war von Anfang an die hygienische Gleichung von ›sauber‹ und ›gesund‹. Gesunde Milch komme aus gesunden Kühen – dieser Schluss gab die Richtung der medizinischen Interventionen vor. So wurden Kontrollregime für beide Agenten eingesetzt: In die normierende Untersuchung der Milch, die sich bisher auf die Detektion von Verdünnung oder falscher Konservierung konzentrierte, wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts der bakteriologische Test eingeführt – zumindest ideell, die flächendeckende Umsetzung setzte Jahrzehnte später ein (vgl. Jones 2003, 68). Und auch die neue Normierung der Milchkühe verfolgte das Ziel erregerfreier, ›sauberer‹ und damit erst ›gesunder‹ Milchkuhbestände. Der zu bekämpfende Feind war damit im Dunkel der Kuhleiber verortet. Dort, unter den mannigfaltigen Beziehungen zwischen diversen Mikroorganismen und Säugetier verbirgt sich die Krankheit, deren Existenz nicht an Symptome gebunden ist. Denn die äußerlich gesunde Kuh kann mit dem Mykobakterium einen immunologischen Frieden geschlossen haben.

Erst die Einführung des Tuberkulin-Tests erlaubt die »Biopolitik des Unsichtbaren« (Sarasin u. a. 2007), indem der Test die verborgene Koexistenz von Keim und Kuh auf der Haut sichtbar machte. Im Tuberkulin-Test verknüpfen sich biologische und soziale Normen, die gemeinsam die tuberkulöse Milchkuh des 20. Jahrhunderts konstituieren. Als zentrale Wahrheitstechnik reifiziert der Test das Konzept und macht es zugleich praktikabel: Grundlage für die säuberliche Trennung zwischen kranken und gesunden Milchkühen wird das Testresultat (zur Relevanz von Praktiken für die medizinische Räson vgl. Rose 1994, 62). Die Widerstände der Tierhalter gegen den postulierten Zusammenhang zwischen positiver Tuberkulin-Reaktion, krankem Rind und kontaminierter Milch, als deren Konsequenz die – äußerlich völlig symptomfreien – positiven Reaktanten (also die positiv getesteten Milchkühe) zu ›merzen‹ (so der gängige Fachterminus) seien, wurden durch Subventionen entschärft (vgl. Jones 2003, 69–73). Innerhalb weniger Jahrzehnte stabilisierte sich das Ideal der tuberkulosefreien Rinderbestände als neue Normalität.

Auch an der Etablierung der neuen Normalität einer intensiven Massentierhaltung wirkte die Tiermedizin mit. Ihre Zuständigkeiten und Gegenstände beschränkten sich nicht länger auf Krankheiten, sondern erstreckten sich auch auf die Grundlagen der Tierhaltung. Fütterung, Haltung und Zucht wurden zu Gesundheitsfaktoren, deren Optimierung und Kontrolle den Tiermedizinern obliegen sollte. Therapeutische Mittel, wie die ab den 1950er Jahren leicht verfügbaren Antibiotika und Chemotherapeutika, stellten weitere wichtige Hilfsmittel zur Verfügungen, mit denen nach dem Zweiten Weltkrieg das demokratische Versprechen von Fleisch, Milch und Eiern für alle durch die Herstellung gesunder, produktiver Körper und Bestände erfüllt wurde (vgl. Jones 2003, 101, 104 ff.). Als Produktionseinheiten wurden die Nutztiere über ihre Teilhabe an einem Bestand definiert, dessen Lebenskraft in Produktivitätsraten statistisch erfasst und objektiviert werden kann. »In der Tiermedizin wird der Gesundheitsstatus einer Nutztierpopulation in der Regel an deren Produktivität gemessen« (Rolle/Mayr 1993, 7), lautet die entsprechende Definition in einem Standardlehrbuch des späten 20. Jahrhunderts. Jede Abweichung der Raten von den vorgegebenen (Produktions-)Normen kann als Pathologie gefasst und damit zum Ziel medizinischer Intervention werden: Der Krankheitswert einer Ovarialzyste beim Rind, ein viel erforschtes und routinemäßig hormonell therapiertes Syndrom, liegt in der Verzögerung der Produktionstaktes. Dem Rind verursacht sie weder Schmerzen noch Einschränkungen, mit etwas Zeit verschwindet die Zyste und die Fertilität der Kuh stellt sich wieder ein.

Obwohl die moderne (Human-)Medizin ausführlich als messende, normierende und statistisch standardisierende Disziplin beschrieben und kritisiert wurde, scheinen entsprechende Untersuchungen zu Tierbeständen als Patienten noch auszustehen. Dabei präsentieren sich moderne Intensivtierhaltungen,

ähnlich den Kliniken, aus medizinisch-normierender Sicht als ideale Experimentalanordnungen und Wahrnehmungsräume (vgl. Foucault 1976, 211). Das Zusammenspiel der beiden Pole der Biomacht, der Biopolitik der Kollektive und der Disziplin der Körper, ist hier unter quasi-idealen, laborähnlichen Bedingungen perfektioniert. Eine maximale Anzahl biologisch normierter Individuen, zum Beispiel eine Herde von 30.000 gleichaltrigen Masthähnchen, wird in einer abgeschlossenen Umwelt, die gemäß hygienischer, metabolischer und physiologischer Normen standardisiert und optimiert ist, zu einem idealen Patienten.

Gegenstand der tiermedizinischen Sorge ist in der Intensivtierhaltung also nicht der einzelne Tierkörper, sondern die zu statistisch signifikanten Raten zusammengefassten Daten zur Futteraufnahme, Gewichtszunahme, Reproduktion und Mortalität, anhand derer die Herstellung von Gesundheit und Leben produktionsökonomisch umgesetzt wird. Auftretende Varianzen und Abweichungen in den Lebensdaten des Kollektivsubjektes lassen sich kausal analysieren und durch gezielte Manipulationen, in Form von Medikamentengabe via Trinkwasser oder Anpassung von Haltungsbedingungen, behandeln. In den medizinisch verfassten Realitäten spätmoderner Nutztierexistenzen, die mit den fürsorglichen Techniken der Normierung und Disziplinierung hervorgebracht werden, scheint sich das Ideal der Biomacht zu erfüllen: Leben machen, und zwar massenhaft. Die veterinärmedizinische Optimierung der Reproduktion durch hormonelle Synchronisierung und Manipulation von Zyklen, künstliche Besamung, Embryotransfer und Selektion auf Fertilitätsmerkmale ist die Voraussetzung für den massenhaften Verbrauch von Nutztierleben und den verwertenden Abbau ihrer Körper.

Im 21. Jahrhundert wird diese Tendenz noch verstärkt durch Hybridisierungen zwischen Technik und Tier, durch die Auflösung von Körpergrenzen, durch die Fluktuation von Geweben und Organen und durch die Transformation organischer Physiologie in kommunikative Relationen, wie denen zwischen Genotyp und Phänotyp. Die Ohrmarke, Signatur der modernen Nutztierexistenz, liefert hierfür ein Beispiel. Im 21. Jahrhundert werden Ohrmarken für Rinder und Schweine mit medizinischen Funktionen ausgestattet: Das Stück Gewebe, das von der Ohrmarke herausgestanzt wird, wird in der Ohrmarke selbst für die Generierung genetischer und virologischer Daten aufgefangen. Ohrmarken mit Sensoren, die physiologische Daten wie Körpertemperatur oder Herzfrequenz im Tierkörper ermitteln und an die zentralen Datenspeicher des Bestandsmanagements weiterleiten, sind in Aussicht. Wie sich das tierische Leben durch diese Entwicklungen verändert, wie es sich ihnen zugleich permanent entzieht, wie die analytische Repräsentation diesem Leben auch in seiner spezifischen normsetzenden und produktiven Qualität folgen kann, ohne die Verurteilung der gewalttätigen Zurichtung des Lebens aufzugeben, gehört wohl zu den schwindelerregenden Abgründen, die sich in der Auseinandersetzung mit Tieren epistemologisch wie politisch regelmäßig auftun.

Disziplin der Körper

In der *Geburt der Klinik* (1976) beschreibt Foucault die Modernitätsschwelle der Medizin als die Entstehung des klinisch-experimentellen Blickes um 1800, der Krankheiten, Körper und Patienten neu anordnet. Unter den Voraussetzungen dieses klinischen Blicks macht die pathologische Anatomie das Fortschreiten und die Wirkungen von Krankheiten als materialisierte Spuren in den Geweben des Körpers sicht- und beschreibbar. Individuelle Lebens- und Krankheitsverläufe werden damit zu Gegenständen einer positivistischen Wissenschaft. Klinik im Sinne Foucaults bezeichnet den Macht-Wissen-Komplex, in dem durch messende Objektivierung Körper zu Patienten gemacht werden.

Die Entwicklung der Tiermedizin von einem Handwerk, das auf Gebrauchskunden verschiedener nützlicher Tiere beruhte, bis zu der uns heute vertrauten tiermedizinischen Wissenschaft, auf deren Grundlage Tierärzte Patienten mit medizinischer Kunstfertigkeit behandeln, ist eng mit dem von Foucault für die Humanmedizin beschriebenen ›clinical turn‹ verbunden. Die ›Humanisierung‹ der Tiermedizin im 20. Jahrhundert (wahlweise als moralischer Fortschritt gefeiert oder als Perversion verurteilt) spiegelt die ›Animalisierung‹ der Humanmedizin, in der nunmehr den Körpern und den naturwissenschaftlichen, quantifizierenden Repräsentationen die Deutungshoheit über die Lebensqualitäten, die Gesundheit und Krankheit zu ordnen, zukommt.

Die moderne tiermedizinische Disziplinierung der Körper in der Klinik behält im Pferd ihren Lieblingspatienten. In seiner bio-soziologischen Eigenschaft eines wertvollen Einzeltiers rechtfertigt der Pferdekörper traditionell tiermedizinische Aufmerksamkeit. Seine Subjektivierung zu einem Patienten und die wertende Wahrnehmung des Pferde-

körpers über die gesund/krank-Unterscheidung orientierten sich an der zentralen Kategorie seiner sozio-ökonomischen Identität: seiner Funktionalität als Transportmittel. Ein Pferd ist gesund, wenn es läuft, und krank, wenn es lahmt. In Krankheits- wie Therapieverständnis der Pferdepraxis dominierte mithin das Kriterium der Dysfunktion, therapeutische Aufmerksamkeit war vor allem auf den Bewegungsapparat gerichtet. Durch korrigierenden Hufbeschlag können schmerzhafte Kompressionen im Pferdebein verlagert, durch Glühen und Brennen die Wahrnehmung der schmerzenden Lahmheitsursache umgeleitet, mit dem Nervenschnitt gleich ganz aufgehoben werden (vgl. Jones 2003, 27).

Nicht nur in der Praxis, auch in der Ausbildung und Wissensproduktion in den tierärztlichen Hochschulen des 19. Jahrhunderts setzte das Pferd den Standard. Die leitenden Disziplinen der modernen Medizin, Anatomie und Physiologie, wurden am Körper des Pferdes entwickelt. Erst die *Vergleichende Anatomie der Haustiere* (1821–22) von Ernst Friedrich Gurlt erweiterte den forschenden Blick auf die Körper der Haussäugetiere, zu denen hier auch Hund und Katze gerechnet wurden. Das Pferd jedoch blieb Standard, was weniger auf seine exemplarische Anatomie (die es als Einhufer mit einhöhligem Magen und riesigem Blinddarm nicht hat), als auf seine identitäts- und einheitsstiftende symbolische Kraft verweist. Das nützliche und noble Pferd, das sämtliche Gesellschaftsschichten durchzieht, als edles Vollblut, tapferes Militärpferd oder genügsames Zugtier, bestimmte das Selbst- und Fremdverständnis der Disziplin, die mit der Sorge um die Pferde der Gesellschaft einen unentbehrlichen Dienst zu leisten für sich in Anspruch nahm.

Die Tiermedizin situierte sich über die Versorgung der Pferde also in der Sphäre von Arbeit und Notwendigkeit. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, welchen Wandel die Diskussion in der deutschsprachigen Veterinäranatomie der 1910er Jahre um die Ablösung des Pferdes als Standardtier durch den Hund markiert (vgl. Brumme 1992, 241 f.). Dieser Wechsel in der normierenden Instanz vom Pferd zum Hund nimmt die zweite, neben der Bestandsmedizin zentrale Entwicklung in der Veterinärmedizin des 20. Jahrhunderts vorweg, in der die Medizin für Haustiere wie den Hund zum neuen Signum des Berufsstandes avancierte, das Fremd- wie Selbstwahrnehmung bestimmte und neue Maßstäbe setzte.

Die Patientenwerdung von Haustieren als Pets oder Companion Animals lässt sich am Hund veranschaulichen. Denn die Struktur einer Hundeklinik wird nicht etwa durch die hündische Natur vorgeben. Physiologische und biologische Speziesmerkmale spielen zwar eine Rolle, sind aber zugleich auch Teil der wechselseitigen Konstitution zwischen Tier und Medizin: Ein Hund wird erst als Patient zu einem medizinisch bestimmten (und möglichst gesunden) Hund, eine Praxis am Hund etabliert überhaupt erst eine bestimmte (nämlich fürsorgliche) Medizin. Der Hund steht für eine soziale Existenz als Haustier, die genauso gut von Katze, Pferd, Waran, Äffchen, Frettchen, Koi oder Ziege besetzt werden kann.

Mit der Urbanisierung wird der Hund zum regelmäßigen Bewohner städtischer Freizeitsphären. Mit ihnen etablieren sich ab dem frühen 20. Jahrhundert spezialisierte Kleintierpraxen, etwa ab den 1920er Jahren in Deutschland, ab den 50er Jahren in England und den USA. Patienten sind vor allem Hunde und Papageien, Katzen spielen bis zur Mitte des Jahrhunderts eine marginale Rolle, was mit ihrer Widerspenstigkeit erklärt wird (vgl. Jung 1997, 7–11, 19–21; Gardiner 2014, 466 f.; Jones 2003, 115–140; Swabe 1999, 156–191). Auch Hunde waren nicht leicht in den tiermedizinischen Griff zu bekommen. Zwar zählten Operationen zum Leistungsspektrum der Tierärzte, nicht jedoch Narkosen. Entsprechend finden sich in der frühen Fachliteratur zum Hund als Patient besonders viele Publikationen zu aufwendigen Fixier-Apparaten, kunstvollen Fesselungstechniken und größenverstellbaren Maulgattern (vgl. Jung 1997, 25–39). Inwiefern diese Techniken nur als Notlösungen zu verstehen sind, zu denen der Tierarzt in Ermangelung von Anästhesien, die ja bereits um 1890 entwickelt worden war, greifen musste, oder sie als Umsetzung guter tiermedizinischer Praxis eher als ein Kapitel in der Geschichte der Emotionalisierung von Tieren gelesen werden sollten, muss hier offen bleiben.

Fest steht, dass die Schmerzen der kranken Tiere nicht nur in der Praxis der Kleintiermedizin und als Thema des Arbeitsschutzes relevant waren. Während die Subjektivierung der Pferde über die Disziplinierung ihrer Körper in ihrer Funktionalität eine nützliche Vorgabe fand, zeichnet sich das moderne Haustier durch die Befreiung vom Nutzen aus. Für die praktische Festlegung, was Gesundheit beim Haustier meint, wird deshalb eine andere normative Grundkategorie benötigt. Gefunden wird sie im Schmerz. Schmerz steht zwischen Empfindung und körperlicher Erfahrung und verweist auf die Dimension einer subjektiven Innenwahrnehmung. Damit wird der tierische Schmerz Teil einer affektiven Familienökonomie, die sich zugleich als das Habitat des

Haustieres erweist. Krankheit bedeutet damit beim Haustier vor allem Leiden, ihre Therapie ist eine moralische, keine ökonomische Notwendigkeit (vgl. Gardiner 2014).

Mit dem Krankheitsbegriff wird auch der Gesundheitsbegriff durch den Bezug auf Schmerzen und Leiden bestimmt. Als Leidensfreiheit meint Gesundheit ein gutes Leben. Tiermedizin für Haustiere besteht nicht (nur) darin, schmerzhafte Krankheiten zu heilen, sondern vor allem in der Herstellung von diesem *guten Leben* des Haustieres. Das ist die »Verheißung, der Prozess und das Produkt« (Haraway 2007, 102) der neuen veterinärmedizinischen Disziplinaranordnung. Sie wirkt auf gesellschaftlicher Ebene, indem sie ein gewisses Maß an medizinischer Fürsorge als Norm setzt. Eine Chemotherapie für den Hund, eine Nierentransplantation für die Katze: Diese Angebote muss man sich auch leisten können. Gekauft werden kann mit dem guten Leben des Haustieres ein komplettes Zivilisationsangebot für Patientenbesitzer wie Patient. Mensch und Tier, Zivilisation und Natur, sittliche Einsichten und körperliche Gewalt werden mittels tiermedizinischer Kulturtechniken als fürsorgliche Verantwortung miteinander vermittelt und umgesetzt.

Innerhalb der Kleintiermedizin ermöglicht diese Form der Subjektivierung von Tieren zu Patienten die Ausweitung des Spektrums an Leistungen, die an ihren Körpern vollzogen werden: Prophylaxen für Zähne und Immunsystem, individualisierte Diäten und Wellnessangebote wie Massagen, Chiropraxis oder die pietätsvolle Euthanasie im Hausbesuch lassen sich bruchlos in das Programm der Förderung des gesunden Lebens integrieren. Die Ausdifferenzierung neuer Fachgebiete wie der Geriatrie korrespondiert mit der Normalisierung oft hinreißender, tierischer Altersexistenzen.

Die konstitutive Wirkung der Beziehungen und Praktiken, mit der sich Tiere und Menschen, Patienten und Ärzte als historische Wesen gegenseitig zu Subjekten und Objekten machen, beschränkt sich nicht auf die imaginär-symbolische Existenz. Auch die Körper haben eine Geschichte. Glutenfreies Katzenfutter ist nicht (nur) eine Verkaufsidee, sondern auch der Ausdruck eines realen, eben historisch spezifischen, körperlichen Bedürfnisses. Harnsteine und Nierenerkrankungen, das häufigste Gebrechen von Hauskatzen, sind sozialhistorische und patho-physiologische Phänomene, wie Susan Jones eindrucksvoll nachweist (vgl. Jones 1997). Krankheiten, Körper, Tiere und Veterinäre haben eine Geschichte, deren Implikationen in der Tiermedizin immer noch weitgehend ignoriert werden. Auch Tiergeschichten und tierische Kulturen haben ihre Grundlage in realen Körpern, was selbst in den Animal Studies häufig nicht problematisiert wird. Die Medizin bietet sich hier als Ort für eine Vermittlung an, insofern die wechselseitige Determination sozialer und biologischer Normen eine ihrer Grundlagen darstellt.

Literatur

Blacou, Jean: *Histoire de la surveillance et du contrôle des maladies animales transmissibles.* Paris 2000.

Brumme, Martin: *Lebenswege eines wilhelminischen Bürgers. Biographische und anatomiegeschichtliche Untersuchungen zu Reinhold Schmaltz (1860–1945).* Diss., Berlin 1992.

Canguilhem, Georges: *Gesundheit – ein Frage der Philosophie.* Berlin 2004 (frz. 1988).

Clutton-Brock, Juliet: *Animals as Domesticates. A World View through History.* Michigan 2012.

Curth, Louise Hill: *The Care of Brute Beasts. A Social and Cultural Study of Veterinary Medicine in Early Modern England.* Leiden/Boston 2010.

Driesch, Angela von den/Peters, Joris: *Geschichte der Tiermedizin. 5000 Jahre Tierheilkunde* [1989]. Stuttgart ^{2}2003.

Ernesti, Wernherus: *Buchelin über die Suchten der Fogel, Hunde und Pferde*. o. O. 1404.

Fischer, Klaus-Dietrich: Ancient Veterinary Medicine. A survey of Greek and Latin sources and some recent scholarship. In: *Medizinhistorisches Journal* 23/3,4 (1988), 191–209.

Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt a. M. 1976 (frz. 1963).

Foucault, Michel: Die Politik der Gesundheit im 18. Jahrhundert. In: *Kulturen der Krankheit*. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 7/3 (1996), 311–326 (frz. 1976).

Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–1976).* Frankfurt a. M. 1999 (frz. 1996).

Froehner, Reinhard: *Kulturgeschichte der Tierheilkunde. Ein Handbuch für Tierärzte und Studierende.* Bd. 2: *Die Tierheilkunde im Mittelalter und in der Neuzeit*. Konstanz 1954.

Gardiner, Andrew: The ›dangerous‹ women of animal welfare. How british veterinary medicine went to the dogs. In: *Social History of Medicine* 27/2 (2014), 466–487.

Graf, Siegfried: *Ein anonymes »Arzt-Buch für Menschen und Vieh« aus Oberbayern (um 1700). Materialien zur Geschichte der Volkstierheilkunde in Süddeutschland.* Diss., Hannover 2003.

Haarmann, Daniela: Das Wiener Tierarznei-Institut und die Entwicklung eines habsburgischen Veterinärwesens. In: Dies. (Hg.): *250 Jahre Veterinärmedizinische Universität Wien. Verantwortung für Tier und Mensch.* Wien 2015, 34–45.

Haarmann, Daniela: Ein Berufsstand entsteht. Von den Anfängen tierärztlicher Standesgeschichte mit Ausblick auf

das 21. Jahrhundert. In: Dies. (Hg.): *250 Jahre Veterinärmedizinische Universität Wien. Verantwortung für Tier und Mensch*. Wien 2015 a, 98–107.

Haraway, Donna: Hunde mit Mehrwert und lebendiges Kapital. In: jour fixe initiative berlin (Hg.): *Gespenst Subjekt*. Münster 2007, 81–104.

Dieckerhoff, Wilhelm: *Geschichte der Rinderpest und ihrer Literatur. Beitrag zur Geschichte der vergleichenden Pathologie*. Berlin 1890.

Jones, Susan: Framing animal diseases. Housecats with feline urological syndrom, their owners and their doctors. In: *Journal of History of Medicine and Allied Sciences* 52 (1997), 202–235.

Jones, Susan: *Valuing Animals. Veterinarians and Their Patients in Modern America*. Baltimore 2003.

Jung, Beate: *Die Entwicklung der Kleintiermedizin (Hund und Katze) in Deutschland bis 1945*. Diss., Gießen 1997.

Landsteiner, Günther/Neurath, Wolfgang: Editorial. In: *Kulturen der Krankheit. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* (1996) 7/3, 309–10.

Landsteiner, Günther/Neurath, Wolfgang: Zur Regulation gefährdeten Lebens. Strategien und Modelle der Tuberkulosebekämpfung 1880–1910. In: *Kulturen der Krankheit. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* (1996a), 359–384.

Martini, Wolfram/Küppers, Jochen/Landfester, Manfred: Griechische Antike. In: Peter Dinzelbacher (Hg.): *Menschen und Tiere in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000, 29–86.

Martini, Wolfram/Küppers, Jochen/Landfester, Manfred: Römische Antike. In: Peter Dinzelbacher (Hg.): *Menschen und Tiere in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000 a, 87–144.

Nowosadtko, Jutta: *Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier »unehrlicher Berufe« in der Frühen Neuzeit*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1994.

Pemberton, Stephen: Canine technologies, model patients. The historical production of hemophiliac dogs in american biomedicine. In: Susan Schrepfer/Philip Scranton (Hg.): *Industrializing Organisms. Introducing Evolutionary History*. New York/London 2004, 191–214.

Rolle, Michael/Mayr, Anton: *Medizinische Mikrobiologie, Infektions- und Seuchenlehre für Tierärzte, Biologen, Agrarwissenschaftler und Interessierte aus benachbarten Fachgebieten. Lehrbuch für Praxis und Studium*. Stuttgart ^{6}1993.

Rose, Nikolas: Medicine, history and the present. In: Colin Jones/Roy Porter: *Reassessing Foucault. Power, Medicine and the Body*. New York 1994, 48–72.

Sarasin, Philipp/Berger, Silvia/Hänseler, Marianne/Spörri, Myriam: *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870–1920*. Frankfurt a. M. 2007.

Sperl, Alexander: Hausväterliteratur. In: Josef Pauser/Martin Scheutz/Thomas Winkelbauer (Hg.): *Quellenkunde der Habsburgermonarchie (16.–18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch*. Wien/München 2004, 427–434.

Steinhoff, Hans: *Studien zur Bujatrik der Hausväterliteratur*. Diss., Hannover 1973.

Stühring, Carsten: *Der Seuche begegnen. Deutung und Bewältigung von Rinderseuchen im Kurfürstentum Bayern des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M. u. a. 2011.

Swabe, Joanna: *Animals, Disease and Human Society. Human-Animal-Relations and the Rise of Veterinary Medicine*. London 1999.

Walker, Robin E.: Römische Veterinärmedizin. In: Jocelyn Toynbee (Hg.): *Tierwelt der Antike*. Mainz 1983, 299–356 (engl. 1973).

Woods, Abigail: *A Manufactured Plague. The History of Foot and Mouth Disease in Britain, 1839–2001*. London 2004.

Woods, Abigail: A historical synopsis of farm animal disease and public policy in twentieth century Britain. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 366 (2011), 1943–1954.

Daniela Haarmann und Kerstin Weich

6 Geschichte des Tierversuchs

Die Geschichte der Versuchs- und Labortiere sowie des Tierversuchs stellte lange Zeit einen blinden Fleck in der *animal history* dar (vgl. z. B. Münch/Walz 1998; Brantz/Mauch 2010), und dies trotz der historischen und gesellschaftspolitischen Präsenz der Debatten über die Notwendigkeit und Zulässigkeit von Tierversuchen. Dies hat sich erst im Zuge des Animal Turn, also etwa seit der Jahrtausendwende, langsam geändert (vgl. Guerrini 2003; Rader 2004; Murray 2007; Ash 2014).

Die Vorstellung davon, was ein Versuchs- oder Labortier überhaupt ist, war im Lauf der Geschichte einem grundlegenden Wandel unterworfen. Zudem kommt als Versuchs- oder Labortier eine große Bandbreite unterschiedlicher Tierspezies in Frage: Während z. B. der Frosch vom 17. bis zum 19. Jahrhundert als das »beststudierte Tier« galt (Rothschuh 1973, 231), wurde der »ranae exploratae« (ebd.) als typisches Versuchstier in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts abgelöst durch die Maus bzw. die Gruppe der Nagetiere: »No animal is more iconic of science than the laboratory mouse« (Rader 2007, 119). Die Maus wiederum steht im 20. Jahrhundert zahlenmäßig weit hinter *drosophila melanogaster* (der Fruchtfliege) und *caenorhabditis elegans* (dem Fadenwurm) zurück, die mit der Entwicklungsgenetik und -biologie seit Anfang des 20. Jahrhunderts ihren Aufstieg als Modellorganismen erlebten und heute zu den am besten untersuchten Organismen der Welt zählen (vgl. Creager/Lunbeck/Wise 2007).

Ganz grundsätzlich kann jede Tierspezies und prinzipiell jedes Tier, in Abhängigkeit vom Tierversuch, Versuchstier sein. In einem engeren Sinn versteht man unter dem Begriff ›Versuchstier‹ aber »speziell für wissenschaftliche Experimente gezüchtete Tiere« (Opitz 1968, 2 f.). Beim Versuchs- und Labortier handelt es sich also nicht um eine Spezies, sondern um eine funktionale Zuweisung. Ein Versuchstier wird zum Versuchstier durch die Zuschreibung von bestimmten Eigenschaften, Anforderungen und Funktionen, und diese Zuschreibungen, Eigenschaften und Anforderungen unterliegen einem historischen Wandel, wie auch der Versuch und die Tier-Mensch-Beziehung einem historischen Wandel unterliegen und sich verändern.

Auch kann es hilfreich sein, zwischen Versuchs- und Labortier zu unterscheiden. Während ein Versuch auch eine Beobachtung in freier Natur oder im Zoologischen Garten umfassen kann, verweist das Labortier auf die artifizielle Umgebung des Labors, der Umgebung eines künstlichen Forschungsraumes, in dem unter kontrollierten Bedingungen wissenschaftliche Experimente ausgeführt werden. Einen solchen spezifisch wissenschaftlichen Arbeitsraum – und damit das Labortier – gibt es erst seit der Neuzeit.

Grundsätzlich gab es bis zur Frühen Neuzeit weniger den Tierversuch als vielmehr das Experimentieren mit Tieren oder die Einbindung von Tieren in einen weiter gefassten Versuch. Die Entwicklung der experimentellen Methode in der Medizin und den Lebenswissenschaften stellt folglich auch einen gravierenden Einschnitt in der Geschichte der Versuchs- und Labortiere dar. Vor der Wissenschaftlichen Revolution in der Frühen Neuzeit verwendete die Medizin eher Begriffe wie ›Beobachtung‹, ›Demonstration‹ oder ›Vivisektion‹ für die experimentellen Verfahren, mit denen Informationen über Lebensvorgänge gesammelt und neues Wissen generiert werden sollte.

Tierversuche in der griechischen Antike

Tierversuche gab es schon in der vorgriechischen Antike. Über die Opferschau und die Opferung von Tieren hatte man erste anatomische Kenntnisse erworben. Auch im weiteren Sinne toxikologische Versuche wurden schon vorgenommen, bei denen unbekannte Speisen und Früchte zuerst an Tiere verfüttert wurden, um deren Genießbarkeit für den Menschen zu testen (vgl. Opitz 1968, 10). Doch erst durch die Naturphilosophen der griechischen Antike wurde planmäßig die Vermehrung von Kenntnissen über Tiere betrieben. Da die Öffnung von Leichen in Griechenland ein religiöses und gesellschaftliches Tabu war, wurden Erkenntnisse vor allem durch Beobachtungen erlangt und auch Tiere nur selten seziert. Die dennoch vorgenommenen Versuche bestanden zumeist darin, den Brust- und Bauchraum zu öffnen und die sichtbaren Bewegungen im Körper zu beobachten oder durch Verletzung oder Entfernung von Organen eine Veränderung herbeizuführen.

Einen Einschnitt stellen die Versuche von Aristoteles (384–322 v. Chr.) dar. Aristoteles sammelte zum einen die in den naturphilosophischen Texten enthaltenen zoologischen Informationen seiner Zeit. Zum anderen sezierte er auch zahlreiche Tiere, um Aufschluss über den Bau und die Struktur des Körpers zu gewinnen. Das Ziel seiner Untersuchungen war dabei nicht vorrangig die Anatomie der Tiere,

sondern des menschlichen Körpers, der ihm aufgrund der religiösen und gesellschaftlichen Tabus verschlossen blieb. Aristoteles studierte jedoch nicht nur den zootomischen Bau toter Tiere. Vielmehr lässt sich aus seinen Untersuchungen schließen, dass er auch zahlreiche Vivisektionen, also Sektionen an lebenden Körpern, ausgeführt hat, um Kenntnisse über das Funktionieren des lebenden Organismus zu erhalten. Er rechtfertigte die Tötung von Tieren damit, dass sie innerhalb einer Rangordnung der Organismen, der ›großen Kette der Wesen‹ (vgl. Lovejoy 1993), auf einer niedrigeren Stufe als der Mensch stünden. Auch wenn er Tiere für die Versuche töten und ihnen Schmerzen zufügen müsse, so geschehe dies doch zu einem höheren Zweck (vgl. Guerrini 2003, 7–11).

In Alexandria knüpften Herophilos von Chalkedon (ca. 330–260 v. Chr.) und sein jüngerer Zeitgenosse Erasistratus (ca. 305–250 v. Chr.) an die anatomischen Arbeiten von Aristoteles an und erweiterten sie um physiologische Studien. Aus Erfahrungen von zahlreichen Tier- und Menschensektionen unterschied Herophilos Venen von Arterien, Nerven von anderen Gewebearten, und er differenzierte sensorische von motorischen Nerven. Er und Erasistratus beschäftigten sich auch ausführlich mit der Anatomie des Gehirns. Aus Herophilos' Beobachtungen, dass Schmerzen über die Nerven im Gehirn erzeugt wurden, geht hervor, dass er auch Vivisektionen vorgenommen hat. Auch Erasistratus hat zahlreiche Experimente am lebenden Organismus durchgeführt und Studien über die Gefäßsysteme angestellt. Überliefert sind Versuche an Schweinen, Ochsen und Ziegen. Beide sollen aber auch Vivisektionen am Menschen, an verurteilten Delinquenten, vorgenommen haben. Anders als Aristoteles übertrugen sie die an den Tieren gewonnenen Erkenntnisse nicht mehr in einem Analogieschluss ohne Weiteres auf den Menschen, sondern verglichen z. B. die Leber des Menschen mit derjenigen eines Tieres.

Insgesamt stellten die Tierversuche von Herophilos und Erasistratus Ausnahmeerscheinungen dar. Von der Mehrheit der zeitgenössischen Heilkundigen wurden Sektionen und vor allem Vivisektionen zur Gewinnung von Wissen über den Bau, die Struktur und Funktion des Körpers abgelehnt. Denn zum einen beurteilte man das aus der Sektion von Toten gewonnene Wissen als nutzlos, weil es nur Aufschluss über den toten und nicht über den lebendigen Körper erlaube; zum anderen lehnte man Vivisektionen ab, weil die so hervorgerufenen Schmerzen nicht mit dem moralischen Kodex der Mediziner vereinbar waren. Die Vertreter der zu dieser Zeit dominierenden empirischen Schule erachteten nur das durch Beobachtung und Erfahrung am Krankenbett gewonnene Wissen als wertvoll (vgl. Opitz 1968, 22–24; Guerrini 2003, 11 f.).

Tierversuche in der Zeit der römischen Kaiserzeit

Erst Galenos von Pergamon (um 130–200/215 n. Chr.) betrieb wieder ausführliche Tierversuche, u. a. an Schweinen, Pferden und Eseln, Schafen, Kälbern, Affen und verschiedenen Haustieren. In seinen zahlreichen medizinischen Schriften gelang es ihm, die Ansätze der empirischen Schule in der hippokratischen Tradition und der alexandrinischen (dogmatischen) Schule in einem umfassenden humoralpathologischen System zur Erklärung von Krankheit und Gesundheit zu vereinen. Galen nahm systematisch und in großer Zahl Versuche am lebenden Organismus vor, um die Funktionen von Organen zu studieren. So entfernte er verschiedene Hirnteile oder trennte Nervenstränge durch, um die physiologischen Ausfallerscheinungen zu beobachten. Galen nahm auch Eingriffe am Rückenmark und den peripheren Nerven vor, um die Funktion des Bewegungsapparates zu beschreiben. Die Funktion der verschiedenen harnführenden Gänge belegte Galen beispielsweise dadurch, dass er Harnleiter oder Harnröhre zeitweilig abband und die Füllung oder Leerung der Blase vor und nach Verlegung der harnführenden Gänge beobachtete.

Galen ging es nicht nur um die Gewinnung neuen Wissens, sondern auch um die Weitergabe der Erfahrungen, Techniken und umfangreichen Fertigkeiten, die er bei der Durchführung der zahlreichen Sektionen und Vivisektionen gewonnen hatte. Deshalb demonstrierte Galen die Vivisektionen im Sinne einer anatomischen Lehrveranstaltung auch öffentlich und forderte seine medizinisch geschulten Zuschauer auf, es ihm gleichzutun. Bei diesen öffentlich demonstrierten Vivisektionen nahm offenbar niemand an den Qualen und dem Schmerzensgebrüll der Tiere Anstoß. Dies verweist darauf, dass die Zeitgenossen angesichts der Alltäglichkeit von Kriegs- und Kampfhandlungen sowie öffentlicher Schaukämpfe in den Arenen ein anderes Schmerz- und Leidensverständnis gehabt und die Vivisektionen mithin als eine andere Form öffentlichen Spektakels gegolten haben könnten. Auch machte sich

Galen die gewonnenen Erkenntnisse seiner Versuche zunutze und durchtrennte den Versuchstieren die Stimmbänder. Vor allem aber verwies Galen darauf, dass man zwar bei den in den Tier-Vivisektionen gewonnenen Erkenntnissen analog auch auf die Anatomie und Physiologie des Menschen schließen könne, dass es aber einen wesentlichen Unterschied zwischen Tier und Mensch gebe: Während alle lebendigen Wesen über eine *physis* verfügten, habe nur der Mensch eine *psyche*, ein Bewusstsein, das ihn vor den Tieren auszeichne, weshalb der Schmerz der Tiere und der Schmerz der Menschen gerade nicht vergleichbar seien. Bezug nehmend auf Aristoteles argumentierte Galen, dass Menschen in der Kette der Wesen auf einer höheren Stufe stünden und sich die Tiere daher zunutze machen könnten (vgl. Opitz 1968, 26–32; Maehle/Tröhler 1987, 15 f.; Guerrini 2003, 13–18).

Insgesamt zeichneten sich die qualitativen und quantitativen Versuche Galens durch ihren systematischen Charakter aus, wobei dem Tierexperiment bei der Generierung von Wissen erstmals eine zentrale Rolle zukam. Die Arbeiten Galens stellen deshalb nach Aristoteles' einen weiteren wichtigen Einschnitt in der Geschichte der Versuchstiere und des Tierversuchs dar.

Tierversuche im Mittelalter

Nach Galen gab es lange Zeit keine über seine Arbeiten hinausgehenden Tierversuche mehr. Im Mittelalter hatte man zwar keine grundsätzlichen Vorbehalte gegen Tierversuche per se, insofern das unbeseelte Tier als dem Menschen untergeordnet erachtet wurde. Doch die christliche Religion akzeptierte die humoralpathologische Lehre, so dass kein Anlass zu weiteren Forschungen gesehen wurde. In der Medizin wurde Krankheit unhinterfragt als gottgegeben oder als göttliche Prüfung erachtet. Der wissenschaftlichen Erkundung der von Gott geschaffenen Natur begegnete man mit Skepsis. Zudem gab es religiöse Vorbehalte gegen eine Zergliederung des Körpers. Allenfalls der Körper eines Verbrechers oder eines Ketzers wurde zur Strafe zerstückelt – oder der Körper eines Tieres zum Zwecke der Nahrungszubereitung. In der im Mittelalter dominierenden scholastischen Lehre wurden Tiere allenfalls gelegentlich zu Demonstrations- und Lehrzwecken in den wenigen medizinischen Lehreinrichtungen in Europa verwendet (vgl. Opitz 1968, 33–35; Guerrini 2003, 18–22).

Tierversuche in der Frühen Neuzeit

Seit dem 14. und 15. Jahrhundert wurden vermehrt Leichen von Tieren und Menschen an den Universitäten in Europa seziert, um Studenten der Medizin in Anatomie zu unterrichten. Die Sektionen, seltener Vivisektionen von Tieren, dienten vornehmlich der Demonstration und der medizinischen Ausbildung. Insgesamt wurde die Öffnung von Leichen seit dem 14. Jahrhundert weniger kritisch gesehen, vor allem, wenn es sich um die Körper von Tieren oder Verbrechern handelte. Diese Wiederaufnahme von Tierversuchen stand in Verbindung mit dem Auffinden und der neuen Herausgabe antiker Texte wie Galens *De anatomicis administrationibus* im Jahr 1531. Die dort beschriebenen (Tier-)Versuche wurden wiederholt und animierten Mediziner wie Andreas Vesalius (1514–1564) zu neuen Forschungen.

Vesalius prüfte in zahlreichen Sektionen an Mensch und Tier die Aussagen Galens und stellte fest, dass Galen die Anatomie verschiedener Tiere verallgemeinert und auf den Menschen übertragen hatte. In seinem siebenbändigen Werk *De humani corporis fabrica* veröffentlichte er 1543 seine langjährigen Forschungen, in denen er Galen widerlegte und sich von ihm abgrenzte. Vesalius betonte zwar die anatomischen Unterschiede zwischen Mensch und Tier und brach so mit den einfachen Analogieschlüssen antiker Autoren. Gleichzeitig hob er aber hervor, dass Tierversuche bzw. die Sektion und Vivisektion von Tieren zur Erkundung anatomischer Strukturen und Beobachtung physiologischer Funktionen in Ermangelung von menschlichen Körpern unerlässlich seien (vgl. Guerrini 2003, 24–28; Shanks 2002, 29–33).

Zu einem wirklichen Bruch mit der Tradition Galens kam es in der Frühen Neuzeit erst mit William Harvey (1578–1657), dessen Forschungen deshalb einen epochalen Einschnitt in der Geschichte der Tierversuche darstellen. Harvey unternahm über Jahre Experimente an lebenden Tieren, mit denen er die Funktion des Herzens und die Zirkulation des Blutes bzw. den Blutkreislauf beschrieb. Harveys Versuche markieren den Beginn der Medizin als Wissenschaft, insofern sich erstmals alle Charakteristika des modernen Experiments finden: planvolles Vorgehen, These und Fragestellung zu einem definierten Problem, kontrollierte Durchführung und schließlich eine klare Schlussfolgerung, aus der sich meist ein neues Experiment ergibt. So entwickelte Harvey über die bloße Beobachtung hinaus ein experimentelles Forschungsprogramm, in dem systema-

tische Tierversuche der Beantwortung einer vorab gestellten Frage bzw. der Bestätigung einer vorab aufgestellten Theorie dienten. Zu diesem Zweck beschränkte sich Harvey nicht auf die bloße Beobachtung eines natürlichen Prozesses, sondern nahm aktiv Eingriffe in die Versuche vor. So bestand das experimentelle Forschungsprogramm nicht aus einer argumentativ philosophisch-theoretischen Abhandlung, sondern resultierte aus einzelnen Experimenten zur Beantwortung spezifischer Fragestellungen, aus deren Beantwortung sich wiederum neue Fragen und Experimente ergaben (vgl. Guerrini 2003, 23–25; Shanks 2002, 33–39).

In seinen Untersuchungen beschrieb Harvey den Körper als Kreislauf und lebenden Organismus und unterschied in der aristotelischen Tradition zwischen lebender und nicht-lebender Materie. Gleichzeitig verglich Harvey das Herz in seiner Funktionsweise mit einer Pumpe, die den Körper mit Blut versorgte, indem sie das Blut in die Arterien pumpte. Eine völlig mechanistische Sichtweise auf den lebenden Organismus vertrat der französische Philosoph René Descartes (1596–1650), der selbst nur wenige Tierversuche ausführte. Gleichwohl beriefen sich spätere Naturforscher und Lebenswissenschaftler zur Legitimation von Tierversuchen häufig auf ihn, und seit dem 19. Jahrhundert gilt er Tierschützern als der wichtigste Wegbereiter für die gängige Praxis grauenvoller Tierversuche.

Descartes beeinflusste die Geschichte der Tierversuche in zweifacher Hinsicht. Zum einen war er der Wegbereiter einer quantifizierenden, mathematischen Herangehensweise zur Lösung von wissenschaftlichen Problemen, die zu einer Quantifizierung von Beweisen und in den Lebenswissenschaften letztlich zu einer Vermehrung von Tierversuchen führte. Zum anderen diente seine mechanistische Philosophie, insbesondere im 17. und 18. Jahrhundert, immer wieder der Legitimierung von Tierversuchen (vgl. Maehle/Tröhler 1987, 24–28; Guerrini 2003, 33–37; Shanks 2002, 56–62).

Vor allem in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts folgten Naturforscher der cartesianischen Lehre und führten ihre Versuche unter der Prämisse aus, dass der Organismus wie eine Maschine funktioniere und alle Funktionen des Körpers nach mechanischen Regeln abliefen. Hervorzuheben sind die Versuche von Robert Boyle (1627–1691) im Umkreis der Royal Society. Anknüpfend an Harveys Beschreibung des Blutkreislaufes führte Boyle Versuche zum Atmungsapparat, zum Metabolismus und zum Nervensystem an lebenden Tieren aus. Ähnlich wie bei früheren Versuchen wurden Arterien, Venen oder Nerven verlegt oder abgebunden, um die Reaktionen und Auswirkungen auf den Organismus und die Ausfallerscheinungen zu testen. Bei Versuchen am lebenden Tier wurde das Diaphragma durchtrennt, um dessen Rolle im Atmungsvorgang zu ergründen, oder die Lunge künstlich mit Luft gefüllt und aufgebläht, um die Atmungsvorgänge zu imitieren. Am bekanntesten sind die Versuche mit der von Boyle entwickelten Vakuumpumpe, bei der in einer Glaskuppel die Luft entfernt wurde, um zu prüfen, ob die unter der Kuppel deponierten Tiere Luft zum Atmen benötigten und welche Reaktionen die Tiere unter Sauerstoffmangel zeigten. Diese Versuche wurden mit unterschiedlichsten Warm- und Kaltblütern – Mäusen, Katzen, Vögeln, Insekten, Fröschen oder Reptilien – durchgeführt, um die stets gleiche Reaktion zu demonstrieren (vgl. Shapin/Schaffer 1985; Shanks 2002, 47–52).

Um die Verästelung der Blutgefäße zu verfolgen, injizierte Robert Hooke (1635–1703) lebenden Tieren Tinte. So konnte er über die Verfärbung der Blutgefäße deren Lage sichtbar machen. Ebenso beobachtete er die Reaktion der Versuchstiere, nachdem er ihnen unterschiedlichste Substanzen wie Drogen oder Giftstoffe injiziert hatte (vgl. Guerrini 2003, 37–41; Shapin/Schaffer 1985). An Hookes umfangreichen mikroskopischen Untersuchungen wird auch die enge Verbindung zwischen Naturforschung und Medizin deutlich, durch die sich Hookes Tierversuche von den vornehmlich medizinischen Untersuchungen Galens oder Vesalius' unterschieden. Vergleichbar den Sektionen und Vivisektionen bei Galen und Vesalius, die auch immer ein öffentliches Spektakel darstellten, dienten die wissenschaftlichen Experimente in den Gentlemen's Societies und Vereinen wie der Royal Society nicht nur der Generierung von Wissen, sondern auch der Unterhaltung oder, wie Wunder-Kabinette, der Demonstration von Macht und Prestige.

Das Kreislaufsystem des Organismus beschäftigte die Naturforscher in Europa auch in den folgenden Jahrzehnten. Bezogen auf die Frage, ob man das Blut im Körper austauschen könne, wurden im Umkreis der Royal Society Bluttransfusionen zwischen Tieren der gleichen Spezies, aber auch zwischen verschiedenen Spezies wie zwischen Hunden und Schafen, oder auch zwischen Menschen vorgenommen (vgl. Guerrini 2003, 40–42). Das Atmungssystem, die Atmungsvorgänge und -organe beschäftigten in Italien vor allem Marcello Malpighi (1628–1694). Um zu klären, wie die Luft in den Körper gelange und von der Lunge aufgenommen würde, injizierte er in lebende Tiere aller Art, Schafe, Meerschweinchen, in

Frösche oder Vögel, farbige Flüssigkeit, um die Blutgefäße in der Lunge zu identifizieren. Malpighi verwendete vor allem Frösche, deren Anatomie es erlaubte, die Atmungsvorgänge am offenen Körper besonders gut zu beobachten, wobei er die Gewebestrukturen auch unter dem Mikroskop untersuchte (vgl. Guerrini 2003, 42 f.).

Stephen Hales (1677–1761) knüpfte an frühere Versuche zum Kreislaufsystem des Blutes und zur Funktionsweise des Herzens an. Durch Anbringung von Kanülen an Arterien von Hunden maß er den unterschiedlichen (systolischen und diastolischen) Druck des Blutes bei Füllung und Leerung der Herzkammern. Über Jahre beobachtete er in zahlreichen Versuchen den Zusammenhang von Blutdruck und Puls und die Auswirkung von Stress, Schmerz und körperlichen Belastungen auf den Blutdruck (vgl. Guerrini 2003, 57–59).

In Bologna führte Luigi Galvani (1732–1798) in den 1780er und 1790er Jahren physiologische Versuche zur Kontraktion tierischer Muskeln aus, die durch elektrische Leitung hervorgerufen wurden. Galvani hatte beim Präparieren beobachtet, dass vom Körper abgetrennte Froschschenkel zusammenzuckten, wenn sie bei Funkenschlag in der Nähe einer stromerzeugenden Maschine mit Metall in Berührung kamen. Galvani nahm an, dass Blitze eines Gewitters ebenfalls solche ›Funken‹ darstellten. In einer komplexen Versuchsanordnung, in der die Froschschenkel über Draht mit Metall, seinem Brunnen und einem ›Blitzableiter‹ am Dach seines Hauses verbunden wurden, wies er nach, dass sich die Froschschenkel bei jedem Blitz bewegten. Er begründete damit die Theorie, dass Tiere über eine eigene tierische Elektrizität, eine gesonderte Energie, verfügten (vgl. Pera 1992). Dies führte in den nachfolgenden Jahrzehnten zu einer Vielzahl von Versuchen zur Reizung von Nerven und Muskeln durch Strom und zur Speicherung von Strom durch eine ›Ochsenbatterie‹.

Boyle, Hales, Malpighi und andere Naturforscher der zweiten Hälfte des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts betrachteten den Körper des Menschen und des Tieres als Maschine, die mechanischen Gesetzen gehorchte. Sie mochten sich zwar in ihrer Anatomie unterscheiden, aber ihre Funktionsweise wurde als ähnlich erachtet. So galt trotz aller anatomischen Unterschiede der Tierversuch als probates Mittel, um Wissen über die Anatomie und Physiologie des Menschen zu generieren, und im 17. und 18. Jahrhundert stieg die Anzahl der Tierversuche kontinuierlich an. Wenngleich eine Vielzahl unterschiedlicher Tierspezies – Pferde, Schafe, Schweine, Katzen, Hunde, verschiedene Nagetiere, Amphibien, Reptilien, Vögel und Insekten – verwendet wurde, wählte man die Versuchstiere zunehmend differenzierter aus. So konzentrierte sich z. B. der Italiener Malpighi bei seinen Versuchen zur Respiration auf den Frosch mit seiner einfach strukturierten Lunge und dem fast durchsichtigen Lungengewebe, während Hales zur besseren Beobachtung des Blutdrucks in den Arterien das Pferd als Versuchstier bevorzugte.

Mit der Zunahme von Tierversuchen seit dem 17. Jahrhundert rückte vor allem die Vivisektion in den Fokus der Öffentlichkeit. Die moralischen Bedenken nahmen im 18. Jahrhundert in dem Maße zu, in dem die wissenschaftlichen Versuche und deren Ergebnisse in Zeitungen veröffentlicht und in Salons und Kaffeehäusern erörtert wurden (vgl. Maehle/Tröhler 1987, 28–36; Guerrini 2003, 46 f., 59 f.). Zudem wurden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer mehr Zweifel an einer rein mechanistischen Erklärung organischer Vorgänge formuliert. Versuche zum menschlichen und tierischen Stoffwechsel oder zur Regenerationsfähigkeit von Polypen, Würmern, Molchen oder Eidechsen – die abgetrennten Gliedmaßen von Polypen wuchsen beispielsweise diesen wieder nach – warfen Fragen nach einer besonderen, mechanistische Erklärungen übersteigenden Lebenskraft auf. Versuche Galvanis zur tierischen Elektrizität und Tierversuche Albrecht von Hallers (1708–1777) zur Reizbarkeit von Muskelfasern waren Teil eines neuen Paradigmas, des Vitalismus. Hallers unzähligen Versuche zur Reizbarkeit und Sensibilität von Muskelfasern, Haut und anderen Körperorganen, die er Hitze, Kälte und ätzenden Substanzen aussetzte, wiesen darauf hin, dass Tiere durchaus Schmerzen empfinden könnten. Jeremy Bentham (1748–1832) leitete schließlich 1789 aus der Leidensfähigkeit von Tieren die Forderung nach einem gleichen Recht für Tiere und Menschen ab.

Tierversuche in der experimentellen Physiologie

Im 19. Jahrhundert nahmen die Tierversuche quantitativ enorm zu. Dies hängt auch damit zusammen, dass sich die Lebenswissenschaften, vor allem die Medizin, ausdifferenzierten. In dem Verwissenschaftlichungsprozess der Medizin spielte das Tierexperiment eine maßgebliche Rolle. Bis zum 18. Jahrhundert hatten die Tierversuche eher qualitati-

ven als quantitativen Charakter. Ab dem 19. Jahrhundert war es nicht mehr ausreichend, dass ein Versuch eine bestimmte These oder einen bestimmten Sachverhalt bewies. Vielmehr mussten die Tierexperimente, nach dem Vorbild der Physik und Chemie, bestimmten Anforderungen genügen: Das Versuchstier sollte gesund sein, und neben dem Versuchstier sollte ein weiteres Tier zur Kontrolle des Versuchs verwendet werden. Um Zufälligkeiten und Koinzidenzen auszuschließen, sollten die Versuche mehrfach wiederholt werden (und nicht allein zu Demonstrationszwecken), um die immer gleichen Ergebnisse objektiv abzusichern und sich spätere Debatten über unterschiedliche Forschungsergebnisse zu ersparen (vgl. Guerrini 2003, 57, 70–72).

Zwar knüpfte die experimentelle Physiologie Anfang des 19. Jahrhunderts in vielerlei Hinsicht an frühere Fragestellungen und Versuche an. Die Gruppe französischer Wissenschaftler um den Pariser Mediziner François Magendie (1783–1855) beanspruchte aber, nicht einzelne Fragen zur Physiologie beantworten zu wollen, sondern die Funktionsweise des Körpers in toto in einem systematischen Programm zu erforschen. Zu diesem Zweck gründete Magendie das *Journal de Physiologie experiméntale*, in dem die Ergebnisse zur physiologischen Forschung regelmäßig publiziert wurden. Magendie führte zahlreiche Sektionen, Vivisektionen und Tierversuche zur Funktion des Rückenmarks und zu den motorischen und sensorischen Funktionen der ventralen und dorsalen Spinalnervenwurzeln aus. So untersuchte er beispielsweise die Ausfallerscheinungen von Hunden, nachdem er Teile des Gehirns entfernt bzw. die Verbindung des Hirnstamms durchtrennt hatte.

Magendies Schüler Claude Bernard (1813–1878) setzte dieses wissenschaftliche Programm fort. Seine 1865 verfasste *Einführung in das Studium der experimentellen Medizin* propagierte in Anlehnung an die Physik und Chemie die Einführung wissenschaftlich-quantifizierbarer Methoden in der Medizin, zu denen er auch und vor allem das Experiment und den Tierversuch zählte. Entsprechend gab Bernard praktische und methodische Hinweise zur Durchführung von Tierversuchen und verteidigte deren Notwendigkeit. Bernard selbst hatte zahlreiche Untersuchungen zu metabolischen Prozessen und zum Stoffwechsel des Körpers, zum Zusammenhang von Verdauung und dem vegetativen Nervensystem vorgenommen und hierfür unzählige mit Fütterungsversuchen verbundene Vivisektionen durchgeführt (Holmes 1974; Elliott 1987; Guerrini 2003, 81–86; Shanks 2002, 95–115).

In seiner *Einführung in das Studium der experimentellen Medizin* verwies Bernard anerkennend auf die Entwicklung in der deutschen Physiologie. Dort habe man zahlreiche Labore errichtet, in denen experimentell geforscht werde, wenngleich die Forschungen in Deutschland noch eher materialistisch-mechanistisch orientiert seien. Gemeint ist damit u. a. Johannes Müller (1801–1858), der als vergleichender Anatom zahlreiche Menschen und Tieren seziert hatte und sich u. a. der Erforschung des Planktons (vgl. Otis 2007), einer ganz neuen Spezies von ›Versuchstieren‹, widmete.

Auch sein Schüler Emil Du Bois-Reymond (1818–1896) führte zahlreiche Vivisektionen durch. Ein Schwerpunkt seiner physiologischen Tierversuche lag in seinen großangelegten Studien zur ›tierischen Elektrizität‹ bzw. zur Elektrophysiologie. In Anlehnung an Galvani verwandte auch Du Bois-Reymond den Frosch als Versuchstier, der in verschiedenste Experimentalsysteme zur Reizung von Muskeln bzw. Muskelfasern und Nerven durch elektrischen Strom und die neuromuskuläre Erregungsübertragung und Leitungsfähigkeit von elektrischem Strom im Körper eingebunden war. Diese Versuche mündeten in die Entwicklung des Elektrokardiogramms als diagnostische Apparatur (vgl. Bretschneider 1962; Dierig 2006; Hüppauf 2011).

Schließlich sei noch auf die Versuche des in Breslau lehrenden Physiologen Rudolf Heidenhain (1834–1897) und Iwan P. Pawlow (1849–1936) hingewiesen. Heidenhain hatte über die Herznerven beim Frosch promoviert und später u. a. zur Verdauung (Aufnahme von Nährstoffen in das Blut durch den Dünndarm) und den Sekretionsvorgängen der Verdauung gearbeitet und die Funktion zahlreicher (Speichel-)Drüsen im Magen, der Leber und der Bauchspeicheldrüse erklärt. Zudem erforschte Heidenhain, in Anknüpfung an Du Bois-Reymond, den Einfluss des *Nervus vagus* auf die Herzfrequenz und den Herzmuskel. Bei Heidenhain wiederum hatte Iwan P. Pawlow 1877 und 1884 studiert. Pawlow forschte später ebenfalls im großen Maßstab zur Speichelsekretion des Hundes, aus denen sich seine Arbeiten zur Konditionierung von Reflexen ergaben (vgl. Todes 2002).

In biographischen Darstellungen berühmter Physiologen des 19. Jahrhunderts wird immer wieder die Exaktheit, Gewissenhaftigkeit und Geduld der Forscher hervorgehoben, die über Jahre und Jahrzehnte ihre Versuche ausführten und dabei unschätzbare Erfahrungen in der Technik der Versuche, herausragende Fertigkeiten in der Operationstechnik und

eine besondere Gabe in der Beobachtung der Versuchstiere erworben hätten. Daraus lässt sich schließen, dass diese Physiologen jahre- und jahrzehntelang in großer Zahl Versuche an lebenden Tieren ausgeführt hatten und dass sie Erfahrungen darüber gesammelt hatten, welche Tiere sich für welche Art von Versuchen besonders eigneten. Zudem nahm seit Ende des 18. Jahrhunderts nicht nur die Zahl der Tierversuche zu, sondern auch die Zahl der in den Versuchen verwendeten Tieren, da aufgrund des Postulats der Wissenschaftlichkeit nicht der einmalige Beweis zählte, sondern zur Ausschließung von Koinzidenzen nur der quantitativ abgesicherte Versuch von wissenschaftlichem Wert war.

Diese enorme quantitative Zunahme an Versuchen führte dazu, dass sie nicht mehr in gewöhnlichen Arbeitszimmern, sondern in speziell dafür ausgestatteten und eingerichteten Laborräumen bzw. Laboratorien durchgeführt wurden (zur *laboratory revolution* vgl. Cunningham 1992). Die Einrichtung dieser speziellen Räumlichkeiten transformierte die Versuchstiere in Labortiere, insofern das Labor den epistemischen Status eines Tieres zu ändern vermag: Was vielleicht zuvor ein streunender Hund, eine streunende Katze oder ein Frosch war, wurde jetzt als technisches Element in einen Versuch eingebunden.

Einhergehend mit der quantitativen und räumlichen Entwicklung veränderten sich auch die Zielsetzungen der Tierversuche. Die Vivisektion stellte nicht mehr zwingend den Abschluss des Experiments oder das Experiment selbst dar. Vielmehr wurden nun die Operationsöffnungen der Tiere geschlossen, um sie später erneut zu öffnen und so z. B. eine zeitliche Entwicklung innerhalb der Versuchsanordnung zu verfolgen. Auch wurden Versuchstieren Schläuche zur Messung der Sekretion implantiert und die Tiere anschließend versorgt und ›gepflegt‹. So konnten sich die Versuche (und das Leiden der daran beteiligten Tiere) über Tage, Wochen und Monate hinziehen. Für die Experimentalanordnung und die unzähligen Operationen wurden besonderes Operationsbesteck, spezielle Apparaturen, z. B. zur Fixierung der Tiere, oder Instrumente zur Messung der Temperatur und Wärmeerzeugung, zur Messung der Muskelreizung und Erregung der Nerven, des Sekretionsflusses entwickelt. Damit wurden die Versuchstiere Teil einer umfassenden und zunehmend komplexeren Experimentalanordnung, an der mitunter zahlreiche Wissenschaftler und wissenschaftliche Hilfskräfte beteiligt waren. Durch die umfangreichen Versuchsanordnungen, die notwendige Organisation arbeitsteiliger Prozesse wie der Wartung der Apparaturen oder die Pflege der Versuchstiere und die Vielzahl der beteiligten Akteure entstanden Ende des 19. Jahrhunderts ›Fabriken der Forschung‹ (vgl. Dierig 2006), deren Arbeit sich als *scientific enterprise* (vgl. Todes 2002) beschreiben lässt (vgl. auch Hüntelmann 2011).

In die Tradition der frühneuzeitlichen Naturbeobachtung und der Sammlung von Exponaten in Kabinetten und Wunderkammern sind auch die im freien Feld vorgenommenen Untersuchungen und taxonomischen Verortungen von Flora und Fauna des 18. und 19. Jahrhunderts einzuordnen (vgl. Murray 2007). Bei den Expeditionen ging es zwar nicht um Tierversuche im engeren Sinne, aber um Untersuchungen von Tieren in ihrem natürlichen, exotischen Umfeld, ihre spätere taxonomische Verortung und die Ausstellung der Körper im Naturkundemuseum bzw. im Zoo: »The forty years that centered around the turn of the twentieth century saw changes in the landscape of science – within and among the associated fields that dealt with the study of animals such as natural history, zoology, and biology, and also changes in the relationship between science and its publics« (ebd., 114). Die Expeditionen haben auch deshalb eine Bedeutung für eine Geschichte der Versuchstiere und Tierversuche, weil über solche naturkundlichen Forschungsreisen, wie beispielsweise der Beagle durch Charles Darwin (1809–1882), auch evolutionsbiologische Fragestellungen erschlossen wurden, an die die Vererbungswissenschaften und die Genetik, vor allem die Populationsgenetik, dann angeschlossen haben.

Versuchstiere in der Bakteriologie und Mikrobiologie, Pharmakologie und Toxikologie (1870–1920)

Die Etablierung der Bakteriologie und Mikrobiologie am Ende des 19. Jahrhunderts, die Bakterien, Viren, Protozoen und andere parasitäre Mikroorganismen als Krankheitserreger identifizierte, veränderte die Bedeutung der Tiere in medizinischen Experimentalanordnungen. Zum einen stellte sich die (immer noch offene) Frage, ob es sich bei den identifizierten Kleinstlebewesen ebenfalls um Versuchstiere handelte. Zum anderen hatte Louis Pasteur (1822–1895) die ersten Mikroorganismen in Seidenwürmern, Schafen und Hühnern gefunden und festgestellt, dass die gleichen oder ähnliche Infektionskrankheiten verursachenden Bakterien sowohl für Tiere als auch für Menschen ansteckend waren und ähnliche Symptome auslösten. Mediziner wie Robert

Koch (1843–1910) machten sich dies zunutze, indem sie Tiere, die für die gleichen Krankheitserreger wie Menschen empfänglich waren, künstlich infizierten, um das Wesen der Krankheit hinsichtlich der Ätiologie (also der Krankheitserscheinungen) und der Epidemiologie (also der Krankheitsausbreitung) besser zu erforschen.

So wurde der Tierversuch essentieller Bestandteil bei der Identifizierung des Erregers: Ein im Blut eines Tieres oder des Menschen durch Färbung identifizierter Erreger musste isoliert und gezüchtet werden. Ein weiteres Versuchstier, das man mit diesem in Reinkultur gezüchteten Erreger infizierte sollte daraufhin die gleichen Krankheitserscheinungen aufweisen, und der Erreger musste sich wiederum in seinem Blut nachweisen lassen. Dieser so genannte Kochsche Dreischritt war unabdingbare Voraussetzung bei der (Neu-)Identifizierung eines Erregers. Bis diese Eindeutigkeit von Erregeridentifizierung und Reinkultivierung hergestellt war, mussten mitunter tausende von Tierversuchen vorgenommen werden, zumal auch ein geeignetes Versuchstier, bei dem sich die Infektionskrankheit in idealer (und immer gleicher) Weise manifestierte, überhaupt erst gefunden werden musste (vgl. Guerrini 2003, 93–106).

Mit der Bakteriologie veränderte sich der Tierversuch in dreierlei Hinsicht. Erstens verschob sich der Fokus der Forschungsperspektive von der Beobachtung physiologischer Prozesse auf die Untersuchung pathologischer Veränderungen. In der Physiologie sollten die Tierversuche Aufschluss über normale Funktionen des Körpers und vitale Prozesse geben. Demgegenüber ging es in der Bakteriologie um die Pathologie der Tiere, die letztlich nur die Umwelt für die zu beobachtenden Bakterien und Krankheitserreger darstellten. Zweitens verlagerte sich der Untersuchungsgegenstand auf die Mikroebene. Die körperliche Manifestation der Krankheit war zwar Teil der Untersuchung, aber vieldeutig und ungewiss. Eine eindeutige Gewissheit hinsichtlich der Krankheitsursache ergab nur die mikroskopische Untersuchung und Identifizierung des pathogenen Mikroorganismus. Das Versuchstier fungierte nur noch als Lebensumwelt des Erregers, als Aufbewahrungs- und Lagerraum und als Passageraum, den der Krankheitserreger durchlief und über den die Virulenz eines Bakterienstammes beobachtet, verstärkt oder abgeschwächt werden sollte.

Drittens schließlich spielte das Versuchstier nun auch eine Rolle bei der systematischen Suche nach Heilmitteln gegen pathogene Mikroorganismen. Nachdem man Versuchstiere zu infizieren versuchte, stellte man fest, dass nicht alle Tiere für alle Krankheitserreger in gleichem Maße empfänglich, sondern bestimmte Spezies besonders, andere weniger oder gar nicht empfänglich waren (vgl. Mazumdar 1995). Schon seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts wusste man, dass Kuhpocken beim Menschen eine mildere Form der Pocken-Krankheit auslösen konnte, die den Menschen gegen Pocken immunisierte. Edward Jenner (1749–1823) hatte dieses empirische Wissen (Milchmädchen und Stalljungen sind immun gegen Pocken) transformiert in ein planvolles Handeln, indem er Personen mit Kuhpocken-Lymphe behandelte und diese Vakzination (abgeleitet von Kuhpocken bzw. lat. *vacca*: Kuh) systematisch betrieb, um die behandelten Personen vor der Infektion durch die für den Menschen bedrohlichen Pocken zu schützen. Louis Pasteur verfolgte einen ähnlichen Ansatz, als er abgeschwächte Krankheitserreger verwendete und dadurch beispielsweise Hühner gegen Geflügelcholera immunisieren wollte. In Deutschland und Frankreich wurden in den 1880er und 1890er Jahren Heilmittel entwickelt, durch die man sich die im Tierkörper entwickelten Antikörper (Antitoxine) zunutze machte.

Nachdem Emil Behring (1854–1917) beobachtet hatte, dass diese Antitoxine im Blutserum enthalten sein müssten und sich die erworbene Immunität durch Blutserum auch auf nicht immunisierte Tiere übertragen ließ, wurden große Tiere (vor allem Pferde) im industriellen Maßstab immunisiert und den Tieren nach Erreichen eines bestimmten Immunisierungsgrades Blut abgenommen und das Serum als Heilmittel verkauft. Die Versuchstiere spielten in allen Prozessen der Entwicklung und Herstellung des Serums eine bedeutende Rolle: Zunächst wurde durch Infektion der Versuchstiere eine Krankheit künstlich hergestellt, sodann die Tiere gegen die Krankheit immunisiert und schließlich deren Blut zu Heilversuchen anderen Tieren injiziert. Auf den unterschiedlichen Ebenen wurden Kontrolltiere verwendet, die mit ihrem Tod die Virulenz der Bakterien anzeigen sollten. Da man den Immunisierungsgrad nicht eichen konnte, wurden zudem Labortiere als ›Bioindikator‹ verwendet, um über deren Erkrankung den Wirkungsgrad des hergestellten Serums zu prüfen. Auch bei der Herstellung weiterer Arzneimittel biologischen bzw. organischen Ursprungs wie z. B. Insulin wurden Labortiere im großen Maßstab zur Prüfung des Wirkungsgrades eingesetzt.

Versuchstiere spielten schon seit dem 17. Jahrhundert bei toxikologischen Prüfungen eine bedeutende Rolle. Johann Jakob Wepfer (1620–1695) hatte

beispielsweise die Auswirkungen von Giften an Tieren getestet und diese anschließend seziert; Michael Ettmüller (1644–1683) führte bereits die Injektion von Gift intravenös aus (vgl. Maehle/Tröhler 1987, 20, 23; Maehle 1985). In den folgenden Jahrhunderten fungierten Tiere immer wieder als Bioindikator, um die Giftigkeit von Substanzen zu bewerten. Aber erst mit dem Aufstieg der chemisch-pharmazeutischen Industrie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und der neuen Synthese und künstlichen Herstellung chemischer Substanzen wurden aus diesen Einzelfällen ein systematisiertes und massenhaft durchgeführtes Verfahren. So wurden z. B. in dem von Paul Ehrlich (1854–1915) gegründeten Georg-Speyer-Haus, einer der chemotherapeutischen Forschung gewidmeten außeruniversitären Einrichtung, Tausende von chemischen Substanzen synthetisiert und deren toxikologische und therapeutische Eigenschaften an verschiedenen Tierspezies und für unterschiedliche Erkrankungen getestet. Für diese matrizenartige Verknüpfung von Tests – verschiedene Substanzen und deren Effekt auf den Krankheitserreger in vitro und in vivo auf verschiedene Versuchstiere – wurden seriell Tausende von Versuchstieren eingesetzt. Gleichzeitig verschärfte sich auch die Kritik an Tierversuchen (zur Tierschutzbewegung s. Kap. IV.7).

Tierversuche im 20. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert nahmen die Tierversuche und der Bedarf an Versuchstieren in den Laboratorien der Lebenswissenschaften weiter zu, auch weil neu gegründete außeruniversitäre Einrichtungen explizit der experimentellen Forschung gewidmet waren. Daher erhielten die kostspielige Beschaffung, Pflege, Fütterung und räumliche Unterbringung der Labortiere Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend wirtschaftliche Bedeutung (zur Rolle der Ernährung von Versuchstieren vgl. Schlünder u. a. 2012). Bis in die 1880er Jahre war die Beschaffung von Versuchstieren schwierig, da sich noch keine spezifischen Vertriebsorgane und -kanäle etabliert hatten. Versuchstiere und Präparate wurden zwischen Wissenschaftlern getauscht, Tierorgane von Schlachthöfen bezogen, Hunde vom Tierhändler gekauft, exotische Tiere aus Zoohandlungen erworben oder Frösche und Mäuse aus der ländlichen Umgebung bezogen (für die Beschaffung von Kaninchen vgl. Davis/DeMello 2003, 279–305; für den Axylotl Reiss 2014).

Die Veränderungen in der Geschichte der Versuchstiere in den Jahrzehnten um 1900 betraf allerdings nicht nur quantitative, sondern auch qualitative Aspekte. Man benötigte entsprechend den seriell ausgeführten Versuchen Tiere, die möglichst gleich waren, um individuelle Koinzidenzen auszuschließen und objektiv vergleichbare Ergebnisse zu erzielen (vgl. Clause 1993; Logan 2002; Rader 2004). Die Veränderungen in den Tierversuchen und der steigende Bedarf an standardisierten Tieren für serielle Großversuche stehen symptomatisch für die Entwicklung industrienaher Forschung und der sich herausbildenden Großforschung. In einigen Forschungseinrichtungen löste man die Schwierigkeit dadurch, dass man häufig verwendete Versuchsorganismen selbst züchtete.

Die Standardisierung der Versuchstiere (im Rahmen der Standardisierung aller Versuchsbedingungen) war die Voraussetzung, um in seriellen Experimenten und Screenings gleichartige, unabhängig von Ort und Zeit reproduzierbare Versuchsergebnisse zu gewährleisten (vgl. Kirk 2008; 2012). Die Wissenschaftler sahen sich mit dem Problem konfrontiert, dass die mit ihrer Umwelt interagierenden Tiere keine wägbaren und kalkulierbaren technischen Apparate oder chemischen Stoffe waren, sondern lebende Organismen mit einer eigenen Wirkungsmacht. Die ideale Tier-Maschine blieb ein Oxymoron: Einerseits benötigte man das Tier als lebenden Organismus, um im Modell vitale Prozesse nachzustellen, andererseits sollte dieses unkalkulierbare Versuchsobjekt möglichst berechenbar und regulierbar sein (vgl. Todes 2002).

Im 20. Jahrhundert bildeten Tierversuche eine unabdingbare Voraussetzung und einen elementaren Bestandteil bei der Entwicklung neuer Arzneimittel. Das Vorgehen glich prinzipiell der oben beschriebenen Weise um 1900, nur dass sich der Maßstab vervielfachte: Wurden Anfang des Jahrhunderts nur Hunderte chemischer Substanzen auf ihre keimtötende bzw. therapeutische Wirkung geprüft, waren es Ende des Jahrhunderts Hundertausende, die in den pharmazeutischen Unternehmen lagerten. Nach erfolgreicher in vitro-Prüfung wurden die Substanzen in großangelegten seriellen Tierversuchen auf ihre Wirksamkeit, Verträglichkeit und etwaigen Nebenwirkungen getestet. Mit der Installation nationaler Arzneimittelregulierungsbehörden waren umfassende Tierversuchsserien Voraussetzung für die Zulassung neuer (oder veränderter) Arzneimittel. Neben der pharmakologischen Forschung in Universitäten und außeruniversitären Einrichtungen spielte die Arzneimittelforschung der pharmazeutischen

Industrie mit ihren dezidiert kommerziellen Interessen eine bedeutende Rolle. Ferner wurden analog zu toxikologischen Prüfungen in der Kosmetikindustrie Versuchstiere zur Prüfung der Verträglichkeit neu entwickelter kosmetischer Produkte verwendet. Die Arzneimittelforschung war aber nur ein Bereich, in dem Versuchstiere eingesetzt wurden.

Das 20. Jahrhundert ist gekennzeichnet von einer Multiplizierung der Forschungs- und Anwendungsfelder, in denen Tierversuche eine zentrale Rolle spielten. Zu nennen sind vor allem die experimentelle Krebsforschung, die Hormonforschung, die Populations- und Molekulargenetik, die Reproduktionsmedizin, die Neurologie sowie die Kognitions- und Verhaltensforschung. In der sich Anfang des 20. Jahrhunderts formierenden (experimentellen) Krebsforschung hatte man die Schwierigkeit zu überwinden, Geschwulste und Tumoren künstlich zu erzeugen. Dem Dänen Carl O. Jensen (1864–1934) war es gelungen, Tumoren künstlich auf Mäuse zu übertragen, und nachdem mit der Maus ein geeigneter Modellorganismus gefunden war, wurden in Europa und den USA systematisch die Morphologie und Struktur der Geschwulste sowie deren Verlaufsformen untersucht und die Ursachen von Krebs (und dessen Bekämpfung) erforscht. Um den steigenden Bedarf an Versuchstieren zu decken, spezialisierten sich in den folgenden Jahrzehnten Laboratorien darauf, standardisierte Mäuse für die Krebsforschung zu züchten, d. h. es wurden Mäuse, die sich besonders empfänglich für die Züchtung von Tumorgewebe zeigten, fortgepflanzt.

Mit der sich Anfang des Jahrhunderts ebenfalls formierenden Genetik veränderte sich der Status der Versuchstiere weiterhin gravierend. Nach der ›Wiederentdeckung‹ der Mendelschen Gesetze übertrugen Lebenswissenschaftler die Ergebnisse von der Pflanzen- auf die Tierwelt. Verschiedene Tierspezies wurden über Generationen gezüchtet und die Vererbung von Merkmalen, aber auch von Mutationen beobachtet und manipuliert. Für die in der Genetik verwendeten Versuchstiere war daher eine hohe Reproduktionsrate und rasche Generationsfolge wichtig. Als besonders geeignet erwies sich die Fruchtfliege *Drosophila melangastor* – die als *bioinvader* vermutlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem Import von Früchten in die USA gelangt war –, bei der eine hohe Anzahl natürlicher Mutationen beobachtet oder seit 1927 künstliche Mutationen durch Röntgenstrahlen herbeigeführt wurden (vgl. Kohler 1994; Brookes 2002). In den USA kultivierte der Biologe Thomas Hunt Morgan (1866–1945) die Züchtung der Taufliege als Grundlage für seine genetischen Studien in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts. Gegenwärtig zählt *Drosophila melangastor* zu den häufigsten Versuchstieren in den Laboratorien der Welt.

Eine weitere Tierspezies, die aufgrund ihrer hohen Reproduktionsrate und ihrer Klassifizierung als Säugetier die Aufmerksamkeit der Genetiker auf sich zog, war die Maus. In den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts züchteten William Ernest Castle (1867–1962) und Clarence Cook Little (1888–1971) Mäuse, um Vererbungsmerkmale wie Fellfarben zu beobachten. Little gelang in den 1910er Jahren die Stabilisierung von Inzucht-Stämmen von Mäusen: Um standardisierte, genetisch möglichst gleichartige Mäuse bzw. Mäuse mit gleichartigem Erbmaterial zu erhalten oder Mäuse mit besonderen Merkmalen ›reinrassig‹ fortzuzüchten, paarte man stets Geschwisterpaare miteinander. So wurden beispielsweise in der Krebsforschung Mäuse gezüchtet, die besonders empfänglich für die Transplantation von Tumorzellen waren bzw. bei denen später durch äußere Reize wie Röntgenstrahlen Tumoren hervorgerufen werden konnten oder bei denen es zu einem ›spontanen‹, natürlichen Tumorwachstum kam. Über serielle Untersuchungen großer Populationen wurde im Jackson Laboratory beispielsweise beobachtet, dass weibliche Mäuse, deren Eierstöcke man entfernt hatte, weniger häufig an Krebs erkrankten, oder dass Schwangerschaft das Risiko von Krebs erhöht (vgl. Rader 2004). Mit der Züchtung bestimmter Linien von Inzucht-Mäusen im Jackson-Laboratory (USA) etablierten sich spezifische Labor-Maus-Linien als Standard für die entsprechenden Forschungsrichtungen (vgl. Rader 2004). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden mit der Entzifferung des genetischen ›Codes‹ verschiedener Labortiere Modelorganismen ›entwickelt‹, die bestimmte Eigenschaften und Merkmale haben sollten, z. B. die sogenannte Onco-Maus® für Krebs (vgl. Endersby 2007; für die *wistar rat* vgl. Clause 1993; für den Zebrafisch vgl. Meunier 2012).

Da die Haltung der Versuchstiere im Kontext der Standardisierung immer wichtiger und die Versuchsanordnung immer komplexer wurden sowie Abweichungen davon immer gravierenderen Einfluss auf den Erfolg oder Misserfolg der Experimente hatten, bildete sich Mitte des 20. Jahrhunderts die Versuchstierkunde als eigene Disziplin heraus, worin sich die Professionalisierung der Versuchstierpflege und die Bedeutung der standardisierten Versuchstiere verdeutlicht. Bereits seit den ersten Jahrzehnten

des 20. Jahrhunderts gab es in verschiedenen Handbüchern, wie dem *Handbuch zu pathogenen Mikroorganismen*, einen gesonderten Band mit Beiträgen zur Methode der Züchtung, Haltung und Verwendung von Versuchstieren (vgl. Kolle u. a. 1930), eigene Sammelbände zu Krankheiten der Labortiere (vgl. Klieneberger/Walter 1912; Jaffé/Arndt 1931) und Monographien zu verschiedenen Labortieren (vgl. Keeler 1931; Farris 1950).

Mäuse und andere Nagetiere wurden darüber hinaus auch in der Neurologie, der Kognitions- und Verhaltensforschung verwendet, um beispielsweise die Auswirkungen von Stress oder anderen (gesundheitsschädlichen und psychisch als belastend erachteten) Umweltbedingungen auf den Organismus beobachten sowie soziale und pathologische Verhaltensweisen oder Lernprozesse und deren Beeinflussung nachstellen zu können (vgl. Ramsden/Adams 2009; Shanks 2002, 193–220). In der frühen Hormonforschung wurden zuerst Ratten eingesetzt, weil ihnen ein gesteigerter Sexualtrieb nachgesagt wurde (vgl. Logan 2001); ab Ende der 1920er Jahre wurde vor allem der Hahn als Versuchstier verwendet, da sich die Auswirkungen männlicher Hormone besonders gut am Wachstum des Hahnenkamms zeigen ließen.

Der Trend des 20. Jahrhunderts hat sich bis in die Gegenwart fortgesetzt. So finden sich Versuchstiere in verschiedensten lebenswissenschaftlichen Forschungszweigen wie der Neurologie, der Genetik oder der Reproduktionsmedizin (vgl. Brassley 2007; Theunissen 2008; Franklin 2007). Für die Belange dieser Forschungen müssen die Versuchstiere weiterhin mit hoher Vermehrungsrate und rascher Generationsfolge reproduzierbar, leicht zu halten und kostengünstig zu versorgen sein, wie dies etwa bei Mäusen und Fruchtfliegen der Fall ist. Zudem sollte es sich um einen bekannten Organismus handeln, der konstante und wiederholbare Reaktionen produziert. Mit der Ausdifferenzierung der Lebenswissenschaften und der qualitativen und quantitativen Zunahme der Tierversuche wuchsen die Anforderungen an die Versuchstiere – es waren spezifische Modellorganismen erforderlich, je nach Forschungszweig und wissenschaftlicher Fragestellung. Es galt, den idealen Modellorganismus (genetisch) zu konstruieren, »the ›right‹ organism for the job« (Clause 1993, 330): die Mehlmotte für die Virusforschung (vgl. Rheinberger 2006), Drosophila für die Genetik (vgl. Kohler 1994), Menschenaffen und Hunde für die Kognitionsforschung, Ratten oder Zebrafische für die Krebsforschung (vgl. Clause 1993; Endersby 2007; Meunier 2012) oder Meerschweinchen für die Bakteriologen.

Wie schreibt man eine Geschichte der Versuchs- und Labortiere?

Entsprechend der Omnipräsenz des Tierversuchs in der gegenwärtigen Forschungslandschaft stammen die verschiedenen methodischen Ansätze für eine Geschichte der Versuchstiere und Tierversuche überwiegend aus der Wissenschaftsgeschichte und den sich mit wissenschaftshistorischen Fragestellungen befassenden Kulturwissenschaften sowie der historischen Epistemologie. Bis in die 1980er Jahre dienten Tierversuche und Versuchstiere meist nur als anekdotisches Beiwerk in den Biographien berühmter Wissenschaftler oder in Erzählungen über berühmte ›Erfindungen‹ und ›Entdeckungen‹. Erst seit den 1980er Jahren, mit dem Aufkommen neuerer Ansätze in den Kultur- und Geschichtswissenschaften und der historischen Epistemologie richtete sich der Fokus verstärkt auf Experimente, Tierversuche und technische und apparative Versuchsanordnungen. Dies lag u. a. an neuen interdisziplinär verschränkten Untersuchungen aus den Natur- und Geisteswissenschaften, den Gesellschafts- und Kulturwissenschaften und dem damit verbundenen *practical turn*, der die wissenschaftlichen Praktiken in den Vordergrund rückte.

Für eine Geschichte der Versuchstiere und Tierversuche wurden unterschiedliche methodische Zugänge gewählt. Hier sind die biographischen Arbeiten von Frederic L. Holmes (1974) oder die disziplinäre Arbeit von Robert E. Kohler zur Geschichte der Biochemie hervorzuheben (vgl. Kohler 1982). Ein diskurshistorischer Zugang (vgl. Guerrini 2003) kann demgegenüber auf den Zusammenhang zwischen der Geschichte der Tierversuche und der Geschichte der Biopolitik verweisen.

Wesentliche Impulse hat die Geschichte der Versuchstiere und Tierversuche durch die historische Epistemologie erhalten. Die historische Epistemologie beschreibt die allgemeinen Strukturen von Experimentalsystemen, in denen sich ›technische Dinge‹, die als Mittel des Versuchs dienen, von ›epistemischen Dingen‹, die der eigentliche Gegenstand des Versuchs sind, unterscheiden lassen (vgl. Rheinberger 1992). In einem experimentellen Setting kommt es aus dieser Perspektive darauf an, dass jenseits einer einzigen Variable alle am Versuch beteiligten Parameter und Dinge gleich sind, was die Standardisie-

rung aller Apparate und Versuchstiere voraussetzt (im Anschluss an Rheinberger vgl. z. B. Clause 1993; Rader 2004; Todes 2002; Dierig 2006). In dieser Begrifflichkeit erscheinen die Tiere in den Experimenten des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart vor allem als ›technische Dinge‹. Nun zielt aber eine solche *Epistemologie des Konkreten* (Rheinberger 2006) nicht etwa auf eine Bestätigung der herkömmlichen Hierarchie zwischen einem menschlichen Subjekt, das den Versuch durchführt, und einem tierlichen Objekt, an dem der Versuch durchgeführt wird, sondern gerade im Gegensinn auf eine Verunsicherung konventioneller Subjekt-Objekt-Dichotomien. In diesen Zusammenhang gehören auch die experimentaltheoretischen Überlegungen eines New Materialism, wie sie insbesondere bei Bruno Latour und Donna Haraway zu finden sind. Im Kontext dieser wissenschaftshistorischen Arbeiten stehen auch Untersuchungen zu Modellen, in denen die Entstehung, Rolle und Funktion von Modellorganismen im Rahmen des Experiments analysiert wird (vgl. Hopwood/Chadarevian 2004; Creager u. a. 2007; für die Bakteriologie mit Bezug auf Georges Canguilhem vgl. Gradmann 2007).

Eine prominente Rolle spielen Tiere als nicht-menschliche Akteure insbesondere in den Arbeiten von Bruno Latour bzw. allgemeiner in der Akteur-Netzwerk-Theorie (John Law, Michel Callon). Latour entwickelt seine Ansichten aus wissenschaftssoziologischen Beobachtungen zum *Laboratory Life* und zu der Interaktion verschiedener Akteure bei der Generierung von Wissen in *Science in Action*. Latour verweist nicht allein auf Tiere, sondern er räumt den »Dingen« als Akteuren neben den menschlichen Akteuren eine weitaus größere Agency ein, wobei Agency sowohl Wirkungs- als auch Handlungsmacht bedeuten kann. Handlungsmacht haben die Versuchstiere im Sinne Latours, insofern sie sich den Zuschreibungen durch die menschlichen Akteure entziehen, widersetzen und die menschlichen Akteure in ihrem Handeln beeinflussen, die dadurch ihr Handeln verändern und an die nicht-menschlichen Akteure anpassen müssen. Aufgehoben wird in diesem Modell die Dichotomie zwischen Kultur und Natur sowie die Asymmetrie zwischen Subjekt und Objekt – die nicht-menschlichen Akteure haben ebenso eine eigene Agency wie die menschlichen Akteure (vgl. Latour 2005).

Die Labor- und Versuchstiere erscheinen damit nicht mehr als rein passive wissenschaftliche Objekte oder instrumentalisierte Mittel der Versuche, sondern als involvierte Akteure (vgl. Latour 2000) bzw. – in der Terminologie Donna Haraways – als mitarbeitende Companions (vgl. Haraway 2008, 69–93). Betont wird so die spezifische Interaktion zwischen Mensch und Versuchstier: Tier und Mensch sind als *work companions* in den Laboratorien aufeinander angewiesen, wobei die Tier-Mensch-Beziehung allerdings ungleich und asymmetrisch bleibt und die Tiere dem Menschen letztlich ausgeliefert sind (vgl. Haraway 2008, 69–93).

Die Kontroverse darüber, ob mit solchen theoretischen, dem Animal Turn zuzurechnenden Argumenten die herkömmliche Instrumentalisierung der Tiere nur ein weiteres Mal legitimiert wird oder ob gerade diese Neusituierung der Tiere im Versuch eine fundamental neue Ethik des Tierversuchs ermöglicht, hat gerade erst begonnen.

Literatur

Ash, Mitchell: Tiere und Wissenschaft. Versachlichung und Vermenschlichung im Widerstreit. In: Gesine Krüger u. a. (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History.* Stuttgart 2014, 267–291.

Brantz, Dorothee/Mauch, Christof (Hg.): *Tierische Geschichten. Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*. Paderborn 2009.

Brassley, Paul: Cutting accross nature? The history of artifical insemination in pigs in the united kingdom. In: *Studies for the History and Philosophy of Biological and the Biomedical Sciences* 38 (2007), 442–461.

Bretschneider, Hubert: *Der Streit um die Vivisektion im 19. Jahrhundert. Verlauf – Argumente – Ergebnisse*. Stuttgart 1962.

Brookes, Martin: *Die Fliege. Erfolgsgeschichte eines Labortiers*. Reinbek bei Hamburg 2002.

Chadarevian, Soraya de/Hopwood, Nick (Hg.): *Models. The Third Dimension of Science*. Standford 2004.

Clause, Bonnie T.: The wistar rat as a right choice. Establishing mammalian standards and the ideal of a standardized mammal. In: *Journal of the History of Biology* 26 (1993), 329–349.

Creager, Angela N. H., u. a. (Hg.): *Science without Laws. Model Systems, Cases, Exemplary Narratives*. Durham 2007.

Davis, Susan E./DeMello, Margo: *Stories Rabbits Tell. A Natural and Cultural History of a Misunderstood Creature*. New York 2003.

Dierig, Sven: *Wissenschaft in der Maschinenstadt. Emil Du Bois-Reymond und seine Laboratorien in Berlin*. Göttingen 2006.

Elliott, Paul: Vivisection and the emergence of experimental physiology in nineteenth-century France. In: Nicolaas A. Rupke (Hg.): *Vivisection in Historical Perspective*. London 1987, 48–77.

Endersby, Jim: *A Guinea Pig's History of Biology*. Cambridge 2007.

Farris, Edmond J. (Hg.): *The Care and Breeding of Laboratory Animals*. New York 1950.

Franklin, Sarah: *Dolly Mixtures. The Remaking of Genealogy*. Durham 2007.

Gradmann, Christoph: Das Maß der Krankheit. Das pathologische Tierexperiment in der medizinischen Bakteriologie Robert Kochs. In: Cornelius Borck, u. a. (Hg.): *Maß und Eigensinn. Studien im Anschluß an Georges Canguilhem*. München 2005, 71–90.

Guarnieri, Patrizia: Moritz Schiff (1823–96). Experimental physiology and noble sentiment in Florence. In: Nicolaas A. Rupke (Hg.): *Vivisection in Historical Perspective*. London 1987, 105–124.

Guerrini, Anita: *Experimenting with Humans and Animals. From Galen to Animal Rights*. Baltimore 2003.

Haraway, Donna: *When Species Meet*. Minneapolis/London 2008.

Holmes, Frederic L.: *Claude Bernard and Animal Chemistry. The Emergence of a Scientist*. Cambridge, Mass. 1974.

Holmes, Frederic L.: The old matyr of science. The frog in experimental physiology. In: *Journal of the History of Biology* 26 (1993), 311–328.

Hüntelmann, Axel C.: *Paul Ehrlich. Leben, Forschung, Ökonomien, Netzwerke*. Göttingen 2011.

Hüppauf, Bernd: *Vom Frosch. Eine Kulturgeschichte zwischen Tierphilosophie und Ökologie*. Bielefeld 2011.

Jaffé, Rudolf/Arndt, H. J. (Hg.): *Anatomie und Pathologie der Spontanerkrankungen der kleinen Laboratoriumstiere. Kaninchen, Meerschweinchen, Ratte, Maus*. Berlin 1931.

Keeler, Clyde E.: *The Laboratory Mouse. Its Origin, Heredity, and Culture*. Cambridge 1931.

Kirk, Robert G. W.: »Wanted – Standard Guinea Pigs«. Standardization and the experimental animal market in Britain, ca. 1919–1947. In: *Studies for the History and Philosophy of Biological and the Biomedical Sciences* 39 (2008), 280–291.

Kirk, Robert G. W.: Standardization through mechanization. Germ-free life and the engineering of the ideal laboratory animal. In: *Technology and Culture* 53/1 (2012), 61–93.

Klieneberger, Carl/Walter, Carl: *Die Blut-Morphologie der Laboratoriums-Tiere*. Leipzig 1912.

Kohler, Robert E.: *From Medical Chemistry to Biochemistry. The Making of a Biomedical Discipline*. Cambridge 1982.

Kohler, Robert E.: *Lord of the Flies. Drosophila Genetics and the Experimental Life*. Chicago 1994.

Kolle, Wilhelm/Wassermann, August von/Kraus, Rudolf (Hg.): *Handbuch der pathogenen Mikroorganismen*. Bd. 10. Berlin 1930.

Latour, Bruno: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaften*. Frankfurt a. M. 2000 (frz. 1999).

Latour, Bruno: *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford 2005.

Logan, Cheryl A.: »[A]re norway rats … things?« Diversity versus generality in the use of albino rats in experiments on development and sexuality. In: *Journal of the History of Biology* 34 (2001), 287–314.

Logan, Cheryl A.: Before there were standards. The role of test animals in the production of empirical generality in physiology. In: *Journal of the History of Biology* 35 (2002), 329–363.

Lovejoy, Arthur O.: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Frankfurt a. M. Main 1985 (engl. 1936).

Maehle, Andreas-Holger: Zur wissenschaftlichen und moralischen Rechtfertigung toxikologischer Tierversuche im 17. Jahrhundert. Johann Jakob Wepfer und Johann Jakob Harder. In: *Gesnerus* 43 (1985), 213–221.

Maehle, Andreas-Holger/Tröhler, Ulrich: Animal experimentation from antiquity to the end of the eighteenth century. Attitudes and arguments. In: Nicolaas A. Rupke (Hg.): *Vivisection in Historical Perspective*. London 1987, 14–47.

Mazumdar, Pauline M. H.: *Species and Specificity. An Interpretation of the History of Immunology*. Cambridge 1995.

Meunier, Robert: Stages in the development of a model organism as a platform for mechanistic models in developmental biology: Zebrafish, 1970–2000. In: *Studies for the History and Philosophy of Biological and the Biomedical Sciences* 43 (2012), 522–531.

Münch, Paul/Rainer Walz (Hg.): *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Paderborn 1998.

Murray, Narisara: From birds of paradise to drosophila. The changing roles of scientific specimens to 1920. In: Kathleen Kete (Hg.): *A Cultural History of Animals in the Age of Empire*. Oxford 2007, 113–124.

Opitz, Gerda: *Tierversuche und Versuchstiere in der Geschichte der Biologie und Medizin*. Diss. Friedrich-Schiller-Universität 1968.

Otis, Laura: *Müller's Lab*. Oxford 2007.

Pera, Marcello: *The Ambiguous Frog. The Galvani-Volta Controversy on Animal Electricity*. Princeton 1992.

Rader, Karen: *Making Mice. Standardizing Animals for American Biomedical Research*, 1900–1955. Princeton 2004.

Rader, Karen: Scientific animals. Reflections on the laboratory and its human-animal relations, from dba to dolly and beyond. In: Randy Malamud (Hg.): *A Cultural History of Animals in the Modern Age*. Oxford 2007, 119–138.

Ramsden, Edmund/Adams, Jon: Escaping the laboratory. The rodent experiments of John B. Calhooun & their cultural influence. In: *Journals of Social History* 42 (2009), 761–792.

Reiss, Christian: *Die Geschichte des mexikanischen Axolotls als Labortier, 1864–1914: Verbreitungswege, Infrastrukturen, Forschungsschwerpunkte*. Diss. Friedrich-Schiller-Universität Jena 2014.

Rheinberger, Hans-Jörg: *Experiment – Differenz – Schrift. Zur Geschichte epistemischer Dinge*. Marburg 1992.

Rheinberger, Hans-Jörg: *Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie*. Frankfurt a. M. 2006.

Rothschuh, Karl Eduard: Laudatio ranae exploratae. In: *Sudhoffs Archiv* 57 (1973), 231–244.

Schlünder, Martina u. a.: Cakes and Candies. Zur Geschichte der Ernährung von Versuchstieren. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 35 (2012), 275–285.

Shanks, Niall: *Animals and Science. A Guide to the Debates*. Santa Barbara 2002.

Shapin, Steven/Schaffer, Simon: *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton 1985.

Theunissen, Bert: Breeding without Mendelism. Theory and practice of diary cattle breeding in the Netherlands 1900–1950. In: *Journal of the History of Biology* 41 (2008), 637–676.

Todes, Daniel P.: *Pavlov's Physiological Factory. Experiment, Interpretation, Laboratory Entreprise*. Baltimore 2002.

Tröhler, Ulrich/Maehle, Andreas-Holger: Anti-vivisection in nineteenth-century Germany and Switzerland. Motives and methods. In: Nicolaas A. Rupke (Hg.): *Vivisection in Historical Perspective*. London 1987,149–187.

Axel Hüntelmann

7 Geschichte des Tierschutzes

Die Frage danach, wie der richtige Umgang mit Tieren zu gestalten ist, gehört ohne Zweifel zu den zentralen Aspekten der Moralphilosophie, insbesondere der Ethik. Bereits die antike Philosophie hat sich mit Fragen der Tiervernunft auseinandergesetzt und den Vegetarismus als vielleicht moralisch haltbarste Position für den Umgang mit den Tieren ins Spiel gebracht. Der Gedanke des Tierschutzes ist somit kein Phänomen der Moderne. Seine organisatorische Manifestation als Tierschutzbewegung hingegen kann historisch in der Neuzeit verortet werden. Die grundlegenden Impulse für diese moderne Tierschutzbewegung liegen in der Philosophie der Aufklärung, in den Revolutionen des ausklingenden 18. Jahrhunderts und in neuen religiösen Betrachtungen des Mensch-Tier-Verhältnisses, etwa in der Anerkennung einer Tierseele. Ihre sichtbare Ausformung findet die organisierte Tierschutzbewegung indes erst im 19. Jahrhundert.

Die im 18. Jahrhundert einsetzenden Überlegungen zum Tierschutz können also an Diskussionen anknüpfen, die bis in die Antike zurückreichen. Wenn man Tierschutz als ein Phänomen betrachtet, »das sich aus verschiedenen Gründen generell mit der Tiernutzung verband« (Maier 2000, 395), so ist er als Erscheinung sogar durch die gesamte Kulturgeschichte zu verfolgen. Im 20. Jahrhundert wurde dann der Tierschutz – vor allem in der Spielart einer radikalen Tierrechtsbewegung – neben dem Umweltschutz zu einem Paradebeispiel für die Neuen Sozialen Bewegungen. Der Tierschutz nahm dabei über alle Epochen hinweg eine recht ambivalente Stellung ein, insofern es in ihm nicht immer ausschließlich um das Wohl der Tiere, sondern bisweilen auch um die Durchsetzung höchst anthropozentrischer Interessen ging.

Insgesamt lassen sich in der Entwicklung des Tierschutzes einige wichtige Einschnitte festhalten, die teilweise quer zu den historischen Epocheneinteilungen liegen. Dies sind insbesondere die Formulierung einer konsistenten Tierethik im 18. Jahrhundert, die Gründung der ersten Tierschutzorganisationen und die Verabschiedung erster Tierschutzgesetze in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sowie die Aufnahme des Tierschutzes in einen allgemeinen Grundwertekanon, die Formulierung des Tierrechtskonzepts und die Entfaltung der Tierbefreiungsbewegung im 20. Jahrhundert. Quer zu diesen Einschnitten liegen historische Metaphänomene,

die massiven Einfluss auf den Tierschutz als Idee und auf seine Manifestation als soziale Bewegung hatten: Urbanisierung und Industrialisierung, Imperialismus und Neoimperialismus, Nationalismus und Globalisierung. Zudem wirkten sich konkrete Ereignisse wie die Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft, die Frauenwahlrechtsbewegung, die beiden Weltkriege und die neuen sozialen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre nachhaltig auf die Progressionen und Regressionen des (organisierten) Tierschutzes aus.

Tierschutz von der Antike bis zur frühen Neuzeit

Tiere spielten in allen Gesellschaften der antiken Welt eine zentrale Rolle, sei es als Symbolfiguren, Gottheiten oder ganz einfach als Lebensgrundlage. Dabei wurde schon in der Antike das durchaus ambivalente Verhältnis zum Tier offensichtlich, das sich in verschiedenen Handlungsoptionen gegenüber der Kreatur, in tierschützerischen Philosophie-Ansätzen oder konkreten Umgangsformen manifestieren konnte. Grundsätzlich bestand aber eine »pragmatische Einstellung zum Tier« (Martini 2000, 81): »Geschützt wurde das Nutztier, damit sein Nutzen erhalten blieb« (Landfester 2000, 140).

Daneben stand der Schutz spezifischer Spezies auf Grundlage beispielsweise religiöser Tabus. Zoroastrismus, Jainismus und Buddhismus als spätantike Religionen verzichteten weitgehend auf Tieropfer und predigten Gnade gegenüber den Tieren. Vor allem der Glaube an die Transmigration der Seele befruchtete den sorgsameren Umgang mit der Kreatur. Zwar hatte sich beispielsweise Pythagoras mit der Tierseele beschäftigt und sich für eine vegetarische Kostform ausgesprochen; eine ausgesprochene Tierethik stellten diese Philosophien indes nicht dar. Vielmehr ging es um grundsätzlichere Naturrechtsdebatten, die sich auch um das aristotelische Diktum der Zentralität des Menschen bewegten (vgl. Sorabji 1993, 156).

Dass es mit dem Tierschutz in der Spätantike und im Mittelalter nicht weit her war, wird meistens mit dem Ausbau der agrarischen Gesellschaft erklärt, in der das Tier schlichtweg zum Material wurde (vgl. Ryder 2000, 26). Christlich-religiöse Positionen, die sich im Mittelalter mit dem Schutz der Tiere auseinandersetzen, werden insbesondere dem heiligen Franziskus nachgesagt (vgl. dagegen: Dinzelbacher 2000, 286). Prinzipiell setzte sich jedoch in der europäisch-christlichen Welt der ungebremste Gebrauch der Tiere als von Gott legitimierte Herrschaft des Menschen über die ihm anvertraute Welt fort (vgl. Turner 1992, 24 ff.; Dinzelbacher 2000, 266 f.). Wer Tieren Schaden zufügte, fügte allenfalls ihren Besitzern Schaden zu, die Tiere waren immerhin Eigentum. Tiere galten gemeinhin als Sache, über die verfügt werden konnte; Vegetarismus orientierte sich nicht am Wohl der Tiere, sondern basierte weitgehend auf religiösen Tabus (vgl. Salisbury 1994, 59 ff.). Tierschutz zielte also auch im Frühmittelalter zumeist schlicht darauf, die Arbeitskraft der Tiere zu erhalten (vgl. Nitschke 1998, 231; Dinzelbacher 2000, 289 ff.).

Die Philosophiegeschichte hat sich recht ausgiebig mit dem Tier vor allem in der altgriechischen Philosophie beschäftigt (vgl. Sorabji 1993). Insofern dies aber zumeist aus einer ideengeschichtlichen Perspektive geschieht, taucht in diesen Untersuchungen der Tierschutz lediglich als ideelles Konzept auf, dessen konkrete Umsetzung nicht weiter untersucht werden muss. Die historische Forschung, die den Tierschutz in der klassischen Zeit tatsächlich als konkretes historisches Phänomen untersuchen will, steht jedoch gleichfalls vor einem methodischen Problem: Einerseits möchte sie einen tierschützerischen Umgang mit der Kreatur in den Schriften der Philosophen und religiösen Denkern nachzeichnen und darauf aufbauend generelle Aussagen über den menschlichen Umgang mit Tieren in der Antike treffen (vgl. beispielsweise Turner 1992); andererseits kann sie dafür aber kaum empirische Beweise liefern.

Auf vergleichbare Quellenprobleme und epistemologische Schwierigkeiten trifft auch die Erforschung des Tierschutzes im Mittelalter. Vor allem die unklaren Abgrenzungen zwischen Mensch und Tier, die insbesondere das Spätmittelalter kennzeichnen (vgl. Salisbury 1994, 176 ff.), stellen für die historische Forschung eine große Herausforderung dar. Erschwert wird die Forschung auch dadurch, dass es in den Quellen nur vereinzelte Hinweise auf den konkreten Tierschutz gibt oder diese Hinweise nicht in einen erweiterten historischen Kontext gesetzt werden. Ein mentalitätsgeschichtlicher Zugang zur Mensch-Tier-Beziehung, die den Tierschutz einschließt, wie etwa Peter Dinzelbacher ihn gewählt hat, bleibt in der Forschung eher die Ausnahme (vgl. Dinzelbacher 2000); dominierend sind religions- und philosophiegeschichtliche Ansätze.

Tierschutz in der Frühen Neuzeit und im Zeitalter der Aufklärung

Diese doppelt schwierige Nachweislage ändert sich langsam ab dem 17. Jahrhundert, was als Zeichen für einen Paradigmenwechsel im Umgang mit dem Tier gewertet werden kann. Einzelne Gelehrte, etwa Michel de Montaigne, äußerten sich mit dem Hinweis auf die Vernunftfähigkeit der Tiere positiv über den Tierschutz als moralische Pflicht (vgl. Fudge 2000, 94 ff.). Doch auch ohne eine solche Aufwertung der Tiere führte der Humanismus zu einer Stärkung des Tierschutzes. Denn das humanistische Ideal stellte zwar ganz offensichtlich den Menschen ins Zentrum, forderte jedoch zugleich die Abkehr von jeder Triebhaftigkeit und damit auch von einer unkontrollierten Grausamkeit gegenüber den Tieren (vgl. Maier 2000, 380 f.). Zwar basierte der Schutz der Tiere weiterhin auf der Annahme, dass sie Sachen sind. Dennoch machten sich die *Changing Attitudes,* so der Untertitel von Keith Thomas wegweisendem Werk (Thomas 1984), im Mensch-Tier-Natur-Verhältnis ab ca. 1740 insbesondere durch eine wachsende Zahl von Pamphleten, philosophischen Essays und Zeitungsartikeln bemerkbar: Tiere sollten zwar genutzt werden können, so das gängige Argument, ihnen unnötigen Schmerz zuzufügen stelle aber ein ernstzunehmendes moralisches Vergehen dar (vgl. Thomas 1984, 153).

Die Zeit der europäischen Aufklärung befruchtete neue Ideen zum Tierschutz. Vor allem Konzeptionen von Leidensfähigkeit in Ablehnung des cartesianischen Tiermaschinenmodells wurden aufgegriffen. Vorstellungen tierischer Vernunftfähigkeit und Fragen zur potentiellen Existenz einer tierischen Seele fanden Einzug in aufklärerische Diskurse. Philosophische Traktate über die moralische Behandlung von Tieren und Proteste gegen einige spezielle Arten des Tiermissbrauchs wurden genauso breit rezipiert wie Traktate, die Kindern den tugendhaften Umgang mit Tieren näherbringen sollten (vgl. Roscher 2009).

Diese Debatten der Aufklärung führten zu einer deutlich veränderten Haltung gegenüber den Tieren. Diskutiert wurde auch die Fähigkeit der Tiere zu sprechen und zu empfinden und, daraus abgeleitet, das Vorhandensein von Interessen, die zu berücksichtigen wären (vgl. Maier 2000, 343 ff.). Unterstrichen wurde diese veränderte Sichtweise durch Fragen zur Pädagogik. John Locke (1632–1704) beispielsweise sah in der Anleitung zum barmherzigen Umgang mit den Tieren vor allem einen Weg, die menschliche Gesellschaft zu einem friedlichen Miteinander zu erziehen. Dieser erzieherische Aspekt war die wirkungsvollste Argumentation für den Tierschutz und richtete sich vor allem gegen die Tierkämpfe, die Bären- und Hundehatzen der unteren Gesellschaftsschichten.

Grundlage für diese Entwicklungen bildeten zum einen die religiösen Erweckungstheorien der Methodisten und Quäker, die im Rahmen der evangelikalen Religionserneuerungen die Forderung nach einem mitfühlenden Umgang mit den Tieren ins Feld führten und als Teil seelischer Errettungsstrategien betrachteten. Manche Tierkämpfe wurden in England auf Grundlage dieses religiösen Sentiments bereits im 17. Jahrhundert auf lokaler Ebene verboten (vgl. Thomas 1984, 158). Auch in deutschsprachigen Regionen zielten die pietistischen Erneuerungsbewegungen auf den Respekt vor dem Tier als Geschöpf Gottes (vgl. Maier 2000, 393 f.).

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entwickelte sich zum anderen eine spezifisch utilitaristische Moralphilosophie, die das Tier in den Kreis der zu Berücksichtigenden einschloss. Den Grundstein für diese gänzlich neue Betrachtungsweise legte 1789 Jeremy Bentham: »The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?« Damit wurde der Empfindsamkeitsaspekt als ausschlaggebendes Argument in die Diskussion um den Tierschutz eingeführt.

Auch in den Debatten, die die Einführung der Menschenrechte im Rahmen der Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts begleiteten, ließen sich neue Argumente für den Tierschutz finden. Anteil an diesem Umdenken hatte auch die literarische Romantik mit ihrem neuen Naturverständnis, in dem die Tiere als Gegenstand der Bewunderung, nicht aber der Unterwerfung gedacht wurden. Die Idee des Vegetarismus und die des erweiterten Tierschutzes wurden von radikalen Denkern, Philosophen und Literaten in den öffentlichen Diskurs um die Frage der Rolle des Menschen in der Natur getragen. Die zunehmende Alphabetisierung und der rasant wachsende Buch- und Zeitschriftenmarkt in dieser Zeit begünstigten die Verbreitung dieser Ideen. So hatte sich im Vergleich zum 17. Jahrhundert nicht unbedingt die Argumentation verändert, wohl aber wurde sie viel flächendeckender rezipiert (vgl. Thomas 1984, 174).

Im Kontrast zu den Forschungen zur Antike und zum Mittelalter lesen sich die Arbeiten zur Gesellschaft der Frühen Neuzeit und der Aufklärung sehr quellennah und quellenreich. Für die englische Ge-

sellschaft wurde dies von den Historiker/innen Keith Thomas und Erica Fudge geleistet, die nicht nur detailreich die – literarische – Repräsentation von Tieren im Denken der Zeit, sondern das alltägliche, durchaus ambivalente Verhältnis zwischen den Spezies beschrieben haben (vgl. ebd.; Fudge 2000). Diese Arbeiten zeichnen sich durch einen dezidiert kulturhistorischen Zugriff aus, der sich auch mit dem Vegetarismus als neuem kulturellen Phänomen beschäftigt sowie mit dessen langfristiger Bedeutung für den Tierschutz. Tristram Stuarts *Bloodless Revolution* zeugt von der Fruchtbarkeit dieses Ansatzes (vgl. Stuart 2006). Die Forschung, die sich dieses Zeitraumes annimmt, ist zum einen ideengeschichtlich orientiert (vgl. Garrett 2000); hierunter lassen sich all jene Arbeiten fassen, die sich mit dem Tier als Wissensgegenstand beschäftigen und den Tierschutz als Effekt ideengeschichtlicher Transformationen begreifen. Zum anderen finden sich literaturgeschichtliche Arbeiten, die sich mit der Thematisierung des Tierschutzes insbesondere in der Romantik beschäftigen (vgl. Perkins 2003).

Tierschutz im langen 19. Jahrhundert

Der organisierte Tierschutz begann 1809 mit dem Versuch des englischen Lordkanzlers Thomas Erskine (1750–1823), Tierschutz als Statut festzuschreiben und gesetzlich umzusetzen. Wenngleich dieser Versuch zunächst erfolglos blieb, animierte er doch andere Tierschützer, sich entsprechend zu engagieren und zu organisieren. 1824 wurde so unter der Ägide des anglikanischen Geistlichen Arthur Broome die *Society for the Prevention of Cruelty to Animals* gegründet, die sich ab 1840 dank der Patronage Königin Viktorias »Königlich« (*Royal*) nennen durfte. Ursächlich für den Erfolg dieser ersten Tierschutzorganisation waren zum einen deren wohlbekannte Mitglieder. So befanden sich unter den Gründern der (R)SPCA Personen mit politischem Einfluss, etwa die Evangelikalen William Wilberforce (1759–1833) und Thomas Fowell Buxton (1786–1845), die sich beide schon für die Abschaffung des Sklavenhandels engagiert hatten. Zum anderen passte sich der von ihnen anvisierte Tierschutz in den öffentlichen Diskurs über die Bestätigung bürgerlicher Freiheiten ein.

Ins Zentrum ihrer Kritik stellte diese erste Tierschutzorganisation die rücksichtslose Behandlung von Lastentieren und die als barbarisch empfundenen Tierkämpfe. Vor allem wollte man das 1822 unter der Führung des Parlamentsabgeordneten Richard Martin (1754–1834) verabschiedete Gesetz »Zur Verhütung der grausamen und unziemlichen Behandlung von Großvieh« umsetzen. Diese Politik forcierte wiederum die Gründung anderer Gruppen, die sich in radikalerer Weise dem Tierschutz und der Tierrechtsarbeit widmeten. Davon zeugen vor allem die ab den 1840er Jahren gegründeten Vegetariervereine sowie die Antivivisektionsgesellschaften des Viktorianischen respektive des Wilhelminischen Zeitalters.

Diese Form des Tierschutzes stellte immer noch das Interesse des Menschen am Tier über das Interesse des Tieres. Allerdings erklärte man die Herrschaft über das Tier zur moralischen Verpflichtung, so wenig Leid wie möglich zu verursachen. Ferner war es ein Anliegen, den Menschen selbst zum Objekt der moralischen Verbesserung zu machen und die Tierwelt in einem romantischen Naturverständnis für die Menschheit zu erhalten (für eine generelle Unterscheidung der unterschiedlichen Positionen im Tierschutz vgl. Roscher 2009, 76 ff.).

Obgleich das Ausgangsthema, der wie auch immer geartete *Missbrauch* von Tieren, als gemeinschaftsbildende Grundmotivation hätte fungieren können, kam es schon früh zu Differenzierungen innerhalb des Tierschutzgedankens selbst sowie innerhalb seiner institutionalisierten Form als philanthropischer sozialer Bewegung. Dies lässt darauf schließen, dass neben der Frage nach dem richtigen Umgang mit den Tieren kultursoziologische Voraussetzungen, Begleiterscheinungen und Motive eine erhebliche Rolle gespielt haben. Ob eher ein religiöser oder säkularer Bezug zur Thematik gesucht wurde, war wohl die in der Frühphase des organisierten Tierschutzes im ausklingenden 18. und im 19. Jahrhundert maßgeblichste Differenzierung theoretischer Modelle. Eine größere Nachhaltigkeit der Ideen kann wohl den säkular-philosophischen Ansätzen zugesprochen werden, obgleich religiöse Zugänge in der Gründung von Organisationen zunächst dominierten.

Weiterhin zeichnete sich das 19. Jahrhundert durch eine Emotionalisierung der Mensch-Tier-Beziehung aus, in deren Folge Tiere aufgrund der von ihnen am Menschen geleisteten Freundschaftsdienste als schutzwürdig erachtet wurden (vgl. Eitler 2011; Buchner-Fuhs 1998). Neben einem »anthropozentrischen Tierschutz«, der über den Tierschutz sowohl die Verbesserung der menschlichen Moralvorstellungen als auch die ökonomisierte Erhaltung der Tiere zum Wohl der Menschen erreichen wollte, machte sich zunehmend ein »pathozentrischer Tier-

schutz« (Casper 1999, 109) bemerkbar, der von der Leidensfähigkeit der Tiere und der Mitleidsfähigkeit des Menschen ausging. Die evolutionsbiologischen Erkenntnisse Charles Darwins hatten hierbei einen nicht unwesentlichen Einfluss auf die Entwicklung der dominanten Tierschutzidee des 19. Jahrhunderts. Neue naturwissenschaftliche Einsichten stellten traditionelle Anschauungen über die Tiere in Frage.

Auch über die Wahl der zu schützenden Tiere differenzierte sich die Bewegung in dieser Zeit aus. Die gemäßigten Tierschützer/innen nahmen sich zumeist der Haustiere an, wollten grausame Schlachtmethoden verhindern und interessierten sich insbesondere für den Schutz der Vögel. Nutz- und Wildtiere wurden erst um die Wende zum 20. Jahrhundert wirklich auf die Agenda der Tierschützer/innen gesetzt, und zwar von den radikaleren Gruppen wie der 1871 in London gegründeten *Humanitarian League* oder der 1906 ebenfalls in London etablierten *Animal Defense and Antivivisection Society*. Die erste deutsche Tierschutzgruppe, die sich ein radikales, weil umfassendes Programm gab, war der 1907 in Berlin von Magnus Schwantje gegründete *Bund für radikale Ethik*. Vegetarismus aus tierschützerischen Gründen wurde ab den 1850er Jahren offensiver vertreten.

Zum Ende des langen 19. Jahrhunderts hatte sich der Tierschutz also theoretisch wie programmatisch stark ausdifferenziert. Insbesondere fächerte sich die Tierschutzbewegung dahingehend auf, inwieweit man bereit war, Tieren eigenständige Rechte einzuräumen bzw. das Leben der Tiere über die Interessen der Menschen zu stellen. Beispielhafte Kampagnen umfassten die Errichtung von Schonzeiten und Reservaten für Wildtiere, das Verbot des Kupierens von Hunden und Pferden, das Verbot von Federschmuck und den allgemeinen Vogelschutz.

Neben den kontinentaleuropäischen Tierschutzvereinigungen wurden die ersten kolonialen Tierschutzorganisationen nach dem Vorbild der RSPCA in den 1870er und 1880er Jahren in Australien, Neuseeland, der Kapkolonie, Kalkutta und Delhi gegründet. Tiere spielten in der Kolonialpolitik insgesamt eine entscheidende Rolle, und ihre Behandlung wurde mitunter als Gradmesser betrachtet, an dem man den Stand der Zivilisation ablesen könne. Insgesamt wurden Tierliebe und Tierschutz zum Zeichen des zivilisierten Fortschritts, ja, zum Zivilisationsmerkmal schlechthin. Das viktorianische Großbritannien hatte sich zum Zivilisationsmodell par excellence erklärt, und Tierschutz fungierte als eines seiner markantesten Charakteristika. Auswirkungen dieser besonderen Bedeutung des Tierschutzes können bis in die Gegenwart wahrgenommen werden. Dabei wurde oft genug willentlich übersehen, dass es durchaus bereits vorhandene autochthone Vorstellungen vom Tierschutz gab. Diese führten mitunter zu handfesten Konflikten zwischen Kolonialmächten und den kolonialisierten Einwohner/innen. Besonders drastisch zeigte sich dies etwa bei den so genannten *Cow Killing Riots* im imperialen Britisch-Indien Ende des 19. Jahrhunderts (vgl. Roscher 2014).

Auf internationaler Ebene zogen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts nahezu alle europäischen Länder sowie die Vereinigten Staaten 1866 mit der Gründung von Tierschutzvereinigungen nach. Der erste deutsche Tierschutzverein, der *Vaterländische Verein zur Verhütung von Tierquälerei*, wurde 1837 in Stuttgart gegründet. Wie in Großbritannien ging das Engagement auf der Grundlage christlicher Erweckungstheorien von einem Geistlichen aus, dem Pfarrer Albert Knapp (1798–1864). Kurz darauf fanden sich in anderen Städten ähnliche Vereine zusammen (vgl. Zerbel 1993, 48). Im Jahr 1884 wurde der *Verband der Tierschutzvereine des Deutschen Reiches* als Dachorganisation gegründet.

Über das Engagement im Tierschutz ließen sich offensichtlich hervorragend gesellschaftliche Konflikte verhandeln, innerhalb derer die Tiere lediglich als Projektionsflächen dienten. Alle frühen Tierschutzgruppen hatten beispielsweise stark religiös-evangelikale Züge. Neben der Kolonialfrage wurden Geschlechterbeziehungen über das Engagement im Tierschutz abgebildet und ließen sich hierdurch durchaus auch verändern (vgl. Sachse 2006; Roscher 2010). Das Potential nutzend, wurde der Kampf um Tierschutz, zumindest in Großbritannien, für die dort engagierten Frauen häufig mit einem Kampf der Ausweitung der eigenen Rechte, der eigenen Sphäre verbunden.

Dass die gesetzlichen Maßnahmen zum Tierschutz politisch hoch aufgeladen waren, zeigte sich insbesondere bei einem der heikelsten Themen der Tierschutzarbeit insgesamt, dem der Tierversuche. Der so genannte Vivisektionsstreit hatte im deutschen Kaiserreich gemäßigte und radikale Tierschützer entzweit (vgl. Eitler 2009). Dasselbe galt auch für das Viktorianische England. Dort hing den Antivivisektionisten zudem der Makel der engen Verbindung zu den radikalen Reformer/innen und Suffragetten an, denen aufgrund einer vorgeblichen Hysterie der Anspruch auf die Teilnahme am öffentlichen Diskurs oft genug versagt blieb (vgl. Roscher

2010). Dies führte letztlich zu einer Spaltung der gesamten Bewegung in einen moderaten Tierschutz und eine radikalisierte Form der Ablehnung von Tiernutzung allgemein.

Mehr als zuvor wurde also debattiert, was Tierschutz beinhalten sollte. So berief sich z. B. der institutionalisierende Wild- und Vogelschutz auf verklärte Naturvorstellungen und trug damit auch zur Gründung der Umweltschutzbewegung bei. Vegetarismus als Bestandteil alternativen Lebenswandels verband die Zivilisationskritik mit der praktizierten Utopie, die auch Abstinenz-, Kleidungsreform- und Nudistenbewegungen, prominent um die Jahrhundertwende, teilten.

Die Geschichte des Tierschutzes ist für das 19. Jahrhundert bereits sehr gut erforscht, zumindest was die angloamerikanische Perspektive betrifft. Neben den einschlägigen Werken zur Tierschutzbewegung, etwa Hilda Keans *Animal Rights* (1998), Diane Beers *For the Prevention of Cruelty* (2006) und Mieke Roschers *Ein Königreich für Tiere* (2009), ist Richard Ryders Buch *Animal Revolution* (2000) zu nennen, das die Ausweitung der Tierrechte nicht nur historisch beschreibt, sondern zugleich politisch einfordert. Ryder ist es eindeutig ein Anliegen, das Mensch-Tier-Verhältnis positiv zu ändern. Darüber hinaus ist der Tierschutz auch im Zusammenhang mit der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung der Tiere untersucht worden, so etwa in Harriet Ritvos *The Animal Estate* (1987).

Für Deutschland gibt es – neben einigen tiermedizinischen Dissertationen zur Geschichte des Tierschutzes, die leider kaum den Ansprüchen der historischen Analyse genügen – vor allem Literatur zum Vivisektionsstreit und zur Tierschutzbewegung im Kaiserreich (vgl. Eitler 2009; Maehle/Tröhler 1987; Sachse 2006). Die maßgebliche monographische Abhandlung ist immer noch Miriam Zerbels Studie über den Münchner Tierschutzverein (vgl. Zerbel 1993). Einige neuere Aufsätze zeigen jedoch die Vitalität dieses Untersuchungsschwerpunktes (vgl. z. B. Uekötter/Zelinger 2012). Die meisten dieser Arbeiten nähern sich dem Thema primär sozialhistorisch. Erläutert wird z. B., inwieweit Tiere das Zusammenleben von Menschen nachhaltig verändert und inwiefern insbesondere Tierschutzvereine in ihrer gesellschaftsspezifischen Zusammensetzung bei der Herausbildung sozialer Klassen eine tragende Rolle gespielt haben. Verstanden wird dies als Erweiterung eines Ansatzes der ›Geschichte von unten‹, in der jedoch bisher vor allem nicht gehörte *menschliche* Stimmen hörbar gemacht wurden.

Tierschutz in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einschließlich des Nationalsozialismus

Diese breite und gründliche Erforschung des 19. Jahrhunderts hat ihre Ursache wohl auch in der Linearität und Erzählbarkeit dieses Jahrhunderts, das mehr durch Kontinuitäten und Entwicklungen, denn durch Brüche gekennzeichnet ist. Dies lässt sich für das 20. Jahrhundert nicht sagen, für das Brüche geradezu kennzeichnend sind. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwa entdeckten die Tierschutzvereine die internationale Dimension ihrer Frage und drängten auf grenzübergreifende Lösungen tierschützerischer Probleme, so des Viehtransports. Nicht nur die nationalen Regierungen wurden Adressaten von Lobbyarbeit, auch der Völkerbund als erstes globales Gremium wurde in den Fokus tierschützerischer Arbeit gerückt (vgl. Wöbse 2012). Der Erfolg dieser Arbeit war allerdings begrenzt, vor allem zeitlich. Denn der Erste Weltkrieg beförderte eher ein Besinnen auf nationale Identitäten. Tierschutz fand sich somit buchstäblich im Kreuzfeuer zwischen internationalen Kampagnen, beispielsweise zum interkontinentalen Schlachttiertransport, und zutiefst national aufgeladenen Themen wie dem Schutz kriegsversehrter Pferde. Dass sich der Tierschutz bestens anbot, um vermeintlich zivilisatorische Grundsätze durchzusetzen, hatte sich ja bereits im britischen Kolonialismus gezeigt. Auch die völkischen Bewegungen des Kaiserreiches und der Weimarer Republik setzten sich entsprechend für das Tier als ›Kameraden‹ ein. Die radikalen Tierschutzideen, die sich beispielsweise in den Koalitionen mit der ersten Frauenbewegung und sozialistischen Vegetariervereinigungen offenbarten, prägten noch das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts und vereinzelt die 1920er Jahre, zeigten sich jedoch danach wenig durchsetzungsfähig.

Insbesondere der Nationalsozialismus, der zwar den Tierschutz wegen seiner hohen Konsensfähigkeit aufgriff und effektiv nutzte, setzte diesen radikalen Ideen ein Ende. So galt das am 14. November 1933 verabschiedete Reichstierschutzgesetz weithin als umfassendes und weitreichendes Gesetz, das dem Wort nach Tiere um ihrer selbst willen schützen sollte und von dem sich das NS-Regime eine erhebliche propagandistische Wirkung versprach (vgl. Klueting 2003, 77). Es kann indes nicht als genuin nationalsozialistische Gesetzgebung interpretiert werden, denn bereits in der Weimarer Republik waren viele Aspekte vordiskutiert worden. Auch die tierschützerische Intention ist zumindest ambivalent. Denn das Gesetz

zielte zum einen schlicht auf die Zusammenfassung bestehender gesetzlicher Regelungen und verfolgte zum anderen biopolitische Ziele: Das Vorhandensein einer Lebensgemeinschaft mit dem Tier wurde zwar proklamiert, aber nur um gleichzeitig beispielhaft ganz klare rassistische Grenzziehungen vornehmen zu können (vgl. Möhring 2011).

Dies zeigte sich z. B. bei dem gleich im April 1933 verabschiedeten Schlachtgesetz, das das Schächten illegalisierte und das in erster Linie der Judendiskriminierung, nicht dem Tierschutz diente. Hierin offenbarte sich die antisemitische Ausrichtung nationalsozialistischen Tierschutzes ganz besonders. Dieses Verbot wurde mit dem Beginn kriegerischer Okkupation auch in den besetzten Gebieten sofort umgesetzt (vgl. Uekötter/Zelinger 2012, 127). Es wurde trotzdem von den meisten Tierschutzvereinen begrüßt. Gerade die gemäßigten Vereine biederten sich mit ihrer Zustimmung den neuen Machthabern an, von denen sie sich viel für den Tierschutz erhofften (vgl. Roscher 2012).

Sogar die Thematisierung von Tierversuchen war hauptsächlich antisemitisch motiviert. Überhaupt kennzeichnete den nationalsozialistischen Tierschutz vor allem die Bestrafung einzelner Missetäter/innen, die dann exemplarisch als entartet gebrandmarkt wurden. Bürger schwärzten so ihre unliebsamen Nachbarn an. Bei dieser vorgeblichen Zivilisierungsmission übernahm der Tierschutz also eine wichtige Rolle. Anders als im kolonialen Kontext war diese Mission primär nach innen gerichtet, und die Denunziation prägte die Arbeit der Vereine.

Die meisten etablierten Tierschutzvereine wurden von den Nazis nicht verboten, sondern gleichgeschaltet. Der neu gegründete *Reichstierschutzbund* machte sich ab September 1933 an die vollständige Neuorganisation des Tierschutzes und trieb die systematische Säuberung der Tierschutzbewegung voran. Ihr fielen nahezu sämtliche Vegetariervereine und Lebensreform-Vereinigungen zum Opfer. Tierschutz sollte zudem nicht nur »des Tieres wegen nötig sein, sondern bezog seine Rechtfertigung nicht zuletzt aus der Theorie der Naturverbundenheit des nordisch-germanischen Menschen« (Jütte 2002, 127). Charakteristisch für den NS-Tierschutz war neben der antisemitischen, bio- und kulturrassistischen Motivation ebenfalls die explizite Betonung des volkswirtschaftlichen Nutzens des Tierschutzes.

Hatte sich das 19. Jahrhundert also durch eine Emotionalisierung des Tierschutzdiskurses ausgezeichnet, stand spätestens mit dem Nationalsozialismus wieder Wirtschaftlichkeit im Mittelpunkt. Eine Emotionalisierung des Themas wurde sogar als dem Tierschutz abträglich erachtet, als hysterische, verweiblichte Sentimentalisierung, die dem nationalsozialistischen Tierschutz nicht entspreche.

Die Themen blieben weitgehend die gleichen wie jene, die die Tierschützer bereits im Kaiserreich und in der Weimarer Republik beschäftigt hatten. Dies waren etwa Vogelschutz, Schutz von Schlachttieren, die richtige Pflege von Haustieren usw. Nur wurden sie ideologisch neu gedeutet: Tiere galten als »Volksvermögen«, das es zu erhalten galt. Die detaillierte Reglementierung des Umgangs mit Tieren sollte die Arbeitskraft der Tiere erhalten und die maximale Verwertung der Tierkörper sicherstellen. So wurde z. B. bei kriegswichtiger Forschung das Reichstierschutzgesetz routinemäßig ausgehebelt (vgl. Jütte 2002, 180 f.). Ab 1935 hörten auch die Tierschutzvereine auf, Tierversuche zu kritisieren, sie wurde zum Tabuthema. Auf politischer Ebene unterstützte der Tierschutz so die Neuordnung der Gesellschaft anhand völkisch-rassistischer Prämissen.

Das tatsächliche Leben der Tiere im Nationalsozialismus ist somit nicht mit ihrer ideologischen Aufladung gleichzusetzen. Wenn man sich die Zahl getöteter Tiere vergegenwärtigt, zum Beispiel hervorgerufen durch die Erhöhung der Hundesteuer, die ›kriegswichtigen‹ Experimente oder die Versorgung der Bevölkerung, dürfte sich eine Korrektur der oft zitierten Interpretation eines vorbildlichen Tierschutzes des Nationalsozialismus ergeben. Dieses Thema ist beispielsweise durch Daniel Jütte (2002) und die diskursanalytischen Zugänge von Maren Möhring (2011) bereits auf den richtigen Weg gebracht. Insgesamt zeigt sich dieses Forschungsfeld, zumindest von Seiten der deutschsprachigen Historiographie, jedoch noch mit einigen Tabus belastet. Dies dürfte wohl auch daran liegen, dass die in diesem Zusammenhang häufig zitierte Forschung von Boria Sax und Arnold Arluke wenig quellennah ist und vor allem die metaphorische Bedeutung der Tiere im Nationalsozialismus analysiert (vgl. Arluke/Sax 1992; Sax 2000). Ansonsten dominieren zu diesem Thema rechtshistorische Schriften (vgl. Eberstein 1999; Klueting 2003; Dirscherl 2012), die sich in erster Linie mit den Implikationen des Reichtierschutzgesetzes befassen.

Tierschutz nach 1945

Tierschutz wird häufig als ein zeitgenössisches Phänomen betrachtet. Grund hierfür ist zum einen die besondere Brisanz des ethischen Themas der Tier-

nutzung im Zeitalter der Massentierhaltung, zum anderen die teils vehemente und spektakuläre Artikulation der Thematik durch die moderne Tierschutz- und Tierrechtsbewegung. Dabei greift die moderne Tierschutzbewegung durchaus auf das Aktionsrepertoire ihrer Vorgänger zurück und radikalisiert es in einigen Punkten, insbesondere durch sogenannte ›Direkte Aktionen‹ wie die Tierbefreiungen der *Animal Liberation Front* und ähnlicher Gruppierungen. Diese Wahrnehmung ist jedoch den Diskontinuitäten geschuldet, die vor allem der Zweite Weltkrieg mit sich brachte. In der Nachkriegszeit fehlten dem Tierschutz im Licht der weitreichenden Zerstörung Europas sowohl die theoretischen Inspirationen als auch die praktischen Motivationen und Institutionalisierungen.

Erst in den späten 1960er Jahren hat der Tierschutz wieder Auftrieb bekommen, als er im Zusammenhang mit den Neuen Sozialen Bewegungen, insbesondere der Umweltschutzbewegung, auf die Folgen der Tierhaltung aufmerksam machen konnte. Durch die von diesen Bewegungen angestoßenen Freiheitsdiskurse konnten erstmals auch wieder die Konsequenzen für das einzelne Tier thematisiert werden (vgl. Roscher 2009). Begleitet wurde diese Institutionalisierung des Tierschutzes auf organisatorischer Ebene von einer Ethikdebatte in der Philosophie, die vor allem mit dem Erscheinen von Peter Singers *Animal Liberation* von 1975 neu entfacht wurde (vgl. Singer 1975), sowie neuen Verankerungen von Tierschutzgesetzen in allen westlichen Ländern, die um die Jahrtausendwende u. a. zu einem Tierschutzprotokoll im Amsterdamer Vertrag der Europäischen Union und zur Festlegung des Tierschutzes als Staatsziel im Deutschen Grundgesetz 2002 führten.

Auch auf alternative philosophische Strategien, die nicht minder radikale Umwälzungen forderten, griff der Tierschutz zurück. In der Ideologie des radikalen Umweltschutzes wurden Möglichkeiten für Tierrechte ebenso erkannt wie in feministischer Herrschaftskritik. Neben den emotions- und den wirtschaftsbasierten Tierschutz trat spätestens ab den 1970er Jahren also der politische Tierschutz, der zum einen das Tier um seiner selbst willen schützen, ihm Handlungsfreiheit und Grundrechte zubilligen wollte, zum anderen die Forderungen nach der Durchsetzung dieser Rechte selbst mit einem politischen Emanzipationsbegriff verband. Vor allem dem Vegetarismus in seiner radikalisierten Form des Veganismus, also dem Verzicht auf alle tierischen Produkte, kam mehr und mehr die Rolle der politisierten Essgewohnheit zu, die sich ebenfalls als Idee aus dem Konsumverzicht bzw. der Konsumveränderung der Umweltschutzbewegung speiste.

Immer wieder zu beobachten ist eine Vermengung unterschiedlicher tierschützerischer Positionen. Emotionalisierung wurde besonders durch die Verbreitung von Tierbildern betrieben, die entweder positive Gefühle (Abbildung niedlicher Tiere) bzw. Mitleid (Bilder des Missbrauchs) evozieren sollten. Tierschutz artikulierte sich dabei als eine Art Kultur- und Zivilisationskritik an fortgeschrittenen Industriegesellschaften mit ihrem übertriebenen Materialismus und exzessiven Konsumverhalten, das insbesondere in der industriellen Massentierhaltung seine offensichtlichste Ausformung annehme. Neue Begriffe prägten die Diskussion um den Tierschutz, so etwa ›Tierrecht‹, und ›Tierbefreiung‹ sowie der sogenannte ›Speziesismus‹ als institutionalisierte Form der ›Tierunterdrückung‹.

Entlang dieser Begrifflichkeiten organisierte sich die ab den 1970er Jahren revitalisierte Tierschutzbewegung neu. Dies zeigte sich in der Gründung zahlreicher neuer Tierschutzvereinigungen sowie in radikalisierenden Abspaltungen von bestehenden moderateren Vereinen. Zugleich versuchten Aktivist/innen, die traditionellen Gruppen von innen heraus zu reformieren. Dies traf vor allem auf die Antitierversuchslobby zu. Doch nicht überall entwickelte sich die Tierschutzidee als gesamtgesellschaftliches Phänomen in gleicher Geschwindigkeit. Insbesondere in Deutschland war das Erbe der NS-Herrschaft und des Zweiten Weltkriegs noch zu lange präsent, als dass sich innovative, neue und radikale Ideen hätten durchsetzen können. Erst ab den 1980er Jahren konnten auch in Deutschland ähnliche Entwicklungen vollzogen werden.

Nichtsdestotrotz hatte sich Anfang des 21. Jahrhunderts durchaus der Konsens etablieren können, dass Gewalt gegenüber Tieren, wie auch immer diese Gewalt individuell definiert wurde, falsch und Tierschutz deshalb eine legitime Forderung sei (vgl. Garner 1993). Vor allem Versuche am lebendigen Tier galten als grausam, ihre Abschaffung als ein wichtiges Ziel. Speziell die Nutzung so genannter Haustiere zu Versuchszwecken wurde unter kulturzivilisatorischen Aspekten abgelehnt. Als Artenschutz artikulierter Tierschutz nahm sich ab den 1980er Jahren der ›sympathischen Megafauna‹, d. h. der beliebten Großtiere an. Tiger in Sibirien, Elefanten in Indien und Afrika und besonders Wale im Südpazifik bildeten eine Achse, anhand derer Tierschutz sich medienwirksam präsentierte und dabei auch auf neoimperiale Argumentationen zurückgriff.

Zum Tierschutz und zu den Tierrechten nach 1945 gibt es zahlreiche Abhandlungen, die sich beispielsweise mit den Themen Nachhaltigkeit, Umweltschutz als Tierschutz, Artenschutz, Tierschutzgesetzgebung und vor allem der radikalen Tierschutzbewegung befassen (vgl. Ryder 2000; Roscher 2009). Viele Publikationen insbesondere zur radikalen Tierschutzbewegung entsprechen jedoch häufig nicht wissenschaftlichen Standards und ergehen sich eher in Sensationsjournalismus. Als erfreuliche Ausnahmen sind zumeist sozialwissenschaftliche Studien zu nennen (vgl. z. B. Jasper/Nelkin 1992; Garner 1993). Die Erforschung des Tierschutzes in der Zeitgeschichte wird auch von den Critical Animal Studies mitgetragen, die angesichts der historischen Unterdrückungssituation eine sofortige Besserstellung der Tiere auf der Grundlage gesamtgesellschaftlicher Demokratisierungsprozesse fordern. Sie sind selbst stark von der Tierrechtsbewegung beeinflusst. Die diesem Ansatz nahestehenden Forscher/innen bedienen sich bisweilen theoretischer Ansätze des *Posthumanismus*, der die Kategorie des Menschen einer Dekonstruktion unterzieht und den Anthropozentrismus, also die Zentralität des Menschen, in Frage stellt. Die historische Darstellung der Verknüpfung von Tieren und Politik mündet in den Critical Animal Studies jedoch mitunter in einer Glorifizierung der radikalen Tierbefreiungsbewegung.

Offene Fragen, Forschungsdesiderate, umkämpfte Positionen

Insgesamt wird der Tierschutz als ein westliches bzw. abendländisches Phänomen betrachtet. Dies liegt aber nicht unwesentlich an der eurozentrischen Perspektive, in der dieses Thema zumeist erforscht wird. So wurde bislang versäumt, für die unterschiedlichen kulturellen Konzepte von Tierschutz eine adäquate historiographische Methode zu entwickeln; entsprechende Forschungsvorhaben sind rar gesät. Dies mag daran liegen, dass die Erforschung des Tierschutzes selbst mit einiger ideologischer Fracht beladen ist und die Untersuchung des Tierschutzes als Idee und als Bewegung bisweilen selbst als ein fraglicher politischer Akt wahrgenommen wird, der die Menschen und deren Geschichte nicht adäquat berücksichtigt.

Dabei trifft ein weiteres Forschungsdesiderat eher die Objekte des Schutzes selbst. Der Tierschutz wurde per definitionem, dem neokolonialen Blick entsprechend, als ein humaner Akt betrachtet, wobei die konkreten körperlich-materiellen Folgen für die Tiere in den Untersuchungen oft überraschend wenig berücksichtigt wurden. Dies gilt für alle hier beschriebenen Epochen, zeigt sich aber vor allem für jene, von denen angenommen wird, der Tierschutz habe durch die gesellschaftlichen und rechtlichen Umstrukturierungsprozesse deutliche Fortschritte gemacht (z. B. im NS-Staat). Inwieweit sich der anthropozentrische bzw. der pathozentrische, der emotionale, der ökonomisierte und der politische Tierschutz jeweils auf die Tiere ausgewirkt haben, wurde bis dato nicht näher untersucht. Ob und inwiefern die Human-Animal Studies eine Neuschreibung der Tierschutzgeschichte leisten werden, bleibt also abzuwarten.

Literatur

Arluke, Arnold/Sax, Boria: Understanding Nazi animal protection and the holocaust. In: *Anthrozöos* 5/1 (1992), 6–31.

Beers, Diane L.: *For the Prevention of Cruelty. The History and Legacy of Animal Rights Activism in the United States*. Athens 2006.

Buchner-Fuhs, Jutta: Das Tier als Freund. Überlegungen zur Gefühlsgeschichte im 19. Jahrhundert. In: Paul Münch/Rainer Walz (Hg.): *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Paderborn 1998, 275–294.

Casper, Johannes: *Tierschutz im Recht der modernen Industriegesellschaft. Eine rechtliche Neukonstruktion auf philosophischer und historischer Grundlage*. Baden-Baden 1999.

Dinzelbacher, Peter: Mittelalter. In: Ders. (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000, 181–266.

Dirscherl, Stefan: *Tier- und Naturschutz im Nationalsozialismus. Gesetzgebung, Ideologie und Praxis*. Göttingen 2012.

Eberstein, Winfried: *Das Tierschutzrecht in Deutschland bis zum Erlaß des Reichs-Tierschutzgesetzes vom 24. November 1933: unter Berücksichtigung der Entwicklung in England*. Frankfurt a. M. 1999.

Eitler, Pascal: Ambivalente Urbanität. Tierversuche in der Großstadt (Deutschland 1879–1914). In: *Informationen zur modernen Stadtgeschichte* 2 (2009), 80–93.

Eitler, Pascal: »Weil sie fühlen, was wir fühlen«. Menschen, Tiere und die Genealogie der Emotionen im 19. Jahrhundert. In: *Historische Anthropologie* 18/2 (2011), 211–228.

Fudge, Erica: *Perceiving Animals. Humans and Beasts in Early Modern English Culture*. Basingstoke 2000.

Garner, Robert: *Animals, Politics and Morality*. Manchester 1993.

Garrett, Aaron: *Animal Rights and Souls in the Eighteenth Century*. Bristol 2000.

Jasper, James M./Nelkin, Dorothy: *The Animal Rights Crusade. The Growth of a Moral Protest*. New York 1992.

Jütte, Daniel: Die Entstehung und Auswirkungen des natio-

nalsozialistischen Reichstierschutzgesetzes von 1933. In: *Berichte des Institutes für Didaktik der Biologie der Westfälischen Willhelms-Universität Münster* Suppl. 2 (2002), 167–184.
Kean, Hilda: *Animal Rights. Political and Social Change in Britain since 1800*. London 1998.
Klueting, Edeltraud: Die gesetzlichen Regelungen der nationalsozialistischen Reichsregierung für den Tierschutz, den Naturschutz und den Umweltschutz. In: Joachim Radkau/Frank Uekötter (Hg.): *Naturschutz und Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M. u. a. 2003, 77–106.
Landfester, Manfred: Römische Antike. Epochentypische Einstellungen. In: Peter Dinzelbacher: (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000, 140–144.
Maehle, Andreas-Holger/Tröhler, Ulrich: Anti-vivisection in nineteenth-century Germany and Switzerland: motives and methods. In: Nicholas A. Rupke (Hg.): *Vivisection in Historical Perspective*. London 1987, 149–187.
Maier, Bernhard: Germanisch-keltisches Altertum. In: Peter Dinzelbacher: (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000, 145–173.
Martini, Wolfgang: Griechische Antike. In: Peter Dinzelbacher: (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000, 29–86.
Möhring, Maren: »Herrentiere« und »Untermenschen«. Zu den Transformationen des Mensch-Tier-Verhältnisses im nationalsozialistischen Deutschland. In: *Historische Anthropologie* 19/2 (2011), 229–244.
Nitschke, August: Das Tier in der Spätantike, Frühen und Hohem Mittelalter. In: Paul Münch/Rainer Walz (Hg.): *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Paderborn 1998, 228–246.
Perkins, David: *Animal Rights and Romanticism*. Cambridge 2003.
Ritvo, Harriet: *The Animal Estate. The English and other Creatures in the Victorian Age*. Cambridge, Mass. 1987.
Roscher, Mieke: *Ein Königreich für Tiere. Die Geschichte der britischen Tierrechtsbewegung*. Marburg 2009.
Roscher, Mieke: Engagement und Emanzipation. Frauen in der Englischen Tierschutzbewegung. In: Dorothee Brantz/Christof Mauch (Hg.): *Tierische Geschichte: Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*. Paderborn 2010, 286–303.
Roscher, Mieke: Westfälischer Tierschutz zwischen bürgerlichem Aktivismus und ideologischer Vereinnahmung (1880–1945). In: *Westfälische Forschungen* 62 (2012), 51–80.
Roscher, Mieke: Tiere und Politik. Die Neue Politikgeschichte der Tiere zwischen *zóon alogon* und *zóon politikon*. In: Gesine Krüger/Aline Steinbrecher/Clemens Wischermannn (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History*. Stuttgart 2014, 171–198.
Ryder, Richard D.: *Animal Revolution. Changing Attitudes towards Speciesism*. Oxford u. a. 2000.
Sachse, Carola: Von Männern, Frauen und Hunden. Der Streit um die Vivisektion im Deutschland des 19. Jahrhunderts. In: *Feministische Studien* 24 (2006), 9–27.
Salisbury, Joyce E.: *The Beast Within. Animals in the Middle Ages*. New York u. a. 1994.
Sax, Boria: *Animals in the Third Reich. Pets, Scapegoats, and the Holocaust*. New York u. a. 2000.
Singer, Peter: *Animal Liberation*. London 1975.
Sorabji, Richard: *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. Ithaca 1993.
Stuart, Tristram: *The Bloodless Revolution. A Cultural History of Vegetarianism from 1600 to Modern Times*. New York 2006.
Thomas, Keith: *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*. London 1984.
Turner, E. S.: *All Heaven in a Rage* [1964]. Fontwell 1992.
Uekötter, Frank/Zelinger, Amir: Die feinen Unterschiede. Die Tierschutzbewegung und die Gegenwart der Geschichte. In: Herwig Grimm/Carola Otterstedt (Hg.): *Das Tier an sich. Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*. Göttingen 2012, 119–134.
Wöbse, Anna-Katharina: *Weltnaturschutz. Umweltdiplomatie in Völkerbund und Vereinten Nationen 1920–1950*. Frankfurt a. M. u. a. 2012.
Zerbel, Miriam: *Tierschutz im Kaiserreich. Ein Beitrag zur Geschichte des Vereinswesens*. Frankfurt a. M. 1993.

Mieke Roscher

8 Geschichte des Zoos

Zoos sind baulich definierte und umgrenzte Orte, an denen nicht-domestizierte Tiere, insbesondere exotische Wildtiere, dauerhaft gehalten werden, damit Menschen sie betrachten können. Ihr Ziel ist sowohl die Unterhaltung und Bildung des Publikums als auch die Erforschung und Züchtung der Tiere. Ihren historischen Ursprung haben sie in den Tiersammlungen der Antike und insbesondere in der Menagerie der Frühen Neuzeit. Die Gestaltung als Landschaftspark und der Anspruch, eine öffentliche Einrichtung zu sein, grenzte den im 19. Jahrhundert entstehenden Zoo als bürgerliche Tiersammlung von der höfischen Einrichtung der Menagerie ab. Dem Bürgertum dienten die Zoos zur Selbstdarstellung, die Städte nutzten sie als identitätsstiftende Institutionen, und die Staaten repräsentierten in ihnen ihre koloniale Macht. In der Gegenwart wird der moderne Zoo einerseits als Ort einer speziezistischen Machtausübung des Menschen über die Tiere kritisiert, andererseits als Ort eines nachhaltigen Artenschutzes legitimiert.

Zoologische Gärten werden als künstliche Naturräume konstruiert, die als Parks, Gärten oder auch Aquarien jenseits des Lebensalltags stehen und in einem kontrollierten Umfeld die Begegnung mit Natur in ihren verschiedenen Interpretationen als Wildnis oder Paradies ermöglichen. Sie verbinden Natur und Kultur, Städte und Wildnis miteinander und sind damit Orte, die das Mensch-Tier-Verhältnis inszenieren und reflektieren. Wie botanische Gärten oder Museen sind zoologische Gärten wissenschaftlich angeleitete Sammlungen. Auf welchen Schwerpunkt die Sammlung ausgerichtet und nach welcher Systematik sie geordnet wird, hängt im Wesentlichen vom Verständnis biologischer und ökologischer Ordnungen ab. Grundvoraussetzung eines Zoos sind Bauten, Gehege, Käfige und deren Sonderformen der Volieren, Terrarien und Aquarien, mit denen die Tiere an einem Ort fixiert werden. Die Grenzen zwischen Tieren und Publikum sowie das Gebäude oder die Landschaft, in denen die Tiere präsentiert werden, geben einen Rahmen und damit den kulturellen Kontext vor, in dem die Tiere eine Bedeutung erhalten. Die Geschichte des Zoos ist eine Geschichte des gebauten Raumes, mit dem die Beziehung zwischen Mensch und dem vermeintlich wilden Tier mediatisiert wird.

Im Gegensatz zu naturhistorischen Museen werden im Zoo lebendige Tiere ausgestellt. Dies impliziert einen entscheidenden Unterschied in der Gestaltung der Schauanlagen. Die Präsentation eines Tieres im Zoo hängt darüber hinaus mit verschiedenen Praktiken wie Tierfang, -transport und -handel zusammen. Deshalb schließt eine Kulturgeschichte des Zoos auch all das ein, was die Beschaffung von Tieren in der Wildnis und die Fürsorge um ihr Überleben in einer künstlichen Umgebung betrifft. Die Haltung von nicht-domestizierten Tieren erfordert ethologische und medizinische Kenntnisse sowie Techniken der Pflege und Ernährung. Nur so kann ein möglichst langes Überleben sichergestellt und zugleich ein als natürlich angesehenes Verhalten der Tiere gewährleistet werden.

Die künstlichen Umgebungen des Zoos und die Formen der Tierpflege, aber auch die Anordnungen der Tiere als Schauobjekte sind vielfach mit dem jeweiligen Stand der zoologischen Wissenschaften und den sich historisch wandelnden Konzepten von Natur verknüpft. Erstens wird über die Praktiken der Zootierhaltung neues Wissen über die Lebensweisen sowohl schon bekannter als auch bislang unbekannter Tierarten gewonnen. Zweitens geben die jeweiligen Schauanordnungen sowie biotechnischen Maßnahmen auch Aufschluss über die jeweiligen gültigen Körperbilder und ihre Normierungen. Drittens prägt der zoologische Garten, insofern er in der Tradition des Landschaftsgartens eine in sich abgeschlossene, künstliche Welt ausbildet, die Sehgewohnheiten seiner Besucher/innen. Die Gestaltung von Zoos folgt daher sowohl ästhetischen und funktionalen als auch populärwissenschaftlichen und ethischen Kategorien. Insbesondere beruht sie auf bildmedial geprägten Vorstellungen von Natur, sei es eines natürlichen Lebensraumes oder vermeintlich natürlicher Bedürfnisse. In umgekehrter Richtung beeinflussen die Zoolandschaften wiederum unsere Vorstellungen von lebenden (Wild-)Tieren und ihren Umgebungen, da sie als nahezu exklusive Orte der Tier- beziehungsweise der Naturbegegnung in der Großstadt dienen, die jenseits des Zoos nur über Medien wie Tierfilm oder Tierfotografie, über Literatur oder bildende Kunst vermittelt werden können. Der Zoo funktioniert damit als vollständig kulturell geformte Landschaft, mithin als ein Medium, in dem eine möglichst authentische Begegnung des Besuchers mit einem Tier hergestellt werden soll.

Von der Menagerie zum Zoologischen Garten

Tiersammlungen, die nicht auf einen unmittelbaren Nutzen zielen, soll es bereits in neolithischer Zeit gegeben haben. Allerdings sind die Grenzen zwischen Nutztierhaltung und einer Tierhaltung aus rituellen Gründen oder zum Vergnügen kaum nachzuvollziehen. Ab dem 3. Jahrtausend v. Chr. ist die Haltung von Wildtieren am Euphrat und Tigris sowie in Ägypten belegt, weshalb die Entstehung von Tiersammlungen eng mit der Entwicklung von Städten verknüpft wird (vgl. Kisling 2001, 8–21). Alexander der Große brachte von seinen Feldzügen viele fremde Tiere mit nach Griechenland und versammelte sie dort in einem sogenannten *theriotrophein* (*ther*: ›wildes Tier‹, *trophos*: ›ernährend‹). Diese Tiersammlung diente wiederum Aristoteles als Grundlage für seine *Naturgeschichte der Tiere*, die den Beginn der zoologischen Wissenschaft markiert und die bis in die Neuzeit zur Klassifizierung von Tieren verwendet wurde. In der römischen Antike begann ein immenser Import von Tieren als Kriegsbeute, die bei Festumzügen präsentiert wurden und meist zur Machtrepräsentation über die Ursprungsgebiete blutigen Massentötungen im Zirkus zum Opfer fielen. In den Villengärten wurden hingegen friedfertigere Formen einer Tierhaltung von Vögeln und Fischen zur Dekoration betrieben (vgl. Loisel 1912, 77–89). Aufgrund der Kosten war die Haltung größerer Säugetiere den Herrschern und reichen Patriziern vorbehalten, woran sich in den folgenden Jahrhunderten wenig änderte.

Eine erste Form einer Menagerie mit einer großen Vielfalt an Tierarten entstand um 1300 in Sizilien am Hof Kaiser Friedrichs II. von Aragon, der durch seine Kontakte über das Mittelmeer unter anderem Bären, Gazellen, Elefanten und Giraffen beschaffen konnte. Seit der Frühen Neuzeit wurden eigenständige Bauten zur permanenten Haltung von Wildtieren für Schauzwecke errichtet, vor allem an Residenzen oder als Bestandteile von Villengärten, beispielsweise in den Gärten der Medici. In die höfischen Tiersammlungen gelangten die Wildtiere oft durch Expeditionen, als Kriegsbeute oder als diplomatische Geschenke, weshalb sie immer auch als Zeichen für die Beziehung des jeweiligen Hofes zu den Herkunftsregionen der Tiere verstanden werden konnten. Während die Menagerien und die Haltung von Ziervögeln und Zierfischen im Garten vor allem Schauzwecke erfüllten, entstanden Wildparks als umgrenzte Areale, in denen Hirsche und Rehe, aber auch exotischere Tiere gehalten und gejagt wurden. In Frankreich wurden dabei die geometrisch gegliederten italienischen Gärten der Renaissance übernommen. Sternförmig ausstrahlende Wegachsen sorgten in den barocken Wildparks für Übersicht, in deren Zentren teilweise Jagdschlösser zur Verpflegung der Jagdgesellschaften dienten.

Der radiale Grundriss mit einem zentral gelegenen Aussichtspunkt wurde bestimmend für das Ge-

Abb. 1: Willem Swidde: La Ménagerie de Versailles, 1683 (Inv.-Nr. BEN. GKM-Gr-2007 36, Stiftung Schloss und Park Benrath, Museum für Europäische Gartenkunst)

bäude, das erstmals mit dem Begriff ›Ménagerie‹ belegt und von Louis Le Vau als eigenständige Maison de Plaisance im Schlosspark von Versailles 1663/1664 fertiggestellt wurde. Vom Corps de Logis führte ein Galerie in einen zweigeschossigen Pavillon im Zentrum der Tierhöfe, von dessen umlaufendem Balkon die Höfe mit ihren Volieren und Außengehegen überblickt und im Anschluss besichtigt werden konnten (vgl. Krause 1996, 60–62; Paust 1996; Mabille 2010; s. Abb. 1). Der Begriff ›Ménagerie‹ bedeutet ursprünglich ›Ort des Haushalts‹ (vgl. Veltre 1996, 19), wurde jedoch seit Beginn des 18. Jahrhunderts allgemein für höfische Anlagen zur Tierhaltung nach dem Modell der Versailler Bautypologie verwendet (vgl. Paust 1996). In den Anfangsjahren wurden in Versailles nach dem Vorbild römischer Villen überwiegend friedliche Tiere, zumeist farbige Vögel, gehalten. Innovativ war, dass ab 1671 die Tiersammlung aktiv erweitert wurde, um die naturwissenschaftliche Forschung zu begünstigen. Das antike Vorbild von Alexander und Aristoteles sollte auf diese Weise in Louis XIV. und seinem Hofwissenschaftler Claude Perrault widergespiegelt werden. Im 18. Jahrhundert schwand das Interesse an der Menagerie, die im Zuge der Französischen Revolution 1789 zerstört wurde. Einzig die Wiener Menagerie von Franz I. im Schlosspark von Schönbrunn ist noch erhalten und wird heute als Bestandteil des Tiergartens genutzt.

Der zoologische Garten ist eine Institution des 19. Jahrhunderts und beruht auf Gründungen durch bürgerliche zoologische Gesellschaften. Da bereits einige höfische Menagerien öffentlich zugänglich waren und, angegliedert an Akademien, auch der Forschung an lebenden Tieren dienten, gilt nicht so sehr die Nutzung durch ein breites Publikum oder durch Wissenschaftler als Definitionsgrundlage eines zoologischen Gartens, sondern vielmehr dessen Organisations- und Gestaltungsform als Landschaftspark. Im Pariser Jardin des Plantes wurde bereits seit 1793 eine Menagerie eingerichtet, die als Abteilung des Musée d'Histoire Naturelle die Sammlung lebender Pflanzen ergänzen und zur wissenschaftlichen und ökonomischen Forschung sowie zur Erholung und Bildung der Bevölkerung dienen sollte. 1795 integrierte der Zoologe Étienne de La Ville-sur-Illon, Comte de Lacépède dann die Gestaltung der Menagerie in den Idealplan eines Landschaftsgartens (vgl. Hofmann 1999, 67).

Erstmals als »Zoological Garden« wurde die 1828 eröffnete Tiersammlung der Zoological Society of London im Regent's Park bezeichnet. Der Londoner Zoo war durch die Stellung Englands als Kolonialmacht geprägt: Sein Mitbegründer Thomas Stamford Raffles, ehemaliger Gouverneur in Indonesien, vermittelte asiatische Tiere, und weitere Briten demonstrierten mit Tiergeschenken aus den Kolonien ihre Erfolge (vgl. Ritvo 1987, 206–242). Außerhalb Europas etablierten sich zoologische Gärten im Zuge der Kolonialisierung ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts; sie ersetzten oftmals die Menagerien der einheimischen Herrscher. Die weltweite Verbreitung zoologischer Gärten ist also nicht ausschließlich ein Effekt des europäischen Kulturimperialismus. Zudem gelangte auch in umgekehrter Richtung beispielsweise aus den weitaus älteren indischen Tiersammlungen Wissen über Zootierhaltung nach Großbritannien (vgl. Walker 2001, 252).

Nach der erfolgreichen Gründung in London verbreiteten sich zoologische Gärten in europäischen Großstädten, beispielsweise 1831 in Dublin, 1839 in Amsterdam unter dem Namen »Natura Artis Magistra«, 1843 in Antwerpen und 1844 in Berlin auf dem Gelände des Tiergartens mit Tierbeständen aus der höfischen Menagerie auf der Pfaueninsel. Im deutschsprachigen Raum gingen die Gründungen auf vereinsähnliche Aktiengesellschaften zurück und wurden teilweise von zoologischen Laien initiiert, z. B. 1876 vom Gastwirt Ernst Pinkert in Leipzig. Auch Handelsstädte und Industriezentren erhielten zoologische Gärten, so z. B. Frankfurt am Main im Jahr 1858, Köln 1860 und Hannover 1864 (vgl. Dittrich/Rieke-Müller 1998 a). Die zoologischen Gärten sollten zwar im Stil von Landschaftsgärten gestaltet werden, doch meist wurden aus Kosten- und Platzgründen sowie aus Rücksicht auf die Besuchermenge, die z. B. breite Flanierwege erforderte, nur Kompromisslösungen umgesetzt. Im belgischen Antwerpen wurde 1856 erstmals, unter der Leitung des Architekten Charles Servais, ein Tierhaus mit einer exotisierenden Fassade nach dem Vorbild eines ägyptischen Tempels errichtet. Servais hatte diese Fassade auf der ersten Weltausstellung 1854 im Londoner Crystal Palace – und nicht etwa vor Ort in Ägypten – genau studiert (vgl. Strehlow 2001, 93). Von Antwerpen aus verbreitete sich die exotistische Prägung der Tierhäuser, die auf entfernte Regionen verwiesen. Allerdings passte der Stil selten zur gehaltenen Tierart, was u. a. mit der im 19. Jahrhundert noch hohen Sterblichkeit und den hohen Beschaffungskosten für neue Tiere zusammenhing.

Oft wurden nach einem taxonomischen Prinzip einzelne Exemplare als Vertreter ihrer Art in galerieartig arrangierten Käfigfolgen ausgestellt, die dem

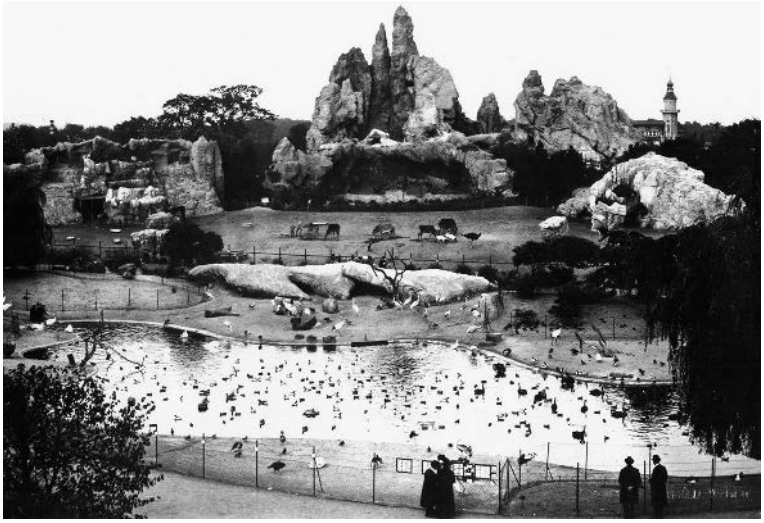


Abb. 2: Südlandpanorama in Hagenbeck's Tierpark, Fotografie, nach 1911 (Quelle: Archiv Hagenbeck)

Publikum einen direkten Vergleich zwischen den verschiedenen Arten ermöglichten. Ergänzt wurde die Repräsentation der globalen Tierwelt durch temporäre Völkerschauen, die jedoch durch ihren Akzent auf Akrobatik und Erotik nicht in erster Linie der Vermittlung ethnographischen Wissens, sondern vor allem der Unterhaltung des Publikums dienten. Der Zoologische Garten Berlin entwickelte sich ab den 1870er Jahren mit seinem artenreichen Tierbestand und einer wachsenden Bautätigkeit zu einem der führenden in Europa, während der Londoner Zoo für technische Innovationen sorgte. Auch wurde für die englischen Institutionen in den 1870er Jahren erstmals die Abkürzung ›Zoo‹ durch Alfred Vances Schlager »Walking in the Zoo on Sunday« geprägt (vgl. Kisling 2001, 40).

Ein Bruch mit der Tradition des bürgerlichen Zoos wird dem Tierhändler Carl Hagenbeck zugeschrieben. In »Hagenbeck's Tierpark«, eröffnet 1907 in Stellingen bei Hamburg, wurden Raubkatzen erstmals in Außenanlagen gezeigt, die nur mit Trockengräben statt mit Gittern von den Besuchern abgegrenzt wurden. Zum Bau dieser naturillusionistischen ›Panoramen‹ engagierte Hagenbeck den Schweizer Bildhauer Urs Eggenschwyler. Eggenschwyler errichtete gewaltige Kunstfelsen, mit denen die konventionellen Tierhäuser verdeckt und vage geographische Bezüge zum ›Südland‹ oder zum ›Eismeer‹ suggeriert wurden (vgl. Dittrich/Rieke-Müller 1998 a; Rothfels 2002; Ames 2008; s. Abb. 2). Die beim Massenpublikum populären Grabenabsperrungen und Kunstfelsen aus Beton wurden auch in anderen europäischen und in amerikanischen Zoos eingeführt, z. B. 1912 in Rom, 1913/14 in London und schließlich 1936 im Pariser Zoo von Vincennes (vgl. Dittrich/Rieke-Müller 1998 a).

Während Hagenbecks Felskulissen Phantasielandschaften zeigten, wurde zur Neukonzeption des Münchner Tierparks Hellabrunn 1928 erstmals ein Zoo nach geografischen Zonen aufgeteilt. Neben einem Interesse für das Verhalten und die Psychologie der Tiere wirkten sich die aufkommende Mikrobiologie, die Zuchtversuche und die Architekturmoderne auf die Gestaltung der Tierhäuser nach hygienischen Kriterien aus. Wie bereits die exotistische Architektur im Antwerpener Zoo Einzug hielt, konnte auch mit konstruktivistischen Formen im Zoological Garden of London jenseits der Konventionen gebaut werden (vgl. Gruffudd 2000, 225). Mit dem »Penguin Pool« versuchte der Architekt Berthold Lubetkin, der Dynamik der Bewegungen der Pinguine zu entsprechen und ihre Körper in die konstruktivistische Szenografie einzubinden (s. Abb. 3). Der maschinenartige Kreislauf aus Becken, Lauframpe und Tauchturm entsprach einem mechanistischen Körperbild und berücksichtigte, dass die Tiere verschiedene Tätigkeiten wie Laufen und Tauchen ausführen sollten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war ein Großteil der europäischen Zoos zerstört oder stark sanierungsbedürftig, weshalb seit den 1950er Jahren – orientiert an der Architekturmoderne mit ihren Prinzipien von Licht, Sichtbarkeit und Hygiene – zahlreiche neue Tierhäuser entstanden. 1946 gründete sich

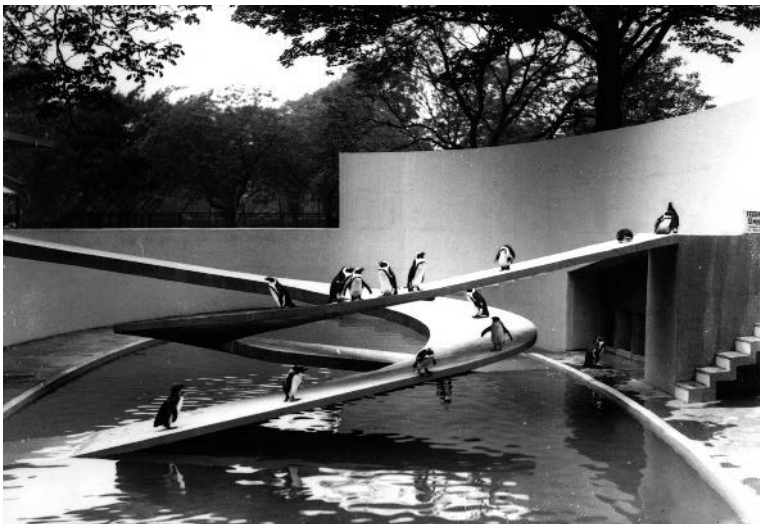


Abb. 3: Penguin Pool im Londoner Zoo, Fotografie, ohne Jahr (Quelle: Zoological Society of London)

die International Union of Directors of Zoological Gardens (IUDZG), mit der eine Professionalisierung der Zootierhaltung angestrebt wurde. Ihr zeitweiliger Präsident, der Schweizer Biologe Heini Hediger, begründete als Zoodirektor in Bern, Basel und Zürich die Tiergartenbiologie als biologische Teildisziplin (vgl. Hediger 1942; 1965). Mit dem Raummodell des Territoriums relativierte Hediger die Vorstellung von Freiheit als eine anthropomorphe. Das Zootier sei, eingewöhnt und gezähmt, Grundbesitzer, weshalb sein Käfig den spezifischen Bedürfnissen und Verhalten entsprechen solle.

Unter dem Druck von Protesten gegen die engen, sterilen ›chambers of horror‹ änderte sich die Gestaltung der Zoos vor allem durch die Integration von natürlich erscheinenden Gestaltungsmitteln. Insbesondere in den USA wurden Gehege zu Erlebnisräumen für die Besucher erweitert, die das Gefühl erhalten sollten, in den Lebensraum des Tieres einzutauchen. Das Design-Team des Woodland Park Zoos von Seattle prägte 1976 das heute global verbreitete Zoo-Konzept der ›Landscape Immersion‹, das auf eine komplex konstruierte, naturimitierende Landschaftsarchitektur im Gehege- wie im Besucherbereich zielt (vgl. Mullan/Marvin 1999, 59–67).

Tropenhallen, die ihre Vorläufer in Gewächshäusern und Freiflughallen besitzen, nahmen seit den 1980er Jahren große Dimensionen an. Klimahallen entstanden in den 1980er Jahren als »Jungle World« in New York oder als »Tropic World« in Chicago, Brookfield. Im Burgers' Zoo im niederländischen Arnheim experimentierte man zunächst mit folienbedeckten Stahlkonstruktionen, bis schließlich 1988 die Tropenhalle »Burgers' Bush« eröffnet wurde. Vögel, Amphibien und kleine Reptilien bewegen sich frei innerhalb der Halle, und auch die klimatischen Bedingungen vermitteln das Erlebnis einer exotischen Welt. Tiere und Besucher scheinen hier endgültig nicht mehr durch eine Grenze voneinander getrennt, sondern in einem gemeinsamen Raum miteinander verbunden zu sein. In Zürich wurde 2003 die Masoala Halle eröffnet, die mit einem *in situ* Artenschutzprojekt im Regenwald von Masoala, Madagaskar eine unmittelbare Referenz zum Ursprungsgebiet der Tier- und Pflanzenarten herstellt. Immer häufiger unterhalten die Zoos Artenschutzprojekte in den Regionen, aus denen die gezeigten Tierarten stammen. Nach der Weltzoostrategie der World Association of Zoos and Aquariums (WAZA) ist es das Ziel, durch Schutzprojekte, Erhaltungszuchtprogramme und Kooperationen mit NGOs den Zoo zum *Conservation Center* weiterzuentwickeln und damit den Zoo als emotionalisierenden Werbeträger für bedrohte Tierarten zu legitimieren (WAZA 1993, 44).

Zoos in der historischen Forschung

Die Geschichte der Menagerien und der Zoos als kulturelle sowie als naturwissenschaftliche Institutionen erfordert eine ähnlich interdisziplinäre Perspektive wie die Geschichte der Naturkundemuseen, da sie eng mit sozialhistorischen und wissenschaftshistorischen Entwicklungen verknüpft ist.

Darüber hinaus bestehen Zusammenhänge zu anderen Phänomenen wie Landschaftsgärten und botanischen Gärten sowie Welt- und Gewerbeausstellungen. Verwandte Schaustellungen wie der Zirkus, Wandermenagerien, aber auch Völkerschauen, die seit dem 19. Jahrhundert Zoos und Weltausstellungen bereisten oder als separate Spektakel in Großstädten stattfanden, werden zu Komponenten zoologischer Gärten, besitzen aber eine eigene Geschichte. Insbesondere Untersuchungen der Völkerschauen jenseits ihrer offensichtlichen Bewertung als rassistische und kolonialistisch geprägte Schauen stehen noch aus.

Die Geschichte der Menagerien und Zoos wird in zwei verschiedenen Varianten erzählt (vgl. Hyson 1999; Rothfels 2002; Uddin 2015). Ein Großteil von Überblickswerken und Einführungen historischer oder zoologischer Handbücher stellen die Geschichte des Zoos, angefangen bei antiken Tiersammlungen, als positive Entwicklung dar, in der die aufgeklärten zoologischen Gärten die höfischen Menagerien ersetzen und statt bloßer Unterhaltung auch Bildung und Erholung sowie Forschung an lebenden Wildtieren als Programm entwickeln. Diese affirmative Fortschrittsgeschichte beschreibt eine zunehmende Demokratisierung und Aufgeklärtheit einer sich kontinuierlich entwickelnden Institution. Die Begriffe ›Menagerie‹, ›Zoologischer Garten‹ und ›Moderner Zoo‹ sind innerhalb dieser optimistischen Fortschritts- und Befreiungsgeschichten jedoch nicht klar definiert und unterschieden. So wird als ›Menagerie‹ teilweise die höfische Tierhaltung, teilweise aber auch die architekturdominierte Variante des zoologischen Gartens im 19. Jahrhundert bezeichnet, die es zu überwinden gilt. »Hagenbeck's Tierpark« markiert in dieser Version den Übergang zum modernen Zoo, der als naturillusionistische Parkanlage an den Bedürfnissen der Tiere orientiert sei. Seine Hochphase erfährt der moderne Zoo mit der ethologischen und tiergartenbiologischen Professionalisierung der Wildtierhaltung in den 1950er Jahren und der Weiterentwicklung des Zoos zum *Conservation Center*. Der Schwerpunkt auf Zucht und Artenschutz ab den 1950er Jahren passt in diese Erfolgsgeschichte des Zoos, der sich als moderne ›Arche Noah‹ gegen die Kritik von Tierschützern immunisiert (vgl. z. B. Tudge 1998).

Demgegenüber wird in der kulturwissenschaftlichen Geschichtsschreibung der wirtschaftliche oder politische Nutzen als Motivation zur Gründung der Tiersammlungen in den Fokus der Analyse gerückt und der Zoo als Symbol für die Unterdrückung von Natur, Tieren oder Menschengruppen interpretiert. Auch aus dieser kritischen Perspektive wird der Institution eine Kontinuität attestiert, deren grundlegende Ideologie kaum verändert, aber professioneller legitimiert und kaschiert wird. Eine wirkliche Entwicklung, so wird kritisch angemerkt, bleibe jedoch aus. Vielmehr sei der Zoo auch heute noch lediglich ein Ausdruck (post-)kolonialer oder anderweitig chauvinistischer Machtkonstellationen: Der Zoo ist ein Überbleibsel eines kolonialen Denkens des 19. Jahrhunderts; er ist ein Denkmal für verschwundene Wildtiere und für eine irrationale Natur. Darauf haben schon Theodor W. Adorno 1951 in der Textpassage »Mammut« und John Berger 1972 im Essay »Warum schauen wir Tiere an?« hingewiesen (vgl. Adorno 2001; Berger 2003).

Trotz des immensen Umfangs der Zooliteratur sind detaillierte Analysen von Quellenmaterial sowie der gebauten Anlagen selten. Dies hängt zum einen mit der schlechten Verfügbarkeit von Quellenmaterial zusammen, zum anderen aber auch damit, dass die disziplinäre Zuständigkeit für den Zoo als Forschungsgegenstand fraglich ist (vgl. Kisling 2001). In der professionellen Forschung fand der Zoo als populärkulturelle und zugleich naturwissenschaftliche Institution zunächst wenig Beachtung. Gustave Loisels umfassendes dreibändiges Auftragswerk *Histoire des Ménageries de l'Antiquité à nos Jours* von 1912 dient auch heute noch als Basis der Institutionsgeschichte. Zudem blieb die Zoogeschichte lange Zeit vor allem in der Verantwortung von Zoologen, so etwa bei Rosl Kirchshofer, Deutschlands erster Zoopädagogin (vgl. Kirchshofer 1966), beim Biologen Werner Kourist (vgl. Honnef 1976) oder beim Schweizer Zoodirektor Heini Hediger (vgl. Hediger 1977). Bis in die 1980er Jahre wurden Zoos, oftmals zu Gründungsjubiläen, im Rahmen einer bloßen Ereignisgeschichte vorgestellt, die je nach Institutionsnähe und historischer Ausbildung der Autoren eine kritische Perspektive zumeist vermissen lassen und häufig einen anekdotischen Charakter besitzen. Erst Mullan und Marvins *Zoo Culture* widmet sich 1987 den kulturell geprägten Interpretationen der Natur und des Mensch-Tier-Verhältnisses und eröffnet damit eine kulturwissenschaftlich orientierte, kritische Auseinandersetzung mit dem Zoo und seinem Wissenskosmos als kulturelle Konstruktion (vgl. Mullan/Marvin 1999).

Seit den 1990er Jahren wird die Institutionsgeschichte zunehmend von professionellen Historikern aufgearbeitet, insbesondere aus der Perspektive der Wissenschafts- und Sozialgeschichte, wodurch

kritische Perspektiven auf Haltungs- und Zuchtpraktiken möglich werden. So existieren mittlerweile Studien zu einzelnen Tierparks (zum Tierpark Hellabrunn vgl. Kamp/Amler 2000; zum Tiergarten Schönbrunn vgl. Schratter/Heindl 2010; zum National Zoo in Washington D. C. vgl. Hoage/Deiss 1996) und zu prominenten Akteuren (zur Firma Hagenbeck vgl. z. B. Dittrich/Rieke-Müller 1998 b u. 1999). Untersucht werden sowohl die Institutionalisierung der Tiersammlungen (vgl. Kisling 2001) als auch die kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Voraussetzungen der Zoogründungen (vgl. Baratay/Hardouin-Fugier 2000) sowie immer wieder die Abgrenzung des Zoos zur fürstlichen Menagerie (für den deutschsprachigen Raum vgl. Buchner 1996, 147–166).

Herausgearbeitet wird dabei sowohl ein Unterschied als auch eine Gemeinsamkeit zwischen der Tierhaltung in Menagerien und der Tierhaltung in Zoos. Der Unterschied besteht darin, dass die Tiere in Menagerien zur Repräsentation fürstlicher Herrschaft gehalten werden, in Zoos hingegen zur Repräsentation des Bürgertums. Die Gemeinsamkeit hingegen besteht darin, dass in beiden Fällen die Tiere zur Repräsentationszwecken benutzt werden und damit zugleich die Dominanz des Menschen über das Tier in Szene gesetzt wird. Im Detail werden diese Machtkonstellationen, die durch Raumdispositionen und Schauanordnungen konstruiert und repräsentiert werden, in monographisch orientierten Studien aufgeschlüsselt. Sichtbar gemacht werden auf diese Weise Schauanordnungen und Verhaltensmaßregeln, die bereits aus dem urbanen Alltagsleben vertraut sind; die Reglements im Zoo bestimmen also nicht nur das Leben der Zootiere, sondern auch das der Zoobesucher (vgl. Wessely 2008). Deutlich wird in all diesen Studien, dass der Zoo keine wilde Natur ist, sondern als Garten ein kulturell geformter und sorgfältig geordneter Ort, über den nicht nur Schriftquellen, sondern auch Bildquellen und der bauliche Bestand Aufschluss geben.

Insbesondere artefakt- sowie rezeptionsorientierte Analysen einer ›Zooarchaeology‹ können in Anlehnung an Foucaults Archäologie des Wissens das Verhalten und die Absichten von Zoobesuchern und -betreibern erschließen. Neben den Anlagen zur Tierhaltung und Tierpräsentation sind dabei auch Service- und Vergnügungseinrichtungen von Interesse. Sichtbar wird in dieser Perspektive die Bedeutung des Zoos als Ort der Erinnerung an Kindheitserlebnisse sowie die Konstruktion der vermeintlichen Authentizität von Tieren und Natur (vgl. Holtorf 2008).

Landschaft

Die Bauten, Parks und Artefakte der Zoos sind Gegenstand von architekturhistorischen, ethnologischen sowie archäologischen Studien. Die architekturhistorischen Analysen weisen jedoch nur selten über Bau- und Stilgeschichte hinaus; und architekturtheoretische Überlegungen zum Phänomen Zoo fehlen. Der Zooarchitekt David Hancocks unternahm 1971 erstmals einen historischen Vergleich verschiedener Zooarchitekturen und beschrieb 2001 mit *A Different Nature* die Zooentwicklung aus kritischer, wenngleich innerdisziplinärer Perspektive (vgl. Hancocks 1971; 2001). Die Stilgeschichte nimmt einen Großteil der architekturhistorischen Forschung ein, angefangen bei der Menagerie von Versailles als vorbildlicher Typus für weitere barocke Menagerien in Europa (vgl. Paust 1996; Mabille 2010). Exotistische Architektur bildet, neben rustikalen Hütten im ›Schweizer‹ oder ›Russischen Stil‹, die Grundlage stilistischer Einordnungen der Zoogebäude, oftmals ungeachtet der provisorischen Qualität der Bausubstanz sowie der historisch variablen Interpretationen regionaler Stile. So galt beispielsweise das Basler Raubtierhaus von 1911 als ›indisch‹, war jedoch deutlich durch den britischen Kolonialstil geprägt.

Hofmanns Untersuchung zum Zoo als Bauaufgabe im 19. Jahrhundert kommt zu dem Ergebnis, dass keine eindeutige Typologie für Tierhäuser auszumachen ist, sondern die Bauten deutlich an anderen zeitgenössischen Stilen orientiert sind (vgl. Hofmann 1999). Diese Einschätzung teilt auch Anker, der in seiner Untersuchung des Londoner »Penguin Pools« zeigt, dass vitalistische und mechanistische Körperbilder im Umfeld des Bauhauses und der Konstruktivisten auf eine vereinheitlichende Sichtweise von Menschen und Tieren abzielten. Dennoch diente der Londoner Zoo als Ort jenseits gesellschaftlicher Konventionen, an denen architektonische Experimente möglich sind, wobei die Vorstellungswelten von Zoologen, Architekten und Architekturtheoretikern nicht vollständig deckungsgleich waren (vgl. Anker 2010). Auch die »Snowdon Aviary« des Zoological Garden of London wird zum Experimentierfeld für ingenieurtechnische Probleme (vgl. Steiner 2003). Bauen für Tiere erlaubt demnach andere Gestaltungstechniken als Bauen für Menschen, eröffnet gleichsam Möglichkeiten zur konzentrierten Bedarfsanalyse der Nutzer und kann dadurch wiederum Rückwirkungen auf den menschlichen Stadt- und Wohnbau zeitigen. Die Konstruk-

tion eines abgeschlossenen Lebensraumes, der sämtliche Bedürfnisse während eines gesamten Tierlebens abdecken und diese gleichzeitig vorführen muss, besitzt das Potential für eine Architekturutopie. Aufgrund finanzieller und zeitlicher Beschränkungen sind Zoos allerdings selten durchgängig gezielt und noch weniger kohärent gestaltete Gesamtanlagen. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts sollen diesem Problem langfristig angelegte Gesamtpläne abhelfen. Dennoch erscheinen die meisten Zoos auch heute noch als Konglomerat verschiedener Bauten und landschaftsarchitektonischer Anlagen verschiedener Dekaden.

Der Zoo bietet idealerweise gezielt konstruierte Räume, die für die Rezipienten als kohärente Umgebung funktionieren, insofern sie bereit sind, den Zweifel an der Künstlichkeit abzulegen (vgl. Mullan/Marvin 1999, 66). Die vollkommene Illusion, die Erzeugung von Immersionslandschaften, entwickelte sich in Nordamerika und seit den 1990er Jahren auch vermehrt in Europa zum bevorzugten Gestaltungsziel, begünstigt durch eine zunehmende Verbreitung von Spezialfirmen sowie der wachsenden Konkurrenz von zoologischen Gärten zu Freizeitparks. Im Gegensatz zur entkörperlichten Rezeption im Kino, einem imaginären Versetzen der Betrachter in die Bilder auf der Leinwand, soll die immersive Zoolandschaft einen nicht nur imaginären, sondern auch realen alternativen Handlungsraum anbieten. Voraussetzung dafür ist ein vollständiges phänomenologisches Setup. Doch wegen der notwendigen Trennungen zwischen Publikum und Tieren und wegen der möglichst komfortablen Serviceeinrichtungen für Besucher lässt sich die 360-Grad-Umgebung nie vollständig realisieren.

Tropenhallen potenzieren den Einschluss der Besucher/innen in einen gemeinsamen Raum mit teilweise freilaufenden Tieren. Sie versetzen die Rezipienten in ein Klima, das als dem Tier und seinem Habitat zugehörig empfunden werden soll. Beardsworth und Bryman sprechen in diesem Zusammenhang von einer Disneyisierung der Zoos (vgl. Beardsworth/Bryman 2001). Vergnügungselemente und ein immersiver Wahrnehmungsraum sind allerdings bereits maßgeblich für »Hagenbeck's Tierpark«, der aus verschiedenen Vergnügungsorten wie Weltausstellung, Zirkus und Vergnügungspark kombiniert wurde (vgl. Rothfels 2002; Ames 2008). Insofern auch die bürgerlichen zoologischen Gärten des 19. Jahrhunderts Restaurants, Bootsfahrten oder Schlittschuhteiche anboten, ist die Funktion des Zoos als Vergnügungsort bereits den ersten Zoos inhärent; sie ist keine neue Erscheinung des ausgehenden 20. Jahrhunderts.

Heute stehen Zoos nicht mehr in Konkurrenz zu Museen, sondern vor allem zu anderen Freizeitvergnügen wie z. B. Themenparks. Deshalb versuchen die Zoos, einerseits vergleichbare Service- und Unterhaltungseinrichtungen zu bieten und sich andererseits durch ihren bildenden und moralischen Mehrwert zu legitimieren (vgl. Frost 2011). Der Zoo als Erlebnisort bzw. als Themenpark kann zum Untersuchungsfeld kulturhistorisch orientierter geografischer Studien werden, insofern zoologische Gärten und Parks schon seit dem 19. Jahrhundert gestalterisch von der Alltagswelt abgeschlossene Räume ausbilden, in denen Objekte und Lebewesen mit einer eigenständigen Semantik und mit kunstvollen Narrativen belegt werden (vgl. Steinkrüger 2013). Ausgehend von Michel Foucaults Begriff der ›Heterotopie‹ oder Erving Goffmans Konzept der ›totalen Institution‹ lassen sich insbesondere die immersiven Landschaften als autonome Welten beschreiben, in denen Gestaltungstechniken des Vergnügungsparks Disneys angewendet werden (vgl. Beardsworth/Bryman 2001, 100). In der Folge einer auf Vergnügung ausgerichteten Gestaltung werden Tiere vermenschlicht, erhalten ein Branding als Konsumartikel und als Elemente von Merchandise-Kampagnen. Wenn schließlich die Themenwelt selbst zum Möglichkeitsort eines Erlebens von Wildnis avanciert, werden paradoxer Weise die Tiere als Attraktionen des Zoos marginal.

Tiere im Blick

In der Bildenden Kunst wird der zoologische Garten im 19. Jahrhundert zu einem eigenständigen Genre, in dem nicht einfach die Tiere gemalt, sondern zugleich – vermittelt über die Farbigkeit und die kompositorischen Rahmungen der Gehege- und Käfigbegrenzungen – Blickkonstellationen zwischen Menschen und Tieren sowie die Schaulust der Besucher thematisiert werden (vgl. Spickernagel 2010; Kemp 1983, 56–66). Insofern die künstlich konstruierte Landschaft Blickdispositionen setzt und kollektive Bilder erzeugt, kann der Zoo nicht nur als Motiv in Malerei, Grafik, Fotografie und Film, sondern auch als konkreter Raum zum komplexen Gegenstand für bildwissenschaftliche und semiotische Analysen seiner Architektur und Landschaft werden. Denn wie museale Ausstellungen, so ordnet auch der Zoo die Tiere als Objekte des Wissens, als

Artefakte und als Kuriositäten. Der Blick im Zoo ist mithin als Dispositiv im Sinne Foucaults lesbar, dessen Rahmung und Bewegungsrhythmus über die Architektur und Wegführung im Garten hergestellt werden (vgl. Nessel 2012).

Ausgehend vom panoptischen Prinzip, als dessen räumliche Vorbilder Foucault u. a. das panoptische Gefängnis Jeremy Benthams sowie die Versailler Menagerie heranzieht (vgl. Foucault 1994, 261), lässt sich der Zoo auch als Raumdisposition deuten, in der die Machtausübung von Menschen über Tiere über die räumliche Struktur und die Blickführung gegeben ist. Wenngleich Benthams Gefängnis auf einem Krankenhaus für ›Geisteskranke‹ des Versailler Architekten Le Vau beruhte (vgl. Senior 2004, 222), wird die naheliegende Verbindung zwischen Gefängnis und Menagerie sowohl für kulturwissenschaftliche Studien (vgl. Mullan/Marvin 1999) als auch für medizinische und verhaltenswissenschaftliche Praktiken genutzt (vgl. Ellenberger 1974).

Der Animal Turn in der Zooforschung

Sowohl in der klassischen Umweltgeschichte als auch in der herkömmlichen Geschichtsschreibung kommen die Tiere selbst kaum vor, da sie wenig dauerhaft lesbare Spuren hinterlassen (vgl. Brantz/Mauch 2010). Die Animal Studies hingegen erproben einen neuen Blick auf die Zootiere, auf ihre kulturellen und wissensgenerierenden Funktion,en sowie auf ihre Handlungsspielräume und Eigenschaften. Sie verbinden verschiedene disziplinäre Perspektiven miteinander, konzentrieren sich auf den kulturellen Status der Zootiere, bieten eine kritische Reflexion der Institution Zoo und sehen in den Tieren mehr als bloße Ausstellungsobjekte. Der Zoo erscheint in dieser Perspektive zunächst als eine bauliche Manifestation der Begegnung des Menschen mit dem wilden Tier in einer für den Menschen befriedeten Umgebung. Für die Besucher stellt er Projektionsflächen her, aber auch für Wissenschaftler, die den Zoo entweder als Ort eines neuen Artenschutzes oder als Zeichen speziezistischer Unterdrückung interpretieren. Der Zoo als ein ambivalenter Ort der Mensch-Tier-Begegnung changiert zwischen menschlicher Dominanz und Engagement für die Erhaltung von Biodiversität (vgl. Margodt 2007).

Studien, die von den methodisch-theoretischen Debatten des sogenannten ›Animal Turn‹ ausgehen, nehmen vor allem die konkreten Relationen zwischen Tieren, Räumen und Menschen in den Blick. Jonathan Burt kritisiert John Bergers Essay hinsichtlich seiner verklärenden Perspektive auf das Mensch-Tier-Verhältnis in einer nicht weiter definierten Vergangenheit, seit der das Tier aus dem Leben der Menschen verschwunden sei. Im Gegenzug plädiert er für eine genaue Analyse der räumlichen und sozialen Konstellationen im Zoo (vgl. Burt 2005). So lässt sich z. B. zeigen, dass ein Bau wie der Affenfelsen des Zoological Garden of London zwar in seiner Materialität gleich bleibt, der mit dem Bau gegebene Raum sich jedoch erheblich durch wechselnde soziale Zusammensetzungen der Mantelpaviangruppe verändern kann. Hier erschließt die Analyse des Zoos einen relationalen, auf Sozialverhältnissen beruhenden Raum (vgl. Burt 2002). In vergleichbarer Weise widmet sich Lisa Uddin mit semiotischer Methodik den US-amerikanischen Zoos als lebenden Bildern, in denen beispielsweise Gorillafamilien als Identifikationsfiguren für die (weißen) Besucher des San Diego Wild Animal Park kreiert werden (vgl. Uddin 2015). Der Zoo kann damit Aufschluss über soziale Konstellationen sowie Wertigkeiten der Tiere geben, die ihnen im Zookontext eingeräumt werden. Die Zootiere können zwar als Mitspezies mit Handlungsmöglichkeiten identifiziert werden; sie erhalten aber eine für die menschlichen Besucher interpretierbare Umgebung, die wiederum schnell zum Anthropomorphismus verleitet.

Vom Animal Turn profitieren kulturwissenschaftlich orientierte Studien insbesondere in Hinblick auf die Fragen nach einer Theoretisierung von Zootieren, nach ihren Anthropomorphismen sowie den Zoomorphismen der Rezipienten (vgl. hierzu allerdings auch schon Hediger 1942). Noch nicht abschließend geleistet ist eine hinreichende Theoretisierung der Zoos in seinen höchst diversen Erscheinungsformen. Die oft geäußerte Kritik von Seiten der Animal Studies, dass unter Tieren meist größere Säugetiere oder Vögel verstanden werden, ist auch in den Sammlungen zoologischer Gärten sichtbar, die fast ausschließlich Wirbeltiere zeigen (vgl. Meier 2009). Zoos präsentieren bevorzugt Exemplare der ›Charismatic Megafauna‹ wie große Raubkatzen, Elefanten und Nashörner, aber auch Pinguine oder Erdmännchen, da sie sich besonders gut für Anthropomorphismen eignen. Ob sich bei diesen Tieren angesichts von langjähriger Gefangenschaft und zooeigenen Nachzuchtprogrammen noch von ›Wildheit‹ sprechen lässt, wird zu Recht angezweifelt (vgl. Bostock 1993).

Zoos werden weltweit von Millionen von Menschen besucht, woraus auch die Organisationen selbst ihre Existenzberechtigung ableiten (vgl.

WAZA 1993). Analysen aus bildwissenschaftlicher, historischer, geografischer oder semiotischer Perspektive können helfen, die Inszenierungspraktiken und ihre Resultate zu entschlüsseln, mit denen in Zoos kollektive Bilder von Tieren konstruiert werden. Insbesondere für raumtheoretische Analysen lässt der utopische Charakter der abgeschlossenen Welt eines Zoos Rückschlüsse auf die Funktionsweisen einer Infrastruktur zu, die Ökosysteme einschließlich sozialer Interaktion simulieren soll. Von den kleinsten provisorischen Anlagen, die dennoch Besucherinteresse wecken, bis zu den hochprofessionellen Betrieben mit millionenschweren EU-Subventionen: Überall zeigen sich die Bedingungen zur gezielten Konstruktion sozialer Räume zwischen Mensch und Tier, in der sowohl Tiere als auch Besucher manipulativen Setzungen ausgeliefert sind und zugleich an diesen mitwirken.

Literatur

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a. M. 2001.

Ames, Eric: *Carl Hagenbeck's Empire of Entertainments*. Seattle 2008.

Anker, Peder: *From Bauhaus to Ecohouse. A History of Ecological Design*. Baton Rouge 2010.

Baratay, Éric/Hardouin-Fugier, Elisabeth: *Zoo. Von der Menagerie zum Tierpark*. Berlin 2000.

Beardsworth, Alan/Bryman, Alan: The wild animal in late modernity. The case of Disneyization of zoos. In: *Tourist Studies* 1 (2001), 83–104.

Berger, John: Warum sehen wir Tiere an? In: Ders.: *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*. Berlin 2003, 12–35 (engl. 1977).

Bostock, Stephen C.: *Zoos and Animal Rights. The Ethics of Keeping Animals*. London 1993.

Brantz, Dorothee/Mauch, Christof: Einleitung. Das Tier in der Geschichte und die Geschichte der Tiere. In: Dies. (Hg.): *Tierische Geschichte. Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*. Paderborn 2010, 7–18.

Buchner, Jutta: *Kultur mit Tieren. Zur Formierung des bürgerlichen Tierverständnisses im 19. Jahrhundert*. Münster 1996.

Burt, Jonathan: Violent health and the moving image. London Zoo and the Monkey Hill. In: Mary J. Henninger-Voss (Hg.): *Animals in Human Histories. The Mirror of Nature and Culture*. Rochester 2002, 258–292.

Burt, Jonathan: John Berger's »Why look at Animals«. A close-reading. In: *World Views. Global Religions, Culture and Ecology* 2 (2005), 203–218.

Dittrich, Lothar/Rieke-Müller, Annelore: *Der Löwe brüllt nebenan. Die Gründung Zoologischer Gärten im deutschsprachigen Raum*. Köln 1998 a.

Dittrich, Lothar/Rieke-Müller, Annelore: *Carl Hagenbeck (1844–1913). Tierhandel und Schaustellungen im deutschen Kaiserreich*. Frankfurt a. M. 1998 b.

Dittrich, Lothar/Rieke-Müller, Annelore: *Unterwegs mit wilden Tieren. Wandermenagerien zwischen Belehrung und Kommerz*. Marburg 1999.

Ellenberger, Henri F.: The mental hospital and the zoological garden. In: Joseph Klaits (Hg.): *Animals and Men in Historical Perspective*. New York 1974, 59–92.

Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefägnisses*. Frankfurt a. M. 1994 (frz. 1975).

Frost, Warwick (Hg.): *Zoos and Tourism. Conservation, Education, Entertainment?* Bristol 2011.

Gruffudd, Pyrs: Biological cultivation. Lubetkin's modernism at London Zoo in the 1930 s. In: Chris Philo/C. Wilbert (Hg.): *Animals Spaces, Beastly Places. New Geographies of Human-Animal Relations*. London/New York 2000, 222–242.

Hancocks, David: *Animals and Architecture*. New York 1971.

Hancocks, David: *A Different Nature. The Paradoxical World of Zoos and their Uncertain Future*. Berkeley/Los Angeles/London 2001.

Hediger, Heini: *Wildtiere in Gefangenschaft*. Basel 1942.

Hediger, Heini: *Mensch und Tier im Zoo. Tiergartenbiologie*. Zürich 1965.

Hediger, Heini: *Zoologische Gärten gestern, heute, morgen*. Bern 1977.

Hoage, Robert/Deiss, William A.: *New Worlds, New Animals. From Menagerie to Zoological Park in the 19th Century*. Baltimore 1996.

Hofmann, Achim: *Der Zoologische Garten als Bauaufgabe des 19. Jahrhunderts*. Dissertation. Frankfurt a. M. 1999.

Holtorf, Cornelius: Zoos as heritage. An archaeological perspective. In: *International Journal of Heritage Studies* 1 (2008), 3–9.

Honnef, Klaus: *400 Jahre Zoo. Im Spiegel der Sammlung Werner Kourist*. Ausst.-Kat. Rheinisches Landesmuseum Bonn, Altonaer Museum Hamburg. Köln 1976.

Hyson, Jeffrey: *Urban Jungles. Zoos and American Society*. Ithaca 1999.

Kamp, Michael/Amler, Sebastian: *Nilpferde an der Isar. Eine Geschichte des Tierparks Hellabrunn in München*. München 2000.

Kemp, Wolfgang: *Der Anteil des Betrachters. Rezeptionsästhetische Studien zur Malerei des 19. Jahrhunderts*. München 1983.

Kirchshofer, Rosl: *Zoologische Gärten der Welt*. Frankfurt a. M. 1966.

Kisling, Vernon N.: *Zoo and Aquarium History. Ancient Animal Collections to Zoological Gardens*. Boca Raton 2001.

Krause, Katharina: *Die Maison de Plaisance. Landhäuser in der Ile-de-France (1660–1730)*. München/Berlin 1996.

Loisel, Gustave: *Histoire des Ménageries de l'Antiquité à nos Jours*. Paris 1912.

Mabille, Gérard: *La Ménagerie de Versailles*. Arles 2010.

Margodt, Koen: Zoos and Aquariums. Animal welfare, animal rights, and conservation at zoos. In: Marc Bekoff (Hg.): *Encyclopedia of Human-Animal Relationships. A Global Exploration of our Connections with Animals*. Westport 2007, 1343–1349.

Meier, Jürg: *Handbuch Zoo. Moderne Tiergartenbiologie*. Bern 2009.

Mullan, Bob/Marvin, Garry: *Zoo Culture* [1987]. Urbana 1999.
Nessel, Sabine: Animal Medial. In: Dies. (Hg.): *Der Film und das Tier. Klassifizierungen, Cinephilien, Philosophien*. Berlin 2012, 33–45.
Paust, Bettina: *Studien zur barocken Menagerie im deutschsprachigen Raum*. Worms 1996.
Ritvo, Harriet: *The Animal Estate. English and other Creatures in Victorian Age*. Cambridge 1987.
Rothfels, Nigel: *The Birth of the Modern Zoo*. Baltimore 2002.
Schratter, Dagmar/Heindl, Gerhard: *Otto Antonius. Wegbereiter der Tiergartenbiologie*. Wien 2010.
Senior, Matthew: The menagerie and the labyrinth. Animals at Versailles. In: Erica Fudge (Hg.): *Renaissance Beasts. Of Animals, Humans and other Wonderful Creatures*. Urbana 2004, 208–232.
Spickernagel, Ellen: *Der Fortgang der Tiere. Darstellungen in Menagerien und in der Kunst des 17.-19. Jahrhunderts*. Wien/Köln/Weimar 2010.
Steiner, Hadas: For the birds. In: *Grey Room* 13 (2003), 5–31.
Steinkrüger, Jan-Erik: *Thematisierte Welten. Über Darstellungspraxen in Zoologischen Gärten und Vergnügungsparks*. Bielefeld 2013.
Strehlow, Harro: Zoological gardens of western Europe. In: Vernon Kisling (Hg.): *History of Zoos and Aquariums*. Boca Raton/London/New York/Washington D. C. 2001, 75–116.
Tudge, Colin: *Letzte Zuflucht Zoo*. Baden-Baden 1998.
Uddin, Lisa: *Zoo Renewal. White Flight and the Animal Ghetto*. Minneapolis 2015.
Veltre, Thomas: Menagerie, metaphors and meanings. In: Robert Hoage/W. Deiss (Hg.): *New Worlds, New Animals. From Menagerie to Zoological Park in the 19th Century*. Baltimore 1996, 19–29.
Walker, Sally: Zoological Gardens of India. In: Vernon Kisling (Hg.): *History of Zoos and Aquariums*. Boca Raton/London/New York/Washington D. C. 2001, 251–294.
Wessely, Christina: *Künstliche Tiere. Zoologische Gärten und urbane Moderne*. Berlin 2008.
World Association of Zoos and Aquariums (Hg.): *Building a Future for Wildlife. The World Zoo and Aquarium Conservation Strategy*. Bern 1993, http://www.waza.org/files/webcontent/1.public_site/5.conservation/conservation_strategies/building_a_future_for_wildlife/wzacs-en.pdf (Zugriff am 20.9.2014)

Christina Katharina May

V Künste

1 Tiere und Bildende Kunst

Nichtmenschliche Tiere (im Folgenden kurz: Tiere) spielen eine wichtige Rolle beim Ursprung des menschlichen Repräsentationssystems und gehören zu den frühesten Motiven von Malerei, Skulptur, Fotografie und Film. Künstlern aller Epochen haben Tiere als Erkenntnismedien gedient, die zur Ordnung und Strukturierung von Ort, Zeit und Denkweisen herangezogen wurden und dabei halfen, die eigene äußere und innere Welt zu bewältigen. Sie waren Anschauungs- und Demonstrationsobjekt, und sie dienten dem Menschen als Ausdrucksmittel für innere Zustände, Vorstellungen, Ideen und Visionen.

Die ersten bekannten Tierdarstellungen sind mehr als 30.000 Jahre alt und finden sich in den Höhlen von Chauvet, etwas jünger sind vergleichbare Malereien in Lascaux und Altamira. Diese Höhlenmalereien gelten als älteste Zeugnisse menschlichen Kunstschaffens und wurden als Beweise eines frühmenschlichen ›Kunsttriebs‹ interpretiert (vgl. Leeb 2007, 28). Identifizierbar sind u. a. Nashörner, Raubkatzen, Bären, Auerochsen, Pferde, Bisons, Hirsche und Steinböcke. Die Wandmalereien könnten rituellen Zwecken gedient, eine Rolle beim Jagdzauber gespielt, apotropäische Funktion gehabt oder Totemtiere verkörpert haben oder mögen einfach Ausdruck der Bewunderung und Faszination für die belebte Umwelt gewesen sein. Zwar kann von einer Beherrschung der wilden Tiere durch die Frühmenschen und ebenso von der Bilderproduktion als einem Ausdruck menschlicher Dominanz über die Dargestellten wohl noch keine Rede sein. Doch schon hier fungiert Kunst ebenso wie in nachfolgenden Epochen als Spiegel, in dem die Entwicklungen und Veränderungen des Tier-Mensch-Verhältnisses im jeweiligen historischen Kontext ablesbar sind.

Tierdarstellungen spielen in der vor- und frühgeschichtlichen Kunst als Repräsentation von Totemtieren oder von Göttern eine große Rolle. So wurden etwa in der altägyptischen Kunst Götter als Tiere oder Tier-Mensch-Hybriden in Skulptur, Malerei und Schrift dargestellt und verehrt. Fast alle ägyptischen Gottheiten hatten zoomorphe Formen, wie beispielsweise der schakalköpfige Anubis, die katzenköpfige Bastet, der falkenköpfige Horus oder der ibisköpfige Thot. Die Schlange Apophis galt als Gegenspielerin des Sonnengottes Re, während der Skarabäus mit dem Sonnenlauf identifiziert wurde. Auch viele andere außereuropäische Kunststile bieten ergiebige Beispiele für Tierdarstellungen. Die folgende Darstellung konzentriert sich vor allem auf westliche Kunst.

Antike und mittelalterliche Kunst

Die antike Kunst in Griechenland und Rom zeichnet sich durch eine verhältnismäßig naturalistische Darstellung von Tieren aus, die auch als Beweis der Kunstfertigkeit ihrer Schöpfer gelten sollte. Verbreitete Motive waren vor allem wilde bzw. jagdbare Tiere und exotische Spezies. Orpheus, der im Goldenen Zeitalter für die Tiere musiziert und singt, war ein beliebtes Sujet der Antike und bot Gelegenheit, unterschiedliche Spezies auf einem Bild zu zeigen.

In der Kunst des Mittelalters finden sich kaum ›echte‹ Tiere in ihrer natürlichen Umwelt, sondern fast ausschließlich Darstellungen symbolischer und allegorischer Tiere im Kontext der christlichen Ikonographie. Zunächst waren das vor allem die theriomorphen Evangelistensymbole oder die Taube als Symbol für den Heiligen Geist. Gelegentlich wurden Tiere als Zeugen sakraler Ereignisse eingesetzt, etwa Ochse und Esel bei Darstellungen der Geburt Christi.

Weitere geschätzte Motive für die Darstellung verschiedenster Tierarten – oft mit enzyklopädischem Anspruch – waren die biblische Erschaffung der Tiere und die Arche Noah. Beide konnten als Allegorie auf einen Zustand, in denen Menschen und Tiere noch in Harmonie miteinander lebten, gelesen werden. In der damaligen Vorstellung hatte erst der Sündenfall wilde, unbezähmbare Tiere hervorgebracht, die als Angriff auf die ursprüngliche göttliche Harmonie verstanden werden konnten.

Im Mittelalter wurden Tiere auch als Verkörperungen von Tugenden oder Lastern mit relativ festgelegter Bedeutung aufgefasst, und ihre Darstellungen dienten vor allem der Verherrlichung Gottes. So stehen etwa das Lamm oder der Hirsch für Christus, die Fliege für den Teufel und die Schlange für die Erbsünde. Mit solchen allegorischen Tierauslegungen wurden Laien moralisch belehrt. Tiere als Gottes Geschöpfe fungierten als Erkenntnisinstrumente, die Einsichten über den göttlichen Heilsplan vermit-

teln sollten. So waren auch die bebilderten Naturenzyklopädien der Zeit vor allem als Hilfe für Predigten gedacht.

In den mittelalterlichen Bestiarien wurden feste Tiertypen ausgebildet, die zur Strukturierung der Welt dienten und eine didaktische Funktion hatten. Die Bestiarien enthalten Geschichten und Bilder von Tieren, die heilsgeschichtlich ausgedeutet wurden. So stand etwa der Pelikan, der sich die Seite aufreißt, um seine Jungen mit seinem Blut zu nähren, aufgrund seiner Selbstopferungsbereitschaft für Christus. Auch wenn sich die moralisierenden Personifikationen häufig auf ein zeitgenössisches Wissen über tatsächliche oder angenommene tierliche Eigenheiten stützten, das aus den Umgang mit realen Tieren in der alltäglichen Lebenswelt stammte, verzeichnen die Bestiarien auch Fabeltiere wie Einhörner, deren Existenz damals nicht angezweifelt wurde. Das elementarste Vorbild für die Bestiarien ist die im 2. Jahrhundert in Alexandria entstandene Handschrift *Physiologus*, die wohl einflussreichste Traktatsammlung der Spätantike zum Tier als Bedeutungsträger. Noch in der *Historia animalium* von Conrad Gesner von Mitte des 16. Jahrhunderts, die den Anfang der wissenschaftlichen Zoologie markiert, finden sich allegorische Erzählungen aus dem *Physiologus* wieder. Die ikonographische Bedeutung der Tiere hat sich in der christlichen Welt bis heute erhalten und spielt oft auch in aktueller Kunst noch eine Rolle.

Tiere kamen im Mittelalter aber auch als ornamentale Dekorationen in stilisierter Form vor, etwa in den Initialen und Marginalien von Buchmalereien, in Stundenbüchern, auf Kapitellen, Fenstern und Portalen der Kathedralen oder auf Gebrauchsgegenständen und Wappen. Insbesondere die Tiere an den Rändern der Buchmalerei wirken wie nach der Natur gezeichnet, sind aber meist Kopien nach Vorlagen. Hier kommen häufig auch Fabelwesen zum Einsatz, in der romanischen Skulptur vor allem Monster als Verkörperung des Bösen. Aber auch das Einhorn als wildes Tier, das zahm wird, wenn es im Schoß der Jungfrau ruht, ist ein gängiges symbolhaft gebrauchtes Motiv. Möglicherweise fungierten Fabeltiere jedoch gelegentlich auch einfach als Schmuck und haben nicht in jedem Fall eine klare Bedeutung. Die Tierwelt war hierarchisch gegliedert mit dem ›königlichen‹ Löwen an der Spitze, weshalb er als heraldisches Tier beliebt war. So entstand bezugnehmend auf das Wappentier Heinrich des Löwen von 1163 bis 1169 der Braunschweiger Löwe, die älteste freistehende monumentale Bronzeplastik nördlich der Alpen seit der Antike.

Frühe Neuzeit

Die frühneuzeitliche Tiermalerei entstand aus der antiken Kunst und ihrer mittelalterlichen Überlieferung. Um 1400 wurden die Tierdarstellungen naturalistischer, wobei Italien und die Tierstudien aus dem Umkreis von Antonio Pisanello eine Vorreiterrolle spielten. Getreu dem lateinischen Diktum *ars simia naturae* (die Kunst als Nachäfferin der Natur) galt die naturgetreue Kopie der Welt als erstrebenswertes Ideal.

Im bekanntesten illustrierten Manuskript des 15. Jahrhunderts, den *Tres riches Heures* des Duc de Berry, zeigt beispielsweise das Dezemberblatt eine naturalistische Jagdszene, bei der Hunde ein Wildschwein töten. W. J. T. Mitchell hat die These formuliert, dass die Malerei seit der Frühen Neuzeit mit ihrem Fokus auf dem naturgetreuen Einfangen von Naturmotiven ein implizites Streben nach Beherrschung von Natur darstellt, das mit der Anstrengung des Jägers, das Wild zu beherrschen, vergleichbar sei (vgl. Mitchell 1994, 333). Das Wissenwollen und damit auch die naturalistische Kunst haben für ihn somit immer etwas Gewalttätiges. Die Kunst domestiziert im Darstellungsprozess das Wilde, indem sie es unschädlich und kontrollierbar macht.

Ab Mitte des 15. Jahrhunderts gehörten Skizzen nach der Natur zum täglichen Brot jedes Künstlers, Kunst wurde als wissenschaftliche Methode betrieben. Die realistische Naturbeobachtung galt als basales Instrument der Tierdarstellung und wurde häufig ergänzt durch anatomische Studien. Leonardo da Vinci sezierte beispielsweise Pferde und verfasste auf Grundlage seiner Forschung eine (heute verlorene) Abhandlung über Pferdeanatomie. Bei seinen Pferdezeichnungen wandte er die gleichen komplexen mathematischen Prinzipien an wie bei seinen Darstellungen menschlicher Proportionen.

Doch auch wenn Tierdarstellungen der Renaissance den Eindruck von Naturstudien erwecken, handelte es sich doch häufig um Imitationen von Exempla aus Musterbüchern, die von Malergeneration zu Malergeneration weitergegeben wurden. Bildbausteine und einzelne Motive wurden aus dem religiösen Kontext herausgelöst und zu autonomen Bildmotiven erhoben. Selbst wenn das lebende Exemplar eines Tieres verfügbar war, griffen Künstler oft auf antike Wissensbestände zurück und gaben ihre natürlichen Modelle gefiltert durch ältere Darstellungskonventionen wieder. Dabei ist die Antikenrezeption aber meist nicht auf den ersten Blick erkenntlich (vgl. Tripps 2003).

Tiere sind auch aus der Herrscherikonographie der Frühen Neuzeit nicht wegzudenken. Reiterdenkmäler wie Donatellos *Gattamelata* (1447) oder das (nur geplante) Sforza-Monument von Leonardo da Vinci hatten beispielsweise bis ins 20. Jahrhundert hinein eine Vorbildfunktion für Reiterstandbilder im öffentlichen Raum. Auch heraldische Tiere wie der Markuslöwe oder die Barberini-Bienen prägen bis heute die Darstellungsweise dieser Tiere. An ihnen lässt sich auch gut eine Funktionsveränderung beobachten: So war der Löwe von St. Markus in seiner Funktion als Symbol Venedigs nicht mehr religiöses, sondern vielmehr politisches Zeichen.

Nördlich der Alpen fertigte vor allem Albrecht Dürer analytische Naturstudien an. Sein *Feldhase* (1502) oder die *Tote Blauracke* (1512) sind berühmte Beispiele für sogenannte ›Tierstücke‹, die sich als ein Bereich des Stilllebens im 16. Jahrhundert entwickelten. Dürers *Panzernashorn* (1515) gehört nicht nur zu den bekanntesten Grafiken des Meisters, sondern hat das Bild dieses Tieres auch für nachfolgende Generationen geprägt. Und dies, obwohl der Künstler nie ein Nashorn in natura gesehen hatte und seine anatomische Erfindung des scheinbar in einer Art Rüstung steckenden Tieres für heutige Augen geradezu grotesk wirkt.

In der Zeit der großen Entdeckungen nach Kolumbus' Reisen widmeten sich u. a. Conrad Gesner und Ulisse Aldrovandi einer wissenschaftlich inspirierten Darstellung exotischer Tiere. Auch wurden fremdländische und einheimische kleinere Tiere in Naturabgüssen festgehalten, beispielsweise durch Andrea Riccio (vgl. Gramaccini 1985). Solche Abgüsse fanden wie echte Tierkörper oder deren künstlerische Darstellungen Eingang in die Kunst- und Wunderkammern. Nördlich der Alpen war es vor allem der Goldschmied Wenzel Jamnitzer, der um 1550 in Nürnberg den Naturabguss einführte. Er nahm Gussformen vor allem von Insekten ab, aber auch Reptilien oder kleinen Säugetiere, die dann ausgegossen wurden. Der Franzose Bernard Palissy nutzte solche Formen für seine getöpferten Essgeschirre, um z. B. mit lebensecht aussehenden Schlangen auf Tellern einen besonderen Ekeleffekt hervorzurufen.

Im 15. und 16. Jahrhundert kamen Doppelporträts von Menschen und Hunden in Mode, wobei die Hunde vor allem Macht, Stärke und Adel ihrer Besitzer reflektieren sollten. Dabei wurden männliche Personen meist mit Jagdhunden, weibliche mit kleineren Schoßhunden gezeigt. Die porträtierten Hunde waren aber nicht nur Symbole, sondern oft namentlich bekannte Individuen. Nach Kenneth Clark markiert der trauernde Hund auf Piero di Cosimos *Der Tod der Procris* (um 1495) den Beginn einer langen Tradition in der westlichen Malerei, Tiere mit menschlichen Charakteristiken auszustatten (vgl. Clark 1977, 176). Damit wäre dieses Bild ein frühes Beispiel für einen Paradigmenwechsel in der Darstellung des Tieres vom Objekt zum Subjekt. Und tatsächlich ist die große Liebe von Ludovico II. Gonzaga, dem Herzog von Mantua, für seinen Hund Rubino nicht nur durch seine Briefe und den Grabstein des Hundes überliefert, sondern auch durch Andrea Mantegnas Fresko von Ludovico mit Rubino (1465–1474) in der Camera degli Sposi im Palazzo Ducale in Mantua. Bei den Pferdebildern von Giulio Romano im Palazzo del Té in Mantua kann man ebenfalls schon von individualisierten Tierporträts sprechen.

Barock

Im 16. und 17. Jahrhundert füllten Tiere durchaus auch als bloßes Fleisch, d. h. in Form ihres geschlachteten Körpers, die ganze Bildfläche, etwa bei Joachim Beukelaer, Pieter Aertsen oder Rembrandt von Rijn. Insbesondere waren detailgetreue, wenn auch realitätsferne Küchen- und Marktstillleben nachgefragt. Sie transportierten in der Regel eine moralische Kritik an Maßlosigkeit und Sittenlosigkeit. Sorgsam arrangierte Szenen mit Schlachtfleisch konnten so für die fleischlichen Genüsse der niederen Stände stehen (vgl. Schneider 2011, 34, 41).

Parallel kamen naturgetreu dargestellte Tiere häufig in allegorischen Zusammenhängen und in der Emblematik vor. Gerne wurde das irdische Paradies dargestellt, das von verschiedensten Tieren bevölkert wird. Das Paradiesthema diente in der niederländischen Malerei als Chiffre für eine friedliche Koexistenz der Arten. Ein prominentes Beispiel ist etwa die auf 1613 datierte *Paradieslandschaft mit Arche Noah* von Jan Brueghel dem Älteren. Oft spielten Tiere aber auch lediglich eine Staffagerolle, um das Charakteristische einer Landschaft zu unterstreichen.

Im 17. Jahrhundert wurde in der niederländischen Malerei der dramatische Kampf um Leben und Tod zwischen Mensch und Tier ein zentrales Sujet. So zeigt beispielsweise Peter Paul Rubens zwar kein Interesse an der Darstellung von Haustieren, doch auf seinen Gemälden sieht man häufig gewalttätige Kämpfe zwischen wilden Tieren. Solche Bilder entstanden in arbeitsteilig organisierten Spezialistenteams, wobei Maler wie Frans Snyders, Adriaen van de Velde und Roelant Savery für die Ausstattung von

Gemälden mit Tiergruppen verantwortlich waren. Diese Spezialisten malten aber auch kleinere Genrebilder, in denen sie sich ganz auf ihre Expertise konzentrierten. Auf Tiere spezialisiert waren im 17. Jahrhundert ganze Malerfamilien wie die Kessels oder Roos, wobei Jan van Kessel der Ältere für Insektendarstellungen berühmt wurde, Johann Heinrich Roos für Hirtenidyllen und sein gleichnamiger Sohn für Jagdstücke. Die Tiermalerei besetzte allerdings eher einen niederen Rang, weit hinter Historiengemälden oder Herrscherporträts. Dennoch konnten gute Tiermaler von ihrem Expertentum gut leben, wenn sie adelige Auftraggeber fanden, die ihre Liebhaberei teilten.

Der bedeutendste holländische Tiermaler des 17. Jahrhunderts, Paulus Potter, erlangte vor allem durch Porträts von Kühen Ruhm, sein *Junger Bulle* (1647) war zu seiner Zeit ein gefeiertes Gemälde. Ungewöhnlicher ist seine Interpretation der verkehrten Welt *Die Bestrafung des Jäg*ers (1647), in dem sich Wildtiere in mehreren Szenen gegen Jäger zu Wehr setzen und sie zur Strecke bringen. Damit bricht das Gemälde aus der zeitgleich beliebten Tradition der Jagdstillleben aus, in denen vorzugsweise tote Hirsche oder Fasane präsentiert werden, zuweilen gemeinsam mit den Hunden, die bei der Jagd gute Dienste geleistet haben.

Um 1603 führte Roelandt Savery Insekten in die Stillebenmalerei ein, die dann in der niederländischen und deutschen Stillebenmalerei des 17. Jahrhunderts, beispielsweise von Jan Brueghel oder Georg Flegel, vermehrt zu finden sind. Die ersten entomologischen Monographien von sowohl künstlerischem wie wissenschaftlichem Wert waren Ulisse Aldrovandis *De animalbus insectis libri septem* (1602) und Georg Hoefnagels Miniaturaquarelle für Rudolf II. In Jean Goedardts *Metamorphosis et historia naturalis* (1662—1667) werden erstmals Insekten im Medium der Radierung dargestellt. Die Tiere waren aber auch Wissensobjekte. Maria Sibylla Merian erforschte und dokumentierte systematisch Insekten, wofür sie weite Reisen bis nach Südamerika unternahm. So zeigte sie erstmalig die Abhängigkeit von Schmetterlingsraupen von ihren Futterpflanzen und verbreitete durch ihre Zeichnungen das Wissen um den Vorgang der Metamorphose.

Das 17. und 18. Jahrhundert waren geprägt von Handelsfahrten und wissenschaftlichen Expeditionen der Europäer nach Asien und Amerika, wobei Tiere zur Handelsware gehörten. Die toten oder lebenden Tiere brachten die weite Welt nach Hause, waren Ausdruck von Macht und Stellung ihrer Besitzer und Spiegel des Reichtums göttlicher Schöpfung. Die von Überseefahrten der europäischen Kaufleute an die fürstlichen Residenzen ihrer Heimat importierten exotischen Tiere waren geschätzte Motive für Gemälde. *Das große Kassler Tierbild* (1723 bis 1729) von Johann Melchior Roos war das wohl größte gemalte Menageriebild seiner Zeit. Es sollte sämtliche Tiere in der Menagerie des Landgrafen Karl in der Kassler Karlsaue dokumentieren.

Der angesehenste Tiermaler des 18. Jahrhunderts in Frankreich war der Hofmaler Jean-Baptiste Oudry, der mit dem Nashorn *Clara* (1749) eines der größten Tierporträts seiner Zeit schuf. Für seine naturalistischen Gemälde fertigte er zuweilen Studien in der Menagerie Ludwigs XV. an, die er dann im Atelier weiterentwickelte. In seinem Werk erregte insbesondere das Bild einer säugenden Hündin, *Jagdhündin mit ihren Jungen* (1752), Aufsehen: Es stieß eine Diskussion um Mutterliebe bei Tieren bzw. über die Bedeutung des Stillens bei menschlichen Müttern an (vgl. Secord 2006, 106).

Zur gleichen Zeit war in England die sogenannte ›Sporting Art‹ populär, und eine Reihe von Malern spezialisierte sich auf Rennpferde (vgl. Rump 1983). Die Sporting-Malerei, für die George Stubbs einer der relevantesten Vertreter ist, war allerdings außerhalb des Lands wenig bekannt. Stubbs malte nur Rassepferde, die als die Aristokraten unter den Pferden galten. Innerhalb des Genres sticht sein Gemälde des gefeierten Rennpferds *Whistlejacket* (1762) heraus. Ursprünglich war ein lebensgroßes Reitergemälde von George III. geplant, wobei Stubbs für die Ausführung des Pferdes zuständig war und andere Maler für die menschliche Figur und die Landschaft. Das Pferd erschien dem König dann aber als so gelungen, dass er es als eigenständiges Meisterwerk anerkannte und die Idee des Reitergemäldes aufgegeben wurde. Pferdeporträts waren im 18. Jahrhundert allgemein verbreitet. Sie sollten den Reichtum und die Erfolge ihrer Besitzer spiegeln und spielten eine doppelte Rolle: Einerseits waren Pferde klar als Diener des Menschen konnotiert, andererseits Ausdruck von elementarer Energie und Schönheit der Natur.

Mitte des 18. Jahrhunderts entstanden aber auch Gemälde, die nicht die Schönheit der Tiere feierten, sondern ethische Fragen im Umgang mit ihnen aufwarfen: William Hogarth übte mit seinen Kupferstichen *The Four Stages of Cruelty* (1751), die vielfältige Arten von Tierquälerei auf Londons Straßen dokumentiert, eine genuine Kritik am Umgang mit Tieren. Und Joseph Wright of Derby malte mit *Das Experiment mit dem Vogel in der Luftpumpe* (1767/1768)

erstmals einen Tierversuch. Auch wenn der Maler selbst nicht eindeutig Position bezieht, spiegelt sich doch in den Gesichtern einiger der menschlichen Zeugen Entsetzen angesichts des grausamen Experiments bzw. Mitleid mit dem erstickenden Vogel.

18. und 19. Jahrhundert

Die Analogie von Mensch und Tier wurde in physiognomischen Studien erforscht, z. B. im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts von dem Schweizer Johann Caspar Lavater, der wiederum auf den 100 Jahre vorher tätigen französischen Maler Charles Le Brun oder auf die noch früheren Arbeiten von Giambattista della Porta zurückgriff. Die Gesichtszüge von Männern wurden jeweils denen von Tieren angeglichen, um durch die Darstellung des Äußeren auf die animalische Disposition der menschlichen Seele hinzuweisen. In Deutschland versah Johann Heinrich Wilhelm Tischbein Kaiser, Götter und namhafte Künstler mit Tierphysiognomien. So deutete er beispielsweise Michelangelo als fleischfressendes Tier, Corregio aber als ›Kräuterfresser‹. Von Lavater beeinflusst sind auch die grotesken Zeichnungen von Menschen mit Tierköpfen und Tieren mit Menschenköpfen des Franzosen Grandville, die gesellschaftskritische Inhalte transportierten.

Die meisten der großen Tiermaler des 18. und 19. Jahrhunderts fanden offenbar nichts dabei, ihre Motive, deren Schönheit sie bewunderten, massenhaft zu töten, um sie durch Stillstellung besser darstellen zu können. So schildert John James Audubon, der mit seinen lebensgroßen Zeichnungen der Vogelwelt *Birds of America* (1825–1838) große Erfolge feierte, in einem Forschungsbericht, wie er täglich über 100 Vögel schoss (vgl. Audubon 1831, viii). Die toten Vögel fixierte er dann mit Draht in lebensechter Haltung, um sie malen zu können.

In der französischen Romantik sind vor allem Théodore Géricault und Eugène Delacroix herausragende Tiermaler. Géricault konzentrierte sich insbesondere auf wilde Pferde, die häufig als dem Menschen überlegen dargestellt wurden. Generell wurde Wildheit in der Romantik als positiver Aspekt anerkannt. Während im Klassizismus vor allem die Schönheit der Tiere betont wurde, war es in der Romantik ihre Verve. Auch Delacroix, der oft im Pariser Jardin des Plantes zeichnete, feiert die gewalttätige Energie wilder Tiere und deutet sie als Kampf zwischen Mensch und Tier, Vernunft und Leidenschaft, Zivilisation und Natur. Delacroix fühlte sich vor allem Katzen, insbesondere Raubkatzen, verbunden, so sehr, dass ihm sogar selbst Ähnlichkeit mit einer Katze zugesprochen wurde. Nach seiner Aussage waren Tiere die geeigneten Mittel, um die Natur nicht etwa nur zu kopieren, sondern durch Malerei neu zu erschaffen (vgl. Clark 1977, 42).

In der spanischen Kunst waren Darstellungen des Stierkampfs nachgefragt. Francisco de Goyas grafischer Zyklus *Tauromaquia* (1814–1816) richtete sich weniger an Kunstliebhaber als an Stierkampffreunde. Die Blätter können als Ausdruck von Patriotismus, aber auch als Darstellung des ritualisierten Konflikts zwischen Mann und Tier gedeutet werden. Von Goya stammen aber auch beeindruckende und oft sehr persönliche Hundeporträts, u. a. der ebenso minimalistische wie rätselhafte *Perro semihundido* (1820/1823), der zu den Wandmalereien der *Pintura negras* gehört.

Die wohl bedeutendste Tiermalerin des 19. Jahrhunderts war Rosa Bonheur, die im Übrigen auch als Tier- und Naturschützerin tätig war. Die Künstlerin bezeichnete sich sogar selbst als »Gemisch von einem Hund und einer Schildkröte« (Lange-Berndt 2011, 224). Ihr großformatiges Gemälde *Der Pferdemarkt* (um 1855) war eines der meistbewunderten Bilder seiner Zeit und ist ein Beispiel für die Wertschätzung, die Bonheur kontrollierter Stärke bzw. gezähmter Wildheit in Gestalt des Pferdes entgegenbrachte.

Als bekanntester viktorianischer Tiermaler seiner Zeit gilt Edwin Landseer. Vor allem seine häufig sentimentalen und anthropomorphen Gemälde von Hunden und Pferden waren populär. Seine Lieblingsmotive waren so prägend, dass sogar eine Hunderasse nach ihm benannt wurde. Aber auch wilde Tiere, wie Löwen oder Eisbären, gehörten zu seinem Repertoire, und auch als Bildhauer war er einflussreich. So sind etwa die Löwen an der Nelsonsäule am Trafalgar Square in London sein Werk. Die größte Nachwirkung hat aber wohl seine ikonische Darstellung eines Hirsches in *Monarch of the Glen* (1851). Hier kondensiert Landseer in einem Bild nicht nur den Ehrenkodex der Jagd, sondern auch das Selbstbewusstsein der herrschenden viktorianischen Klasse.

Moderne

Ab dem 19. Jahrhundert erhöhte sich durch die Gründung der Zoologischen Gärten und eine höhere naturkundliche Bildung der Mittelschicht die Nachfrage des breiten Publikums nach Tierdarstellungen. In der Folge widmeten sich vermehrt Maler und Zeichner

der Naturstudie von exotischen gefangenen Tieren. Sie schufen unabhängige Kunstwerke, aber auch Illustrationen für naturkundliche Lehrbücher oder Magazine. In Deutschland waren Paul Friedrich Meyerheims Gemälde von wandernden Tierschauen beliebt. Viele Maler konstruierten in ihren Zoobildern eine harmonische Einheit von Tier und Mensch, aber es gab auch zookritische Künstler. Ellen Spickernagel hat herausgearbeitet, mit welchen formalen Mitteln beispielsweise Adolph von Menzel seine Abneigung gegen Gehege und Käfige, die er als Ausdruck einer autoritären Gesellschaft verstand, in seinen Gemälden und Zeichnungen umsetzte (vgl. Spickernagel 2010, 168 ff.).

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbreiteten sich Charles Darwins Theorien rasant, u. a. durch unzählige Karikaturen, die Darwin und seine Hypothesen lächerlich machen sollten. Es gab aber auch Kunstwerke, die der Evolutionstheorie auf wertschätzende Weise visuellen Ausdruck verliehen. Dazu gehören etwa die beinahe ornamenthaften *Kunstformen der Natur* des Naturforschers und Zeichners Ernst Haeckel, die von 1899 bis 1904 erschienen. Sie erlaubten einen wissenschaftlich-mikroskopischen Blick auf tierliches Leben, waren aber dennoch in ihrem Bestreben, die Schönheit und den Reichtum der Natur zu zeigen, stark ästhetisiert und inszeniert.

Mit Haeckel bekannt war der anthropologisch und zoologisch interessierte Malerfürst Gabriel von Max. Ihm reichte es nicht, exotische Tiere im Zoo zu betrachten, hielt er doch eine ganze Gruppe Affen als Haustiere, Modelle und Studienobjekte. Sein Gemälde *Affen als Kunstrichter* (1889) mit Kunstverständnis nachäffenden Primaten kann wohl als ironische Neuformulierung des Ausdrucks *ars simia naturae* interpretiert werden. Außer auf den exotischen Tieren lag im 19. Jahrhundert auch ein neuer Fokus auf Haus- und Nutztieren, wobei sich regionale Schulen für einzelne Spezies herausbildeten (vgl. Küster u. a. 2006).

Ab dem frühen 19. Jahrhundert wurden kleinformatige Tierbronzen von sogenannten Animaliers wie Antoine-Louis Barye auch in der Mittelschicht sehr beliebt. Diese Skulpturen wurden in Massenproduktion vervielfältigt und als Liebhaberstücke gehandelt. Diese Tradition führten dann Bildhauer wie August Gaul und Renée Sintenis im 20. Jahrhundert fort. Sintenis war eine der ersten Bildhauerinnen, die Kleinplastiken von Tieren schuf, wobei sie junge Tiere in Bewegung favorisierte. Für sie waren Tiere eine »Zuflucht gegenüber all den Anforderungen des Lebens« (Jürgs 2002, 187), denen sie sich nicht gewachsen fühlte.

Im französischen Impressionismus waren vor allem Haustiere, insbesondere Hunde- und Katzendarstellungen beliebt. Herausragend sind in dieser Zeit aber Edgar Degas' Bewegungsstudien von Pferden, die teilweise von Eadweard Muybridges fotografischen Studien wie *The Horse in Motion* (1878) beeinflusst sind. Überhaupt begann Ende des 19. Jahrhunderts die Fotografie der Tiermalerei den Rang abzulaufen und ersetzte sie nach und nach. Dennoch existierte die Zoomalerei weiter, wenn auch unter veränderten Vorzeichen: Max Slevogt reiste etwa 1901 nach Frankfurt, um den Orang Utan Seemann mit seinem Wärter im Zoo zu malen, wobei er die innige Beziehung der beiden festhalten wollte. Und Edvard Munch malte auf Anraten seines Psychiaters 1909 im Kopenhagener Zoo, weil dieser annahm, dass das Malen von Menschen für seinen labilen Patienten zu aufregend sei (vgl. Clark 1977, 124).

Allgemein sind die Tiermotive ab der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert weniger naturalistisch gestaltet. So wandte man sich im Expressionismus den Tieren auf der Suche nach Ursprünglichkeit zu und stellte sie als Repräsentanten vitaler Kräfte vor. Franz Marc plädierte gar für eine »Animalisierung« der Kunst und eine Einfühlung in das Tier, um die Natur mit dessen Augen sehen zu können (Lankheit 1978, 5). Mit seiner Kunst wollte Marc erklärtermaßen das Seelenleben der Tiere, welches er als schöner und reiner als das der Menschen imaginierte, sichtbar machen. Die malerische Hinwendung zum Tier kann in dieser Zeit aber auch pejorativ gemeint sein: Paul Gauguin malte z. B. Vincent van Gogh mit einer Affenphysiognomie, um auf seinen angeblichen Mangel an Phantasie hinzuweisen.

Reines Ornament wurden Tierformen, oft Vögel und Fische, im Jugendstil. Doch auch wenn man die Tiere häufig einer abstrakteren Gesamtkomposition unterordnete, gab es auch in der Art Noveau Tierspezialisten mit einem Interesse für ausgewählte Spezies, wie beispielsweise Theophile Steinlen, der mit Vorliebe Katzen darstellte.

Im Surrealismus wurden Tiere vor allem als Verkörperungen von menschlichen Trieben, Begierden oder Ängsten eingesetzt. Die vermeintlich männermordende Gottesanbeterin als gleichzeitig lustvoll inszenierte wie angstbesetzte Chimäre wurde so etwas wie das ikonische Tier des Surrealismus. Salvador Dalí etwa verarbeitete seine Heuschrecken- und Ameisenphobie in zahlreichen Gemälden. Die Insekten stehen bei ihm für den Tod, haben aber auch sexuelle Konnotationen. Außerdem wurden die Phänomene der Verpuppung, der Metamorphose und der

Mimikry in vielfältigen Bildideen und kunsttheoretischen Abhandlungen von André Breton oder Roger Caillois umgesetzt und spiegeln eine surrealistische Grundhaltung und Bildstrategie. Tiere können aber auch zum Alter Ego der Künstler werden: So inszeniert sich Max Ernst auf verschiedenen Gemälden als Loplop, den Vogeloberen, und Frida Kahlo verkörpert durch die häufig auf ihren Selbstporträts auftauchenden Affen meist ihre eigenen seelischen Zustände (z. B. *Selbstbildnis mit Affen,* 1943). Aber sie griff auf diese Motive auch gerne zurück, weil Affen neben Vögeln, einem Hund und einem Reh zu ihren Haustieren gehörten.

Im Œuvre Pablo Picassos sind Tiere elementar. Schon als Junge zeigte sich seine frühe Genialität angeblich an seiner Fähigkeit, die Taubenfüße auf den Gemälden seines Vaters zu ergänzen. Fabelwesen wie der Minotaurus, Verherrlichungen des Stierkampfs sowie liebevolle Porträts seiner Hunde, insbesondere seines Dackels Lump, spiegeln den Facettenreichtum von Picassos Bestiarium. Der Künstler hielt sich zudem zahlreiche Haustiere, darunter die mehrfach verewigte Ziege Esmeralda. Picassos monumentales Meisterwerk *Guernica* (1937), entstanden als Reaktion auf die deutsche Bombardierung der gleichnamigen spanischen Stadt während des Bürgerkrieges, zeigte u. a. einen brüllenden Stier und ein verletztes Pferd. Obwohl Picasso darauf bestand, dass in seinem Werk ein Pferd lediglich ein Pferd sei und ein Stier ein Stier (vgl. Leepa 1957, 235), werden die Tiere bis heute als Symbole der menschlichen Opfer des Krieges gedeutet. Ebenso wie Picassos Lithographie einer Taube *La Colombe* (1949) wurde das Gemälde zu einem mächtigen Antikriegssymbol.

Abbildende Kunst nach 1945

In der Kunst nach 1945 kommen Tiere in den unterschiedlichsten Formen und Zusammenhängen vor, so dass jede Kategorisierung beinahe unmöglich wird. Passenderweise geht es den Künstlern seit dieser Zeit vor allem darum, die Widersprüche in der Tier-Mensch-Beziehung offenzulegen.

Auch wenn die Tiermalerei zunehmend von der Fotografie abgelöst wird, werden Tiere doch in bestimmten Kunstrichtungen weiterhin mehr oder weniger naturalistisch repräsentiert: In der Pop Art stechen z. B. die gemalten Liebeserklärungen David Hockneys an seine beiden Dackel hervor und Andy Warhols serielle Siebdrucke von Kühen oder von vom Aussterben bedrohten Tierarten. Die School of London bringt sehr private Darstellungen von Whippets bzw. Doppelporträts von Hunden und Menschen im Werk von Lucian Freud hervor sowie schemenhaft-verwischte, geisterhafte Tierwesen auf den Leinwänden von Francis Bacon. Bacon ist es auch, der die Verwandtschaft alles Lebendigen über Darstellungen des Fleischs geschlachteter Tiere anschaulich macht und der seine eigene Malerei mit der Schleimspur einer Schnecke vergleicht (vgl. Peppiatt 2008, 174). Die Künstlergruppe Cobra um Asger Jorn und Karel Appel trägt nicht nur einen Tiernamen (Akronym der Städte Kopenhagen, Brüssel, Amsterdam), sondern produziert auch eine Reihe von gestisch-abstrahierten Tiergruppen. Marino Marini setzt sich in seinem bildhauerischen Werk vor allem mit der gewaltförmigen Beziehung von Pferden und Menschen auseinander. Seine Reiterskulpturen können als Ausdruck einer zunehmenden Entfremdung von Menschen und Tieren gesehen werden und nehmen Abstand vom traditionellen heroischen Reiterstandbild, in dem noch eine harmonische Einheit von Pferd und Reiter unterstellt wird. Der Bildhauer Henry Moore fertigt nicht nur unzählige Zeichnungen von Schafen und Zootieren an, sondern realisiert auch mit *Sheep Piece* (1971/72) eine abstrakte Skulptur für Schafe, die immer noch auf einer Schafweide steht. Offenbar regte ihn die Beobachtung der Mutterschafe mit ihren Lämmern auf der Wiese vor seinem Atelier dazu an, eines seiner Lieblingsmotive ›Mutter mit Kind‹ zu entwickeln, bei der eine größere Form eine kleinere Form schützend umschließt (vgl. Moore 1980). Die Österreicherin Maria Lassnig hingegen malt außer wiedererkennbaren Hunden auch Tier-Mensch-Hybride und groteske Kreaturen, die vor allem über ihre starke Leiblichkeit definiert und zuweilen auch als Mutterfiguren konzipiert sind, wobei sie das Malen selbst als »Kalben« bezeichnet (Lassnig 2000, 97).

Öffentliche und private Tiere

Seit dem Ende der 1960er Jahre treten vermehrt lebende Tiere in der Performance- und Konzeptkunst auf und zwar als Motiv, Material und Interaktionspartner. Das war zunächst in Ausstellungen der Fall, wo sie als lebende Ready Mades fungierten und die Aufgabe hatten, Realität und Alltag in die hermetische Kunstwelt einzubringen. Initialzündung für die Zurschaustellung von Tieren im White Cube der Galerie war Jannis Kounellis, der 1969 *12 Pferde* in der römischen Galleria l'Attico zeigte. Die Zurschaustellung von Tieren als Kunstwerk wird dann u. a. von

Rosemarie Trockel und Carsten Höller in *Ein Haus für Schweine und Menschen* (1997) aufgegriffen. Für die documenta X konstruierten sie ein artgerechtes Schweinegehege und platzierten die Besucher in einem minimalistischen Kubus, von dem aus sie die Schweine durch einen nur einseitig durchsichtigen Spiegel beobachten konnten. Aktuellere Beispiele sind die Präsentation eines Einsiedlerkrebses in einem Aquarium durch Pierre Huyghe (*Zoodram 4*, 2011) oder einer Rentierherde durch Carsten Höller (*Soma*, 2010).

Lebende Tiere erfahren durch Ausstellungen eine neue Sichtbarkeit und Präsenz in der öffentlichen Wahrnehmung, können aber auch für den Einzug des Privaten in die Kunstwelt stehen. Alltägliche, mehr oder weniger inszenierte Interaktionen mit Tieren werden bildwürdig und sind beliebtes Thema von Videos, Fotos und Performances. So ist oft die besondere Nähe von Künstlern zu ihren Haustieren Grundlage für gemeinsame Arbeiten: William Wegman filmt und fotografiert von den 1960er Jahren bis heute seine eigenen Weimaraner in immer neuen Verkleidungen. Carolee Schneemann dokumentiert ihr Zusammenleben bzw. ihre Liebesbeziehung mit ihrer Katze Kitch, wobei die Katze fast zwanzig Jahre lang primäre Protagonistin von Schneemanns Fotos und Videos ist. Und Julia Andreyevs Videos und Soundinstallationen seit der Jahrtausendwende drehen sich fast ausschließlich um ihre beiden Hunde Tom und Sugi. Dass sich Gegenwartskünstler vermehrt mit Haustieren beschäftigen, liegt vermutlich an ihrer ständigen Verfügbarkeit und insbesondere im Fall von Hunden an deren Kooperationsbereitschaft. Die Trennung von Kunst und Leben ist bei tierinvolvierenden Arbeiten selten aufrechtzuerhalten.

Der Tod der Tiere und Tiere als Material

Im Wiener Aktionismus der 1960er und 1970er Jahre, vor allem in den *Orgien Mysterien Theatern* von Hermann Nitsch, in denen ritualhaft in als Gesamtkunstwerk angelegten Massenaufführungen mit geschlachteten Tieren agiert wird, werden Tiere zum Material. Selbst das Töten von Tieren wird kunstwürdig: Ana Mendieta (*Death of a Chicken*, 1972) oder Kim Jones (*Rat Piece*, 1976) gehören zu den Aktionskünstlern, die vor allem wegen ihrer als skandalös empfundenen Gewaltakte gegen Hühner oder Ratten bis heute rezipiert werden. Künstler geben in den 1990er Jahren vermehrt den Tod von Tieren in Auftrag und damit aus der Hand. Damien Hirst etwa suchte für seine Installation *The Impossibility of Death in the Mind of Someone Living* (1991) öffentlichkeitswirksam per Zeitungsinserat einen Tigerhai zum Präparieren, und Katarzyna Kozyra ließ zwei Hähne und ein Pferd für die taxidermische Skulptur *Animal Pyramid* (1993) schlachten. Über den Einsatz des realen Tiertodes werden u. a. Fragen über die gemeinsame Endlichkeit menschlichen und tierlichen Lebens verhandelt. In jüngerer Zeit kommen Tiertötungen im Rahmen von Kunstwerken zwar weiterhin vor, aber die Thematisierung des Sterbens von Tieren verlagert sich teilweise in den Bereich der Vorstellung bzw. der Potentialität oder auf die mediale Darstellung. Guillermo Vargos und Marco Evaristti erlebten beispielsweise eine große Medienaufmerksamkeit, weil sie den Tod eines Hundes behaupteten (*Exposición N° 1*, 2008) bzw. den Tod von Goldfischen ermöglichten (*Helena*, 2000).

Auch werden Tierkörper zunehmend als bildhauerisches Material oder Ready Made eingesetzt, und die Taxidermie, also das präparierte Tier, das zuvor vor allem als Jagdtrophäe oder naturkundliches Schaustück ausgestellt wurde, erlebt seit den 1990er Jahren eine Hochzeit in der Kunst. Dabei erschaffen Künstler wie beispielsweise Thomas Grünfeld oder Deborah Sengl Fabelwesen, dekonstruieren den Präparationsprozess in seiner Gewalttätigkeit wie Andrea Roe oder Noëlle Pujol, recyclen bereits vorhandene Taxidermien wie Angela Singer und stellen sie in neue Zusammenhänge, modifizieren sie und rekonstruieren die Geschichte taxidermischer Museumsexponate wie Mark Dion oder Wilson/Snæbjörnsdóttir.

Nicht nur als tote Körper werden Tiere zu Werkstoff, sie werden auch als lebende Realzeitsysteme zum künstlerischen Material. So etwa bei Hans Haacke, der 1972 Fische in einem Becken mit gereinigtem Rheinwasser ausstellte. Vergleichbare Installationen, bei denen Miniatur-Ökosysteme als Kunstwerke gezeigt wurden, schufen im selben Jahr Newton Harrison und Helen Mayer mit der wörtlich zu nehmenden Arbeit *Notation on the Eco-System of the Western Salt Works with the Inclusion of Brine Shrimp* oder Alan Sonfist mit *Colony of Army Ants*. Ein aktuelleres Beispiel für ein Tier als Zufallsgenerator ist der von Ingar Dragset und Michael Elmgreen initiierte Auftritt der 20-jährigen Schimpansin Lala, für die Aktion *Spelling U-T-O-P-I-A* von 2003. Dafür hantierte Lala mit sechs überdimensionalen Würfeln, auf deren Seiten jeweils einer der Buchstaben A, I, O, T, U zu sehen war. Das gewünschte Wort kam jedoch nie zustande, wodurch wohl das Unerreichbare

jeder Utopie verdeutlicht werden sollte. Ein tieferes Interesse am Tun der Tiere besteht aber in solchen Kunstwerken offenbar nicht.

Animal Agency

Joseph Beuys' Aktion *I like America and America likes me* (1974) bildet einen grundlegenden Ausgangspunkt des Einsatzes von lebenden Tieren als Ko-Performern: Beuys lebte mehrere Tage mit dem aus einem Tierpark ausgeliehenen Kojoten Little John in einem Galerieraum zusammen und interagierte nach einem festgelegten Ritual mit ihm. Seit der Jahrtausendwende konsolidiert sich die sogenannten ›Interspecies Art‹ als dialogisch gedachte Kunstform, in der Menschen mit Tieren ›kollaborieren‹ (vgl. Jevbratt 2012). Eine Kunst, die vor allem auf Beziehungen aller in das Kunstwerk involvierter Beteiligten setzt (Künstler, Protagonisten, Publikum), ist von Nicolas Bourriauds Theorie einer relationalen Ästhetik inspiriert. Bourriaud hatte den Begriff in seinem einflussreichen und kontrovers diskutierten Essay *L'esthétique relationnelle* (1998) für Kunstproduktionen geprägt, bei denen der zwischenmenschliche Austausch über und um das ästhetische Objekt als Hauptbestandteil des Werkes auszumachen ist. Dieser Austausch kann nun in der *Interspecies Art* auch über Speziesgrenzen hinweg geschehen. Künstler suchen also in Tieren vermehrt das Gegenüber. Das geschieht aber nicht nur in dialogischen, performativen Arbeiten, sondern auch in der Porträtmalerei oder Fotografie. Frank Noelker etwa fotografiert individualisierte Schimpansenporträts und stellt sie samt den bedrückenden Informationen über ihre Biographie als Labortiere aus. Viele Künstler fokussieren also weniger die instrumentale oder symbolische Rolle von Tieren, sondern lassen sich eher auf die lebendige leibliche Realität des betreffenden Tieres ein.

Andere Künstler verwandeln sich durch Kostüme, performative Aneignung oder empathische Einfühlung in Tiere ihrer Wahl und betrachten spezifische Tiere als ihr Alter Ego. Berühmt-berüchtigt sind etwa die Aktionen Oleg Kuliks. Kulik performt in den 1990er Jahren wiederholt nackt auf allen Vieren und zuweilen knurrend und beißend, u. a. um auf die politische Situation der Künstler in Russland aufmerksam zu machen. Paula Rego malte mit ihrer *Dogwoman* (1994) eine Frau, die die Stärke und Aggressivität des Hundes adoptiert, und deutet ihre Animalität als positive Qualität. Die Künstlergruppe Art objet orienté versuchte, in der Performance *May the horse live in me* (2010) mittels Bluttransfusion und Hufschuhen pferdisch zu werden.

Der Animal Turn in der Kunst ist daher oft mit einem ›Affective Turn‹ oder gar einem ›Ethical Turn‹ verbunden. Kunst mit ihrem Fokus auf dem ›Bild‹, dem Material und dem Körper bezweifelt schon lange, dass allein die Sprache und die logozentrisch-rationalistisch gedachte Vernunft die Welt strukturiert und konstruiert. Weil Kunst oft als unbewusstes oder vorbewusstes Tun, als zufällige Produktion oder aber als körperliche Manifestation von rational nicht Erfassbarem imaginiert wurde, bietet es sich geradezu an, sie auf ihre kreatürlichen Voraussetzungen, Ausformungen und Perspektiven hin neu zu denken. Die neuen Paradigmen der tierinvolvierenden Kunst scheinen jedenfalls Relationalität, Empathie und Körperlichkeit zu sein.

Animalische Ästhetik

Während im Rahmen der traditionellen Ästhetik Tiere überwiegend als kunstlose Wesen betrachtet wurden, haben lebendige Tiere und ihre Produktionen seit den 1970er Jahren in der Kunst eine Konjunktur. Entgegen der tradierten These, dass Tiere lediglich Projektionsobjekte subjektiver ästhetischer Erfahrungen sind, nehmen zeitgenössische Künstler Tiere zunehmend als ästhetische Akteure ernst. So wird vermehrt die formverändernde und gestaltende Einwirkung von Tieren auf den menschlichen Körper oder auf menschliche Produkte als künstlerische Strategie eingesetzt. Anfang der 1990er Jahre lässt z. B. Marina Abramovic Würgeschlangen über ihren Kopf kriechen. Dabei setzte sie sich nicht nur einer realen Gefahr aus, sondern wurde dank der deformierenden Kraft der über sie gleitenden Schlangen vorübergehend zu einer lebenden veränderlichen Skulptur.

Rosemarie Trockel interpretiert das natürliche Verhalten von Tieren als Kunstschaffen. So rahmt sie in ihren Tierfilmen seit den späten 1970er Jahren die Flugformationen von Vögeln als abstrakte Natur-Bilder oder die Strukturspiele von Raupen als lebende Ornamente. 1990 versieht sie die Repräsentation einer webenden Spinne im Glas mit dem Satz »Jedes Tier ist eine Künstlerin« (*Grüße aus der Provinz*, 1990/91) und aktualisiert damit Beuys' berühmte Behauptung »Jeder Mensch ist ein Künstler«. Einige Jahre später inszeniert sie die Motte, die für ihre *A la Motte* (1993) ihre Strickwerke zerfraß, als Akteurin und Künstlerin, die alte Strukturen zerstört, um daraus etwas Neues zu schaffen. Trockels Arbeiten sind

vor allem als provozierender Angriff auf herkömmliche Vorstellungen von Kunst gedacht und hinterfragen den tradierten Autor- bzw. Werkbegriff. Sie wenden sich gegen den Mythos, dass Kunst allein Inspiration und menschlichen (männlichen) Genius voraussetze und als kontrollierter Selbstausdruck eines Künstlers gelesen werden kann.

20 Jahre später stellt Björn Braun seinen Zebrafinken Baumaterial zur Verfügung und präsentiert dann die von ihnen damit geschaffenen Schlafnester als Skulpturen. Und seit 2013 produziert das Künstlerpaar Hörner/Antlfinger Seite an Seite mit ihren Graupapageien Clara und Karl an einem gemeinsamen Atelierplatz. Die entstehenden Werke, u. a. von den Vögeln bearbeitete Magazine, werden dann gerahmt in Ausstellungen präsentiert (CMUK *weekly*, 2013). Die Zuwendung zu Tieren bedeutet zuweilen auch eine stärkere Berücksichtigung der Materialität gegenüber der Textualität zur Sinnerschließung von Kunst. Solche Gemeinschaftsproduktionen mit Tieren können als ironische Statements zum Kunstbetrieb interpretiert werden, hinterfragen aber sicherlich auch das Konzept des autonomen, schöpferischen, über sein Werk herrschenden Autors als geistigem Urheber und intentionalem Zentrum von Kunst – und nehmen tierliche Gestaltung als kreative Äußerung ernst.

Eine neue Kunstbewegung ist auch die Produktion von Werken dezidiert für ein tierliches Publikum, häufig inspiriert von ökologischen Überlegungen. Frühe Arbeiten sind etwa Wolf Kahlens Duftinstallation für Hunde *Dog Territory* (1976) oder die im gleichen Jahr entstandene Gemäldeausstellung für Hunde von Dieter Roth und Richard Hamilton *Collaborations. Pictures for Dogs*. Aber Tiere als Kunstrezipienten werden vor allem seit der Jahrtausendwende bedient. So dreht Rachel Mayeri seit 2011 narrative Videos für Affen im Zoo und die Werkleitz Gesellschaft richtete 2011 eine Ausstellung mit dem Titel »Kunst für Tiere« aus, die teilweise im Zoo von Halle stattfand. Einige dieser Kunstwerke werden erst durch die Mitwirkung der tierlichen Rezipienten komplett und bleiben für den menschlichen Betrachter enigmatisch, andere sind auch für menschliche Rezipienten reizvoll.

Tierrechtskunst

Der Einsatz für Tiere mit künstlerischen Mitteln nimmt zuweilen politische Dimensionen an. So haben Joseph Beuys sowie Oleg Kulik jeweils Parteien für Tiere gegründet und diese zum integralen Bestandteil ihres kreativen Outputs erklärt. Auch formieren sich Künstlerkoalitionen gegen die Ausbeutung von Tieren für die Kunst wie die Justice for Animals Arts Guild (JAAG) in Minnesota. Parallel bildet sich eine explizite Tierrechtskunst heraus. Besonders in der Fotografie geht diese mit der Dokumentation von Tierleid in der Massentierhaltung Hand in Hand, so etwa bei Klaus Petrus oder der unter Pseudonym arbeitenden Fotografin K49814. Aber auch in der Malerei arbeiten Künstler mit einer klaren Tierrechtsagenda – häufig mit einem altmeisterlichen Duktus. Wenn Künstler sich ausschließlich der Tierfrage widmen, werden sie zwar in Tierrechtskreisen breit rezipiert und erlangen dort eine große Prominenz, von der etablierten Kunstszene werden sie jedoch meist ignoriert. Das mag vor allem an der als zu plakativ empfundenen Darstellungsweise liegen, könnte aber auch eine Reminiszenz an den niederen Rang der Tiermalerei in der Kunstgeschichte sein. In Deutschland ist beispielsweise Hartmut Kiewert auf Tierrechtskongressen und -veranstaltungen sehr präsent. So kann ein Künstler durch das visuelle Propagieren bestimmter politischer Inhalte außerhalb des engeren Kunstdiskurses in bestimmten Kreisen eine große Bedeutung und Sichtbarkeit erlangen und zum ›Hofkünstler‹ einer linksorientierten, antikapitalistischen Szene avancieren.

Posthumanismus

Mit dem Animal Turn in den Geisteswissenschaften lässt sich auch in der Kunst der Versuch beobachten, alternative, post-humane und nicht-anthropozentrische Perspektiven einzunehmen. Die Befragung des Konstruktionscharakters von Natur und Naturwissenschaft und der Gültigkeit der *Scala naturae* wird mit künstlerischen Mitteln betrieben, etwa von Mark Dion oder Patricia Piccinini. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts spielen Tiere in der sogenannten ›Bio Art‹ beispielsweise in den Werken von Eduardo Kac oder Marta de Menezes eine essentielle Rolle. Künstler betätigen sich zunehmend als Wissenschaftler und greifen mit gentechnologischen Methoden in das Erbgut von Tieren ein, experimentieren mit Zellkulturen, forschen an der Entwicklung von künstlichem Fleisch (*Tissue-cultured life* von Ionat Zurr und Oron Catts seit 1996) oder imitieren die Kommunikationsstrukturen von Insekten.

Selbst die Reproduktion von Tieren wird mitunter als künstlerischer Akt gewertet: So kann die Tier-

zucht bisweilen spezifische Werke ermöglichen: William Wegman züchtet die Hunderasse der Weimaraner, die seine Fotomodelle werden, selbst, Eduardo Kac überlässt einem Labor die ›Produktion‹ seines hybriden Kaninchens Alba (GFP *Bunny*, 2000), und Agnes Meyer-Brandis brütet die Gänseeier aus, aus denen dann die Protagonisten ihrer Videos und Installationen schlüpfen (*The Moon Goose Colony*, 2012). Und sowohl Christina Buch als auch Joos van de Plas züchten Schmetterlinge, die sie im Rahmen einer Kunstaktion freilassen. In solchen Arbeiten wird der alte Topos vom Künstler als *alter deus* aufgerufen, nur dass diesmal wirkliche Tiere geschaffen werden. In der Bio Art produzieren Künstler tatsächlich ›lebende Kunstwerke‹, indem sie z. B. mit genetisch veränderten Tieren experimentieren, und stellen sich dabei in ein Narrativ des zivilisatorischen Fortschritts.

Einige Künstler imaginieren auch einen Blick in die Biodiversität der Zukunft: Pinar Yoldas, Patricia Piccinini oder Reiner Maria Matysik entwerfen mit ihren Skulpturen und Zeichnungen posthumane Lebensformen, darunter Tier-Mensch-Hybride und postevolutionäre Tierpflanzen. Eine Allianz von Künstlern mit Naturwissenschaftlern bietet sich bei tierinvolvierenden Werken natürlich besonders an. So kollaboriert beispielweise Nicolas Primat für seine Videos von Pavianen oder Bonobos mit Primatologen und verbringt längere Arbeitsaufenthalte in primatologischen Forschungsinstitutionen. Auch gibt es eine zunehmende Zahl an Künstlern, die robotische Tiere entwickeln oder mit elektronischen Mitteln Tierverhalten simulieren. Anthony Hall beispielsweise lässt in seinem Projekt ENKI (2009) Menschen mit elektrischen Fischen kommunizieren, France Cadet baut kinetische Cyberhunde, und Ken Rinaldo kreiert interaktive Bio-Art-Projekte, die sich mit Interspezieskommunikation und Künstlichem Leben auseinandersetzen. Es ist zu erwarten, dass sich die tierinvolvierende Kunst zukünftig verstärkt der Environmental Art zuwendet und die Relationen von Tieren zu Pflanzen, Bakterien, Ökosystemen und Umwelten stärker in den Blick nimmt. Längst gibt es Künstler wie Hayden Fowler oder Cornelia Honegger, die über den Körper der Tiere ökologische Fragen thematisieren, wie beispielsweise Umweltverschmutzung oder Artensterben.

Perspektivisch wird Kunst wohl verstärkt das Tierliche außerhalb des bloß Bildhaften und kulturell Konstruierten verhandeln. Sie könnte zukünftig erkunden, ob es möglich ist, Tiere jenseits von menschlichen Repräsentationen und Narrationen vorstellbar zu machen. Den Boden dafür bereitet auch die von neueren Akteur-Netzwerk-Theorien informierte Konzeption der dOCUMENTA (13) im Jahr 2013 in Kassel, bei der die kulturelle Produktion nicht nur von nichtmenschlichen Tieren, sondern auch von Pflanzen als Kunst präsentiert wurde. Tue Greenforts *Worldly House* auf der dOCUMENTA (13) kann für die starke Diskursivierung eines solchen Ansatzes stehen. Aufbauend auf Donna Haraways Vorstellung einer Ko-Evolution der Spezies präsentierte das Haus ein Archiv mit Texten, Büchern und Videos zum Thema. Begleitend zur dOCUMENTA (13) wurde eine Serie von 100 Notizbüchern mit dem Titel *100 Notes – 100 Thoughts* (2013) veröffentlicht, die u. a. kurze Aufsätze von Vordenkern einer ökologisch inspirierten Weltsicht aus unterschiedlichsten Feldern enthielt. Die dOCUMENTA (13) zeigt so nicht nur durch die ausgestellten Werke, sondern auch durch die Begleitpublikation eine generelle Tendenz, die Grenzen der Kunst weiter zu öffnen. So werden zukünftig Felder der tierinvolvierenden Kunst wohl vermutlich noch stärker an der Schnittstelle zu Ökologie, Life Sciences und Robotik angesiedelt sein. Außerdem ist eine Ausweitung der von den Animal Studies informierten Artistic Research zu erwarten.

Tiere entkommen in gewisser Weise dem menschlichen Sprachsystem, so dass neue Zugänge zu ihnen gefunden werden müssen. Während der Linguistic Turn behauptet hat, dass es keinen Zugang zu unvermittelten Erfahrungen oder Wissen gebe und dass alle Repräsentationen mit ideologischen und linguistischem Ballast beladen seien, sucht der Animal Turn in den Künsten, der sich den ›sprachlosen‹ Tiere zuwendet, Auswege aus dem Gefängnis der Verbalsprache.

Kunsthistorische Überblicksdarstellungen

Es existiert eine Anzahl von Überblicksbüchern, die den Bildbestand von Tieren in den Künsten aufführen. Sie kommen häufig, besonders in der Zeit bis etwa 1980, ganz ohne Fußnoten oder Bibliographien aus. Es sind zum großen Teil Bildbände, die vorliegendes Material bündeln, ohne den Anspruch zu erheben, einen Beitrag zur kunsthistorischen Forschung zu leisten. Unter den Publikationen, die sich mit einer soliden kunsthistorischen Basis um eine Gesamtschau der Tierdarstellungen in der Kunst verdient gemacht haben, sind vor allem Kenneth Clark und Claudia List zu nennen, aber auch Jessica Rawson, Reinhard Piper

oder Richard Hamann, letzterer für die Tierplastik. Sie alle können zur ersten visuellen Orientierung für die ältere Kunst genutzt werden (vgl. Clark 1977; List 1993; Rawson 1977; Piper 1910; Hamann 1949). Auch wenn die meisten der im 20. Jahrhundert erschienenen Bücher noch nicht auf der Grundlage des Animal Turn argumentieren, gibt es doch auch in Überblickswerken wie Clarks *Animals and Men* (1977) eine deutliche Parteinahme für Tiere in ihrer Individualität und eine Kritik an Tieropfer, Jagd oder dem Töten von Tieren für Nahrungszwecke.

In vielen dieser älteren Publikationen wird das Bestreben deutlich, den eigenen Gegenstandsbereich zu legitimieren, da die Konzentration auf Tiere nicht zu den zentralen Anliegen der Kunstgeschichte zähle. So legt Kenneth Clark Wert auf die Feststellung, dass sich die Tierliebe des Menschen häufig in unbedeutenderen Kunstwerken manifestiere. Und Werner Schmalenbach beteuert in seinem sehr lesenswerten Überblickswerk über die Kunstgeschichte am Beispiel der Darstellung des Pferdes *Kleiner Galopp durch Kunstgeschichte* schon in der Einleitung, dass die Betrachtung der Darstellung des Menschen ein wertvolleres und lohnenderes Unterfangen gewesen wäre (vgl. Schmalenbach 2002, 6). Hier ist also die Vorstellung einer Gattungshierarchie trotz des einschlägigen Forschungsinteresses nicht aufgegeben.

Mit dem Animal Turn zeichnet sich auch in der Kunstgeschichte eine neue Haltung ab, z. B. im kurzen Überblicksessay von Jonathan Burt im mehrbändigen Handbuch *The Cultural History of Animals* (2009). Burt beleuchtet die Kunst seit 1900 und tut das an einigen wenigen exemplarisch ausgewählten Kunstwerken von u. a. Franz Marc, Max Ernst, Pablo Picasso, Paula Rego, Joseph Beuys, Olly und Suzi und Damien Hirst, bezieht aber auch nichtwestliche, vor allem chinesische und afrikanische Kunst mit ein (vgl. Burt 2009).

In Margo DeMellos Handbuch *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies* (2012) finden sich indes nur einige wenige Seiten über Tiere in Kunstwerken, wobei DeMello sich ebenfalls bemüht, außereuropäische Beispiele wie japanische und afrikanische Kunst zu integrieren. Ansonsten werden aber vor allem tierschutzrelevante Arbeiten sowie Werke von Tierrechtlern benannt. Zudem wird der Abschnitt unter der Rubrik »Tiere als Symbole« abgehandelt, was angesichts der mit dem Animal Turn formulierten Kritik am Anthropozentrismus verwundert. Erstaunlicherweise werden sogar in den gängigen Bibliographien die Publikationen zu Tieren in der Kunst gerne unter diesem Oberbegriff geführt (z. B. in der online zugänglichen, umfangreichen Liste, die von Linda Kalof, Seven Mattes und Amy Fitzgerald zusammengestellt wurde: http://www.animalstudies.msu.edu/bibliography.php.) Tatsächlich bleibt es in der Kunstgeschichte aktuell, Tiere als Symbole zu betrachten: So kam 2006 die aktualisierte *Enzyklopädie der Tiersymbolik in der Weltkunst* heraus, die immerhin auch zoologische Informationen zu den unterschiedlichen Spezies bietet, sowie Einträge zur Tierarchitektur oder zu Werkzeugen, die von Tieren genutzt werden, und zu Röntgenbildern und wissenschaftlichen Visualisierungsmedien.

Etwas ausführlicher sind die Einträge zu Tieren und Kunst in zwei von Marc Bekoff herausgegebenen Enzyklopädien. Dass es nicht allzu viele Kunsthistoriker gibt, die sich mit der Mensch-Tier-Beziehung in der Kunst beschäftigen, erschließt sich daraus, dass Bekoff für den Eintrag ›Kunst‹ in seiner vierbändigen *Enyclopedia of Human-Animal Relationships* mit Linda Kalof eine Soziologin verpflichtet hat (vgl. Kalof 2008). Kalof hat ihre Expertise vor allem durch ihr Buch *Looking at Animals in Human History* (2007) unter Beweis gestellt, in dem sie sich mit Formen des Anschauens von Tieren, z. B. im Zoo, im Naturkundemuseum, beim Stierkampf, aber auch in Tierporträts beschäftigt. Für die zweite Auflage der *Encylopedia of Animal Rights and Animal Welfare* (2009) hat die Künstlerin und Aktivistin Yvette Watt einen Text zu Tieren, Kunst und Ethik beigesteuert. Ähnlich wie DeMello räumt sie der kritischen Reflexion von Tiertötungen für die Kunst den meisten Platz ein (vgl. Watt 2009).

In den neueren bzw. ersten deutschen Überblicksbänden zu den Animal Studies finden sich in der Regel ebenfalls einführende Einträge zum Thema Kunst und Tiere, so etwa im *Lexikon der Tier-Menschbeziehung* (vgl. Ullrich 2015) oder in dem Sammelband *Disziplinierte Tiere*, der den Stand der Forschung in den verschiedenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen knapp darstellt (vgl. Ullrich/Weltzien 2014).

Publikationen über einzelne Künstler und einzelne Spezies

Die kunsthistorischen Bücher über einzelne Künstler und deren Tierdarstellungen sind Legion. Schon Giorgio Vasari beschreibt in seinen *Viten* die Haltung und die Beziehung einzelner Künstler zu Tieren. Beispielsweise berichtet er von Leonardo, er sei ein großer Pferdeliebhaber gewesen und habe Vögel gekauft, um sie freizulassen (vgl. Vasari 1993, 559).

Von Piero di Cosimo hingegen berichtet er, er habe selbst ein Leben wie ein Tier geführt (vgl. ebd., 577).

Angesichts der künstlerischen Produktion der Betreffenden ist es nicht überraschend, dass es unzählige Studien über Tiere bei Albrecht Dürer, Jean-Baptiste Oudry, George Stubbs, Franz Marc, Henry Moore oder Joseph Beuys gibt. Während solche Monographien das Motiv des Tieres in Bezug auf das Œuvre der Künstler isoliert betrachten, sind Bücher über einzelne Tierspezies fast ausschließlich chronologisch aufgebaut und beleuchten vor allem Veränderungen in der Ikonographie und Darstellungsweise der jeweiligen Tiere oft von der Vorgeschichte (zumindest jedoch seit der Antike) bis in die Gegenwart. Sie geben daher auch Aufschluss über den Wandel der Tier-Mensch-Beziehung, ohne sich dies explizit zur Aufgabe zu machen.

Manche Tiere werden von der Kunstgeschichtsschreibung bevorzugt behandelt. Das ist in den letzten 15 Jahren nicht unbedingt die charismatische Megafauna, sondern sind vor allem Haustiere wie etwa der Hund, die Katze oder das Pferd. So erschienen ab der Jahrtausendwende mehrere voluminöse Kataloge zum Hund in der Kunst, teilweise mit ebenso umfangreichen Ausstellungen verbunden wie etwa *Hounds in Leash. The Dog in 18th and 19th Century Sculpture* (2000), *Impressionist Cats & Dogs. Pets in the Painting of Modern Life* (2003), *Hunde und ihre Maler. Zwischen Tizians Aristokraten und Picassos Gauklern* (2005), *Best in Show. The Dog in Art from the Renaissance to Today* (2006) und *Cocker Spaniel & Other Tools for International Understanding* (2009/2010). Es existieren aber auch zu einer großen Anzahl von anderen Tierarten kunsthistorische Überblickdarstellungen, etwa zum Löwen, zur Katze oder zum Pferd, aber auch zu weniger offensichtlichen wie etwa zu Hühnern, Mäusen oder Schweinen (vgl. Kloss 2006; Rödiger-Diruf u. a. 2007; Reckert 2006; Scholtyssek 2002; Owen 2014; Macho 2006). Auffallend ist dabei, dass stets im Kollektivsingular etwa von ›dem Pferd‹ etc. gesprochen wird und nicht etwa im Plural von ›den Pferden‹. Damit wird schon in der Betitelung klar, dass es grundsätzlich nicht etwa um die Betrachtung einzelner, singulärer Individuen geht – auch wenn das zuweilen dennoch der Fall ist –, sondern um ein abstrahiertes ikonographisches Exemplum als Repräsentant der jeweiligen Gattung. Selten wird ein einzelnes Tierindividuum Gegenstand kunsthistorischer Forschung wie etwa das Nashorn Clara oder Picassos Dackel Lump; dies geschieht eher in den Publikationen der Künstler selbst wie die zur Ratte Tatti Wattles von Rachel Rosenthal oder zur Hündin Fay von William Wegman (vgl. Ridley 2005; Duncan 2006; Rosenthal 1996; Wegman 1999).

Tiere und Kunsttheorie

Tiere spielen in der kanonischen Kunstgeschichtsschreibung also eine eher marginale Rolle, doch kommen sie durchaus auch in grundlegenden Texten vor, und dann mit weitreichenden Folgen. So sind schon ganz früh in der Kunstgeschichtsschreibung Tiere mit grundsätzlichen Fragen der Kunsttheorie verbunden worden. Leon Battista Alberti forderte beispielsweise in seinem Traktat *De pictura* (1435/1436), mit der er der Malerei eine wissenschaftliche Basis geben wollte, dass Künstler danach streben sollen, immer eine Fülle von verschiedenen Dingen darzustellen. Neben unterschiedlichen Landschaften, Gebäudearten und Menschentypen benennt Alberti ausdrücklich unterschiedliche Tierarten, wobei er auf die Natur als unerschöpfliche Quelle und Vorbild verweist. Die führenden Künstler der Frühen Neuzeit richteten sich nach Albertis Empfehlungen, um wie von ihm vorgesehen bestimmte sinnliche Empfindungen, Affekte und geistige Erkenntnisse auszulösen.

Mit dem Beginn der Kunstgeschichtsschreibung durch Giorgio Vasari kamen auch die ersten Künstlermythen auf, in denen Tiere eine substanzielle Rolle spielten. So berichtet Lorenzo Ghiberti um 1450 (in der Überlieferung von Vasari Mitte des 16. Jahrhunderts), Giotto di Bondone habe als Knabe Schafe gehütet und sei vom berühmten Maler Cimabue beim Zeichnen seiner Schützlinge entdeckt worden. Er habe die Schafe dabei so naturgetreu auf einen Stein gezeichnet, dass er selbst erfahrene Künstler beeindruckte (vgl. Vasari 1993, 150).

Ebenfalls von Vasari stammt die bekannte frühneuzeitliche Neuinterpretation einer antiken Anekdote zum Malerwettstreit. Plinius hatte davon berichtet, wie der antike Maler Zeuxis im Wettstreit mit seinem Rivalen Parrhasios Trauben so naturgetreu gemalt hatte, dass Vögel herbeiflogen, um sie zu aufzupicken. Laut Plinius machte Zeuxis das »Urteil der Vögel« »stolz« (Plinius, *Naturalis historia*, Bd. 35, 64). Vasari greift diese Episode nun mit verändertem menschlichen und tierlichen Personal auf, indem er von Giotto erzählt, der auf ein Kunstwerk seines Meisters Cimabue eine Fliege gemalt habe, die so echt wirkte, dass Cimabue versucht habe, sie zu verscheuchen (vgl. Vasari 1993, 162). In beiden Varianten der Narration geht es nicht nur um die spezifi-

sche Kunstfertigkeit eines Malers, sondern um das Lob realistischer Malerei, das sich als höchst einflussreich für nachfolgende Künstler- und Kunsthistorikergenerationen erwies. Die illusionistisch gemalte Fliege markiert den Aufbruch zur Kunstauffassung der Renaissance, die die realistische Naturdarstellung als zentrales Ziel setzt, und ist damit Symbol für die malerische Fortschrittlichkeit Giottos im Vergleich zum eher mittelalterlich-traditionellen Cimabue (vgl. Chastel 1986).

Auf solche Tier-Anekdoten greifen noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts maßgebliche Arbeiten zum Wesen der Kunst zurück, insbesondere Ernst Gombrichs *Art und Illusion* aus dem Jahr 1959 (vgl. Gombrich 2000, 101 f.), Arthur Dantos *Beyond the Brillo Box* (1992) mit in einem Essay über »Animals as Art Historians« (Danto 1992, 15–31) und W. J. T. Mitchells einflussreiches Buch *Picture Theory* (1994) mit einem Kapitel über »Looking at Animals Looking« (Mitchell 1994, 329–344).

Der Animal Turn in der Kunstgeschichte

Zwar hat sich die Kunstgeschichtsschreibung in den letzten Jahren vielen neuen Ansätzen geöffnet, wie etwa den Postcolonial Studies oder den Queer Studies. In keinem der Überblickswerke über kunsthistorische Methoden oder Themen der Kunstgeschichte tauchen jedoch bisher die Animal Studies auf. Die einflussreichen Handbücher, die Studierenden und Lehrenden gleichermaßen Orientierung bieten sollen, sparen das Thema aus und verhandeln Kunst dezidiert als Merkmal der anthropologischen Differenz. Ein nicht im engeren Sinne kunsthistorisches Nachschlagewerk bildet die Ausnahme, die die Regel bestätigt: Die *Oxford Encyclopedia of Aesthetics* hat 2014 einen Eintrag zum Thema »Animal Aesthetics« aufgenommen (vgl. Ullrich 2014).

Dafür erkennen andere Disziplinen den Erkenntniswert von Kunstwerken für die Animal Studies und analysieren mit ihren eigenen Mitteln Bilder. Der Interdisziplinarität der Animal Studies geschuldet, ›wildern‹ auch Nicht-Kunsthistoriker in der Kunstgeschichte. Vordenker der Animal Studies wie Donna Haraway, Markus Wild, Thomas Macho, Kari Weil oder Cary Wolfe analysieren oder kontextualisieren in ihren Essays einzelne Künstler oder Kunstrichtungen wie etwa Patricia Piccinini, Mirko Baselgia, Joseph Beuys, Bill Viola/Frank Noelker oder die Bio Art (vgl. Haraway 2007; Wild 2015; Macho 2009; Weil 2012; Wolfe 2010). Dabei geht es weniger um das traditionelle Kerngeschäft der Kunstgeschichte wie ästhetisch-formale oder stilistische Fragen, Zuschreibungen oder Einordnungen in eine Epoche oder in das Gesamtwerk eines Künstlers, als vielmehr um tierethische Diskussionen, die Tier-Mensch-Beziehung im Allgemeinen oder um Kommentare zu einzelnen künstlerischen Werken.

Obwohl in den von den Animal Studies beeinflussten Texten häufig ethische Fragen beim Einbezug lebendiger oder toter Tiere in die Kunst diskutiert werden, äußern sich die eigentlichen Vertreter der Tierethik selten zu tierinvolvierender Kunst. Wenn sie es tun, vertreten sie eine normative Haltung: Tom Regan etwa kritisiert an William Wegmans Fotografien von kostümierten Hunden, dass die porträtierten Weimaraner ihre ›Hundigkeit‹ verlieren (vgl. McHugh 2001, 241). Peter Singer aber verteidigt Marco Evaristtis umstrittene Installation *Helena* (2000), in der lebendige Goldfische in funktionstüchtigen Haushaltsmixern ausgestellt werden, da sie die Verfügungsgewalt des Menschen über die anderen Tiere in besonders drastischer Weise augenscheinlich machten (vgl. Boxer 2000, BII).

Die meiste kunsthistorische Forschung, die dezidiert aus der Perspektive der Animal Studies argumentiert, widmet sich der aktuellen Kunst. Gewichtiger Impulsgeber für den kunsthistorischen Diskurs über Tierdarstellungen seit der Moderne ist der Kunstkritiker John Berger mit seinem mittlerweile kanonischen Text »Why Look at Animals« (1980). Berger bezeichnet hier Tiere nicht nur als die ersten Metaphern, sondern auch als die ersten Motive und Malmittel. Indem er den Blick des Tieres erwidere, werde sich der Mensch seiner selbst bewusst. Ausgehend von einer Thematisierung des Blickes hat Berger ein Bewusstsein dafür geschaffen, dass Tiere nicht nur in der Kunst, sondern immer und überall als Repräsentation, als mediale Vermittlungen, d. h. wie Bilder wahrgenommen werden. Auch wenn Bergers Grundthese vom Verschwinden der Tiere in der Moderne vielfach angezweifelt und von Autoren wie Jonathan Burt widerlegt wurde, kann »Why Look at Animals« doch als einer der Gründungstexte der Animal Studies im Bereich der visuellen Künste gelten (vgl. Burt 2005) .

Der wichtigste neuere Kunsthistoriker auf dem Feld der Animal Studies ist Steve Baker. Seine Bücher *Picturing the Beast. Animals, Identity and Representation*, *The Postmodern Animal* und *Artist/Animal* sowie eine Vielzahl von einschlägigen Aufsätzen stellen sicherlich die einflussreichste Forschung für die Kunst seit dem 20. Jahrhundert dar (vgl. Baker 2001,

2000, 2013). Baker ist der Auffassung, dass es in der modernen Kunstgeschichte nie um echte Tiere gehen kann, weil der Modernismus per definitionem selbstbezüglich sei und es daher immer zuerst um den Akt des Bildermachens selbst gehe und nicht um die dargestellten Gegenstände (vgl. Baker 2001, 12). In der Postmoderne ändere sich dies. Hier beschäftige sich die zeitgenössische Kunst vor allem auf zwei Arten mit dem Tier: entweder indem sie sich anwaltschaftlich für das Leben der Tiere einsetze oder indem sie Ironie benutze, um überlieferte Vorstellungen bezüglich der Tiere in Frage zu stellen. In beiden Fällen verrate diese Kunst einen Skeptizismus gegenüber der Moderne als Projekt der Wahrheit, distanzierte sich vom Mythos des Künstlergenies, lasse das Atelier hinter sich und lade Tiere ein, am Kunstmachen zu partizipieren. Einige Künstler sind vor allem durch die Veröffentlichungen und die Vortragstätigkeit von Baker bzw. durch die eigendynamische Verbreitung seiner Forschung in den Kreisen der Animal Studies bekannt. Dazu gehören etwa das Künstlerpaar Suzi und Olly oder die Zeichnerin Sue Coe.

Für die Malerei des 18. und 19. Jahrhunderts, vor allem die britische, ist Diana Donald, die gemeinsam mit Steve Baker in der British Animal Studies Group forscht, als weitere maßgebliche Autorin zu nennen (vgl. Donald 2008). Ebenfalls in der British Animal Studies Group organisiert ist Jonathan Burt, der sich vor allem auf Film spezialisiert, aber auch wesentliche kunsthistorische Überblickstexte geliefert hat (vgl. Burt 2009). Als wichtiger Vertreter des Animal Turn in der Kunstgeschichte gilt darüber hinaus vor allem Giovanni Aloi, der Herausgeber von *Antennae. The Journal for Nature in the Visual Arts* und Autor von *Art and Animals* (2011).

Artistic Research, Ausstellungen

Viele Künstler machen den Animal Turn nicht nur mit, indem sie verstärkt Tierthemen für ihre Kunst aufgreifen, sondern auch indem sie die den Diskurs dominierenden theoretischen Positionen referieren. So berufen sich Rosemarie Trockel und Carsten Höller im Begleitbuch zu ihrer Documenta-Arbeit *Ein Haus für Schweine und Menschen* u. a. auf Donna Haraway und Barbara Noske (vgl. Trockel/Höller 1997, 11 f.). Kathy High betitelt ein aus der Perspektive ihrer Hündin erzähltes Video *Lily does Derrida* (2010–2012), und Diana Thater zitiert in ihrem Ausstellungskatalog *GorillaGorilla* neben Jacques Derrida auch Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben (vgl. Thater 2009). Ines Lechleitner bittet gleich zentrale Denker der Animal Studies wie Vinciane Despret oder Markus Wild für ein Künstlerbuch um die Kommentierung ihrer Arbeit (vgl. Lechleitner 2009). Gerade diejenigen Vertreter/innen einer jungen Künstlergeneration, die im Zusammenhang ihrer künstlerischen Doktorate umfangreiche schriftliche Arbeiten vorlegen müssen, rezipieren die theoretischen Grundlagen der Animal Studies sehr breit. So lesen z. B. Julia Schlosser und Bryndís Snæbjörnsdóttir ihre eigenen künstlerischen Arbeiten auf der theoretischen Grundlage der Animal Studies und präsentieren ihre Ergebnisse auf internationalen Konferenzen (vgl. Schlosser 2007; Snæbjörnsdóttir 2009).

In der Kunstgeschichte sind es immer auch Ausstellungen, die die Forschung vorantreiben und Tieren zu einer größeren Sichtbarkeit verhelfen. Kuratoren wie Andreas Blühm (*Fierce Friends. Artists and Animals 1750–1900*, Pittsburgh 2000), Rob LaFresnais (*Interspecies*, London 2009), Rosemarie McGoldrick (*Animal Gaze 2008/Animal Gaze Returned*, London 2011), Jessica Ullrich und Friedrich Weltzien (*Tierperspektiven*, Berlin 2009), Hugo Fortes (*Arte e natureza*, Sao Paulo 2011 und 2014), Carol Gigliotti (*Animal Influence*, Vancouver 2011) oder Dorota Łagodzka (*Ecce Animal*, Oronsko 2014) prägen durch ihre richtungsweisenden Tierkunstausstellungen einen sich herausbildenden Kanon von einschlägigen Künstlern.

Auch werden vereinzelt Museen etabliert, die sich vor allem oder ausschließlich den Tieren widmen, wie das 2010 eröffnete National Museum of Animals and Society in Los Angeles oder das bereits 2001 gegründete Online Museum Green Museum für Environmental Art. Ein lohnender Forschungsansatz in diesem Zusammenhang wäre, die Art und Weise zu untersuchen, wie lebende oder tote Tiere im Rahmen von Kunstwerken in Ausstellungsräumen präsentiert und welche Narrative dadurch bedient werden. Hier könnte an Mieke Bals Forschung zum Museum angeknüpft werden. Bal dekonstruiert in ihrem Buch *Double Exposures* (1996) die Geste des Zeigens im Museum als autoritäre Demonstration humanistischer Glaubenssätze mit dem Anspruch universeller Wahrheiten. Für sie ist das Museum ein Ort, der Vorstellungen über den Status des menschlichen Subjekts und seiner Beziehung zu nichtmenschlichen Tieren ausstellt, wobei die Dichotomie Subjekt-Objekt einmal mehr bestätigt und die Hierarchie zwischen dem Zeigenden (oft weiß, christlich und männlich konnotiert) und den Gezeigten (oft die Wilden, Tiere oder Frauen) produziert und gefestigt werde.

Tierliche Kreativität

In den späten 1950er Jahren begann die Erforschung von Affenmalerei, vor allem um dem biologischen Ursprung menschlicher Kunst auf die Spur zu kommen. Desmond Morris untersuchte die intrinsische Motivation von Affen zur Kreativität und analysierte Affengemälde gestaltpsychologisch (vgl. Morris 1962). In den frühen 1960er Jahren, also bezeichnenderweise zur Hochzeit des Abstrakten Expressionismus, wurden einige vielbeachtete Ausstellungen mit Gemälden von Affen ausgerichtet, die insbesondere auch bei Künstlern wie Picasso, Miró oder Dalí Bewunderung hervorriefen und die hohe Verkaufspreise auf Kunstauktionen erzielten. Ab den späten 1970er Jahren wurde Tiermalerei auch von Künstlern aufgegriffen, etwa von Arnulf Rainer und Lucien Tessarolo, die gemeinsam mit Affen malten, und später auch von Vitaly Komar und Alexander Melamid, die Elefanten das Malen beibrachten (vgl. Rainer 1991; Komar/Melamid 2000). Malerei und Zeichnung von Tieren sind dann auch schon früh kunsthistorisch bearbeitet worden (vgl. Lenain 1997; Desmond 2012). Ansonsten beschäftigen sich mit dem Phänomen der Affenmalerei vor allem Biologen, Philosophen und Anthropologen (vgl. de Waal 2001; Ingensiep 2012; Lestel 2001; Martinelli 2006; MacDonald 2014).

Tierliche skulpturale oder architektonische Gestaltung wurde kunsthistorisch bisher noch nicht umfassend aufgearbeitet. Neben Forschungen zur Animal Architecture (vgl. Hansell 2005) existiert eine von dem Architekten Ned Doddington betriebene Website mit dem Titel »Expanded Environment«, die künstlerische Projekte und Forschung zur Tierarchitektur bündelt, initiiert und unterstützt. Aus kunsthistorischer Sicht ist vor allem die Beziehung von Bienenwaben und menschlicher Architektur recht gut erforscht, so etwa mit Blick auf den Bienenstock als Metapher für menschliche Architektur u. a. bei Gaudi oder Le Corbusier (vgl. Ramirez 2000).

Im Bezug auf tierliche Produktion ist in jüngster Zeit eine völlig neue Diskussion aufgekommen, zu der sich auch Künstler und Kunsthistoriker positionieren müssen: die Frage nach dem Urheberrecht von Tieren. Das Urheberrecht eines Kunstwerks liegt normalerweise bei dessen Autor. Ist dieser ein Tier, gibt es seit einer Entscheidung des United States Copyright Office von 2014 gar keinen Rechteinhaber bzw. kein Copyright. Die Debatte entfaltete sich 2011 an dem sogenannten ›Monkey Selfie‹-Fall, bei dem sich ein Makakenweibchen durch Hantieren mit der Kamera des Naturfotografen David Slater selbst fotografierte und Slater das Copyright für die entstandenen Fotos beanspruchte. Obwohl Slater argumentierte, dass er dem Affen die Kamera mit der Absicht überlassen habe, entsprechende Fotos zu generieren, wurde er nicht als Urheber des Selfies anerkannt. Aber auch dem Affen wurden keine Reproduktionsrechte zugestanden, und das Bild wurde als gemeinfrei deklariert.

Materialität

Eine Randerscheinung der kunsthistorischen Forschung, die derzeit neu aufgegriffen wird, ist der Nachvollzug der Verwendung von tierlichen Materialien für die Produktion von klassischen Kunstwerken. Denn Tiere und deren Teile fanden so selbstverständlich Verwendung im künstlerischen Fertigungsprozess, dass sie scheinbar unsichtbar wurden. Die Ausstellung »Tier im Tiegel« (Darmstadt 1997) hat beispielsweise eine nahezu vollständige Aufstellung tierlicher Bestandteile in Farben, Leimen, Pinseln und anderem künstlerischem Handwerkszeug versammelt, versteht sich aber laut Untertitel nicht als Beitrag zur Kunstgeschichte, sondern als »angewandte Zoologie in Handwerk und Kunst«. Aktuell verfolgt Giovanni Aloi einen vergleichbaren Ansatz aus einer genuin kunsthistorischen Perspektive weiter und denkt z. B. über die ökologischen Auswirkungen des massenhaften Einsatzes von Mollusken für frühneuzeitliche Gemälde nach (vgl. Aloi 2015). In jüngster Zeit erforschen aber auch die Künstler selbst verstärkt den Einsatz tierlicher Bestandteile für ihre Werke. Die Entwicklung veganer Malmittel könnte auf lange Sicht den Umgang mit den künstlerischen Werkstoffen revolutionieren.

Doch auch mit Blick auf die ältere Kunst ist die Materialität der für die Herstellung der Bilder verwendeten Tiere ein wichtiger Forschungsgegenstand. So sind etwa im frühneuzeitlichen *Gänsebuch*, einem liturgischen Manuskript, die Gänse nicht nur abgebildet, sondern wurde das Buch selbst aus Kalbsleder und Schweinehaut gefertigt und mit Gänsefederkielen beschrieben sowie mit Pinseln aus Eichhörnchenhaar bemalt (vgl. Schleif 2014). Die Materialität der Tiere als Akteure auch in der Herstellung von Sinn zu betrachten, stellt einen innovativen Ansatz in der Forschung zur Kunst der Frühen Neuzeit dar.

Verstärkt werden auch die Körper der Tiere in Form von Taxidermie beforscht. Einschlägig sind hier Petra Lange-Berndts *Animal Art* (2009) und Ra-

chel Poliquins *Breathless Zoo* (2012), wobei wiederum Steve Baker den Begriff der »botched taxidermy« in die Diskussion eingeführt hat. Damit bezeichnet er die immer irgendwie ›falsch‹ wirkenden Tierkörper, die durch ihre ›zusammengeschusterte‹ Machart auch Fragen nach der Stabilität von Identitätskonzepten stellen (vgl. Baker 2000, 75).

Anthropologische Differenz und Animalität

Ein weiteres wichtiges Thema ist die visuelle oder konzeptuelle Vermischung von Menschen und Tieren im Rahmen von Kunstwerken, wobei einerseits auf die Tradition der Fabelwesen verwiesen und andererseits Anschluss an posthumanistische Theorien gesucht wird. Tier-Mensch-Analogien spielen schon in den Ursprungslegenden der Kunst sowie in vielen Künstlermythen eine große Rolle. Bereits der griechische Naturphilosoph Demokrit benennt in der Überlieferung durch Plutarch die Spinne als Lehrmeisterin für das menschliche Weben und die Schwalbe für die Baukunst (vgl. Demokrit B 154). So wird versucht, die menschliche Kunstproduktion mit Vergleichen zu tierlichen Kapazitäten zu erklären. Vergil etwa parallelisiert der Servius-Vita zufolge die Dichtkunst mit der Tätigkeit einer Bärin, die ihre Jungen in Form leckt. In der nachfolgenden Emblematik bleibt die Bärin Sinnbild für die formgebende Kraft von Kunst. Und einer der bekanntesten Ursprungsmythen der Kunst ist die durch Plinius überlieferte und in unzähligen Variationen kursierende Erzählung von der Töpfertochter, die durch das Nachzeichnen des Schattenrisses ihres scheidenden Geliebten auf einer Wand die erste Zeichnung schuf (vgl. Plinius, *Naturalis historia* Bd. 35, 15). Hier spielt das Tier zwar keine Rolle, aber in einer alternativen aktualisierten Version verlegt Julian Huxley die Entstehungsgeschichte der Kunst ins Tierreich: Er beobachtete im Londoner Zoo, wie ein Gorilla seinen eigenen Schattenriss auf einer Wand mehrfach nachzeichnete, und deutete dies als möglichen Ursprung der Graphik (vgl. Huxley 1942, 758). In neuerer Zeit hat Gilles Deleuze in einem legendären Videointerview Kunst und Tiere auf ganz andere Art und Weise verbunden. Tiere müssen nach Deleuze, um überleben zu können, ständig ›auf der Lauer‹ sein und immer wieder ihr Territorium durch Markierungen, Posen, Farben, Gesten, Linien, Lieder definieren. Parallel zu diesem tierlichen Ausdrucksverhalten versteht er die Kreativität von Künstlern (vgl. Deleuze 2009).

Martin Kemp untersucht in *The Human Animal in Western Art and Science* (2007) Bilder, die den Mensch im Tier bzw. das Tier im Menschen in Fabeln, physiognomischen Darstellungen und naturwissenschaftlichen Visualisierungen zum Gegenstand haben. Sehr materialreich und umfassend ist dieses Thema auch im Katalog *Hommeanimal. Histoires d'un face à face* (Straßburg 2004) aufgearbeitet. Im Ausstellungsprojekt »Tier-Werden, Mensch-Werden« (Berlin 2009) ging es um Auflösungs- und Werdensprozesse animalischer und menschlicher Identitäten und damit um einen neuen Blick sowohl auf Tiere als auch auf Menschen. Den theoretischen Ausgangspunkt bildete dabei das Konzept vom Tier-Werden, wie es von Gilles Deleuze und Félix Guattari in *Tausend Plateaus* formuliert wurde (vgl. Deleuze/Guattari 1997).

Animalische Ästhetik

Bereits in der kunsthistorischen Forschung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts interessierte man sich auf der Suche nach dem Ursprung der Kunst nicht nur für die Kunstfähigkeit sogenannter primitiver Völker, sondern auch für Gestaltungen von Tieren, vor allem für die Bauten von Bibern und die Nester von Vögeln. Im Jahr 1900 veröffentlichte beispielsweise der Kunsthistoriker Karl Woermann seine chronologisch aufgebaute, mehrbändige *Geschichte der Kunst aller Völker und Zeiten*. Im ersten Band der ersten Auflage werden auf sechs Stichen die ›Baukünste‹ von Tieren vorgestellt, u. a. eine Nesterkolonie der Webervögel, die bis heute immer wieder als Beleg für die Kunstfähigkeit und Kunstfertigkeit von Tieren diskutiert wird. Ausgehend von solchen tierlichen Fähigkeiten erwägt Woermann die Existenz eines ›Kunsttriebs‹ der Tiere, ohne zu einem eindeutigen Schluss zu kommen. Die Assoziation des Triebbegriffs mit dem Animalischen, wie er schon bei Johann Gottfried Herder ausgeprägt ist (vgl. Herder 2002), muss wohl auch bei den um 1900 von Alois Riegl und Wilhelm Worringer entwickelten Konzepten eines ›Schmucktriebs‹ (vgl. Riegl 1995) oder eines ›Selbstentäußerungstriebs‹ (vgl. Worringer 1907) als Ursprung von Kunst mitgedacht werden. Für Erwin Panofsky, den Vater der Ikonographie, gab es hingegen keinen Zweifel daran, dass Kunst eine durch und durch menschliche Angelegenheit sei (vgl. Panofsky 1955, 5). Zwar gesteht Panofsky den anderen Tieren zu, dass sie Zeichen verwenden und Strukturen anlegen können, aber Menschen seien die einzigen Tiere,

die Ideen aufrufen, die unabhängig von ihrer materiellen Realisation bestehen. So wurde im 19. und 20. Jahrhundert die Fähigkeit, Kunst zu schaffen und zu rezipieren, einerseits aus dem Reich des Tierlichen abgeleitet, andererseits zum exklusiven Gattungsmerkmal des Menschen und zum Kennzeichen der Anthropologischen Differenz erhoben.

Auch in den aktuellen Debatten über den Ursprung von Kunst, Kreativität und Ästhetik finden sich noch immer beide Positionen. Auf der einen Seite wird Kunst nach wie vor häufig als Alleinstellungsmerkmal des Menschen verstanden. Auf der anderen Seite hat in den letzten dreißig Jahren nicht nur die Philosophie, sondern auch die Kunst selbst eine poststrukturalistische und posthumanistische Kritik am modernen Subjekt geübt und damit zugleich die traditionellen anthropozentrischen Mensch-Tier-Dichotomien in Frage gestellt. So stehen im Diskurs des Posthumanismus die Speziesgrenzen vor ihrer Auflösung, und das sinnliche Vermögen, das als Voraussetzung für ästhetische Wahrnehmung gelten muss, wird Tieren kaum noch abgesprochen. Deshalb wäre es ein lohnendes Ziel, mit kunstwissenschaftlichem Instrumentarium die ästhetischen Produktionen von Tieren zu untersuchen sowie tierliches Rezeptionsverhalten zu analysieren.

Solche kunsthistorische Grundlagenforschung zur ›Kunst von Tieren‹ steht ebenso aus wie zur ›Kunst für Tiere‹. Tiere als Ko-Performer mit eigener Agency werden jedoch u. a. von der Literaturwissenschaftlerin Susan McHugh verhandelt. Sie argumentiert, dass in William Wegmans Videos mit seinem Weimaraner Man Ray eine eigene ›Rudelästhetik‹ ausgebildet werde, die von der Interaktion von Mensch und Tier für das Werk lebe (vgl. McHugh 2001). Solche *Interspecies Art* wird insbesondere von Lisa Jevbratt erforscht, die auch Handreichungen für Künstler entwickelt hat, die in dieser Kunstrichtung arbeiten wollen (vgl. Jevbratt 2009). Einer der wenigen Forscher, die sich dem Thema ›Kunst für Tiere‹ angenommen haben, ist der Kulturwissenschaftler Matthew Fuller (vgl. Fuller 2008).

Mit diesen Forschungen eröffnen sich weiterführende Fragen nach dem immer noch ungeklärten Akteurstatus von Tieren im Rahmen von Kunstwerken bzw. nach einem veränderten Kunstbegriff, der sich durch Konzepte von multipler bzw. geteilter Autorschaft ergeben kann. Um hier weiter zu forschen, müssten innovative kunstwissenschaftliche Methoden entwickelt und vermehrt Allianzen mit den Naturwissenschaften geschlossen werden. Kunsthistoriker sollten sich daran gewöhnen, auch ethologische oder zoologische Erkenntnisse in ihrer Analysen einzubeziehen. Auch wäre die Evolutionäre Ästhetik anschlussfähig für die Kunstgeschichte, widmet sie sich doch der Entwicklung der Kunst aus biologischer Sicht. Wolfgang Welsch und Winfried Menninghaus beschäftigten sich in diesem Zusammenhang dezidiert mit animalischer Ästhetik (vgl. Welsch 2004; Menninghaus 2011).

Neben einer kunst- und zugleich wissenschaftsgeschichtlichen Forschung zur Rolle der Bildenden Kunst bei der Formulierung von Charles Darwins Evolutionstheorie (vgl. Voss 2007; Bredekamp 2005) finden sich mittlerweile auch gegenwartsbezogene Forschungen zu transgener Kunst und Artificial Life Art (vgl. Anker 2003; Reichle 2005; Gigliotti 2011). Diskutiert werden hier Kunstwerke, die sich der Methoden und Verfahren der Life Sciences als Testfälle für die Möglichkeit der Neugestaltung humaner und animalischer Natur bedienen. Die Veränderungen, die sich für den Kunstbegriff, für Künstler und involvierte Tiere ergeben, lassen sich noch nicht abschätzen und bedürfen kontinuierlicher kunsthistorischer Begleitung. So könnte die Kunstgeschichte einen Beitrag leisten, bindende Reglementierungen zum Umgang mit den Produkten der Bio Art bzw. mit lebenden Kunstwerken zu entwickeln. Jedenfalls wäre es falsch, diese Frage ausschließlich in die Hand von Juristen und Ethikern zu geben. In den letzten Jahren sind nach und nach andere, vermeintlich unverrückbare Merkmale eines menschlichen Exzeptionalismus aufgegeben worden, so dass auch im ästhetischen und künstlerischen Bereich eine weitere Relativierung der Grenzen zwischen Menschen und anderen Tieren zu erwarten ist.

Offene Forschungsfragen

Was die ältere Kunst betrifft, wäre es lohnend, den Blick verstärkt auf Werke zu lenken, die sich einer gängigen zeittypischen Ikonographie verweigern und damit als Statements gegen eine herrschende Haltung gegenüber Tieren verstanden werden könnten. So ließe sich beispielsweise ein mitleiderregendes Gemälde wie die Darstellung eines Fuchses im Fangeisen von Januarius Zick (1750) als eine empathische Gegennarration zur herrschenden Objektivierung von Wildtieren deuten und danach fragen, ob es von den Zeitgenossen auch so gelesen werden konnte. Auch stehen Untersuchungen sowohl darüber aus, in welcher Weise und mit welcher Haltung Künstler an ihre tierlichen Modelle und Materialien

gekommen sind, als auch darüber, welche Rolle spezifische Tierindividuen im Produktions- und Rezeptionsprozess jenseits ihrer symbolischen oder ikonographischen Bedeutung eingenommen haben.

Darüber hinaus bieten Tierrepräsentationen in der Werbung, im Comic, im Kinderbuch, im Computerspiel, auf Postkarten sowie in anderen populären Medien aber auch naturwissenschaftliche Illustrationen und Tierrechtspropaganda einen riesigen Bilderfundus, der mit kunsthistorischen Methoden zu erschließen ist. Des Weiteren hat sich zumindest die westliche Kunstgeschichtsschreibung den Tierdarstellungen im außereuropäischen Kontext bisher zu wenig zugewandt. Auch hier besteht noch großer Forschungsbedarf.

Ein wichtiges, noch nicht hinreichend erschlossenes Fragefeld ist schließlich die Rolle der Ästhetik und der Kunst bei der Ausbildung von ethischen Erkenntnissen und Praktiken. So wäre es beispielsweise lohnend, mit dem Instrumentarium der Kunstgeschichte zu ergründen, ob einigen Tieren aufgrund ihrer ›Schönheit‹ ethische Berücksichtigung entgegengebracht wird und andere auch aufgrund eines als hässlich empfundenen Äußeren missachtet oder sogar ausgebeutet werden – und ob eine neue Art der Darstellung vorgefasste Einstellungen zu Tieren verändern kann.

In diesem Zusammenhang ist auch die Rolle der Würde von Tieren in der Kunst bislang ungeklärt. Bekanntlich hat der Schutz der Würde der Tiere bereits Eingang in das Schweizer Tierschutzgesetz gefunden, und es ließe sich durchaus diskutieren, wie sich diese mit der Sichtbarkeit von Tieren in der Kunst vereinbaren lässt. Denn unabhängig von der Art und Weise der Darstellung werden Tiere durch ihre Rahmung in Kunstwerken aus ihrer natürlichen Umgebung und ihrem Kontext herausgehoben. Die maximale Sichtbarkeit des Tieres als Kunstmotiv verdeutlicht damit zugleich die Machtverhältnisse in der Mensch-Tier-Beziehung, in der der Mensch als der Schauende vorausgesetzt ist.

Die Kommunikationswissenschaftlerin Carrie Freeman und die Medienwissenschaftlerin Debra Merskin haben bereits Richtlinien für die Repräsentation von Tieren in den Medien vorgestellt (vgl. Freeman/Merskin 2015). Sie setzen sich u. a. für eine respektvollere Berichterstattung über Tiere in den Massenmedien ein. Es ist sicherlich nicht erstrebenswert, ein vergleichbares normatives Regelwerk für die Kunst zu entwickeln. Bemerkenswert ist aber doch, dass offenbar mittlerweile die Bedeutung von visuellen Repräsentationen für die betreffenden Tiere erkannt wurde. Doch von der traditionellen Kunstgeschichtsschreibung wurde diese Diskussion bisher kaum geführt. Eine von den Animal Studies informierte Kunstgeschichte sollte sich allerdings stets ohne ideologische Vorannahmen den einzelnen Werken nähern, um ihnen in allen ihren Facetten gerecht zu werden. Ein enger Tierrechtsblick könnte die Perspektiven reduzieren, mit denen das Werk betrachtet werden kann (vgl. Aloi 2015).

Wie in den Animal Studies im Allgemeinen, so hat sich auch in der neueren Forschung zu Tieren in der Kunstgeschichte herauskristallisiert, dass es keine Essenz des Tieres gibt und auch nicht geben kann, keine einheitliche, umfassende und zeitlose Idee, sondern immer nur historisch und kulturell begrenzte Vorstellungen vom Tier. Künstlerische Tierdarstellungen können diese Vorstellungen hegemonial bestätigen oder subversiv unterlaufen. Dies jeweils herauszuarbeiten, dürfte weiterhin zu den wichtigen Aufgaben der Kunstgeschichte und der Bildwissenschaften gehören.

Literatur

100 Notes – 100 Thoughts. Documenta 13. Ostfildern-Ruit 2013.

Aloi, Giovanni: *Art and Animals*. London 2011.

Aloi, Giovanni: Animal Studies and Art. The elephant in the room. In: *Antennae. The Journal for Nature in the Visual Arts.* 20 (Winter 2015), 1–31 (http://www.antennae.org.uk/ 30.3.2014).

Anker, Suzanne: *Molecular Gaze. Art in the Genetic Age.* Cold Spring 2003.

Audubon, John James: *Ornithological Biographies*. Edinburgh 1831–1839.

Baker, Steve: *The Postmodern Animal*. London 2000.

Baker, Steve: *Picturing the Beast. Animals, Identity and Representation* [1993]. London ²2001.

Baker, Steve: *Artist/Animal*. Minneapolis 2013.

Berger, John: Why look at animals. In: Ders.: *About Looking*. New York 1980, 1–26.

Billeter, Erika: *Hunde und ihre Maler. Zwischen Tizians Aristokraten und Picassos Gauklern*. Zürich 2005.

Bourriaud, Nicolas: *L'esthétique relationnelle*. Dijon 1998.

Bowron, Edgar Peters u. a.: *Best in Show. The Dog in Art form the Renaissance to Today*. Houston 2006.

Boxer, Sarah: Animals have taken over Art, and Art wonders why. In: *New York Times*, Juni 24, 2000, BI, BII.

Bredekamp, Horst: *Darwins Korallen*. Berlin 2005.

Burt, Jonathan: *Animals in Film*. London 2002.

Burt, Jonathan: A close reading of John Berger's »Why look at animals?« In: *Worldviews* 9 (2005), 203–218.

Burt, Jonathan: Animals in Visual Art from 1900 to the present. In: Randy Malamud (Hg.): *A Cultural History of Animals*, Bd 6. Oxford 2009, 163–223.

Chastel, André: A fly in the pigment. Iconology of the fly. In: FMR (Franco Maria Ricci) 4 (April–Mai 1986), 61–82.

Clark, Kenneth: *Animals and Men*. London 1977.
Danto, Arthur: Animals as Art Historians. In: Ders.: *Beyond the Brillo Box. The Visual Arts in Post-historical Perspective*. Oakland 1992, 15–31.
D'Anthenaise, Claude (Hg.): *Bêtes-off*. Paris 2012.
De Waal, Frans: *The Ape and the Sushi Master. Cultural Reflections of a Primatologist*. New York 2001.
Deleuze, Gilles: *Abécédaire 1988–1989*, Videointerview. 3 DVDs. 2009.
Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin 1997.
DeMello, Margo: Animals in artwork. In: Dies.: *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York 2012, 290–297.
Desmond, Jane: Can animals make art? Popular and scientific discourses about expressivity and cognition in primates. In: Julie Smith/Robert Mitchell (Hg.): *Experiencing Animals. Encounters Between Animals and Human Minds*. Columbia 2012.
Donald, Diana: *Picturing Animals in Britain*. New Haven/London 2008.
Duncan, David Douglas: *Picasso und Lump. A Dachshound's Odyssey*. Brown 2006.
Freeman, Carrie/Merski, Debra: *Animals and Media. A Styleguide for Giving Voice to the Voiceless*, 2015 (http://www.animalsandmedia.org/main/ 01.02.2015).
Fuller, Matthew: Art for animals. In: Bernd Herzogenrath (Hg.): *Deleuze/Guattari & Ecology*. London 2008, 266–284.
Gigliotti, Carol (Hg.): *Leonardo's Choice. Genetic Technologies and Animals*. Dordrecht 2011.
Gombrich, Ernst: Art and Illusion [1959]. Princeton 2000.
Gramaccini, Norberto: Riccios Tiere und die Theorie des Naturabgusses seit Cennino Cennini. In: *Natur und Antike in der Renaissance*. Liebighaus. Frankfurt a. M. 1985, 198–226.
Hamann, Richard: *Tierplastik im Wandel der Zeit*. Marburg 1949.
Hansell, Mike: *Animal Architecture*. Oxford 2005.
Haraway, Donna: Speculative tabulations for technoculture's generations. In: *(Tender) Creatures. Patricia Piccinini*. Alava 2007, o. S.
Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1784]. In: Ders.: *Werke*. Hg. von Wolfgang Pross, Bd. III/1. München/Wien 2002.
Huxley, Julian: The origins of human drawing. In: *Nature* CXLII/ 3788 (1942), 758.
Ingensiep, Hans Werner: *Der kultivierte Affe. Philosophie, Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart 2012.
Jevbratt, Lisa: *Artistic Interspecies Collaboration Fieldguide*, 2009 (http://jevbratt.com/writing/interspecies_field_guide.pdf, 1.2.2015).
Jevbratt, Lisa: Interspezies-Kollaboration. Kunstmachen mit nicht-menschlichen Tieren. In: *Tierstudien* 01 (2012), 105–121.
Jürgs, Britta: *Wie eine Nilbraut, die man in die Wellen wirft. Porträts expressionistischer Künstlerinnen und Schriftstellerinnen*. Berlin 2002.
Kalof, Linda: *Looking at Animals in Human History*. Chicago 2007.
Kalof, Linda: Animals and art. In: Marc Bekoff (Hg.): *Encyclopedia of Human-Animal Relationships. A Gobal Exploration of Our Connections with Animals*. Bd. 1. Westport/London 2008, 85–90.
Kemp, Martin: *The Human Animal in Western Art and Science*. Chicago 2007.
Kloss, Günter: *Der Löwe in der Kunst in Deutschland. Skulptur vom Mittelalter bis heute*. Petersberg 2006.
Komar, Vitaly/Melamid, Alexander: *When Elephants Paint. The Quest of Two Russian Artists to Save the Elephants of Thailand*. New York 2000.
Kulik, Oleg: *Art Animal*. Ikon Gallery. Birmingham 1999.
Küster, Bernd/Fansa, Mamoun/Gäßler, Edwald: *Tier*ART*en. Das Tier in Kunst und Kulturgeschichte*. Oldenburger Museen. Bremen 2006.
Lagodzka, Dorota: *Ecce Animal*. Orónsko 2014.
Lange-Berndt, Petra: *Animal Art. Präparierte Tiere in der Kunst, 1850–2000*. München 2009.
Lange-Berndt, Petra: Das »lebende Tierinventar« der Rosa Bonheur. In: Bettina Gockel (Hg.): *Vom Objekt zum Bild. Piktorale Prozesse in Kunst und Wissenschaft, 1600–2000*. Oldenburg 2011, 215–243.
Lankheit, Klaus (Hg.): *Franz Marc. Schriften*. Köln 1978.
Lassnig, Maria: *Die Feder ist die Schwester des Pinsels. Tagebücher 1943–1997*. Köln 2000.
Lechleitner, Ines: *Puzzle Box*. Maastricht 2009.
Leeb, Susanne: *Die Kunst der Anderen. Weltkunst und die anthropologische Konfiguration der Moderne*. Frankfurt/Oder 2007.
Leepa, Allen: *The Challenge of Modern Art*. London 1957.
Lenain, Thierry: *Monkey Painting*. London 1997.
Lestel, Dominique: *Les origines animales de la culture*. Paris 2001.
List, Claudia: *Tiere. Gestalt und Bedeutung in der Kunst*. Stuttgart 1993.
Luckow, Dirk: *Cocker Spaniel & Other Tools for International Understanding*. Kiel 2010.
Macho, Thomas: Wer ist Wir? Tiere im Werk von Joseph Beuys. In: Eugen Blume/Catherine Nichols (Hg.): *Beuys. Die Revolution sind wir*. Göttingen 2008, 338–339.
MacDonald, Juliet: Alpha. The figure in the cage. In: *Relations. Beyond Anthropocentrism (Minding Animals: Part II)*, 2/2 (2014), 27–43.
Macho, Thomas: *Arme Schweine. Eine Kulturgeschichte*. Berlin 2006.
Martinelli, Dario: *Zoosemiotics. Proposals for a Handbook*. Helsinki 2006.
McHugh, Susan: Video Dog Star. William Wegman, Aesthetic Agency, and the Animal in Art. In: Steve Baker (Hg.): *The Representation of Animals. Society & Animals* 9/3 (2001), 229–251.
Menninghaus, Winfried: *Wozu Kunst? Ästhetik nach Darwin*. Berlin 2011.
Mitchell, W. J. T.: *Picture Theory. Esssays on Verbal and Visual Representation*. Chicago 1994.
Moore, Henry: *Henry Moore's Sheep Sketchbook*. New York 1980.
Morris, Desmond: *The Biology of Art*. London/New York 1962.
Owen, Lorna: *Mouse Muse. The Mouse in Art*. New York 2014.
Panofsky, Erwin: *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History*. New York 1955.

Peppiat, Michael: *Francis Bacon. Anatomy of an Enigma.* New York 2008.
Piper, Reinhardt: *Das Tier in der Kunst*. München 1910.
Plinius Secundus d. Ä.: *Naturkunde*. 37 Bde. Hg. von Roderich König u. a. Zürich 1990–2004.
Poliquin, Rachel: *The Breathless Zoo. Taxidermy and the Cultures of Longing*. Philadelphia 2012.
Rainer, Arnulf: *Primaten*. Köln/Bielefeld 1991.
Ramirez, Juan: *The Beehive Metaphor. From Gaudi to Le Corbusier*. London 2000.
Rawson, Jessica: *Animals in Art*. London 19977.
Reckert, Annett: *Das Pferd in der zeitgenössischen Kunst*. Kunsthalle Göppingen. Ostfildern 2006.
Reichle, Ingeborg: *Kunst aus dem Labor. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft im Zeitalter der Technoscience.* Wien 2005.
Ridley, Glynis: *Clara's Grand Tour. Travels with a Rhinoceros in Eighteenth Century Europe*. New York 2005.
Riegl, Alois: Kunstgeschichte und Universalgeschichte [1898]. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Berlin 1995, 3–9.
Rödiger-Diruf, Erika u. a. (Red.): *Die Katze in der Kunst*. Heidelberg, 2007.
Rosenthal, Rachel: *Tatti Wattles. A Love Story*. New York 1996.
Rubin, James H.: *Impressionist Cats & Dogs. Pets in the Painting of Modern Life*. New Haven 2003.
Rump, Gerhard Charles: *Pferde- und Jagdbilder in der englischen Kunst*. Hildesheim/Zürich/New York 1983.
Schleif, Corine: Who are the animals in the Geese Book? In: Pia Cuneo (Hg.): *Animals and Early Modern Identity*. Basingstoke 2014, 209–242.
Schlosser, Julia: *The Postmodern Pet. Images of Companion Animals in Contemporary Photography and Video*. Masterarbeit. California State University Northridge 2007.
Schmalenbach, Werner: *Kleiner Galopp durch die Kunstgeschichte*. Köln 2002.
Schneider, Norbert: *Tiermalerei der Frühen Neuzeit. Eine Skizze*. Karlsruhe 2011.
Scholtyssek, Siegfried: *Das Huhn in der Kunst*. Stuttgart 2002.
Secord, William: The purebred dog in art. Eighteenth and nineteenth centuries. In: Edgard Peters Bowron u. a. (Hg.): *Best in Show. The Dog in Art from the Renaissance to Today*. Houston 2006, 101–131.
Snæbjörnsdóttir, Bryndís: *Spaces of Encounter.* Dissertation. Universität Gothenburg 2009.
Spickernagel, Ellen: *Der Fortgang der Tiere. Darstellungen in Menagerien und in der Kunst des 17.–19. Jahrhunderts*. Wien/Köln/Weimar 2010.
Thater, Diana: *GorillaGorilla*. Frankfurt a. M. 2009.
Tripps, Johannes: *Giotto malt ein lachendes Kamel. Zur Rolle des Tieres in der toskanischen Malerei des Trecento*. Freiburg i. Br. 2003.
Trockel, Rosemarie/Höller, Carsten: *Ein Haus für Schweine und Menschen*. Köln 1997.
Ullrich, Jessica: Animal Aesthetics. In: *Oxford Encyclopedia of Aesthetics*. Hg. von Michael Kelly. Oxford ^{2}2014, 87–91.
Ullrich, Jessica/Weltzien, Friedrich (Hg.): *Tierperspektiven*. Georg-Kolbe-Museum, Berlin 2009.
Ullrich, Jessica/Weltzien, Friedrich: Kunstgeschichte. Disziplinäre Wachstumsprognosen einer marginalisierten Themenstellung. In: Reingard Spannring, Karin Schachinger, Gabriela Kompatscher, Alejandro Boucabeille (Hg.): *Disziplinierte Tiere. Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*, Bielefeld 2014.
Ullrich, Jessica: Kunst. In: Ferrari, Arianna/Petrus, Klaus (Hg.): *Lexikon der Tier-Mensch-Beziehungen*. Bielefeld 2015, 206–211.
Vasari, Giorgio: *Le vite de più eccellenti pittori, scultori e architetti* [1550]. Florenz 1993.
Voss, Julia: *Darwins Bilder. Ansichten der Evolutionstheorie 1837–1874.* Frankfurt a. M. 2007.
Watt, Yvette: Animals, Art and Ethics. In: Marc Bekoff (Hg.): *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare.* Greenwood Press 2009, 77–81.
Wegman, Willam: *Fay.* New York 1999.
Welsch, Wolfgang (2004): *Animal Aesthetics* (http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID= 243, 1.6.2014).
Weil, Kari: *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?* New York 2012.
Wild, Markus: Ein Punkt, der alle anderen Punkte enthält. Reflexionen zu Mirko Baselgias Aleph. In: Larissa Galler (Hg.): *Aleph – fier bugliaint.* Vaduz 2015, 25–37.
Woermann, Karl: *Geschichte der Kunst aller Völker und Zeiten.* Leipzig/Wien 1900.
Wolfe, Cary: *What is Posthumanism*? Minneapolis 2010.
Wood, Jonathan/Feele, Stephen: *Hounds in Leash. The Dog in 18th and 19th Century Sculpture*, Henry Moore Institute. Leeds 2000.
Worringer, Wilhelm: *Abstraktion und Einfühlung*. München 1907.

Jessica Ullrich

2 Tiere und Musik

Die Geschichte der von Menschen gemachten Musik ist reich an Bezügen zu nichtmenschlichen Tieren, insbesondere zur tierlichen Lauterzeugung, wobei die Häufigkeit konkreter Beispiele je nach regionaler, ethnischer, sozialer und chronologischer Zuordnung der betreffenden Musiken stark variiert. Komplementär zu diesen Primärquellen, den notierten Kompositionen, Improvisationspraxen, Schallaufzeichnungen etc., finden sich zahlreiche musiktheoretische und ästhetische Reflexionen zum Verhältnis zwischen menschlicher und tierlicher Klangbildung. Dabei lässt sich differenzieren zwischen ›starken‹ Theorien wie z. B. der Auffassung, die Musik der Menschen habe ihren Ursprung in tierlichen Lautäußerungen, und ›schwachen‹ Hypothesen, etwa der Interpretation von Vogelstimmenzitaten in Opern des Generalbasszeitalters als Natursymbolen.

Parallel und oft in unmittelbarem Austausch zu Praktiken solcher ›Verarbeitung‹ nichtmenschlicher Tiere und insbesondere von deren Lautäußerungen in menschlicher Musik wird die ästhetische Frage diskutiert, ob tierlich erzeugte Klänge selbst schon der Musik zuzurechnen seien. Damit verwandt ist die These, nichtmenschliche Tiere würden über ein musikästhetisches Empfinden verfügen. In enger Verbindung zu den Lebenswissenschaften geht in der Gegenwart insbesondere die *Biomusicology* dieser Idee nach. Historische Praxen des menschlichen Musizierens für Tiere leiten zu dem relativ neuen Phänomen der *Interspecies Music* über, also der (zumindest dem Anspruch nach) gleichberechtigten musikalischen Kollaboration von menschlichen und nichtmenschlichen Tieren.

Insofern findet sich für das Forschungsinteresse der Cultural Animal Studies, hier verstanden als interdisziplinäre Neubewertung der kulturell geprägten Mensch-Tier-Beziehung, eine Fülle an Gegenständen aus dem Bereich der Musik. Dieser Fülle steht bislang allerdings ein noch überschaubarer Korpus genuin musikwissenschaftlicher Untersuchungen dieses Themenfeldes gegenüber.

Repräsentationen von nichtmenschlichen Tieren in menschlicher Musik

Bevor technische Verfahren der Schallaufzeichnung entwickelt wurden, war die Verschriftlichung von Musik in den meisten menschlichen Musikkulturen unüblich. Musik wurde in der Regel improvisiert bzw., falls sich Improvisation zu wiederholbaren ›Stücken‹ verdichtete, mittels unmittelbarer Nachahmung und oraler Beschreibung tradiert. Insofern lassen sich historisch ältere Beispiele für die Repräsentation von Tieren und für die Imitation von Tierlauten in außereuropäischen Musiken oft nur aus Beobachtungen an jüngerer Musik erschließen. Das gleiche gilt für mitteleuropäische Musiken vor Entwicklung einer differenzierten musikalischen Notation. Gleichwohl gibt schon die vor- und frühgeschichtlich orientierte Musikarchäologie Hinweise auf die Bedeutung von tierlicher Repräsentation in menschlicher Musik. So sind Vogelknochen und Mammutelfenbein die wichtigsten Materialien, die im eiszeitlichen Flötenbau, bereits vor ca. 35.000 Jahren, verwendet wurden (vgl. Conard u. a. 2009, 739). Neben der Tatsache der physischen Anwesenheit von toten Tieren im Material des Instrumentenbaus lassen Rekonstruktionsversuche von Knochenflöten auch auf die klangliche Imitation von Vogelstimmen schließen (vgl. Seeberger 2004). Analogien zur schamanistisch deutbaren Verwendung von Blut als tierlichem Färbemittel und zur visuellen Repräsentation von jagdbaren Tieren in der etwa zeitgleich nachweisbaren Höhlenmalerei sind denkbar, harren aber noch der näheren Untersuchung (vgl. Conard/Malina 2008, 17).

In der griechischen und römischen Antike war musikalische Notation eine seltene Ausnahme. Aber auch ohne Überlieferung der zugehörigen Tonhöhenverläufe geben die onomatopoetischen Wortbildungen in Aristophanes' Komödie *Die Vögel* einen Eindruck von der Verarbeitung des Vogelgesangs in den Chorpartien. Beispiele dieser Art, die die sehr konkrete klangliche Repräsentation von Tieren in den Mittelpunkt der Rezeptionsaufmerksamkeit stellen, fehlen im europäischen Mittelalter allerdings dann vollständig. Der verhältnismäßig hohe Abstraktionsgrad der weitgehend spekulativ angelegten Musiktheorie schließt die Berücksichtigung von nichtmenschlichen Tieren in ähnlicher Weise aus wie die Dominanz geistlicher Sujets und Funktionen in der sich allmählich herausbildenden komponierten Kunstmusik; etwas vereinfacht gesagt existiert kein angemessener Raum für Tiere und ihre Lautäußerungen in der Musiktheorie und musikalischen Praxis des Mittelalters.

Erst mit der Etablierung des geregelten mehrstimmigen Satzes in der Frühen Neuzeit und der damit einhergehenden Ausformung einer differenzierten Notenschrift werden tierliche Klänge in der mitteleuropäischen Musik eindeutig belegbar. Dann aller-

dings tauchen sie an prominenten Stellen im Werkkorpus auf. Schon das aus dem 13. Jahrhundert stammende *Sumer is icumen in*, der älteste bekannte Kanon der Musikgeschichte, integriert den Kuckucksruf als tragendes Kompositionselement. Die sich im strengen kanonischen Satz imitierenden Kuckucksrufe über dem ostinaten, ebenfalls vom Vogelgesang geprägten *pes* als Klangfundament überlagern sich zu einer Art auditiver Abbildung einer von Naturlauten erfüllten Klanglandschaft.

Auch bei Oswald von Wolkenstein, einem späten Exponenten des ritterlichen Minnegesangs findet sich, im frühen 15. Jahrhundert, die Bezugnahme zum Vogelgesang im Lied *Der mai mit lieber zal*, einer zweistimmigen Diskant-Tenor-Komposition, die reichen Gebrauch von klanglich-textlichen Vogelstimmenallusionen macht. Und Clément Janequin bietet in seinen Chansons *Le chant des oyseaux* und *L'alouette* Vogelgesangsrepräsentationen, die sich im ersteren Fall bis zur klanglichen Darstellung eines vom Gesang verschiedener Vogelarten auditiv geprägten Habitats entwickeln.

Insofern ist der kompositionstechnische Boden bereitet, damit im durch Nachahmungsästhetik bestimmten Generalbasszeitalter nach 1600 Tiere und tierische Lautäußerungen mannigfach zur musikalischen Darstellung gebracht werden können. Ein prominentes Beispiel ist Heinrich I. F. Bibers *Sonata representativa* für Violine und Basso continuo, in der Nachtigall, Kuckuck, Wachtel, Henne und Hahn, aber auch Frosch und Katze repräsentiert sind. Die europäische Kunstmusik des 17. und 18. Jahrhunderts bietet eine Fülle von tierlichen Klangzitaten, insbesondere aus dem Bereich des Vogelgesangs. Dabei treten Tierbezüge in verschiedensten musikalischen Gattungen auf, so in Sololiteratur für Tasteninstrumente (z. B. François Couperin, *Le Rossignol-en-amour*; Jean-Philippe Rameau, *La poule*, *Le rappel des oiseaux*; Louis-Claude Daquin, *Le coucou*; Johann Sebastian Bach, *Thema all'Imitatio Gallina Cuccu* aus der Sonate D-Dur BWV 963) und für Flöte (z. B. Jacob van Eyck, *Engels Nachtegaeltje*), in Opern (z. B. Johann Adolph Hasse, *Didone abbandonata*: »L'augeletto in lacci stretto«; Georg Friedrich Händel, *Admeto, Re di Tessaglia*: »Io son qual fenice«), im Oratorium (z. B. Händel, *Solomon*: »May no rush intruder« sowie *L'Allegro, il Penseroso ed il Moderato*: »Sweet Bird«) und in Instrumentalkonzerten (z. B. Antonio Vivaldi, Flötenkonzert D-Dur »Il giardellino« und Violinkonzert A-Dur »Il cucù«). Dabei wird vor allem der Topos des Vogelgesangs zum Anlass genommen, charakteristische Intervallbildungen sowie virtuose Koloraturen und Diminutionen einzuführen.

Mit der Ablösung der barocken Nachahmungsästhetik durch eine um Originalität bemühte Autonomieästhetik geht die Fülle der Tierbezüge in der europäischen Kunstmusik etwas zurück. Aber auch im Wiener Klassizismus gibt es Beispiele für die musikalische Repräsentation von Tieren, so bei Joseph Haydn (z. B. in den Oratorien *Die Schöpfung* und *Die Jahreszeiten*), Wolfgang Amadeus Mozart (z. B. in der Oper *Die Zauberflöte*) und Ludwig van Beethoven (in der *Sinfonie* Nr. 6 F-Dur, »Pastorale«). Während die Anlässe seltener werden, in denen generische, klanglich gleichermaßen genormte Tiere (›der Frosch‹, ›die Nachtigall‹ etc.) zu hören sind, werden gleichzeitig Tierindividuen erstmals in enger kultureller Beziehung zu menschlichen Musizierenden greifbar. Der zahme Star, den Mozart 1784 käuflich erwirbt und mit dem er, wie aus seinem Tagebuch ersichtlich, Melodien austauscht, wird 1787 nach seinem Tod zum Widmungsträger eines halb scherzhaften Epitaphs, das für den Rahmen einer Trauerzeremonie gedacht ist.

Hier deutet sich ein aufklärerisches Interesse nicht nur am musikalischen Produktions-, sondern auch Rezeptionsverhalten von nichtmenschlichen Tieren an, wie es auch dem 1798 durchgeführten Konzert für die beiden Elefanten im Pariser *Jardin des Plantes* zugrunde gelegen hat. Allerdings hat das Musizieren für Tiere in der europäischen Frühen Neuzeit auch einen Herrschaftsaspekt. So wird die dressierende Zurichtung von Tiervokalisationen, wie sie mittels spezieller Musikinstrumente wie Kleinflöten (Flageolett) und Tischorgeln (Serinette) bei in Gefangenschaft gehaltenen Singvögeln geschieht, einerseits zum ökonomischen Faktor im Tierhandel, andererseits auch zum Ausdruck menschlicher Verfügungsmacht über Tiere.

Im 19. Jahrhundert gewinnt die semantisierende Repräsentation von Tieren, in der klassizistischen Ästhetik der Wiener Schule eher die Ausnahme, wieder an Legitimation. Natur als idealisiertes Gegenmodell zur immer stärker durch Ökonomisierung und Technisierung geprägten Alltagserfahrung ist ein genuiner Bestandteil romantischer Musikästhetik. Sehr präsent sind tierliche Repräsentationen in der Vokalmusik. Beispielsweise thematisiert Robert Schumanns *Liederkreis* op. 39 nach Texten Joseph Freiherr von Eichendorffs, eine aus dem Jahr 1840 stammende Vertonung von Gedichten aus dem Roman *Ahnung und Gegenwart*, die Topoi Vogelgesang (Nr. 7, »Auf einer Burg«, Nr. 9, »Wehmuth«, Nr. 11,

»Im Walde«, Nr. 12, »Frühlingsnacht«) und Jagd (Nr. 3, »Waldesgespräch«, Nr. 10, »Zwielicht«, Nr. 11, »Im Walde«). In Schumanns Liederzyklus *Dichterliebe* op. 48 nach Gedichten aus Heinrich Heines *Buch der Lieder*, ebenfalls im Jahr 1840 komponiert, kommen Vögel bzw. Vogelgesang in den Nummern 1 (»Im wunderschönen Monat Mai«), 2 (»Aus meinen Tränen sprießen«), 3 (»Die Rose, die Lilie, die Taube, die Sonne«), 8 (»Und wüssten's die Blumen, die kleinen«) und 15 (»Aus alten Märchen winkt es«) vor. Die gleichen Topoi werden aber auch in die Instrumentalmusik übertragen. So werden in Schumanns *Waldscenen* op. 82 für Klavier (komponiert 1848 und 1849, veröffentlicht 1850) die Jagd in »Jäger auf der Lauer« (Nr. 2) und »Jagdlied« (Nr. 8) sowie der Vogelgesang in »Vogel als Prophet« (Nr. 7) thematisiert. Das letztere Beispiel zeigt die Ambivalenz, in der sich konkrete Naturnachahmung und abstrahierende Symbolik durchdringen. Während auf der klanglich-phänomenologischen Ebene die Reminiszenz an originalen Vogelgesang unverkennbar ist, lädt der poetische Titel des Stücks den Vogel und seinen Gesang mythologisch auf.

Eine ähnliche Kontrastierung zwischen klanglicher Evokation von Vogelgesang und choralartigen Einschüben wie in »Vogel als Prophet« findet sich auch in Franz Liszts erster der beiden 1863 komponierten *Legendes* (S 176), »St. François d'Assise. La Prédication aux oiseaux«. Allerdings werden in diesem Werk, klarer als in Schumanns einer der Poesie der Andeutung verpflichteten Komposition, Abschnitte jeweils den Vögeln bzw. dem zu ihnen predigenden Heiligen zugeordnet. Ein weiteres interessantes Beispiel für die Evokation von Vogelgesang bei Liszt sind seine zwei Fassungen der Paraphrase für Klavier solo über Alexander Aljabjews Lied »Die Nachtigall«. Während Liszt in seiner ersten Fassung (S 250a) die volksliedhafte Melodie der Originalkomposition nur sparsam mit einigen an Vogelgesang erinnernden ornamentalen Klangfiguren umgibt, enthält die zweite, umfangreichere Fassung, als erstes Stück von *Deux melodies russes. Arabesques pour le piano* veröffentlicht, eine Fülle an Triller- und Zwitscherfiguren, wie sie auch prägend für die Franziskus-Legende sind. Die Vorlagekomposition von Aljabjew, die die Nachtigall zwar im Text beschreibt, aber daraus keine klanglich-musikalischen Konsequenzen zieht, wird mit einer neuen klanglichen Repräsentationsebene von Tierlichkeit angereichert.

Zu einer Art von musikalischer Habitatbeschreibung kommt es in Richard Wagners Oper *Siegfried*, dem 1876 uraufgeführten dritten Teil der Operntetralogie *Der Ring des Nibelungen*. Im zweiten Aufzug vollzieht sich das sogenannte ›Waldweben‹, bei dem Wagner verschiedenen Blasinstrumenten Motive zuweist, die für Goldammer, Pirol, Nachtigall, Baumpieper und Amsel stehen sollen. Von besonderem umweltgeschichtlichen Interesse ist in diesem Zusammenhang, dass das ›scheue Waldvögelein‹, dessen Gesang Siegfried nach eigenem Bekunden bis dahin noch nie gehört hat, sich als Amsel erweist. Offensichtlich waren Amseln in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch nicht so umfassend in menschliche Siedlungen eingewandert, wie uns das inzwischen vertraut und selbstverständlich ist, sondern beschränkten sich in der Regel auf den Wald als Lebensraum. Auch die Verbindung zwischen Vogelgesang und Verbalsprache thematisiert Wagner an dieser Stelle. Siegfried lauscht dem Vogelgesang zunächst als klangliches Ereignis, das er in unvollkommener Weise mittels seines Horns zu imitieren sucht. Nachdem er den Drachen Fafner erschlagen und dessen Blut gekostet hat, vernimmt er den Gesang des Waldvogels nicht mehr länger nur als klangliches Phänomen, sondern als semantische Botschaft, er versteht nun die Sprache der Vögel und nimmt nicht nur den ästhetischen Reiz ihres Gesangs wahr.

Sehr prominent ist die tierliche Repräsentation in Camille Saint-Saëns Suite *Le carnaval des animaux. Grande fantaisie zoologique* von 1886. In humoristischer Manier widmet Saint-Saëns einzelne Sätze des Werks für zwei Klaviere und Kammerorchester verschiedenen Tieren, darunter Löwe, verschiedene Vogelarten (u. a. Huhn, Kuckuck und Schwan), Schildkröte, Elefant, Känguru und Esel. Teilweise werden charakteristische Lautbildungen der jeweiligen Tiere nachgeahmt, teilweise wird auf eine klangliche Beschreibung des jeweiligen Tiers insgesamt oder parodistisch auf Menschen, z. B. andere Komponisten, abgezielt.

Im 20. Jahrhundert wird die Integration von Tierlauten in menschliche Musik in vielfältiger Weise weiterentwickelt. Diese Entwicklung speist sich aus verschiedenen Quellen: neue naturwissenschaftliche und philosophische Sichtweisen auf nichtmenschliche Tiere, neue technische Möglichkeiten der Klangaufzeichnung und -wiedergabe, neue musikalische Stilistiken, die tierliche Klangbildung in neuartiger Differenzierung aufzugreifen in der Lage sind.

Schon das Klavierstück »Oiseaux tristes« von Maurice Ravel, Nr. 2 der *Miroirs* von 1905, zeigt gegenüber den bisher diskutierten Beispielen eine neuartige Bereitschaft, sich auf die charakteristische Klanglichkeit von Vogelgesang einzulassen. Im Zyk-

lus folgt es übrigens auf das Eröffnungsstück »Nocturelles«, das sich im Titel auf Nachtfalter bezieht. Überhaupt bieten dem musikalischen Impressionismus zuordenbare Kompositionen eine Fülle von Tierlauten und Tierbezügen, die übrigens nicht immer explizit markiert sind. So enthält der Beginn des dritten Bilds von Ravels 1912 uraufgeführter Ballettmusik *Daphnis et Chloé* Vogelgesang, und Claude Debussy widmet Goldfischen das letzte Stück seiner *Images* für Klavier: »Poissons d'or« von 1907. Auch Erik Satie, in dessen Kompositionen sich impressionistische Elemente mit Vorwegnahmen von Surrealismus und Minimal Music verbinden, schafft Werke mit Tierbezug wie *Les oiseaux* (1907), *Sonnerie pour reveiller le bon gros Roi des Singes* (1921) und *Véritables Préludes Flasques (pour un Chien)* (1912). Letztere sind ein frühes Beispiel für die musikalische Auseinandersetzung mit der Situation des Companion Animal: Die drei Préludes thematisieren drei prägende Situationen des kulturellen Mensch-Hund-Verhältnisses, »Sévère réprimande« (»Strenger Tadel), »Seul à la maison« (»Allein zuhause«) und »On joue« (»Wir spielen«). Auch im Übergang zur musikalischen Moderne spielen musikalisierte Tiere eine wichtige Rolle. So kommt Walter Braunfels mit seiner 1920 uraufgeführten Oper *Die Vögel* auf Aristophanes' klassische Vorlage zurück. Georges Enescu verarbeitet in seinen *Impressions d'enfance* für Violine und Klavier aus dem Jahr 1940 in doppelbödiger Weise eine Kindheitserinnerung an den klanglichen Kontrast zwischen einem Käfigvogel und einer mechanischen Kuckucksuhr (»L'Oiseau en cage et le coucou au mur«). Auch Jean Sibelius bezieht sich in verschiedenen seiner Kompositionen auf Vogelgesang und stellt in seinen Tagebuchaufzeichnungen beispielsweise eine Beziehung zwischen seiner 5. *Sinfonie* Es-Dur op. 82 (1915/1919) und dem Erlebnis einer Schwanenbeobachtung her.

Einen entscheidenden Einschnitt in der bislang ganz auf die Dichotomie von musikalischer Komposition und (humaner) musikalischer Interpretation, also Reproduktion, ausgerichteten Ästhetik westlicher Kunstmusik erzeugt Ottorino Respighi mit seiner 1924 uraufgeführten sinfonischen Dichtung *Pini di Roma*. Im dritten der vier Sätze, »I pini del Gianicolo«, verlangt der Komponist am Ende des Satzes die Zuspielung eines auf Schallplatte aufgezeichneten Nachtigallengesangs. Hier vollzieht sich ein offensichtlicher Paradigmenwechsel: Erstmals wird Vogelgesang nicht stilisiert nachgeahmt, sondern – dank der relativ neuen technologischen Möglichkeit der Schallaufzeichnung – in seiner originalen Phänomenologie in ein menschliches Musikwerk integriert. Gleichzeitig wird damit ein naturalistisches Missverständnis ermöglicht, welches den medialisierten Vogelgesang kurzschlüssig mit einer unmittelbaren Naturerfahrung gleichsetzt.

Dem Nachtigallengesang hat Igor Strawinsky gleich zwei Werke gewidmet: seine erste Oper *Le Rossignol*, 1914 uraufgeführt, deren Libretto auf Hans Christian Andersens Märchen *Des Kaisers Nachtigall* basiert, und die musikalisch von der Oper abgeleitete symphonische Dichtung *Le chant de rossignol* von 1917. Auch Sergej Prokofjew hat sich mit der musikalischen Repräsentation von Tieren befasst. Das musikalische Märchen *Peter und der Wolf* aus dem Jahr 1936 zählt zu den meistrezipierten tierbezogenen Musikwerken, wobei aufgrund des vom sozialistischen Realismus geprägten Parabelcharakters unklar bleibt, in welchem Maß die vorkommenden Tiere (Wolf, Katze, Vogel und Ente) für menschliche Eigenschaften stehen und menschliche Protagonisten verschlüsseln.

Ein sehr viel subtilerer Rekurs auf Tiere vollzieht sich in Béla Bartóks *3. Klavierkonzert* (1945), das eine Reihe nordamerikanischer Vogelgesänge verarbeitet (vgl. Harley 1994). Hier kündigt sich die Komplexität und Vielfalt an, mit der Olivier Messiaen Vogelgesänge in eine moderne, in den 1940er und 1950er Jahren serialistisch geprägte Tonsprache einbindet.

Mit Messiaen erreicht die Verbindung von tierlicher Lautäußerung und menschlichem Musizieren einen vorher nicht dagewesenen Entwicklungsstand. Seit dem paradigmatischen *Quatuor pour la fin du temps*, 1940/1941 in einem deutschen Kriegsgefangenenlager komponiert und dort auch uraufgeführt, mit seinem Initialduo von Amsel und Nachtigall und dem Klarinettensolo »Abîme des oiseaux«, rekurrieren fast alle Kompositionen Messiaens auf Vogelgesang. Den weit überwiegenden Teil der von ihm verarbeiteten Vogelgesänge transkribierte Messiaen vor Ort im Zuge seiner weltweit durchgeführten, ornithologisch ernsthaften Feldforschung. Gelegentlich griff er auch auf Tonaufnahmen zurück.

Vogelgesang findet sich in Messiaens Œuvre an einer Fülle von Stellen; der avifaunistische Einfluss hat seine Kompositionsweise substantiell bestimmt. Paradigmatisch zeigt sich dies z. B. in *Reveil des oiseaux* für Klavier und Orchester aus dem Jahr 1953, sowie in dem dreizehn Stücke umfassenden *Catalogue d'oiseaux* (1956–1958) für Klavier. Und Messiaens einzige Oper, *Saint François d'Assise* (1975–1983), bezieht sich – wie Franz Liszt mehr als hundert Jahre vor ihm – auf den zu den Vögeln predigenden Heiligen.

Eine gewisse Parallelität zu Messiaens theriozentrischem Komponieren weist im deutschsprachigen Raum die Musik Heinz Tiessens auf. Tiessen setzte sich intensiv mit Amselgesang auseinander und verarbeitete ihn u. a. in seinem *Septett* op. 20 (1915) und in seiner Rhapsodie für Sopran und Orchester *Die Amsel* op. 63.

Mit den Fortschritten der Bioakustik und der Erschließung der Klangerzeugnisse anderer, bisher auditiv weniger beachteter Spezies entstehen neue Kompositionsansätze. So ist die Komposition *Vox balenae* von George Crumb aus dem Jahr 1971 von Aufnahmen beeinflusst, die in den 1960er Jahren von Walgesängen hergestellt wurden.

Eine ähnliche Entwicklung lässt sich im Jazz feststellen: Während paradigmatische Kompositionen von Charlie Parker (»Bird«) und Eric Dolphy noch Vogelbezüge aufweisen, schreibt Charlie Haden 1979 *Song for the Whales* und verarbeitet darin Walgesänge.

Auch im Pop finden sich immer wieder sowohl Tiere als Sujet wie auch tierliche Klänge, so z. B. bei den Beatles (»Blackbird« vom Album *The Beatles*, 1968) und den Beach Boys (»Caroline No« vom Album *Pet Sounds*, 1966).

Musiktheoretische und musikästhetische Reflexionen zur musikalischen Tierdarstellung

Es erstaunt angesichts der Fülle von Repräsentationen nichtmenschlicher Tiere in menschlicher Musik nicht, dass auch der theoretische und musikästhetische Diskurs zu diesem Problemfeld historisch weit zurückreicht. Dabei geht die Vorstellung, menschliche Musik bilde in seiner Phänomenologie die jeweils charakteristische Klanglichkeit von tierlichen Lautäußerungen nach, häufig in die These über, menschliches Musizieren sei auch ursächlich durch Vokalisationen von Tieren beeinflusst. Ein frühes Beispiel für diese Auffassung findet sich bei Demokrit, der laut der Überlieferung durch Plutarch postuliert hat: »Die Menschen sind in den wichtigsten Dingen Schüler der Tiere geworden: der Spinne im Weben und Stopfen, der Schwalbe im Bauen und der Singvögel, des Schwans und der Nachtigall im Gesang, indem sie ihre Kunst nachahmen« (zit. nach Diels 1903, 432). Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass Demokrit als Singvögel beispielhaft Schwan und Nachtigall nennt – zwei Vogelarten, die uns auch in der tierbezogenen Kompositionsgeschichte häufig begegnen. Lukrez folgt dieser Denktradition, wenn er in seinem atomistischen Lehrgedicht *De rerum natura* formuliert: »Nachzuahmen jedoch die flüssigen Stimmen der Vögel/ mit dem Munde war früher, als Menschen schmelzende Lieder/ üben gekonnt mit Gesang und so die Ohren erfreuen« (Lukrez 1973, Vers 1379–1381).

Während die spekulative Musiktheorie des europäischen Mittelalters sich mit konkreten Musikwerken und der empirischen Phänomenologie des Klangs wenig befasst und damit auch die Lautäußerungen von nichtmenschlichen Tieren kaum problematisiert, wird die ästhetische Relation zwischen menschlicher Musik und Tierlauten in der frühen Neuzeit wieder akut. Einen entscheidenden Schritt geht Kircher in seiner 1650 erschienenen *Musurgia universalis*, in der er eigene Transkriptionen von Vogelrufen und -gesängen in menschliche Notenschrift präsentiert. Damit wird zum einen die grundsätzliche Vergleichbarkeit menschlicher und nichtmenschlicher Melodien auf einer materialen Ebene greifbar. Zum anderen erzeugt Kircher damit musikalische Modelle, die von den sein Kompendium rezipierenden Komponisten übernommen werden und beispielsweise die Repräsentation von Nachtigallen über einen längeren musikgeschichtlichen Zeitraum prägen. Die kodifizierende Wirkung der Verschriftlichung von Vogelgesang impliziert einerseits eine ästhetische Agency von Vögeln, verdeckt aber andererseits auch die differenzierende Annäherung an individuelle Gesänge, indem sie ein generisches Muster bereitstellt, das an die Stelle weiterer empirischer Klangforschung tritt (vgl. Harley 2001).

Die Gegenposition zur deanthropozentrierenden Annahme, Tiergesang und Menschenmusik seien nicht kategorial zu unterscheiden, wird allerdings auch immer wieder aufgesucht. Carl Philipp Emanuel Bach fordert beispielsweise in seinem *Versuch über die wahre Art, das Klavier zu spielen*: »Aus der Seele muß man spielen, und nicht wie ein abgerichteter Vogel« (Bach 1972, 23). Insofern damit dem beseelten menschlichen Musizieren der seelenlose Vogelgesang gegenübergestellt wird, spiegelt sich hier auf der musikästhetischen Ebene die cartesianische Vorstellung wider, Tiere seien letztlich seelenlose Reiz-Reaktions-Maschinen. Auch Johann Gottfried von Herder wendet sich gegen die Theorie, »die erste Sprache des menschlichen Geschlechts sei Gesang gewesen, und […] die Menschen könnten diesen Gesang den Vögeln abgelernt haben« (Herder 1772, 88) und resümiert, bezeichnenderweise wie-

derum mit Bezug auf die paradigmatische Nachtigall: »So wenig also die Nachtigall singt, um den Menschen, wie man sich einbildet, vorzusingen: so wenig wird der Mensch sich dadurch je Sprache erfinden wollen, daß er der Nachtigall nachtrillert« (Herder 1772, 89).

Charles Darwin stellt allerdings eben diese These – die Ableitung des menschlichen Spracherwerbs von nichtmenschlichen Lautbildungen – in einen stammesgeschichtlichen Zusammenhang, der durch seine Evolutionsbiologie kontextualisiert ist. Darwin schreibt in *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*:

> »Was den Ursprung der articulierten Sprache betrifft, so kann ich […] nicht daran zweifeln, dass die Sprache ihren Ursprung der Nachahmung und den durch Zeichen und Gesten unterstützten Modificationen verschiedener natürlicher Laute, der Stimme anderer Thiere und der eigenen instinctiven Ausrufe des Menschen verdankt« (Darwin 1871, 47).

Die Musikästhetik hat auf diese ihre spezielle Fachlichkeit betreffende Spielart der narzisstischen Kränkung teilweise ablehnend, teilweise aber sich naturalistischen Aspekten öffnend reagiert. Bernhard Hoffmann entwickelt in seiner 1908 publizierten Arbeit *Kunst und Vogelgesang in ihren wechselseitigen Beziehungen vom naturwissenschaftlich-musikalischen Standpunkt beleuchtet* Darwins Bezug des Vogelgesangs auf die geschlechtliche Zuchtwahl in konstruktiver Kritik weiter (vgl. Hoffmann 1908, 152 ff.) und konstatiert letztlich eine nur graduelle Unterscheidung zwischen Vogelgesang und humaner Musik (vgl. Hoffmann 1908, VIII, 167). Dagegen spricht sich Erich von Hornbostel in seinem Aufsatz »Musikpsychologische Bemerkungen über Vogelgesang« dafür aus, das ästhetische Erleben des Vogelgesang ganz in der Perzeption der menschlichen Rezipienten zu verorten: »*Wir* [im Original gesperrt] sind die Künstler, nicht die Vögel. *Uns* [im Original gesperrt] werden ihre Liebesschreie zum Lied, wie das Plätschern des Bachs zur Sinfonie und die blumige Wiese zum Bild« (von Hornbostel 1911, 128). Igor Strawinsky, als Komponist ein prominenter Verwender von Vogelgesang, äußert sich in seiner *Musikalischen Poetik* ganz ähnlich: »Denn was mit dem Vogelgesang vom Himmel fällt, ist keine Kunst« (Strawinsky 1949, 18).

Der Antipode dieser den menschlichen Exzeptionalismus in der Musik betonenden Position ist, nicht nur als Komponist, sondern auch als Musiktheoretiker, Olivier Messiaen. Messiaen hat einen Doppelband seines siebenbändigen, posthum publizierten *Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie* dem Vogelgesang gewidmet (vgl. Messiaen 1999; Messiaen 2000) und geht ganz selbstverständlich davon aus, dass Vögel ebenso als Musizierende aufzufassen sind wie Menschen. Auch eine der Gründerfiguren der nordamerikanischen Ethnomusikologie, der Anthropologe George Herzog, spricht sich ganz klar für eine gradualistische Vergleichbarkeit tierlichen und menschlichen Musizierens aus:

> »Sound patterning can have a great variety of functions and we do not as yet have an adequate understanding of these, whether for humans or animals. Until this problem of function becomes clarified, there seems to be no criterion for any theoretical separation of the vocal expression of animals from human music« (Herzog 1941, 4).

Dieser Standpunkt wird von François-Bernard Mâche, der sich auch als Komponist mit tierlichen Klängen auseinandersetzt, im Sinne einer Zoomusikologie weiterentwickelt (vgl. Mâche 1983). Schon 1963 schlägt Peter Szöke den Begriff der Ornithomusikologie vor (vgl. Szöke 1963). Im gleichen Jahr verwendet Thomas Sebeok erstmals den Ausdruck »Zoosemiotik« (vgl. Sebeok 1968, 142). In seinen Arbeiten zur Zoomusikologie und Zoosemiotik unternimmt Dario Martinelli den Versuch, diese Ansätze zusammenzuführen und auf zoosemiotischer Basis eine Theorie des nichtmenschlichen Musizierens zu entwickeln (vgl. Martinelli 2009). Einen anderen Zugang eröffnen Deleuze und Guattari, wenn sie den Zusammenhang des »Tier-Werdens« mit Musik im Sinne eines – immer auch politisch verstandenen – Kollektivs aufzeigen (vgl. Deleuze/Guattari 2010). Es fällt jedenfalls auf, dass sich der Diskurs zur Ästhetik und Theorie nichtmenschlicher Musik verhältnismäßig wenig im engeren fachlichen Bereich der Musikwissenschaften vollzieht. Zunehmend spielen in diesem Zusammenhang Forschungen aus den Kognitionswissenschaften und der Ethologie eine Rolle. Auch Überlegungen zur evolutionären Ästhetik, die von Geistes- und Kulturwissenschaften ausgehen, profitieren von der Nähe zur Biologie und zu den Lebenswissenschaften im weiteren Sinn.

Der ästhetische Status von Tiermusik

Aus der bis hierher vorgenommenen, exemplarischen Betrachtung von Kompositionen und theoretischen Positionen, die sich mit tierlichem Musizieren auseinandersetzen, wird zweierlei deutlich. Zum einen teilt die Musik ein Problem mit anderen Küns-

ten: Das Sprechen über tierliche Musik spannt sich zwischen zwei Polen auf, die von rein metaphorischer Betrachtungsweise bis zur phänomenologischen Konkretion nichtmenschlicher Agency reichen. Zum anderen zeigt sich aber im Zusammenhang mit Musik eine Herausforderung in besonderem Maße: Die Frage des Verhältnisses von nichtmenschlichen Tieren zu Musik stellt sich ja nicht nur in Bezug auf den gemeinsamen Erfahrungsraum von menschlichen und nichtmenschlichen Tieren, im Sinne einer Erforschung gemeinsamer Kulturen und ästhetischer Praxen. Mehr als im Falle der Bildenden Künste, der Literaturen, des Theaters und des Films hat es die Forschung zusätzlich auch mit einem von Menschen und menschlichem kulturellen Einfluss unabhängigen Korpus von tierlicher Selbstäußerung zu tun. Insofern wird das Erkenntnisinteresse an der gegenseitigen Durchdringung menschlicher und tierlicher Klangproduktion und ihrer ästhetischen Implikationen komplementär durch das Erkenntnisinteresse an tierlichen Klangäußerungen ›an sich‹ und deren ästhetischem Status begleitet.

Die Verhaltens- und Kognitionsforschung, vor allem die kognitive Ethologie, haben sich letzterer Frage verstärkt zugewandt. Die Musikwissenschaften haben darauf mit der Etablierung einer *biomusicology* reagiert (vgl. Wallin 1991; Wallin/Merker/Brown 1999), die in engem interdisziplinären Austausch mit den Naturwissenschaften die Musik auch nichtmenschlicher Tiere als naturalistisches und evolutionsbiologisch konsistentes Phänomen zu ergründen versucht. In diesem Sinne sind bisher u. a. Studien zum musikalischen Rezeptionsverhalten nichtmenschlicher Tiere, zum Phänomen artspezifischer Kompositionen, zum ästhetischen Status von Tiervokalisationen, zum Verhältnis von Musik und Sprache sowie zur rhythmischen Kontinuität und Synchronisationsfähigkeit durchgeführt worden. Nichtmenschliche Tiere als Rezipienten menschlicher Musik standen z. B. im Zentrum der Untersuchungen von Watanabe und Sato sowie Watanabe und Nemoto an Reisfinken, die signifikant zwischen Musikstücken verschiedener Komponisten unterschieden und teilweise spezifische Vorlieben für bestimmte Stilistiken erkennen ließen (vgl. Watanabe/Nemoto 1998; Watanabe/Sato 1999). Einen konzeptuellen Schritt darüber hinaus gingen Snowdon und Teie, die nicht nur die affektiven Reaktionen von Lisztaffen auf präexistente menschliche Kompositionen testeten, sondern den gleichen Individuen im Anschluss auch eigens komponierte, im vertrauten Frequenzbereich der Eigenvokalisationen der Affen klingende Musik zum Vergleich darboten (vgl. Snowdon/Teie 2010). Die damit erreichten positiven Reaktionen der tierlichen Rezipienten zeigten sich auch in der gemeinsam mit Megan Savage durchgeführten Untersuchung an Katzen, denen ebenfalls artspezifische Kompositionen zu Gehör gebracht wurden (vgl. Snowdon/Teie/Savage 2015).

Mit dem ästhetischen Status tierlicher Vokalisationen beschäftigen sich u. a. Szöke und Filip (vgl. Szöke/Filip 1977), Baptista und Keister (vgl. Baptista/Keister 2005) sowie Earp und Maney, letztere ausdrücklich auch in Beziehung zur neuralen Ebene (vgl. Earp/Maney 2012). Das Verhältnis von Musik und Sprache mit besonderer Rücksicht auf tierliches Musizierverhalten analysiert exemplarisch Tecumseh Fitch (vgl. Fitch 2006; Fitch 2009) und greift damit Darwins These einer stammesgeschichtlichen Entwicklung menschlicher Verbalsprache aus tierlichem Vokalisationsverhalten direkt wieder auf.

Von besonderem Interesse sind Untersuchungen zu rhythmischer Kontinuität und rhythmischer Synchronisationsfähigkeit bei nichtmenschlichen Tieren. Die bei vielen Tieren mangelnde Fähigkeit zur Produktion rhythmisch gleichmäßiger Klangfiguren und das Unvermögen, sich auf periodische Rhythmen einzustellen, ist immer wieder als Argument für das Vorhandensein einer kategorialen anthropologischen Differenz zwischen menschlicher Musik und nichtmenschlichen Lautäußerungen herangezogen worden. Von daher verdienen Studien, die sich diesem Problemfeld widmen, besondere Aufmerksamkeit.

Ein zunächst viral über das Internet verbreitetes Phänomen, die Fähigkeit der rhythmischen Bewegungssynchronisation eines Kakadus zu Musik, wurde durch Patel, Iversen, Bregman und Schulz empirisch untersucht (vgl. Patel/Iversen/Bregman/Schulz 2009). Abweichend von der dort noch zugrundeliegenden Hypothese, diese Fähigkeit zum rhythmischen *entrainment* sei zwar nicht gänzlich humanexklusiv, aber zumindest doch nur gut vokalisierenden (und vokal lernenden) Tieren vorbehalten, haben Cook, Rouse, Wilson und Reichmuth die Fähigkeit einer kalifornischen Seelöwin zum Erkennen und Reproduzieren rhythmisch-metrischer Grundtempi trainiert und analysiert (vgl. Cook/Rouse/Wilson/Reichmuth 2013). In vergleichbarer Weise stellen Dufour, Poulin, Curé und Sterck die bis vor kurzem unangefochtene Annahme in Frage, nichtmenschliche Primaten könnten – über die kur-

zen Zeitintervalle des *ape drumming* hinaus – keine kontinuierlichen Rhythmen produzieren (vgl. Dufour/Poulin/Curé/Sterck 2015).

Zu einer evolutionären Ästhetik der Musik

Aufgrund des großen Interesses von naturwissenschaftlicher Seite an der Formulierung einer evolutionären Ästhetik der Musik sind in diesem Bereich weitere Forschungsfortschritte zu erwarten. Schon Wallin, Merker und Brown stellten in dem von ihnen herausgegebenen Sammelband *The Origins of Music* die Frage nach evolutionär begründbaren Ursprüngen von Musik ins Zentrum des Erkenntnisinteresses (vgl. Wallin/Merker/Brown 1999). Auch Winfried Menninghaus berücksichtigt Fragen der Musikästhetik in seiner kunstspartenübergreifenden Publikation *Wozu Kunst? Ästhetik nach Darwin* (vgl. Menninghaus 2011). Altenmüller, Schmidt und Zimmermann zeichnen in ihrem Sammelband *The Evolution of Emotional Communication: From Sounds in Nonhuman Mammals to Speech and Music in Man* ebenfalls eine evolutionsbiologisch kohärente Linie von tierlicher Klangbildung zu menschlicher Musikkultur nach (vgl. Altenmüller/Schmidt/Zimmermann 2013). Es sei in diesem Zusammenhang aber nicht verschwiegen, dass die adaptive Funktion von Musik grundsätzlich nicht unumstritten ist, wie die evolutionspsychologische Deutung von Musik als zweckfreies Nebenprodukt durch Stephen Pinker zeigt: »music is auditory cheesecake« (Pinker 2009, 534). Die adaptive Funktion von Musik in der Naturgeschichte betont dagegen z. B. Steven Mithen in *The Singing Neanderthals* (vgl. Mithen 2005).

Interspecies Music

Neben der Integration tierlicher Klänge (als mediale Repräsentation) in den Rahmen menschlichen Musizierens und den Eigenheiten einer von humaner Beeinflussung unabhängigen *animal music* gibt es als dritte Variante, in der Tiere und Musik aufeinander bezogen sind, performative Situationen, in denen – im Sinne von Donna Haraways *contact zones* – nichtmenschliche und menschliche Musizierende gleichberechtigt – oder zumindest dem Anspruch und Anschein nach gleichberechtigt – zueinanderfinden. Nachdem über einen langen historischen Zeitraum entweder Abhängigkeitsverhältnisse zwischen tierlicher und menschlicher Musik kulturell konstruiert worden sind oder eine isolierende Unabhängigkeit ›rein‹ menschlicher oder tierlicher Musik postuliert wurde, ist die Idee, in einer gleichberechtigt agierenden Dyade oder einem frei interagierenden Kollektiv eine *interspecies music* zu produzieren, relativ jungen Datums. Die zeitliche Koinzidenz dieses letzteren Phänomens zu gesellschaftlichen Emanzipationsbewegungen sowie akademischen Strömungen, die tierliche Handlungsmacht und Fragen der Ethik in der Mensch-Tier-Beziehung adressieren, lässt kausale Zusammenhänge vermuten, deren genaue Erforschung aber noch aussteht.

Gleichzeitig lassen sich musikalische Projekte und Aktionen im Bereich der *interspecies music* als Manifestation künstlerisch basierter Forschung (*artistic research*) interpretieren. Insofern sind sowohl die performativen Konstellationen als auch die Methodiken, die beim speziesübergreifenden Musizieren realisiert werden, teilweise neu und manchmal singulär. Für die wissenschaftliche Begleitforschung erweist sich dabei die Dokumentationslage teilweise als problematisch. So zeitigten die zahlreichen Interaktionsversuche des Musikers und Aktivisten Jim Nollman u. a. mit Cetaceen und Wölfen musikalisch höchst unterschiedliche Ergebnisse. Die Freiheit der performativen Situation führt gleichzeitig zu einer sehr eingeschränkten Plan- und Reproduzierbarkeit der musikalischen Kollaboration, ermöglicht aber im Einzelfall sehr innovative Ergebnisse.

Ein weiterer Proponent der *interspecies music* ist der Philosoph und Musiker David Rothenberg, der sowohl in Live-Aufführungssituationen mit nichtmenschlichen Tieren interagiert als auch *field recordings* in herkömmliche Bühnensituationen und Studioaufnahmen integriert. Ausgehend von einem musikökologischen Ansatz und einem aus der kunstmusikalischen Avantgarde herrührenden Selbstverständnis als Komponist, gelangt R. Murray Schafer in einigen seiner Kompositionsprojekten ebenfalls zu kollaborativen Aufführungssituationen. Einen aus musiksoziologischer Sicht bemerkenswerten Sonderfall stellen die Begegnungen des Sängers Peter Gabriel mit den durch Sue Savage-Rumbaughs Forschungsarbeit bekannten Bonobos Kanzi und Pan Baneesha dar – das gemeinsame Musizieren dieser jeweils sehr prominenten Angehörigen ihrer Spezies führte zu einer hohen medialen Aufmerksamkeit, die allerdings eine unvoreingenommene Analyse der Frage eher erschwert, inwieweit die Kollaboration dem hohen Autonomieanspruch der *interspecies music* in Bezug auf alle beteiligten Akteure gerecht wird.

Musikwissenschaft und Human-Animal Studies

Die zyklische Konjunktur, die das Themenfeld des tierlichen Musizierens in der akademischen Musikwissenschaft erlebt hat, hat teilweise mit dem gerade im deutschsprachigen Forschungsraum schwankenden Diskursanteil der Teildisziplinen Historische Musikwissenschaft, Systematische Musikwissenschaft und Ethnomusikologie zu tun. So erscheint es in diesem Zusammenhang als bemerkenswert und symptomatisch, dass der Artikel »Vogelgesang« in der letzten Neuauflage der *Musik in Geschichte und Gegenwart*, der bedeutendsten deutschsprachigen Musikenzyklopädie, ersatzlos gestrichen worden ist (vgl. Ullrich 2005, 431).

Zweifelsohne begünstigt das Methodenrepertoire von Systematik und Ethnomusikologie die Auseinandersetzung mit Fragen des ästhetischen Status' von Tiermusik, während die überwiegend philologisch-hermeneutisch geprägte Tradition der deutschsprachigen Musikgeschichte mit ihrer oft starken Konzentration auf Notentexte und verbalsprachliche Schriftquellen sich leichter getan hat, die kulturellen Mensch-Tier-Beziehungen und die Frage autonomer Tiermusiken im Einzelfall unberücksichtigt zu lassen. Gleichwohl ist evident, dass auch primär musikhistorisch orientierte Aufarbeitungen tiermusikalischer Fragen von hohem Wert sind, wie Untersuchungen wie Elizabeth Eva Leachs *Sung Birds: Music, Nature and Poetry in the Middle Ages* (vgl. Leach 2007) beispielhaft belegen. Für viele Einzelbereiche stellt diese historisch-kulturwissenschaftlich fundierte Aufarbeitung aber nach wie vor ein Desiderat der Forschung dar.

Gleichzeitig lässt sich in Bereichen wie der musikalischen Kognitionsforschung, der Musikpsychologie und der Biomusikologie ein neu erwachtes Interesse an der musikalischen Universalienfrage und der evolutionsbiologischen Fundierung von kulturellen Evolutionsprozessen aus systematischer Sicht konstatieren. Hier steht zu hoffen, dass die bisher stark interdisziplinär und von den Rändern der Fachdisziplinen gespeiste Forschung sich zukünftig zunehmend in die zentralen fachlichen Diskurse der Musikwissenschaften integriert.

Literatur

Altenmüller, Eckart/Schmidt, Sabine/Zimmermann, Elke (Hg.): *The Evolution of Emotional Communication. From Sounds in Nonhuman Mammals to Speech and Music in Man*. Oxford 2013.

Bach, Carl Philipp Emanuel: *Versuch über die wahre Art, das Klavier zu spielen*. Nachdr., Leipzig 1972.

Baptista, Luis Felipe/Keister, Robin A.: Why birdsong is sometimes like music. In: *Perspectives in Biology and Medicine* 48/3 (2005), 426–443.

Conard, Nicholas J./Malina, Maria: New evidence for the origins of music from the caves of the Swabian Jura. In: *Orient-Archäologie* 22 (2008), 13–22.

Conard, Nicholas J./Malina, Maria/Münzel, Susanne C.: New flutes document the earliest musical tradition in southwestern Germany. In: *Nature* 460 (2009), 737–740.

Cook, Peter/Rouse, Andrew/Wilson, Margaret/Reichmuth, Colleen: A California sea lion (Zalophus californianus) can keep the beat. Motor entrainment to rhythmic auditory stimuli in a non vocal mimic. In: *Journal of Comparative Psychology* 127/4 (2013), 412–427.

Darwin, Charles: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. Bd. 1. Stuttgart 1871.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus*. Berlin 2010.

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1903.

Dufour, Valérie/Poulin, Nicolas/Curé, Charlotte/Sterck, Elisabeth H. M.: Chimpanzee drumming. A spontaneous performance with characteristics of human musical drumming. In: *Scientific Reports* 5 (2015), Artikel 11320, 1–6.

Earp, Sarah E./Maney, Donna L.: Birdsong. Is it music to their ears? In: *Frontiers in Evolutionary Neuroscience* 4 (2012), Artikel 14, 1–10.

Fitch, W. Tecumseh: The biology and evolution of music. A comparative perspective. In: *Cognition* 100/1 (2006), 173–215.

Fitch, W. Tecumseh: Musical protolanguage. Darwin's theory of language evolution revisited (2009), http://languagelog.ldc.upenn.edu/nll/?p= 1136 (17.5.2013).

Harley, Maria Anna: Birds in concert. North american birdsong in Bartók's Piano Concerto No. 3. In: *Tempo*, New Ser., 189 (1994), 8–16.

Harley, Maria Anna: Birdsong. In: Stanley Sadie/John Tyrell (Hg.): *The New Grove Dictionary of Music and Musicians. Secon Edition. Volume 3*. London 2001, 607–610.

Herder, Johann Gottfried von: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Berlin 1772.

Herzog, George: Do animals have music? In: *Bulletin of the American Musicological Society* 5 (1941), 3–4.

Hoffmann, Bernhard: *Kunst und Vogelgesang in ihren wechselseitigen Beziehungen vom naturwissenschaftlich-musikalischen Standpunkt beleuchtet*. Leipzig 1908.

Hornbostel, Erich von: Musikpsychologische Bemerkungen über Vogelgesang. In: *Zeitschrift der Internationalen Musikgesellschaft* 12/5 (1911), 117–128.

Leach, Elizabeth Eva: *Sung Birds. Music, Nature and Poetry in the Middle Ages*. Ithaca 2007.

Lukrez: *De rerum natura/Welt aus Atomen*. Stuttgart 1973.

Mâche, François-Bernard: *Musique, mythe, nature, ou, Les dauphins d'Arion*. Paris 1983.

Martinelli, Dario: *Of Birds, Whales, and Other Musicians. An Introduction to Zoomusicology*. Chicago/London 2009.

Menninghaus, Winfried: *Wozu Kunst? Ästhetik nach Darwin*. Berlin 2011.

Messiaen, Olivier: *Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie (1949–1992) en sept tomes, tome V, volume 1: Chants d'oiseaux d'europe*. Paris 1999.
Messiaen, Olivier: *Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie (1949–1992) en sept tomes, tome V, volume 2: Chants d'oiseaux extraeuropéens*. Paris 2000.
Mithen, Steven: *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind, and Body*. London 2005.
Pinker, Steven: *How the Mind Works*. New York 2009.
Patel, Aniruddh D./Iversen, John D./Bregman, Micah R./Schulz, Irena: Experimental evidence for synchronization to a musical beat in a nonhuman animal. In: *Current Biology* 19/10 (2009), 827–830.
Sebeok, Thomas: Zoosemiotics. In: *American Speech* 43/2 (1968), 142–144.
Seeberger, Friedrich: *Klangwelten der Altsteinzeit* [Audio-CD]. Blaubeuren 2004.
Snowdon, Charles T./Teie, David: Affective responses in tamarins elicited by species-specific music. In: *Biology Letters* 6/1 (2010), 30–32.
Snowdon, Charles T./Teie, David/Savage, Megan: Cats prefer species-appropriate music. In: *Applied Animal Behaviour Science* 166 (2015), 106–111.
Strawinsky, Igor: *Musikalische Poetik*. Mainz 1949.
Szöke, Péter: Ornitomuzikológia. In: *Magyar Tudomány* 9 (1963), 592–607.
Szöke, Péter/Filip, Miroslav: The study of intonation structure of bird vocalizations. An inadequate application of sound spectrography. In: *Opuscula Zoologica* 14 (1977), 127–154.
Ullrich, Martin: »Singen die Vögel überhaupt?« In: Ariane Jeßulat/Andreas Ickstadt/Martin Ullrich (Hg.): *Zwischen Komposition und Hermeneutik. Festschrift für Hartmut Fladt*. Würzburg 2005, 425–432.
Wallin, Nils L: *Biomusicology. Neurophysiological, Neuropsychological, and Evolutionary Perspectives on the Origins and Purposes of Music*. O. O. 1991.
Wallin, Nils L./Merker, Björn/Brown, Steven: *The Origins of Music*. Cambridge, Mass. 1999.
Watanabe, S./Nemoto, M.: Reinforcing property of music in Java sparrows (Padda oryzivora). In: *Behavioural Processes* 43/2 (1998), 211–218.
Watanabe, S./Sato, K.: Discriminative stimulus properties of music in Java sparrows. In: *Behavioural Processes* 47/1 (1999), 53–57.

Martin Ullrich

3 Tiere und Literatur

Literaturtiere sind Wortgestalten. Ob es sich dabei um den Dreiviertel-Wolf in Jack Londons *White Fang* (1906, dt. *Wolfsblut*) handelt oder den Großmütter verschlingenden Wolf in Jacob und Wilhelm Grimms *Rothkäppchen* (1812), um den Wolf, in den sich der menschenverspeisende König Lykaon in Ovids *Metamorphosen* verwandelt, oder den Wolf, von dessen lokaler Ausrottung Theodor Storms *Chronik von Grieshuus* (1884) erzählt: Als Wortgestalten unterscheiden sich diese literarischen Tiere scheinbar eindeutig von den wirklichen Tieren in der wirklichen Welt. Wortwölfe können uns Lesende nicht beißen; und umgekehrt können wir als Lesende sie nicht töten.

Diese kategorische Unterscheidung zwischen den wirklichen Tieren auf der einen Seite und den literarischen Tieren auf der anderen Seite war lange Zeit eine der unhinterfragten Voraussetzungen der literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit den Tieren. Auf ihr ruhte die klassische Konzentration des Faches auf die Erforschung einzelner Tier-Genres (Fabel, Tierepos, Tiermärchen) und einzelner Tier-Motive (der treue Hund, der lustige Affe, der böse Wolf). Denn besonders leicht ließ sich in diesen Fällen zeigen, dass die Literatur eigene Welten mit eigenen Regeln aufzubauen vermag: Fabel- und Märchenwölfe können sprechen (wie im *Rothkäppchen*); Abenteuerwölfe können zur Fokalisierungsinstanz eines Textes avancieren (wie in *White Fang*); mythologische Wölfe können verwandelte Menschen sein (wie in den *Metamorphosen*). All das scheint es in der wirklichen Welt tatsächlich nicht zu geben.

Gegenüber diesem traditionellen Zugriff zielen die neueren, sich im englischen Sprachraum um die Jahrtausendwende, im deutschen Sprachraum etwa 10 Jahre später etablierenden Literary Animal Studies (bisweilen auch Cultural Literary Animal Studies) nicht nur auf eine Erweiterung des Untersuchungskorpus, sondern darüber hinaus auch auf eine Problematisierung des bisher unhinterfragt Vorausgesetzten. So hat der ›Animal Turn‹ (Ritvo 2007) in den Literaturwissenschaften – wie auch in anderen Disziplinen – sowohl zu einer quantitativen Zunahme an Forschungsbeiträgen als auch zu einer qualitativen Revision der in der Forschung gebräuchlichen Konzepte und Begriffe geführt, insbesondere mit Blick auf die traditionellen Gegensätze von Mensch und Tier, Subjekt und Objekt, Handeln und Verhalten sowie Kultur und Natur. Die Revision und

Neufassung des ganzen mit diesen Oppositionen aufgerufenen konzeptionellen Feldes ist ein übergreifendes Projekt der Cultural Animal Studies; wichtige Referenztheorien sind hier zum einen die Machtanalyse Michel Foucaults und die Dekonstruktion Jacques Derridas, zum anderen die Akteur-Netzwerk-Theorie Bruno Latours und das Modell der Companion Species von Donna Haraway.

Die Literary Animal Studies profitieren von diesem Projekt. So können sie z. B. in den Wortwölfen mit Foucault den Linien einer weit über das Feld der Literatur hinausreichenden Macht folgen oder die Werwölfe mit Derrida als den metaphysischen Versuch des Menschen hinterfragen, sich in Abgrenzung zum Tier selbst zu definieren. Mit Latour lassen sich die Wölfe in Storms *Grieshuus* als Akteure beschreiben; mit Haraway erscheint Londons Titelheld White Fang als Companion Species. Zugleich leisten die Literary Animal Studies für das mit dem Animal Turn verbundene Projekt einen eigenständigen Beitrag. Denn sie erforschen die literarischen Tiere auf eine Weise, in der erkennbar wird, wie tief die Fragen des Ästhetischen bzw. Literarischen in die Sphäre des Politischen (Foucault, Derrida) und Materiellen (Latour, Haraway) hineinreichen. Es mag eine Unterscheidung zwischen literarischen und realen Tieren geben. Doch die Literary Animal Studies zeigen, dass diese Unterscheidung nicht selbstverständlich, nicht trivial, nicht natürlich und nicht einfach ist. In allen literarischen Wortwölfen spielen – auf eine jeweils genau zu analysierende Weise – die realen Wölfe eine konstitutive Rolle; und in allen realen Weltwölfen finden sich – auf eine gleichfalls genau zu untersuchende Weise – Spuren der literarischen Wölfe. Solche Wechselverhältnisse in ihrer Komplexität nachvollziehbar zu machen, ist das zentrale Ziel der Cultural Literary Animal Studies.

Unterscheidungen

Neben den Tieren, die als lebendige Gestalten in Erzählungen, Gedichten oder Dramen auftauchen, gibt es eine weitere, nicht nur in der Literatur anzutreffende sprachliche Tiersorte: ›man is a wolf to man‹ (Thomas Hobbes); ›wolfing down his ham‹ (die englische Umschreibung für ›seinen Schinken herunterschlingen‹), ›Christian Wolf war der Sohn eines Gastwirts‹ (so Friedrich Schiller 1786 in *Verbrecher aus verlorener Ehre*). Einerseits ist es offensichtlich, dass in diesen Redewendungen, Metaphern und Namen die Tiere nicht als Handlungsträger anzusehen sind: Es ist ein Mensch, der sich anderen Menschen gegenüber wie ein Wolf verhält; es ist ein Mensch, der den Schinken verschlingt; es ist ein Mensch, der den Namen Wolf trägt. Andererseits ist es nicht gleichgültig, welche Tiere in solchen Redewendungen, Metaphern und Namen auftauchen. Wenn sich der Mensch den Menschen gegenüber wie ein Fuchs verhält, wenn ein Mensch isst, als wäre er ein Vögelchen, wenn der Sohn des Gastwirts auf den Namen ›Friedrich Schwan‹ hört, wie Jacob Friedrich Abels Bericht von der *Lebens-Geschichte Friedrich Schwans* zu entnehmen ist, die Schiller für seine Erzählung als Vorlage benutzt hat, dann macht das jeweils einen Unterschied: Anders als der Wolf gilt ein Fuchs als schlau, ein Vögelchen als bescheiden und ein Schwan als schön.

Tiere können in literarischen Texten also auf zwei sehr verschiedene Weisen vorkommen, in Anlehnung an eine narratologische Begrifflichkeit: als ›diegetische‹ und als ›non-diegetische‹ bzw. ›semiotische‹ Tiere. In der Narratologie wird mit ›Diegese‹ die Welt bezeichnet, von der erzählt wird. Dies umfasst mehr als die ›histoire‹ oder den ›plot‹: Die Diegese ist »nicht die Geschichte, sondern das Universum, in dem sie spielt« (Genette 1998, 201). Der Begriff der Diegese ist innerhalb der Filmtheorie entwickelt (vgl. Souriau 1990) und dann für erzählende Texte entfaltet worden (vgl. Genette 1998); er war aber immer schon auf alle Künste bezogen, in denen sich narrative Elemente finden, also auch auf Lyrik und Drama. Entsprechend gibt es diegetische Tiere überall dort, wo es diegetische Universen gibt: in Romanen, in Gedichten, in Dramen und darüber hinaus auch im Film, in der Malerei und in der Musik. Diegetische Tiere sind also Tiere, die als Lebewesen in einem »diegetischen Universum« (ebd.) ihren Platz haben; non-diegetische Tiere sind hingegen Tiere, die nicht als Lebewesen in der diegetischen Welt zu finden sind. Der Märchenwolf in *Rothkäppchen* ist eine Tiergestalt der Märchenwelt; er ist ein diegetisches Tier. Der Namenswolf im *Verbrecher aus verlorener Ehre* ist keine Tiergestalt der erzählten Welt; er ist ein non-diegetisches bzw. semiotisches Tier.

Nun erzählen Storm und London offenbar auf eine ganz andere Art und Weise von Wölfen, als dies Ovid und die Brüder Grimm tun. Zwar sind es in allen Fällen diegetische Wölfe: fassbare Gestalten in erzählten Welten. Doch einmal handelt es sich um realistische Wölfe in realistischen Erzähluniversen, das andere Mal um phantastische Wölfe in phantastischen Erzähluniversen. ›Realistisch‹ werden Erzähl-

universen dann genannt, wenn sie den gleichen oder doch zumindest sehr ähnlichen Regeln folgen, wie wir sie auch für die uns umgebende Welt annehmen. Entsprechend sind ›realistische Tiere‹ Lebewesen, die sich innerhalb der diegetischen Welt auf eine Weise verhalten, wie wir es auch in unserer eigenen Welt erwarten würden: die Angorakatze, die von Hauke Haien in Storms *Der Schimmelreiter* (1888) mit harter Hand gepackt und die daraufhin Haukes Arm blutig kratzt; die Raubkatze, die in Rainer Maria Rilkes *Der Panther* (1902) unruhig durch ihren Käfig im Zoo streicht; die Vöglein, die in Johann Wolfgang Goethes *Ein Gleiches* (1780/1815) im abendlichen Wald schweigen. ›Phantastische Tiere‹ hingegen weichen in ihrem Verhalten oder ihrer Anatomie von dem ab, was wir in unserer eigenen Welt für möglich halten: Aesops Fabelfuchs plaudert mit einem Fabelraben; E. T. A. Hoffmanns *Kater Murr* (1819/21) schreibt eine Autobiographie; Franz Kafkas *Eine Kreuzung* (1917) erzählt von einem Tier-Hybrid aus Kätzchen und Lamm; Kafkas *Die Verwandlung* (1912) handelt von den Folgen einer Tier-Metamorphose, von der Transformation eines Menschen in ein großes Ungeziefer.

Beide Unterscheidungen – diejenige zwischen diegetischen und semiotischen Tieren sowie diejenige zwischen realistischen und phantastischen Tieren – sind heuristischer Natur; sie sind lediglich literaturwissenschaftliche Orientierungshilfen in der unübersehbaren Fülle literarischer Tiervorkommen. Sichtbar wird der heuristische Charakter dieser Begriffe insbesondere daran, dass die literaturwissenschaftliche Tierforschung sich nicht etwa darauf konzentriert, die Tiere nach diesen oder ähnlichen Kategorien zu sortieren, sondern vielmehr an solchen Fällen interessiert ist, in denen die Ordnungen und Unterscheidungen besonders schwierig werden. Wenn z. B. in Goethes *Götz von Berlichingen* (1773) die Wölfe als Zeichenwesen auf Hobbes politische Theorie der Souveränität verweisen und zugleich als Lebewesen die Jagdphantasien der Ritter beflügeln, dann zeigt sich im konkreten literarischen Text, dass zwischen diegetischen und semiotischen Tieren komplizierte Verbindungen bestehen.

Auch die Unterscheidung zwischen realistischen und phantastischen Tieren ist nicht immer einfach zu ziehen. In systematischer Hinsicht gibt es eine ganze Klasse von Fällen, in denen nicht zu entscheiden ist, ob das, was uns in einer literarischen Erzählung auf den ersten Blick phantastisch erscheint, tatsächlich phantastisch ist oder sich nicht doch bei genauerem Hinsehen realistisch erklären lässt (›explained supernatural‹). Während nach einer weit gefassten Definition das Phantastische dort entsteht, wo die anerkannten Naturgesetze innerhalb der fiktionalen Welt aufgehoben sind und das so entstehende Übernatürliche zugleich als zweifelsfreie Wirklichkeit anerkannt wird (vgl. Durst 2010, 27), wird in der berühmten, von Tzvetan Todorov geprägten engen Definition gerade die »Unschlüssigkeit« bzw. »Ungewissheit« (Todorov 1972, 26) und die in ihr angelegte Kollision zwischen dem Realen und dem Imaginären zum Kennzeichen des Phantastischen. Eine an Todorov orientierte enge Definition des phantastischen Tieres hat einerseits den Nachteil, eine große Zahl an Tieren unberücksichtigt zu lassen, insbesondere Fabel- und Märchentiere sowie die vielfältige Tierwelt der klassischen Fantasy-Universen wie z. B. den Löwen in Clive Staples Lewis *Chronicles of Narnia* (1939–1954) oder den Hippogreif in Joanne K. Rowlings *Harry Potter* (1997–2007). Die enge Definition hat aber andererseits den Vorteil, auf besonders interessante Fälle aufmerksam zu machen, etwa auf die unheimliche Heimtücke des weißen Wals, der als Titelgestalt in Herman Melvilles *Moby-Dick* (1851) mit schier unglaublicher Gezieltheit zu handeln vermag.

Zudem bleibt zu bedenken, dass mit den Begriffen des Phantastischen und des Realistischen nicht der ontologische Status der erzählten Tiere, sondern der modale Status der erzählenden Rede bestimmt wird. Ein Tier *ist* nicht phantastisch oder realistisch; vielmehr *erscheint* es als ein phantastisches oder als ein realistisches Wesen. Entscheidend dabei ist nicht allein, wie erzählt wird, sondern vor allem, wie das Verhältnis beschaffen ist zwischen der Welt, in der erzählt wird, und der Welt, von der erzählt wird. Dabei können nicht nur die Welten, von denen erzählt wird, sehr unterschiedlichen Regeln folgen; vielmehr ist auch die Welt, in der erzählt wird, keineswegs zu allen Zeiten an allen Orten die gleiche. Besonders deutlich zeigt sich dies dort, wo Tieren zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Fähigkeiten zugetraut werden. So sind in der Antike hybride Mischwesen wie der Hippogryph keine phantastischen Gestalten, sondern plausible Wesen (zur Mythologie s. Kap. VI.1 in diesem Band); und so ist in vielen indigenen animistischen Gesellschaften das Gespräch zwischen Menschen und Tieren über gemeinsame Vorfahren kein Phantasieprodukt, sondern eine ernsthafte Angelegenheit (zur Ethnologie s. Kap. VI.3 in diesem Band). Das Realistische und

das Phantastische sind mithin Relationsbegriffe. Sie bezeichnen das je spezifische Verhältnis zwischen einem literarischen Text und seinem historischen und kulturellen Kontext.

Ob diegetisch oder semiotisch, ob realistisch oder phantastisch, für die Cultural Literary Animal Studies sind alle Tiere von Interesse. Dies führt dazu, dass die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit den Tieren fast überall ansetzen kann: in jeder Epoche, bei jedem Autor, in jedem Genre, in allen Sprachen. Denn Tiere gibt es überall. Und die Tiere finden sich innerhalb der Literaturgeschichte zudem oft an sehr prominenten Stellen. Dies hat dazu geführt, dass sie in der Forschung schon früh Beachtung gefunden haben, insbesondere mit Blick auf Tiermotive, Tierfiguren, Tiergenres und Tierautoren.

Zwei zoologische Tierarten fallen dabei besonders auf: Hunde und Affen. Die Präsenz dieser beiden Tierarten hat ihre Gründe im untersuchten Material. Es gibt tatsächlich eine besonders reichhaltige Tradition an literarischen Hunde- und Affentexten, von Odysseus' Hund Argos über die sprechenden Hunde bei Miguel de Cervantes (*Colloquio de los perros,* 1613) und Hoffmann (*Nachricht von den neuesten Schicksalen des Hundes Berganza*, 1814) bis hin zu Thomas Manns *Herr und Hund* (1919) oder Durs Grünbeins *Portrait des Künstlers als junger Grenzhund* (1991), von Gustave Flauberts Halbaffe Djalioh in *Quidquid volueris* (1837) und dem mörderischen Orang-Utan in Edgar Allen Poes *Murder in the Rue Morgue* (1841) über Edgar Rice Burroughs *Tarzan of the Apes* (1912) und Kafkas Rotpeter im *Bericht für eine Akademie* (1917) bis hin zu den Zeichensprache beherrschenden Gorillas in Michael Crichtons *Congo* (1980) und Peter Goldsworthys *Wish* (1995).

Mit Blick auf diese beiden Tierarten lässt sich nachzeichnen, wie sich die Forschung seit den späten 1990er Jahren langsam von motivgeschichtlichen Fragestellungen (zu den Affen vgl. z. B. Fromm 1999; zu den Hunden vgl. z. B. Hager 2007) gelöst hat (zu den Hunden vgl. McHugh 2004; Römhild 2005; Borgards 2007; zu den Affen vgl. Richter 2005; Griem 2010; Borgards 2012; zum Zusammenhang von Affen und Hunden vgl. Neumann 1996; Borgards 2009). Erst mit dieser Lösung lässt sich von einem Animal Turn auch in den Literaturwissenschaften sprechen. Orientierend waren dabei zunächst einmal kultur- bzw. wissensgeschichtliche Ansätze mit ihren drei aufeinander aufbauenden Verfahren des Kontextualisierens, des Historisierens und des Poetisierens.

Kontextualisieren

Eine wissens- und kulturgeschichtliche Interpretation eines literarischen Tieres beginnt mit einer exzessiven Kontextualisierung. Sie setzt bei der Annahme an, dass ein literarisches Tier erst durch den Kontext, in dem es steht, richtig beurteilt werden kann. Ein prominentes Beispiel für die Notwendigkeit eines kontextualisierenden Verfahrens bietet Goethes *Novelle* (1828), die von der Jagd eines Fürsten, dem Ausritt einer Fürstin sowie dem Ausbruch eines Tigers und eines Löwen aus einer Tierschaubude erzählt. Zwei kontextuelle Felder sind hier von Bedeutung: Jagd und Zoologie.

Die *Novelle* beginnt mit dem Aufbruch des Fürsten zur Jagd. Dieser Aufbruch wird von Goethe auf eine Weise inszeniert, die die beteiligten Menschen und Tiere eng aufeinander bezieht. So macht schon der erste Absatz klar, dass in der *Novelle* nicht einfach Menschen gegen Tiere gesetzt werden und damit die Kultur gegen die Natur, das herrschende Subjekt gegen das unterworfene Objekt und ein autonomes Handeln gegen ein heteronomes Verhalten. Denn die Jagdgemeinschaft setzt sich aus Menschen *und* Tieren zusammen, aus Jägern, Pferden und Hunden. Dass dies nicht nur der literarischen Anschaulichkeit dient, zeigt z. B. ein Blick in Johann Matthäus Bechsteins *Handbuch der Jagdwissenschaft* aus dem Jahr 1809, in dem in zwei langen, unmittelbar aufeinander folgenden Kapiteln »Von der Abrichtung und vom Gebrauch der Hunde« (Bechstein 1809, 170–342) und »Von der Abrichtung und dem Gebrauch der Jagdpferde« (ebd., 343–394) die Rede ist. Ohne Kontextualisierung ist es einfach eine schöne Eröffnungsszene: ein Schlosshof im Morgennebel, geschäftige Jäger, unruhige Pferde, aufgeregte Hunde. Mit Kontextualisierung wird die Szene darüber hinaus lesbar als Einführung einer kulturtheoretischen Reflexion über das Mensch-Tier-Verhältnis, die für den gesamten Verlauf der *Novelle* von zentraler Bedeutung ist.

Wie der Sinn der literarischen Jagd sich erst im Rückgriff auf nicht-literarische Jagtraktate zu erschließen beginnt, so gewinnen auch die beiden wichtigsten diegetischen Tiere des Textes, der Tiger und der Löwe, erst vor dem Hintergrund zoologischer Schriften ihre eigentümliche Kontur. Goethe führt die beiden Tiere über die Beschreibung eines Werbezwecken dienenden Kolossalgemäldes ein. Auf diesem Gemälde wird der Tiger als »grimmig« und »ungeheuer«, der Löwe hingegen als »ernsthaft« und »majestätisch« dargestellt; der Tiger befindet

sich im Sprung auf einen »Mohren«, der Löwe hingegen steht still da, »als wenn er keine Beute seiner würdig vor sich sähe« (Goethe 1984, 539 f.). Diese Gegenüberstellung wirkt zunächst etwas forciert. Sie entspricht aber bis in die Details der Beschreibung aus Georges-Louis Leclerc de Buffons *Histoire Naturelle* (1749 ff.), dem vielbändigen Standardwerk der aufgeklärten Naturkunde des 18. Jahrhunderts. Auch Buffon arbeitet mit einer scharfen Entgegensetzung zwischen dem blutrünstigen, immer sprungbereiten Tiger auf der einen Seite und dem ruhigen, würdevollen Löwen auf der anderen Seite. Ohne Kontextualisierung ist es einfach ein drastisches Bild: heimtückische Blutgier gegen kraftvolle Würde. Mit Kontextualisierung wird diese Konstellation darüber hinaus lesbar als Einführung eines zoologischen Wissens, das für den gesamten Verlauf der Novelle von großer Wichtigkeit ist.

Mit Bechstein und Buffon ist für Goethes *Novelle* nur ein erster Ansatzpunkt der Kontextualisierung gegeben. Zwingend nötig ist es, die Kontexte zu vervielfältigen und neben Bechstein weitere Autoren und Texte zu stellen, für die Jagdwissenschaft etwa Johann Friedrich von Flemings *Der vollkommene Teutsche Jäger* (1749) oder das von Georg Franz Dietrich aus dem Winckell verfasste *Handbuch für Jäger, Jagdberechtigte und Jagdliebhaber* (1805/1806) oder Georg Ludwig Hartigs *Lehrbuch für Jäger* (1810/1812), für die Zoologie z. B. Georg Christian Raffs *Naturgeschichte für Kinder* (1781), Georges Cuviers *Le règne animal distribué d'après son organisation* (1817) oder Lorenz Okens *Allgemeine Naturgeschichte* (1838). Sowohl für die Jagd als auch für die Zoologie gibt es eine enorme Menge an Material, das sich zu einer genaueren Bestimmung der literarischen Tiere in Goethes *Novelle* heranziehen ließe. Hinzu kommt, dass sich nicht nur weitere Texte zu Jagd und Zoologie finden lassen, sondern zudem auch noch eine ganze Reihe weiterer Kontexte einbezogen werden können, insbesondere die Forst- und Agrarwissenschaften, die Reiseliteratur und die Politische Philosophie. Jagd und Zoologie liegen im Falle von Goethes *Novelle* besonders nahe. Doch der systematischen Ausweitung der kontextualisierenden Tätigkeit ist zunächst einmal kaum eine Grenze gesetzt.

Was sich hier exemplarisch an einem Text Goethes zeigt, gilt im Grunde für alle literarischen Tiere: Hoffmanns *Meister Floh* (1822) fordert einen Blick in die Entomologie, also die Wissenschaft von den Insekten; Melvilles *Moby-Dick* verlangt nach der Cetologie, also der Wissenschaft von den Walen (vgl. Schäfer 2013); Samuel Becketts *Acte sans paroles I* (1957) gibt Anlass, die Ethologie, also die Verhaltensforschung, insbesondere Wolfgang Köhlers *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen* (1917) zu berücksichtigen (vgl. Köhring 2013). Es gibt keinen literarischen Tier-Text, zu dem sich nicht eine ganze Reihe von außerliterarischen Tier-Kontexten finden ließe. Der erste Grundsatz der literaturwissenschaftlichen Tierforschung ist deshalb das Kontextualisieren. Ihre erste Regel lautet: Ein Tiertext kommt nie allein.

Historisieren

Doch nicht jeder Kontext hat die gleiche Relevanz. Neben der thematischen Einschlägigkeit – die Cetologie spielt z. B. für Goethes *Novelle* keine große Rolle – ist hier vor allem der historische Index der herangezogenen Texte von Interesse. So wird das Verfahren der Kontextualisierung durch ein zweites Verfahren gesteuert und beschränkt: durch die Historisierung. Entsprechend geht es in einer Interpretation der *Novelle* kaum um ein allgemeines, zeitloses Wissen von Tiger und Löwe, sondern um ein geschichtlich spezifisches Wissen, wie es zu Beginn des 19. Jahrhunderts verfügbar war. Drei Gruppen von Texten werden damit unterscheidbar: Erstens und am wichtigsten sind zweifelsohne Texte aus dem unmittelbaren historischen Umfeld der *Novelle*; zweitens und mit angemessener Vorsicht heranzuziehen ist die gesamte Geschichte des zoologischen Wissens vor der *Novelle*; drittens und kaum zu gebrauchen sind Veröffentlichungen aus der langen Geschichte des zoologischen Wissens nach der *Novelle*.

Eine solche Differenzierung zwischen verschiedenen Kontextgruppen ist hilfreich. Denn sie ermöglicht es, bestimmtes Wissen auszuschließen: Heute aktuelle Forschungen zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der DNA von Löwen und Tigern sind kein zulässiger Bezugspunkt für eine Interpretation der literarischen Raubkatzen bei Goethe; das gilt auch für *Grzimeks Tierleben* (1967 ff.), das tief vom ethologischen Interesse des 20. Jahrhunderts geprägt ist, oder *Brehms Tierleben* (1863 ff.), in das schon die gesamte ab den 1850er formulierte darwinistische Evolutionstheorie eingegangen ist. Entsprechend kann eine Lektüre von Hoffmanns *Meister Floh* nicht auf die wissenschaftliche Abbildungsgenauigkeit von Elektronenmikroskopen zurückgreifen, eine Lektüre von Melvilles *Moby-Dick* nicht auf die mit hochsensiblen Unterwassermikrophonen erforschte Klick-Sprache der Wale und eine Lektüre von Becketts *Acte sans paroles I* nicht auf die heute geführten primato-

logischen Debatten um die Fähigkeit oder Unfähigkeit zur Zeigegeste bei nicht-menschlichen Menschenaffen. Diese Lage ändert sich nur dann, wenn der zu untersuchende Text selbst aus unserer Gegenwart stammt. So erschließt sich Dietmar Daths *Abschaffung der Arten* (2008) über die evolutionsbiologischen Forschungen zur Exaption und zu den zellulären Automaten, wie sie etwa von Stephen Jay Gould und Stephen Wolfram seit den 1980er vorangetrieben werden (vgl. Borgards 2013).

Während es also in den meisten Fällen auf der einen Seite Texte gibt, die als Bezugspunkt nicht in Frage kommen, gibt es auf der anderen Seite Texte, die zwar historisch weit vom zu analysierenden literarischen Tier entfernt sein können, aber dennoch zu berücksichtigen sind. So ist für Goethes Raubkatzen nicht unerheblich, was in der antiken Zoologie formuliert wurde, etwa in Aristoteles' *Historia Animalium* und Plinius' *Naturalis Historia*, oder im frühen Christentum, etwa in der Bibel und im *Physiologus*, einem im 2. Jahrhundert nach Christus verfassten Tierbuch, oder auch in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Naturkunden, etwa in Isidor von Sevillas *Enzyklopädie* (7. Jh. n. Chr.) und Conrad Gesners *Thierbuch* (1565). Die Geschichte der Zoologie hat für die Literary Animal Studies ein besonderes Gewicht, insofern ihre interpretatorische Berücksichtigung einen ersten Weg aus einer rein literaturimmanenten Motivgeschichte sichert. Das hindert nicht daran, auch den Nemëischen Löwen aus Ovids *Metamorphosen*, den Löwen des Androklus aus Aulus Gellius *Attischen Nächten* (um 170) oder auch den sagenhaften Löwen aus Hartmann von Aues *Iwein* (um 1200) mit auf die Rechnung zu nehmen. Es verpflichtet nur dazu, sich nicht auf diese literarischen Kontexte zu beschränken.

Keineswegs trivial ist die Frage, ab wann und bis wann ein Kontext als zeitgenössisch gelten kann. Zwischen dem 1761 publizierten neunten Band der *Histoire Naturelle*, in dem Buffon Tiger und Löwe beschreibt, und Goethes 1828 erschienener *Novelle* liegen fast 70 Jahre. Ist das viel, oder ist das wenig? Bis zu Okens 1838 publizierter *Allgemeiner Naturgeschichte* sind es nur 10 Jahre. Das ist zwar offenbar wenig, aber kann man Okens Löwen-Beschreibung, die erst *nach* Goethes literarischem Löwen formuliert wurde, überhaupt in einer Interpretation berücksichtigen, oder gehört sie zu der ersten, aus historischen Erwägungen auszuschließenden Textgruppe? Zunächst einmal ist festzustellen, dass es auf solche Fragen keine robusten, allgemeingültigen, sondern nur idiosynkratische, einzelfallbezogene Antworten gibt (vgl. Vogl 2007 b). Im Fall der *Novelle* ist die Antwort kompliziert. Einerseits steht das bei Goethe entworfene Bild von Tiger und Löwe offenbar in großer Nähe zu Buffons Beschreibung. Übereinstimmungen finden sich sowohl in Details als auch in der kontrastierenden Gegenüberstellung der beiden Raubkatzen. Nun bezieht sich die Buffon so nahe Darstellung bei Goethe allerdings gerade nicht auf die Tiere selbst, sondern auf ein Gemälde, mit dem die Schaubudenbesitzer für ihre Tiere werben. Als die Fürstin und Honorio, ein sie begleitender junger Edelmann, auf ihrem Ausritt dem mittlerweile ausgebrochenen Tiger begegnen, sehen sie in ihm das, was das Bild ihnen zuvor gezeigt hatte: eine blutrünstige, beutegierige, sprungbereite Bestie. Honorio tötet den scheinbar angreifenden Tiger, wird dann aber vom heraneilenden Schaubudenbesitzer darauf hingewiesen, dass es sich um ein altes, handzahmes und mithin ungefährliches Tier gehandelt habe. Die *Novelle* nutzt also das bei Buffon formulierte Wissen, weist es aber zugleich als fehlleitend zurück: Die Lust am schaurigen Bild mag Buffon befriedigen; eine verlässliches Sachwissen scheint er nicht mehr zu bieten. Dieses Sachwissen wiederum findet sich in Okens *Allgemeiner Naturgeschichte*, die gegen ältere Positionen insbesondere die Zähmbarkeit des Tigers hervorhebt.

Buffons *Histoire Naturelle* gehört für Goethes *Novelle* also einerseits zu den historisch unmittelbar einschlägigen Kontexten; andererseits wird dieser Kontext von der *Novelle* selbst mit dem historischen Index des Veralteten versehen. Okens *Allgemeine Naturgeschichte* hingegen formuliert – auch wenn sie erst kurz nach Goethes Text publiziert wurde – einen Wissenstand, der für die *Novelle* einschlägig ist. Dies wäre nun wiederum durch eine Durchsicht des gesamten Löwenwissens der 1820er Jahre zu bestätigen bzw. zu überprüfen. Auch hier gilt: je mehr Kontexte, desto besser. Vor allem aber lässt sich nicht allgemein bestimmen, wie weit der Rahmen des Zeitgenössischen reicht. Denn es gibt durchaus Fälle, in denen 10 Jahre keine Kleinigkeit sind. So liegt zwischen Melvilles *Moby-Dick* (1851) und Charles Darwins *Origin of Species* (1859) nicht einmal ein Jahrzehnt; und doch sorgt Darwins Publikation der Evolutionstheorie für einen systematischen Abstand, der sich in Zeit gar nicht ermessen lässt.

Der Hinweis auf Oken macht schließlich auch noch deutlich, dass es bei der Historisierung nicht darum geht, empirisch nachweisbare Quellen zu identifizieren. Die wissensgeschichtlich orientierte Erforschung literarischer Tiere ist an einer Einfluss-

forschung nur sehr wenig interessiert. Es gibt zwar durchaus Literaten, für die sich sogar auf eine einschlägige zoologisch-wissenschaftliche Expertise verweisen lässt. Albrecht von Haller ist für seine Tierexperimente zu Irritabilität und Sensibilität genauso berühmt wie für seine große naturkundlich informierte Lehrdichtung, dem *Versuch Schweizerischer Gedichte* (1732–62); Georg Büchners zoologische Promotion über die Nerven der Flussbarbe steht neben seinem *Woyzeck* (1837); Ernst Jüngers Studium der Entomologie findet ihren Widerhall u. a. in den *Subtilen Jagden* (1967). Auch Goethe, der sich in eigenen Forschungsbeiträgen mit der Vergleichenden Anatomie insbesondere der Wirbeltiere auseinandergesetzt und von hier aus das bis heute in der Biologie gängige Konzept der Morphologie entwickelt hat, gehört zu dem Kreis der Autoren, die schon in ihrer Person Zoologie und Literatur miteinander verbinden. Zweifelsohne hat Goethe Buffons *Histoire Naturelle* gelesen. Doch genauso zweifelsfrei hat er Okens *Allgemeine Naturgeschichte*, die erst nach seinem Tod erschien, nicht gelesen. Wenn man Okens Tigerdarstellung dennoch zur Interpretation heranzieht, dann zeigt dies, dass es den Cultural Literary Animal Studies nicht um die Herleitung einer Textproduktion geht, sondern um die Situierung eines literarischen Tieres in einem weiten, sich aus Texten, Institutionen und Praktiken zusammensetzenden Feld. Nicht: Wie ist Goethes Löwe entstanden? Sondern: Wo steht Goethes Löwe?

Auch dieses Verfahren lässt sich verallgemeinern: Wo steht Hoffmanns *Kater Murr* mit Blick auf die im 18. und frühen 19. Jahrhundert intensiv geführte Debatte um den Geist der Tiere (vgl. Schröter 2013)? Wie beteiligt sich Wilhelm Raabe mit *Pfisters Mühle* (1884) und dem dort dargestellten, durch Umweltverschmutzung hervorgerufenen Fischsterben an der diskursiven Gründung einer Politischen Ökologie (vgl. Bühler 2007)? Wie positioniert sich Kafkas ›*Elberfeld*‹-Fragment (1915) gegenüber den Forschungen zur Intelligenz der Pferde (vgl. Neumeyer 2013)? Wo ist Maurice Maeterlincks *La vie des abeilles* (1901) in der Bienenforschung seiner Zeit zu verorten (vgl. Johach 2007)? Und wie viel Ameisenforschung steckt in Edward Osborne Wilsons *Anthill* (2010), dem literarischen Ameisenbuch eines wissenschaftlichen Ameisenforschers (vgl. Werber 2013, 159–276)? Ganz gleich, um welches Tier, um welche Epoche und um welches literarische Genre es sich handelt: Immer geht es darum, möglichst genau und möglichst komplex den historischen Ort des jeweils in Frage stehenden literarischen Tieres zu bestimmen und aus dieser Bestimmung heraus sowohl eine genauere Deutung des literarischen Textes als auch eine präzisere Beschreibung des spezifischen, unterschiedliche Disziplinen berührenden Tierwissens zu erhalten. In diesem Sinne ist der zweite Grundsatz der literaturwissenschaftlichen Tierforschung das Historisieren. Ihre zweite Regel lautet: Ein Tiertext steht nie außerhalb seiner Zeit.

Poetisieren

In der Historisierung ist schon die Tendenz angelegt, nicht nur den Kontext zu nutzen, um den literarischen Text besser verstehen zu können, sondern auch umgekehrt vom literarischen Text her den Kontext neu zu erschließen. Wenn alles gut geht, dann führen Kontextualisierung und Historisierung der literarischen Raubkatzen bei Goethe sowohl zu einer neuen Interpretation der *Novelle* als auch zu einer neuen Darstellung des Raubtierwissens der 1830er Jahre. Das Tier-Wissen, das zunächst als Mittel der Interpretation genutzt wurde, avanciert selbst zu deren Gegenstand. Auf diese Weise kann die Erforschung literarischer Tiere einen genuinen Beitrag zum allgemeinen Feld der Cultural Animal Studies leisten.

Diese Umkehrung der Analyserichtung hat ihren Grund zunächst einmal darin, dass literarische Texte ein spezifisches Wissen nicht nur repräsentieren, sondern auch beobachten und reflektieren. Insofern haben literarische Texte häufig eine eigene analytische Kraft. Goethes *Novelle* greift eben nicht nur das Tiger-Wissen seiner Zeit auf, sondern beschreibt zugleich dessen Struktur und bewertet deren historischen Wandel. Goethe gelingt dies, indem er historisch unterscheidbare Positionen – der Tiger ist ein unzähmbares Ungeheuer (Buffon) oder eine zähmbare Raubkatze (Oken) – auf Kollisionskurs schickt und damit deren nur relative und umgrenzte Gültigkeit sichtbar macht. Auf diese Weise fordert und fördert der literarische Text eine kritische Lektüre der wissenschaftlich formulierten Naturkunde Buffons.

Diese kritische Lektüre bezieht sich nun nicht nur auf die Inhalte des bei Buffon präsentierten zoologischen Wissens, sondern auch auf dessen Form, also nicht nur darauf, was Buffon über den Tiger weiß, sondern auch, wie dieses Wissen beschaffen ist. Einer für Formfragen und Effekte der Poiesis, also der hervorbringenden, produktiven Kraft dieser Formen sensibilisierten Lektüre wissenschaftlicher Texte (zu den Poetologien des Wissens vgl. Vogl 2011) zeigt

sich bei Buffon eine eigentümliche Spannung zwischen dem explizit formulierten Anspruch, die Naturkunde von allen narrativen und fiktiven Elementen zu bereinigen, und dem gleichzeitigen Rückgriff auf Erzählungen, insbesondere der Reiseliteratur, und Metaphern, insbesondere aus der politischen Philosophie. So nutzt Buffon z. B. die Gegenüberstellung von Tiger und Löwe, um mit ihr die politische Alternative zwischen der ungerechtfertigten Gewalt des Tyrannen und der legitimen Macht des Königs vorzuführen – und dabei zugleich die klassische absolutistische Souveränität durch den Verweis auf die Natur des Löwen zu legitimieren.

Buffons *Histoire Naturelle* mag also einen sachlich und historisch nahe an Goethes *Novelle* liegenden Kontext darstellen. Das heißt aber noch nicht, dass dieser naturkundliche Text ein einfaches, unverstelltes, empirisches, positives Wissen liefert. Auch der naturkundliche Text ist in einem emphatischen Sinne ein *Text*, der gelesen, verstanden, analysiert, entschlüsselt, interpretiert werden muss. Und auch dies lässt sich verallgemeinern: Es gilt nicht nur für Buffons *Histoire Naturelle*, sondern auch für Okens *Allgemeine Naturgeschichte*; es gilt des weiteren für alle zoologischen Texte, die in der kontextualisierenden und historisierenden Tätigkeit an Goethes *Novelle* herangetragen werden müssten; und es gilt schließlich auch für alle die anderen möglichen historisierenden Kontextualisierungen, für die Jagdtraktate, für die Forstwissenschaften, für die Reiseliteratur, für die Politische Theorie usw.

All diese Texte mit all ihren Tieren sind keine selbstevidenten Zeugnisse, sondern eigens zu interpretierendes Material. In einer methodischen Perspektivverschiebung gilt es, diese Texte zu lesen, als seien sie selbst Gedichte, Erzählungen, Romane, poetische Formen. Stellt man die solcherart erst poetisierten und dann interpretierten Kontexte nun wieder neben die literarischen Ausgangstexte, dann ergeben sich noch einmal neue Konstellationen. Goethes *Novelle* etwa wird aus dieser Perspektive lesbar als die Inszenierung des historischen Konflikts zwischen alter Souveränität, für die der »Landjägermeister« (Goethe 1984, 534) und die Tigertötung stehen, und neuer Gouvernementalität, die sich im »Finanzminister« (ebd.) und im Verzicht auf die Löwentötung zeigen, wobei die Einhegung des Löwen durch die Gewalt der Musik zugleich auf die Utopie eines Bildungsstaates verweist, in dem die tierlichen Kräfte immer schon vorab bezähmt sind.

Damit geht die literaturwissenschaftliche Tierforschung in einer allgemeinen wissensgeschichtlichen Tierforschung auf. Die Interpretation eines einzelnen Textes wie Goethes *Novelle* kann hier zwar noch den Ausgangs- und Zielpunkt bilden; der Sache nach geht es aber immer darum, historisch konkretisierte Wissenssituationen zu beschreiben. Dieses Wissen hat dabei oft nicht nur eine epistemologische Dimension (zu einem *Bestiarium des Wissens* vgl. paradigmatisch Bühler/Rieger 2006; vgl. auch Schmidt 2011), sondern auch politische Implikationen (zu einer *Politischen Zoologie* vgl. paradigmatisch von der Heiden/Vogl 2007; vgl. auch Bühler 2013). Wer den Bären des 19. Jahrhunderts verstehen will, der kann auch Kleists *Über das Marionettentheater* (1810) mit auf die Rechnung nehmen (vgl. Bühler/Rieger 2006, 35–46); wer Max Webers Konzept der charismatischen Führung beschreiben will, der kann dies über eine Analyse des Waljgadwissens in Melvilles *Moby-Dick* tun (vgl. Vogl 2007 a); wer sich dem Tierexperiment im frühen 20. Jahrhundert zuwendet, der kann H. G. Wells *The Island of Doctor Moreau* (1896) oder Karel Capeks *Der Krieg mit den Molchen* (1936) berücksichtigen (vgl. Richter 2013); wer die Hyäne als politische Metapher lesen will, kann dies ausgehend von *Brehms Tierleben* tun (vgl. Krajewski/Maye 2010).

In all diesen Fällen zeigt sich, dass im Tier zoologische Forschung, politische Theoriebildung und literarische Formfindung unlösbar ineinander verschlungen sind. Letztlich erweisen sich damit alle Texttiere als literarische Tiere, und alle auf diese Art poetisierten Tiere sind Elemente kultureller Arrangements (vgl. Macho 1997). Sie sind »Wissensfigur« und »Denkfigur« (Bühler/Rieger 2006, 9), und sie gruppieren sich in ›Theriotopien‹, in konzeptionellen und zugleich konkreten Tier-Raum-Ordnungen (zu diesem in Analogie zu ›theriomorph‹/›tiergestaltig‹ und ›theriophor‹/›Tiernamen tragend‹ und in Anlehnung an Foucault 2005 gebildeten Begriff vgl. Borgards 2009).

Literarisch sind Tiere also nicht nur dann zu nennen, wenn sie in literarischen Texten auftauchen. Vielmehr lassen sich alle Tiere unter die Perspektive des Literarischen stellen. Insofern ist das Literarische auch nicht eine Eigenschaft bestimmter, von Literaten erfundener, erzählter oder erdichteter Tiere, sondern eine Einstellung, die sich interpretierend gegenüber allen nur möglichen Tiertexten, Tierwissen und Tierpraktiken einnehmen lässt. In diesem Sinne ist der dritte Grundsatz der literaturwissenschaftlichen Tierforschung das Poetisieren. Ihre dritte Regel lautet: Ein Tiertext versteht sich nie von selbst.

Motiv, Opfer, Zeichen, Akteur

Die aufeinander aufbauenden Verfahren des Kontextualisierens, Historisierens und Poetisierens führen aus den Beschränkungen der traditionellen Motiv- und Gattungsgeschichte hinaus. Weder lassen sich literarische Tiere rein literaturimmanent verstehen, noch sind sie ausschließlich literaturimmanent von Interesse. Damit gewinnen die nicht-literarischen Tiere für die Interpretation literarischer Tiertexte und zugleich die literarischen Tiere für die Interpretation allgemeinkultureller Tierkonstellationen an Gewicht. Dieses Vorgehen lässt sich auch als ein Versuch verstehen, den unhinterfragten Anthropozentrismus einer traditionellen motiv- und gattungsgeschichtlichen Forschung hinter sich zu lassen, in der Tiere als reduzierte Elemente einer von Menschen für Menschen geschriebenen Poesie erscheinen und lediglich als literarische Artefakte, nicht aber als biologische Wesen in Betracht kommen.

Die schärfste Opposition zu einer jeden anthropozentrischen Perspektive liegt indes im programmatischen, die Tiere in den Mittelpunkt stellenden Theriozentrismus der Critical Animal Studies (vgl. Waldau 2013, 127–143). Literarische Texte werden hier in erster Linie daraufhin befragt, ob sie den dargestellten Tieren gerecht werden oder ob sie diese Tiere grundsätzlich verfehlen. So präsentiert uns z. B. Grimms *Rothkäppchen* keinen Wolf, sondern nur dessen menschengemachtes Zerrbild. Dieses Zerrbild hat wiederum Rückwirkungen auf die Wölfe selbst, insofern es die Gewalt gegenüber dieser Tierart mit dem Schein der Legitimität versieht: Tiere, die Großmütter und Enkeltöchter fressen, dürfen und sollen ausgerottet werden. Aus der Sicht einer angewandten kritischen Tierethik erscheint *Rothkäppchen* damit als eine verwerflicher Text. Londons *White Fang* ist demgegenüber zunächst einmal angemessener, insofern er sich erstens bis in seine Erzählverfahren hinein um eine tierliche Perspektive bemüht, zweitens durch Empathielenkung die Möglichkeit einer Einfühlung in die leidende Kreatur eröffnet und drittens als eine Art Gegendiskurs die tierverachtende Ideologie einer kolonialistischen Landnahme in Frage stellt.

Auf diese Weise lassen sich ethische Wertungen an Tiertexte herantragen. Man kann den Zugriff der Critical Animal Studies sogar so weit radikalisieren, dass selbst *White Fang* als ein fragwürdiger Text erscheint. Denn auch dieses Buch ist nicht von einem Wolf geschrieben, sondern von einem Menschen; es präsentiert keine Wolfs-Perspektive, sondern die menschliche Fiktion einer Wolfs-Perspektive; es ist kein Wolfs-, sondern ein Menschenbuch. Damit wird sichtbar, was Literatur immer und unumgänglich tut, sei es nun in Wolfszerrbildern wie in *Rothkäppchen*, sei es nun in Wolfsannäherungen wie in *White Fang*: Sie transformiert Lebewesen in Zeichenbestände. In dieser Hinsicht wiederholt jede literarische Tierdarstellung die anmaßende Missachtung und die in unserer abendländischen Kultur so selbstverständliche Aneignung der Tiere durch den Menschen. Schon in der menschlichen Gesellschaft sind Tiere in der Regel die Opfer. Die Literatur kann fast nicht anders, als dies explizit (*Rothkäppchen*) oder implizit (*White Fang*) zu wiederholen: Auch Literaturtiere sind Opfer menschlichen Handelns.

Nun treffen sich der implizite Anthropozentrismus der traditionellen Motiv- und Gattungsgeschichte auf der einen Seite und der explizite Theriozentrismus der Critical Animal Studies auf der anderen Seite darin, dass beide mit einer stabilen anthropologischen Differenz arbeiten, dass für beide vorab immer schon entschieden ist, was ein Mensch ist, was ein Tier ist und was Mensch und Tier voneinander unterscheidet. Anthropozentrismus und Theriozentrismus argumentieren also beide mit stabilen Ontologien, darin im Übrigen einem traditionellen Naturalismus, wie er sich vielfach in den zoologischen Wissenschaften formuliert findet, nicht unähnlich. Mit den Verfahren des Kontextualisierens, Historisierens und Poetisierens nehmen die Cultural Literary Animal Studies hingegen gerade diejenigen kulturellen Konstellationen in den Blick, in denen überhaupt erst ausgehandelt wird, was jeweils, in spezifischen historischen Situationen, als Mensch oder als Tier bezeichnet wird und wie diese beiden Größen zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Die Beschreibung eines jeweils nur lokal wirksamen ›historischen Apriori‹, einer nur zeitlich beschränkt gültigen, aber dennoch für unsere Vorstellung vom Tier konstitutiven Grundlage, ist das Basiselement einer jeden an Foucault orientierten Diskursanalyse (vgl. Foucault 1981, 183–190; zur Historisierung der Biologie vgl. auch Foucault 1974, 165–209 u. 279–287). ›Das Tier‹ gibt es nicht. Es gibt nur ›Tiere in der Frühen Neuzeit‹, ›Tiere bei Büchner‹, ›Tiere im Postkolonialismus‹ usw.

Diese historisierende und situierende Bewegung lässt sich durch eine dekonstruktive Verdrehung des Mensch-Tier-Verhältnisses weiterführen (vgl. Derrida 2015; 2010 a; 2010 b), der zu Folge es einerseits zwar nicht den einen großen Unterscheid zwischen dem Menschen und dem Tier gibt, andererseits aber

auch nicht keinen Unterschied zwischen den Menschen und den anderen Tieren. Wo sich das Verhältnis weder in einem klaren Dualismus (Tier gegen Mensch, Natur gegen Kultur, Materie gegen Geist) noch ein einem einfachen Monismus (alles ist Natur, oder auch: alles ist Kultur) stillstellen, sondern nur in seinen historischen Konkretisierungen und in seiner limitrophen, d. h. grenzwuchernden Drift nachzeichnen lässt (zum Begriff der Limitrophie vgl. Derrida 2010 b, 54–58), ist gegenüber Ontologisierungen und Naturalisierungen gleich welcher Art Skepsis angebracht.

Entsprechend umreißen die Cultural Literary Animal Studies die literarischen Tiere als Elemente spezifischer, aus Texten, Konzepten und Praktiken zusammengesetzter Konstellationen, in denen das Wissen von den Tieren und den mit ihnen verbundenen Fügungen (Tier/Mensch, Natur/Kultur usw.) überhaupt erst ausgehandelt wird (vgl. z. B. Bodenburg 2012). Weil sie – sowohl mit diskursanalytischen als auch mit dekonstruktivistischen Argumenten – weder die Tiere noch die Menschen noch die Relation zwischen Menschen und Tieren als gegebene Größen voraussetzen, verfahren sie weder anthropozentrisch noch theriozentrisch, sondern theriotopologisch: Sie analysieren die formative, performative und poietische Kraft von Tier-Raum-Ordnungen, wobei sie sowohl diejenigen Strukturen, Argumente und Metaphern herausstellen, die auf die Stabilität und Legitimität der vorgeführten Ordnung zielen, als auch diejenigen, die diese Ordnungsbemühungen in ihrer Konstruiertheit in Frage stellen.

Literarische Tiere sind in dieser Perspektive nicht Motiv oder Opfer, sondern Zeichen. An ihnen werden die Grundkonstituenten unserer Kultur ablesbar: Sage mir, wie die dich umgebende Literatur die Tiere darstellt, und ich sage dir, wann und wo du lebst. Tiere haben mithin einen analytischen Wert, sie sind, mit einer aus der Ethnographie bei Claude Levi-Strauss entlehnten Formulierung, ›good to think with‹ (vgl. Levi-Strauss 1965, 116). Allerdings kann auch diesem Verfahren kritisch entgegengehalten werden, dass es sich wider Willen in den alten Fallstricken des Anthropozentrismus verfängt, insofern es zumindest implizit auf recht traditionellen tiertheoretischen Dichotomien beruht: Die Tiere sind bloß Anlass für das Denken, die Menschen hingegen bleiben die entscheidenden Denker; die Tiere sind Zeichen, die Menschen sind ihre Interpreten; die Tiere werden zu Objekten gemacht, der Mensch allein darf für sich die Position des Subjekts beanspruchen.

Betrachtet man die literarischen Tiere – ob nun aus traditioneller motiv- und gattungsgeschichtlicher oder aus neuerer strukturalistischer, diskursanalytischer oder dekonstruktivistischer Perspektive – lediglich als Zeichen, die stets auf etwas anderes verweisen, insbesondere auf die Eigenheiten des Menschen und seiner Kultur, dann gleicht dies, nach einer Beobachtung von Susan McHugh, einem Zaubertrick: »Reading animals as metaphors, always as figures of and for the human, is a process that likewise ends with the human alone on the stage. Now you see the animal in the text, now you don't« (McHugh 2009 a). Für Goethes *Novelle*: Vor der Interpretation ist da ein Löwe, der erst ausbricht und dann nicht erschossen, sondern besänftigt wird; nach der Interpretation ist da nur noch die Abkehr eines Fürsten vom alten Recht des Souveräns hin zu einem modernen, an Marktinteressen und Bildungsprozessen interessierten Staatsmannes. Erst sieht man ein Tier im Text, dann sieht man keines mehr.

Einen Ausweg aus der Falle des Anthropozentrismus ergibt sich auf der Basis eines New Materialism, der als neue Theorie des Sozialen einen dritten Weg einschlägt zwischen einem auf das Semiotische konzentrierten Kulturalismus auf der einen Seite und einem auf das Faktische konzentrierten Naturalismus auf der anderen Seite. Wie für die Cultural Animal Studies im Allgemeinen, so sind in diesem Zusammenhang auch für die Literary Animal Studies im Besonderen die Akteur-Netzwerk-Theorie Latours (ANT) und die Companion Species Haraways die zentralen Bezugspunkte.

Latour hat den Begriff des Akteurs als Alternative zur traditionellen Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt eingeführt. Ein Akteur ist einerseits kein passives Objekt, insofern ihm Handlungsmacht zukommt; ein Akteur ist aber andererseits auch kein autonomes Subjekt, insofern seine Handlungsmacht sich immer nur in Netzwerken, d. h. in Abhängigkeit von einer Vielzahl anderer Akteure entfalten kann. Latour selbst hat den Akteur-Begriff nicht für den Fall der Tiere, sondern vor allem an Dingen und Menschen erläutert. Denn aus der Perspektive der Akteur-Netzwerk-Theorie »ist *jedes Ding*, das eine gegebene Situation verändert, indem es einen Unterschied macht, ein Akteur« (Latour 2007, 123); und zugleich kann auch jeder Mensch nicht jeden beliebigen Unterschied machen, sondern nur solche, die im Rahmen der »gegebenen Situation« überhaupt möglich sind. Ein Ding ist mehr und etwas anderes als ein Objekt; ein Mensch ist weniger und etwas anderes als ein Subjekt; beide sind Akteure.

Für die konzeptionelle Entfaltung der Akteur-Netzwerk-Theorie sind die Tiere deshalb zunächst einmal kein geeigneter Gegenstand. Zwar ist seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowohl in der kognitiven Ethologie als auch in der Soziobiologie, also mit Blick sowohl auf die geistigen wie die gesellschaftlichen Fähigkeiten der Tiere, an einer Fülle von Beispielen nachgewiesen worden, dass viele Tierarten kognitiv und sozial sehr viel mehr können, als ihnen bisher zugetraut wurde: Raben können lügen; Delfine geben sich selbst eine Art Eigennamen; Orcas und Schimpansen organisieren ihre Jagd mit komplexen Rollenverteilungen usw. Diese Erkenntnisse legen es in der Tat nahe, Tiere auf eine neue Weise ernstzunehmen. Doch gleichzeitig bleibt auch diese Aufwertung in den Fallstricken einer anthropozentrischen Perspektive gefangen, insofern sie die Fähigkeiten der einzelnen Tiere zumeist an den Fähigkeiten des Menschen bemisst. Für Latour hingegen ist ein Akteur nicht jemand, der wider Erwarten etwas kann, was man bisher nur dem Menschen zugetraut hatte. Viel allgemeiner ist ein Akteur eben schlicht etwas, das einen Unterschied zu machen in der Lage ist. Dies können auch Tiere sein, aber nicht etwa, weil sie dem Menschen ähnlich sind, sondern weil sie so sind wie »*jedes Ding*«. Latours Aufzählungen von möglichen Akteuren sind hier aufschlussreich: »ein Hammer, ein Korb, ein Türschließer, eine Katze, eine Matte, eine Tasse, eine Liste oder ein Etikett« (ebd.). Die Tiere sind bei diesen Aufzählungen fast immer dabei, aber sie haben fast nie eine privilegierte Position.

Auch wenn sich bei Latour die Tiere nicht als isoliertes Forschungsthema finden, hat sich der Rückgriff auf die Akteur-Netzwerk-Theorie für die Cultural und die Literary Animal Studies – ähnlich wie der Rückgriff auf Foucaults die Tiere gleichfalls nicht ins Zentrum setzende Diskursanalyse – in einer Vielzahl von Studien zur »Animal Agency« der Tiere (vgl. Fudge 2000) bzw. den »Literary Animal Agents« (McHugh 2011, 5; McHugh 2009 b), ins Deutsche vielleicht am Besten mit ›tierlicher Handlungsmacht‹ und ›literarischen Tier-Agenten‹ übersetzt, als fruchtbar erwiesen. Von zentraler Bedeutung bei der Beschreibung tierlicher Agency ist, die beiden verschiedenen Wege voneinander zu unterscheiden, auf denen die Tiere aus ihrer kulturellen Reduktion auf bloße Objekte und ihrer literarischen Reduktion auf bloße Zeichenwesen befreit werden können: zum einen, indem man ihnen die quasi-menschlichen Fähigkeiten eines Subjekts zutraut und sie damit einer »human subjectivity« annähert; zum anderen, indem man »animals as agents« (McHugh 2009 b, 491) versteht und sie damit in den weiten Kreis möglicher Akteure aufnimmt. Beide Argumente sind in der literaturwissenschaftlichen Tierforschung mittlerweile gängig und werden bisweilen behutsam miteinander kombiniert, bisweilen aber auch unbedacht miteinander verwechselt.

Sehr viel prominenter als bei Latour erscheinen die Tiere bei Haraway, was sich schon den Titeln ihrer Bücher entnehmen lässt, etwa *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness* aus dem Jahr 2003 oder *When Species Meet* aus dem Jahr 2008. Die hier dezidiert durchgeführte Aufwertung der Tiere verweist zwar nebenbei auch auf die neuen Erkenntnisse der kognitiven Ethologie und der Soziobiologie, teilt aber mit Latour – und auch mit Foucault und Derrida – die Skepsis gegenüber den herkömmlichen, dichotomisch organisierten und tief in der Geschichte der Metaphysik verwurzelten Begriffen und Begriffspaaren Subjekt/Objekt und Natur/Kultur. Das zentrale Argument Haraways ist deshalb nicht die Menschenähnlichkeit von Tieren, sondern das gemeinsame Leben, das sich in speziesübergreifenden Gemeinschaften realisiert. Dies können Gemeinschaften der Koevolution sein wie bei Mensch und Hund (vgl. Haraway 2003), aber auch Gemeinschaften des Forschens wie im Labor (vgl. Haraway 2008, 69–93). Haraway zeigt, dass diese Gemeinschaften der Sache nach sehr viel weniger hierarchisch sind, als es der traditionelle Herrschaftswille des Menschen immer angenommen hat. Und sie zeigt, dass diese Gemeinschaften neben ihrer materiellen Seite immer zugleich eine semiotische Seite haben: Wo immer Menschen mit einer anderen Spezies in Berührung kommen, entstehen »material-semiotic nodes or knots in which diverse bodies and meanings coshape one another« (ebd., 4). Die mit dem Begriff des materiell-semiotischen Knotens eröffnete Anschlussmöglichkeit an ästhetische und literaturwissenschaftliche Fragestellungen macht Haraway selbst explizit: »For me, figures have always been where the biological and literary or artistic come together with all of the force of lived reality« (ebd.). Das Literarische ist mithin nicht eine auf die Literatur beschränkte Angelegenheit, sondern gehört zu den Grundverfassungen unserer Welt, in der wir leben. Jedes Zusammentreffen von Mensch und Tier in einer »contact zone« (ebd., 205) hat demnach eine literarische bzw. ästhetische Dimension.

Für die Literary Animal Studies bieten Latour und Haraway drei mögliche Ansatzpunkte: erstens die li-

terarische Darstellung tierlicher Akteure als materiell-semiotische Mischwesen; zweitens die Teilhabe tierlicher Akteure bei der materiell-semiotischen Produktion von literarischen Texten; und drittens literarische Texte als Akteure im Umfeld eines materiell-semiotischen tierlichen Lebens.

Literarische Darstellungen von Tieren als Akteuren

Literarischen Texten fällt es leicht, Tiere mit großer Handlungsmacht auszustatten oder sogar als vollgültige Subjekte zu präsentieren. Dazu reicht es, den Tieren menschliche Fähigkeiten zu verleihen, insbesondere Vernunft, Moral und Sprache. So entstehen Tierfiguren, die denken, entscheiden und sprechen können: der Rabe in den Fabeln Aesops, Lafontaines und Lessings, der Fuchs im spätmittelalterlichen *Reynke de vos* (1498) und Goethes *Reineke Fuchs* (1794), die Maus in der antiken Homerparodie des *Froschmäusekriegs* oder in Hoffmanns *Nußknacker und Mausekönig* (1816). Eine traditionelle Literaturwissenschaft hat in diesen Tieren zunächst einmal Figurationen des Menschen gesehen. Die jeweilige Tierart erscheint dann als eine Art Maske, mit der sich spezifisch menschliche Charaktereigenschaften oder Problemlagen veranschaulichen lassen. Besonders deutlich wird dies in der klassischen Fabel mit ihrer Zweiteilung in Handlung und Lehrsatz. Erst kommen die handelnden Tiere, und dann kommt die Bedeutung für den lesenden Menschen: »Now you see the animal in the text, now you don't«.

Dieser so offensichtliche Anthropomorphismus, der sich in der Projektion menschlicher Eigenschaften auf tierliche Arten zeigt, hat nicht nur dazu geführt, dass in der traditionellen Forschung die Fabel- und auch die Märchentiere eine besonders große Rolle spielten, sondern auch dazu, dass ihnen in der neueren Forschung, insbesondere aus der Perspektive der Critical Animal Studies, zunächst eher mit Skepsis und Zurückhaltung begegnet wurde. Auch für die Akteur-Netzwerk-Theorie scheinen die Fabel- und Märchentiere kaum einen Anhaltspunkt zu bieten. Denn zum einen sind sie eher Subjekte als Akteure; sie sind nicht wie »*jedes Ding*«, sondern wie Menschen – so etwa Hoffmanns herrschsüchtiger *Mausekönig*. Und zum anderen können literarische Texte nicht nur Tiere, sondern schlicht alle Objekte mit menschlichen Fähigkeiten ausstatten, auch Pflanzen oder Dinge – so etwa Hoffmanns aufrechten *Nußknacker*.

Und dennoch lassen sich Fabel- und Märchentiere auch als Akteure interpretieren. Dazu ist es nötig, nicht ihre rationale, moralische oder sprachliche Menschenähnlichkeit hervorzuheben, sondern ihre Fähigkeit, in einer gegebenen Situation durch ihr Handeln einen Unterschied zu machen. Dies impliziert eine Umkehrung herkömmlicher Hierarchien. Gehen anthropozentrische Ansätze davon aus, dass literarische Texte die Tiere dem Menschen annähern und so mit Subjektqualitäten ausstatten können, lässt sich mit Latour sagen, dass manche literarische Texte die Tiere in Akteurspositionen versetzen und sie so den in Fabeln und Märchen gleichfalls agierenden Dingen annähern. Will man also die Fabel- und Märchentiere in eine an Latour orientierte Analyse einbringen, dann muss man sie genauso behandeln, wie alle anderen literarischen Tiere auch. Die Forschung hat dies bisher erst in einzelnen Fällen und für einzelne Tiere aufgegriffen, so etwa mit Blick auf Lafontaines Fabel *Der Wolf und das Lamm* (1668), deren von Derrida durchgeführte dekonstruktive Lektüre (vgl. Derrida 2015, passim) sich mittels neumaterialistischer Zugriffe erweitern lässt (vgl. Kling 2016). Deutlich wird dabei, dass auch Fabeltiere nicht ausschließlich semiotische Wesen sind, sondern mit den materiellen Wirklichkeiten der historischen Tiere verbunden bleiben.

Literarische Texte können auf diese Weise auch dort, wo sie ganz offensichtlich fiktionale und phantastische Tiere entwerfen, geeignete Untersuchungsgegenstände für eine ANT-Analyse abgeben. Latour selbst hat betont, wie viel seine Theoriebildung der Literaturwissenschaft verdankt, insbesondere dem französischen Narratologen Julien Greimas (vgl. Latour 2007, 95 f.). Für Latour wird die Literatur damit zu einer Art Übungsfeld, »weil die Vielfalt der auf dem Papier erfundenen Welten der Fiktion den Untersuchern erlaubt, die Geschmeidigkeit und den Spielraum der von ihnen in der wirklichen Welt Erforschten zu gewinnen« (ebd., 96 f.). Insofern zeigen auch Märchen, Fabeln und phantastische Literatur dem »ANT-Soziologen […], welche Art von Akteuren die Welt bevölkern« (ebd., 97). Der Fabelwolf ist nicht nur ein Gegenstand, sondern auch ein Medium der neumaterialistischen Tierforschung.

Nun ist es für literarische Texte ebenfalls nicht schwierig, Tiere als Objekte darzustellen. Dazu kann es schon ausreichen, die historischen Realitäten unseres Umgangs mit den Tieren in realistischer Manier zu beschreiben. Melvilles *Moby-Dick* etwa führt in einer langen Serie von Kapiteln vor, wie zwei Wale, ein Pottwal und ein Glattwal, erst erlegt und dann

zerlegt werden, Stück für Stück, von der Haut bis auf die Knochen, vom Kopf bis zum Schwanz. Melville zeigt damit das Tier nicht nur als Objekt, sondern zeichnet zudem nach, wie der Vorgang der Objektwerdung beschaffen ist. Ganz offenbar ist hier viel Gewalt im Spiel: Die Menschen töten die Tiere, sie schneiden deren Körper auf, sie führen in den organischen Lebenszusammenhang ökonomische Unterscheidungen zwischen verschiedenen Rohstoffen ein, z. B. zwischen Walöl und Walrat, sie transformieren die Tiere in Gegenstände, in Kommerz, Konsum und Kapital. Mit größter Schärfe sind hier die Positionen des handelnden Subjekts und des behandelten Objekts einander entgegengestellt.

Ein ANT-Analyse beginnt nun nicht bei dieser Entgegensetzung von menschlichem Subjekt und tierlichem Objekt, sondern beim Wal als »*Ding*, das eine gegebene Situation verändert, indem es einen Unterschied macht« (Latour 2007, 123). Ob etwas als Akteur bezeichnet werden kann, entscheidet sich nicht über die Frage, ob es lebt oder nicht, sondern ob es einen Unterschied macht oder nicht. Deshalb kommt selbst noch der tote Wal als Akteur in Frage: Er bleibt eingebunden in das weltweite Handlungsnetz des Walfangs und verändert selbst in zerlegter Form noch die gegebene Situation. Den Walfang in seiner konkreten Ausprägung in der Mitte des 19. Jahrhunderts als ANT-Soziologe zu untersuchen, würde bedeuten, alle in Frage kommenden Akteure – Walfänger, lebende und tote Wale, Haifische, Boote, die Hanfindustrie, Seekarten, Sextanten, Handelskompanien, Wettertheorien, usw. – auf ihre gegenseitigen Vernetzungen hin zu befragen, die ihre Handlungen ermöglichen und zugleich beschränken.

Einen 1851 publizierten *literarischen* Text über den Walfang aus dieser Perspektive zu untersuchen, fügt der soziologischen Analyse noch eine weitere Ebene hinzu. Denn zu klären ist in diesem Fall, ob der literarische Text die beteiligten Elemente selbst als Akteure präsentiert oder ob sie erst durch die Interpretation als Akteure kenntlich gemacht werden. So spricht z. B. viel dafür, *Moby-Dick* als die minutiöse Darstellung eines hochgradig vernetzten Handlungszusammenhangs zu betrachten, in dem menschliche wie nicht-menschliche Wesen, lebende wie nicht-lebende Einheiten, materielle wie konzeptuelle Größen eingebunden sind. So gelesen, erscheint Melvilles Roman als eine ANT-Analyse *avant la lettre*: Auch wenn Latour im Jahr 1851 seine Theorie noch nicht formuliert hatte, war doch die Welt schon so beschaffen, wie es diese Theorie beschreibt, und deshalb kann ein literarischer Text auch schon vorher zur Darstellung gelangen lassen, was die Theorie dann erst später auf den Begriff bringt. Demnach präsentiert *Moby-Dick* die Wale – ob lebendig oder tot – in hellsichtiger Weise als Akteure.

Es spricht aber auch einiges dafür, *Moby-Dick* als den Versuch des modernen Menschen zu betrachten, unter den Bedingungen von Industrialisierung, Kapitalisierung und Globalisierung der Herr des Geschehens zu bleiben. So gelesen, lässt sich Melvilles Roman mittels der Akteur-Netzwerk-Theorie einer Kritik unterziehen: Auch wenn im Jahr 1851 Melville an der neuzeitlichen Führungsposition des Menschen gegenüber der ihn umgebenen und ihm unterlegenen Natur festzuhalten versucht, verweisen die geschilderten Ereignisse und Konstellation doch darauf, dass das menschliche Subjekt in seinen Handlungsmöglichkeiten beschränkt und zugleich das tierliche Objekt Unterschiede hervorzubringen in der Lage ist. Demnach präsentiert *Moby-Dick* die Wale zwar als Objekte, verdeckt damit aber nur notdürftig, dass sie in Wirklichkeit Akteure sind.

Zwischen dem sprechenden Wolf und dem zerstückelten Wal öffnet sich das weite Spektrum literarischer Darstellungen tierlicher Agency. Es gibt wohl kaum ein literarisches Tier, das sich nicht unter dieser Perspektive untersuchen ließe. Zweierlei ist dabei, wie sich schon an Wolf und Wal zeigt, von besonderer Wichtigkeit. Erstens ist die Agency eines Tieres nicht an seiner Ähnlichkeit zum Menschen ablesbar. Entscheidend ist vielmehr, ob das einzelne Tier auf eine Weise in Situationen eingebunden ist, die es ermöglicht, dass von seinen Handlungen Wirkungen ausgehen. Denn Agency ist nicht etwas, das ein Tier (oder eine Pflanze, ein Ding, ein Mensch) hat, sondern etwas, das in Kollektiven bzw. Netzwerken zwischen den beteiligten Akteuren entsteht (vgl. Philo/Wilbert 2000, 17). Deshalb macht es wenig Sinn, ein einzelnes literarisches Tier isoliert zu betrachten. Vielmehr geht es um die Situiertheit des Tieres, aus dem seine Handlungsmacht allererst hervorgeht (zum Begriff der Situiertheit vgl. Haraway 2001). Diese Situiertheit begründet zugleich den hybriden Status der Tiere als materiell-semiotische Mischwesen: Sie sind körperlich, materiell gegeben; und sie haben für die mit ihnen verbundenen anderen Akteure eine Bedeutung, einen semiotischen Wert.

Zweitens ist für literarische Texte jeweils zu bedenken, ob sie die Agency von Tieren herausstellen oder verdecken. Insofern Latours Beschreibung der Tiere als Akteure und Haraways Beschreibung der Tiere als materiell-semiotische Knoten ontologische Wesensbestimmungen geben – Tiere *sind* materi-

ell-semiotische Akteure –, gibt es nur diese beiden Möglichkeiten: Entweder zeigt ein literarischer Text, was der Fall ist, oder er versucht, es zu verbergen. Latour hat diese Dynamik für die abendländische Moderne im Allgemeinen beschrieben (vgl. Latour 2008): Einerseits arbeiten die Modernen, insbesondere seit dem Beginn der Frühen Neuzeit im 17. Jahrhundert, an den großen Trennungen: Kultur/Natur, Politik/Wissenschaft, Subjekt/Objekt, Mensch/Tier, Geist/Körper. Weil dies jedoch ein unmöglich zu erreichendes Ziel ist, provoziert die Trennungsarbeit immer wieder ihr eigenes Gegenteil, nämlich unklare Mischzustände zwischen Natur und Kultur, Politik und Wissenschaft, Subjekt und Objekt, Mensch und Tier. Agency entsteht in diesen unklaren Mischzuständen. In einer defensiven Wendung können Texte, Theorien und Praktiken versuchen, diese Mischungen zu verbergen; in einer offensiven Wendung können sie es sich erlauben, diese Mischungen vorzuführen. Ähnlich verhält es sich nun mit literarischen Tiertexten. Sie können entweder offensiv auf die Agency von Tieren verweisen. Eine an Latour und Haraway orientierte Literaturwissenschaft braucht dies dann nur noch nachzuzeichnen. Oder sie können die Agency von Tieren defensiv verbergen. Eine ANT-Literaturwissenschaft kann sich dann in einer ›Lektüre gegen den Strich‹ darum bemühen, im Text die Spuren der verdeckten Agency sichtbar zu machen.

Tiere als Akteure im Produktionsprozess von Literatur

Selbst wenn ein literarischer Text seine Tiere als materiell-semiotische Akteure präsentiert, ist damit noch nichts darüber ausgesagt, ob Tiere als materiell-semiotische Akteure an der Produktion dieses Textes beteiligt waren. Denn genau so, wie literarische Texte umstandslos die Fiktion einer Reise zum Mittelpunkt der Erde präsentieren können, könnten sie auch materiell-semiotische Tierakteure einfach erfinden. Dann wäre ein mit Handlungsmacht ausgestattetes Tier nichts weiter als eine haltlose Fiktion, die mit der Realität der Tiere nichts zu tun hat. Wie weit es trägt, mit Blick auf die literarischen Tiere von Akteuren, Agenten, Companions und ganz allgemein von tierlicher Agency zu reden, entscheidet sich deshalb nicht allein daran, wie literarische Texte über Tiere sprechen, sondern auch daran, ob und wie Tiere durch literarische Texte selbst zu Wort kommen (vgl. McHugh 2009 b; Moe 2014; Piskorski 2015).

Einen ersten Ansatzpunkt bieten hier wieder Ethologie und Soziobiologie, die mittlerweile eine Fülle von artistischen und kunstsinnigen Fähigkeiten bei verschiedensten Tierarten beschrieben haben. Unabhängig von der Einschätzung, ob sich diese Fähigkeiten in die Theorien einer evolutionären Fitness integrieren lassen oder als luxurierender Spinoff der Evolution verstanden werden müssen, herrscht unter Evolutionsbiologen weitgehend Einigkeit darüber, dass ästhetisches Handeln und Urteilen keineswegs exklusiv dem Menschen vorbehalten sind. Schon Darwin entdeckt im Selektionsprozess ästhetische Aspekte, wenn etwa »im Naturzustand die weiblichen Vögel die Schönheit ihrer Männchen dadurch erhöht haben, dass sie lange Zeit hindurch die anziehendsten Männchen sich erwählt haben« (Darwin 1871, II/228). Das ästhetische Urteilsvermögen hat hier einerseits eine rezeptive Seite, insofern es sich dabei um »ein Vermögen der Unterscheidung und des Geschmacks« (ebd.) handelt. Und es hat andererseits eine produktive Seite, insofern es »während eines langen Verlaufs aufeinanderfolgender Generationen« dazu geführt hat, »ihre verschiedensten Zierrathen oder andere Punkte der Anziehung entwickeln zu lassen« (ebd., 231 f.).

Drei Kunstformen bringt Darwin für sein Argument ins Spiel: »Die Weibchen werden durch die geschmückteren oder die sich als besten Sänger zeigenden oder die am besten gestikulierenden Männchen am meisten angeregt oder ziehen es vor, sich mit solchen zu paaren« (ebd., 231). Schöne Federn, schöner Gesang, schöne Gesten – so lassen sich mit Darwin die Bildende Kunst, die Musik und das Theater aus einer evolutionären Ästhetik heraus begründen. Nimmt man nun die Sprache als spezifisch menschliche Kommunikationsform hinzu, dann kann sich daraus auch eine evolutionsbiologische Herleitung der menschlichen Poesie ergeben (vgl. Eibl 2004). Während sich also für die Bildende Kunst, die Musik und das Theater auf diese Weise die Verbindungslinien zwischen einer tierlichen und einer menschlichen Ästhetik anvisieren lassen, kommt für die Literatur mit der Sprache schnell etwas Mensch und Tier Trennendes ins Spiel. An der evolutionsbiologischen Herleitung einer Kulturleistung, die dann wiederum allein dem Menschen vorbehalten ist, haben die Literary Animal Studies indes kein Interesse. Deshalb fragen sie weder danach, ob die Tiere etwas können, was der menschlichen Fähigkeit zur Dichtung ähnlich ist, noch danach, ob die menschliche Fähigkeit zum Dichten sich aus seiner evolutionären Vorgeschichte erklären lässt. Vielmehr interessieren sie

sich dafür, welchen konstitutiven Anteil den Tieren an der Literaturproduktion des Menschen zuerkannt werden kann.

Auch wenn hierzu die Forschungen gerade erst begonnen haben, zeichnen sich mittlerweile doch mögliche Argumentationslinien ab. Zum einen lassen sich die körperlichen Interaktionen zwischen den Tieren und den Schriftstellern herausstellen, die »through an attentiveness to another species' bodily *poiesis*« entsteht (Moe 2014, 10). Ein Mensch betrachtet ein Tier und nähert sich ihm in einen mimetischen Akt an; damit sind die Tiere am »Making of Poetry« (ebd.) beteiligt. Zum anderen kann – ausgehend von der sogenannten Biosemiotik, also der Lehre von der Zeichenhaftigkeit der belebten Natur – auch eine »ironic agency« (Coletta 1999, 242) der von Tieren benutzten Zeichen hervorgehoben werden: Ein Mensch hört einem Tier zu und überführt dessen ironisches Sprachhandeln in ein Gedicht. So antwortet etwa John Clares Gedicht *The Sky Lark* (1835) auf das Täuschungsmanöver einer Feldlerche (vgl. ebd., 626–624).

Nimmt man diese beiden Argumente zusammen, dann lassen sich – ausgehend vor allem von den Agency-Theorien Latours und Haraways – in einer komplementären Bewegung die Literaten von autonomen Schöpfersubjekten zu begrenzt vernetzten Akteuren herab- und die Tiere von passiven Objekten zu vernetzt handelnden Akteuren heraufstimmen. Die menschlichen Literaten kommen dann nicht nur als bedeutungsproduzierende, sondern auch als körperlich involvierte Wesen in Betracht; die Tiere sind umgekehrt nicht nur gegenständliche Körper, sondern auch bedeutungsgeladene Geschöpfe. So stehen Menschen und Tiere als gleichermaßen materiell-semiotische Mischwesen in einem gemeinsamen Raum. Die Produktion von literarischen Tieren liegt dann nicht mehr ausschließlich in den Händen der Menschen, weil es grundsätzlich kein Handeln außerhalb der Netzwerke gibt, die die begrenzten Handlungsoptionen ermöglichen. Und die Produktion von literarischen Texten liegt dann auch im Handlungsbereich der Tiere, weil diese sich selbst – mit Haraway formuliert – als »figure« einbringen können, als Wesen, »where the biological and literary or artistic come together with all of the force of lived reality«. Tiere können demnach literarische Akteure sein, weil in ihnen selbst immer schon das Literarische, das Artistische, das Poietische wirksam ist.

Untersuchungen zum tierlichen Beitrag an der literarischen Produktion müssen – dies teilen sie mit diskurshistorischen Verfahren – die Situiertheit einer jeden Agency berücksichtigen. Insofern lassen sich in diesem Zusammenhang keine allgemeinen Gesetze formulieren, sondern immer nur konkrete Fälle analysieren. So werden z. B. die im 17. Jahrhundert in Europa lebenden Wölfe begleitet von den Wissenswölfen der Naturkunden und der Jagdtraktate sowie von den metaphorischen Wölfen der politischen Theorie, z. B. bei Hobbes, und artikulieren sich in den diegetischen Wölfen der Kriegschroniken und der Literatur, etwa in Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausens *Der seltzame Springinsfeld* (1670) mit seinen wolfserfüllten Kriegs- und Verwüstungsszenarien. Gegen traditionelle Interpretationen, die zwischen den wirklich lebenden und den literarisch dargestellten Wölfen grundsätzlich unterscheiden, und auch noch gegen Derridas Absetzung der kulturspezifischen »Figuren des Wolfs« gegen die geschichtliche und topographische Invarianz der »realen Wölfe« (Derrida 2015, 25) lässt sich zeigen, inwiefern sowohl die wirklichen Wölfe mit Bedeutungen (mit Semiotischem) als auch die literarischen Wölfe mit historischen Lebenswirklichkeiten (mit Materiellem) verknüpft sind (vgl. Kling 2016). Literarische Wolfstexte erweisen sich damit als Effekte einer von Wölfen und Menschen gemeinsam durchgeführten »material-semiotic action« (Haraway 2008, 30).

Nun bleibt es auch im Falle der Wölfe des 17. Jahrhunderts allein der Mensch, der ein Schreibgerät zur Hand nimmt, eine Druckerpresse betätigt und einen Buchmarkt unterhält. Ohne die Menschen gäbe es vielleicht wirkliche, nicht aber literarische Wölfe. Das ist offensichtlich. Nun geht es aber gar nicht darum, die Tiere an die Stelle zu rücken, an der bisher die Menschen standen, sondern darum, die Art der tierlichen Beteiligung am literarischen Produktionsprozess und den Status der literarischen Texte gegenüber den realen Tiervorkommen neu zu denken. Die literarische Beteiligung der Tiere kann über ihre Tätigkeit als semiotische Akteure beschrieben werden. Die literarischen Texte haben gegenüber diesem Tiervorkommen die mit Latour formulierbare Aufgabe, »durch die fragilen Bande der Schriften und Dossiers das aufzubauen, was man im Amerikanischen *paper trail,* eine Datenspur nennt« (Latour 2010, 257). Literarische Tiertexte werden damit lesbar als Protokolle dessen, was sich in den ›contact zones‹, in den Begegnungen zwischen Menschen und Tieren ereignet hat. Zugleich haben literarische Texte in besonderer Weise die Kraft, nicht nur vergangene Zustände zu »archivieren« (ebd.), sondern zugleich auch im Zuge eine »Szenarisierung« (ebd.) gegenwärtige Zustände in einer anschaulichen Form zu-

sammenzufassen und zukünftige alternative Zustände zu entwerfen. So unterrichten literarische Tiertexte sowohl über die Wirklichkeiten als auch über die Möglichkeiten dessen, was sich zwischen Menschen und Tieren ereignet hat und ereignen wird. Die Begegnung kann dabei so individuell sein wie zwischen Hoffmann und seinem Kater Murr, den Hoffmann nicht nur als phantastische Figur seines *Kater Murr* entworfen, sondern auch als seinen geschätzten Wohngenossen mit einer Todesanzeige geehrt hat, oder so allgemein wie zwischen Melville und den Walen, dessen in Strömen fließendes Blut nicht nur das Kapitel 61 des Romans *Moby-Dick*, sondern auch das Wasser unter den wirklichen Kielen der Walfangboote färbte (vgl. Borgards 2015).

Auf diese Weise bringt Literatur die materiell-semiotische Verfassung der Tiere zur Darstellung und wird zugleich selbst zum Ort, an dem sich die Verknüpfungen und Verknotungen bilden. Wie die Diskursanalyse und die Dekonstruktion setzt damit auch der New Materialism nicht als gegeben voraus, was ein Mensch, was ein Tier und was deren Beziehung ist, sondern fokussiert die politischen, sozialen und kulturellen Aushandlungsprozesse, in denen Menschen und Tiere überhaupt erst ihre Kontur gewinnen. Doch anders als Diskursanalyse und Dekonstruktion geht es dem Neumaterialismus um den Nachweis, dass die Tiere in diesen Aushandlungsprozessen nicht nur passive Objekte, sondern involvierte Akteure sind. Literarische Texte können diese Aushandlungsprozesse dokumentieren; und sie können mit neuen Vorschlägen zu ihnen beitragen.

Literatur als Akteur im Leben der Tiere

An ihrem äußersten Punkt argumentieren die Literary Animal Studies also gegen die traditionelle Dichotomie zwischen den realen Tieren der wirklichen Welt und den fiktiven Tieren der Literatur, gegen die Vorstellung, »daß es einerseits das gibt, was existiert, und andererseits die ›Repräsentationen‹ dessen, was existiert« (Latour 2014, 322). Denn die sogenannten ›realen‹ Tiere sind selbst schon Bedeutungswesen, und die sogenannten ›fiktiven‹ oder ›fiktionalen‹ Tiere haben ihrerseits eine »objektive Existenz« (ebd.). Wie bei allen »Wesen der Fiktion« (ebd., 331–363), gilt es deshalb auch bei den erfundenen Tieren, die Fiktion nicht als das Gegenteil von Wirklichkeit zu begreifen, sondern als einen spezifischen ›mode d'existence‹, als eine bestimmte »Existenzweise« (ebd., passim) der Tiere. Auch literarische Tiere sind – in Anlehnung an eine gendertheoretische Formulierung Judith Butlers – ›animals that matter‹: Sie sind Tiere von Gewicht.

Aus dieser Perspektive befinden sich die realen und die literarischen Tiere in einer gemeinsamen Welt. Deshalb gibt es neben der produktiven Mitwirkung der realen Tiere beim Entwurf der literarischen Tiere auch den umgekehrten Fall, dass die literarischen Tiere Rückwirkungen auf die realen Tiere zeitigen. Diese Rückwirkungen sind offensichtlich: Grimms *Rothkäppchen* hat den Wölfen gewiss geschadet; Londons *White Fang* hat den Wölfen gewiss geholfen. Und diese Rückwirkungen gehen genauso offensichtlich nicht nur von den Literaturtieren, sondern von allen anderen nur denkbaren Texttieren aus: Descartes' dualistischer Differentialismus, für den alle Tiere dem Menschen so fern sind wie eine Auster, hat den Tieren bestimmt geschadet; Darwins evolutionistischer Assimilationismus, für den es eine enge Verwandtschaft zwischen Schimpansen und Menschen gibt, hat den Tieren bestimmt genützt (zur Unterscheidung von Differentialismus und Assimilationismus vgl. Wild 2006, 1–11).

Solche allgemeinen Einschätzungen von Nutzen und Schaden bleiben allerdings noch unspezifisch und spekulativ. Doch lässt sich die Rückwirkung des Literarischen auf die Lebenswelt der Tiere präzisieren. Zunächst einmal sind literarische Texte konstitutive Elemente einer Wissensgeschichte, einer historischen Epistemologie: Das Wissen, das die Menschen in der europäischen Antike, also in einer historisch und kulturell spezifischen Situation, von den Tieren hatten, war von Äsops Fabeln und Ovids Metamorphosen nicht weniger bestimmt als von Aristoteles' *Historia Animalium*; im 18. Jahrhundert speist sich Buffons Löwenbeschreibung in der *Histoire Naturelle* u. a. aus literarischen Reiseberichten; und unser Bild von den Walen ist bis in unsere Tage hinein mit bestimmt von Melvilles *Moby-Dick*. Dieses Wissen beeinflusst auch das Verhalten der Menschen gegenüber den Tieren. Dabei ist auffällig, wie oft literarische Texte die gängigen Handlungsmuster einer Kritik unterziehen. Mit Blick auf ein einzelnes Tier-Individuum inszeniert dies z. B. Goethes *Novelle* mit dem Angst einflößenden, aber irreführenden Buffon-Tiger. Mit Blick auf ganze Tierpopulationen zeigt dies z. B. James Fenimore Cooper in *The Pioneers* (1823), seinem ersten Lederstrumpf-Roman, mit einer ökologiekritisch anmutenden Beschreibung einer ins Massenhafte gehenden Vogeljagd.

Sodann liegt es nahe, die literarischen Texte ihrerseits in den erweiterten Kreis möglicher Akteure auf-

zunehmen. Damit wären die ›Literary Animal Agents‹ gleich dreifach bestimmt: als die literarische Darstellung tierlicher Agency; als die literarische Produktivität tierlicher Agency; und schließlich als die Agency literarischer Tiere. Denn es sind auch die Texte selbst, die – wie »*jedes Ding*« – Unterschiede zu machen in der Lage sind. Ausgehend von diesem verallgemeinerten Begriff literarischer Tier-Akteure ergibt sich schließlich die Möglichkeit, literaturwissenschaftliche und biologische Forschungen zusammenzuführen. Erste Ansätze hierzu zeigen sich z. B. in der Ethnoprimatologie, die für ihre Untersuchungen zum Zusammenleben von nicht-menschlichen Primaten und Menschen ganz zentral auf die lokalen Erzähltraditionen zurückgreift (vgl. z. B. Wolfe/Fuentes 2006) und für die globalen Entwicklungen sehr viel umfassender die weltweit zu findenden medialen Darstellungen der Primaten in Erzählungen, Filmen, Zeitungen und Dokumentationen berücksichtigt (vgl. z. B. Most 2010).

Über diese ersten Ansätze hinaus finden sich bisher noch kaum konkrete und ernsthaft interdisziplinär arbeitende Forschungen zu den Rückwirkungen der Literatur auf die Lebenswelt der Tiere. Formulieren lässt sich deshalb bisher nur die noch zu überprüfende Arbeitshypothese, dass literarische Tiere konstitutiv zu den Lebensbedingungen – in tierökologischer Begrifflichkeit: zu den Existenzbedingungen – der Tiere gehören, genauso wie das Klima, die Vegetation, die Fressfeinde, die Nahrungskonkurrenten, die Parasiten, die symbiotischen Begleiter usw. Literarische Tiere sind – als Wesen von »wahrhafter Existenz« (Latour 2014, 322) – ein handfester Bestandteil der Umwelt, in der die realen Tiere leben.

Zur Zukunft der Literary Animal Studies

Die neuen Literary Animal Studies vollziehen drei miteinander verbundene argumentative Bewegungen. Erstens umreißen sie die Tiere als eigenständigen Themenbereich der Literaturgeschichte. Wer einmal angefangen hat, nach den literarischen Tieren Ausschau zu halten, der stößt auf ein bemerkenswert reichhaltiges Bestiarium. Zweitens arbeiten sie – im Rahmen der allgemeinen Cultural Animal Studies – an der problematisierenden Reflexion herkömmlicher Begriffe und Dichotomien, insbesondere der metaphysischen Oppositionen Mensch/Tier, Natur/Kultur und Subjekt/Objekt. Literarische Texte können diese Dichotomien mit ihren Tieren sowohl affirmativ in Szene setzen als auch kritisch in Frage stellen. Drittens schließlich bemühen sich die Literary Animal Studies um eine vorsichtige Revision ihrer eigenen literaturwissenschaftlichen Methoden. Denn wenn es in den allgemeinen Animal Studies tatsächlich darum geht, neu zu denken, was Tiere sind und wie die Beziehung zwischen Menschen und anderen Tieren beschaffen ist, dann muss dies auch Konsequenzen haben für die konzeptuelle Bestimmung dessen, was ein literarisches Tier sein kann, und für die methodische Bestimmung der Verfahren, mittels derer sich ein literarisches Tier erforschen lässt.

So gilt für die literaturwissenschaftliche Tierforschung: Ohne Tiertheorie geht es nicht. Denn ohne Tiertheorie führt die Interpretation literarischer Tiere schnell dazu, entweder in der Konzentration auf das rein Literarische die realen Tiere auszugrenzen, wie dies in der traditionellen Motivgeschichte geschehen ist, oder in der Konzentration auf die repräsentierten Tiere das Literarische nur als eine Art Behälter für Tierinhalte zu verstehen, wie dies oft dann der Fall ist, wenn literarische Tiertexte als unmittelbare tierethische Positionierung ihrer Autoren gelesen werden (zu einer entsprechenden Interpretation von J. M. Coetzees 1999 publiziertem *The Lives of Animals* vgl. Dawn/Singer 2010, 110; hierzu kritisch, aber gleichwohl tierethisch: Böhm 2015). In Anlehnung an Cary Wolfes Hinweis, dass die Animal Studies die Tiere nicht nur als Inhalt und Thema verhandeln – »the ›animal‹ studied by animal studies« –, sondern sie zudem als eine Verunsicherung des eigenen wissenschaftlichen Verfahrens verstehen – »*how* animal studies studies ›the animal‹« (Wolfe 2010, 99) –, lässt sich für die literarischen Tiere eine dreifache Aufgabe formulieren: ›the represented animal studied by literary animal studies‹; ›*how* literature represents the animal‹; ›*how* literary animal studies studies the represented animal‹.

Die Verpflichtung zur methodisch-theoretischen Reflexion ist nicht als eine Einschränkung zu verstehen, sondern führt umgekehrt in die große Vielfalt einschlägiger Texte zur Tiertheorie, die von Horkheimer/Adorno und John Berger über Deleuze/Guattari und Georges Bataille bis Giorgio Agamben, Derrida oder Haraway unterschiedlichste Ansätze zu bieten hat (vgl. Borgards/Kling/Köhring 2015) und zu der auch das weite Feld der Tierethik sowie die im spezifischeren Sinne tierphilosophischen Debatten um die Anthropologische Differenz und den Geist der Tiere zu rechnen sind. Eine literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Tieren kann sich dabei entweder auf einen dieser Ansätze bezie-

hen oder auch in einem methodischen cross-over verschiedene dieser Ansätze behutsam miteinander kombinieren. Interpretationen, die sich als völlig unberührt von allen diesen theoretischen Debatten zu erkennen geben, fallen hinter den mittlerweile erreichten Stand der Forschung zurück; Interpretationen, die möglichst viele der tiertheoretische Positionen ohne weitere Erläuterungen miteinander vermischen, helfen indes auch nur sehr begrenzt weiter.

Aus diesem Stand der Dinge ergeben sich für die literaturwissenschaftliche Erforschung der Tiere eine Reihe zukünftiger Aufgaben. Erstens gilt es, die methodisch-theoretische Reflexion der eigenen Verfahren voranzutreiben. Denn es ist weiterhin eine offene Frage, wie sich die verschiedenen wissenschaftlichen Zugriffe auf die literarischen Tiere zueinander ins Verhältnis setzen lassen. Insbesondere wäre das Zusammenspiel der beiden großen, die Literary Animal Studies derzeit dominierenden Optionen zu präzisieren, mit Foucault/Derrida auf der einen, Latour/Haraway auf der anderen Seite. Denn diese Optionen treffen sich in ihrer Skepsis gegenüber ontologischen Bestimmungen des Tieres, in ihrem Interesse an einer Wissensgeschichte der Tiere und schließlich in der Überzeugung, dass Tierfragen stets eine politische Angelegenheit sind.

Im Anschluss daran ergibt sich zudem weiterer Klärungsbedarf hinsichtlich des Verhältnisses der Literaturwissenschaft sowohl zur philosophischen Tierethik als auch zum praktischen Tierschutz; und auch die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den naturwissenschaftlichen Disziplinen der Ethologie, Tier-Ökologie und Evolutionsbiologie ruht in methodischer Hinsicht noch keineswegs auf einem sicheren Fundament. Der Punkt, an dem sich all diese methodischen Debatten kreuzen, ist die Frage danach, wie das Literarische und die Tiere ganz grundsätzlich aufeinander bezogen sind: als literarische Form mit tierlichem Inhalt (vgl. McKay 2014), als literarische Vertretung tierlicher Interessen (vgl. Copeland 2012), als konstitutiver Bezug von »textuality and animality« (vgl. Piskorski 2015) oder als materiell-semiotische Akteure (vgl. McHugh 2011).

Eine zweite Aufgabe wird darin bestehen, die Zahl der konkreten Fallstudien zu erhöhen. Zunächst einmal gibt es neben den bekannten Tierschreibern der Literaturgeschichte wie Flaubert, Kafka oder Coetzee auch Autoren zu berücksichtigen, deren vergleichbar dichten Tierbezüge bisher weniger aufgefallen sind, wie etwa Büchner oder Gabriel García Márquez. Sodann finden sich neben den großen, kanonisierten Literaturtieren wie Hoffmanns *Kater Murr*, Melvilles *Moby-Dick* oder Londons *White Fang* unzählige weniger prominente tierliche Protagonisten, die aus den neuen methodischen Perspektiven erst noch zu erkunden sind, etwa die Tierwelten in Daniel Defoes *Robinson Crusoe* (vgl. Borgards/Klesse/Kling 2015). Und schließlich öffnet sich neben den Affen, Hunden und Wölfen, diesen Flagship-Animals der Literaturgeschichte, die große weite Welt der mittleren und der kleinen, der gängigen und der randständigen Lebewesen. Eine tiertheoretisch informierte Literaturgeschichte der infamen Tiere ist noch nicht geschrieben; dem Literatur-Igel ist noch keine Tagung und der Literatur-Laus noch keine Monographie gewidmet worden; über die Flöhe im Pelzkragen des Türhüters in Kafkas *Vor dem Gesetz* (1915) existieren noch keine einschlägigen Forschungen.

Drittens ist es an der Zeit, sich die alten Themen neu vorzulegen und auf diese Weise z. B. zu einer die Impulse des Animal Turn einbeziehenden Theorie der Tier-Fabel, der Tier-Metapher oder der Zoologischen Poetik zu kommen. Unter dieser neuen Perspektive erscheinen Fabeltiere als tierliche Akteure (vgl. Kling 2015). Metaphorische Tiere werden lesbar als Elemente von materiellen Metaphern (vgl. Borgards 2015). Und an den poetologischen Tiere zeigt sich, dass schon die Dichter/innen selbst das Literarische mit den Tiere beginnen lassen (vgl. Driscoll 2014). Die systematische Erschließung solcher Fragen hat gerade erst begonnen.

Literatur

Bechstein, Johann Matthäus (Hg.): *Handbuch der Jagdwissenschaft ausgearbeitet nach dem von Burgdorfischen Plane von einer Gesellschaft*. Bd. 2/1. Nürnberg/Altdorf 1809.

Bodenburg, Julia: *Tier und Mensch. Zur Disposition des Humanen und Animalischen in Literatur, Philosophie und Kultur um 2000*. Freiburg i. Br. 2012.

Böhm, Alexandra: ›Anwälte‹, Intellektuelle, Schriftsteller. J. M. Coetzees *The Lives of Animals* zwischen Engagement und Autonomie. In: *Journal for Literary Theory* 9/2 (2015).

Borgards, Roland: Wolf, Mensch, Hund. Theriotopologie in *Brehms Tierleben* und Storms *Aquis Submersus*. In: Anne von der Heiden/Joseph Vogl (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007, 131–147.

Borgards, Roland: Hund, Affe, Mensch. Theriotopien bei David Lynch, Paulus Potter und Johann Gottfried Schnabel. In: Maximilian Bergengruen/Ders. (Hg.): *Bann der Gewalt. Studien zur Literatur- und Wissensgeschichte*. Göttingen 2009, 105–142.

Borgards, Roland: Der Affe als Mensch und der Europäer als Ureinwohner. Ethnozoographie um 1800 (Cornelis

de Pauw, Wilhelm Hauff, Friedrich Tiedemann). In: David Wellbery (Hg.): *Romantische Ethnographie*. Würzburg 2012, 17–42.
Borgards, Roland: Evolution als Experiment. Dietmar Daths *Die Abschaffung der Arten*. In: Ders./Nicolas Pethes (Hg.): *Tier – Experiment – Literatur. 1880–2010.* Würzburg 2013, 219–232.
Borgards, Roland: Stubb kills a Whale. Asche. In: *Neue Rundschau* 1 (2015), 173–185.
Borgards, Roland/Kling, Alexander/Köhring, Esther (Hg.): *Texte zur Tiertheorie*. Stuttgart 2015.
Borgards, Roland/Klesse, Marc/Kling, Alexander (Hg.): *Robinsons Tiere*. Freiburg i. Br. 2015.
Bühler, Benjamin: Austernwirtschaft und politische Ökologie. In: Anne von der Heiden/Joseph Vogl (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007, 275–286.
Bühler, Benjamin: *Zwischen Tier und Mensch. Grenzfiguren des Politischen in der Frühen Neuzeit*. München 2013.
Bühler, Benjamin/Rieger, Stefan: *Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens*. Frankfurt a. M. 2006.
Coletta,W. John: Literary biosemiotics and the postmodern ecology of John Clare. In: *Semiotica* 127, 1/4 (1999), 239–271.
Copeland, Marion W.: Literary Animal Studies in 2012. Where we are, where we are going. In: *Anthrozoös* 25/ supplement (2012), 91–105.
Darwin, Charles: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. Aus dem Englischen übers. v. J. Victor Carus. In zwei Bänden. Stuttgart 1871 (engl. 1871).
Dawn, Karen/Singer, Peter: Converging convictions. Coetzee and his characters on animals. In: Anton Leist/Peter Singer (Hg.): *J. M. Coetzee and Ethics. Philosophical Perspectives on Literature*. New York 2010, 109–118.
Derrida, Jacques: *Das Tier und der Souverän I. Seminar 2001–2002*. Wien 2015 (frz. 2008).
Derrida, Jacques: *Séminaire: La bête et le souverain Vol. II: 2002–2003*. Paris 2010 a.
Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010 b (frz. 2006).
Driscoll, Kári: *Toward a Poetics of Animality. Hofmannsthal, Rilke, Pirandello, Kafka*. Columbia University 2014.
Durst, Uwe: *Theorie der phantastischen Literatur*. Berlin 2010.
Eibl, Karl: *Animal Poeta. Bausteine einer biologischen Kultur- und Literaturtheorie*. Paderborn 2004.
Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Frankfurt a. M. 1974 (frz. 1966).
Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens.* Übersetzt von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M. 1981 (frz. 1969).
Foucault, Michel: Des espaces autres. In: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4. Frankfurt a. M. 2005, 931–942.
Fromm, Waldemar: Spiegelbilder des Ichs. Beobachtungen zum Affenmotiv im literatur- und kunstgeschichtlichen Kontext (E. T. A. Hoffmann, Wilhelm Hauff, Franz Kafka). In: Dietz-Rüdiger Moser/Carolin Raffelsbauer (Hg.): Literatur in Bayern. Straubing 1999, 49–61.
Fudge, Erica: *Perceiving Animals. Humans and Beasts in Early Modern English Culture*. Basingstoke 2000.
Genette, Gérard: *Die Erzählung*. München 1998.
Goethe, Johann Wolfgang: Novelle. In: Ders.: *Sämtliche Schriften in vierzig Bänden*. I/8. Hg. von Waltraud Wiethölter. Frankfurt a. M. 1984, 531–555.
Griem, Julika: *Monkey Business. Affen als Figuren anthropologischer und ästhetischer Reflexion 1800–2000*. Berlin 2010.
Hager, Maren: *Wie die Literatur auf den Hund kommt. Zur Praxis der Motivforschung*. Aachen 2007.
Haraway, Donna: Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: Sabine Hark (Hg.): *Dis/Kontinuitäten. Feministische Theorie*. Opladen 2001, 305–322.
Haraway, Donna: *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago 2003.
Haraway, Donna: *When Species Meet*. Minneapolis/London 2008.
Heiden, Anne von der/Vogl, Joseph (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007.
Johach, Eva: »›Schicksalvolles Zauberbild‹. Maurice Maeterlincks Leben der Bienen zwischen Wissenschaft und Poesie«. In: Eva Geulen/Norbert Otto Eke Texte (Hg.): *Tiere, Texte, Spuren*. Berlin 2007, 322–338.
Kling, Alexander: War-Time, Wolf-Time. Material-semiotic knots in the chronicles of the Thirty Years' War. In: Patrick Masius/Jana Sprenger (Hg.): *A Fairytale in Question. Historical Interactions between Humans and Wolves*. Isle of Harris 2015, 19–38.
Kling, Alexander: *Die Zivilisation der Wölfe. Figurationen des Zoopolitischen vom Dreißigjährigen Krieg bis zur Französischen Revolution*. Vorauss. Freiburg i. Br. 2016.
Köhring, Esther: Becketts *Acte sans Paroles I* und Köhlers *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. In: Roland Borgards/Nicolas Pethes (Hg.): *Tier – Experiment – Literatur. 1880–2010.* Würzburg 2013, 109–126.
Krajewski, Markus/Maye, Harun (Hg.): *Die Hyäne. Lesarten eines politischen Tiers*. Zürich 2010.
Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie.* Aus dem Englischen von Gustav Roßler. Frankfurt a. M. 2007 (engl. 2005).
Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt a. M. 2008 (frz. 1991).
Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie.* Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt a. M. 2010 (frz. 1999).
Latour, Bruno: *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Moderne*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt a. M. 2014 (frz. 2012).
Lévi-Strauss, Claude: *Das Ende des Totemismus*. Aus dem Französischen von Hans Naumann. Frankfurt a. M. 1965.
Macho, Thomas: Zoologiken. Tierpark, Zirkus und Freakshow. In: Hartmut Fischer (Hg.): *TheaterPeripherien*. Tübingen 1997, 13–33.
McHugh, Susan: *Dog*. London 2004.
McHugh, Susan: Animal Farm's Lessons for Literary (and) Animal Studies. In: *Humanimalia. A journal of human/ animal interface studies* 1/1 (2009a), http://www.depauw.edu/humanimalia/issue01/pdfs/Susan%20McHugh.pdf (Zugriff: 2.3.2015).

McHugh, Susan: Literary animal agents. In: PMLA 124/2 (2009b), 487–495.
McHugh, Susan: *Animal Stories. Narrating Across Species Lines*. Minneapolis/London 2011.
McKay, Robert: What kind of Literary Animal Studies do we want, or need? In: *Modern Fiction Studies* 60/3 (2014), 636–644.
Moe, Aaron M.: *Zoopoetics. Animals and the Making of Poetry*. Lanham 2014.
Most, Corinna: *Primates in the Media. A Relfection of the Changing Boundaries of Humanness?* Unpubl. Dissertation. University of California San Diego 2010.
Neumann, Gerhard: Der Blick des Anderen. Zum Motiv des Hundes und des Affen in der Literatur. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 40 (1996), 87–122.
Neumeyer, Harald: Der »Fall der Pferde von Elberfeld«. Wilhelm von Osten, Karl Krall und Franz Kafka. In: Roland Borgards/Nicolas Pethes (Hg.): *Tier – Experiment – Literatur. 1880–2010.* Würzburg 2013, 73–87.
Philo, Chris/Wilbert, Chris: Animal spaces, beastly places. An introduction. In: Chris Philo/Chris Wilbert (Hg.): *New Geographies of Human-Animal Relations*. London 2000, 1–34.
Piskorski, Rodolfo: Of Zoogrammatology as a positive literary theory. In: *Journal for Literary Theory* 9/2 (2015).
Richter, Virginia: »Blurred copies if himself«. Der Affe als Grenzfigur zwischen Mensch und Tier in der europäischen Literatur seit der Frühen Neuzeit. In: Hartmut Böhme (Hg.): *Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext*. Stuttgart 2005, 603–624.
Richter, Virginia: Hunde, Tiermenschen, Molche. Die Kategorie der ›Menschlichkeit‹ im literarischen Tierexperiment bei Wilkie Collins, H. G. Wells und Karel Capek. In: Roland Borgards/Nicolas Pethes (Hg.): *Tier – Experiment – Literatur. 1880–2010.*Würzburg 2013, 53–70.
Ritvo, Harriet: On the animal turn. In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 136/4 (2007), 118–122.
Römhild, Dorothee: »*Belly'chen ist Trumpf*«. *Poetische und andere Hunde im 19. Jahrhundert*. Bielefeld 2005.
Schäfer, Armin: Herman Melville: *Moby-Dick; or, the Whale* (1851). In: Roland Borgards u. a. (Hg.): *Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart 2013, 365–374.
Schmidt, Dietmar: *Die Physiognomik der Tiere. Von der Poetik der Fauna zur Kenntnis des Menschen*. München 2011.
Schröter, Julian: *Figur – Personalität – Verhaltenstheorien. Zu einer Theorie fiktiver Tiere in Erzählungen der Romantik*. Saarbrücken 2013.
Souriau, Etienne: *Vocabulaire d'esthétique*. Paris 1990.
Todorov, Tzvetan: *Einführung in die fantastische Literatur*. München 1972 (frz. 1970).
Vogl, Joseph: Das charismatische Tier. In: Anne von der Heiden/Joseph Vogl (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007 a, 119–130.
Vogl, Joseph: Robuste und idiosynkratische Theorie. In: *KulturPoetik* 2 (2007b), 249–258.
Vogl, Joseph: Poetologie des Wissens. In: Harun Maye/Leander Scholz (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaft*. Stuttgart 2011, 49–71.
Waldau, Paul: *Animal Studies. An Introduction*. Oxford/New York 2013.
Werber, Niels: *Ameisengesellschaften. Eine Faszinationsgeschichte*. Frankfurt a. M. 2013.
Wild, Markus: *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin 2006.
Wolfe, Cary: Animal Studies. Disciplinarity, and the (Post) Humanities. In: Ders.: *What Is Posthumanism?* Minneapolis 2010, 99–126.
Wolfe, Linda D./Fuentes, Augustin: Ethnoprimatology. Contextualizing human/primate interactions In: Christian J. Campbell u. a. (Hg.): *Primates in Perspective*. New York 2006, 691–701.

Roland Borgards

4 Tiere und Theater, Performance, Tanz

In Kleists *Berliner Abendblättern* vom 8.11.1810 findet sich die Anekdote über den Schauspieler Unzelmann, dem

> »die Direction verboten [hatte], zu improvisieren. Hr. Unzelmann der jede Widerspenstigkeit haßt, fügte sich in diesem Befehl: als aber ein Pferd, das man, bei der Darstellung eines Stücks, auf die Bühne gebracht hatte, in Mitten der Bretter, zur großen Bestürzung des Publikums, Mist fallen ließ: wandte er sich plötzlich, indem er die Rede unterbrach, zu dem Pferde und sprach: ›Hat dir die Direktion nicht verboten, zu improvisieren?‹ – Worüber selbst die Direction, wie man versichert, gelacht haben soll« (Kleist 1982, 133).

Diese Anekdote lässt sich aus drei Perspektiven lesen: als ein Text über einen Menschen auf der Bühne, als ein Text über ein Tier auf einer Bühne, oder als ein Text als Bühne für ein Tier, also anthropo-zentrisch, therio-zentrisch oder theatro-therio-zentrisch.

Vom Menschen aus gelesen (anthropo-zentrisch) handelt die Anekdote vom Verhältnis von Norm und Störung, von den Paradoxien der Improvisation und des Skandalons, das ein Tier auf der Bühne darstellt. Das Pferd ist zu Beginn der erzählten Szene im Hintergrund, weder agiert es, noch stört es. Erst im Moment der Störung tritt es in Erscheinung und wird wahrgenommen. Gestört werden dabei die theatrale Illusion und der theatrale Vertrag, dem zu Folge das gesamte Bühnengeschehen als intentional produzierter Schein oder als ästhetisches Zeichen aufgefasst werden soll. Doch die Tätigkeit des Pferdes kann weder als theatrales Zeichen eingeordnet werden, noch ordnet sie sich in das Regime der Inszenierung ein. Auf diese Verunsicherung der Theaterkonventionen reagiert Unzelmann, indem er mit seiner improvisierten Intervention das Improvisationsverbot gleichzeitig bestätigt und bricht.

Vom Pferd aus gelesen (therio-zentrisch) wird deutlich, dass die Anekdote all diese Fragen, Verhältnisse und Paradoxien an einem und mittels eines Bühnentiers verhandelt. Denn das Pferd ist mehr als der ›Sidekick‹ des menschlichen Mimen, insofern dessen Sprechakt erst durch die Aktion des Pferdes ermöglicht wird, die seine Rede unterbricht: Weil ein Pferd auf der Bühne immer improvisiert und zugleich nie improvisiert, hebt es die Trennung von Norm und Improvisation auf. Das Pferd, das zugleich im System und außerhalb des Systems des Theaters steht, ermöglicht dem Schauspieler so die Suspendierung der Regel durch einen Akt der Improvisation, der dennoch sowohl das Gesetz als auch das Regime des Theaters affirmiert. Der performative Akt des Pferdes unterbricht die theatrale Rede Unzelmanns mit einer afformativen Setzung, die die eigene Entsetzung bereits impliziert, weil sie Darstellung zulässt, ohne auf Darstellung reduzierbar zu sein (vgl. Hamacher 1994).

Die Handlung des Schauspielers, die die Bestürzung des Publikums in Belustigung umwandelt – das Pferd anzusprechen – affirmiert die theatralen Strukturen: Unzelmann handelt so, als ob er mit dem Pferd kommuniziere, seine Nachricht richtet sich aber an ein Publikum, dem dies voll bewusst ist. Indem er die Körperfunktionen des Pferdes zur Improvisation erklärt, spricht er ihnen Intentionalität zu, als ob sie Theater wären. Dieser Sprechakt verweist auf eine Ambivalenz, die charakterisierend für Tiere auf der Bühne ist: Sie oszillieren, scheinbar unstillstellbar, zwischen Zeichen und Körper, Theater und Performance, Kultur und Natur, Improvisation und Inszenierung, Belustigung und Bestürzung. Die theriozentrische Lektüre der Anekdote erkennt in Unzelmanns Sprechakt also ein theatrales ›framing‹ oder ›matrixing‹, ein Einhegen des wilden Signifikanten.

Das störende Potential des Bühnenpferds, das binäre Strukturen nicht einfach nur umkehrt, sondern quert, Ordnungen nicht einfach verneint, sondern suspendiert, wird dadurch aber gerade nicht geglättet, sondern freigesetzt, es wird nutz- und übertragbar für den Schauspieler. Dessen subversive Handlung, die Suspendierung durch Affirmation, bleibt auch deshalb straffrei, weil sie ihm nicht zurechenbar ist. Unzelmann nutzt die semiotische Störrigkeit des Pferdes (zu »recalcitrant animal performers« vgl. Peterson 2007, 35) für eine Pointe, die so evident widersprüchlich ist, dass sie keinen Widerspruch zulässt.

Der affirmative Sprechakt des Schauspielers macht das afformative Verhalten des Pferdes zu einem Akteur in einer theaterpolitischen und ästhetischen Debatte – dem Ausschluss der Improvisation von den staatlichen Bühnen um 1800. Erst durch die Inszenierung seines Verhaltens ist das Pferd nicht mehr jenseits juridischer und ästhetischer Zugriffe, sondern erscheint als handelndes Wesen. Die Wahrnehmung des Pferdes als Akteur im Bühnengeschehen ändert seinen Status: Es ist gerade in seiner unregulierbaren Körperlichkeit Zeichen, gerade in seiner Verweigerung von Theater theatral. Und es hat theaterpolitische und -ästhetische Effekte, die über das reine Bühnengeschehen hinausreichen, die Zuschauer affizie-

ren und zu einer Revision ihrer Einstellung gegenüber dem Geschehen zwingen.

Die Anekdote berichtet aber nicht nur von einer Bühne und einem Bühnenpferd, sondern sie fungiert darüber hinaus selbst als Bühne, auf der (theatro-therio-zentrisch) das Verhältnis von Theater und Tier verhandelt wird. So wie Kleist diese Anekdote erzählt, wird das Bühnenpferd durch seine Inszenierung von einer zufällig lebendigen Requisite zu einem Akteur mit unklarem Status. Damit avanciert das individuelle ›*Bühnen*pferd‹, das neben Unzelmann in Königsberg auf der Bühne stand und verdaute, zu einer Reflexionsfigur des Theaters, zu einem ›*Theater*pferd‹. In Kleists Re-Inszenierung des Auftritts eines konkreten ›Bühnentiers‹ als Auftritt eines konzeptionellen ›Theatertiers‹ wird das paradoxe Moment der affirmativen Rebellion betont, die durch ihre Theatralität theaterpolizeiliche Zugriffe unterläuft. Kleist nutzt dabei die Aporien des Bühnentiers und seines unstillstellbaren Status zwischen Ausnahme und Norm, Zeichen und Körper, der die Unterscheidbarkeit beider Positionen zu suspendieren vermag, um grundlegende Strukturen und Widerspenstigkeiten des Theaters als Institution und als ästhetisch-epistemologischer Einrichtung zu hinterfragen.

Kleist inszeniert sein Theaterpferd nicht zufällig auf der Bühne der Anekdote. Die Anekdote ist die bevorzugte Form, um sowohl theaterhistorisches Wissen um konkrete Bühnentiere als auch neuere theatertheoretische Zugriffe auf Theatertiere zu strukturieren, weil sie mit Einmaligkeit, Unerwartbarkeit und Evidenz drei Eigenschaften aufweist, die im, am und mit dem Tier beschrieben bzw. gesucht werden. Die Mehrzahl der bisher publizierten Forschungstexte zum Thema ›Theater und Tiere‹ beginnt oder endet mit Anekdoten (vgl. beispielhaft Orozco 2013, ix; Ridout 2006, 96). Im Versuch, der Herausforderung durch die Tiere angemessen zu begegnen und das subversive (ästhetische wie politische) Potential nicht sofort wieder zu ›dressieren‹, sondern es ›für sich‹ stehen zu lassen, steht das Anekdotische ein für ein Wissen, das sich in spezifischen Situationen und präsentischen Begegnungen mit dem Anderen (dem Tier) momenthaft konstituiert und jede Systematisierung durch eine Logik des Affekts ersetzt. Die Anekdote bietet zur Operationalisierung der funktionsunterbrechenden Störung scheinbar eine Bühne, auf der das Bühnentier ›einfach nur sein‹ darf. Doch auch die Anekdote selbst ist Form und Formung; sie ist nicht neutral, sondern eine elaborierte Bühne des Theatertierwissens.

Kleists Anekdote vom improvisierenden Pferd verweist auf vier Forschungsrichtungen einer tierorientierten Theaterwissenschaft bzw. theaterwissenschaftlichen Tierforschung: Erstens lassen sich konkrete historische Situationen nachzeichnen, in denen theaterpolitische, theaterpraktische und theatertheoretische Fragen wie jene der Improvisation verhandelt wurden. In diesen Situationen wirkten oft Tiere als Akteure mit, sowohl auf der Bühne als auch in der Theorie. Eine historische Perspektive auf das Thema ›Tiere und Theater‹ muss versuchen, auch die Geschichte dieser Tiere zu erzählen.

Zweitens kann man ganz grundsätzlich die Störungen, die Tiere auf Bühnen darstellen, und ihre paradoxen Effekte beschreiben. Eine systematische Perspektive versucht, das prinzipielle Skandalon zu fassen, das Bühnentiere darstellen. Dieses Skandalon wurde durch die Theatergeschichte hindurch vergeblich eingehegt und von der Theaterpraxis seit den 1960er Jahren gezielt eingesetzt. In der neueren theaterwissenschaftlichen Tierforschung sowie in neueren Performances und Arbeiten der künstlerischen Forschung ist es selbst Gegenstand der Untersuchung.

Drittens ist sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht immer wieder eine Dopplung des Tieres in ein konkretes Bühnentier einerseits und eine konzeptionelles Theatertier andererseits zu beobachten, eine Dopplung von realer Gestalt und Denk-, Argumentations- bzw. Reflexionsfigur, die es methodisch aufzunehmen gilt, etwa in der Formulierung von Bestiarien, die Tiere auf der Bühne in all ihren Gestalten umfassen.

Viertens gilt es, die Konjunktur der Tiere sowohl in der theaterwissenschaftlichen Forschung als auch in der zeitgenössischen Theaterpraxis selbstkritisch zu betrachten: Welche Rolle spielt die theaterwissenschaftliche Tierforschung in der Konstruktion des Skandalons der Bühnentiere? Warum wird dieses Skandalon derzeit so aufgewertet? In welcher Weise wird das Skandalon durch diese Aufwertung sogleich wieder stillgestellt? Warum ist die Unberechenbarkeit der Bühnentiere gewollt? Und ist sie in der aktuellen Situation überhaupt noch subversiv oder doch rein affirmativ?

Bestiarien des Theaters

Die heuristische Unterscheidung von Bühnen- und Theatertieren betrifft die Abgrenzung der Theaterwissenschaften von benachbarten Disziplinen; sie

dient der Bestimmung des theaterwissenschaftlichen Forschungsgegenstands; und sie berücksichtigt, dass ›Tiere sortieren‹ eine Form des Zugriffs auf Tiere ist und daher nicht-banale Konsequenzen hat.

Die theaterwissenschaftliche Beschäftigung mit Tieren überschneidet sich mit jener der Literatur-, Musik- und Filmwissenschaften, weil das Theater als multimediale Kunstform auch Literaturtiere auf die Bühne stellt, Musik und Film als Zeichensysteme integriert und mit der Kunstgeschichte wesentliche Teile des Korpus teilt. Entsprechend finden sich hier viele gemeinsame Forschungsfragen. Der theaterwissenschaftliche Blick auf Tiere in dramatischen Texten, im Musiktheater, in Videoinstallationen und der Performance Art fragt jedoch explizit nach der Bedeutung, der Funktion und den Effekten von Bühnen und Schaustellung. Theater wird hier verstanden als Institution der Inszenierung, in der Tiere auf Bühnen gesetzt und dadurch gerahmt und sichtbar gemacht werden. Bühnentiere sind also ›situierte‹ Tiere und lassen sich als solche unter ästhetischen, epistemologischen und ethischen Gesichtspunkten analysieren. Theaterwissenschaftliche Tierforschung fragt mithin nach dem Verhältnis und der Wechselwirkung von Bühne und Tier, von Animalität und Theatralität: Weder Tier noch Theater sind gegeben, sondern die Vorstellungen davon, was ein Tier, aber auch davon, was Theater ist, sind historisch variabel. Mehr noch: Sie werden gerade aneinander verhandelt, das heißt die Fragen nach dem einen stellen sich unter den Bedingungen des anderen und umgekehrt. In letzter Konsequenz ermöglicht theaterwissenschaftliche Tierforschung daher, anders über das Verhältnis von Theorie und Praxis sowie von Gegenstand und Rahmen nachzudenken.

Gegenstand theaterwissenschaftlicher Tierforschung sind also nicht Tiere an sich, sondern Bühnentiere und Theatertiere. Denn Tiere auf Bühnen sind nicht die gleichen Tiere wie jene in der Wildnis, im Text, im Körbchen, im Zoo oder auf dem Teller. Bühnentiere sind bestimmt durch die Matrix des Theaters mit ihren semiotischen und phänomenologischen Effekten: Durch die Rahmung wird die Präsenz des Bühnentiers zum Zeichen, und doch durchschlägt es das Regime der Repräsentation. Bühnentiere entstehen aus der Spannung zwischen Zeichen und Körper, Präsenz und Repräsentation, immer wieder neu konfiguriert in einem Wechselverhältnis mit den Dispositiven, Medien, Theorien und Raum-Anordnungen des Theaters. Wo sie zugleich als Reflexionsfiguren des Theaters über sich, seine Tiere, seine Historizität, seine Praxis, seine Theorie, seine Ethik und seine Epistemologie inszeniert und wahrnehmbar werden, avancieren sie zu Theatertieren.

Schon die Bühnentiere sind also kontextuell und relational bestimmt, nicht über ihren materiellen Status. Ob ein Bühnentier lebendig ist oder nicht, hat zwar zweifellos theaterpragmatische und ethische Konsequenzen (vgl. Chaudhuri 2010; Orozco 2013, 50) und ist auch intuitiv naheliegend, insofern im Theater bzw. der ›Live Art‹ verschiedene Körper in einer geteilten Raumsituation an performativen Prozessen partizipieren. Damit scheint es ein Alleinstellungsmerkmal des Theaters gegenüber anderen Künsten zu sein, direkt mit Tieren in Kontakt zu stehen, nicht nur mit medialen Repräsentationen und Zeichen. Als primäres Unterscheidungsmerkmal für verschiedene Typen von Bühnentieren ist präsent/repräsentiert bzw. lebendig/nicht-lebendig allerdings aus mehreren Gründen problematisch. Erstens sind durch die Rahmung und den Apparat Bühnentiere nicht einfach nur ›wirkliche‹ Tiere, sondern immer auch Repräsentationen von Tieren oder gar ›des Tiers‹. Zweitens zeigt ein Blick in die Praxis, dass Tiere auf Bühnen in so vielfältiger Form anwesend sind, dass die simple Opposition lebendig/nicht-lebendig ihre Heterogenität unzulässig verkürzt. Und drittens werden die binären Unterscheidungen, die den Tier- und den Theaterdiskurs strukturieren (Mensch/Tier, Natur/Kultur, Theater/Performance) von Bühnentieren verunsichert und von Theatertieren reflektiert. Deshalb gilt es, auch in der Beschreibung von Bühnentieren auf solche binären und zudem mit Wertungen verbundenen Oppositionen zu verzichten. Um der Verfestigung von binär-hierarchischen Strukturen zu entgehen, die verunsichernde Aktivität der Bühnentiere anzuerkennen und ihrer Vielfalt gerecht zu werden, kann man – in Anlehnung an Derridas Bildung des »animot« (Derrida 2010, 79) – der intuitiv naheliegenden, ›natürlichen‹ Unterscheidung mit einem selbstreflexiven Bestiarium heuristischer Tiere begegnen, das sich seiner Konstruiertheit bewusst ist und diese strategisch umwendet (zu den Bestiarien des Theaters vgl. Köhring 2015). Eine solche funktionale, nicht materiale Unterscheidung zwischen Tieren führt zu einer offeneren und dynamischeren Aufteilung des Bühnenbestiariums:

- Tiere, die in Bezug auf kulturelle Praktiken auf die Bühne gestellt werden (insbesondere Zirkus, Zoo, Tierexperiment, Schlachthaus und Ritual), lassen sich als ›Pragmatiere‹ beschreiben;

- Tiere, die auf der Bühne als Denk-, Argumentations- und Evidenzfiguren in tiertheoretischen Diskursen auftauchen, zeigen sich als ›Theorietiere‹;
- und Tiere, die die Übertragbarkeit von Wissen zwischen Kontexten, Diskursen und Theorien ermöglichen, könnte man als ›Passagetiere‹ bezeichnen.

Ausgehend von einem solchen Verständnis eines Theater-Bestiariums kann sogar die Figur »Un homme« in Samuel Becketts *Acte sans paroles I* (1957) als Bühnentier verstanden werden, weil das Experimentalsystem, in dem sie sich befindet, am Experimentalsystem kognitionspsychologischer Affenexperimente partizipiert (vgl. Puchner 2007; Köhring 2013), ebenso wie das Bestiarium in Jan Fabres *Parrots and Guineapigs* (2002) als mindestens einen lebendigen Papagei, eine Frau im Papageienkostüm, Performer in Versuchstier-Plüschtier-Kostümen, nackte Menschen und den Schrei »I am not an animal!« umfassend beschrieben werden kann (zu Fabres »performing animals« vgl. Carlson 2007; Orozco 2013, 63).

Das Bühnentier als Skandalon und Anderes des Theaters

Seit dem 18. Jahrhundert funktionieren Tiere auf Bühnen theaterpraktisch wie -theoretisch als eine Störung. Seit den 1960er Jahren erscheinen sie jedoch nicht mehr als auszuschließender Skandal, sondern werden zum bewusst aufgesuchten Skandalon. Für ein solches Skandalon können Tiere jedoch nur wirksam sein, wenn man in ihnen das Andere des Theaters sieht – sie sind es nicht an sich. Auch diese Andersheit ist jedoch keine ontologische Eigenschaft von Tieren oder Theater, sondern erweist sich als Effekt einer historisch und kulturell spezifischen Relation zwischen beiden. In anderen Zeiten, etwa der Antike, und anderen Kulturen, z. B. in Indien, sind Tiere und Theater oft ganz anders aufeinander bezogen, als dies in unserer abendländisch-neuzeitlichen Kultur der Fall ist (zu Tierkonzepten im indischen Kathakali vgl. Zarrilli 2000). Wie die Tiere und das Theater selbst, so hat auch die Beziehung zwischen Tieren und Theater eine Geschichte. Das Verhältnis von Norm und Störung ist mithin nicht fest, sondern wird kulturell und performativ konstituiert und destabilisiert. Akteure in dieser Dynamik sind nicht nur das Theater und die Tiere, sondern auch theoretische Zugriffe, Rahmungen, Narrative und Anekdoten.

Wie in den Geistes- und Kulturwissenschaften im Allgemeinen, so haben auch in der Theaterwissenschaft die Tiere, nachdem sie lange als Randnotiz und Kuriosum eingehegt und exotisiert wurden, derzeit Konjunktur. Bestärkt wird diese fachwissenschaftliche Entwicklung durch eine Vielzahl von Theaterarbeiten, die sich gezielt dem Tier zuwenden. In der theaterwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Tieren hat sich mittlerweile ein dominantes Narrativ etabliert, das von der Wiederentdeckung der ausgeschlossenen Bühnentiere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erzählt. Diesem Narrativ entspricht als dominantes Theorem die Vorstellung vom Tier als Anderem des Theaters. So treffen sich historische Rekonstruktion und systematische Beschreibung in problematischer Weise in einem emphatischen Aufsuchen des Skandalons, als das die aktuellen Theaterwissenschaften das Tier verstehen. Für die noch zu schreibende Systematik der Bühnen- und Theatertiere bedeutet das, dass das Skandalon in Theatertheorien und theaterwissenschaftlichen Texten nicht als gegeben angenommen werden, sondern nach seiner Funktion in der jeweiligen Theorie gefragt werden sollte.

Weil es in der Theaterwissenschaft, anders als etwa in der Kunstgeschichte und der Literaturwissenschaft, keine Tradition der Beschäftigung mit Tieren als Symbol gibt, gibt es keinen Kanon, der mit den neuen, aus dem Animal Turn erwachsenden Methoden und Theorien neu erschlossen werden könnte. Dies führt zu einer größtenteils unreflektierten Kanonisierung von Beispieltieren und anekdotischen Bühnen des Anderen, die in der Forschung wieder und wieder zitiert und re-inszeniert werden. Auch dadurch kommt es bisweilen zu einer problematischen Essentialisierung des Skandalons. Dagegen gilt es langfristig, das Skandalon – Tiere auf der Bühne – zu kontextualisieren, zu historisieren, seine Konstruktion und Funktion und seine ästhetisch-epistemologischen Effekte zu untersuchen. Ein Tier auf der Bühne ist nicht von sich aus ein Skandal; es wird in einer spezifischen historisch-kulturellen Situation zu einem Skandalon erhoben. Für die noch zu schreibende Geschichte der Bühnen- und Theatertiere bedeutet das, dass der jeweilige Tierbegriff historisiert werden muss, ebenso wie der jeweilige Theaterbegriff.

Tiertheatergeschichte I: Von den Anfängen bis zur Frühen Neuzeit

Eine Geschichte der Bühnentiere bis zur Aufklärung ist nicht an einen engen Theaterbegriff gebunden, sondern umfasst neben ›artistic performances‹ auch

›cultural performances‹. Dies gilt umso mehr, als unser gängiger enger Theaterbegriff überhaupt erst mit dem Ausschluss der Bühnentiere gebildet wurde. Sowohl der Zugang zu den ›cultural performances‹ wie Opfer, Jagd und Schaustellung als auch Stationen dieser frühen Tiertheatergeschichte sind jedoch wichtige Bezugspunkte für den künstlerischen und wissenschaftlichen Diskurs im 20. Jahrhundert.

Paläolithische Tierdarstellungen lassen sich nicht nur als Ursprung der bildenden Kunst und der Literatur (vgl. Berger 2003) lesen, sondern auch als Zeugnisse früher schamanistischer Praktiken und Rituale (vgl. Kalof 2007, 6) mit ihren wirklich geglaubten mimetischen Annäherungen an die Tiere. Dieser theateranthropologischen These folgend ist die Beziehung zum Tier der historische Ursprung und damit auch imaginäre Nullpunkt des Theaters. Darauf wird im zeitgenössischen Theater durch den Einsatz von Bühnentieren immer wieder angespielt: Auseinandersetzungen mit schamanistischen Praktiken und dem Tieropfer im Theater (Socìetas Raffaello Sanzio/Romeo Castellucci) und in der Performance-Art (Hermann Nitsch; Joseph Beuys) imaginieren in der scheinbar unmittelbaren Begegnung mit dem Tier die Möglichkeit einer Rückkehr des Theaters in einen Zustand vor aller Repräsentation. Allerdings kann der Bezug insbesondere auf Höhlenmalereien auch genutzt werden, um dieses Begehren nach Unmittelbarkeit in seinem Scheitern vorzuführen. Denn gerade in den Höhlenmalereien zeigt sich, dass jeder Umgang mit den Tieren immer schon in Abbildungsverhältnissen verfangen ist. Die Unerfüllbarkeit des Begehrens nach Unmittelbarkeit, das sich in der Unmöglichkeit einer unmittelbaren Tierbegegnung zeigt, kann jedoch wiederum als theateranthropologischer Motor inszeniert werden (vgl. Antonia Baehr: *Abecedarium Bestiarium*, 2014).

In der griechischen Antike wurden in der Tragödie lebendige Tiere, insbesondere Pferde, als spektakulärer Effekt eingesetzt (vgl. Arnott 1959, 177), in der Komödie stellten durch menschliche Darsteller verkörperte Tiere Allegorien für menschliches Verhalten dar (vgl. etwa Aristophanes: *Die Vögel*, 414 v. Chr.). Leitend für die Zuordnung zu einer dramatischen Gattung war indes dabei nicht der Unterschied zwischen präsenten und repräsentierten Tieren, sondern jener zwischen Tragödientieren und Komödientieren, etwa dem Pferd der Tragödie und dem Esel der Komödie (vgl. Arnott 1959, 179).

Mit Aristoteles' anthropologischer Bestimmung des Menschen als eines mimetischen Tieres begann die theatertheoretische Geschichte der Tiere. Bei Aristoteles, der nicht nur in seiner *Poetik* eine Theorie des Theaters entworfen, sondern zugleich auch in seiner *Historia animalium* das Verhalten der Tiere beschrieben hat, zeigen sich das Theater und die Ethologie als die Orte, an denen die Unterscheidung zwischen der menschlichen Fähigkeit zur Mimesis und der äffischen Fähigkeit zur Mimikry immer wieder thematisiert, inszeniert, produziert und zugleich auch destabilisert wird (zur Mimesis als anthropologischer Maschine vgl. Puchner 2007). Damit wurde der Affe zum exemplarischen Bühnentier und zugleich zu einem paradigmatischen Theatertier. So wurde Kafkas *Bericht für eine Akademie* (1917) zu Beginn des 21. Jahrhunderts mit Rückbezügen auf die Wissensgeschichte der Mimesis/Mimikry als Theatertext über die Herstellung und Verunsicherung anthropologischer Differenz und anthropologischer Differenzkriterien im Theater inszeniert (vgl. etwa Colin Teevans *Kafka's Monkey*, 2003; John Maxwell Coetzee: *The Lives of Animals*, 1999).

In der römischen Arena, die Ort für Tieropfer, Tierschau, Tierkampf und Tierspiele mit dressierten Tieren war (vgl. Kalof 2007, 37) fielen ›cultural‹ und ›articistic performance‹ auch räumlich zusammen. Von der römischen Arena über die performativen Praktiken des Mittelalters bis in die repräsentativen Schaustellungen des Barock dienten die Tiere sowohl einer theatralen Repräsentation als auch einer Repräsentation von Macht. Insbesondere in diversen kulturellen Praktiken des Barock, im Hoftheater, in der Oper, in Balletten und Festumzügen, waren exotische Tiere Teil der Inszenierung (vgl. Rieke-Müller 1995). Gezeigt wurden hier sowohl reale Tiere als auch maschinell betriebene oder von Menschen gesteuerte Attrappen. Solange sich Räume und Repräsentationsmodi deckten, hatte die Unterscheidung zwischen präsenten und repräsentierten Tieren kein großes theoretisches Gewicht; entsprechend war auch die Präsenz lebendiger Tiere auf der Bühne unproblematisch.

Problematisch wurde die Präsenz von Bühnentieren erst, als im Lauf des 17. und 18. Jahrhunderts die Orte der ›cultural performances‹ von der konventionellen Theaterbühne geschieden wurden. Durch die räumliche und theoretische Trennung unterschiedlicher theatraler Formen wurde aus dem einen Raum der Repräsentation eine differenzierende Raumordnung. Damit begann einerseits der Ausschluss der Tiere von der Bühne; andererseits wurden die anvisierten Trennungen nicht immer klar vollzogen. Dies zeigt sich z. B. am Elisabethanischen Theater, das mit

seinen räumlichen und personellen Überschneidungen eine der theoretisch interessantesten Stationen der Theatertiergeschichte darstellt (vgl. Shannon 2009; Höfele 2011). Einschlägig ist hier vor allem die Nähe zwischen Schauspielbühne und Bärengraben. Diese Nähe war nicht nur akzidentiell (vgl. Daigl 1995, 13), die verschiedenen Bühnen dienten einander vielmehr als Kontexte, zwischen denen keine Konkurrenz, sondern eine produktive Zusammenarbeit bestand (vgl. Höfele 2011, 1). Der Bär der Regieanweisung »Exit, pursued by a bear« in Shakespeares *A Winters Tale* (1610) kann deshalb als das Emblem einer frühneuzeitlichen Ökonomie des Tier-Sehens verstanden werden, die durch das Wechselspiel von ›stake‹ und ›stage‹ (vgl. Höfele 2011) ermöglicht wird, und dies ganz unabhängig von der lange forschungsleitenden Frage, ob Shakespeare nun einen Bären aus der Bärengrube oder einen kostümierten Schauspieler auftreten ließ.

Die Raumordnung des Elisabethanischen Theaters und der rätselhafte Bär sind wichtige Referenzen für neuere Theaterarbeiten, die sich nicht in der Logik von Ein- und Ausschluss erschöpfen, sondern die Visualität und Materialität von Bühnentieren und Bühnen als Kontaktzonen verschiedener Tierorte thematisieren (vgl. Duckert 2013). Das aktuelle Interspecies-Theater, das an diese Tradition anschließt, verweist nicht allein auf die Körper der performenden Tiere und Menschen, sondern auch auf theriotopologische Mensch-Tier-Raum-Konstellationen, in denen die Tiere unsere gewohnten Ordnungen von Materialität, Semiotizität und Visualität auf eine beunruhigende Weise durchqueren.

Tiertheatergeschichte II: Skandalisierung der Bühnen- und Theatertiere im 18./19. Jahrhundert

Das gesteigerte Interesse, das die Aufklärung den Tieren als Trägern und Überträgern von Wissen entgegenbrachte, führte nur in Einzelfällen zu einer Thematisierung von Tieren auf der Bühne als Wissensfiguren. Zwar wurde der Zoo bisweilen zur Bühne (zum 1789 veranstalteten Konzert für Elefanten im Jardin des Plantes vgl. Putnam 2007), kaum aber wurde die Bühne nach dem Modell des Zoos gedacht. Bühnentiere waren eher Spektakel- als Evidenzfiguren, und sie waren als solche beständigen Ausschlüssen unterworfen, in denen neben dem Spektakel vor allem die Dressur von den Bühnen verbannt werden sollte. An den Bühnentieren wurden so die Trennungen zwischen Hoch- und Populärkultur sowie zwischen Theater und Zirkus verhandelt. Von diesem Ausschluss der Tiere von den Bühnen führt einer direkter Weg zu einer modernen Definition des Theaters als anthropologischer Maschine.

Der erste Ausschluss des Kreatürlichen aus der Sphäre des Kunstwürdigen und die starke Reglementierung von Körperlichkeit in der Französischen Klassik lässt sich als cartesianischer Bruch in der Geschichte des Theaters beschreiben: Das Theater definiert sich seitdem, gerade in seiner Abgrenzung von ›cultural performances‹ mit Tieren, als Ort des Menschen. Allerdings führte der Ausschluss der Tiere von den Kunstbühnen dazu, dass die theatralen Formen der Jahrmärkte und des Volkstheaters die Nähe zu den performativen Formen des Zirkus und der Tierschau in subversiver Absicht bewusst aufsuchten, auch um den Anwendungsbereich der Theatertheorie und -politik zu unterlaufen. Diese größtenteils non-verbalen Theaterformen hielten die Nähe des Theaters zu Schaustellung und Dressur vom 17. bis zum 19. Jahrhundert im Bewusstsein. Tierperformances wie die ›Affenkomödie‹, in der kostümierte Affen menschliches Verhalten und insbesondere höfische Formen imitierten, oder die ›Gastronomischen Pferde‹, die zum Wettessen an gedeckten Tischen auf Bühnen saßen (vgl. Rieke-Müller 1995, 5; Flechsig 1995), wurden im 19. Jahrhundert wegen ihres kritischen Potentials in die dramatische Literatur integriert, nicht nur zur Milieuschilderung, sondern auch, um an den Bühnentieren das prekäre Verhältnis von individueller Freiheit und sozialer Determination zu reflektieren (vgl. etwa Georg Büchners *Woyzeck*, 1837), was durch den Ausschluss der Bühnentiere und dessen noch zu erläuternde Gründe erst möglich wurde.

Die napoleonischen Theaterdekrete aus dem Jahr 1807 definierten nicht nur die Gattungsgrenzen innerhalb des Theaters, sondern schieden auch Zirkus und Theater juridisch voneinander: Die Tiere sollten von den Bühnen verschwinden. Doch allen theaterpolizeilichen Zurichtungen zum Trotz waren im 19. Jahrhundert Pferdestücke (sogenannte Hippodramen) und Melodramen mit dressierten Hunden überaus erfolgreich. Der gegen diese Moden formulierte heftige Widerstand von Seiten der Theaterkritik, der Kunstbühnen und der Theatertheorie lässt sich durch die Furcht vor ökonomischer Konkurrenz (vgl. Rieke-Müller 1995, 7) nur teilweise erklären.

So erstaunt die Anekdote, die den deutschsprachigen Diskurs um Bühnentiere am deutlichsten ge-

prägt hat, aufgrund ihrer scheinbaren Unverhältnismäßigkeit: Goethe trat 1817 wegen eines von ihm abgelehnten Gastspiels des Melodrams *Der Hund des Aubry de Mont-Didier* (frz. von René Charles Guilbert de Pixérécourt, 1814) als Theaterintendant in Weimar zurück. Auch wenn man die verkürzende Zuspitzung der Anekdote berücksichtigt, bleibt das kompromisslose Entweder-Oder irritierend, wie es etwa in der populären Umdichtung der Schiller-Verse *An Goethe* »Der Schein soll nie die Wirklichkeit erreichen / Und siegt Natur, so muß die Kunst entweichen« in »Dem Hundestall soll nie die Bühne gleichen / Und kommt der Pudel, muß der Dichter weichen« mitklingt (zit. n. Brockhaus 1833, 497). Das Skandalon des Bühnenhundes, den Goethe bereits im § 14 der *Erneuerten Anordnungen für das Weimarische Theater* (1812) kategorisch und ohne Begründung verboten hatte, wird so im intertextuellen Bezug als Infragestellung der klassischen Dichotomie zwischen Natur und Kultur fassbar. Der Brockhaus von 1833 übersetzt Goethes Empörung in Klartext: Das Skandalon bestehe darin, dass ein Hund »beklatscht, herausgerufen und überhaupt als ein Schauspieler behandelt wurde«, womit man eine Preisgabe des »deutschen Theaters« in Kauf nehme (ebd.).

Mit den Bühnenpferden des 19. Jahrhunderts stand nicht nur ebenfalls die Position des Schauspielers, sondern auch das Prinzip der theatralischen Illusion zu Debatte. Die spektakulären Pferdekomödien und englischen Hippodramen (vgl. Saxon 1986), in denen Kunstreiter mit ihren Tricks die Dramaturgie bestimmten, kombinierten Formen des Wandertheaters mit der militärischen Reitschule und waren insbesondere in Wien stilbildend für Drameninszenierungen (vgl. Schrott 1967). Das bekannteste Hippodrama *Mazeppa* tourte ab 1825 in ganz Europa und Amerika. Das Publikum war begeistert, die professionelle Theaterkritik und viele etablierte Theaterdirektoren reagierten mit scharfer Ablehnung. Dieser heftige Widerstand gegen das Eindringen der populären Formen und Tiere in die Hochbühnen richtet sich nicht, wie vielleicht zu erwarten wäre, gegen die mit den Tieren erzielte Illusionswirkung. Als problematisch wurde vielmehr erachtet, dass die Techniken, mittels derer Illusion hergestellt wird, durch die Bühnentiere besonders sichtbar werden. Die Tiere befördern nicht etwa den illusionistischen Effekt, sondern geben einen Einblick in die Verfahren, der sich diese illusionistischen Effekte verdanken. So entfaltet sich gerade in der Darstellung von Wildheit die höchste Dressurleistung; sie zeigt den »animal apparatus at work« (Peterson 2007, 39). Dressierte Tiere verweisen deshalb nicht auf eine außertheatrale, sondern auf die theatrale Wirklichkeit.

Das Skandalon des Bühnentiers im 19. Jahrhundert – und der Grund für seinen Ausschluss von der Bühne – war also weniger seine Unkontrollierbarkeit als die mit ihm verbundenen Problematisierungen des Schauspielers und der theatralischen Illusion. Denn die illusionsbrechende Sichtbarkeit der Dressur affizierte die Schauspieler auf eine Weise, die sie in der Wahrnehmung der Zuschauer zu Tieren unter Tieren werden ließ. So formuliert es z. B. eine Theaterkritik aus dem Jahr 1843: »dressirte Menschen, Pferde und Hunde etc. etc.« (zit. n. Schrott 1967, 137). Vom 16. bis ins 18. Jahrhundert sah man in einem Bühnenhund vor allem das Zeichen für einen wirklichen Hund; im 19. Jahrhundert verstand man ihn immer auch als ein Zeichen für das Prinzip der Dressur, das auf die anderen Darsteller als ebenfalls nur Tricks vollführende Automaten hindeutete (vgl. Dobson 2000). Gefährdet waren mit der beunruhigenden Nähe zur Dressur die Rollendistanz und die Freiheit des Schauspielers und damit zugleich das Konzept eines autonomen Subjekts, das sich – folgt man z. B. Goethe – in der Distanz des Schauspielers zu seiner Rolle artikulieren sollte.

Tiertheatergeschichte III: Die Rückkehr der Tiere im 20. Jahrhundert

Die wirkmächtige Konstruktion des Theaters als Ort des Menschen hat sich im 20. Jahrhundert einerseits fest etabliert. Die geflügelten Worte »Never work with children and animals« (W. C. Fields, vgl. Orozco 2010) bzw. im deutschsprachigen Raum »Keine Tiere auf der Bühne!« werden zwar gemeinhin praktisch begründet (dass Tiere schwer zu kontrollieren sind und dass sie die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, macht sie zu einem produktionspragmatischen Problem), waren aber zugleich Anlass, das Auftauchen von Bühnen- und Theatertieren immer wieder als Tabubruch zu inszenieren. Wenn Tiere im Theater überhaupt noch auftauchten, dann an seinen Rändern: einerseits in marginalisierten Formen wie dem Kindertheater, dem Musical, der Volkskomödie oder dem Figurentheater, andererseits in den Avantgarden. So sollte etwa Antonin Artauds *Theater der Grausamkeit* (1938) unter anderem Tiergeräusche, Tierbewegungen und Masken enthalten, Hermann

Nitschs *Orgien Mysterien Theater* (ab 1962) benutzte Tierkörper und Tierblut.

In dramatischen Texten dagegen wurden Tiere zunächst vor allem zum Nachdenken über den Menschen eingesetzt. So thematisierten Stücke wie Eugene O'Neills *The Hairy Ape* (1922) oder Eugène Ionescos *Rhinocéros* (1959) die Mensch-Tier-Grenze als kulturelle Konstruktion und als Effekt performativer Verfahren. Dabei war die Wiederkehr der Tiere auch eine Inszenierung der Wiederkehr des Verdrängten (vgl. Chaudhuri 2014 a), wodurch sich die Mensch-Tier-Sexualität als zentrale thematische und strukturelle Denkfigur der neueren Dramatik erklärt (z. B. in Peter Shaffers *Equus*, 1974, oder Edward Albees *The Goat or Who is Sylvia*, 2002).

In den späten 1960er Jahren begannen Theatermacher, lebendige Tiere als Tabubruch und Moment des Performativen einzusetzen (vgl. z. B. die Auflistung konkreter Fälle in Hensel 1983), um so die Grenzen des theatralen Systems auszutesten. Bereits in der Gründungsszene der Performance Art, John Cages *Untitled Event* (1952), war ein Hund, der zunächst eine Abbildung nachstellte (das Lauschen auf »His Master's Voice«), sich aber dann »vollkommen durchgedreht« unkontrolliert durch die Gänge und zwischen den Zuschauern hindurch bewegte, Teil des Versuchsaufbaus (Fischer-Lichte 1998, 2). Diese Arbeiten mit lebendigen Tieren in den 1960er und 1970er Jahren lassen sich als Versuchsanordnung verstehen, in der das Theater selbst untersucht wird. So verweisen Tiere als theatrale Readymades auf das Verhältnis von Raum und Objekt, Zeichen und Körper, Inszenierung und Risiko: Jannis Kounellis stellte Pferde in einer Galerie aus (*Untitled (12 Horses)*, 1969), Joseph Beuys schloss sich mit einem Kojoten in eine Galerie ein (*I like America and America likes me*, 1974). Kim Jones verbrannte auf der Bühne eine Ratte (*Rat Piece*, 1976; vgl. Harries 2007) als Protest gegen den Vietnamkrieg und brachte damit den theatralen Vertrag an seine Grenzen. In diesen Arbeiten ging es also zunächst weniger um die Tiere als um das Theater – doch stand das Theater in ihnen nur auf dem Spiel, weil Tiere auf der Bühne standen.

Rachel Rosenthals Performance *The Others* (1984), in der sie mit 42 lebendigen Tieren und deren Besitzern, mit Plüschtieren und Filmprojektionen agierte und für die in Laboren und Schlachthäusern missbrauchten Tiere sprach, steht für die unter dem Einfluss der Tierrechtsbewegung ab den 1980er Jahren entstehende, für Tiere engagierte Kunst. Rosenthal, die in weiteren Stücken mit ihrer Ratte Tatti Wattles performte und sich ausführlich zu ihrer privaten und künstlerischen Partnerschaft äußerte, deklamiert und agiert in *The Others* ohne jede Ironie. Ihr Ziel ist es, die Tiere und ihr Leiden sichtbar zu machen und mit ihrer Performance eine politische Veränderung zu bewirken. *The Others* ist für die Theatertiergeschichte wichtig, weil die Performance 20 Jahre nach der Uraufführung als paradigmatisch für eine Beschäftigung des Theaters mit den Tieren um ihrer willen eingeordnet wurde (vgl. Chaudhuri 2004), unter anderem durch Stückabdrucke in Fachzeitschriften (Rosenthal 2000) und Anthologien (Chaudhuri/Hughes 2014). Rosenthals Kritik an der unmoralischen Art, mit der das Theater Tiere benutze, und die Forderung nach einer neuen Praxis der Interspecies-Performance (»left there to be themselves«, Rosenthal 2007, 5) ist in der neueren Forschung umstritten (vgl. Orozco 2013, 53; Chaudhuri 2014 b, 6), gilt aber dennoch als diskursbegründend für die theaterwissenschaftliche Tierforschung

Ab den 1990er Jahren wurden Tiere auf den Bühnen mannigfaltiger und zugleich stärker in ihrer Zeichenhaftigkeit ausgestellt. Hier beeinflussten postdramatische Tendenzen und der *linguistic turn* das Konzept vom Bühnen- und Theatertier. In Arbeiten von Theatergruppen wie Forced Entertainment/Tim Etchells (z. B. *Showtime*, 1996, vgl. auch Etchells 2000), Socìetas Raffaello Sanzio/Romeo Castellucci (z. B. *Inferno*, 2010; *Giulio Cesare*, 1997) und Troubleyn/Jan Fabre (z. B. *Parrots and Guineapigs*, 2002), in denen lebendige Tiere, Skelette, Videoprojektionen, Stofftiere, kostümierte Menschen und Tiergeräusche vorkommen, erscheinen die Tiere als Grenzfiguren zwischen Theater und Performance, Innen und Außen, Theater und Ritual. Sie eröffnen dem Theater einen limitrophen, Grenzziehungen vervielfältigenden Raum (zur Limitrophie vgl. Derrida 2010, 55), in dem etwa bei der Socìetas Raffaello Sanzio mit ›dem Tier‹ das Tieropfer als Ort jenseits der Repräsentation aufgebaut und angespielt, aber niemals erreicht wird. Auch Castelluccis theoretische Äußerungen zu diesem Thema (vgl. Castellucci 2000) sind in der theaterwissenschaftlichen Tierforschung umstritten (vgl. Ridout 2006, 110 ff.), da seine Texte an den Theatertieren ebenso die Paradoxien zwischen Geschichte und Essentialisierung hervortreibt wie die Inszenierung an den Bühnentieren.

In den letzten 20 Jahren nimmt die Performance-Szene den Animal Turn auf und gestaltet ihn durch Arbeiten aktiv mit, die nicht nur die Tiere selbst, sondern vor allem auch die einschlägigen Fragen der Tiere und Tiertheorien zum Gegenstand haben. Die Perfomer nutzen dabei die Tiertheorie als

Referenz, Quelle und als Aufgabenstellung: Wie könnte Tier-Werden (vgl. Deleuze/Guattari 1997) aussehen? Was sind ›naturecultures‹ (vgl. Haraway 2008) auf Bühnen? Was, wenn das Tier zurückschaut (vgl. Derrida 2010)? Wie können wir die anthropologische Maschine zum Stocken bringen und das Kollektiv der Bühne erweitern (vgl. Agamben 2003)? Die Akteure in diesem Bereich bewegen sich häufig im akademischen Umfeld, nehmen an theaterwissenschaftlichen Tagungen teil und veröffentlichen Künstlerbücher (vgl. Baehr and Friends 2014), arbeiten aber auch an Fachbüchern mit (vgl. Chaudhuri/Hughes 2014). Einige der Theoretiker/innen, die zu Tieren und Theater publizieren, wenden sich auch selbst künstlerisch bzw. künstlerisch-forschend dem Thema zu (vgl. Kershaw 2012; vgl. Chaudhuri/Enelow 2006). Dass Künstler und Wissenschaftler hier am selben Diskurs teilhaben, birgt methodische Schwierigkeiten (insbesondere wenn das Analyseinstrumentarium bereits zur Produktion des zu analysierenden Stückes benutzt wurde), aber auch Chancen, weil sich der veränderte Bezug von Theatertheorie und Theaterpraxis im Kontext von ›artistic research‹ und künstlerischer Forschung als Effekt eines in den Animal Studies entwickelten veränderten Verhältnisses von Theorie und Praxis verstehen lässt.

Zu nennen sind hier aus dem englischsprachigen Raum u. a. Catherine Bell (*Head over Heels*, 1997), Kira O'Reilly (*Inthewrongplaceness*, 2006) und Holly Hughes (*The Dog and Pony Show (bring your own pony)*, 2010), aus dem deutschsprachigen Raum Martin Nachbar (*Animal Dances*, 2013) und Antonia Baehr (*My Dog is My Piano*, 2012; *Abecedarium Bestiarium*, 2013). Insbesondere Baehrs Performances stellen nicht nur Bühnen-, sondern Theatertiere auf die Bühne und sind so in doppelter Weise Arbeiten über Theater und Tiere, weil sie den künstlerischen und wissenschaftlichen Diskurs gleichermaßen re-inszenieren. Die ›sonic lecure-performance‹ *My Dog is My Piano* untersucht die Beziehungen zwischen Baehrs Mutter, ihrem Hund und dem von beiden gemeinsam bewohnten Haus und führt die Konstruktion eines ›companion species‹ vor. In *Abecedarium Bestiarium* beschäftigt sie sich mit ausgestorbenen Tieren als Medien der Affinität. Indem Baehr das Bestiarium als kulturelle Form und als Denkfigur der Animal Studies ernstnimmt, ist ihr Theater des Bestiariums auch eine Untersuchung der Bestiarien des Theaters (vgl. Köhring 2014; 2015).

Tanz und Choreographie reflektieren ebenfalls mittels Tieren ihre eigenen Voraussetzungen. Ausgangspunkt sind dabei häufig Fragen des Animalischen und Organischen und das von Deleuze/Guattari stammende Konzept des ›Tier-Werden‹ (vgl. Deleuze/Guattari 1997). Der Versuch, Bilder für das Tier-Werden zu finden (bei Deleuze/Guattari eine gerade nicht mimetische Suche nach dem, was nach dem Subjekt kommt, und gerade nicht beim Tier-Sein endend) führt in Xavier Le Roys Solo *Self Unfinished* (1998) zu anagrammatischen und metamorphotischen Körperbildern, die von den Zuschauern paradoxerweise als Tierbilder wahrgenommen und stillgestellt werden. In *Low Pieces* (2011) setzt Le Roy dieses Vexierspiel zwischen Tier-Werden und Tier-Sehen in einer Gruppenperformance fort. John Bergers Frage »Warum sehen wir Tiere an?« (Berger 2003) wird durch diese Arbeiten neu und anders gestellt: »Warum sehen wir Tiere (auf der Bühne)?« Mimesis offen affirmierend, spielt Martin Nachbar in *Animal Dances* (2013) verschiedene Modi durch, in denen Tanz und Choreographie in ihren Praktiken auf Tiere zugreifen. Seine Tänzerinnen imitieren z. B. die Bewegungen und Bewegungsmuster von Tieren und heben so die Zurichtung des Tänzerkörpers durch Training und Konditionierung hervor.

Im Ballett und im Musiktheater wird über den Einsatz lebendiger Körper das Verhältnis von Kontrolle und Risiko sowie Natur und Kultur reflektiert. In Alain Platels *Wolf … oder wie Mozart auf den Hund kam* (2003) tollen neben den Tänzern 14 Hunde über die Bühne, brechen mit Erwartungshaltungen, schärfen die Aufmerksamkeit und sollen Material produzieren, mit dem die Tänzer umgehen müssen. Die Hunde beginnen jedoch, ihnen bereits bekannte Tanzhandlungen zu imitieren oder zu antizipieren. Im Spiel von Choreographie und Improvisation wechseln Hunde und Tänzer so temporär die Rollen.

Die Frage, wer im Interspecies-Ballett wen leitet und choreographiert, ist auch in Luc Pettons *SWAN* (2012) zentral, einer Schwanensee-Inszenierung für Tänzerinnen und Schwäne. Die Schwäne wurden von Petton und den Tänzerinnen aufgezogen, in Anlehnung an die Prägung von Gänseküken auf Konrad Lorenz, und wachsen auf als »animaux de compagnie« (Boisseau/Philippe 2012, 37) – eine Formulierung Pettons, die einerseits Haraways ›companion species‹ aufnimmt, andererseits die Konstituierung von Bühnentieren durch den Theater-Apparat berücksichtigt. Als »animaux de compagnie« stehen die Schwäne einerseits ein für die ›natürliche Künstlichkeit‹ des klassischen Balletts und die Weisen ihrer Verfertigung. Andererseits verweisen sie, wie auch die Hunde Platels, die die Debatte um den *Hund von Aubry* zitieren, auf die Geschichte der Theatertiere.

Die Schwäne in *Schwanensee* (1877/1895) sind fiktionale Mischwesen und Metaphern, aber auch eine Form des kulturellen Schwan-Wissens. Zudem nutzt Petton die Homophonie (cygne/signe) der französischen Sprache, um nach der Körperlichkeit des Zeichens ›Schwan‹ im Ballett zu fragen, nach seiner Geschichte und seinen Kontexten.

Das Theater in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzt bestimmte Tierspezies dazu ein, jeweils spezifische theaterrelevante Fragen zu verhandeln. Zu diesem Zweck werden zoologisches Wissen und tierbezogene Kulturtechniken sowie Bezüge zu anderen Theaterarbeiten mit den paradigmatischen Theatertieren (Hunde, Affen, Ratten, Papageien, Schwäne und Pferde) verknüpft.

Pferde etwa sind zwar traditionell als Repräsentationstiere auf der Bühne heimisch, werden aber nach dem Ende der Hippodramen und des Pferdezeitalters, mit dem sie ›verschwanden‹, als außergewöhnlich wahrgenommen. Schon allein ihre Größe führt zu einem Effekt des Unheimlichen, der Deplatzierung, die den Ort des Theaters selbst sichtbar macht. In Anschluss an Kounellis' *Untitled (12 Horses)* (1969) sind sie Zeichen für die Unmöglichkeit tierlicher Readymades auf der Bühne, über die kulturellen Kontexte Zirkus und Kunstreiterei sind sie materielle Zeugen von Dressur und Training, über das Phantasma des Reitens sind sie als Denktier imaginärer Partner von Interspecies-Kommunikation und utopischer Fluchtpunkt einer unmittelbaren, chimairischen Verbindung von Reiter und Pferd. Performative Arbeiten des 20. Jahrhunderts stellen die Pferde einerseits häufig als bloße, übersignifikante und überfordernde Anwesenheit auf die Bühne, etwa in Beuys' *Titus Andronicus / Iphigenie* (1969) oder in *Giulio Cesare* (1997) der Socíetas Raffaello Sanzio. Das Phantasma des Reitens andererseits wird durch das ›sanfte‹ Pferdeballett des Théâtre équestre Zingaro (z. B. *Chimère*, 1994; *Le centaure et l'animal*, 2010) ungebrochen ausgekostet; in Martin Nachbars *Animal Dances* (2013) hingegen galoppieren Tänzer bis zur Erschöpfung im Kreis, ohne dieses Versprechen je einlösen zu können. *War Horse* (2007) in der Produktion des Royal National Theatre London mit der südafrikanischen Handspring Puppet Company inszeniert Interspecies-Kommunikation gerade über den Einsatz mechanischer Puppen (vgl. Parker-Starbuck 2013). Die inszenierte Bluttransfusion vom Pferd in den menschlichen Körper in *May the Horse live in me* (2011) der Gruppe Art orienté objet überführt die Metaphorik eines unmittelbaren Mensch-Tier-Kontakts zunächst in eine radikale Körperlichkeit, fragt aber auch nach den medialen Notwendigkeits- und Möglichkeitsbedingungen dieses Phantasmas zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

Um *May the Horse live in me* lassen sich zudem Arbeiten gruppieren, die Passagetiere einsetzen, an denen im Tierexperiment Übertragbarkeitswissen produziert wird und die das Theater mit dem Experiment kontextualisieren (vgl. dazu die Analyse von *Acte sans paroles I* in Köhring 2013). Theatertierwissen und naturwissenschaftliches Tierwissen zeigen sich an Passagetieren in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit. So avanciert z. B. in *SWAN* ethologisches Wissen zum choreographischen Prinzip. Solche Arbeiten beziehen sich auf das Tierexperiment nicht nur inhaltlich (wie z. B. bei Rosenthal), sondern untersuchen die Verfahren, mit denen im Labor wie auf der Bühne Wissen produziert und Objekte konstituiert werden. Die Bühnentiere machen die Theatralität und Performativität von naturwissenschaftlichen Experimentalanordnungen im Labor sichtbar; damit erweist sich aber auch das Theater selbst als eine Experimentalanordnung. ›Experimentelles Theater‹ ist deshalb, gerade wenn es um Tiere geht, mehr als eine Metapher; das Theater ist ein echtes Experiment (z. B. bei Fabre), in dem der Akteursstatus aller Beteiligten (vgl. Latour 2007) und die Konstituierung von Objekten, Rahmen und Wissen untersucht werden.

Bühnentiere ermöglichen nicht nur Übertragungen zwischen verschiedenen Kontexten (z. B. zwischen Experiment, Zirkus und Zoo), sondern auch von einer Theaterbühne zur nächsten. So lässt sich etwa Beuys' *I like America and America likes me* als die Geburt und Auswilderung eines künstlerisch-wissenschaftlichen Theaterkojoten beschreiben, mit dem sich dann andere Arbeiten beschäftigen. Das spezifische Bühnentier dieser Aktion dient ihnen als Zitat einer kulturellen Form des menschlichen Umgangs mit Tieren, es verweist auf Bedeutungen, Konzepte, Praktiken und Wissen, es trägt Präsenzeffekte mit sich, und es kann als aktive Reflexionsfigur für das Nachdenken des Theaters über seine Tiere genutzt werden. In den künstlerischen Re-Enactments der Kojoten-Bühne ist gerade nicht die von Beuys inszenierte Interspecies-Kommunikation, sondern deren Inszenierung und Raumordnung der Gegenstand künstlerischer Untersuchung (vgl. Köhring 2014): Oleg Kulik vertauscht in seiner Performance *I bite America and America bites me* (1997) nicht nur die Rollen von Zuschauern, Künstler und Tier, sondern baut einen White Cube in einen White Cube, und Benjamin Verdoncks mit einem Schwein geteilter Käfig (*I like America and America likes me*, 2003)

ist nicht nur metaphorisch, sondern materiell mit Beuys-Texten und -Bildern gerahmt. Selbst Arbeiten, die sich nicht unmittelbar mit Beuys auseinandersetzen, beziehen sich bisweilen indirekt auf Beuys' Theaterkojoten. So bringt zwar Antonia Baehrs Performance *My Dog is my Piano* (2012) explizit kein lebendiges Tier auf die Bühne, aber eine ganze Theatertheriotopologie, eine Theater-Tier-Raum-Ordnung. Diese Reflexion zweiter Ordnung über Bühnentiere und ihren Raum zitiert Beuys' Kojote nicht als Bild, sondern nutzt ihn als theatertheriotopologische Denkfigur (vgl. Köhring 2014).

Durch Bühnen- und Theatertiere werden auf der Ebene des Dargestellten grundlegende Fragen der Mensch-Tier-Beziehung und der anthropologischen Differenz verhandelt. Auf der Ebene der Darstellung werden diese Fragen auch genutzt, um grundlegende Aktivitäten des Theaters mit anderen kulturellen Praktiken zu kontextualisieren. Tiere verbinden das Theater mit anderen kulturellen Praktiken; in ihnen verbinden sich ethische, ästhetische und epistemologische Problemhorizonte. Versteht man die Tiere als materiell-semiotische Mischwesen (vgl. Haraway 2008), dann besteht zwischen dem Theater und seinen tierrelevanten Kontexten nicht nur ein vages metaphorisches Verhältnis, sondern ein materiell, funktional und topologisch konkreter Bezug.

Problemlagen

Mit den Tieren, die auf der Bühne stehen, steht einiges auf dem Spiel. So formulierte der Theaterkritiker Georg Hensel drastisch:

> »Mit den Hühnern wird auch das Theater geschlachtet […]. Theater beruht auf einem unausgesprochenen Einverständnis zwischen Schauspielern und Publikum; es lautet: Alles, was auf der Bühne geschieht, ist Schein. Diesen Geheimvertrag hat das Tier nicht unterschrieben: es spielt nicht, es ist immer anwesend als es selbst, und zwar im vollen Ernst. Ein Tier auf der Bühne ist Unzucht wider den Geist des Theaters« (Hensel 1983, 79).

Der Drohung des Skandalons zum Trotz bedeuten Bühnentiere aber nicht den Tod des Theaters, sondern zeigen seine Funktionsweise mit all ihren Aporien auf. Dadurch eröffnet sich mit den Tieren zugleich ein neuer methodischer Zugang zu theaterwissenschaftlichen Grundproblemen. Zu nennen sind hier vor allem drei Oppositionspaare, die jeweils systematische Fragen des Bühnentiers berühren, dem tiertheoretischen und dem theatertheoretischen Diskurs unterliegen und in der aktuellen Theatertierpraxis selbst auf die Bühne gestellt und inszeniert werden: Zeichen und Körper, Darstellen und Tun, Norm und Störung.

Bühnentiere sind Kippfiguren zwischen Körperlichkeit und Zeichenhaftigkeit. Sie lassen sich nicht vollständig in das theatrale Zeichensystem eingliedern, widersetzen sich als widerständiger, unkontrollierbarer, zurückblickender Rest der Semiotisierung. Aber allein dadurch, dass sie in den Bühnenraum gestellt, theatral gerahmt und zur Erscheinung gebracht werden, werden sie der ›Matrix‹ des Theaters unterworfen und zum theatralen Zeichen (und sei es zu einem Zeichen für jene widerständige Präsenz des phänomenalen Körpers). Der Theatertierdiskurs verbindet Strukturen der Tiertheorie (Naturalismus/Kulturalismus) und der Theatertheorie (Präsenz/Repräsentation). Bühnentiere sind Kippfiguren auch dieser Diskurse: Natur und Kultur, Präsenz und Repräsentation werden an ihnen als einer ständigen Verschiebung unterworfen ausgestellt. Das unter dem Blick und unter dem theoretischen Zugriff oszillierende Bühnentier zeigt so, dass weder Natur noch Kultur noch die Unstillstellbarkeit ontologische Qualitäten sind, sondern relationale. Für die Theatertheorie stellen Tiere somit eine avancierte Figur des Dritten dar, da mit dem Verhältnis von Körper und Zeichen auch jenes zwischen Präsenz und Repräsentation verunsichert wird. In der Theaterpraxis ist das Verhältnis von Zeichen und Körper besonders relevant in Arbeiten, die den Rahmen des Theaters, also die Blackbox bzw. den Whitecube, thematisieren und Tiere als vermeintliche Readymades inszenieren (paradigmatisch Jannis Kounellis: *Untitled (12 Horses)*, 1969; Joseph Beuys: *I like America and America likes me*, 1974).

Mit der Spannung zwischen Darstellen und Tun sind vor allem methodische Fragen verbunden: Wie lässt sich die Aktivität eines Bühnentiers beschreiben? Und was geschieht dadurch, dass diese Aktivität wahrgenommen und gedeutet wird? Wie ist mit den Paradoxien einer Regieanweisung wie »Die Katze tut was sie tut« umzugehen (Peter Handke: *Das Mündel will Vormund sein*, 1969)? Hier schneiden sich tiertheoretische Debatten (Agency und Handlungsbegriff) mit theaterwissenschaftlichen Diskursen (Darstellung und performativer Akt). Reflektiert wird dies theaterpraktisch insbesondere in Inszenierungen des Tier-Experiments als mit dem Theater verbundener kultureller Praktik sowie in formalen Theater-Experimenten mit Übersetzung, Choreographie, Regieanweisung und Pantomime (z. B. Samuel Beckett: *Acte Sans Paroles I,* 1957; Peter Handke: *Das*

Mündel will Vormund sein, 1969; Antonia Baehr: *My Dog is My Piano*, 2012).

Das Verhältnis von Norm und Störung zeigt sich zum einen dort, wo Bühnentiere mit der Theorie und Geschichte der Improvisation verbunden sind. In der neueren Theaterpraxis ist es zum anderen insbesondere das Moment des Unkalkulierbaren, des Risikos, das aktiv gesucht wird (vgl. Orozco 2013, 55 ff.). Wie die Improvisationsdebatte zeigt, ist das Verhältnis von Norm und Störung Teil ästhetischer und epistemologischer, aber auch politischer, juridischer und sozialer Fragen. Aus dieser Perspektive lässt sich die Begeisterung der neuen Theaterpraxis für das unkalkulierbare Moment der Bühnentiere, die sich dem Zugriff der Inszenierung entziehen, problematisieren und historisieren. So ist etwa das ›Risiko‹ der Arbeit mit unkalkulierbaren Tieren in der Risiko-Gesellschaft eine harte Währung (vgl. Orozco 2010), was zusätzliche ethische und politische Fragen aufwirft (vgl. Peterson 2007; Ridout 2006). Das Skandalon Bühnentier/Theatertier gründet im Widerstreit der Setzung/Entsetzung von Norm und Störung und betrifft daher auch Definitionen wie jene vom Tier als Anderem des Theaters. Für die Theaterwissenschaft gilt es daher danach zu fragen, welche Rolle sie selbst, mit ihren Zugängen und Narrationen, in der Konstruktion des Skandalons spielt, und um welchen Preis das geschieht. Denn Tiere sind nicht einfach ein Skandal, den es von der Bühne auszuschließen gilt, sondern ein Skandalon, das sich dem Ausschluss überhaupt erst verdankt. Das Skandalon vorauszusetzen, es zu essentialisieren anstatt es zu historisieren, bedeutet also gerade nicht eine Anerkenntnis des Anderen, sondern hat Teil an seinem Ausschluss.

Der Animal Turn in den Theaterwissenschaften

Die Tiere, die das Theater, seine Theorie und Geschichte bevölkern, wurden in der Theaterwissenschaft erst mit der Etablierung der Animal Studies zu Beginn des 21. Jahrhunderts von der Randbemerkung zum Gegenstand methodisch reflektierter Theatertheorie. Zuvor zählten Tiere in Theatertexten lediglich als dramatisches Motiv und Symbol, vor allem als Symbol für den Menschen und seine Konflikte. Allenfalls widmete man sich theaterhistorisch der Inszenierungspraxis mit lebendigen Tieren, insbesondere im Theater der Antike (vgl. Arnott 1959), dem Elisabethanischen Theater (vgl. Höfele 2011) und den populären Theaterformen (vgl. Schrott 1967). Dabei wurde jedoch nur in Einzelfällen (vgl. Höfele 2011) die exotisierende Betrachtung systematisiert und nach der Funktion der Tiere für das jeweilige Theaterkonzept gefragt. Auch die traditionelle Forschung zu Volks- und Wandertheater, etwa der Affenkomödie (vgl. z. B. Flechsig 1995; Rieke-Müller 1995), verharmlost Bühnentiere größtenteils als historische Anekdote. So wiederholte die Theaterwissenschaft den von ihr eigentlich zu analysierenden Ausschluss der Tiere aus dem System der ›ernstzunehmenden‹ darstellenden Kunst. Vor allem die einfache, nur zwei Möglichkeiten offen lassende Frage, ob auf der Bühne mit lebendigen Tieren oder Tier-Repräsentationen gearbeitet wurde, affirmierte lediglich das Skandalon des Bühnentiers mit seinen binären Strukturen, anstatt es wirklich für die Forschung zu erschließen.

Erst mit dem Animal Turn haben sich Grundzüge einer theaterwissenschaftlichen Tierforschung etabliert. Relevant ist hier vor allem der Impuls der Theaterwissenschaft für die Animal Studies, ›species‹ als performte Qualität analog zu Butlers ›performing gender‹ zu konzeptualisieren (vgl. Butler 2009; in Bezug auf Literatur vgl. Borgards 2015; mit Blick auf ›cultural performances‹ vgl. Carlson 2011). Für eine Tierforschung innerhalb der Theaterwissenschaft liegen mittlerweile ebenfalls Ansätze vor, wobei innerhalb des Felds keine Einigkeit darüber besteht, wie ethische, ästhetische, phänomenologische und wissensgeschichtliche Aspekte des Themas gegeneinander abzuwägen sind. Gemeinsam ist diesen Ansätzen jedoch, dass sie die Tiere nicht nur als Gegenstand ihrer Forschung begreifen, sondern in ihnen darüber hinaus eine doppelte Herausforderung sowohl für das Theater selbst als auch für die eigenen theaterwissenschaftlichen Methoden sehen: Tiere verändern die Produktion und Wahrnehmung von Theater und das Nachdenken über Theater.

Eine umfassende systematische oder historische Darstellung des Themenbereichs liegt noch nicht vor. Bisher gibt es vor allem Einzelstudien, einige Sonderausgaben von Zeitschriften (*Performance Research* 5/2, 2000; *The Drama Review* 51/1, 2007; *Performance Research* 20/2, 2015) und erste Sammelbände (vgl. Parker-Starbuck/Orozco 2015). 2013 erschien eine erste, jedoch sehr knappe Einführung (vgl. Orozco 2013), die historische und systematische Aspekte des Themas und den Forschungsstand zusammenfasst. Der Schwerpunkt liegt hier zum einen auf ethischen Fragen für das Theater: Wie werden Tiere im Theater behandelt und dargestellt? Zum anderen geht es um die Theaterwissenschaft selbst: Wie wird

die Präsenz von Tieren durch die Theaterwissenschaft wahrgenommen, wie verhält sich die Theaterwissenschaft sich zu einem Objekt der Analyse, das ein Subjekt ist? Die theaterwissenschaftliche Tierforschung kann zudem auf zwei umfassendere theoretische Entwürfe zurückgreifen, in denen Tiere als ein Beispiel (bzw. »Problem«) unter anderen analysiert und zum notwendigen Argument einer Theatertheorie werden (vgl. Ridout 2006; Read 2009).

Die theaterwissenschaftliche Tierforschung führt nicht nur zu einer Relektüre kanonischer dramatischer Texte (vgl. z. B. Chaudhuri 2003 a; 2003 b; 2004; 2014 a) und zur Untersuchung der Rolle, die Tiere im Werk einzelner Regisseure bzw. Theatermacher spielen (vgl. z. B. Sabatini 2004), sondern auch in theaterwissenschaftliche Unterdisziplinen wie die Schauspieltheorie und die Theateranthropologie. Auch hier kommt die konstitutive Rolle von Tieren und Tierfragen auf eine Weise in den Blick, wie dies vor dem Animal Turn noch nicht denkbar war. In der Schauspieltheorie etwa findet sich das Tier als Denkfigur für den Schauspieler und seine Beziehung zur Umwelt (vgl. Zarrilli 2007). Positionen der Schauspieltheorie – von der Suche nach dem Animalischen bei Grotowski bis zu den Animal Exercises im Method Acting – werden daraufhin untersucht, wie sie Tiere nutzbar machen (vgl. Pradier 2000). So erschließt z. B. eine wissensgeschichtliche Perspektive auf die Konzeptionen von Geste und Ausdruck bei Mensch und Tier das Wechselspiel von Darwins *On the Expression of Emotion in Men and Animals* (1872) und der Schauspieltheorie (vgl. Puchner 2007). In vergleichbarer Weise untersucht die Tanzwissenschaft die Rolle, die die Beobachtung von, der Vergleich mit sowie die Imitation und Abgrenzung von tierlichen Bewegungsmustern in der Choreographie und im Tanztraining spielen (vgl. Brandstetter 2010).

Gleichfalls erweitert wurde das Feld der Theateranthropologie, die sich zunehmend mit einer zoologischen Ästhetik, mit zoologischer Performativität und mit der Historisierung anthropologischer Differenzkriterien auseinandersetzt: Inwiefern kann z. B. das aktive Zurschaustellen bunter Federn durch Vögel als Performance beschrieben werden? Und welche Effekte hat dies für die Bestimmung von Performance und Theater (vgl. Lingis 2000)? Aus dieser Perspektive wird schließlich auch der Ursprung des Theaters in Ritual und zoomorphen Kulten neu formulierbar (vgl. z. B. Chaudhuri 2007; Chaudhuri 2009).

Die Entwicklung einer Theaterökologie steht ebenfalls im Kontext des Animal Turn der Theaterwissenschaft (vgl. z. B. Chaudhuri 2012). So formuliert z. B. Baz Kershaw mit seinem Konzept der »performance commons«, das äquivalent zu »environmental commons« gebildet ist (vgl. Kershaw 2007), letztlich eine nicht-anthropozentrische Theateranthropologie: Kershaw deutet Spiel, Darstellung und Täuschung sowie die Produktion von Gesten speziesübergreifend als unterschiedliche Phänotypen des Umgangs verschiedener Spezies mit geteilten materiellen Faktoren in einer gemeinsamen Welt.

Über all diese Einzelforschungen hinaus fordert der Animal Turn die Theaterwissenschaften dazu auf, ganz grundsätzlich nach dem Verhältnis von Theater und Tieren sowie Theatralität und Animalität zu fragen. Hier stößt die Theaterwissenschaft auf eine fundamentale Ambivalenz: Tiertheorie und Formen der Mensch-Tier-Beziehung als performativ zu denken, ermöglicht zwar ein anderes, weniger anthropozentrisches Denken von Tieren. Gleichzeitig befeuert aber jede Performativität die anthropologische Maschine des Theaters, die es doch gerade zu analysieren gilt. Das Theater erweist sich damit als eine nicht nur menschengemachte, sondern konstitutiv menschenmachende, speziesproduzierende Maschinerie, in der die menschliche Selbstvergewisserung und der Ausschluss des Tierlichen einander gegenseitig bedingen.

Während also die Theaterwissenschaft einerseits mit ihrer Erschließung der performativen Dimension der Mensch-Tier-Beziehung zu einer kulturwissenschaftlichen Leitdisziplin in den Animal Studies werden könnte (vgl. Orozco 2013; Carlson 2011), bleibt sie andererseits in einer Komplizenschaft mit ihrem eigenen Gegenstand befangen. Manche TheaterwissenschaftlerInnen suchen daher – eher normativ als deskriptiv auf das Theater bezogen – nach Möglichkeiten, die anthropologische Maschine des Theaters zum Stottern zu bringen, nach alternativen Formen der Darstellung wie z. B. Interspecies-Kollaborationen bei Künstlern, die ihre Arbeit selbst in den (Critical) Animal Studies verorten (vgl. Chaudhuri/Hughes 2014). Alternativ dazu gibt es Versuche, eine affirmative Theorie des Theaters als anthropologischer Maschine zu schreiben, um eine an Latour gebildete andere Politik der Natur (vgl. Latour 2010) auch für das Theater denkbar zu machen (vgl. Read 2009).

Als Folge dieser Ambivalenz fordern die Themen ›Tiere und Theater‹ sowie ›Tiere und Theaterwissenschaft‹ eine Auseinandersetzung mit der Ethik. Aber ethische Fragen lassen sich nicht von ästhetischen und epistemologischen Fragen trennen (zu ethisch-ästhetischen Ansätzen vgl. Peterson 2007; zu ästhetisch-epistemologischen vgl. Köhring 2013).

Dies zeigt sich etwa dann, wenn bestimmte Tiere als Denkfiguren für bestimmte theatertheoretische Fragen einstehen (etwa Affen für Fragen der Mimesis, Hunde für Fragen der Dressur), sich in diesen Tieren Wissens- und Kulturgeschichte verbinden und diese Tiere zudem als Reflexionsfiguren des Theaters durch die Theaterpraxis mit konstituiert werden (zum Hund vgl. Dobson 2000; Williams 2007; zum Affen vgl. Puchner 2007). Entsprechend liegt auch der Fokus der Theatertierethik nicht mehr nur auf der ›artgerechten‹ Arbeit mit lebendigen Tieren auf der Bühne (vgl. Chaudhuri 2010), sondern auf der Ethik des Umgangs mit Animalität (vgl. Peterson 2007) und auf der Ethik theaterwissenschaftlicher Zugriffe (vgl. Orozco 2013). Dabei lässt sich zudem eine explizit ethisch begründete Verschiebung des Interesses beobachten: Nicht mehr Arbeiten mit lebendigen Tieren, sondern solche mit medialen Repräsentationen sind das neue Paradigma der theaterwissenschaftlichen Tierforschung (vgl. z. B. Parker-Starbuck 2013; zur ethischen Begründung vgl. Orozco 2013).

Die theaterwissenschaftliche Tierforschung rezipiert also die wesentlichen Erkenntnisse der Animal Studies und insbesondere neuere Entwicklungen der Tiertheorie (zur Tiertheorie vgl. Borgards/Kling/Köhring 2015). Sie nutzt Tiertheorie als Modell zur Beschreibung und Analyse, insbesondere Haraway, Agamben, Latour, Derrida und Deleuze/Guattari. Dabei werden Haraway und Derrida vor allem als utopische Bezugspunkte eingesetzt, die eine andere Praxis auf der Bühne und eine andere Theorie in der Wissenschaft ermöglichen sollen: Wie ist ein ›becoming-with‹ mit Tieren auf der Bühne möglich (vgl. Haraway 2008)? Wie kann man über Tiere auf der Bühne sprechen, ohne sie unter einem Generalsingular zu versammeln (vgl. Derrida 2010)? Die Kernfragen der beiden Tiertheoretiker (Derrida: Was, wenn das Tier zurückschaut? Haraway: Und was, wenn das Tier antwortet?) werden zudem zur Analyse der Wahrnehmungs- und Wirkungsweisen von Tieren auf der Bühne eingesetzt.

Eine vergleichbare Operationalisierung des Konzepts des Tier-Werdens (vgl. Deleuze/Guattari 1997) ist bisher hingegen nicht überzeugend gelungen, auch wenn es sich dabei um die vermutlich meistzitierte Theoriemetapher in der theaterwissenschaftlichen Tierforschung handelt. Die Schwierigkeit, vor der die Theaterwissenschaft hier steht, liegt darin begründet, dass für Deleuze/Guattari das ›Tier-Werden‹ eine rein utopische Figur ist. Sie dient der Kritik am metaphysischen Subjektbegriff und verfährt explizit nicht-mimetisch. ›Tier-Werden‹ hat für Deleuze/Guattari nichts damit zu tun, den Tieren ähnlich zu werden. Im Versuch, Tier-Werden zu illustrieren, aber auch als Metapher zur Beschreibung von Bühnenprozessen tut Tier-Werden daher meist das genaue Gegenteil des mit dem Konzept eigentlich Intendierten: Es beschreibt Mimesis und essentialisiert Tiere (vgl. z. B. Chaudhuri/Enelow 2006; zur Kritik an derartiger Operationalisierung vgl. Cull 2012). Das Tier-Werden markiert zugleich oft das Begehren des Theaters und der Theaterwissenschaft, hinter den Ursprung von Repräsentation und Subjektivierung zurückzugehen. Eine mögliche ›Umsetzung‹ für die Theaterwissenschaft besteht also höchstens darin, dieses Begehren und die Form, in der es gerade an Tiere herangetragen wird, zum Gegenstand zu machen (zu Versuchen der Lösung dieses Problems vgl. auch alternative Ansätze wie das »becoming-animate« bei Parker-Starbuck 2006).

Uneinigkeit herrscht in der Forschung zur Zeit vor allem in der Frage, wie angemessen mit der Andersheit der Tiere umzugehen ist – ob es gelte, sie in einer an Rosenthal erinnernden Bewegung, die sich vor allem ethisch begründet, ›einfach sein zu lassen‹ (vgl. z. B. Williams 2000) oder in einer politischen Bewegung die Alterität der Tiere zu kontextualisieren (vgl. insbesondere Ridout 2006). Letztlich stehen hier nicht nur ethische gegen politische Begründungsmuster, sondern die Bewahrung des Skandalons gegen seine Kontextualisierung, die Ontologisierung von Alterität gegen ihre Historisierung. Hinter der ethisch-politischen Frage steht also eine methodische, die sich letztlich darauf bezieht, wie sich die Theaterwissenschaft zum Skandalon des Bühnentiers verhalten möchte.

Theater, Theorie, offene Fragen

An der theaterwissenschaftlichen Tierforschung lässt sich beobachten, dass sich Theaterpraxis und Theaterwissenschaft aneinander annähern. Dies kann man aus drei Richtungen beschreiben: Als Annäherung der Theaterwissenschaft an die zeitgenössische Theaterpraxis in der Weise des Bezugs auf die Gegenstände, als Annäherung der Theaterpraxis an die Wissenschaft durch Formen des Artistic Research und schließlich als Neuaufteilung des Felds zwischen Theorie und Praxis als methodischer Gewinn einer theaterwissenschaftlichen Tiertheorie.

Die Annäherung der Theaterwissenschaft an die zeitgenössische Theaterpraxis ist nicht unproblematisch und bedarf weiterer methodischer Klärung. Die

Kombination aus geringem historischen Abstand und ethischen Argumenten erzeugt einen tendenziell normativen Wissenschaftsbegriff, demzufolge es Aufgabe der Theaterwissenschaft ist, eine ›gute‹ Theaterpraxis zu erfinden. Zudem führt die Konzentration auf die aktuelle Performancepraxis zu einer fehlenden historischen Tiefe in der Diskussion und zu einer unreflektierten Kanonisierung, in deren Rahmen die immergleichen Beispiele als Argument verwendet werden. Daraus ergibt sich die Aufgabe, die theaterwissenschaftliche Hinwendung zu den Tieren selbst als Gegenstand der Forschung zu begreifen, die Kanonisierung als die aktive Produktion eines eigenen Bestiariums an Bühnen- und Theatertieren zu beschreiben und die Funktionsweise dieses Bestiariums zu untersuchen.

Grundsätzlich ist mit dem Anschluss der Theaterwissenschaft an die Wissensgeschichte, dank der sich Bühnentiere kontextualisieren und historisieren lassen, auch eine Selbstreflexion der Theaterwissenschaft und ihrer Begriffe notwendig. Damit steht zur Debatte, wie das Theater und die Theaterwissenschaft unser Tierwissen und Tierpraktiken mitgeformt haben, aber auch umgekehrt, wie Tierwissen und Tierpraktiken ihrerseits an der Ausbildung sowohl des Theaters als auch der Theaterwissenschaft beteiligt sind. Damit würde eine Beschreibung der Agency von Bühnentieren möglich, die über die Bühnenhandlung hinausweist.

Da aus dem Bereich des Artistic Research weiterhin wichtige Impulse zu erwarten sind, ist die Auseinandersetzung mit dem Wissen der Performance und den Weisen ihrer Wissensproduktion für die tierorientierte Theaterwissenschaft eine notwendige Aufgabe. Dieses aktuelle Projekt der Theaterwissenschaft (vgl. Badura u. a. 2015) kann durch die theaterwissenschaftliche Tierforschung wesentliche Impulse erhalten. So könnte z. B. die Epistemologie und Performanz materiell-semiotischer Wissensfiguren, etwa die historischen und systematischen Verbindungen zwischen Tierexperiment und Experimentellem Theater, exemplarisch untersucht werden.

In diesem Zusammenhang kann auch eine Neukartierung des Feldes zwischen Theorie und Praxis zum zentralen Projekt der theaterwissenschaftlichen Tierforschung werden. Diese Neukartierung ist in der Tiertheorie angelegt – etwa mit Haraways Praxis als Theorie oder Derridas Theorie als Praxis – und kann durch eine theaterwissenschaftliche Betrachtung dieser tiertheoretischen Texte erschlossen werden. Notwendig dafür wäre es, diese Texte nicht nur als Referenz und Beschreibungsmodell für die zeitgenössische Theaterpraxis zu betrachten, sondern ihre Nutzung performativer Elemente und Kontexte selbst zu thematisieren (vgl. Orozco 2013, 24). Zudem lassen sich diese Texte selbst als Bühnen beschreiben, auf denen Theatertiere auftreten und performen: Tiertheorie nutzt Bühne und Performance, um anders über Tiere und vor allem mit Tieren denken zu können. So verweisen zentrale Denkfiguren, beispielsweise Derridas »Szene« im Badezimmer und Haraways »dance of becoming-with«, auf die Bühne und präsentieren konzeptionelle Theatertiere als Akteure der Neukartierung von Theorie und Praxis (vgl. z. B. Derrida 2010, 92 f.; Haraway 2008, 27).

Für die Theaterwissenschaft wird die Herausforderung darin bestehen, Forschungsparadigmen zu entwickeln, in denen eine Ethik des Bühnen- und Theatertiers nicht nur auf der Ebene normativer Auseinandersetzung mit aktueller Theater- und Performancepraxis gesucht wird, sondern das Nachdenken über und mit Tieren als performative und kulturelle Praktik des Umgangs mit Tieren ernstgenommen wird: Tier- und Theatertheorie gehören zur Umwelt der Tiere und haben Effekte auf sie. Eine solche selbstreflexive ethische Praxis der Theorie müsste u. a. nach den Effekten fragen, die es hat, das Tier als Anderes des Theaters zu beschreiben. Sie kann schließlich auch das Skandalon der Bühnen- und Theatertiere neu formulieren, so dass es eine neue Dimension annimmt: Tiere bevölkern nicht nur empirisch, sondern auch theoretisch die Bühnen – und sind daher nicht nur das Andere, sondern auch das Eigene des Theaters. Um dies zu erfassen, gilt es Modelle zu entwickeln, die die konstitutive Rolle der Tiere für das Theater und die Theaterwissenschaft – historisch, nicht ontologisch – beschreiben, ohne ihre Fremdheit und die daraus erwachsende politische und ethische Verantwortung zu ignorieren. Die noch ausstehende systematische Durcharbeitung der Theatergeschichte, Theatergeschichtsschreibung und Theatertheorie und ihrer Tiere wird einer solchen methodischen Basis bedürfen, um die beunruhigende Kraft des Bühnentiers nicht mehr nur als Skandalon zu funktionalisieren und dadurch erneut einzuhegen, sondern die Bühnentiere als epistemologisch-ästhetische Akteure anzuerkennen.

Literatur

Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a. M. 2003 (ital. 2002).

Arnott, P. D.: Animals in the Greek Theatre. In: *Greece &Rome* 6/2 (1959), 177–179.

Badura, Jens u. a.: *Künstlerische Forschung. Ein Handbuch*. Zürich 2015.

Baehr, Antonia and Friends: *Abecedarium Bestiarium. Portraits of affinites in animal metaphors*. Nyon/Berlin 2014.

Berger, John: Warum sehen wir Tiere an? In: Ders.: *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*. Berlin 2003, 12–35 (engl. 1977).

Boisseau, Rosita/Philippe, Laurent: *Swan. Création pour cygnes et danseuses*. Paris 2012.

Borgards, Roland: Performing Species. Menschenpolitik und Tiertheorie im »*Woyzeck*« (H1,1; H1,2). In: *Georg Büchner Jahrbuch* 2015 (im Erscheinen).

Borgards, Roland/Kling, Alexander/Köhring, Esther (Hg.): *Texte zur Tiertheorie*. Stuttgart 2015.

Brandstetter, Gabriele: Dancing the animal to open the human. For a new poetics of locomotion. In: *Dance Research Journal* 42/1 (2010), 2–11.

Brockhaus: *Allgemeine deutsche Real-Encyklopaedie für die gebildeten Stände*, Bd. 1: A bis Bl. Leipzig [8]1833.

Butler, Judith: Einleitung. Gemeinsam handeln. In: Dies.: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt a. M. 2009, 9–33 (engl. 2004).

Carlson, Marla: Furry cartography. Performing species. In: *Theatre Journal* 63/2 (2011), 191–208.

Carlson, Marvin: »I am not an animal«. Jan Fabre's parrots and guinea pigs. In: *The Drama Review* 51/1 (2007), 166–169.

Castellucci, Romeo: The animal being on stage. In: *Performance Research* 5/2 (2000), 23–28.

Chaudhuri, Una: Animal Geographies. Zooesis and the Space of Modern Drama. In: *Modern Drama* 46/4 (2003a), 646–662.

Chaudhuri, Una: Zoo Stories. ›Boundary work‹ in theater history. In: W.B Worthen/Peter Holland (Hg.): *Theorizing Practice. Redefining Theatre History*. Basingstoke 2003 b, 136–150.

Chaudhuri, Una: Animal acts for changing times. When does the Non-Human become more than a metaphor on stage? In: *American Theatre* Oktober (2004), 36–39; 155.

Chaudhuri, Una/Enelow, Shonni: Animalizing performance, becoming-theatre. Inside zooesis with The Animal Project at NYU. In: *Theatre Topics* 16/1 (2006), 1–17.

Chaudhuri, Una: Animal rites. Performing beyond the human. In: Joseph R. Roach/Janelle G. Reinelt (Hg.): *Critical Theory and Performance*. Michigan 2007, 506–520.

Chaudhuri, Una: ›Of all nonsensical things‹. Performance and animal life. In: PMLA 124/2 (2009), 520–525.

Chaudhuri, Una: Entertainment and amusement. Animals in the performing arts. In: Marc Bekoff (Hg.): *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Santa Barbara 2010, 212–217.

Chaudhuri, Una: The silence of the polar bears. Performing (climate) change in the theater of species. In: Wendy Arons (Hg.): *Readings in Performance and Ecology*. Basingstoke 2012, 45–57.

Chaudhuri, Una: Becoming rhinoceros. Theorio-theatricality as problem and promise in Western Drama. In: Susan McHugh/Garry Marvin (Hg.): *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*. London/New York 2014 a, 194–207.

Chaudhuri, Una: Animal acts for changing times 2.0. A field guide to interspecies performance. In: Dies./Holly Hughes (Hg): *Animal Acts. Performing Species Today.* Michigan 2014 b, 1–12.

Chaudhuri, Una/Hughes, Holly (Hg.): *Animal Acts. Performing Species Today.* Michigan 2014.

Cull, Laura: Affect in Deleuze, Hijikata, and Coates. The politics of becoming-animal in performance. In: *Journal of Dramatic Theory and Criticism* 26/2 (2012), 189–203.

Daigl, Christoph: Tier gegen Tier. Showgeschäft in der Tudor- und Stuartperiode. In: *Mimos* 47/1,2 (1995), 12–16.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin 1997 (frz. 1980).

Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010 (frz. 2006).

Dobson, Michael: A dog at all things. In: *Performance Research* 5/2 (2000), 116–124.

Duckert, Lowell: Exit, pursued by a polar bear (more to follow). In: *Upstart. A Journal of English Renaissance Studies* (2013). http://www.clemson.edu/upstart/Essays/exit-pursued-by-a-polar-bear/exit-pursued-by-a-polar-bear.xhtml (15.5.2015).

Etchells, Tim: On the skids. Some years of acting animals. In: *Performance Research* 5/2 (2000), 55–60.

Fischer-Lichte, Erika: Grenzgänge und Tauschhandel. Auf dem Wege zu einer performativen Kultur. In: Dies. u. a. (Hg.): *Theater seit den 1960er Jahren. Grenzgänge der Neo-Avantgarde*. Tübingen/Basel 1998, 1–20.

Flechsig, Horst: So ein Affentheater. Tiere als Schau-Spieler. In: *Mimos* 47/1,2 (1995), 16–20.

Hamacher, Werner: Affomativ. Streik. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): *Was heißt darstellen?* Frankfurt a. M. 1994, 340–371.

Haraway, Donna: *When Species Meet.* Minneapolis/London 2008.

Harries, Martin: Regarding the pain of rats. Kim Jones's rat piece. In: *The Drama Review* 51/1 (2007), 160–165.

Hensel, Georg: Tiere oder Die Katze tut, was sie tut. In: Ders.: *Theaterskandale und andere Anlässe zum Vergnügen. Feuilletons*. Stuttgart 1983, 68–79.

Höfele, Andreas: *Stage, Stake, and Scaffold. Humans and Animals in Shakespeare's Theatre*. Oxford/New York 2011.

Kalof, Linda: *Looking at Animals in Human History*. London 2007.

Kershaw, Baz: *Theatre Ecology*. Cambridge/New York 2007.

Kershaw, Baz: Dancing with monkeys? On performance commons and scientific experiments. In: Wendy Arons (Hg.): *Readings in Performance and Ecology*. Basingstoke 2012, 59–76.

Kleist, Heinrich von (Hg): *Berliner Abendblätter. Faksimile der Berliner Abendblätter 1.X.1810 bis 30.III.1811*. Darmstadt 1982 [1810].

Köhring, Esther: Einsicht einsichtig werden lassen. Experimentelles Theater und Tierexperiment in Becketts

Acte sans Paroles I und Köhlers *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. In: Roland Borgards/Nicolas Pethes (Hg.): *Tier – Experiment – Literatur. 1880–2010*. Würzburg 2013, 109–126.
Köhring, Esther: Habitat Bühne. Theatertheriotopologie in Joseph Beuys *I like America and America likes me* (1974). In: *Tierstudien* 6 (2014), 84–93.
Köhring, Esther: Antonia Baehr's *My Dog is my Piano* and *Abecedarium Bestiarium*. Theatre of the bestiary, bestiaries of theatre. In: *Sillages Critiques* 18 (2015), im Erscheinen.
Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a. M. 2007 (engl. 2005).
Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt a. M. 2010 (frz. 1999).
Lingis, Alphonso: Quadrille. In: *Performance Research* 5/2 (2000), 1–10.
Orozco, Lourdes: Never work with children and animals. Risk, mistake and the real in performance. In: *Performance Research* 15/2 (2010), 80–85.
Orozco, Lourdes: *Theatre and Animals*. Basingstoke 2013.
Parker-Starbuck, Jennifer: Animal ontologies and media representations. Robotics, puppets, and the real of War Horse. In: *Theatre Journal* 65/3 (2013), 373–393.
Parker-Starbuck, Jennifer: Becoming-Animate. On the performed limits of the human. In: *Theatre Journal* 58/4 (2006), 649–668.
Parker-Starbuck, Jennifer/Orozco, Lourdes (Hg.): *Performing Animality. Animals in Performance Practices*. Basingstoke 2015.
Peterson, Michael: The animal apparatus. From a theory of animal acting to an ethics of animal acts. In: *The Drama Review* 51/1 (2007), 33–48.
Pradier, Jean-Marie: Animals, angel and performance. In: *Performance Research* 5/2 (2000), 11–22.
Puchner, Martin: Performing the open. Actors, animals, philosophers. In: *The Drama Review* 51/1 (2007), 21–32.
Putnam, Walter: Captive audiences. A concert for the elephants in the Jardin des Plantes. In: *TDR* 51/1 (2007), 154–160.
Read, Alan: *Theatre, Intimacy and Engagement. The Last Human Venue*. Basingstoke 2009.
Ridout, Nicholas: *Stage Fright, Animals, and Other Theatrical Problems*. Cambridge/New York 2006.
Rieke-Müller, Annelore: Tiere spielen Theater. Überlegungen zur Vorführung gezähmter Tiere vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. In: *Mimos* 47/1,2 (1995), 2–7.
Rosenthal, Rachel: Animals Love Theatre. In: *The Drama Review* 51/1 (2007), 5–7.
Rosenthal, Rachel: The Others. Performance conceived, written and performed by Rachel Rosenthal. In: *Performance Research* 5/2 (2000), 92–107.
Sabatini, Arthur J.: From dog to ant. The evolution of Lee Breuer's animations. In: PAJ. *A Journal of Performance and Art* 26/2 (2004), 52–60.
Saxon, Arthur: *Enter Foot and Horse. A History of the Hippodrama in England and France*. New Haven 1986.
Schrott, Margarethe: Die Pferdekomödie im Alt-Wiener Volkstheater. In: *Maske und Kothurn* 13 (1967), 114–140.
Shannon, Laurie: The eight animals of Shakespeare. In: *Publications of the Modern Language Association of America* 124/2 (2009), 472–479.
Williams, David: Inappropriate/d Others: or, the difficulty of being a dog. In: *The Drama Review* 51/1 (2007), 92–118.
Williams, David: Performing animal, becoming animal. In: Peta Tait (Hg.): *Body Show/s. Australian viewings of live performance,* Atlanta/Amsterdam 2000, 44–59.
Zarrilli, Phillip B.: Embodying the lion's ›fury‹. In: *Performance Research* 5/2 (2000), 41–54.
Zarrilli, Phillip B.: An enactive approach to understanding acting. In: *Theatre Journal* 59/4 (2007), 635–647.

Esther Köhring

5 Tiere und Film

Die Begegnung mit Tieren im Film übt seit der Frühzeit des Kinos einen besonderen Reiz aus. Die filmische Darstellung von Tieren lässt sich zurückverfolgen bis zu den wissenschaftlichen Bewegungsstudien Étienne-Jules Mareys und Eadweard Muybridges Ende des 19. Jahrhunderts. Im Spielfilm agierten Schauspieler/innen bereits zur Zeit des Stummfilms ganz selbstverständlich mit Tieren als Partnern vor der Kamera (vgl. Brauerhoch 1989; Förster 2012). Im Laufe der Filmgeschichte hat sich mit dem ›Tierfilm‹ (vgl. Lehmann/Wulff 2014) nicht nur ein eigenes Genre herausgebildet. Tierdarstellungen finden sich vielmehr in allen Filmgenres. Sie sind ebenso Teil des Dokumentarfilms wie des Spielfilms, der ästhetischen Film-Avantgarde wie des Animationsfilms. Insofern ist das Tier im Film keineswegs nur Motiv eines auf kindliche Zuschauer ausgerichteten Filmschaffens. Verhandelt werden vielmehr Fragen der Ethik und der Moral, des Begehrens und des Gefühls oder das Verhältnis des Menschen zu anderen Spezies mitsamt posthumanen Utopien. An der Darstellung des Tiers werden menschliche Kultur und Gesellschaft reflektiert, sowie Formen von Politik und Gemeinschaft verhandelt (vgl. Nessel/Pauleit u. a. 2012). Walter Benjamin begreift folglich auch die animierte Mickey Mouse als eine Aktualisierung der Grimm'schen Märchenwelt, die die industriellen Produktions- und Entfremdungsprozesse des 20. Jahrhunderts flankiert (vgl. Benjamin 1991). Und folgt man John Bergers auch für die Filmwissenschaft einschlägigen Essay *Warum sehen wir Tiere an?*, dann reflektiert sich der Mensch im Anblick des Tieres immer auch selbst (vgl. Berger 1992).

Im weiten Feld der europäischen Kultur- und Geisteswissenschaften ist ungefähr seit der Jahrtausendwende ein »animal turn« (Ritvo 2007) zu beobachten. Angesichts der breiten kunst-, literatur-, kultur-, musik-, sozial- und medienwissenschaftlich orientierten Basis dieses Turns mag zunächst die Vermutung naheliegen, dass es sich dabei allein um eine Reaktion auf gesellschaftspolitische Fragen, wie Massentierhaltung, Vogel- oder Schweinegrippe, handelt. Der Eindruck von einer »Rückkehr der Kreatur« (Raulff 2002) liegt nicht zuletzt auch angesichts der in kurzen Abständen erschienenen philosophischen Schriften zum Tier von Jacques Derrida (1999), Giorgio Agamben (2003) und Donna Haraway (2008) nahe. Möglicherweise hat dieses Interesse etwas damit zu tun, dass das Tier in der abendländischen Geistesgeschichte traditionell der Sphäre des Nicht-Sprachlichen zugerechnet wird. Damit steht das Tier jenseits des Horizonts von Semiologie und Strukturalismus. Diese Vermutung drängt sich überall da besonders auf, wo in Bezug auf das Tier mit Kategorien jenseits des Diskursiven argumentiert wird. Das Tier wird dann vielfach als das Andere, Nicht-Diskursive, als das Körperliche oder als eine einfache Form der Präsenz gefasst. Die Voraussetzungen für die gegenwärtige Bedeutungskarriere des Tiers sind allerdings wesentlich älter. Seit Ende des 19. Jahrhunderts ist ihre Geschichte eng verbunden mit der Entwicklung des Kinos. Erst unter den Bedingungen von Film und Kino kann das Verhältnis zwischen Mensch und Tier auf eine neue Weise betrachtet und gestaltet werden (vgl. Nessel/Pauleit u. a. 2012, 7–8).

Um diese Bedingungen angemessen zu analysieren, werden in den noch jungen Media Cultural Animal Studies die Darstellungsformen des Mensch-Tier-Verhältnisses im Film in vielfältiger Weise aufgesucht, analysiert, dekonstruiert oder kritisch reflektiert. Seit den 1980er Jahren sind neben einer Vielzahl einzelner Aufsätze und auch ganze Themenhefte (vgl. *Frauen und Film* 1989; *Cinema* 1997; SYN 2012; *Augenblick* 2014) zum Tier zu verzeichnen. Berücksichtigung finden Fragen zur Filmgeschichte der Tiere (vgl. Burt 2002; Nessel/Pauleit u. a. 2012; Wulff 2014; Lie 2009; Meurer 2012), der Medialität (vgl. Holl 2012; Fay 2012; Hediger 2008; Nessel 2012), der Tierliebe und Empathie (vgl. Brinckmann 1997; Bellour 2012), der Ästhetik (vgl. Koch 2004; Bellour 2009; Nowak 2014; Lippit 2000), der Tierethik (vgl. Burt 2002; Malamud 2010), der Schaulust (vgl. Schlüpmann 2012), zum symbolischen Status von Tieren im Film (vgl. Förster 1997; Friedman 1989; Ulrich 2008) das Verhältnis zwischen Filmtier und Ökologie (vgl. Hediger 2007) oder zwischen Film und Fernsehen (vgl. Hohenberger 2004; Keilbach 2012). Daneben wurden die interdispositiven Beziehungen des Zoos beispielhaft am Verhältnis von Zoo und Museum (vgl. Pauleit 2012), Zoo und Kino (vgl. Nessel/Schlüpmann 2012; Nessel 2015) oder der Beziehung von Zoologie, Pornografie und Ethnologie bzw. Zoologie, Kinematografie und Gender (vgl. Russel 2009; Nessel 2011; Schlüpmann 2012) in den Blick genommen.

Klassifizierungen des Filmtiers

Beispiele für eine Reflexion tierlicher Protagonisten in Filmen finden sich bereits in der frühen Filmtheorie und Filmpublizistik. Das Tier wird zu dem neuen

Medium Film in Beziehung gesetzt und hinsichtlich von Qualitäten wie Natürlichkeit, Bewegungsfähigkeit, körperlicher Präsenz oder mit Bezug auf erstaunliche Dressur beschrieben. Dass in den frühen Schriften zum Film bislang lediglich verstreute Hinweise, kurze Bemerkungen oder Randnotizen zum Tier aufgefunden wurden, kann auf die editorisch bislang überwiegend an Fragen des Medienwechsels oder kunstwissenschaftlichen Kontexten orientierten Theorie-Anthologien zurückgeführt werden, in welchen eine Perspektivierung auf die Modulierung der Mensch-Tier-Beziehung bislang nur partiell (wenn überhaupt) einbezogen wurde. Eine Zusammenschau früher filmtheoretischer Texte aus der Perspektive der Cultural Animal Studies steht also bislang noch aus. In der Arbeitsbibliografie »Tiere im Film / Tierfilm / Tiersendungen im Fernsehen« (Wulff 2012) wird zwischen »Allgemeine[r] Literatur zum Tierfilm«, »Untersuchungen zu einzelnen Filmen und Serienfiguren« und »Literatur über Tierfilmer bzw. Tierfilmtrainer« unterschieden. Die epistemologische Breite und Heterogenität des Diskurses, die sich hier abzeichnet, lässt sich anhand von zwei vielfach als Entgegensetzung begriffenen erkenntnistheoretischen Richtungen, die stetig wiederkehren und das verzweigte Feld diagonal durchmessen, präzisieren. Diese beiden Richtungen können als ›ontologische Positionen‹ bzw. als ›methodologische Positionen‹ bezeichnet werden.

Ontologische Positionen gehen von einer spezifischen, vorgängigen Qualität des Filmtiers aus. Die Filmtiere werden mit Bezug auf mediale, technische, epistemologische oder dispositive Prinzipien des Films von den Tieren in der Literatur, in der bildenden Kunst oder im Theater unterschieden. Dabei ist zu beobachten, dass neben *dem* Tier, häufig auch *der* Film im Sinne einer Seinsbestimmung zugrunde gelegt wird. Ein gutes Beispiel für eine solche ontologische Position ist die Idee des Filmtiers bei Béla Balázs, der dessen spezifische Fotogenität betont. Béla Balázs argumentiert damit, dass das Tier vor der Kamera nicht spielt (vgl. Balázs 2001). Im Unterschied zum Schauspieler, der eine Rolle verkörpert, sei das Tier stets nur das Tier: »Die besondere Freude, Tieren auf dem Film zuzusehen, liegt darin, daß sie nicht spielen, sondern leben« (Balázs 2001, 76).

Der Begriff des ›Lebens‹ gegenüber dem des ›Spielens‹ ist in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung. Im Unterschied zum Spiel bzw. Schauspiel, das auf die Tradition des Theaters verweist, sind Begriffe wie ›Leben‹ bzw. ›Natur‹ Zuschreibungen, die der Film für sich reklamiert. Als fotografisches Medium, so das Argument von Balázs, ist der Film der Natur und dem Leben näher als der Kunst und dem Theater. Die Idee, dass das Tier vor der Kamera nicht spielt, gilt Balázs zufolge auch für dressierte Tiere, die dressiert sein mögen, dies aber nicht wissen und von daher alles mit vollem Ernst tun, was sie tun. Der Zuschauer mag zwar wissen, dass es sich um eine einstudierte Nummer handelt, das Tier unterscheidet da aber nicht. Ähnlich wie mit den Tieren verhält es sich auch mit Babys und Kleinkindern vor der Kamera, die ebenfalls nicht im Bewusstsein des Spiels agieren sondern, in den Begriffen Balázs', ›leben‹ (vgl. Balázs 2001, 77). So wird die besondere Fotogenität der Tiere im Film von Balázs in einem ontologischen Sinne gefasst und auf das Not-Acting der Tiere zurückgeführt.

In den methodologischen Ansätzen wird dagegen nach den Bedingungen der Hervorbringung des Filmtiers gefragt. So geht z. B. André Bazin nicht explizit von einer besonderen Qualität des Filmtiers aus (vgl. Bazin 2004). An die Stelle der Frage nach der Spezifik des Filmtiers tritt eine Analyse von Filmen, in welchen Tiere inszeniert werden. Der zentrale Aspekt ist hier der, dass der Mensch im Film kein Vorrecht vor den Tieren und der Natur genießt. Während im Theater stets der Mensch im Zentrum des Dramas stehe, verhalte es sich beim Film anders: »Der Schauspieler braucht als solcher nicht da zu sein, denn der Mensch genießt keinerlei Vorrecht vor dem Tier oder dem Wald« (Bazin 2004, 196). Auf der anderen Seite gibt es auch Filme, in denen der Mensch die einzige Triebfeder des Dramas ist, was Bazin als Parallelität von Film und Theater unterstreicht. Ähnlich verhält es sich auch mit dem Zuschauer, den der sichtbare Tod eines Kaninchens in *La Règle du Jeu* ebenso stark berühren kann, wie der erzählte Tod von Agnès' Kätzchen in Molières *Schule der Frauen* (vgl. Bazin 2004, 193).

Bazin argumentiert in einem modernen Sinne. Er lässt die ontologische Bestimmung hinter sich zugunsten der Idee von Film als einem demokratischen Medium, in welchem Mensch und Tier gleichberechtigt reflektiert werden können. Die Modernität von Bazins Ansatz zeigt sich auch darin, dass der Film nicht länger von den anderen Künsten und Medien in Abgrenzung gedacht wird. Vielmehr werden der Film und die anderen Künste im Hinblick auf Ähnlichkeiten betrachtet, und ausgehend von den Tieren wird eine Vergleichbarkeit von Darstellungen in unterschiedlichen Künsten und Medien nahegelegt. Eine Einzelkünste übergreifende InterArt-Betrachtung von Tierdarstellungen im

Film blitzt in Bazins Schriften bereits auf und wird heute in den Media Cultural Animals Studies ausbuchstabiert.

Dass ontologische und methodologische Betrachtungsweisen ineinandergreifen können, zeigen insbesondere jene Ansätze, in denen verschiedene Faktoren der Inszenierung und der technischen Anordnung als ein komplexes Verhältnis beschrieben werden. Wie Gertrud Koch herausstellt, sind die Bewegungsbilder des Films, unabhängig vom Genre, als Trägermedium der Tierdarstellung und Beobachtung in besonderer Weise geeignet (vgl. Koch 2004). Diese Eignung des Films wird mit den formaltechnischen Möglichkeiten von Großaufnahmen und Aufnahmen von Bewegungsabläufen begründet, die eine »aisthetische, sinnlich somatische Einfühlung/Übertragung« erlaube (ebd., 44). Die Attraktivität des Tierfilms »in all seinen Varianten« greift nach Koch darüber hinaus auch »Motive der Mensch/Tierkommunikation des Zoos auf« (ebd., 44), der nicht zufällig ein wiederkehrendes topografisches Motiv des Films sei. Im Vergleich zum Zoo fehle dem Film zwar die raumzeitliche Präsenz, »dafür wird aber das Tier sichtbarer, Bewegungsabläufe akzentuierbar durch Großaufnahmen und andere Formen. Das Verhältnis, das die filmische Darstellung zum Betrachter aufbaut, ist, wie die Dar- und Zurschaustellung des Tiers im Zoo, geprägt durch visuelle, sensomotorische und haptische Perzepte« (ebd., 44).

Wird das Filmtier bei Balázs als von Natur aus fotogen gefasst und unter den Primat der Sichtbarkeit gestellt, erweist es sich bei Bazin als ein medial Verfasstes, als Größe in einer spezifischen Anordnung. Dialektisch gesprochen: Der Ontologie des Filmtiers als Fotogenität (Balázs) lässt sich der methodologische Ansatz von der medialen Hervorbringung (Bazin) gegenüberstellen, die das Filmtier nicht als etwas Vorgängiges definiert, sondern im Schnittfeld von Herstellungs- und Rezeptionsbedingungen lokalisiert. Ausgehend von Gertrud Koch, deren Position sowohl ontologische als auch methodologische Konzepte integriert, werden die Ausführungen von Bazin anschlussfähig an den kulturellen Zusammenhang von Menagerie und Zoo. Die Gemeinsamkeit zwischen der Darstellung des Tiers im Film und der Zurschaustellung des Tiers im Zoo bestünde demnach in der Beziehung, die der Zuschauer beziehungsweise Betrachter zum Tier unterhält.

Siegfried Kracauer, der den Film als ein fotografisches Medium mit der Fähigkeit zur »Errettung der physischen Realität« (Kracauer 1996, 389) bestimmt, geht in seiner Zeit als Filmkritiker der *Frankfurter Zeitung* immer wieder auch auf Filme ein, in denen Tiere eine Rolle spielen. Diesen verstreuten Bemerkungen lässt sich Kracauers Position in Bezug auf Tiere im Film entnehmen. Es sind hier vor allem zwei Aspekte von Bedeutung. Erstens entwickelt Kracauer die Idee, dass das Tier viel menschlicher wirkt, wenn man es in seinem Tierzustand belässt – diese Bemerkung erscheint auf den ersten Blick paradox, wird aber mehrfach geäußert. Vor dem Hintergrund der 1960 erschienenen *Theorie des Films*, speziell des Kapitels zum Zuschauer, lassen sich Kracauers Ausführungen zum Filmtier zweitens zuspitzen in Richtung des Kinos als Schauanordnung und Dispositiv (vgl. Kracauer 1996, 55–65). Der Zuschauer wird bei Kracauer als Koautor des Films gefasst, der den Bildern des Films eigene Bilder und Erinnerungsbilder hinzufügt. ›Kinematografisch‹ zu nennen ist Kracauers Idee des Zuschauers, weil die Koautorschaft des Zuschauers an Bedingungen geknüpft wird, die traditionell dem Kino zugeschrieben werden: Dunkelheit, Projektionsstahl, Konzentration nach vorne auf die Leinwand. Diese Bedingungen tragen dazu bei, dass der Zuschauer in einen Halbwachzustand verfällt, in dem sich das Bewusstsein von der Bildfläche zurückzieht, was u. a. ein Abschweifen in eigene, imaginäre Bildwelten begünstigt (vgl. Nessel 2008, 44–50).

Während in den Cultural Animal Studies Ansätze überwiegen, in welchen die Übergänge zwischen ontologischen und methodologischen Verfahren ausgelotet werden, sind im Bereich der Human-Animal Studies vermehrt Perspektiven anzutreffen, in welchen sich das politische Programm des Tierschutzes mit einer Revision des als unzutreffend analysierten Tierbildes verbinden. Diesen kritischen Ansätzen liegen allerdings häufig ontologische Setzungen zugrunde, die das Tier als eine vorab gegebene Größe verstehen. Inwiefern solche ontologisch basierten Fragen nach den ›falschen‹ und ›richtigen‹ Tierbildern komplexe Gemengelagen aus kulturellen, historischen, politischen und ästhetischen Ordnungen zu fassen vermögen, kann sich nur im Einzelnen erweisen. In den Cultural Animal Studies wird das (Film-)Tier hingegen als ein flexibles Element gefasst, dessen Beschaffenheit je spezifisch stets wieder neu hervorgebracht wird, wobei mediale, technische und dispositive Bedingungen ebenso als Referenzsystem angeführt werden, wie kulturhistorische, genderpolitische, ethologische, ethische oder differenztheoretische Kontexte bzw. Prinzipien.

Kulturgeschichte / Mediengeschichte

Die Kultur- und Domestizierungsgeschichte der Tiere ist eng mit der Mediengeschichte verbunden (vgl. Nessel 2012, 37–41). Dies zeigt sich beispielhaft in Filmbildern von Tieren im Labor, von Beutetieren und vor allem in filmischen Inszenierungen des Zoos. In den frühen Ansichten- und Aktualitätenfilmen um 1910 werden die Zoos mit ihren Tieren und Besuchern mit überwiegend starrer Kamera aufgenommen. Die Aufmerksamkeit liegt auf der Sichtbarkeit der Tiere als Arten. Daneben werden die Tierpfleger in ihren Uniformen, die fast durchweg bürgerlichen Zoobesucher und spezifische Zooattraktionen wie z. B. der Elefantenritt der Kinder vorgeführt. Weitere Themen des frühen Kinos der Ansichten und Attraktionen vor 1920 sind die Tierpflege, die Tierdressur oder die Jagd auf Wildtiere. Das Sammeln lebender Tiere zum Zweck des Ausstellens im Zoo ist um die Jahrhundertwende eine von zahlreichen Formen der Aneignung und Verwertung exotischer Tiere. Die Schaustellung lebender Tiere ist kaum zu trennen von der Präsentation von Fellen, Zähnen und Federn des toten Tiers, die in der Mode, im Bereich der Innenarchitektur, als Jagdtrophäe oder Sammlerstück hoch geschätzt sind. Besonders in den Filmen des Kinos der 1910er Jahre zieren Tierfelle mit Löwen- oder Tigerkopf häufig die Fußböden der bürgerlichen Salons. Im modernen Kino sind Tiere vielfach auch Gegenstand von Dialogen oder werden auf der Ebene des Zitats oder des Diskurses thematisiert.

Die Unterscheidung zwischen medialen und realen Tieren, die vor dem Hintergrund von einschlägigen Medialitätsdebatten vielleicht nahe läge, wird von den Cultural Animal Studies in einem methodologischen bzw. dekonstruktiven Sinne aufgegriffen. An die Stelle der einfachen Unterscheidung von real/medial tritt etwa bei Vinzenz Hediger die Unterscheidung zwischen archivierten, realen Tiere (also Tieren, die einmal lebend vor der Kamera gestanden haben), Rekonstruktionen des Tiers (wie beispielsweise Dinosauriern) und fantastischen, zukünftigen Tieren, den sogenannten »Projektionstieren« (Hediger 2012, 27). In den ›Ratte-und-Bär-Filmen‹ des Künstlerduos Fischli/Weiss zeigt sich mit den Zwischenwesen eine Sonderform des Filmtiers, die sich sowohl der biologischen Bestimmung als auch der Festlegung in Begriffen der Literatur- und Filmkritik entzieht. Wenn sich damit die einfache Entgegensetzung von realen und medialen Tieren durch die Vervielfältigung von Unterscheidungskriterien ausheben lässt, erweist sich auch die Unterscheidung zwischen den Schauanordnungen von Zoo und Kino als obsolet (vgl. Nessel 2015). An die Stelle der Filmtechnik als Grundlage der Tierfilmgeschichte tritt damit die Kulturgeschichte der Schaustellung von Zoo und Kino, die bis zu den mittelalterlichen Tierschauen der fahrenden Leute und den frühneuzeitlichen Wandermenagerien zurückreicht. In diesem erweiterten kulturhistorischen Horizont löst sich der Film von seiner Technikgeschichte. Die Filmtiere erweisen sich als historisch rückgebunden an spezifische Inszenierungsweisen, dispositive Anordnungen und konkrete kulturelle Kontexte.

Mit den Tierdarstellungen in Filmen wie *Jurassic Park* (USA 1993, Regie: Steven Spielberg) oder *King Kong* (USA, Neuseeland, Deutschland 2005, Regie: Peter Jackson) sind seit den 1990er Jahren vermehrt produktionstechnische Hybridbildungen entstanden, in welchen sich reale, computergenerierte und elektronisch animierte Tierfiguren gegenseitig überlagern. Daneben gibt es eine Reihe dokumentarischer und experimenteller Filme, in denen reale Tiere vor der Kamera und dem Mikrofon agieren und tierethische wie medientheoretische Fragen reflektiert werden (*Sweetgrass*, Frankreich, Großbritannien/ USA 2009, Regie: Lucien Castaing-Taylor, Ilisa Barbash; *Bestiaire*, Kanada, Frankreich 2012, Regie: Denis Côté).

Tierrechte, Tierethik

Die American Human Association (AHA), die sich seit 1877 auch für Tierrechte einsetzt, vertritt ab 1940 die Rechte von Tieren am Filmset. Sie erwirkte innerhalb des restriktiven Hays Codes, der amerikanische Produktionen bis zu seiner Auflösung im Jahr 1966 unter bestimmte moralische Vorgaben stellte, schon früh offizielle Richtlinien für tierethische Standards. Das von der AHA verliehene Prädikat »No animals were harmed in the making of this movie« wurde erstmals 1989 in dem amerikanischen Drama *Fat Boy and little Man* (Regie: Roland Joffé) verwendet und gilt bis heute als Markenzeichen für die Wahrung der Tierrechte am Filmset (vgl. Malamud 2010). Obwohl das Prädikat »No animals were harmed« erst Ende der 1980er Jahre einen festen Platz in den Abspännen amerikanischer Großfilmproduktionen einnimmt, wird seine Einführung vornehmlich mit dem spektakulären Todesfall eines Pferdes bei den Dreharbeiten zu dem Western *Jesse James* (USA 1939, Regie: Henry King) in Verbindung gebracht.

Eine weiterführende Bedeutung des Prädikats »No animals were harmed« liegt darin, dass es die Grenze zwischen außer- und innerfilmischen, sprachlichen und nicht-sprachlichen Elementen markiert (vgl. Lippit 2002, 10). Als eine solche Grenzmarkierung betont es zwar den Tierschutz während des Produktionsprozesses, dient aber gleichzeitig der Legitimierung der Fantasie des Tiertodes im Rezeptionsprozess. Die sichtbare fiktionale Gewalt gegen Tiere, die der Zuschauer voyeuristisch konsumiert, steht einem moralisch korrekten Produktionsprozess gegenüber. Das Prädikat unterstreicht damit die Macht der sprachlichen Aussage, durch welche die Bilder des Films gerahmt und die Grenzen filmischer Fiktion sichtbar werden. Das Tier kann nicht sprechen und kann seine Rechte nicht selbst vertreten. So markiert »No animals were harmed« zugleich auch eine Einbindung des Tiers in die menschliche Sphäre der Sprache (vgl. Lippit 2002, 10).

Eine der Ikonen des tierethischen Kinos stellt der Film *Au Hazard Balthazar* von Robert Bresson (F 1966) dar, in dem die Passionsgeschichte eines Esels und eines Mädchens parallel geführt werden. Weitere Filme, die von einer allgemeinen Befragung der Grenze zwischen Mensch und Tier künden und dabei tierethische Fragen aufwerfen oder durcharbeiten, sind *A Zed & Two Noughts* (UK/NL 1986, Regie: Peter Greenaway), *Max mon amour* (F/USA 1986, Regie: Nagia Oshima), *Un zoo la nuit* (Kanada 1987, Regie: Jean-Claude Lauzon) oder *Creature comforts* (USA 1989, Regie: Nick Park).

Im wissenschaftlichen Film haben Tiere als Protagonisten von Versuchsanordnungen eine Geschichte, deren Dimension noch als weitgehend unerforscht gelten kann. Zeichnen sich die frühen Bewegungsstudien von Muybridge und Marey einerseits durch eine ästhetische Gleichbehandlung von Mensch und Tier aus, wird andererseits im Produktionsprozesses eine Ungleichbehandlung von Mensch und Tier sichtbar, die auf eine ethische Dimension verweist (vgl. Pauleit 2012, 13–16). Die Bewegungsstudien zeigen Tiere in linearen Achsenbewegungen, in welche diese nur mit bestimmten Tricks zu bringen sind. In diesen Zurichtungen der Bewegung besteht eine Besonderheit von Tieraufnahmen im Film. Während bei Muybridge zahlreiche Abweichungen von der strengen Anordnung zu finden sind, enthalten die Aufnahmen Mareys kopfüber fallende Katzen, Hasen und Hühner oder einen in einem Aquarium am Kopf und am Schwanz fixierten Rochen und damit drastische Formen der Durchsetzung der filmischen Versuchsanordnung (vgl. Pauleit 2012).

Sprache / Stimme / Lautlichkeit

In der abendländischen Philosophie wird die Differenz zwischen Mensch und Tier häufig mit Bezug auf die Sprache bestimmt. Von Aristoteles über Descartes, Kant, Heidegger und Levinas bis zu Lacan gilt: Das Tier ist »der Sprache beraubt« (Derrida 2010, 41). Während die philosophische Tradition den Tieren also keine Sprachfähigkeit zugesteht, sind sprechende Tiere kulturhistorisch sehr wohl anzutreffen, sei es im Alten Testament, in Goethes *Reineke Fuchs* oder in Kafkas *Ein Bericht für eine Akademie*, in welchem Rotpeter aus seinem äffischen Vorleben erzählt. Doch womöglich handelt es sich bei beiden Phänomenen – den nicht sprechenden Tieren der Philosophen und den sprechenden Tieren der Literaten – um zwei Seiten einer Medaille: der Idee vom Tier als dem Anderen.

In *L'animal que donc je suis* (Dt. *Das Tier, das ich also bin*) unterscheidet Derrida zwei grundlegende Diskursformen zum Tier. Die eine Form zeichnet sich dadurch aus, dass ihre Vertreter die Tiere zwar gesehen, beobachtet und analysiert haben, sich selbst aber nie vom Tier gesehen sahen (vgl. Derrida 2010, 34). Die Vertreter der anderen Diskursform gehen dagegen von einer Adressierung durch die Tiere aus, noch bevor sie die Möglichkeit ergreifen können, sich dem Tier zu entziehen. Seinen eigenen Tierdiskurs schlägt Derrida der zweiten Gruppe zu. Im Text tritt er als ein Philosoph in Erscheinung, der morgens, auf dem Weg ins Badezimmer, seiner Katze begegnet, sich von ihr angeschaut fühlt und darauf mit Scham reagiert: »Es ist, als ob ich mich nun, nackt vor der Katze, schämen würde, aber auch schämen dafür, dass ich mich schäme« (ebd., 21).

Während z. B. Heidegger (welcher der ersten Diskursgruppe zuzurechnen wäre) davon ausgeht, dass Haustiere zwar mit uns ›leben‹, wir aber lediglich mit ihnen ›sind‹, und damit den traditionellen Gegensatz von Mensch und Tier unterstreicht, nutzt Derrida hingegen den Auftritt seiner eigenen Katze im Text – und seinen eigenen Auftritt als nackt erblickten Philosophen – als Grundlage für eine dekonstruktive Lektüre philosophischer Tierdiskurse. Eröffnet wird damit eine Perspektive auf Tiere jenseits ihrer traditionellen Position in der abendländischen Metaphysik. An die Stelle der Rede von »dem Tier« (»l'animal«) im Sinne einer Seinsbezeichnung operiert Derrida mit dem Neologismus *animot*, gebildet aus *l'animal* (Tier) und *le mot* (Wort), einer formal der *différance* verwandten Denkfigur, die sich im Französischen lautlich nicht von der Pluralform von Tier

(*animaux*) unterscheidet (vgl. ebd., 71). Angezeigt wird damit, dass wir die Tiere erst »durch unsere Sprache zu einer Einheit versammeln« (Wild 2008, 205). Mit der Schreibweise *animot* markiert Derrida die mediale Dimension der Rede von ›dem Tier‹: Wer ›das Tier‹ sagt, der beschreibt nicht nur etwas, sondern stellt vielmehr etwas her: ein sprachlich produziertes ›Tier‹. Was Derrida in seinen Überlegungen zwar unberücksichtigt lässt, ist die Stimme der Tiere: Im Unterscheid zum Blick der Katze, der in der Argumentation eine Rolle spielt, kommt das Miauen nicht vor. Die akustische Dimension kommt aber an anderer Stelle zum Tragen, nämlich in der Schreibweise des ›*animot*‹. So betont Derrida das Unvernehmbare der Differenz zwischen *animaux* und *animot*, die nur über den Weg der Schrift erkennbar wird. Er denkt den Klang der menschlichen Stimme mit, sein zentrales Argument beruht auf einem Klangbild.

In einer Szene in Robert Bressons Film *Au Hazard Balthazar* (1966) sieht man den Esel, die Hauptfigur des Films, auf dem Gelände eines Zirkus. Noch bevor die Zirkustiere nacheinander ins Bild gesetzt werden, sind ihre Stimmen als Tierstimmengewirr vernehmbar. Der Esel Balthazar wird über die Tonspur sowie bildlich in Form von Gegenschnitten zu den Zirkustieren in den Käfigen in Beziehung gesetzt, so als durchquere er eine Szenerie, in der die Zirkustiere zu ihm sprechen. Worum sich die Unterhaltung dreht, wissen wir nicht. Die Inszenierung der Tierstimmen legt es aber auch nicht darauf an, uns ein akustisches Bild im Sinne von ›this is nature, this is real‹ zu liefern – wie dies beim Löwengebrüll des MGM-Löwen der Fall ist –, denn die Stimmen der Tiere sind teilweise nicht lippensynchron und verschmelzen erst in der Montage mit den dazugehörigen Tierkörpern. Im Drehbericht des Films werden die Aufnahmen des Eselsschreis als eine komplizierte Prozedur beschrieben. Das Hauptproblem bestand darin, den Esel dazu zu bewegen, im richtigen Moment ›iah!‹ zu schreien. Um dieses Problem zu lösen, wurde ein Trick angewendet und dem Esel wurde seine eigene Stimme – zuvor auf Tonband aufgenommen – vorgespielt. In dem Glauben, er habe es mit einem anderen Esel zu tun, antwortete der Esel am Filmset mit einem ›iah!‹-Schrei (vgl. Holl 2012, 105).

Das Film-Bild von dem ›iah!‹ schreienden Esel Balthazar basiert also auf der technischen Reproduzierbarkeit der Stimme. Das Tier wird vor ein Mikrofon geführt, bzw. es wird ihm ein Mikrofon vorgehalten. Neben dem Mikrofon wird der Esel außerdem mit der Aufnahme eines Tonbands konfrontiert. So ist ab den 1950er Jahren die Verbindung von Tierstimme und Technikgeschichte eng mit den Medien der Bioakustik verbunden (vgl. Holl 2012, 103). Während Wachszylinder und Schallplatte die phonetische Aufschreibung der Tierstimmen ersetzen, wird mit Einsatz des Tonbandes eine Vergleichbarkeit von animalischen Lauten möglich. Die Tierstimmen in *Balthazar* lassen sich deshalb einerseits anhand ihrer Indexikalität – der Tatsache, dass ein reales Tier dahinter steckt, dessen Stimme aufgezeichnet wurde – analysieren. Andererseits zeigt sich – ausgehend von Fragen der Bioakustik – auch die Verfangenheit dieser Tierstimmen in Mediengeschichte, Apparategeschichte und Wissenschaftsgeschichte.

Tiere und Schauanordnungen

Tiere sind stets auch mediale Tiere. Niemals begegnen sie uns als solche. Vielmehr sind sie jeweils eingebunden in Ordnungen, welche die Schaustellung und das Schauen audiovisuell organisieren (vgl. Nessel 2015). Diese Idee von den Schauanordnungen lässt sich anhand der Tiere des Zoos und des Kinos gleichermaßen exemplifizieren – speziell anhand von Filmen, in welchen Tiere im Zoo zu sehen sind. Alle diese Filme führen in reale Zoos, deren Dispositiv (Gehege, Schauanordnung, Historizität) die Filmhandlungen strukturiert.

In Filmen wie *Nénette* (Frankreich 2010, Regie: Nicolas Philibert), *Aisheen – still alive in gaza* (Schweiz/Katar 2010, Regie: Nicolas Wadimoff) oder *Postcards from the Zoo* (Indonesien, Deutschland, Hongkong, China 2012, Regie: Edwin) deutet sich eine gewisse Politisierung des Blicks auf die Mensch-Tier-Beziehung an, der im Kontext eines gesellschaftlichen Wandels steht. So zeigt z. B. *Aisheen – still alive in gaza* einen Zoo im Gaza-Streifen einen Monat nach Ende der israelischen Militäroffensive 2009, in dem es, bedingt durch den Krieg, nur noch wenige Tiere gibt und der gleichwohl ein Treffpunkt für das gesellschaftliche Leben bleibt. Durch das Fehlen der Tiere tritt das Dispositiv des Zoos umso deutlicher hervor.

Philiberts Film über den Orang-Utan *Nénette* ist Teil einer Reihe von Filmen, die gesellschaftliche Institutionen im Sinne Foucaults thematisieren, die ähnlich wie Panoptikum und Menagerie funktionieren und unter anderem das Sammeln, Archivieren und Zeigen organisieren. Es gibt im gesamten Film weder einen Umschnitt noch einen Gegenschuss. Interessant ist auch der Ton. Die Tiere im Käfig werden

ohne Ton gezeigt. Als Zuschauer sehen wir sie, ohne sie zu hören. Zugleich hören wir die Menschen vor dem Käfig, ohne sie zu sehen. Auf der Kommentarebene vermischen sich mehrere Ebenen, wie z. B. spontane Äußerungen von Besuchern, Familien, Paaren, Touristen, einer Gruppe Jugendlicher, von Kunststudenten und ihren Lehrern, es gibt Erläuterungen von Tierpflegern, es wird gesungen oder rezitiert. Wie man erfährt, gehört Nénette zu den letzten Menschenaffen, die nicht in Gefangenschaft geboren wurden – ein Orang-Utan-Weibchen aus Borneo, 40 Jahre alt, davon 37 Jahre im Zoo und die Grande Dame des Jardin des Plantes. Die Ansichten des Orang-Utans, der wie selbstvergessen vor sich hindöst, dessen rötliches Fell sich von einem grünen Kopfsalat abhebt, der sich gemusterte Stofffetzen über den Kopf legt, sind Teil einer Inszenierung, in der die Schauanordnung des Zoos ausgestellt und zugleich vergegenwärtigt wird. Die Spiegelung des Gegenübers in den Augen des Tiers, mit der der Film beginnt, wird im weiteren Verlauf vielfach variiert, beispielsweise indem sich die Besucher in den Glaswänden des Geheges spiegeln.

Vervielfältigung von Differenzen

Die gegenwärtige transdisziplinäre Ausrichtung der Cultural Animal Studies erweist sich dort als besonders produktiv, wo Disziplingrenzen überschritten und dabei zugleich die eigene Fachdisziplin weiterentwickelt wird. Diese doppelte Bewegung von Netzwerkbildung und produktiver Veränderung von Fachdisziplinen war in den 1970er bis 1990er Jahren ausgehend von der Frage der Geschlechterdifferenz virulent. Die Forschungsfrage der Gender Studies nach den Strukturen, die die Geschlechterdifferenz hervorbringen, wirkte sich innovativ auf die Fachdisziplinen aus. Auch die Filmwissenschaft wurde davon merklich mitgestaltet. Zugleich hat sich dabei aber auch gezeigt, dass die Frage nach einer spezifischen Differenz mitunter blinde Flecken generiert, insofern die Problematik anderer Differenzen unsichtbar gemacht werden. Die Animal Studies erinnern an eine solche weitere zutiefst problematische Differenz: die anthropologische Differenz. Aus dieser Perspektive ließe sich Aufforderung ableiten, gerade anhand der Vervielfältigung von Differenzen – Geschlechterdifferenz, ethnische Differenz, kulturelle Differenz aber auch die Bild/Ton-Differenz, die Differenz Bewegung/Stillstand, u. v. m. – die Historizität der anthropologischen Differenz zu erkennen.

Literatur

Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a. M. 2003 (ital. 2003).

AugenBlick. Konstanzer Hefte zur Medienwissenschaft, Nr. 60: Animalische Audiovisionen. Modellierungen des Tiers in Film und Fernsehen (Heftredaktion: Philipp Blum, Carlo Thielmann). Konstanz 2014.

Balázs, Béla: Tiere. In: Ders.: *Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films*. Frankfurt a. M. 2001, 75–77.

Bazin, André: Theater und Film. In: Robert Fischer (Hg.): *André Bazin: Was ist Film?* Berlin 2004, 162–216.

Bellour, Raymond: *Le Corps du cinéma. Hypnoses, émotions, animalités.* Paris 2009.

Benjamin, Walter: Zu Micky-Maus. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. VI. Frankfurt a. M. 1991, 144–145.

Berger, John: Warum sehen wir Tiere an? In: Ders.: *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*. Berlin 1992, 12–35 (engl. 1977).

Brauerhoch, Annette: La Belle et la Bête. In: *Frauen und Film* 47 (1989), 36–45.

Brinckmann, Christine N.: Empathie mit dem Tier. In: *Cinema* (42), 1997, 60–70.

Burt, Jonathan: *Animals in Film*. London 2002.

Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010 (frz. 2006).

Fay, Jennifer: Tier sehen/lieben. André Bazins Posthumanismus. In: Sabine Nessel/Winfried Pauleit u. a. (Hg.): *Der Film und das Tier. Klassifizierungen, Cinephilien, Philosophien.* Berlin 2012, 132–155.

Förster, Anette: Das Zusammenspiel von Schauspielerinnen und Tieren im Stummfilm. Kathlyn Williams, Berthe Dagmar, Musidora, Nell Shipman. In: Sabine Nessel/Winfried Pauleit u. a. (Hg.): *Der Film und das Tier. Klassifizierungen, Cinephilien, Philosophien.* Berlin 2012, 61–78.

Friedman, Régine Mihal: Juden – Ratten. Von der rassistischen Metonymie zur tierischen Metapher. In: *Frauen und Film*, Sonderheft: *Mann + Frau + Animal* 47 (1989), 24–35.

Haraway, Donna J.: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. In: Dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Hg. von Carmen Hammer u. Immanuel Stieß. Frankfurt a. M./New York 1995, 65–108 (engl. 1985).

Haraway, Donna: *When Species Meet*. Minnesota 2008.

Hediger, Vinzenz: Das Tier auf unserer Seite. Zur Politik des Filmtiers am Beispiel von ›Serengeti darf nicht sterben‹. In: Anne von der Heiden/Joseph Vogl (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007, 287–301.

Hediger, Vinzenz: Kleine Biologie des Filmtiers. Am Beispiel von Fischli/Weiss, »Ratte und Bär«. In: Sabine Nessel/Winfried Pauleit u. a. (Hg.): *Der Film und das Tier. Klassifizierungen, Cinephilien, Philosophien.* Berlin 2012, 27–32.

Hohenberger, Eva: DocumAnimals. Das dokumentierte Tier in Film und Fernsehen. In: Rolf Nohr (Hg:): Evidenz … das sieht man doch! Münster 2004, 184–217.

Holl, Ute: Medien der Bioakustik. Tiere wiederholt zur Sprache bringen. In: Sabine Nessel/Winfried Pauleit (Hg.): *Der Film und das Tier. Klassifizierungen, Cinephilien und Philosophien.* Berlin 2012, 97–114.

Keilbach, Judith: Ein Platz für Tiere. Fernsehen zwischen Häuslichkeit und weiter Welt. In: Sabine Nessel/Heide Schlüpmann (Hg.): *Zoo und Kino. Mit Beiträgen zu Bernhard und Michael Grzimeks Film- und Fernseharbeiten*. Frankfurt a. M. 2012, 161–178.

Koch, Gertrud: Von der Tierwerdung des Menschen. Zur sensomotorischen Affizierung. In: Hartmut Böhme u. a. (Hg.): *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Köln 2004, 41–50.

Kracauer, Siegfried: *Kleine Schriften zum Film 1921–1927*. Frankfurt a. M. 2004.

Kracauer, Siegfried: *Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit* [1960]. Frankfurt a. M. 1996.

Lehmann, Ingo/Wulff, Hans J.: *Tierfilm*. Stuttgart 2015.

Lie, Sulgie: Kreatürliches Kino. Zur ästhetischen Egalität in Robert Bressons Tierbildern. In: Maren Möhring/Massimo Perinelli/Olaf Stieglitz (Hg.): *Tiere im Film. Eine Menschheitsgeschichte*. Wien/Köln/Weimar 2009, 63–78.

Lippit, Akira Mizuta: *Electric Animal. Toward a Rhetoric of Wildlife*. Minneapolis/London 2000.

Lippit, Akira Mizuta: The Death of an Animal. In: *Film Quarterly* 56/1 (2002), 9–22.

Malamud, Randy: Animals on Film. The Ethics of the Human Gaze. In: *Spring* 83 (2010), 135–160.

Meurer, Ulrich: Träume, Tiere, Translationen. Die Filme der Coney Island Amateur Psychoanalytic Society. In: Ulrich Meurer (Hg): *Übersetzung und Film. Das Kino als Translationsmedium*. Bielefeld 2012, 175–202.

Nessel, Sabine: Medialität der Tiere. Zur Produktion von Präsenz am Beispiel von Zoo und Kino. In: Markus Rautzenberg/Andreas Wolfsteiner (Hg.): *Hide & Seek. Das Spiel von Transparenz und Opazität*. München 2010, 291–304.

Nessel, Sabine: Das Andere denken. Zoologie, Kinematografie und Gender. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 4 (2011), 32–41.

Nessel, Sabine: Animal Medial. Zur Inszenierung von Tieren in Zoo und Kino. In: Dies./Winfried Pauleit u. a. (Hg.): *Der Film und das Tier. Klassifizierungen, Cinephilien, Philosophien*. Berlin 2012, 33–45.

Nessel, Sabine: *Zoo und Kino als Schauanordnungen der Moderne*. Berlin 2015.

Nessel, Sabine/Pauleit, Winfried u. a. (Hg.): *Der Film und das Tier. Klassifizierungen, Cinephilien, Philosophien*. Berlin 2012.

Nessel, Sabine/Schlüpmann, Heide (Hg.): *Zoo und Kino. Mit Beiträgen zu Bernhard und Michael Grzimeks Film- und Fernseharbeiten*. Frankfurt a. M. 2012.

Nowak, Lars: Mit Pavlov ins Kino. Die Orte der Tiere im sowjetischen Montagefilm der 1920er Jahre. In: Jessica Ullrich (Hg.): *Tierstudien*, Nr. 6: Tiere und Raum. Berlin 2014, 71–83.

Pauleit, Winfried: Encyclopaedia Cinematographica. Tiere im wissenschaftlichen Film und ihr Reenactment in der bildenden Kunst. In: Sabine Nessel/Winfried Pauleit u. a. (Hg.): *Der Film und das Tier. Klassifizierungen, Cinephilien, Philosophien*. Berlin 2012, 11–26.

Pauleit, Winfried: Zoo im Spiegel von Kino und Museum. In: Sabine Nessel/Heide Schlüpmann (Hg.): *Zoo und Kino. Mit Beiträgen zu Bernhard und Michael Grzimeks Film- und Fernseharbeiten*. Frankfurt a. M. 2012, 63–78.

Raulff, Ulrich: Treblinka der Tiere. Die Unterscheidungen der Philosophie als Lizenz zum Töten? Derrida, Agamben, Coetzee und die unerwartete Rückkehr der Kreatur. In: *Süddeutsche Zeitung*, 26. Oktober 2002.

Ritvo, Harriet: On the animal turn. In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 136/4 (2007), 118–122.

Russel, Catherine: *Experimental Ethnography. The Work of Film in the Age of Video*. Durham/London 1999.

Schlüpmann, Heide: Schaulust am Tier. In: Sabine Nessel/Dies. (Hg): *Zoo und Kino. Mit Beiträgen zu Bernhard und Michael Grzimeks Film- und Fernseharbeiten*. Frankfurt a. M. 2012, 79–96.

Ulrich, Antonia: Partnerwahl. Nagisa Oshimas Max Mon Amour. In: Jessica Ullrich/Friedrich Weltzien/Heike Fuhlbrügge (Hg.): *Ich, das Tier. Tiere als Persönlichkeiten in der Kulturgeschichte*. Berlin 2008, 269–282.

Wulff, Hans J.: Tiere im Film / Tierfilm / Tiersendungen im Fernsehen. Arbeitsbibliographie. Unter: http://www1.uni-hamburg.de/Medien/berichte/arbeiten/0133_12.pdf.

Wulff, Hans J.: Oink, Oink! Die Schweine der Filmgeschichte. In: *AugenBlick. Konstanzer Hefte zur Medienwissenschaft*, Nr. 60: Animalische Audiovisionen. Modellierungen des Tiers in Film und Fernsehen (Heftredaktion: Philipp Blum, Carlo Thielmann). Konstanz 2014, 7–25.

Sabine Nessel

VI Denkformen

1 Die Tiere der Mythologie

Zentauren, Sirenen, Einhörner und Drachen zählen in der Moderne zu den kuriosen Hirngespinsten der menschlichen Einbildungskraft, die bloß noch mediale Welten, Sagen und Folklore bevölkern. Ist es berechtigt, diese Kreaturen in den Bereich der Tiere einzuordnen? Halb Tier, halb Mensch, Monstrositäten und Mischwesen, die sie sind, stehen sie doch eher an den Grenzen dessen, was wir als ›Tiere‹ bezeichnen. Vor dem Hintergrund ihrer unwahrscheinlichen Existenz bleibt es außerdem fragwürdig, ob und inwieweit man sie den übrigen, den realen Tieren gleichstellen sollte. Denkt man an die vielfältigen Kreaturen, die unter dem Begriff ›Mythologie‹ versammelt werden, so gewinnt man den Eindruck, dass ihre einzige Gemeinsamkeit in der Tatsache besteht, dass sie in ihrer ganzen Fremdartigkeit nicht als wirklich existent gelten können. Zwar mag der Ausgangspunkt dieser Schöpfungen im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung liegen, das Endprodukt, so wird gemeinhin argumentiert, ist jedoch »als imaginär anzusehen« (Mode 1973, 7).

Dabei wird leicht übersehen, dass die Auseinandersetzung mit diesen Kreaturen bis weit in die Neuzeit hinein, allen Modernisierungsschüben zum Trotz, einen festen Platz in unserer Kultur einnahm: Gibt es Sirenen, Nymphen und Einhörner? Und was ist von den Werwölfen zu halten? Lindert die Galle eines Zentauren tatsächlich den Schlagfluss, und neutralisiert die Klaue eines Greifs Gifte? Wo sind diese Wesen einzuordnen? Gehören sie in den Bereich der Zoologie? Sind sie Tiere oder menschenähnliche Wesen, Dämonen oder Elementargeister? Solche und ähnliche Fragen beschäftigten die Gelehrten über Jahrhunderte hinweg. Erst heute fällt es uns leicht, diese mit Hinweis auf die Fiktionalität der mythologischen Wesen bei Seite zu schieben und als obskur zu verwerfen.

Auch wenn man geneigt ist, den Diskussionen um die mythologischen Kreaturen im Kontext unserer Wissenschaftssysteme nur kulturhistorischen Wert beizumessen, bleibt doch der bedenkenswerte Umstand, dass alle einschlägigen historischen Schriften und Zeugnisse darum bemüht sind, diesen Wesen einen Platz in der Realität ihrer Welt einzuräumen. Will man diesem Faktum Rechnung tragen, dann stellt sich nicht nur methodisch die Frage, ob die Problematik der historischen Existenz oder Nicht-Existenz solcher Wesen überhaupt nach den Kriterien unserer heutigen Wissenschaftssysteme entschieden werden kann.

Einen Ausgangspunkt für einen alternativen Einstieg in das Nachdenken über den Status mythologischer Kreaturen bietet die Rationalismuskritik Paul Feyerabends. Nach Feyerabend gibt es keine universelle Rationalität, die in der Lage wäre, die allgemeine Gültigkeit eines Denksystems sicherzustellen (vgl. Feyerabend 1986, 21–32). Vielmehr liegt jedem Zugriff auf die Wirklichkeit, sei er nun wissenschaftlich, mythologisch oder literarisch, eine spezifische Form der Vernunft zugrunde, für die Paul Veyne in Auseinandersetzung mit den Mythographen der Antike den Begriff des »Wahrheitsprogramms« geprägt hat (Veyne 1987). Darüber hinaus gilt, dass zu keiner Zeit und in keiner Kultur solche Wahrheitsprogramme je im Singular vorkommen. Nur wenn man begreift, so Veyne, dass es zwischen der Realität und der Fiktion hinsichtlich der Frage nach ihrem Wahrheitswert keinen objektiven Unterschied gibt, wird deutlich, was unter Wahrheitsprogrammen zu verstehen ist: Die fiktiven Kreaturen sind ebenso wahr wie die realen Tiere. Ob wir sie für fiktiv oder für real halten, liegt nicht in ihrem Wahrheitswert begründet, sondern vielmehr darin, welche Kriterien wir ins Spiel bringen, um die Realität als Realität zu verbürgen. Diese Kriterien sind es, die je historisch und kulturell unterschiedlich bestimmen, in welches Wahrheitsprogramm ein bestimmtes Wesen jeweils einzuordnen ist. Für sich selbst genommen, so lassen sich Feyerabend und Veyne verstehen, sind die jeweiligen Programme stets wahr (vgl. Veyne 1987, 28–39, 140–154).

Folgt man diesem Ansatz, dann ist der Erkenntnishorizont der eigenen Wissenskultur nicht dazu geeignet, die Erfahrungswirklichkeiten der Vergangenheit oder gar anderer Kulturen zu rationalisieren, und dann lässt sich auch nicht, wie es häufig geschieht, die Existenz mythologischer Wesen auf das spezifische Wahrheitsprogramm der Fiktion reduzieren. Und doch bleibt aus denselben Gründen der Umkehrschluss gleichfalls fragwürdig: Es lässt sich auch nicht einfach annehmen, dass die Mythen-Erzähler und Mythologen, die Theologen und Dämonologen, die Zoologen und einfachen Beobachter, also alle diejenigen, die sich über Jahrhunderte mit mythologi-

schen Wesen befassten, reale Wesen beschreiben. Bernd Roling hat gerade in dieser Frage für eine hermeneutische Aufrichtigkeit plädiert, die keine vorschnellen Urteile trifft und in ihrem historischen und kulturellen Abstand nur einen grundlegenden Zweifel eingestehen kann: »Wir wissen es nicht« (Roling 2010, 666). Unsere heutige Einschätzung des Status der mythologischen Kreaturen beginnt deshalb mit einer Neubestimmung der Grenzen zwischen Wissenschaft, Mythologie und Literatur.

Die Frage nach der tatsächlichen Existenz der mythologischen Wesen muss also – aus methodischen Gründen – offen bleiben. Doch gerade diese methodische Zurückhaltung ermöglicht es, eine neue Forschungsperspektive einzunehmen, in der untersucht wird, inwieweit und in welcher Weise diese Wesen in je historisch und kulturell spezifischer Weise als real *geglaubt* wurden und was sie in ihrem jeweiligen Horizont darstellten und darstellen konnten. Darüber hinaus lassen sich diejenigen Verschiebungen, Umformungen, Aneignungen und Reinigungen analysieren, die im Laufe der Geschichte an und mit diesen Wesen vollzogen wurden, um sie den jeweils aktuellen Wahrheitsprogrammen anzupassen. Hieraus ergibt sich weniger eine Naturgeschichte der mythischen Wesen als vielmehr eine kulturhistorische Transformationsgeschichte. Sichtbar werden so mythologische Wesen, die durch alle Transformationen hindurch in einem Kern an Eigenschaften stabil bleiben, nicht jedoch in Bezug auf ihre Stellung und Bedeutung oder auf die mit ihnen verbundenen Institutionen und Wissensformen.

In einer solchen Perspektive ist das Reinigungsunternehmen der Moderne nur eine spezifische Transformation unter anderen. Gleichwohl handelt es sich dabei um die für unser heutiges Verständnis mythologischer Wesen entscheidende Transformation. Denn in ihr vollzieht sich die moderne Trennung von Imagination und Empirie. Diese Trennung zwischen dem, was man sieht, dem, was andere gesehen und überliefert haben, und dem, was andere denken oder naiv glauben, kurz: die Trennung zwischen Beobachtung, Dokument und Fabel, verwandelt, wie Michel Foucault gezeigt hat, grundlegend den Horizont, vor dem die natürliche Welt gesehen wird (vgl. Foucault 1974, 168–180). Auf der einen Seite werden die wundersamen Kreaturen in der Neuzeit (also etwa ab dem 17. Jahrhundert) auf die Exzesse der menschlichen Einbildungskraft zurückgeführt und die Mythologie als Wissenschaft der volkstümlichen und fremden Erzählungen begründet. Auf der anderen Seite wird zur gleichen Zeit das definiert, was wir heute unter ›Zoologie‹ verstehen, derjenige Bereich also, der sich für die realen Tiere zuständig erklärt, ein Bereich, der allerdings bis ins 19. Jahrhundert in seinen strengen Klassifikationen immer wieder gerade durch jene mythologischen Kreaturen gefährdet war (vgl. Agamben 2003, 36). Denn die neue Zoologie zieht zunächst keine klaren Grenzen zwischen Mythologie und Naturgeschichte; vielmehr ist sie von einem wechselseitigen Austausch dieser beiden Bereiche geprägt. Einerseits bezeichnen Satyre, Silenen, Faune und Troglodyten nun zoologische Arten in den neuen wohlgeordneten Taxonomien der Naturgeschichte, andererseits verweist jedoch gerade diese mythologisierende Namensgebung auf das, was Jörg Robert einen »mythozoologischen Komplex« nennt: einen liminalen, wissenspoetologischen Raum, in dem nicht nur eine Naturalisierung der Mythologie von statten geht, sondern ebenso eine Mythisierung der Naturgeschichte (vgl. Robert 2012).

Mythologische Kreaturen im Wandel der Wissensgeschichte

Zu verstehen sind die mythologischen Kreaturen (wie auch alle anderen Tiere) nur aus der irreduziblen kulturellen und historischen Verflechtung von faktischen Beobachtungen, zeitgenössischen Wissensbeständen und medialen Techniken, die sie überhaupt erst beobachtbar und überlieferbar machen. In den mythologischen Kreaturen kreuzen sich deshalb immer zwei Bewegungen: Einerseits wird faktische Natur als etwas begriffen, das sich nur in einer stets relativen Beziehung zu spezifischen kulturellen Faktoren erschließt; andererseits jedoch setzt jegliche kulturelle Erzählung, will sie geglaubt werden, eine gewisse Absicherung in einer faktischen Realität selbst voraus. Die mythologischen Wesenheiten sind das, was in der Wissenschaftsgeschichte mit Bruno Latour als Hybrid oder Quasi-Objekt bezeichnet werden kann: »Mischwesen zwischen Natur und Kultur« (Latour 2008, 19). Diese Mischwesen entstehen nach Latour durch Ensembles aus Praktiken, in denen stets die Sichtung natürlicher Wesen mit dem jeweiligen Wissenshorizont, mit den Medien ihrer Verknüpfung sowie mit dem sozialen und kulturellen Kontext ihrer Diskussion untrennbar vermischt ist.

Was dies für die Tierbeschreibungen vor der modernen Zoologie heißt, wird in den Ausführungen Foucaults in Bezug auf die Tierbücher der Neuzeit um 1600 deutlich: »Die Geschichte […] eines Tieres

zu schreiben, bedeutete, auch zu sagen, welches ihre Elemente und ihre Organe, welches die Ähnlichkeiten, die man in ihnen finden kann, welches die Kräfte, die man ihnen zuschreibt, die Legenden und Geschichten, mit denen sie vermischt werden, die Wappen auf denen sie zu sehen sind, und die Medikamente, die man aus ihrer Substanz herstellt, die Nahrungsmittel, die sie bieten, gewesen sind. Hinzu kommt, was die antiken Autoren darüber erfahren haben« (Foucault 1974, 169). Die Beschreibungen der Tiere – realer wie mythologischer – umfassten damit in diesen Tierbüchern stets eine bunte Mischung aus naturkundlichem Wissen, antiken Überlieferungen, Legenden und alltagspraktischen Wissens- und Anwendungsgebieten. So beinhaltet die Geschichte eines Lebewesens nicht nur das, was wir heute als streng zoologisches Wissen betrachten – Anatomie, geographische Verbreitung, Lebensweise usw. Vielmehr wird jedes Lebewesen stets im Inneren eines »semantischen Rasters« (ebd.) verortet, in dem es mit der natürlichen wie der kulturellen Welt verknüpft ist. Ein Tier zu kennen, hieß nicht nur seine Eigenschaften zu kennen, sondern es auch in den überlieferten Erzählungen, den symbolischen Verweisen und den praktischen Anwendungen verorten zu können.

Dies schloss jedoch keineswegs Kritik an diesem Wissen aus. Ganz im Gegenteil: Schon die Mythographen und Zoologen der Antike zogen im Angesicht diverser Mischwesen und absonderlicher Arten deren Existenz oftmals in Zweifel. Und doch folgten diese Bestrebungen nicht einer Logik, die die Wahrheit der Empirie gegen die Fiktionalität der Mythologie ins Feld führte. Die Wahrheitsprogramme der antiken wie der mittelalterlichen und neuzeitlichen Mythenkritik entsprachen in keiner Weise denjenigen der Moderne; ebenso wenig waren sie untereinander identisch.

So konnte ein antiker Geograph und Historiker wie Pausanias im 2. Jahrhundert durchaus in Zweifel ziehen, dass Herakles in einer Grotte auf dem Tenea den vielköpfigen Höllenhund Zerberus, ein Mischwesen aus Schlange und Hund, aus der Unterwelt auf die Erde zurückgebracht habe. Erstens, so Pausanias, gebe es in dieser Höhle keinen Weg unter die Erde, und zweitens solle man nicht glauben, die Götter lebten unter der Erde und bewahrten dort Seelen auf. Die Mythenerzählung über den Höllenhund war also für Pausanias weder empirisch noch theologisch haltbar. Und doch verwarf er sie deshalb nicht als eine rein fiktive Geschichte. Vielmehr stimmt Pausanias der Erklärung des griechischen Gelehrten Hekataios von Milet zu, der den Höllenhund kurzerhand zu einer großen, tödlich giftigen Schlange erklärt, die von Herakles erschlagen wurde. Hekataios bietet damit eine durchaus einfache Erklärung, durch die für Pausanias aus einer absurden eine nachvollziehbare Geschichte wird (vgl. Pausanias, III, 25, 5).

Nicht alle Gelehrten glaubten also in der Antike an Zentauren und Ungeheuer, ebenso wenig wie an die Schlangenfüßigkeit der Giganten der Vorzeit, wie sie etwa Ovid zu schildern wusste (vgl. Ovid, met. I,183; dagegen Pausanias, VIII, 28,1). So war u. a. Lukrez davon überzeugt, dass monströse Mischwesen wie die Zentauren jeglicher biologischen Möglichkeit widersprechen (vgl. Lukrez, V, 878–924). Und doch ist es der gleiche Pausanias, der die Existenz von Tritonen – Mischwesen mit dem Oberkörper eines Menschen, den Vorderbeinen eines Pferdes und dem Unterkörper eines Delphins – mit einer Gewissheit behauptet, die seinem Zweifel an der Existenz eines Höllenhundes in nichts nachsteht. Wenn es z. B. um die Erzählung vom Tod des Meeresgottes Triton durch Dionysos geht, so zieht Pausanias zwar auch hier durchaus die göttliche Dimension des Geschehens in Zweifel: Dionysos sei lediglich als allegorische Bezeichnung des Weines zu verstehen, den die Fischer ins Meer schütten, um einen gewöhnlichen Tritonen betrunken zu machen und so besser erlegen zu können. Nicht in Zweifel gezogen wird jedoch das Geschehen als solches oder gar die Glaubwürdigkeit der Existenz von Tritonen. Dass es diese Mischwesen tatsächlich gibt, gilt für Pausanias wie für seine vielen Nachfolger bis ins 18. Jahrhundert hinein als Gewissheit: In Rom habe ihm der kaiserliche »Procurator a mirabilibus« die Überreste eines Tritonen gezeigt, die in den herrschaftlichen Sammlungen aufbewahrt wurden (vgl. Pausanias IX, 20,4 und IX, 21,1; Veyne 1987, 90 f.). Und auch die Existenz des Minotaurus, dieses Mischwesens aus Stier und Mensch, sei, obschon zweifelhaft, doch nicht unwahrscheinlich, insofern es durchaus Frauen gäbe, die Ungeheuer gebären (vgl. Pausanias I, 24,1).

An den Rändern des Alltäglichen

Der Rahmen, in dem die Existenz von Ungeheuern und Mischwesen glaubhaft erscheint, bemisst sich offensichtlich auch in der Antike an deren gegenwärtiger Nachweisbarkeit. Was es in der Gegenwart und ihrem Wissenshorizont nicht gibt, das hat es auch nicht gegeben, zumindest nicht seit dem Ende jenes goldenen Zeitalters, das jenseits des historischen Horizonts liegt, von dem man Zeugnis ablegen kann.

Doch kennt man, das wissen schon die antiken Autoren, stets nur Bruchteile der Welt. Jenseits des eigenen Horizonts, sei er nun historisch oder räumlich konstituiert, beginnt das Reich des Fremden und Unbekannten, das neben wundersamen Völkern auch eine phantastische Zoologie bereithalten kann. Das Fremde bietet stets einen Möglichkeitsraum, der nicht durch die eigene Welt abgedeckt wird und der angereichert wird durch Erzählungen, Reisebeschreibungen und Legenden. Nach dem ›Ich habe gesehen‹ kommt stets ein ›Ich habe gehört‹ oder besser: ›Ein anderer hat gesehen‹, dicht gefolgt von einem ›Man erzählt‹ (vgl. Hartog 1988, 261–271). Und weil nach der Überzeugung der antiken Autoren die Wahrheit naturgemäßer ist als die Lüge, findet sich in jeder Erzählung, so sehr sie auch alles in allem erfunden ist, ein Kern Wahrheit. Die überlieferten Geschichten gelten somit in ihrem Kern als wahre Geschichten. Man beweise das Gegenteil. Dies ist die Aufgabe der Kritiker. Die Geschichte vom Tod des Tritons hat für die antiken Leser einen wahren Kern, und man hat diese Wesen gesehen. Und auch die Geschichte von Herakles und dem Höllenhund ist für sie im Kern richtig, nur war Herakles ein Mensch und der Höllenhund eine giftige Schlange.

Die mythologischen Tiere sind in der Antike also weder Fiktion noch das, was wir heute als alltägliche Evidenz auffassen würden. Um ihren Realitätsstatus in der Schwebe zu halten, werden sie von den antiken Autoren häufig jenseits des alltäglichen Lebens situiert, sei es in der Ferne oder als seltenes Ereignis. Die Welt der Wunder liegt vor der Zeit oder jenseits des Horizonts, in Gegenden, deren Synonyme bis in die Neuzeit ›Africa‹ und ›India‹ lauten. Jenseits des Horizonts liegen wortwörtlich die Antipoden: Wunderwelten, Gegenwelten und verkehrte Welten, deren Wirkkraft sich noch in den neuzeitlichen und modernen Bildern Amerikas, Afrikas und Asiens wiederfindet (vgl. Romm 1992).

Eine vergleichbare Spannung zwischen Fiktionalität und Realität ist in der Antike auch dort am Werk, wo es um fremde und unbekannte Tiere geht. Der Sache nach handelt es sich bei diesen Tieren nicht um mythologische Fiktionen. Der Form nach sind die antiken Beschreibungen dieser Tiere jedoch kaum von den Beschreibungen mythologischer Kreaturen zu unterscheiden, so z. B. beim Hippopotamus bei Herodot: »Das Flußpferd sieht folgendermaßen aus: es hat vier Füße, gespaltene Klauen, eine stumpfe Nase, eine Mähne wie ein Pferd, hervorstehende Zähne, Roßschweif und -stimme und ist so groß wie ein sehr großes Rind. Die Haut ist so dick, daß man aus der getrockneten Haut Lanzenschäfte macht« (Herodot, II, 71). Herodot stehen zur Beschreibung des fremden Wesens nur die ihm alltäglich bekannten zoologischen Arten zur Verfügung; das Flusspferd erscheint als ein Hybrid aus Pferd und Rind. Nur so kann Herodot seinen Lesern eine Vorstellung dieses Tieres vermitteln, das er im Übrigen nie zu Gesicht bekommen hat, sondern selbst nur vom Hörensagen kannte (vgl. Campbell 2006, 113).

Von den Problemen, fremde Tiere zu beschreiben, zeugt im 16. Jahrhundert auch der Versuch Jean de Lérys, dem brasilianischen Tapir gerecht zu werden. Auch er ist ein Hybrid, eine Mischung aus Kuh und Esel, und doch keines von beiden (vgl. Léry 1977, 199 f.): eine wortwörtliche »Eselskuh« (ebd., 202). Die wohlbekannten Kategorien sind stets zu knapp, wenn es um die Beschreibung fremder Wesen geht, man muss sie aufteilen und als Mischwesen neu zusammensetzen. In diesem Verfahren geht es weniger um die Bestimmung der Natur der fremden Tiere als solcher, als vielmehr um die Verortung dieser Wunderwesen im Verhältnis zum eigenen Erfahrungsraum. Dabei wird die unauflösbare Spannung zwischen Fiktion und Realität in der Beschreibung der Wunderwesen stets aufrecht gehalten: Man kennt sie nur vom Hörensagen, dessen Verlässlichkeit stets von der Kompetenz und Verlässlichkeit des Erzählers abhängt. Die mythologischen Wesen sind ebenso wie auch jegliches nicht einheimische Tier zwangsläufig medial – oral, skriptural, skulptural oder visuell – vermittelt; und diese Vermittlung ist zudem je nach Erzähler mehr oder weniger glaubwürdig.

Mythen: Tatsachen und Kontroversen

Und so ergibt sich vor jeder Kontroverse um die Existenz mythologischer Tiere und ihrer Sichtungen eine grundsätzliche Differenz: Das, was man allgemein als Mythos bezeichnet, und auch das, was man über die Götter, Heroen und die Wunder der Welt erzählen kann, entspricht keineswegs einfach dem, was man gesehen hat. Der Mythos gibt stets ein vermitteltes aber auch ein geteiltes Wissen wieder. Der eigentliche Sprecher tritt nicht in Erscheinung. Und selbst wenn die Musen etwa in Hesiods *Theogonie* ihrem Verfasser die Zeilen einflüstern, tun sie nichts als ein ›Wieder-Sagen‹: »›Man sagt‹ ist die einzige Quelle der Erkenntnis und hat eine geheimnisvolle Autorität« (Veyne 1987, 35). Die Musen richten sich nicht mit einer höheren Offenbarung an den Erzähler. Im Gegenteil: Sie sagen das, was allgemein bekannt ist.

Vor jeder Kontroverse gibt es also eine Welt der Tatsachen, die sich auf ein geteiltes Wissen stützen kann. Der Mythos ist demnach, wie Paul Veyne ausführt, kein spezifischer Modus des Denkens oder gar eine Verwirrung des Geistes, sondern nicht mehr und nicht weniger »als Erkenntnis durch Auskunft, angewendet auf Wissensbereiche, die für uns kontrovers und experimentell sind« (ebd., 36).

Erst mit dem 6. Jahrhundert v. Chr. tritt ein Wandel der Wissenssysteme ein, in dessen Verlauf all die Kontroversen in Erscheinung treten, die man in Bezug auf die Mischwesen in Europa geführt hat. Der Mythos wird nun im Sinne der Historie und der Genealogie begriffen. Er erzählt nicht mehr einfach eine Geschichte, die der Gegenwart Plausibilität verleiht, sondern er erzählt, wenn auch auf verdeckte Weise, von einer wahrhaften Vergangenheit. Gerade deshalb ist die Gegenwart wiederum das Maß, an dem der Realitätsgehalt dessen, wovon der Mythos berichtet, gemessen wird: Nur insofern das ›Man sagt‹ demjenigen entspricht, was ›man sieht‹, kann es Evidenz, Wahrheit und Realität beanspruchen.

Wie François Hartog in Bezug auf Herodot betont hat, folgen die Historiographie und ihre Experten von nun an dem ›Ich habe gesehen‹ als einem »operator of belief« (Hartog 1988, 246). Und wenn der Historiograph nicht selbst gesehen hat, dann hat ein anderer, ein zuverlässiger Informant, gesehen. Jenseits dessen muss die Wahrheit mythologischer Wesenheiten zweifelhaft bleiben. So sehr die frühen Mythenerzähler sich an das gehalten hatten, was man allgemein wusste, und somit hinter dem allgemeinen Diskurs verschwanden, so sehr muss der Historiograph und Mythograph seit Herodot sich nun an das halten, was er gesehen hat, will er die Existenz der mythologischen Wesenheiten behaupten. Die Absicherung liegt seither weniger in der Autorität der Tradition begründet – auch wenn diese niemals ihre Bedeutung einbüßt –, als vielmehr in der Ehrenhaftigkeit, der Autorität und Kompetenz des Mythographen selbst.

Jegliche Kritik der mythologischen Wesenheiten nimmt von hier ihren Ausgang: Sind die mythologischen Tiere real existente Wesen, oder sind sie Erfindungen? Sie sind zumindest verdächtig, oder besser: Die Geschichten sind verdächtig, die von ihnen erzählen. Denn wenn auch im Kern stets ein gewisses Maß an Wahrheit liegt, ist diese Wahrheit oftmals durch einfältige Ammenmärchen und widersinnige Ausschmückungen verstellt und muss erst entschlüsselt werden. Der Mythos vermischt stets das Wahre mit dem Falschen, und die Deutung hat von nun an die Aufgabe, das Wahre von den Schichten der Ausschmückungen und Lügen zu reinigen. Diese Arbeit leisten die allegorischen Deutungen, wie sie insbesondere die Stoiker verfolgen, ebenso wie die Historisierungen und Umschreibungen, wie sie in Bezug auf Herakles und den Höllenhund bei Hekataios von Milet oder Pausanias auftauchen.

Aber wenn die Gelehrten auch oftmals an der Existenz mythologischer Wesen zweifeln, darf man doch die Wirkung der zoologischen Reinigungsunternehmungen der Antike in ihrer Wirksamkeit nicht überschätzen. Zwar richten sich die Reinigungsprogramme der antiken Gelehrten generell gegen den Glauben an Wundertiere und -wesen, doch verstricken sie sich immer wieder in Widersprüche. Wie Platon spricht sich z. B. auch der griechische Arzt und Naturforscher Galen im 2. Jahrhundert einerseits vehement gegen jegliche ernsthafte Auseinandersetzung mit solchen Wundertieren aus. Andererseits jedoch greift er selbst auf die Zentauren zurück, sobald es ihm darum zu tun ist, neue Schüler zu gewinnen. So leitet er den vornehmen Ursprung der Medizin von Äskulap ab, dem Sohn des Apolls, und von den medizinischen Kenntnissen des Zentauren Chiron und der anderen Zentauren. Auch wenn dieses Argument sicherlich einer konventionellen Rhetorik geschuldet ist, verweist die Erfüllung einer solchen Konvention auf die Permanenz einer Tradition, die die Möglichkeit der Existenz solcher Wesen einzuräumen bereit ist (vgl. Veyne 1987, 71 f.). Man glaubt in der Antike und weit über die Antike hinaus weiterhin an diese Wesen, ebenso wie man immer wieder an ihrer Existenz zweifelt.

Mittelalterliche Dämonen und neuzeitliche Monstrositäten

Die mythologischen Wesen sind kontrovers, und sie bleiben es über das Mittelalter hinweg bis in die Neuzeit. Nicht nur die mittelalterlichen Bestiarien zeugen davon, wenn sie die stoische Tradition der Allegorie und Allegorese weiterführen (vgl. Gravestock 1999), auch die Wunderkammern, die sich bis in die Neuzeit reger Beliebtheit unter den Mächtigen erfreuen, versammeln Greifenklauen, Einhörner und die Überreste exotischer und wundersamer Tiere und Wesenheiten (vgl. Daston/Park 1998, 79–126).

Und auch das Christentum ist nicht gewillt, die Existenz von mythologischen Wesen wie z. B. den Sirenen in Frage zu stellen. Zwar werden im Zuge der Verdammung und Umwertung der griechischen

Götterwelt diese Wesen zumeist der Dämonologie zugeschlagen, an der Plausibilität ihrer Existenz ändert dies jedoch wenig. Gelten die Najaden und Nereiden in der Spätantike, etwa bei Isidor von Sevilla, als heidnische Gottheiten niederen Ranges, die in Flüssen und Meeren wohnen, so nehmen die christlichen Exegeten des Mittelalters die Schlangenähnlichkeit der Fischkörper zum Anlass, die weiblichen Wasserwesen mit ihren Verführungskünsten im Gefolge des Teufels anzusiedeln und mit den Feen in Beziehung setzen. Und ganz in diesem Sinne ist es weniger die Zoologie, die sich für diese Wesen zuständig erklärt, als vielmehr die Dämonologie.

Dabei sind die Sirenen und Nereiden keine reinen Textprodukte, sondern sie verfügen durchaus über Entsprechungen in der Realität. Immer wieder kommt es zu Sichtungen oder gar Fängen dieser seltsamen Wesen. So geht z. B. in Oreford an der Ostküste Englands den ansässigen Fischern im Jahre 1187 ein Meermensch ins Netz. Ähnliche Wesen tauchen immer wieder an der portugiesischen Küste auf, und Olaus Magnus berichtet von den Meermenschen im Norden, die des Nachts die Schiffe besteigen und zum Kentern bringen. Die arabische Naturkunde kennt gleichfalls die Meermenschen, ebenso wie der hochmittelalterliche Geograph Abu-Hamid al-Gharnati, der von Meermenschen am Kaspischen Meer berichtet (vgl. Roling 2010, 49–56). Es gibt Berichte über Meermenschen im Roten Meer und Erzählungen über entsprechende Wesen in Indien. Und selbst Christoph Columbus notiert am 9. Januar 1493 die Begegnung mit drei Sirenen in sein Bordtagebuch.

Insbesondere die Entdeckungsreisen führen zu einer wahren Flut neuer, weltweiter Beobachtungen mythologischer Wesenheiten, die dazu geeignet sind, erneut all das zu bestätigen, was man über diese Wesen zu wissen glaubte. Der Realitätswert solcher Wesen wird dabei weiterhin im Zusammenspiel von Überlieferung, Sichtungen und Alltagswissen abgesichert: Das, was man sagt, entspricht auch in der Neuzeit weiterhin dem, was man sieht, und es gibt keinen Grund, an der Existenz dieser Wesen zu zweifeln.

Und doch bleiben sie weiterhin eine Provokation nicht nur für die Kirche, sondern auch für die sich etablierenden Wissenschaftsinstitutionen und Universitäten. Denn auch wenn die Existenz solcher Wesen wenig zweifelhaft erscheint, stellt sich dennoch die Frage, wie man sie einordnen soll: Sind es Dämonen und damit Teil einer von Gott verworfenen übernatürlichen Welt? Sind etwa die Nereiden als Elementargeister aufzufassen, wie es Paracelsus und seine Anhänger sehen, und deshalb in die natürliche Welt und Schöpfung einzuordnen? Gerade Paracelsus leistete der erneuten Naturalisierung der mythologischen Kreaturen Vorschub; und auch ihre Einordnung als Monstrositäten führte ab dem 16. Jahrhundert zur Überwindung dämonologischer Zuständigkeiten. Wenn diese Hybride nun auch nicht mehr als eigentliche Dämonen galten, waren sie doch sündige Kreaturen, geboren aus den sündigen und sodomitischen Verbindungen zwischen Menschen und Tieren. Ergebnis dieser Verbindungen sind Mischwesen, die antike Autoren wie Lukrez oder Galen für ausgeschlossen hielten, auch wenn ein Pausanias durchaus gewillt war, die Existenz eines Ungeheuers wie des Minotaurus möglich zu finden. Die Kategorie der Monstrositäten diente nun zwar dazu, die jenseitigen Dämonen auf den Bereich des Irdischen und Natürlichen zu verpflichten, doch blieben die Monstren weiterhin eine »natürliche Form der Gegen-Natur« (Foucault 2007, 77). Sie stellten als Produkt einer sodomitischen Verbindung einen Bruch der Gesetze der Natur wie des Rechts dar. Aber auch für die Wesen der Neuzeit galt: So evident sie als Tatsache erschienen, sie blieben »ein extremes und extrem seltenes Phänomen« (ebd.).

Mythologie und Zoologie

Erst die vermehrte Katalogisierung der Tierwelt auch der entlegensten Gegenden, die weiterhin die Heimat einer Vielzahl absonderlicher Kreaturen darstellten, machte die mythologischen Wesen im Zuge der Entdeckungsreisen der Frühen Neuzeit zu regulären Arten einer systematischen Nomenklatur. Mehr und mehr wurden die Monstrositäten zum Problem einer Zoologie, deren Prinzip einer strengen Artengrenze keine Interspezies-Vermischungen oder Unschärfen mehr dulden konnte. Insbesondere gegen Ende des 17. Jahrhunderts mehrten sich die Zweifel an einer artenübergreifenden Zeugung und Reproduktion; die Vorbehalte Galens und Lukrez' fanden erneut Eingang in die universitären Debatten. Und es war der Lukrez-Kenner Pierre Gassendi, der noch vor Athanasius Kircher im 17. Jahrhundert die These vertrat, die Nereiden und Sirenen, die die antiken Autoren wie die neuzeitlichen Zeugen beschreiben, seien Exemplare einer anthropomorphen Fischart. Die mythologischen Wesen hatten ihren Platz im System der natürlichen Arten gefunden. Wie die Affen galten die Meermenschen als animalische Imitationen des Menschen, und wie die Prima-

ten schienen sie über Intelligenz zu verfügen sowie Schlafstätten und Wohnquartiere zu bauen, die sie zur Jagd und zur Kontaktaufnahme verließen (vgl. Roling 2010, 173 f.). Diese Deutung kanonisierte sich im 17. und 18. Jahrhundert und konnte bis ins 19. Jahrhundert hinein durch die Sichtung diverser Seemenschen weiterhin gestützt werden.

Es war die Durchsetzung der Linnéschen Klassifikation und die Entdeckung einer neuen Tierart, die der Sirene als Meermensch den Lebensraum entzog, wenn sie auch nicht vollständig verschwand. Und doch war auch Linné nicht frei von jenem Glauben an Nixen und Nereiden, den seine Landsleute und Zeitgenossen durchaus noch teilten (vgl. ebd., 255 f.). Erst die Entdeckung der Seekuh und eine mit ihrer Hilfe erneut vorgenommene Re-Interpretation der mythologischen Überlieferung verdrängte die Sirenen nach und nach aus den zoologischen Klassifikationen, oder besser: substituierte sie und konkretisierte sie in neuer Weise.

Ab diesem Zeitpunkt ist der Verweisungszusammenhang zwischen dem, was man sagt, und dem, was man sieht, in Bezug auf die Tradition der mythologischen Erzählungen zerbrochen. Und auch wenn sich der Möglichkeitsraum für solche Wesen an den Rändern der modernen Wahrheitsprogramme nie vollständig schließt, er findet nur noch dort statt: an den Rändern. Hier erklärt sich allenfalls noch die Kryptozoologie für Wesen zuständig, deren Existenz man nur vom Hörensagen kennt und die nicht, oder besser: noch nicht von den Autopsien der modernen Zoologie erfasst wurden. Am zweifelhaften Rand der modernen Zoologie begründen insbesondere die Bücher Bernard Heuvelmans ab der Mitte des 20. Jahrhunderts eine Art schlechtes Gewissen der modernen Klassifikationssysteme. Bücher wie *Sur la piste des bêtes ignorées* (1955) halten einen Raum offen, in dem die mythologischen Tiere als vergessene und der Zoologie noch unbekannte Arten, als potentielle, zukünftig zu klassifizierende Unbekannte gelten. In diesem Raum bleibt der von Reinhold Messner gesichtete Yeti ebenso möglich wie urzeitliche Fische, Komodowarane und Drachen. Und noch die Notwendigkeit eines Dementi bezüglich der Existenz von Meermenschen, das die National Oceanic and Atmospheric Administration der USA 2012 nach der erfolgreichen Mockumentary *Mermaids: The Body Found* (2012) abgab, zeugt sowohl von diesem immer noch bestehenden Möglichkeitsraum als auch von den institutionellen Praktiken, die den wissenschaftlichen Status Quo der Wahrheitssysteme absichern.

Mythologie, Literatur und Fiktion

Die Moderne beginnt mit einer Neuaufteilung des Feldes zwischen Wissenschaft, Mythologie und Literatur. Diese Aufteilung wird von zoologischer Seite ebenso betrieben wie von Seiten der sich herausbildenden Philologien: Seit dem 18. Jahrhundert zweifelten philologische Gelehrte jeglichen Wahrheitsgehalt der Mythen an, indem sie nach und nach die Literarizität mythologischer Texte in den Vordergrund stellen. Damit wird der Mythos zur fiktiven Erzählung, zur Unterhaltungsliteratur oder, mit Blick auf seinen Wahrheitsanspruch, zum Lügenmärchen. Gleiches gilt für die sonderbaren Wesen, die ihn bevölkern. So begreift z. B. Bernard Le Bovier Fontenelle die Geschichte der Mythologie 1724 nur noch als »eine Geschichte der Irrtümer des menschlichen Geistes« (Fontenelle 1989, 242). Die Philologen der Moderne trennen nach und nach die Geschichten der Mythologie von der historischen Geschichte der Tatsachen. Das, was man sagt, ist nicht mehr zwangsläufig das, was der Fall ist, d. h. das, was man sieht. Zudem bleiben die modernen Mythologen stets im Zweifel darüber, ob man früher all das glaubte, was die Mythen erzählen.

Die Inhalte der Mythen und ihre absonderlichen Kreaturen sind nicht länger der Gegenstand, um den sich die Gelehrten bemühen; sie lassen sich stattdessen leicht im Gebiet der phantastischen Literatur unterbringen. Doch auch wenn die mythologischen Wesen nun im wahrsten Sinne des Wortes zu dem geworden sind, als was sie heute gelten, zu reinen Fabelwesen, bleibt die Frage bestehen, wie an sie so lange und mit so großer »Intensität geglaubt« (Cassirer 2002, 6) werden konnte.

Der Mythos wird damit zu einer Frage des Bewusstseins; untersucht werden kann aus dieser Perspektive nur noch der Weg von den Phantasmen einer unbegrenzten Einbildungskraft zu einem wahren, weil gegenwärtigen Objektbewusstsein. »Nichts erscheint disparater als Wahrheit und Mythologie«, schreibt Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen.* Aber weil es dennoch eine Kontinuität zwischen Mythos und Vernunft gibt, erscheint es als Aufgabe der Vernunft, »im sinnlos Scheinenden Sinn auszumachen« (ebd., 5). Die Dringlichkeit dieser Aufgabe ergibt sich insbesondere aus den weltweiten Expansionsbewegungen, der Sammelleidenschaft der Europäer und dem spätestens seit der Romantik auflebenden folkloristischen Interesse, die immer neue unglaubliche Geschichten aus antiken und fremden Literaturen in die europäischen Ar-

chive spülen. Dabei betonen Autoren wie Edward B. Tylor zwar die Kontinuitäten und »survivals« im Übergang zwischen den Mythen der Alten und Wilden und den wissenschaftlichen Erzählungen der Moderne. Dennoch qualifizieren sie die mythologischen Wesen wie z. B. die indischen Menschentiger und Werwölfe als Effekte eines defizitären Denkens (vgl. Tylor 1873, 304–310), als Vorform der Rationalität und als Produkte einer poetischen und blühenden Phantasie, oder – im Sinne der Psychoanalyse – als ein Tagtraum der Menschheit.

Einerseits werden im Namen dieser Überzeugung die Realitäten und Kreaturen anderer Kulturen und Wissenssysteme also marginalisiert, andererseits ist gerade der Glaube an die bloß fiktive Realität dieser Kreaturen dazu geeignet, diese im ungefährlichen Bereich der Imagination zu bewahren und gar zu vermehren. Die Mythologie als Feld der unerschöpflichen Einbildungskraft entfaltet im Raum des Fiktiven ganz neue Welten – phantastische Literatur, Fantasy, Horror und Science Fiction –, in denen alte und neue mythologische Wesen ihr Revival feiern. Und es ist insbesondere das Genre des Science Fiction, das ähnlich wie die Kryptozoologie den Existenzraum dieser Wesen auf die Zukunft hin öffnet. Die Mischwesen, Hybriden und Chimären, die Phantasmen der menschlichen Einbildungskraft, die in der Antike stets die vergessene oder gerade noch erinnerte Vergangenheit bevölkerten, werden zum Versprechen (oder zur Bedrohung) der Zukunft; Dietmar Daths Zukunftsroman *Die Abschaffung der Arten* (2008) kann hier als exemplarisch gelten. Wenn es diese Wesen auch nicht notwendig gibt, spricht doch nichts dagegen, dass sie möglich werden; als utopische Naturen könnten sie künftig ins Werk gesetzt werden durch den Fortschritt der Wissenschaften und die Verknüpfungen zwischen Natur und Kultur. Was als Gegennatur und Monstrosität bereits die Gegenwart der Neuzeit bedrohte und faszinierte, erlebt seit den 70er und 80er Jahren in den zukunftsförmigen Wissenschaftsfiktionen und Labor-Realitäten der Spätmoderne eine Wiederkehr, die die Hybride, die Mischwesen und Cyborgs der Zukunft feiern und fürchten.

Rehabilitierung der mythischen Wesen

Insgesamt kann man im Zeitraum spätestens seit den 1970er und 1980er Jahren von einer Rehabilitierung der Mythologie sprechen und damit von einer wenn auch randständigen Rehabilitierung der mythologischen Kreaturen und Tiere. Insbesondere der Ethnologie ist die Wende in der Mythenforschung zu verdanken. Die immensen Sammlungen außereuropäischer Erzählungen begünstigten im 18. und 19. Jahrhundert zwar zunächst den philologischen Ansatz, der Mythen als literarische Fiktionen analysierte. Doch schon 1926 hatte Bronislaw Malinowski entgegen dem philologischen Studium der Mythen kontextualisierende Untersuchungen eingefordert, die die Mythen nicht als »müßige Fabel«, sondern als eine »pragmatische Charta« begreifen, die die Weltsicht, die moralische Ordnung sowie praktisches Orientierungswissen bereitstellen (Malinowski 1986, 143 f.). Und es war Marcel Mauss, der schon 1947 darum bemüht war, das, was wenig später Claude Lévi-Strauss das *Wilde Denken* (1968) nannte, auf der gleichen Ebene einzutragen wie die modernen Wahrheitsprogramme (vgl. Mauss 2013, 306).

Aber nicht nur die Ethnologie bereitete eine Rehabilitierung der mythologischen Tiere vor, auch von literarischer und sprachwissenschaftlicher Seite gab es Bemühungen, die Kluft zwischen westlicher Rationalität und mythologischer Imagination zu überbrücken. So ist es Jorge Luis Borges, der die Begrenztheit einer jeglichen Erfassung der Welt zum Anlass nimmt, die Wahrheitsprogramme der westlichen Moderne der gleichen Einbildungskraft zurückzuerstatten, die die mythologischen Klassifikationssysteme auszeichnete: »bekanntlich existiert keine Klassifikation des Universums, die nicht willkürlich und mutmaßlich wäre« (Borges 1992, 116). Aus dieser Überzeugung heraus begreift Borges die Einbildungskraft und die Sprache als einen Möglichkeitsraum, in dem wenn auch nur vorläufige, so doch umso vielfältigere Weltordnungen schlummern. Für diese alternativen Weltordnungen stehen insbesondere die vielfältigen mythologischen Kreaturen und Wesenheiten ein, wie sein *Buch der imaginären Wesen* (1967) zeigt.

Während Borges dabei die Wissenschaft im gleichen sprachlichen Raum einträgt wie die fiktiven Erzählungen und Klassifikationen der Mythologie, nimmt die Wissenschaftstheorie und -geschichte nicht zuletzt im Austausch mit den ethnologischen Dekolonisierungsbemühungen seit den 70er Jahren den umgekehrten Weg. Hier geht es weniger darum, eine Rehabilitierung der Einbildungskraft zu leisten, als vielmehr darum, der Mythologie im Zuge einer Kritik an der modernen westlichen Rationalität ihren Wert als Wissens- und Erkenntnissystem zurückzuerstatten. Genannt seien hier beispielhaft die

Arbeiten Paul Feyerabends, insbesondere seine erst 2004 wiederentdeckte und Fragment gebliebene Arbeit zur *Naturphilosophie* (2009), aber auch Hans Peter Duerrs *Traumzeit* (1978) ebenso wie die oben zitierten Arbeiten Michel Foucaults (vgl. Foucault 1974) und Paul Veynes (vgl. Veyne 1987). In eine ähnliche Richtung bewegen sich die gegenwärtigen Arbeiten Philippe Descolas, die aus ethnologischer Perspektive den Versuch unternehmen, die Grenze zwischen Menschen und ›Naturgegenständen‹ zu verunsichern und damit den hegemonialen Anspruch einer westlichen Naturerkenntnis als partikular zurückweisen (vgl. Descola 2011).

Doch trotz all dieser Bemühungen einer Rehabilitierung sind die wissenschaftlichen Studien zu mythologischen Kreaturen, Mischwesen und Wundertieren – sieht man von populärwissenschaftlichen Sammlungen ab, die weiterhin ein Kompendium der menschlichen Phantasie versammeln – überschaubar. Zwar ist das Interesse an den Monstrositäten der Neuzeit und an den Mischwesen des Mittelalters fester Bestandteil der Wissenschaftsgeschichte und der Kultur- und Literaturwissenschaft, ebenso wie die Hybriden und posthumanen Figuren des Science Fiction im Gefolge der wissenschaftsgeschichtlichen und feministischen Arbeiten Donna Haraways große Aufmerksamkeit erfahren haben (vgl. Haraway 1995). Was jedoch weiterhin eine Ausnahme bildet, ist eine epochenübergreifende und umfassendere Perspektive, die die langwelligen Transformationen und Verschiebungen zwischen Antike und Moderne erfasst (vgl. Roling 2010). Auch sind die Beziehungen zwischen den mythologischen Kreaturen und Wesenheiten außereuropäischer Provenienz in ihrem transformativen Verhältnis zum modernen Feld der Zoologie weiterhin wenig erforscht.

Angesichts des neu erwachten Interesses an einer Geschichte der Tiere geraten vor den drängenden ethischen Fragen hinsichtlich der ›realen‹ Tiere oft diejenigen Wesen aus dem Blick, denen innerhalb der modernen Zoologie kein Bleiberecht vergönnt war. Dass dies nicht so sein muss, zeigt etwa der Ausstellungsband zur Ausstellung ANIMALI, in dem wie selbstverständlich Zentauren und Einhörner neben Schlangen und Löwen behandelt werden (vgl. Tori/Steinbrecher 2013).

Die Forschung sollte sich den vielfältigen mythologischen Kreaturen zuwenden. In zweierlei Hinsicht gilt es dabei aber, vorsichtig zu bleiben. Zum einen sollten diese Kreaturen nicht allzu umstandslos als ›Tiere‹ kategorisiert werden, denn eine solche Kategorisierung ist nicht zu allen Zeiten geteilt worden. Zum anderen wird gerade in der Auseinandersetzung mit den mythologischen Wesen deutlich, dass die Cultural and Literary Animal Studies weiterhin zumeist auf die Perspektive der modernen westlichen Welt beschränkt sind. Dadurch geraten andere Klassifikations- und Wissenssysteme kaum in den Blick, in denen die Grenzen dessen, was man als Tier begreift, anders gezogen werden, und in denen es Wesen und Kreaturen jenseits dessen gibt, was unser modernes naturalistisches System als reale Wesen zu integrieren bereit ist.

Was im Ausgang von diesen Überlegungen angeraten scheint, ist eine Bestimmung der Grenzen der Kategorie ›Tiere‹ von ihren Rändern aus, nicht so sehr in Bezug auf den Menschen, wie es bereits vielfach geschehen ist, sondern vielmehr in Bezug auf andere und oftmals reichere Kosmologien und ihre in ganz unterschiedlicher Weise wahren Wesenheiten. In einer solchen Perspektive erscheinen die mythologische Kreaturen selbst noch in den aktuellen Cultural and Literary Animal Studies als provokant, vorausgesetzt man nimmt sie in ihrem Realitäts- und Wahrheitsanspruch ernst.

Literatur

Agamben Giogio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier.* Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M. 2003 (ital. 2002).

Borges, Jorge L.: Die analytische Sprache von John Wilkens. In: Ders.: *Inquisitionen. Essays 1941–1952.* Frankfurt a. M. 1992, 113–117 (span. 1974).

Borges, Jorge L.: *Einhorn, Sphinx und Salamander. Das Buch der imaginären Wesen.* (Mit Margarita Guerrero). Jorge Luis Borges Werke in 20 Bde. Hg. von Gisbert Haefs und Fritz Arnold, Bd. 8. Frankfurt a. M. 1993 (span. 1967).

Campbell, Gordon L.: *Strange Creatures. Anthropology in Antiquity.* London 2006.

Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen.* Zweiter Teil: *Das mythische Denken.* Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 12. Hamburg 2002.

Daston, Lorraine/ Park, Katherine: *Wunder und die Ordnung der Natur 1150–1750.* Frankfurt a. M. 1998 (engl. 1998).

Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin 2011 (frz. 2005).

Duerr, Hans Peter: *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt a. M. 1978.

Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang.* Frankfurt a. M. 1986 (engl. 1983).

Feyerabend, Paul: *Naturphilosophie.* Frankfurt a. M. 2009.

Fontenelle, Bernard Le Bovier: Der Ursprung der Mythen. In: Ders.: *Philosophische Neuigkeiten für Leute von Welt und für Gelehrte. Ausgewählte Schriften.* Leipzig 1989, 228–259 (frz. 1724).

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Frankfurt a. M. 1974 (frz. 1966).

Foucault, Michel: *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975)*. Frankfurt a. M. 2007 (frz. 1999).

Gravestock, Pamela: Did imaginary animals exist? In: Debra Hassig (Hg.): *The Mark of the Beast. The Medieval Bestiary in Art, Life, and Literature.* New York/London 1999, 119–135.

Haraway, Donna: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. In: Dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a. M./New York 1995, 33–72 (engl. 1985).

Hartog, François: *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History.* Berkeley/Los Angeles/London 1988 (frz. 1980).

Herodot: *Historien. Bücher I-IX*. Zweisprachige Ausgabe Griechisch–Deutsch in zwei Bänden. Hg. und übers. von Josef Feix. Düsseldorf 2001.

Hesiod: *Theogonie. Werke und Tage. Griechisch – Deutsch.* Übers. und hg. von Albert von Schirnding. Zürich/Düsseldorf 1991.

Heuvelmans, Bernard: *Sur la piste des bêtes ignorées*. Paris 1955.

Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie.* Frankfurt a. M. 2008 (frz. 1991).

Léry, Jean de: *Unter Menschenfressern am Amazonas. Brasilianisches Tagebuch 1556–1558*. Tübingen/Basel ²1977 (frz. 1578).

Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken.* Frankfurt a. M. 1968 (frz. 1962).

Lukrez: *Von der Natur / De rerum natura. Lateinisch – Deutsch.* Hg. von Hermann Diels. Berlin ³2013.

Malinowski, Bronislaw: Die Rolle des Mythos im Leben. In: Ders.: *Schriften zur Anthropologie.* Bd. 4,2. Hg. von Fritz Kramer. Frankfurt a. M. 1986, 139–144 (engl. 1924).

Mauss, Marcel: *Handbuch der Ethnographie*. Hg. von Iris Därmann und Kirsten Mahlke. München 2013 (frz. 1947).

Mode, Heinz: *Fabeltiere und Dämonen. Die phantastische Welt der Mischwesen.* Leipzig 1973.

Ovid: *Metamorphosen. Das Buch der Mythen und Verwandlungen.* Hg. von Gerhard Fink. Zürich/München 1989.

Pausanias: *Reisen in Griechenland. Gesamtausgabe in drei Bänden.* Hg. von Felix Eckstein. Zürich/München ³1986–1989.

Robert, Jörg: Grenzen der Menschheit. Menschenwissen und Mythologie im Zeitalter der Aufklärung (Voltaire, Linné, Goethe). In: Jochen Achilles/Roland Borgards/Brigitte Burrichter (Hg.): *Liminale Anthropologien. Zwischenzeiten, Schwellenphänomene, Zwischenräume in Literatur und Philosophie*. Würzburg 2012, 105–129.

Roling, Bernd: *Drachen und Sirenen. Die Rationalisierung und Abwicklung der Mythologie an den europäischen Universitäten.* Leiden/Boston 2010.

Romm, James S.: *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration and Fiction*. Princeton 1992.

Tori, Luca/Steinbrecher, Aline (Hg.): ANIMALI. *Tier und Fabelwesen von der Antike bis zur Neuzeit.* 1. März 2013 bis 14. Juli 2013. Eine Ausstellung des Schweizerischen Nationalmuseums im Landesmuseum Zürich. Genf/Mailand 2013.

Tylor, Edward B.: *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*, Bd. 1. Leipzig 1873 (engl. 1871).

Veyne, Paul: *Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft.* Frankfurt a. M. 1987 (frz. 1983).

Stephan Zandt

2 Die Tiere der Theologie

Systematische Theologie ist der Versuch, denkerisch Rechenschaft abzulegen über den Gehalt, die Gestalt und die Implikationen des christlichen Glaubens. Im Fächerkanon der Theologie, wie er sich in der Neuzeit vielerorts ausgebildet hat, wird diese Aufgabe in der Regel den beiden Teildisziplinen der Dogmatik und der Ethik zugewiesen. Wenn es nun im Folgenden darum geht, den Ort und den Status von Tieren innerhalb der Theologie genauer zu bestimmen, so scheint es wenig sinnvoll, dogmatische und ethische Aspekte voneinander zu trennen. Denn der christliche Glaube als ein bestimmtes Selbst-, Fremd- und Weltverständnis impliziert auch eine bestimmte Wahrnehmung von Tieren, die *eo ipso* ethisch relevant ist. Die Sichtweise, wonach sich Dogmatik mit den Glaubensinhalten, die Ethik dagegen mit den Konsequenzen dieser Gehalte für das menschliche Handeln (und die Formulierung entsprechender moralischer Normen) zu befassen hätte, ist als sachlich unangemessen zurückzuweisen. Gerade auch das ethische Potenzial des christlichen Glaubens kommt nur in der nötigen Breite und Tiefe in den Blick, wenn sowohl der Einsicht Rechnung getragen wird, dass Glaubenssätze nicht primär theoretische Überzeugungen ausdrücken, wie auch jener, dass Ethik es nach theologischem Verständnis nicht nur mit der Regulierung menschlichen Handelns, sondern vielmehr mit einer bestimmten Wahrnehmung der Realität und der adäquaten Einstellung dieser gegenüber zu tun hat.

Dieser Beitrag informiert anhand einiger zentraler Topoi über theologische Diskussionen um den Status von Tieren, zeigt aber gleichzeitig auch das Potenzial theologischen Nachdenkens über Tiere und verdeutlicht dessen spezifischen Beitrag zu einer interdisziplinären Verständigung über Tiere. Dabei beschränkt sich die folgende Darstellung auf die christliche Tradition. Welche Form das Nachdenken über Tiere in anderen religiösen Traditionen angenommen hat und annimmt, wird nicht erörtert. Auch wird auf eine differenzierte Darstellung der je unterschiedlichen *konfessionellen* Positionen weitestgehend verzichtet. Und schließlich wird auch darauf verzichtet, einen historischen Überblick über die Entwicklung des christlichen Nachdenkens über Tiere von biblischer Zeit bis in die Gegenwart zu geben. Vielmehr wird anhand zentraler Knotenpunkte gezeigt, welche Diskussionen über den Status von Tieren in der akademischen systematischen Theologie zurzeit entlang welcher Linien geführt werden.

Systematisch-theologisches Nachdenken über Tiere ist sowohl dringlich als auch lohnend. Dringlich insofern, als in der Frage des Orts von Tieren innerhalb der christlichen Lehre (und dem christlichen Leben) auch aufgrund der weitgehenden Vernachlässigung dieser Thematik Reflexionsbedarf besteht. Die christliche Theologie hat sich fast ausschließlich auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen konzentriert, und erst in jüngster Zeit haben sich Theologinnen und Theologen einem expliziten theologischen Nachdenken über Tiere zugewandt. Eine Pionierrolle kommt dabei dem in Oxford lehrenden anglikanischen Theologen Andrew Linzey zu, der seit den 1970er Jahren in einer Reihe von Büchern eine eigentliche ›Tier-Theologie‹ und eine theologisch fundierte Theorie von Tierrechten entwickelt hat (vgl. u. a. Linzey 1976; 1987; 1994; 2009). Erst in der unmittelbaren Vergangenheit häufen sich – in Form mehrerer Monographien und Sammelbände – die Anzeichen, dass die Tierthematik auch in der akademischen Theologie Fuß fasst (vgl. u. a. Hagencord 2005; Clough/Deane-Drummond 2009; Clough 2012; Rosenberger 2012; McLaughlin 2014). Das kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass weite Teile von Theologie und Kirche weiterhin unter einer Art von »Tier-Vergessenheit« (Horstmann 2014) leiden.

Dass die theologische Reflexion über Tiere lohnend ist, muss aber nicht nur gegen innertheologische Skepsis, sondern auch gegen ›außen‹ aufgewiesen werden. So sind weite Teile der philosophischen Tierethik dem Christentum gegenüber explizit kritisch eingestellt. Beispielhaft dafür ist die folgende Passage aus David DeGrazias *Animal Rights*:

> »The Bible largely reinforced the Aristotelian view of animals by asserting that God created humans in his own image, and that we are free to use natural resources – including animals – for our own purposes. […] In the Middle Ages, such Christian philosophers as Augustine and Thomas Aquinas underscored the claim that animals' lack of reason justified their subordination – a thesis most Christians have accepted ever since« (DeGrazia 2002, 3 f.).

Das Christentum erscheint in dieser Perspektive ausschließlich als Hindernis für die Ausbildung einer größeren Sensibilität gegenüber nichtmenschlichen Tieren und der Idee von Tierrechten. DeGrazia geht sogar so weit, auch die philosophische Vernachlässigung der Tiere dem Einfluss des Christentums zuzuschreiben (vgl. ebd., 4). Als löbliche Ausnahmen erscheinen, wenig überraschend, Denker wie Schopen-

hauer oder Bentham, die dem Christentum kritisch gegenüberstanden (vgl. ebd.).

Dieses tierethische Standardnarrativ ist zweifellos verkürzend. Unter anderem kann es die Entstehung der Idee von Tier*rechten*, der sich der Autor selber verschrieben hat, als eines »typisch westlichen« Konzepts nicht verständlich machen (vgl. ebd., 7). Auch bleibt mysteriös, warum etwa in Deutschland evangelische Pfarrer pietistischer Prägung anfangs des 19. Jahrhunderts zu den Pionieren des Tierschutzes zählten (vgl. Dann 1822; 1832; Knapp 1838; Jähnichen 2012; Baranzke 2002, 223–243). An die Stelle pauschaler Ferndiagnosen müssten konkrete, der jeweiligen historischen Situation Rechnung tragende Analysen treten, die sowohl die Entstehung der zunehmenden Instrumentalisierung von Tieren als auch die Entstehung der Kritik an solchen Phänomenen plausibel zu machen vermögen. Hier ist aber nicht der Ort für solche historischen Erkundungen. Der genannten negativen Einschätzung des Christentums soll nur insofern widersprochen werden, als sie suggeriert, nur ein Denken, das von allen christlichen Einflüssen gereinigt sei, könne Tiere auf ethisch angemessene Weise thematisieren. Genau so, wie es nicht zutrifft, dass eine philosophische Tierethik durch die fast zwei Jahrtausende währende Vernachlässigung der Tiere in der Philosophie unmöglich gemacht würde, so muss auch auf der Möglichkeit einer christlich-theologischen Tierethik insistiert werden. Dies wird freilich ein theologisches Denken sein, das sich kritisch mit der eigenen Geschichte der theologischen Ausblendung des Tiers auseinanderzusetzen hat. Dabei geht es aber nicht um eine pauschale Kritik an einer religiösen Tradition *von außen*, sondern um eine kritische Auseinandersetzung aus der Beteiligtenperspektive, die danach fragt, in welcher Form sich der christliche Glaube heute verantworten lässt und welche Lehrstücke gegebenenfalls zu revidieren oder zurückzuweisen sind.

Geschöpflichkeit

»Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen […].« Luthers Worte aus dem Kleinen Katechismus bringen, aus der Perspektive der ersten Person, eine elementare Verbundenheit von Mensch und Tier zum Ausdruck: Der Mensch, der diese Wort spricht, versteht sich als Geschöpf unter Geschöpfen, und die gemeinsame Geschöpflichkeit stiftet ein Band, das ihn mit allen Kreaturen verbindet. Mit anderen Worten: Mensch und Tier haben beide gemeinsam, dass sie auf die Seite der Geschöpfe und eben nicht auf die Seite des Schöpfers gehören (vgl. Gunton 1995, 72).

Die entscheidende ontologische Unterscheidung ist aus theologischer Sicht jene zwischen Schöpfer und Geschöpf. Alle innerkreatürlichen Unterscheidungen und Hierarchisierungen sind dagegen von untergeordneter Bedeutung. Das gilt sowohl für die Unterscheidung von belebt/unbelebt wie jene von empfindungsfähig/nicht empfindungsfähig oder die von Mensch/Tier. Geschöpfe sind endliche, fragile, abhängige Wesen. Die gemeinsame Kreatürlichkeit begründet das, was David Clough »creaturely solidarity« nennt (Clough 2012 a, 27), eine basale Verbundenheit aller Geschöpfe untereinander. Diese Verbundenheit ist nicht in einer irgendwie gearteten empirischen Gleichheit aller Geschöpfe begründet, sondern letztlich in Gottes Willen zur Gemeinschaft mit seinen Kreaturen.

Aber bleiben wir vorerst bei der biblischen Anthropologie, und richten wir unseren Blick jetzt spezifischer auf jene Geschöpfe, die, in der Sprache der hebräischen Bibel, über *nephesh hayyah* verfügen, also auf alle Lebewesen mit einem Lebensatem. Der hebräische Ausdruck *nephesh* wird in deutschen Bibelübersetzungen oft mit ›Seele‹ wiedergegeben, in Anlehnung wohl an die Übersetzung mit *psyché* in der Septuaginta und *anima* in der Vulgata (vgl. Ebach 2012, 9 f.; Wolff 1994, 25). An der Wiedergabe mit ›Seele‹ ist insbesondere der dualistische Klang, der diesem Wort für uns anhaftet, unglücklich. Dabei ist der alttestamentlichen Sichtweise gerade jede Aufteilung des Menschen in Geist und Körper bzw. in einen sterblichen und einen unsterblichen Teil fremd. Auch wenn *nephesh* wörtlich die ›Kehle‹ meint, »durch die der Lebensatem geht« (Ebach 2012, 12), so ist *nephesh* doch nicht einfach als ein Körperteil aufzufassen. Der Mensch *hat* nicht *nephesh*, so wie wir sagen, dass ein Mensch zwei Hände hat, sondern er *ist nephesh*, d. h. er existiert als *nephesh* (vgl. Wolff 1994, 26); und das gilt eben in gleicher Weise auch für die übrigen Wesen, die einen Lebensatem haben. Wenn es in Proverbia 12,10 heißt: »Der Gerechte kümmert sich um sein Vieh; das Erbarmen der Frevler aber ist grausam«, so ist dort im hebräischen Text von der *nephesh* des Viehs die Rede. Auch das Vieh also existiert als *nephesh*, d. h. als ein lebendiges, bedürftiges, empfindendes, verletzbares Wesen. Darin besteht gerade seine Kreatürlichkeit. Hält man alle Konnotationen an eine unsterbliche Geistsubstanz fern, so kann man sagen: Auch Tiere existieren als beseelte Wesen. Hinsichtlich der Seinsweise besteht in alttestamentlicher

Perspektive also kein grundsätzlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier: Beide existieren als *nephesh*. Das ist nicht nur eine Aussage über die biologische Beschaffenheit von Mensch und Tier, sondern hat bereits eine ethische Dimension, insofern die Perspektive auf die anderen Geschöpfe eine *mitgeschöpfliche* sein soll: Der Mensch, der auch sich selber in seiner Bedürftigkeit als Geschöpf Gottes begreift, soll auch andere Tiere unter diesem Aspekt begreifen. Nichts anderes ist mit der erwähnten mitgeschöpflichen Solidarität gemeint.

Nun verweist aber genaugenommen bereits die Verwendung des Ausdrucks ›Solidarität‹ auf eine sachliche Schwierigkeit, auf die ein hinreichend selbstreflexives tierethisches Nachdenken immer wieder stößt: ›Solidarität‹ meint in der Regel eine *wechselseitige* Verbundenheit und eine entsprechende Verpflichtung, eine Art ›Wir-Gefühl‹, das eine mehr oder weniger große Gemeinschaft konstituiert (vgl. Honneth 2000). Aber – so könnte man fragen – was weiß der Löwe von dieser Verpflichtung? Unweigerlich drängt sich hier die Frage einer Sonderstellung des Menschen im Schöpfungsganzen auf, die theologisch seit jeher aufs Engste mit dem Topos der Gottebenbildlichkeit des Menschen verknüpft ist. Ist es nicht gerade dieses Lehrstück, das den Menschen in einem von den Tieren trennt und ihnen überordnet, das eine Ethik überwinden muss, die nicht an der Speziesgrenze Halt macht? Vor diesem Hintergrund kann es nicht überraschen, dass alle Ansätze einer gegenwärtigen theologischen Tierethik vor der Herausforderung stehen, wie der Topos der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit einer stärkeren Berücksichtigung der moralischen Ansprüche nichtmenschlicher Kreaturen zu vereinbaren ist.

Gottebenbildlichkeit

Was also hat es mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen auf sich? Biblisch wird sie und der damit verbundene Herrschaftsauftrag an den Menschen an Genesis 1, 26–28 festgemacht, einer Stelle aus dem sogenannten ›priesterschriftlichen‹ Schöpfungsbericht. In der Übersetzung der Zürcher Bibel lautet die Passage:

> »Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich. Und sie sollen herrschen über die Fische des Meers und über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die sich auf der Erde regen. Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie. Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie untertan, und herrscht über die Fische des Meers und über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen.«

Aus einer systematisch-theologischen Perspektive auf den hier formulierten Topos der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist heuristisch die Unterscheidung eines substantialistischen von einem relationalen Verständnis der *Imago Dei* hilfreich (vgl. z. B. Joest 1986, 369–378).

Ein substantialistisches Verständnis ist eines, das die Gottebenbildlichkeit an einer bestimmten Fähigkeit festmacht, über die der Mensch exklusiv verfügt und die ihn – in seiner Substanz, seiner Natur – Gott ähnlich macht. Die historisch einflussreichste Kandidatin dafür ist die Vernunftfähigkeit des Menschen. In Aufnahme der aristotelischen Seelenlehre wäre der Mensch durch den Besitz eines *vernünftigen* Seelenteils von allen übrigen Kreaturen unterschieden, und in dieser seiner Vernunftnatur besteht – wie schon frühchristliche und frühjüdische Denker wie Irenäus und Philo von Alexandria statuierten – die Gottebenbildlichkeit. Prominent vertreten findet sich diese Sichtweise auch bei Augustin, dessen Einfluss auf die kirchliche Lehrentwicklung kaum zu überschätzen ist: »[D]en Menschen zeichnet das aus, dass Gott ihn zu seinem Abbild gemacht hat, weil er ihm den vernünftigen Verstand gegeben hat, mit dem er die Tiere überragt […]. Gott hat zwar auch das Tier erschaffen, aber nicht zu seinem Abbild« (*Über den Wortlaut der Genesis* VI 12, zitiert nach Baranzke 2002, 85). Hier wird exemplarisch deutlich, wie der Topos der Gottebenbildlichkeit dazu dient, den Menschen von den vernunftlosen Lebewesen abzugrenzen, indem die ihn auszeichnende *differentia specifica* markiert wird. Die Gottebenbildlichkeit wird dabei unter dem Einfluss der Stoa einseitig intellektualistisch verstanden, wie ebenfalls ein Blick auf Augustin deutlich macht: »[E]ine gewisse intelligible Form des erhellten Verstands« nämlich ist es, die nur dem Menschen eigen ist und in der seine Gottebenbildlichkeit besteht; explizit hält der Kirchenvater fest, »dass es sich nicht um körperliche Züge handelt« (*Über den Wortlaut der Genesis*, III 20, zit. nach Baranzke 2002, 82). Die biblische Vorstellung der Gottebenbildlichkeit wird so im Kontakt mit der hellenistischen Philosophie zum Pfeiler einer theologisch-philosophischen Anthropologie, die auf einer strikten Unterscheidung von vernunftbegabtem Menschen und vernunftlosen Tieren insistiert.

Die Markierung einer radikalen Abhebung des Menschen von ›den Tieren‹ wurde nicht von jüdischen oder christlichen Theologen in die Welt gebracht, aber zweifellos wurde die Idee der Gottebenbildlichkeit in der substantialistischen Interpretation zum Verstärker einer solchen die Differenz betonenden Sichtweise von Mensch und Tier. Die Einschätzung, wonach christliche Theologen sich der *Imago Dei* als eines »religiösen Labels« (Ramsey 1950, 250) bedient hätten, um einfach Aristoteles' Lehre des Menschen als des (einzigen) vernünftigen Tiers zu wiederholen, mag etwas verkürzend sein, hat aber durchaus ihre sachliche Berechtigung. Gleichzeitig ist aber auf der Differenz zwischen dieser Interpretation der *Imago Dei* und der biblischen Sichtweise zu beharren, gerade wegen der unbestreitbaren historischen Wirkmächtigkeit dieser Auslegungstradition (vgl. McLaughlin 2014, 21–40). Die substantialistische Interpretation der Gottebenbildlichkeit war und ist nicht alternativlos, wie insbesondere jene Familie von Auslegungen belegt, die man als ›relationale‹ bezeichnen kann.

Den relationalen Verständnissen der *Imago Dei* ist gemeinsam, dass ihnen zufolge der Mensch nicht in seiner Beschaffenheit Gott ähnlich ist, sondern seine Gottebenbildlichkeit darin besteht, dass der Mensch dazu *bestimmt* ist, Gottes Ebenbild zu sein: »Gott übt ein bestimmtes Verhalten zum Menschen und gerade zu ihm. Dadurch zeichnet er ihn unter allen Kreaturen aus. Der Mensch ist gerufen, in seinem Verhalten zu Gott – und darin eingeschlossen zu seinem Mitmenschen und zu aller Kreatur – diesem Verhalten Gottes zu ihm *antwortend zu entsprechen* […]« (Joest 1986, 370). Oder wie Wilfried Härle formuliert: »Es ist nicht *etwas* am Menschen, das ihn zu einem Bild Gottes macht […], sondern gemeint ist die Existenz im Gegenüber und in Beziehung zu Gott insgesamt, die seine Erschaffung und Bestimmung zum Bild Gottes ausmacht« (Härle 1995, 435). Der Mensch ist bestimmt dazu, im Verhältnis zu Gott und allen Kreaturen Gottes Verhältnis zu ihm widerzuspiegeln und so »eine gelebte Veranschaulichung, eine Darstellung, ja eine Verwirklichungsform des Wesens Gottes zu sein« (ebd., 436). Ansätze eines solchen Verständnisses finden sich bereits bei Augustin (vgl. etwa *De trinitate*, 12.16.), und das relationale Verständnis ist über die Reformatoren und zentrale Gestalten neuzeitlicher Theologie wie Karl Barth und Emil Brunner zum dominanten Verständnis der Gottebenbildlichkeit auf evangelischer Seite geworden.

Gerade im Hinblick auf ein tierethisches Nachdenken ist zentral, dass der so verstandene Topos der Gottebenbildlichkeit nicht präjudiziert, was genau Menschen Tieren schulden. Dass Tiere im genannten Sinne *nicht* Gottes Ebenbilder sind, heißt erst einmal nur, dass sie nicht in der für menschliches Dasein charakteristischen Weise in *verantwortlichen* Beziehungen existieren (vgl. Miller 2011). Es heißt aber nicht, dass sie alleine deshalb z. B. nicht um ihrer selbst willen von Gott gewollt sind. Wohl kann man in der Gottebenbildlichkeit eine besondere Auszeichnung oder Würde sehen, aber diese Form menschlicher Einzigartigkeit ist keine, die einem am Wohlergehen und der Würde von Tieren orientierten Nachdenken im Wege stünde. Vielmehr handelt es sich – philosophisch ausgedrückt – bei diesem Moment der Verpflichtungsfähigkeit des Menschen um eine Ermöglichungsbedingung jeder Form von Tierethik, ja von Ethik überhaupt.

In Aufnahme Kantischer Motive sehen Robert Spaemann, Peter Kunzmann, Heike Baranzke und andere in dieser »ethischen Sonderstellung des Menschen« (Kunzmann 2007, 84) gerade die spezifische Würde des Menschen. Nur der Mensch ist fähig, »der naturwüchsigen Expansion des eigenen Machtwillens Grenzen zu setzen, einen nicht auf eigene Bedürfnisse bezogenen Wert anzuerkennen« und »anderes in Freiheit ›sein zu lassen‹« (Spaemann 2001, 471). Nur der Mensch steht unter dem Anspruch, seine Beziehungen zu Gott und den Mitgeschöpfen auf eine Weise zu gestalten, die seiner besonderen Verantwortung entspricht. So kann denn auch Andrew Linzey zugespitzt formulieren, dass »the thought that humans are morally superior is actually central to good animal rights theory« (Linzey 1994, 45). Denn erst die Ansprechbarkeit des Menschen für moralische Forderungen eröffnet jenen Raum des Fragens und Nachdenkens darüber, was es heißt, dieser Verantwortung gerecht zu werden, den wir als ›Ethik‹ bezeichnen. Insofern geht es – entgegen Linzeys Formulierung – nicht darum, dass der Mensch das ›moralischere‹ Tier ist, sondern dass er das in einzigartiger Weise zur Antwort aufgerufene und der Verantwortung fähige Tier ist.

Friedfertigkeit und Liebe als christologische Konkretisierungen der *Imago Dei*

Das relationale Verständnis der Gottebenbildlichkeit tendiert also dazu, das Geschaffensein des Menschen als Gottes Ebenbild sachlich mit dem ›Herrschaftsauftrag‹ des Menschen zu identifizieren: Der Mensch ist *zum* Ebenbild Gottes geschaffen, d. h. er erweist

sich darin als Gottes Ebenbild, dass er seine Verantwortung für »die Fische des Meers und über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die sich auf der Erde regen«, wahrnimmt (Gen 1, 26). Die alles entscheidende Frage ist dabei natürlich, welche Art diese ›Herrschaft‹ über die Tiere annehmen soll, und diese Frage ist aufs Engste verbunden mit jener, »how we understand God to be ruling over us« (Hauerwas/Berkman 1992, 205). Mit unterschiedlichen Akzentuierungen interpretieren verschiedene Theologinnen und Theologen die hier geforderte ›Herrschaft‹ als eine der Liebe, als eine *dominion of love* (vgl. Phelps 2002). In besonderer Klarheit findet sich dieser Gedanke wiederum bei Andrew Linzey entwickelt. Der Begriff des Herrschens muss für Linzey christologisch, also auf Jesus Christus bezogen, verstanden werden, im Sinne jener »loving condescension« (Linzey 1986, 132), die in der Inkarnation und der Erniedrigung »bis zum Tod am Kreuz« offenbar wurde (Phil 2, 8). Das Verhältnis des Menschen zum Rest der Schöpfung soll die Signatur jener Liebe tragen, als die sich Gott in Jesus Christus erwiesen hat (vgl. Adams 2012, 10). So ist an Jesus Christus, dem wahren Ebenbild Gottes (vgl. Kol 1,15; 2Kor 4,4), abzulesen, wie unser Verhältnis zu anderen Menschen auszusehen hat, aber auch, welche Form unsere Verantwortung für die nichtmenschlichen Kreaturen annehmen soll: nämlich die Form der Friedfertigkeit im Macht- und Gewaltverzicht (»non-power«) und die Form der Liebe (»unconditional love«). Beide Momente sollen im Folgenden (trotz der offensichtlichen sachlichen Bezüge) getrennt voneinander behandelt werden, und es soll veranschaulicht werden, wie beide für das theologisch-ethische Nachdenken über unser Verhältnis zu Tieren fruchtbar gemacht wurden und werden.

So wie Jesu Reich ›nicht von dieser Welt‹ ist, so ist auch seine Königsherrschaft ganz anderer Art als jene irdischer Potentaten. Dass darum auch das christliche Leben in erster Linie ein Bezeugen dieses Friedensreichs sein soll, das Jesus verkündete und in seinem Wirken zugleich anbrechen ließ, ist ein zentraler Gedanke des Denkens von Stanley Hauerwas, einem der profiliertesten zeitgenössischen theologischen Ethiker. Der Tugend der Friedfertigkeit kommt in Hauerwas' ethischem Nachdenken eine zentrale Bedeutung zu (vgl. Hauerwas 1995, 201–221). Das ist nicht zuletzt deswegen so, weil für ihn die Anwendung von Gewalt gewissermaßen emblematisch ist für die Durchsetzung eigener Interessen *und* das Nichtvertrauen auf Gottes Wahrheit, die sich von sich selber her erschließt. Die Einstellung der Friedfertigkeit gehört für Hauerwas aufs Engste zusammen mit jener der Geduld und der Hoffnung. Diese Orientierung am eschatologischen Friedensreich lässt sich direkt auf unser Verhältnis zu Tieren anwenden: »In Gethsemene – in taking up the way of the Cross – Christ shows us clearly that the way of the kingdom is not the way of violence. In reaching the ultimate end of all our strivings, in the peaceable kingdom of God, we shall finally live in true shalom with all creatures of God« (Hauerwas/Berkman 1992, 206). Hier wird deutlich, wie eine Einstellung der Friedfertigkeit und des Gewaltverzichts auch das Verhältnis zu den nichtmenschlichen Kreaturen informieren und transformieren kann und soll.

In der Fluchtlinie solchen theologischen Denkens können auch Praktiken wie Veganismus oder Vegetarismus als Praktiken des Gewaltverzichts verstanden werden (vgl. auch Linzey 1994, 125–137; York/Alexis-Baker 2012, XIV-XVI). Hauerwas und Berkman insistieren darauf, dass dem christlichen Glauben – verstanden als einem Geflecht von Einstellungen, Überzeugungen und Praktiken – ein distinktes Verständnis des Vegetarismus innewohnt. Was es bedeutet, kein Fleisch zu essen, hängt vom jeweiligen Kontext – der narrativen Situierung – der Praxis ab. Für Hauerwas und Berkman ist nun der entscheidende Deutungshorizont die Geschichte Gottes mit Israel und Jesus Christus, und das heißt, dass sie ihre Sichtweise etwa des Verhältnisses von Mensch und Tier als eine dezidiert *theologische* verstehen, getreu der Devise, dass die Theologie nicht einfach vorhandene (z. B. biologische oder philosophische) Klassifikationsschemata von Mensch und Tier übernimmt und theologisch verbrämen, sondern ein genuin christliches Verständnis artikulieren soll (vgl. Hauerwas/Berkman 1992, 198 f.). So sind denn auch die Gründe, die eine Christin für ihren Verzicht auf Fleisch hat, nicht (notwendigerweise) dieselben, die ein Nicht-Christ dafür hat. Es sind keine Gründe *für jedermann*, sondern spezifische Gründe aus einer bestimmten Tradition heraus.

Dies ist freilich kein Spezifikum christlicher oder theologischer Gründe. Vielmehr gibt es für Hauerwas keine »allgemeine Ethik«, sondern nur »näher bestimmte« Ethiken, und folglich auch keine Gründe, die *nicht* Ausdruck einer bestimmten Verwurzelung in einer Tradition wären (vgl. Hauerwas 1995, 61–70). So muss denn auch das Verständnis des Vegetarismus ein distinkt christliches sein: »Christian vegetarianism«, so schreiben die Autoren, »might be understood as a witness to the world that

God's creation is not meant to be at war with itself« (Hauerwas/Berkman 207). Sie verstehen den Vegetarismus damit als praktischen Ausdruck einer Haltung des Gewaltverzichts und der Friedfertigkeit, die im Kern von der Hoffnung auf jenes eschatologische Friedensreich geprägt ist, das letztlich nicht das Ergebnis menschlichen Tuns, sondern dessen Realisierung Gottes eigenes Werk ist. Biblischer Bezugspunkt ist dabei nicht zuletzt die Vision des »Tierfriedens« aus dem Buch Jesaja (Jes 11, 6–9).

Die Haltung der Gewaltfreiheit kann aber noch in einen weiteren Kontext gestellt werden: Unsere Verantwortlichkeit für die übrigen Kreaturen soll von Fürsorge und Liebe geprägt sein (vgl. Adams 2012, 10). Dass der ›Nächstenliebe‹ ein Platz im Zentrum des christlichen Ethos gehört, dürfte unter Christen und Nicht-Christen gleichermaßen unbestritten sein. Im zentralen Stellenwert der Liebe kann man gar so etwas wie ein ›Alleinstellungsmerkmal‹ einer (jüdisch-)christlichen Ethik im Gegenüber zu philosophischen Konzeptionen ethischen Denkens sehen. Eine Ausnahme stellt hier einzig die *Ethics of Care* dar, die sich in manchen Motiven mit einer christlichen Liebesethik treffen (vgl. Gilligan 1988; Slote 2007). Mit Liebe ist dabei nicht ein auf Nahbeziehungen beschränktes Gefühl gemeint, sondern jene affektive Grundeinstellung, in deren Lichte Christinnen und Christen die Welt wahrnehmen sollen. Weil Gott selber Liebe ist und die Schöpfung das Werk seiner Liebe, soll die Liebe auch das Verhältnis der Christinnen und Christen zu allen Kreaturen informieren.

Bei der Prägung dieser Einstellung kommt den neutestamentlichen Gleichniserzählungen eine besondere Bedeutung zu. Die Samaritergeschichte (Lk 10) ist dabei insofern von herausragender Bedeutung, als in ihr jene Dynamik der *Entgrenzung* der Liebe, die für das christliche Ethos charakteristisch ist, exemplarisch zum Ausdruck kommt. Es überrascht daher wenig, wenn gerade im Anschluss an die Samaritergeschichte versucht wird, die Liebe auch in tierethischer Hinsicht fruchtbar zu machen und nichtmenschliche Andere als ›Nächste‹ in den Blick zu nehmen (vgl. Miller 2012; Ammann 2015).

Dieser Versuch kann einsetzen bei der Weigerung Jesu, Kriterien dafür anzugeben, die es erlauben würden, zwischen ›Nächsten‹ und ›Nicht-Nächsten‹ zu unterscheiden. Dies geschieht mittels einer Verlagerung, eines überraschenden Perspektivenwechsels: Die ursprüngliche Frage nach den Kriterien, die ein Wesen erfüllen muss, um als ›Nächster‹ zu zählen, wird zu jener, wer von den drei Männern »dem, der unter die Räuber fiel, der Nächste geworden [ist]?« (Lk 10, 36) Was es aber heißt, jemandem zum Nächsten zu werden, ist ersichtlich eine Frage ganz anderer Art als jene, wer in die Kategorie ›Nächster‹ fällt. Dieser Umschlag der Perspektive ist gerade im Hinblick auf aktuelle (tier-)ethische Debatten von nicht zu unterschätzender Bedeutung, nehmen diese doch nicht selten exakt die Form an, über welche Eigenschaften oder Fähigkeiten ein Wesen aktual verfügen muss, um diesen oder jenen moralischen Status und damit unseren Respekt oder unsere Zuwendung zu verdienen. In der Fluchtlinie der Samaritergeschichte ist der in ethischer Hinsicht entscheidende Gesichtspunkt ein anderer: Was heißt es, selber ein Nächster – d. h. ein Liebender – zu werden? Maßgebend ist also, die eigene Sichtweise in einen *liebenden* Blick zu transformieren, denn nur ausgehend vom Moment der Liebe zeigt sich die moralische Relevanz von Situationen. Insofern kommt jenem achtsamen *Caring*, das am anderen, an dem, was er oder sie in der Situation braucht, orientiert ist, eine ethisch fundamentale Bedeutung zu. Diese Aufmerksamkeit für das Gegenüber ist eine, die das Gegenüber erst als eines erschließt, das Zuwendung braucht und verdient. Das ist nicht so zu verstehen, als würde der Wert des jeweiligen Individuums durch die liebende Wahrnehmung ›erschaffen‹. Vielmehr ist dieser Blick der Liebe auf die Mitgeschöpfe selber von jener Beziehung der Liebe her zu verstehen, in der Gott zu jedem einzelnen seiner Geschöpfe steht.

Der Blick der Liebe – exemplifiziert in der Gestalt des ›barmherzigen Samariters‹ – öffnet in diesem theologisch-christlichen Denken die Augen für das in seiner Würde *verletzte* Mitgeschöpf. Dieses Grundmotiv christlicher Ethik hat diese seit jeher in besonderer Weise für Arme, Benachteiligte und Entrechtete sensibilisiert. Besonders greifbar wurde und wird dies in befreiungstheologischen Ansätzen und deren ›Option für die Armen‹. Im Blick auf die Befreiungstheologien von Gustavo Gutierrez und Leonardo Boff hat aber gerade auch Andrew Linzey kritisch moniert, dass dieses Denken selbst zu befreien sei, und zwar aus den Fesseln eines ›Humanozentrismus‹. Seine eigene »Liberation Theology for Animals« versteht Linzey (1994, 62–75) als eine Ausweitung des befreiungstheologischen Anliegens über die Speziesgrenze hinaus, denn nicht nur bestimmte Menschengruppen, sondern auch Tiere werden in unserer Gesellschaft auf vielfältige Weise ›unterdrückt‹ (vgl. ebd., 73). In der Perspektive jener Liebe, die sich gerade dem von der Welt Verach-

teten und Ausgegrenzten zuwendet, kommt so nicht nur der geringste unter den menschlichen Brüdern und Schwestern in den Blick (Mt 25,40), sondern auch das unter menschlicher Rücksichtlosigkeit, Grausamkeit und Gewinnstreben leidende Tier. Linzey folgt der Befreiungstheologie also darin, den »concern for the poor, the captive and the vulnerable« (Linzey 1994, 71) im Zentrum des christlichen Ethos anzusiedeln, bezieht aber auch nichtmenschliche Andere darin mit ein. Die ›Befreiung der Tiere‹ wird dabei auf ganz unterschiedliche Aspekte bezogen (vgl. Linzey 1987, 99–149). Welche Forderungen genau aus dieser Orientierung abgeleitet werden, ist hier aber weniger wichtig als ihr theologischer Hintergrund: die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel und Jesus Christus, die sowohl eine Geschichte der Zuwendung zum Kleinen, Unscheinbaren und von der Welt gering Geachteten ist – bis hin zur Erniedrigung Gottes am Kreuz (Phil 2,8) – , sondern auch eine Geschichte der Befreiung, von der Knechtschaft in Ägypten, aber auch von Krankheit, Not und Tod.

Ausblick

Das theologische Nachdenken über Tiere steckt, gemessen an der langen und imposanten Geschichte christlicher Theologie, noch in den Kinderschuhen. Die Desiderate und Perspektiven der Forschung sind daher zahlreich. Exemplarisch genannt seien nur die verstärkte theologische Rezeption der kulturwissenschaftlichen Thematisierung von Tieren in den Human-Animal Studies (vgl. Moore 2014), ein stärkerer Einbezug von Tieren in neuere ökotheologische und umweltethische Ansätze (vgl. Deane-Drummond 2009; Rasmussen 2013) und eine Intensivierung des Dialogs theologischer Ethik gerade auch mit Formen tierethischen Denkens abseits des philosophischen Mainstreams wie Tugendethik (Hursthouse 2011), *Ethics of Care* (Donovan/Adams 2007) oder wittgensteinianischen Ansätzen (Gaita 2003; Diamond 2012). In erster Linie geht es aber darum, dass die Theologie als ganze jenen Perspektivenwechsel vollzieht, den Rainer Hagencord im Blick auf die theologische Anthropologie gefordert hat: von einer Perspektive »mit dem Rücken zum Tier« hin zu einer Perspektive »mit dem Gesicht zum Tier« (Hagencord 2011, 23).

Literatur

Adams, Carol J.: What about dominion in Genesis? In: Tripp York/Andy Alexis-Baker (Hg.): *A Faith Embracing All Creatures. Addressing Commonly Asked Questions about Christian Care for Animals*. Eugene 2012, 1–12.

Ammann, Christoph: Tiere als Nächste und Mitgeschöpfe. Zum Ansatz einer Tierethik aus evangelischer Perspektive. In: Meret Fehlmann/Rebecca Niederhauser/Margot Michel (Hg.): *Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen*. Zürich 2015 (i. E.).

Baranzke, Heike: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*. Würzburg 2002.

Clough, David/Deane-Drummond Celia: *Creaturely Theology. God, Humans and Other Animals*. London 2009.

Clough, David L.: *On Animals.* Volume 1: *Systematic Theology*. London/New York 2012 2012.

Dann, Christian Adam: *Bitte der armen Thiere, der unvernünftigen Geschöpfe, an ihre vernünftigen Mitgeschöpfe und Herrn die Menschen*. Tübingen 1822.

Dann, Christian Adam: *Nothgedrungener Aufruf an alle Menschen von Nachdenken und Gefühl, zu gemeinschaftlicher Beherzigung und Linderung der unsäglichen Leiden der in unserer Umgebung lebenden Thiere*. Stuttgart 1832.

Deane-Drummond, Celia: *Ecotheology*. London 2009.

DeGrazia, David: *Animal Rights. A Very Short Introduction*. Oxford/New York 2002.

Diamond, Cora: *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie*. Frankfurt a. M. 2012, 83–106 (engl. 1991).

Donovan, Josephine/Adams, Carol J.: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York 2007.

Ebach, Jürgen: Zwischen Lebenskampf und Utopie. Die Tiere im Alten Testament. In: Traugott Jähnichen/Clemens Wustmans: *Tierethik. Biblisch-historische Grundlagen – normative Perspektiven – aktuelle Herausforderungen*. Kamen 2012, 9–17.

Gaita, Raimond: *Der Hund des Philosophen*. Frankfurt a. M. 2003 (engl. 2002).

Gilligan, Carol: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München 1988 (engl. 1982).

Gunton, Colin: *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*. Edinburgh 1995.

Hagencord, Rainer: *Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere*. Regensburg 2005.

Hagencord, Rainer: *Die Würde der Tiere. Eine religiöse Wertschätzung*. Gütersloh 2011.

Härle, Wilfried: *Dogmatik*. Berlin/New York 1995.

Hauerwas, Stanley: *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*. Neukirchen-Vluyn 1995 (engl. 1983).

Hauerwas, Stanley/Berkman, John: The chief end of all flesh. In: *Theology Today* 49/2 (1992), 196–208.

Honneth, Axel: Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung. In: Ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 2000, 171–192.

Horstmann, Simone: Die Tier-Vergessenheit in der theologischen Ethik. Epistemische Voraussetzungen eines prekären moralischen Status. In: Rainer Hagencord/Anton Rotzetter: *Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität. Jahrbuch Theologische Zoologie* 1 (2014), 77–96.

Hursthouse, Rosalind: Virtue ethics and the treatment of animals. In: Tom Beauchamp/R. G. Frey (Hg.): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford/New York 2011, 119–143.
Jähnichen, Traugott: Evangelische Theologen als Wegbereiter der Tierschutzbewegung in Deutschland. In: Ders./Clemens Wustmans (Hg.): *Tierethik. Biblisch-historische Grundlagen – normative Perspektiven – aktuelle Herausforderungen*. Kamen 2012, 18–30.
Joest, Wilfried: *Dogmatik*. Bd. 2: *Der Weg Gottes mit dem Menschen*. Göttingen 1986.
Knapp, Albert: *Die fernere Bildung von Vereinen zur Verhütung der Thierquälerei betreffend*. O. O. 1838.
Kunzmann, Peter: *Die Würde des Tieres – zwischen Leerformel und Prinzip*. Freiburg/München 2007.
Linzey, Andrew: *Animal Rights. A Christian Perspective*. London 1976.
Linzey, Andrew: The place of animals in creation. A christian view. In: Tom Regan (Hg.): *Animal Sacrifices. Religious Perspectives on the Use of Animals in Science*. Philadelphia 1986, 115–148.
Linzey, Andrew: *Christianity and the Rights of Animals*. New York 1987.
Linzey, Andrew: *Animal Theology*. London 1994.
Linzey, Andrew: *Creatures of the Same God. Explorations in Animal Theology*. New York 2009.
McLaughlin, Ryan: *Christian Theology and the Status of Animals. The Dominant Tradition and Its Alternatives*. Basingstoke/New York 2014.
Miller, Daniel K.: Responsible relationship. *Imago Dei* and the moral distinction between humans and other animals. In: *International Journal of Systematic Theology* 13/3 (2011), 323–339.
Miller, Daniel K.: *Animal Ethics and Theology. The Lens of the Good Samaritan*. New York/Oxon 2012.
Moore, Stephen D. (Hg.): *Divinanimality. Animal Theory. Creaturely Theology*. Fordham 2014.
Phelps, Norm: *The Dominion of Love. Animal Rights According to the Bible*. New York 2002.
Ramsey, Paul: *Basic Christian Ethics*. New York 1950.
Rasmussen, Larry: *Earth-Honoring Faith. Religious Ethics in a New Key*. New York 2013.
Rosenberger, Michael: Mit Noah in der Arche – mit Jesus im Paradies. Neuere Ansätze der theologischen Tierethik. In: Herwig Grimm/Carola Otterstedt (Hg.): *Das Tier an sich. Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*. Göttingen 2012, 14–36.
Spaemann, Robert: Tierschutz und Menschenwürde [1978]. In: Ders.: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart 2001, 467–474.
Slote, Michael: *The Ethics of Care and Empathy*. Abingdon/New York 2007.
Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments [1973]. München ^{6}1994.
York, Tripp/Alexis-Baker, Andy (Hg.): *A Faith Embracing All Creatures. Addressing Commonly Asked Questions about Christian Care for Animals*. Eugene 2012.

Christoph Ammann

3 Die Tiere der Ethnologie

In der Ethnologie wird gegenwärtig die konventionelle dichotomische Entgegensetzung von ›Kultur‹ und ›Natur‹ einer radikalen Kritik unterzogen. Hinterfragt wird dabei auch die traditionelle Konzeption von Spezies sowie die einzigartige Stellung des Menschen als Kulturwesen. Bisher allein der Natur zugeordneten Lebewesen werden Subjektqualitäten zugesprochen. Ontologische Annahmen über die Welt, in der wir Menschen mit anderen Lebewesen gemeinsam leben, werden neu betrachtet. Tiere spielen in diesen neuen Denkansätzen und Forschungszugängen eine zentrale Rolle.

Menschen haben seit jeher über Tiere und die Mensch-Tier-Beziehung nachgedacht. Dieses Denken über Tiere und über die Rollen, die Tieren in menschlichen Gesellschaften zukommen, war auch immer schon Gegenstand der Ethnologie. Gleichzeitig aber tut sich die Ethnologie schwer mit den Tieren, geben ihr doch schon die Menschen in all ihrer Vielfalt und Komplexität bereits genug zu denken auf. Deshalb versteht es sich für die Ethnologie keineswegs von selbst, dass sie sich als per Definition anthropozentrisch ausgerichtete Disziplin – im Englischen als *Cultural* oder *Social Anthropology* bezeichnet – nicht nur den Menschen, sondern auch noch den Tieren widmen soll. Wenn aber in einem ersten Schritt die Integration der Tiere in die ethnologische Forschung aus erkenntnistheoretischer Perspektive erst einmal begründet ist, dann muss in einem zweiten Schritt geklärt werden, wie die Tiere in ethnographische Untersuchungen methodisch sinnvoll einbezogen werden können. Denn mit Blick auf die Tiere wird das methodologische Dilemma einer jeden Ethnologie, das Problem der Repräsentation des ›Anderen‹, auf nicht-menschliche Zeitgenossen ausgedehnt. Damit stößt die Ethnologie mehr denn je an die Grenzen des Erfahrens, Verstehens, Beschreibens und Übersetzens anderer Daseinsformen.

Schon frühe Ethnologen wie Franz Boas und später Alfred Radcliffe-Brown haben in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts danach gefragt, weshalb Tiere in den Erzählungen, Mythen und Ritualen der damals sogenannten ›primitiven Völker‹ eine derart zentrale Rolle spielen (vgl. Shanklin 1985, 377). Und Claude Lévi-Strauss hat in seinem akribischen Versuch, diesem Phänomen in seiner Erklärung des Totemismus näher zu kommen, den mittlerweile berühmten Satz formuliert, dass Tiere »good to think«

seien (Lévi-Strauss 1963, 89). So vermittelt menschliches Denken über Tiere einerseits Einsichten in die alltäglichen Bedürfnisse von Menschen hinsichtlich ihrer Überlebenssicherung und erlaubt andererseits Einblicke in die Art und Weise, wie das menschliche und das nicht-menschliche Dasein in der Welt jeweils konzeptionell erfasst wird.

Der Animal Turn ist innerhalb der Ethnologie Teil einer weit umfassenderen ›Wende‹, die gegenwärtig unter dem Namen *ontological turn* verhandelt wird (vgl. Descola 2013; Latour 2008; Viveiros de Castro 1998). Dabei wird über radikal andere Zugänge des menschlichen Seins in der Welt debattiert. In der Konsequenz des *ontological turns* sollen andere und aus westlicher Sicht unerklärbare Zugänge zur Welt nicht länger als pure Metaphern, Repräsentationen oder Symbole abgetan werden, sondern als gleichberechtigte Interpretationen des Daseins Anerkennung finden. Dies schließt auch Zugänge zu Tieren ein, die mit unseren westlich-abendländischen Vorstellungen in keiner Weise zu vereinbaren sind.

Dort, wo der *ontological turn* sich mit posthumanistischen Argumenten verbindet, bildet sich auch in der Ethnologie als Gegenmodell zum traditionellen Anthropozentrismus ein Konzept von Gesellschaft, die nicht mehr allein dem Menschen vorbehalten ist, sondern die Tiere mit einschließt (vgl. Ladwig 2014).

In diesem Zusammenhang spricht Donna Haraway in ihrem einflussreichen Buch *When Species Meet* von der Unsinnigkeit, den Menschen als exzeptionelles Wesen zu betrachten (vgl. Haraway 2008, 244). Gegen die Behauptung einer Ausnahmestellung des Menschen führt Haraway im Begriff der »companion species« Menschen und Tiere, im Begriff des »Cyborgs« darüber hinaus Mensch und Maschine zusammen. Tiere, Pflanzen, Geister oder Maschinen, die bisher als bloße Objekte galten, werden als eigenständige Akteure denkbar, die mit Menschen in ernstzunehmende Beziehungen treten und an der Konstitution von Gesellschaft aktiv beteiligt sind. Die erweiterten Formen des Sozialen, die damit in den Fokus rücken, stellen eine unermessliche Bandbreite neuer Untersuchungsgegenstände für die Ethnologie und ihr nahestehende Disziplinen dar (vgl. Farquhar 2014; Killik 2014; Laidlaw/Heywood 2013; Vigh/Sausdal 2014; Viveiros de Castro/Pedersen/Holbraad 2014). Nicht mehr die Diskontinuität zwischen Mensch und Nicht-Mensch, sondern deren enge Verwobenheit ist der neue Ausgangspunkt einer tierorientierten ethnologischen Forschung (vgl. Latimer/Miele 2013).

Tiere in klassischen ethnologischen Untersuchungen

Tiere waren im klassischen ethnologischen Denken schlicht ein Teil des natürlichen ›Bühnenbilds‹, vor dessen Hintergrund sich das exklusiv menschliche Denken und Handeln abspielte (vgl. Noske 1993, 185). In den Untersuchungen der Ethnologen wurden Tieren unterschiedliche Funktionen zugeteilt. Sie waren bedeutsam für die Subsistenz der untersuchten Gesellschaften oder als Opfertiere in deren rituellen Handlungen, sie spielten eine entscheidende Rolle als Prestigeobjekte, die innerhalb und zwischen Gruppen umverteilt wurden, und es wurde ihnen symbolische und metaphorische Bedeutung beigemessen, beispielsweise in den weitreichenden Untersuchungen und Debatten zum Phänomen des Totemismus. Tiere wurden entweder im Hinblick auf ihre Funktion zur menschlichen Überlebenssicherung betrachtet oder im Hinblick auf ihre symbolische Bedeutung – also entweder als *food* oder als *food for thought*. Nur selten wurde versucht, eine Brücke zu schlagen zwischen Funktion auf der einen und Denkstruktur auf der anderen Seite (vgl. Shanklin 1985, 379).

Vereinzelt haben Ethnologen bereits sehr früh entlang dieser beiden Ansätze in ihren ethnographischen Arbeiten auf die Bedeutung von Tieren für die menschliche Existenz hingewiesen, allen voran der britische Sozialanthropologe Edward E. Evans-Pritchard mit seiner Arbeit über die Nuer im damals noch kolonialen Südsudan. Evans-Pritchard zeigte die zentrale wirtschaftliche wie auch symbolische Bedeutung von Rindern bei dieser pastoralen Gesellschaft auf und wies auf eine äußerst intime und vielschichtige Mann-Rind-Beziehung hin (vgl. Evans-Pritchard 1940). In den Bereich der ökosystemischen Forschung fallen die Beobachtungen des amerikanischen Ethnologen Roy Rappaport zum periodischen Ritualzyklus und zu kriegerischen Aktivitäten bei den Maring Tsembaga im Hochland Papua Neu Guineas. Rappaport stellte die Beziehung zwischen Menschen und Umwelt als kybernetisches System dar, in dem die Tsembaga Gärten anlegen und daraus ihre Schweine füttern, bis diese so zahlreich werden, dass ihr Nutzen als Fleischlieferanten kleiner ist als der Schaden, den sie an den Gärten anrichten. Ist diese kritische Schweinepopulationsgröße erreicht, werden die meisten Schweine rituell geschlachtet, ihr Fleisch verteilt und einer verfeindeten Lokalgruppe der Krieg erklärt. Durch die kriegerischen Aktivitäten zerstreut sich die Lokalgruppe, und der Bevölke-

rungsdruck nimmt ab, wobei gleichzeitig kein Druck mehr auf die Menschen seitens ihrer Schweine besteht. Der Zyklus, der sich etwa alle fünfzehn Jahre wiederholt, beginnt von neuem (vgl. Rappaport 1967 u. 1968). Was Rappaport hier beschreibt, ist ein funktionales, selbstregulierendes Mensch-Schwein-Umwelt-System.

Über die Disziplin hinaus bekannt wurde die *sacred cow controversy*, deren wichtigster Protagonist der amerikanische Kulturanthropologe Marvin Harris ist. Die Kontroverse entzündete sich an Harris' kulturmaterialistischen Arbeiten zur Begründung der Verehrung von Kühen in Indien (vgl. Harris 1966). Er erklärte die Heiligkeit der Kühe, beziehungsweise das Verbot, sie zu verzehren, mit ihrer ökologisch-ökonomischen Bedeutung: Die Kühe seien wirtschaftlich gesehen weit nützlicher, wenn sie lebten, als wenn sie gegessen würden; daher rühre die symbiotische Beziehung zwischen den Menschen und den Kühen. An diesen ersten Thesen Harris' entzündete sich alsdann eine Jahrzehnte lang geführte Debatte um die heiligen Kühe Indiens und die Frage, ob denn nun kulturelle oder umweltbedingte Faktoren den Umgang der Hindus mit ihren Kühen begründeten (vgl. Shanklin 1985, 383; Harris 1974, 35).

Bei der Untersuchung symbolischer Funktionen der Tiere für spezifische Denkstrukturen kann sich die Ethnologie insbesondere auf den französischen Begründer der strukturalen Anthropologie, Claude Lévi-Strauss, berufen. In Bearbeitung der Frage, weshalb gewisse Tiere als sakral gelten, andere nicht, hat Lévi-Strauss in seinem Werk zum Totemismus auf die Bedeutung nicht der einzelnen Tiere, sondern ihrer Stellung in kulturspezifischen Klassifikationssystemen hingewiesen (vgl. Lévi-Strauss 1963). Für Lévi-Strauss haben Menschen eine Vorliebe zum kategorischen Ordnen ihrer Welt, wobei Tiere gemäß den Charakteristika der jeweils spezifischen sozialen Menschenwelt positioniert werden. Dabei stehen tierische Totems zueinander in einem ähnlichen Verhältnis wie die menschlichen Gruppen, denen sie zugeordnet sind.

Lévi-Strauss' Arbeiten haben weitere Ethnologen wie Edmund Leach, Stanley Tambiah und Mary Douglas dazu herausgefordert, die Bedeutung von Tieren im Denksystem der Menschen zu untersuchen. In seiner Abhandlung über Tierkategorien und die Verwendung von Tiernamen zur Beschimpfung von Mitmenschen zeigt beispielsweise der britische Sozialanthropologe Leach an ethnographischem Material zu den Kachin in Burma und aus England, wie tierische Schimpfbezeichnungen mit Kategorien von Essbarkeit und Heiratsfähigkeit zusammenhängen (vgl. Leach 1964). Der tamilisch-amerikanische Ethnologe Tambiah wiederum verfeinert diese Analyse anhand von empirischem Material aus Thailand, indem er dortige Tierklassifikationen und Essverbote untersucht und den Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Regeln zum Essen von Tieren und denjenigen zu Sexualität und Heirat analysiert (vgl. Tambiah 1969). Anhand der räumlichen Einteilung lokaler Häuser kann er zeigen, wie den beiden Geschlechtern und den verschiedenen Generationen, dem Kochen, der Nahrungszubereitung und unterschiedlichen Tieren wie Schweinen und Ochsen unterschiedliche Räume und Nischen in, um und unter dem Haus zugeteilt werden. Tambiah weist damit darauf hin, wie sich das menschliche Denken – unter anderem über Tiere – in der räumlichen Lebensanordnung und in den sozialen Beziehungen der Menschen niederschlägt. Sichtbar wird so auch, dass domestizierten Tieren im menschlichen Denken eine Brückenposition zwischen dem Menschen als Kulturwesen und der wilden Natur zukommt (vgl. Shanklin 1985, 397).

Von Brückenwesen schreibt auch Mary Douglas in ihren Ausführungen zum Pangolin, dem Schuppentier. Der Pangolin hat einen schuppenbedeckten Körper und Schwanz, ist aber ein Säugetier, klettert auf Bäume, gebärt nur ein Junges pro Mal und ist damit keiner der gängigen lokalen Tierkategorien bei den Lele im Kongo zuzuordnen; es ist ›anormal‹. Dem Tier kommt aber gerade deshalb eine zentrale Bedeutung in der Kosmologie und dem rituellen Leben der Lele zu, und es steht als Vermittler zwischen der Mensch- und der Tierwelt (vgl. Douglas 2002, 208 ff.).

Auch das Pferd ist ein Tier, das gängigen Zuordnungen trotzt: Es ist weder Haus- noch Nutztier, und es ist weder gänzlich zahm noch gänzlich wild. Letzteres führt die Tierärztin und spätere Ethnologin Elizabeth Lawrence in ihren ethnographischen Untersuchungen zum amerikanischen Rodeo aus (vgl. Lawrence 1990). Lawrence beschreibt das Rodeo als ritualisierte Darstellung der Unterwerfung der Natur im Prozess der Eroberung des nordamerikanischen Kontinents. Gleichzeitig weist sie darauf hin, dass im Falle des Pferdes der Prozess der Zähmung und Unterwerfung, also die Verwandlung von einem Natur- zu einem Kulturwesen, stets aufs Neue, bei jedem einzelnen Tier, vollzogen werden muss.

Eine Analyse der Bedeutung von Tieren liefert auch der amerikanische Ethnologe Clifford Geertz mit seinem berühmten Aufsatz zum balinesischen

Hahnenkampf, mit dem er eine der bekanntesten Analysen eines nicht-religiösen Rituals vorlegt (vgl. Geertz 1983). Darin führt er aus, wie die balinesischen Männer sich mit ihren Kampfhähnen identifizieren, wie das Blutbad im Ring als eine Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen interpretiert werden muss und wie bei Wetten auf die beiden Kampfhähne auf den soziologisch ›näheren‹ Vogel gesetzt wird (vgl. auch Guggenheim 1994, 161). Mit dem Hahnenkampf, so Geertz, produzieren die Menschen einen »metasozialen Kommentar« (1983, 252) ihrer alltäglichen Existenz in einem unausweichlichen Hierarchiegefüge und erzählen sich damit eine Geschichte über sich selbst.

Der klassischen Ethnologie hat es im Verlauf des 20. Jahrhunderts also kaum an Bezügen zum Tier gemangelt. Tiere spielten und spielen eine Rolle in ethnologischen Untersuchungen zur Sozialstruktur, zur räumlichen Anordnung von Siedlungen und Wohnhäusern, zur Tabuisierung von Nahrung und Heiratspartnern, zur Rationalität von Wirtschaftsweisen und den Weltanschauungen von Jäger-und-Sammler-Gesellschaften, zu rituellen Tiertötungen und religiösen Vorstellungen, zur Mobilität von Gruppen oder zu ihren Handlungsbeziehungen und Tauschgeschäften. Und sie haben uns zu einem besseren Verständnis innergesellschaftlicher Stratifizierung verholfen. Tiere ernähren den Menschen, sind Feind und/oder Freund oder anormale Wesen, mittels derer man das eigene Dasein zu erklären versucht: Sie sind zentral für das Bild, das sich der Mensch auf unterschiedlichste Weisen von sich selbst und seiner Welt macht.

Die ontologische Aufwertung der Tiere

Für die Ethnologie bestand die Motivation für die Beschäftigung mit den Tieren also zunächst einmal darin zu erfassen, was es bedeutet, Mensch zu sein – in einer kritischen Formulierung Haraways: »We polish an animal mirror to look for ourselves« (Haraway 1991, 21; vgl. hierzu auch Mullin 1999). Doch in dieser Motivation bleibt die Ethnologie einem offenkundigen Anthropozentrismus verhaftet: Selbst der Blick auf die Tiere dient letztlich nur dazu, die Einzigartigkeit und Überlegenheit des Menschen herauszustellen, die Kultur als eine exklusiv menschliche Errungenschaft zu bestätigen und nicht-menschliche Lebensformen als primär objekthaft und als deshalb für ethnologische Betrachtungen weitgehend irrelevant abzutun (vgl. Hurn 2012, 202 f.). Dieser Vorwurf wurde durch die Ethnologin Noske zu Beginn der 1990er Jahre erstmals deutlich formuliert, als sie von der Ethnologie forderte, Tieren die gleiche Aufmerksamkeit zukommen zu lassen wie Menschen (vgl. Noske 1993, 185). Dies bedeutet, Mensch-Tier-Interaktionen überhaupt als solche, also als inter-aktiv und inter-subjektiv, wahrzunehmen und der nicht-menschlichen Seite dabei gleichberechtigte Aufmerksamkeit zu schenken (vgl. auch Noske 1997).

Seit ihrer Begründung als wissenschaftliche Disziplin vor rund 150 Jahren hat sich die Ethnologie an der Schnittstelle zwischen Sozial- und Geisteswissenschaften der Untersuchung des Menschseins in seinen spezifischen lokalen Ausprägungen verpflichtet – dem Denken, der Fähigkeit zur Gemeinschaft und zur Herrschaft, den Alltagshandlungen, den Wirtschaftsweisen und Fertigkeiten, den Glaubensvorstellungen und der Sprache (vgl. Fischer 2009, ix). Und es sind diese Fähigkeiten, die die klassische Ethnologie exklusiv dem Menschen zuschreibt und die ihn damit gegenüber allen anderen Lebewesen als ›kulturelles‹ Wesen auszeichnen. So wurde der Mensch seit jeher von der nicht-menschlichen belebten ›Natur‹ abgegrenzt und zugleich über sie gestellt. Der Mensch erschien in dieser Perspektive als ein zwar biologisches Tier, welches aber ›Kultur‹ in all ihrer Diversität hervorgebracht habe: ein »Tier +« (Noske 1993, 189). Es ist dieses *Plus* der Kultur, welches den Menschen für die herkömmliche Ethnologie zum Menschen macht. Doch genau diese Vorstellung, dass sich zwischen Mensch und Tier eine eindeutige und zudem hierarchische Trennung finde und dass diese Trennung auf den Begriff der ›Kultur‹ zu bringen sei, steht derzeit in der aktuellen ethnologischen Forschung zur Diskussion.

Ein wichtiger früher Schritt in dieser Diskussion markiert der von Tim Ingold herausgegebene Sammelband *What is an Animal?* Untersucht wird hier, wie die komplexen Beziehungen zwischen den Menschen und dem, was Menschen als Tiere klassifizieren, in unterschiedlichen Gesellschaften gestaltet sind. Indem sie die konzeptionellen Differenzen herausarbeiten, die verschiedenste Gesellschaften durch die ihnen eigenen Klassifikationen zwischen Mensch und Tier hervorgebracht haben, stellen die Autoren des Bandes fest, dass die Grenzziehung zwischen dem, was ein Mensch, und dem, was ein Tier ist, weder universell gültig noch eindeutig ist (vgl. Ingold 1988, xff.).

Wenn kulturvergleichend keine Einigkeit bezüglich der Trennlinie zwischen Mensch und Tier besteht, ist auch in Frage gestellt, ob sich das, was den Menschen ausmacht, universell und kulturunabhängig beschreiben lässt. Viele nicht-westliche Gesellschaften anerkennen Tiere als konstitutiven Teil der Welt, in der sie leben, interagieren mit ihnen und schreiben ihnen personenhaften – also zu bewusstem Handeln fähigen – Status zu. Die Vorstellung, dass Tiere Personen sein können und dass umgekehrt menschliche Personen Tiere sein können, wurde lange Zeit von westlichen Ethnologen als primitives und irrationales Denken abgetan, und entsprechende lokale Beteuerungen wurden als reine Metaphern verstanden, so z. B. in der jahrzehntelangen Debatte um die Behauptung der brasilianischen Bororo, sie seien rote Aras (vgl. Hurn 2012, 70 ff.; Eriksen 2010, 248 ff.). Im westlichen Denken war eine derart unscharfe Trennlinie zwischen Mensch und Tier und somit zwischen dem, was wir der Kultur und demgegenüber der Natur zuordnen, nicht denkbar. Doch was wäre, fragte Ingold bereits vor knapp dreißig Jahren im Vorwort zum genannten Sammelband, wenn wir die ontologischen Zugänge nicht-westlicher Gesellschaften in Bezug auf die aktive Teilnahme von Tieren an der sozialen Menschenwelt ernst nehmen (vgl. Ingold 1988, xxiii)?

Aufgrund komparativer ethnographischer Untersuchungen anerkannte Ingold also bereits in den 1980er Jahren, dass tierische Wesen grundsätzlich handlungsfähig sein und ein Bewusstsein haben können. Damit teilen Tiere mit Menschen denselben existentiellen Status und sind uns, so Ingold, ontologisch äquivalent (vgl. Ingold 1988, xxiv). Denkbar wird aus dieser Perspektive ein gegenseitiges Beteiligt-Sein im Sinne einer beziehungsgeladenen Koexistenz. Für die ethnologische Forschung hat dies zwei Konsequenzen: Zum Einen verliert der Mensch seine Spitzenposition in der Schöpfung; zum Anderen avancieren die Tiere in ihren vielschichtigen Beziehungen zu Menschen zu einem unausweichlichen und darüber hinaus äußerst interessanten Untersuchungsgegenstand.

Die Ausweitung des Sozialen

In klassisch-ethnologischen Untersuchungen erscheinen Tiere primär als Statisten und nicht als partizipativ mitprägende Akteure. Zwar ist es der Verdienst von Forschern wie Evans-Pritchard, Lévi-Strauss oder Geertz, dass Mensch-Tier-Bezüge als Untersuchungsgegenstand überhaupt ins Blickfeld der Ethnologie gerückt sind. Doch verlangt die Fülle an Datenmaterial, welches diese klassischen Untersuchungen zur Verfügung stellen, heute eine neue Lesart. Ausgangspunkt für diese neue Lesart ist in der Ethnologie wie in anderen geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen ein neues Verständnis dessen, was Tiere sind und was sie können. So häufen sich die Nachrichten über verblüffende kognitive Fähigkeiten von Tieren, über die genetische Nähe zwischen bzw. die biologische Kontinuität von ›uns‹ und ›ihnen‹ (vgl. Hurn 2012, 4), über die Leidensfähigkeit von Tieren und ihre Empathie-Fähigkeit sogar über Speziesgrenzen hinweg, über ihre Lernfähigkeit und ihre Fähigkeit zu geplantem Handeln. Auch die Tatsache, dass der Mensch selbst kein Ein-Spezies-Wesen ist, sondern eine riesige Ansammlung von nicht-menschlichen Organismen beherbergt, stellt die primär im westlich-wissenschaftlichen Denken etablierten Grenzziehungen zwischen Mensch und Tier, Person und Objekt fundamental zur Disposition. Im Zuge des Animal Turn wird den Tieren deshalb eine neuartige Rolle in Geschichte und Gegenwart zugeschrieben (vgl. Ritvo 2007, 119). Die Tiere werden nicht länger als bloße Sache aufgefasst, sondern als handelnde Subjekte, die das soziale Gefüge, dessen Teil sie unausweichlich sind, über Speziesgrenzen hinweg entscheidend mitprägen. Als Akteure nehmen Tiere – freiwillig oder nicht – als Haus-, Nutz-, Sport-, Schlacht- oder Wildtiere (alles Kategorien, die kulturspezifisch untersuchungswürdig sind) prägend an unser aller Leben teil.

Wenn aber die Tiere mehr sind als *food* und auch mehr als *food for thought*, dann stellt sich heute für die Ethnologie die Frage, wie sich das Menschsein erfassen lässt, wenn weder der Mensch an sich noch menschliche Gesellschaften als komplexe soziale Gebilde rein menschliche Angelegenheiten sind. In diesem Sinne hat der Animal Turn auch für die Ethnologie die Auffassung davon, was das Soziale konstituiert, erheblich erweitert (vgl. Madden 2014, 285). Vermehrt machen es sich Ethnologen deshalb zur Aufgabe, das Soziale und das Kulturelle nicht mehr nur innerhalb menschlicher Gesellschaften zu suchen, sondern explizit in den vielschichtigen Beziehungen, die Menschen mit Tieren und Tiere mit Menschen eingehen.

Wenn so die Tiere in der Ethnologie zunehmend als unausweichliche Forschungsfrage akzeptiert werden, dann ist dies fachgeschichtlich auch eine Folge des *reflexive turn*, der aus der Krise der Ethnologie während der Dekolonisierungsperiode in den 1960er

Jahren hervorgegangen war. Damals begann sich die Disziplin zu hinterfragen und ihre kolonialen, eurozentrischen und männlich dominierten, von Objektivitätsansprüchen geprägten Zugänge zu verabschieden (vgl. Hurn 2012, 2; Clifford/Marcus 1986).

Für eine Ethnologie der Mensch-Tier-Beziehung

Tiere sind also im Begriff, den Platz sozialer Akteure einzunehmen. Die grundsätzliche Kritik am bisherigen anthropozentrischen Zugang führt in ein neues Forschungsparadigma, das nicht-menschliche Lebewesen in ethnographische Untersuchungen gleichberechtigt mit einschließt. Dieser neue theoretisch-methodische Forschungszugang wird von Ethnologen gegenwärtig unter dem Namen ›Multispecies Ethnography‹ diskutiert und weiterentwickelt.

Der 2010 erschienene Gründungstext zu diesem Ansatz von Kirksey und Helmreich trägt den programmatischen Titel »The emergence of multispecies ethnography« und beschreibt nicht nur das neue Forschungs*objekt*, sondern auch einen neuen Forschungs*zugang* und ein neues Schreibgenre, dessen Untersuchungsgegenstand die Fülle an Organismen ist, deren Leben und Sterben eng mit demjenigen der Menschen verbunden ist (Tiere, Pflanzen, Pilze, Mikroben). Dabei steht die Frage im Zentrum, wie die Existenz einer Vielzahl von Lebewesen durch politische, wirtschaftliche und kulturelle Einflüsse geprägt ist und wie umgekehrt diese Lebewesen das politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben prägen (vgl. Kirksey/Helmreich 2010, 545). Voraussetzung für diesen neuen Forschungszugang ist eine Rekonzeptualisierung gebräuchlicher Begriffe wie ›Mensch‹, ›Tier‹, ›Kultur‹ und ›Spezies‹, wie sie etwa Haraway durch das Aufzeigen eines gegenseitigen »becoming with« (Haraway 2008, 3) – eines Gemeinsam-Werdens – von Mensch und Tier aufgrund gemeinsamer Interaktion durchführt. Dieses gemeinsame *multispecies*-Leben und -Werden findet, mit einem weiteren Begriff von Haraway, in »contact zones« (ebd., 4) statt, und es sind diese Zonen des Kontakts zwischen Mensch, Tier und anderen Lebensformen, in denen bisherige Grenzziehungen aufgebrochen werden und eine gemeinsame und vielleicht sogar gleichberechtigte Existenz möglich ist. In diesem Zusammenhang wird auch von »multispecies communities« gesprochen (Rose, zitiert nach Kirksey/Helmreich 2010, 549). Eine solche ist beispielsweise in einem sogenannten ›Offenstall‹ vorzufinden, wo über zwanzig Pferdepersönlichkeiten mit ihren Pflegern und ›Besitzern‹ einen gemeinsam geprägten sozialen Raum gestalten. Es sind solche Kontaktzonen und sozialen Räume, die den neuen Untersuchungsgegenstand einer Multispecies Ethnography konstituieren.

Dass in diesen sozialen Räumen nicht nur die Menschen die Tiere beobachten, sondern auch umgekehrt die Tiere die Menschen, fällt jedem auf, der sich auf eine konkrete Mensch-Tier-Beziehung einlässt. Verbunden mit diesem gegenseitigen ›Wahrnehmen‹ ist die für die Ethnologie zentrale Frage der Repräsentation. Wie Eduardo Kohn in seiner weitreichenden Ethnographie zur *multispecies*-Existenz im ecuadorianischen Amazonas zeigt, führt die Wahrscheinlichkeit, dass Jaguare uns Menschen als ihresgleichen sehen, zu einer neuartigen Ethnologie. Dabei geht er von der Aussage seiner indianischen Gefährten aus, dass Jaguare die Menschen im Schlaf nicht angreifen, so lange diese mit dem Gesicht nach oben liegen, also so lange der Jaguar ein Gesicht erkennt, das ihm entgegenblickt. In diesem Moment des Erkennens eines anderen, aber ähnlichen Selbst durch das Tier eröffnet sich die Möglichkeit, dass nicht nur wir Menschen die Tiere, sondern umgekehrt auch die Tiere uns Menschen repräsentieren. Dadurch sind wir aufgefordert anzuerkennen, dass Sehen, Repräsentieren, Wissen und Denken keine exklusiv menschlichen Eigenschaften sind (vgl. Kohn 2013, 1 ff.). Dies hat weitreichende Folgen, die heute noch kaum absehbar sind, denn es fordert eine Ethnologie »beyond the human« (Kohn 2013, 7; vgl. auch Hurn 2012, 6), wie sie Kohn mit seinem Werk *How Forests Think* vorlegt.

Ähnlich wie Kohn geht auch der amerikanische Ethnologe Paul Nadasdy dem ontologischen Wissen seiner lokalen Gefährten in seiner ethnographischen Forschung im nordamerikanischen Yukongebiet nach (vgl. Nadasdy 2007). Dabei greift er Ingolds Forderung nach dem Ernstnehmen ontologischer Zugänge nicht-westlicher Gesellschaften auf und thematisiert die Möglichkeit einer reziproken, wenn auch ungleichen, Beziehung zwischen Mensch und Tier. Seine Gastgeber, die Kluane, sind der Überzeugung, dass sie als Jäger mit den Tieren ihrer Umgebung in einem reziproken Austauschverhältnis und einer dialogischen Beziehung stehen und dass diese Tiere Personen sind, die sich ihren Jägern im Sinne eines Geschenks bewusst ergeben (vgl. ebd., 27 f.). Nadasdy ist bereit, diese Wahrnehmung der Welt nicht als Metapher, sondern als eine alternative Art von Wissen über Menschen und Tiere an-

zuerkennen. Durch die teilnehmende Beobachtung, der zentralen Methode der Ethnologie, ist Nadasdy auch selbst in die Jagd vor Ort involviert. Als ihm eines Tages ein Hase mit der Schlinge um den Hals entwischt, ist dieser gemäß lokalem Verständnis noch nicht bereit zu sterben. Fünf Tage später jedoch taucht der Hase mit der Schlinge um den Hals und sichtlich geschwächt fast einen Kilometer vom ursprünglichen Jagdort entfernt vor Nadasdys Hütte auf. Als dieser ihn ungläubig hochhebt, wird der Hase ganz ruhig und schaut ihm direkt in die Augen. Nadasdy tötet den Hasen und tauscht sich später mit seinen Gastgebern darüber aus. Die Kluane sind wenig erstaunt über diesen Vorfall (vgl. Nadasdy 2007, 35 f.). Für sie ist klar, dass Nadasdy und der Hase in einer direkten Beziehung standen und dass der Hase genau dann zu ihm zurück gekehrt ist, als er zum Sterben bereit war. Der Zugang der Kluane zur nicht-menschlichen Welt veranlasst Nadasdy, die Mensch-Tier-Beziehung neu zu fassen und die Möglichkeit einer gegenseitig bewussten Interaktion und Kommunikation über Speziesgrenzen hinweg einzuräumen.

Menschen weltweit existieren auf vielfältige Weise in *multispecies*-Gemeinschaften. Ob in ruralen oder urbanen Räumen, das Leben jeder einzelnen interagierenden Spezies hängt von den übrigen ab. Der australische Ethnologe und Philosoph Tom van Dooren untersucht in seinen Forschungen in Indien, was passiert, wenn eine spezifische Spezies aus dieser *multispecies*-Gemeinschaft wegfällt: Kuhkadaver fressende Aasgeier sterben eines langsamen Todes, weil den Kühen hohe Dosen entzündungshemmender Mittel verabreicht werden, um ihre Lebensdauer zu verlängern. Durch den Rückgang der Aasgeier steigt die Population verwilderter Hunde, die weniger gut geeignet sind, Kadaver zu entsorgen. In den sterblichen Überresten der Kühe keimen Pathogene wie Anthrax. Zudem nehmen Hundeattacken auf Menschen und Haustiere zu. Das Verschwinden der Aasgeiger stellt darüber hinaus auch all jene ethnischen Gruppen Indiens vor ein Problem, die traditionell für ihre sogenannten Luftbestattungen auf das Mitwirken der Vögel angewiesen sind. So zeigen sich an der Schnittstelle zwischen lebenden und toten Tieren und Menschen die Verstrickungen von *multispecies*-Gemeinschaften, deren Mitglieder sich in ihrem Leben und Sterben gegenseitig bedingen (vgl. Hurn 2012, 205 f.).

Ebenfalls in Indien ist die Arbeit der amerikanischen Ethnologin Naisargi Dave zur dortigen Tierrechtsbewegung angesiedelt. In ihrer Auseinandersetzung mit Aktivisten-Biographien geht sie unter anderem der Frage nach, ob Menschen, indem sie *für* Tiere sprechen, die Grenzziehung zwischen Mensch und Tier aufrechterhalten (vgl. Dave 2014, vgl. auch Kirksey/Helmreich 2010, 554). Dieses in der Ethnologie schon seit langem diskutierte Problem der Repräsentation, des Sprechens *für* bzw. *über* ›die Anderen‹, die ›sozial Schwächeren‹, wird nun in Folge des Animal Turn neu aufgegriffen. Tiere stellen dabei das zur Zeit letzte Glied in einer Kette der Schwachen dar, für deren Schutz sich eine weiße westliche Elite, unter anderem in Gestalt von Ethnologen, in den vergangenen 100 Jahren ausgesprochen hat: Kolonialisierte, Frauen, Kinder, Schwarze, Indigene. Dave stellt heraus, wie problematisch das Sprechen *für* Andere tatsächlich ist und wie schwierig es auch bei posthumanen Zugängen bleibt, ohne die implizite Annahme einer menschlichen Vormachtstellung zu sprechen.

Tiere als methodische Herausforderung

Die Integration der Tiere in die ethnologische Forschung ist ganz zentral auch eine methodische Frage. Mit ihrer disziplintypischen Methode der teilnehmenden Beobachtung, deren Kern ein intersubjektiver Zugang zur Wissenserlangung ist (vgl. Noske 1993, 190), scheint die Ethnologie besonders prädestiniert dafür, Wissen über gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse und konkrete Mensch-Tier-Beziehungen zu erfassen (vgl. auch Madden 2014). So weist z. B. Noske schon früh darauf hin, dass Tierforscher aus den Naturwissenschaften, die Tieren Personenstatus zuschreiben – allen voran Jane Goodall, Dian Fossey oder das Ehepaar Douglas-Hamilton –, immer dann, wenn sie an die Grenzen ihrer eigenen naturwissenschaftlichen Methoden stoßen, sich zunehmend mit der ethnologischen Methode der teilnehmenden Beobachtung auseinandergesetzt haben. Auch andere, u. a. Donna Haraway und Donald Griffin, haben schon früh zu einem sozialanthropologischen Zugang zu Tieren aufgerufen (vgl. Noske 1993, 190). Gewohnt, sich in unbekanntes Terrain zu begeben, wo die eigenen Wertvorstellungen und sozialen Verhaltensweisen wenig gelten und der eigene Ethnozentrismus aufgegeben werden muss, um sich in eine andere Gesellschaft hineinzudenken, ist es für Ethnologen besonders naheliegend, die Methode der teilnehmenden Beobachtung auf andere Lebensformen und deren soziale Interaktion mit den Menschen auszuweiten.

Das Ziel eines Ethnologen im Feld ist es, das Leben anderer empirisch zu verstehen. Dies wird erreicht, indem systematisch beobachtet und teilgenommen wird, wobei das alltägliche Leben einer Gemeinschaft gesamthaft, also unter Berücksichtigung politischer, wirtschaftlicher, rechtlicher, sozialer, religiöser und materieller Aspekte erfasst wird (vgl. Madden 2010, 1; Sluka/Robben 2007). Wenn nun Mensch-Tier-Beziehungen ins Zentrum der Untersuchung gerückt werden, dann muss der ethnographische Ansatz dahingehend erweitert werden, dass das Leben von Menschen und Tieren als ein Zusammenspiel und eine Art Gemenge (*assemblage*) beobachtet wird, in dem verschiedene handlungsfähige Wesen sich gegenseitig bedingen (vgl. Ogden/Hall/Tanita 2013, 6). Ziel dabei ist es nicht, vom Menschen abzusehen, sondern aufzuzeigen, wie sich das Menschsein erst in Relation zu einer Vielzahl von nicht-menschlichen Lebensformen entfaltet (vgl. ebd., 6 ff.; vgl. auch weitere Artikel in derselben Themenausgabe *Environment and Society* zur Mensch-Tier-Beziehung).

Der Einbezug von Tieren in ethnographische Untersuchungen verlangt von den daran beteiligten Ethnologen aber gleichzeitig, sich vermehrt interdisziplinär zu orientieren. Dies gilt sowohl mit Blick auf die Nachbarsdisziplinen Soziologie, Philosophie, Geschichte, Literaturwissenschaft und Geographie als auch auf die Biologie, Ethologie, Zoologie und die Evolutionsforschung. Ohne Grundlagenwissen aus diesen naturwissenschaftlichen Disziplinen ist es Ethnologen kaum möglich, Tiere dem neuen Paradigma entsprechend in zukünftige Untersuchungen miteinzubeziehen (vgl. Hurn 2012, 6). Ein Beispiel hierfür bieten Marion Mangelsdorfs Forschungen zur Inter-Spezies-Kommunikation am Beispiel von Mensch-Pferd-Interaktionen bei einer bestimmten Pferdeherde sowie während Mensch-Pferd-Kommunikationstrainings, welche die Soziologin über einen längeren Zeitraum hinweg mittels der Methode der teilnehmenden Beobachtung verfolgt hat. Dabei hat sie versucht, den ethnographisch-empirischen Zugang um einen ethologischen zu ergänzen, um die Fähigkeit der Menschen und der Pferde, über Speziesgrenzen hinweg zu kommunizieren, auch auf neuro- und verhaltensbiologischer Ebene zu verstehen (vgl. Mangelsdorf 2012). Ein solcher Ansatz, den man als Eth(n)ographie bezeichnen könnte, erscheint überall dort angebracht, wo Tiere wie Menschen nicht nur als soziale, sondern auch als biologische Wesen erfasst werden.

Namen und Foren

Ein häufig verwendeter, jedoch unbefriedigender Begriff für eine Situierung von Ethnologen im Bereich der Mensch-Tier-Forschung ist ›Anthrozoology‹. Mit dieser Bezeichnung möchte man in Abgrenzung zu den disziplinübergreifenden und gängigeren Begriffen ›Human-Animal Studies‹ und ›(Critical) Animal Studies‹ die in der Ethnologie nach wie vor stark verankerte Favorisierung des Menschen gegenüber den Tieren verdeutlichen (vgl. Hurn 2010, 27). Problematisch ist an dem Begriff allerdings die Betonung der Zoologie, was zum einen eher nach einem naturwissenschaftlichen als nach einem ethnologischen Zugang klingt und zum anderen darüber hinwegtäuscht, dass Ethnologen oft ein nur sehr dürftiges Wissen von biologischen und ethologischen Zusammenhängen haben. Darüber hinaus wird die Bezeichnung vielfach auch von Nicht-Ethnologen verwendet, die einen naturwissenschaftlichen oder psychologischen Zugang zur Mensch-Tier-Beziehung verfolgen. In der gleichnamigen wissenschaftlichen Zeitschrift *anthrozoös*, die seit 1987 das interdisziplinäre Feld prägt, spielen Ethnologen ebenfalls nur am Rande eine Rolle. Wollte man den ethnologischen Zugang umgekehrt ins Zentrum stellen, müsste das Ganze ›Zooanthropology‹ oder allenfalls ›Zooethnography‹ heißen. Diese Bezeichnungen haben sich aber nicht durchsetzen können, da sie zu sehr danach klingen, als ginge es dabei lediglich um ethnologische Untersuchungen von Zoos.

Ist die Begriffsfindung schon im Englischen schwierig, wird die Sache nicht einfacher, nimmt man das deutsche ›Ethnologie‹ dazu. Eine Tier-Ethnologie macht da ebenso wenig Sinn wie eine Ethno-Zoologie. Diejenigen Ethnologen, die sich explizit aus ihrem anthropozentrischen Korsett befreien möchten, schlagen sich teilweise dem Feld der Human-Animal Studies zu, verlieren damit aber zumindest in der Namensgebung den direkten Bezug zur Ethnologie bzw. zur englischen Social/Cultural Anthropology. Um diesen Bezug zu behalten, sprechen immer mehr involvierte Ethnolog/innen von einem Forschungsschwerpunkt in der Ethnologie der Mensch-Tier-Beziehungen. Andere, um ihrem posthumanistischen Zugang explizit Gewicht zu verleihen, drehen die Reihenfolge bewusst um und sprechen von einer Ethnologie der Tier-Mensch-Beziehung.

Innerhalb der noch kaum etablierten ethnologischen Tier-Mensch-Forschung tun sich bereits weitere Spezialisierungen auf, so beispielsweise die von

Piers Locke geprägte ›Ethnoelephantology‹ (vgl. Locke 2013), die ›Ethnoprimatology‹ (vgl. Malone u. a. 2014) oder die ›Ethnohippology‹, die an anderer Stelle auch als Untersuchungsfeld der ›Anthro-Equine Relations‹ bezeichnet wird (vgl. Noske 2005; Mangelsdorf 2012; McKee 2014). An diesen Bezeichnungen, welche die Beziehung zweier Spezies (Menschen plus Elefanten, Primaten oder Pferde) im Fokus haben, wird allerdings kritisiert, dass sie die anzustrebende Auflösung der Grenzen zwischen Mensch und Tier aufrechterhalten und somit im Sinne eines posthumanistischen *multispecies*-Ansatzes problematisch sind.

Zurzeit boomt die ethnologische Auseinandersetzung mit Mensch-Tier-Verhältnissen. Dies ist zu erkennen an Übersichtswerken, Themenausgaben in Fachzeitschriften, internationalen Konferenzen und wissenschaftlichen Austauschgruppen im Internet. Hier zu nennen sind beispielsweise die Facebook-Gruppen ›Anthrozoology‹, ›Human-Animal Studies‹ oder die ›Human-Horse Relations Research Group‹. Was Shanklin in den 1980er Jahren vorsichtig formulierte – dass die Untersuchung der Wechselbeziehung zwischen Mensch und Tier ›möglicherweise‹ (Shanklin 1985, 380) eine der ergiebigsten Unternehmungen der Ethnologie sei –, wird heute von vielen Ethnologinnen und Ethnologen nachdrücklich vertreten (vgl. z. B. Sprenger 2014).

Die ersten Übersichtswerke und Einführungen in die Ethnologie der Mensch-Tier-Beziehungen sind im Jahr 2012 erschienen. Es ist dies zum Einen die den Human-Animal Studies zuzuordnende Einführung der amerikanischen Kulturanthropologin Margo DeMello, *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, zum Anderen die theoretisch fundiertere Übersicht der britischen Sozialanthropologin Samantha Hurn, *Humans and Other Animals. Cross-Cultural Perspectives on Human-Animal Interactions*. Letztere ordnet sich der Anthrozoologie zu und gibt einen vertieften Einblick in ethnologisch-philosophische Kerndebatten rund um die Mensch-Tier-Thematik.

Unter den prägenden ethnologischen Fachzeitschriften haben sich seit 2010 mindestens drei explizit mit der Thematik beschäftigt: 2010 das Themenheft von *Cultural Anthropology* zur aufkommenden Multispecies Ethnography, dann 2013 eine der Mensch-Tier-Beziehung gewidmete Ausgabe von *Environment and Society*, und schließlich 2014 ein Themenheft der *Critique of Anthropology* mit kritischen Perspektiven auf die Multispecies Ethnography.

Forschungsfragen und Ausblick

Bei der gegenwärtigen Beschäftigung mit den Tieren geht es in der Ethnologie einerseits darum, essentielle Fragen des Menschseins aufzuwerfen und zu beantworten. In dieser Hinsicht bleibt die Ethnologie anthropozentrisch. Andererseits geht es um ein erweitertes Verständnis dessen, was das Soziale konstituiert. Damit verlässt die Ethnologie ihre anthropozentrische Position tendenziell in Richtung Posthumanismus. Diese beiden Perspektiven umreißen den Raum künftiger ethnologischer Forschungen: Auf welche Weisen sind Tiere Teil des Sozialen? Wie ko-konstituieren Menschen und Tiere die soziale Welt, in der sie gemeinsam leben? Wie bedingen sich Mensch und Tier gegenseitig, und was bedeutet dies für die Ethnologie? Inwiefern dienen Tiere dem Menschen zur Repräsentation seiner selbst? Und wie repräsentieren sich Mensch und Tier gegenseitig? Welche Machtverhältnisse spielen dabei eine Rolle? Wie und weshalb (er)schafft sich der Mensch (s)ein tierisches Gegenüber, und was bedeutet dies für die betreffenden Tiere? Und wo lösen sich Grenzen zwischen Mensch-Sein und Tier-Sein auf, wo bleiben sie bestehen oder werden gar zementiert? Und wie können in der Ethnologie Forschungen, in denen Tiere zentral vorkommen, methodisch am besten angegangen werden?

Die beiden Interessen- und Kräftefelder – das anthropozentrische und das posthumanistische – werden voraussichtlich auch in den kommenden Jahren präsent und prägend sein. Dort, wo sie sich gegenseitig inspirieren, kritisieren und zum Weiterdenken anregen, verspricht der Einzug der Tiere in die Ethnologie in der Tat ein spannendes, herausforderndes und horizonterweiterndes Unterfangen zu sein. Bleibt zu hoffen, dass die dabei gewonnenen Einsichten das Leben für alle Beteiligten lebenswerter machen.

Literatur

Clifford, James/Marcus, George E. (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley 1986.

Dave, Naisargi: Witness. Humans, animals, and the politics of becoming. In: *Cultural Anthropology* 29/3 (2014), 433–456.

DeMello, Margo: *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York 2012.

Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt a. M. 2013 (frz. 2005).

Douglas, Mary: *Purity and Danger* [1966]. London/New York 2002.

Eriksen, Thomas Hylland: *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London ^{3}2010.

Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford 1940.

Farquhar, Judith: *A Reader's Guide to the »Ontological Turn« – Part 1* (2014), http://somatosphere.net/2014/01/a-readers-guide-to-the-ontology-turn-part-1.html (10.12.2014).

Fischer, Michael M. J.: *Anthropological Futures*. Durham/London 2009.

Geertz, Clifford: »Deep Play«. Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: Clifford Geertz (Hg.): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. New York 1983, 202–260 (engl. 1973).

Guggenheim, Scott: Cock or bull. Cockfighting, social structure, and political commentary in the Philippines. In: Alan Dundes (Hg.): *The Cockfight. A Casebook*. Madison 1994, 133–173.

Haraway, Donna J.: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York 1991.

Haraway, Donna J.: *When Species Meet*. Minneapolis/London 2008.

Harris, Marvin: The cultural ecology of India's sacred cattle. In: *Current Anthropology* 7 (1966), 51–66.

Harris, Marvin: *Cows, Pigs, Women and Witches. The Riddles of Culture*. London 1974.

Hurn, Samantha: What's in a name? Anthrozoology, Human-Animal Studies, Animal Studies or something else? In: *Anthropology Today* 26/3 (2010), 27–28.

Hurn, Samantha: *Humans and Other Animals. Cross-Cultural Perspectives on Human-Animal Interactions*. London 2012.

Ingold, Tim: *What is an Animal?* New York 1988.

Killick, Evan: Whose thruth is it anyway? In: *Anthropology of this Century* 9 (2014), http://aotcpress.com/articles/truth/ (15.9.2014).

Kirksey, Eben S./ Helmreich, Stefan: The emergence of multispecies ethnography. In: *Cultural Anthropology* 25/4 (2010), 545–576.

Kohn, Eduardo: *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Kerkeley/Los Angeles/London 2013.

Ladwig, Patrice: Ontologiedebatten und Perspektivismus in der kontemporären Ethnologie. Aus: *Vorlesung im ethnologischen Kernbereich Religion und Mythologie*. 8. Mai 2014. Zürich 2014.

Latimer, Joanna/Miele, Mara: Naturecultures? Science, affect and the non-human. In: *Theory, Culture & Society* 30/7–8 (2013), 5–31.

Laidlaw, James/ Heywood, Paolo: One more turn and you're there. In: *Anthropology of this Century* 7 (2013), http://aotcpress.com/articles/turn/ (5.12.2013).

Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen*. Frankfurt a. M. 2008 (frz. 1991).

Lawrence, Elizabeth A.: Rodeo horses. The wild and the tame. In: Roy Willis (Hg.): *Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World*. London/New York 1990, 222–235.

Leach, Edmund: Anthropological aspects of language. Animal categories and verbal abuse. In: Eric H. Lenneberg (Hg.): *New Directions in the Study of Languages*. Cambridge 1964, 23–63.

Lévi-Strauss, Claude: *Totemism*. Boston 1963 (frz. 1962).

Locke, Piers: Explorations in ethnoelephantology. Social, historical, and ecological intersections between asian elephants and humans. In: *Environment and Society. Advances in Research* 4/1 (2013), 79–97.

Madden, Raymond: *Being Ethnographic. A Guide to the Theory and Practice of Ethnography*. Los Angeles u. a. 2010.

Madden, Raymond: Animals and the limits of ethnography. In: *Anthrozoös* 27/2 (2014), 279–293.

Malone, Nicholas/H. Wade, Alison/Fuentes, Agustin/Riley, Erin P./Remis, Melissa/Robinson, Carolyn Jost: Ethnoprimatology. Critical interdisciplinarity and multispecies approaches in anthropology. In: *Critique of Anthropology* 34/1 (2014), 8–29.

Mangelsdorf, Marion: Horses. Significant others, people's companions, and subtle actors. In: Jan-Hendrik Passoth/Birgit Peuker/Michael Schillmeier (Hg.): *Agency Without Actors? New Approaches to Collective Action*. New York 2012, 196–211.

McKee, Tamar V. S.: *Ghost Herds. Rescuing Horses and Horse People in Bluegrass Kentucky*. Online Dissertation, University of British Columbia 2014.

Mullin, Molly H.: Mirrors and windows. Sociocultural studies of human-animal relationships. In: *Annual Review of Anthropology* 28 (1999), 201–224.

Nadasdy, Paul: The gift in the animal. The ontology of hunting and human-animal sociality. In: *American Ethnologist* 34/1 (2007), 25–43.

Noske, Barbara: The animal question in anthropology. In: *Society and Animals* 1/2 (1993), 185–190.

Noske, Barbara: *Beyond Boundaries. Humans and Animals*. Montreal 1997.

Noske, Barbara: Horse images and the human self-image in equine research. In: Francien de Jonge/Ruud van den Bos (Hg.): *The Human-Animal Relationship. Forever and A Day*. The Netherlands/Royal Van Gorcum 2005, 38–50.

Ogden, Laura A./Hall, Billy/Tanita, Kimiko: Animals, plants, and things. A review of multispecies ethnography. In: *Environment and Society* 4 (2013), 5–24.

Rappaport, Roy A.: Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people. In: *Ethnology* 6/1 (1967), 17–30.

Rappaport, Roy A.: *Pigs for the Ancestors*. New Haven 1968.

Ritvo, Harriet: On the animal turn. In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 136/4 (2007), 118–122.

Shanklin, Eugenia: Sustenance and symbol. Anthropological studies of domesticated animals. In: *Annual Review of Anthropology* 14 (1985), 375–403.

Sluka, Jeffrey A./Robben, Antonius C. G. M.: Fieldwork in Cultural Anthropology. An introduction. In: Antonius C. G. M. Robben/Jeffrey A. Sluka (Hg.): *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Oxford 2007, 1–26.

Sprenger, Guido: Kosmologische Zoogamie. Zur Heirat von Menschen und Tieren. In: *Paideuma* 60 (2014), 25–44.

Tambiah, S. J.: Animals are good to think and good to prohibit. In: *Ethnology* 8 (1969), 423–459.

Vigh, Henrik Erdman/Sausdal, David Brehm: From essence

back to existence. Anthropology beyond the ontological turn. In: *Anthropological Theory* 14/1 (2014), 40–73.
Viveiros de Castro, Eduardo: Cosmological deixis and amerindian perspectivism. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4/3 (1998), 469–488.
Viveiros de Castro, Eduardo/Pederson, Morten Axel/Holbraad, Martin: The politics of ontology. Anthropological positions. In: *Fieldsights – Theorizing the Contemporary. Cultural Anthropology Online*, January 13 (2014), http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions (3.3.2014).

Irina Wenk

4 Die Tiere der Psychologie

Die heutige Psychologie wird in ihrer elementarsten Definition als die Wissenschaft vom menschlichen Erleben und Verhalten beschrieben (vgl. z. B. Alexandrowicz u.a. 2014; Fröhlich 2000, 9). Die wissenschaftliche Psychologie versucht sich dabei von der unwissenschaftlichen Alltagspsychologie zu distanzieren, indem sie getroffene Behauptungen über den Menschen auf kritische Weise methodisch kontrolliert überprüft (vgl. Huber 2013, 15–22). Diesbezüglich gilt z. B. die Biologie als attraktives psychologienahes Terrain für naturwissenschaftlich ausgerichtete psychologische Hypothesen, da sich bestimmte (neuro-)physiologische Faktoren gut messen und überprüfen lassen. Auch die komparative Psychologie oder die evolutionäre Psychologie, die sich, wie die Ethologie oder die Primatologie, unter Berücksichtigung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse der Erforschung nicht-menschlicher Tiere widmen, werden als nützlich für das Verständnis der Psychologie des Menschen betrachtet. Doch wie kommt es zu dieser mittlerweile selbstverständlich anmutenden Sichtweise, die die menschliche Psyche in Relation zu den anderen, nicht-menschlichen Tieren setzt?

Die Psychologie hat eine lange, bis in die Antike zurückreichende Vorgeschichte, wurde aber erst im späten 19. Jahrhundert zu einer eigenständigen akademischen Disziplin. Schon die prä- und protopsychologische Forschung und Philosophie argumentierte häufig mit Verweisen auf die Tiere und das Animalische. Im 19. Jahrhundert gewinnen diese Verweise ein neues Gewicht, insofern die moderne Psychologie ihre Loslösung von der Philosophie zu einem großen Teil der Orientierung an den damals immer populärer werdenden Naturwissenschaften verdankt. Die Tiere spielen in der Vorgeschichte und Geschichte der Psychologie mithin eine doppelte Rolle: Zum einen dienen sie innerhalb einzelner Modelle bisweilen der jeweiligen Theoriebildung, z. B. im Tierseelenstreit der Frühen Neuzeit. Zum anderen hat die naturwissenschaftliche Erforschung der Tiere Auswirkungen auf die Entwicklung der Disziplin im Ganzen, z. B. bei der Begründung der Disziplin in ihrer Orientierung an der Naturwissenschaft.

Tiere in der griechischen Seelenlehre

Bereits lange Zeit bevor psychische Phänomene zum Forschungsobjekt der selbständigen akademischen Disziplin der Psychologie wurden, beschäftigten sich

die Philosophen der Antike mit der Seele (griech. *psyché*) – etwa Platon und Aristoteles. In psychologischen Lehrbüchern und Lexika findet man stets geschichtliche Verweise auf die Antike, da nicht selten betont wird, dass die Gedankenwelt der griechischen Philosophie, und insbesondere Aristoteles, Basis der wissenschaftlichen Psychologie sei (vgl. Galliker/Klein/Rykart 2007, 1; Fröhlich 2000, 9; Schönpflug 2013, 46; Eckardt 2010, 23–33).

Platon (427–347 v. Chr.) beschäftigte sich wenig mit der Festlegung einer klaren Grenze zwischen Mensch und Tier und bezog hierzu zudem keine durchgehend eindeutige Position. Laut Platon ist der Mensch ein Tier, auch wenn er sich durch seine Vernunft von diesem unterscheidet (vgl. Crat. 36; Prot. 288–290; vgl. Schütt 1990, XIIIf.). Platon ging es aber weniger darum, in Tieren bereits Vorstufen menschlicher Eigenschaften zu erkennen, sondern eher umgekehrt darum, dass Tierliches im Menschen besteht, dem der vernünftige Mensch sich nicht hingeben sollte. Unersättlichkeit sowie uneingeschränkte Lust und Begierde wurden von ihm mithilfe tierlicher Vergleichsbeispiele als für die menschliche Lebenspraxis unangemessen dargestellt (vgl. Rep. 498). Die angenommene Nähe des Menschen zum Tier provoziert also bei Platon gleichzeitig eine Abgrenzung zur Animalität. Auch wenn Platon in seinen Dialogen dazu keine konsistente Sichtweise vertritt, zeigt sich bei ihm dennoch insgesamt die Tendenz, Tieren Rationalität oder Vernunft abzusprechen (vgl. Steiner 2005, 56). Die höchste Form seelischen Vermögens trennt den Menschen so vom Rest des Tierreichs.

Aristoteles (384–322 v. Chr.) wird von vielen als Vater der Psychologie angesehen, da er sich als erster der systematischen Untersuchung seelischer Phänomene widmete und etwa Geisteswissenschaften von Naturwissenschaften, oder theoretische von praktischen Wissenschaften trennte (vgl. Papini 2008, 4; Halder 2008, 260, 36–38; Fröhlich 2000, 10). Gemeinhin gilt dabei als anerkannt, dass Aristoteles, anders als Platon, keinen Körper-Seele-Dualismus vertrat, sondern ein monistisches Konzept, nach dem Körper und Seele nur der einen Welt der erfahrbaren Natur entstammen (vgl. Schönpflug 2013, 49). Ferner nahm er eine Art naturalistischer Kontinuität zwischen Tieren und dem Menschen an, an deren oberen Stufen der (dem Göttlichen untergeordnete) Mensch als das politische Lebewesen – *zôon politikón* – verortet ist (vgl. Pol. 46 f.). Eines der von Aristoteles formulierten Unterscheidungsmerkmale zwischen Mensch und Tier ist dabei der *lógos* (Vernunft, Sprache) (vgl. ebd., 47). Dieser, den Menschen von anderen Tieren scheidende, Besitz von Vernunft macht aber auch aus einer unlimitiert ausagierten ›animalischen Lust‹ etwas Unangemessenes (vgl. NE 193 f.); das vernünftige Tier entspricht dagegen mit seinem Handeln der gegebenen Ordnung der *Polis*.

Kennzeichnend für Aristoteles' Lehre von den drei Teilseelen – vegetative (lat. *anima vegetativa*), animalische (*anima sensitiva*) und denkende (Geist-) Seele (*anima rationalis*) – ist, dass nur der Mensch über Denkfähigkeit, Geist und Vernunft verfüge; die Denkseele habe dabei auch die Aufgabe, Kontrolle über die vegetative und die animalische Seele zu üben und mäßigend auf die Begierden einzuwirken (vgl. Schönpflug 2013, 47 f.). Während sinnliche Erfahrungen (Wahrnehmungen, Vorstellungen und Erinnerungen) über eine körperliche Ebene erfolgen, die auch Tieren zugänglich ist, können im menschlichen Denken Begriffe und Urteile gebildet werden, die über die körperliche Animalität hinausgehen (vgl. ebd.).

Tiere in der frühchristlichen und mittelalterlichen Theologie

Die Mensch-Tier-Differenz, auch im Sinne eines moralisch relevanten Machtgefälles, wurde im Christentum auf die Spitze getrieben, denn der Mensch als Abbild Gottes ist hier durch Vernunft und Geist den Tieren klar überlegen (wobei sich diese Hierarchie in anderer Hinsicht auch relativieren lässt, da Tiere als reine Geschöpfe nicht an der menschlichen Sündhaftigkeit partizipieren). Diese Position zeichnet speziell den Kirchenvater Augustinus (354–430) aus, der, neben seiner gewichtigen Rolle als Grundleger christlicher Theologie, Anthropologie und Metaphysik, mit der Begründung der Introspektion (lat. *introspicere*: hineinsehen) auch heute noch als Weichensteller für eine wichtige psychologische Methode gilt (vgl. Schönpflug 2013, 76–78; Fröhlich 2000, 10).

Bei Augustinus finden sich einige aufschlussreiche Bemerkungen zur Stellung des Menschen gegenüber Tieren. So spricht er in seinen *Bekenntnissen* davon, dass Gott den Menschen weiser gemacht hätte als andere Tiere bzw. der Mensch im Gegensatz zu den Tieren mit Vernunft ausgestattet sei (vgl. Conf. 140, 254). Auch wenn sich Mensch und Tier durchaus bestimmte Eigenschaften teilen (vgl. ebd., 188, 267), verfüge doch nur der Mensch über die höheren Denkleistungen, die etwa beurteilen, was die Sinne wahrnehmen (vgl. ebd., 188). Vor allem die Einsicht des Geistes, welche dem Menschen die Macht zu ur-

teilen (bzw. zu beurteilen) ermögliche, gebe dem Menschen ferner auch Macht über die Tiere (vgl. ebd., 387–389, 267, 400). Anders als die Griechen brachte Augustinus neben Logik und Vernunft auch den Glauben als Garanten für das Erkennen der Wahrheit zur Geltung (vgl. Schönpflug 2013, 76 f.).

Im Unterschied zu Augustinus wendete sich der Dominikaner und Enzyklopädiker der scholastischen Anthropologie, Thomas von Aquin (1225–1275), verstärkt der Philosophie des Aristoteles zu und übernahm, im Rahmen einer christlichen Auslegung, dessen Dreiteilung der Seele (vgl. Schönpflug 2013, 82–84; Schütt 1990, XXV f.). Auch Thomas vertrat demnach die Ansicht, dass Menschen im Unterschied zu Tieren über eine Geistseele verfügen. Diese Geistigkeit schaffe die mögliche Nähe zu oder ein Streben nach Gott, doch die Körperlichkeit des Menschen bedinge gleichzeitig eine Nähe zum niederen Tier (vgl. Schönpflug 2013, 83). Thomas wendete gegen Aristoteles ein, dass dieser nur das Verstehen (die denkende Seele) als unabhängig vom Körper betrachtete, während er die anderen Seelenteile (pflanzliche und tierische Seele) als nicht selbstständig ansah (vgl. Thomas von Aquin 1990, 64). Auch wenn Thomas Aristoteles darin beipflichtete, dass die Seelen der anderen Tiere mit dem Tod ihrer Körper vergehen, so meinte er anders als Aristoteles, dass dies beim Menschen nicht der Fall sei – denn sobald eine Seele vernünftig ist, seien auch die ›niederen‹ Seelenteile unvergänglich (vgl. ebd. 68 f.).

Tiere in der Seelenkunde des Renaissance-Humanismus

Infolge des ab dem 15. und 16. Jahrhundert an Bedeutung gewinnenden Humanismus, der Freiheit, Würde und Bildungsmöglichkeit des Menschen betonte, formierte sich eine neue Anthropologie, die sich vor allem als spezifisch menschlich betrachteten Fähigkeiten zuwendete – etwa Sprache, Freiheit, Verstand und Selbstbewusstsein (vgl. Schönpflug 2013, 84–88; Galliker/Klein/Rykart 2007, 38). Diese Seelenkunde wurde dabei über Jahrhunderte der Philosophie zugerechnet. Obwohl der Begriff ›Psychologie‹ bereits um 1520 zum ersten Mal von dem Humanisten Marcus Marulus (1450–1524) verwendet worden sein soll, konnte er sich erst im 19. Jahrhundert als Bezeichnung für ein eigenständiges Fach etablieren (vgl. Schönpflug 2013, 88). Auch wenn sich etwa der Humanist und Reformator Philipp Melanchton (1497–1560) gegen bestimmte bestehende kirchliche Dogmen wandte, berief er sich wie Thomas von Aquin auf die aristotelische Dreiteilung der Seele. Wie bei Aristoteles und Thomas vor ihm bedeutete dies für die Betrachtung der Tiere, dass der von Gott privilegierte Mensch durch seinen Geist und Verstand anderen Tieren klar überlegen ist (vgl. ebd., 86). Im Gegensatz dazu wandte sich Michel de Montaigne (1533–1592) gegen die prinzipielle Unterscheidung von Mensch und Tier, um auf diese Weise die graduellen Unterschiede genauer erfassen zu können (vgl. Perler/Wild 2005, 28–43).

Die Loslösung von der Scholastik ermöglichte im Renaissance-Humanismus zwar eine Seelenkunde des Menschen, die sich auch verstärkt auf Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier berief (wie etwa Montaigne), doch gleichzeitig stand damals das Ideal von Bildung, Entfaltung und Kultivierung des Menschen in Kontrast zum Bild von tierlicher Gewalt und Wildheit.

Der Tierseelenstreit zwischen Rationalismus und Empirismus

Der Rationalist René Descartes (1596–1650) revidierte den Begriff der Seele, wie man ihn in der Antike verwendete. Während etwa bei Platon und Aristoteles die Seele die Basis für die Lebendigkeit eines Organismus war, fasste Descartes die Seele insofern als unabhängig vom Körper, als sie einzig in der Funktion des (menschlichen) Denkens begründet liege (vgl. Schütt 1990, XXX). Entgegen der zuvor verbreiteten Sichtweise war die Lebendigkeit eines Organismus für Descartes also nicht der Seele zu verdanken, sondern konnte auf der Ebene rein mechanistischer Termini beschrieben werden – eine Ebene, die laut Descartes zur Erklärung tierlichen Verhaltens ausreiche (vgl. Descartes 2009, 105–111). Auch die aristotelische Einordnung des Menschen in eine naturalistische Kontinuität wurde auf diese Weise aufgegeben. Das Seelisch-Psychische war damit kein Element mehr, mit dem sich Animalität positiv fassen ließe. Das cartesianische (vernünftige) Subjekt der Erkenntnis, das durch radikalen Zweifel geht, um zu seiner eigenen Gewissheit zu gelangen, ist kein tierliches, sondern ein dezidiert menschliches Subjekt.

Die Empiristen John Locke (1632–1704) und David Hume (1711–1776) betonten im Gegensatz zu Descartes, dass alle Ideen und Inhalte der Psyche (Bewusstseinsinhalte) sich durch sinnliche Erfahrung erklären ließen. Solch eine Auffassung bedeu-

tete für Hume eine Distanzierung von einem nur auf den Menschen beschränkten Seelenbegriff, da für ihn Tiere ebenso über Vernunft und Gedanken verfügten wie Menschen (vgl. Wild 2010, 13; Schütt 1990, XXIX). Der Empirismus erklärte »die offensichtlichen Unterschiede in den kognitiven Leistungen von Menschen und anderen Tieren […] mit einem gleichsam unterentwickelten menschlichen Verstand« (Schütt 1990, XXXIII). Vor allem Humes Empirismus wies eine Nähe zum Materialismus auf; letzterer erklärte den menschlichen Geist durch körperliche Mechanismen und trennte den Menschen so nicht mehr von Tieren aufgrund einer unkörperlichen Vernunftordnung.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) führte als Rationalist Descartes' Annahmen weiter, ging aber auch den Empiristen ein Stück weit entgegen (vgl. Schönpflug 2013, 116–118; Fröhlich 2000, 13). So erkannte er die dem Menschen ähnliche Verstandestätigkeit von Tieren an, lehnte es aber ab, Tieren wirklich Vernunft zuzusprechen (vgl. Schütt 1990, XXXIV).

Tiere in der Protopsychologie und Psychologie des 18. und 19. Jahrhunderts

Im Rahmen der Aufklärung sollten die Theorien über den Menschen von Irrationalismus und Vorurteilen befreit werden, was zur Systematisierung der Psychologie führte (vgl. Schönpflug 2013, 95–127). Im deutschen Sprachraum wurde dabei die Psychologie von Christian Wolffs (1679–1754) Unterscheidung zwischen empirischer und rationaler Psychologie geprägt (vgl. Wolff 1738; 1740). Die rationale Richtung konzentrierte sich auf eine vernunftbetonte wissenschaftliche Beweisführung und verstand sich als ›Seelenwissenschaft‹, während die empirische Richtung im Sinne sorgfältiger Beobachtung von psychischen Phänomenen arbeitete und als ›Erfahrungsseelenkunde‹ bezeichnet wurde (vgl. Schönpflug 2013, 119).

Karl Philipp Moritz' (1756–1793) *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* trug Beobachtungen verschiedener Autoren zu psychischen Phänomenen, Charaktermerkmalen, Pathologien und Heilmethoden zusammen und stellte so die erste psychologische Fachzeitschrift dar (vgl. Schönpflug 2013, 180 f.). Moritz verfasste aber auch Schriften zur Ästhetik, in denen er u. a. auf die Unterscheidung der ihm zufolge höher organisierten Menschenwelt von der Tierwelt und der Pflanzenwelt einging. Entscheidend ist dabei sein Begriff des Schönen: Das Bedürfnis nach dem Schönen und der Genuss daran seien erst da vorhanden, wo das Schöne auch bereits durch vorherige ganzheitliche Betrachtung von Natur und Kunst (unabhängig von Nutzen und Schaden, die diese bringen können) zugänglich ist; da Tieren das Schöne nicht wie dem Menschen zugänglich ist, besitzen sie in Folge auch nicht das Bedürfnis am Schönen bzw. den Genuss daran (vgl. Moritz 1788, 34, 39–42).

Unter dem Einfluss der Aufklärung brachte man den ›Geisteskrankheiten‹ von Menschen ein größeres Verständnis entgegen. Wichtige Namen innerhalb einer neu aufkommenden humanen Psychiatrie waren dabei etwa in Paris Philippe Pinel (1745–1826) und in Deutschland Johann Christian Reil (1759–1813) (vgl. Schönpflug 2013, 184 f.). Die damalige Betrachtung des Wahnsinns als Gegenseite der Vernunft erfuhr bei Pinel eine Modifikation, nach der im Kern jeden Wahnsinns immer noch Vernunft stecke (vgl. Roudinesco/Plon 2004, 265, 372, 1125 f.). Was hier zu einer menschenfreundlicheren Behandlung führte, war durch ein humanistisches Ideal geprägt, das der Assoziation ›wahnsinniger‹ Menschen mit ›wilden Tieren‹ entgegenwirken sollte. Da sich der Mensch im Unterschied zum Tier durch Vernunft und Würde auszeichne, die auch im Geisteskranken wiederentdeckt werden könnten (vgl. ebd., 372), war die zuvor häufig praktizierte In-Ketten-Legung von psychisch abnormen Menschen nicht länger zu rechtfertigen. Die Kehrseite dieser Humanisierung mag aber im Sinne Michel Foucaults auch mit sich gebracht haben, dass den ›Irren‹ keine Befreiung zukam, sondern ihnen stattdessen eine stärkere moralische Kontrolle aufgezwungen wurde (vgl. Foucault 2012, 108–110). Die Ketten, mit denen man gefährliche wilde Tiere festhalten durfte, wurden demnach lediglich durch »moralische Fesseln« (ebd., 109) ersetzt, die einen Normalisierungszwang hinter dem neu entstandenen Anspruch nach ›Psychotherapie‹ zum Ausdruck brachten.

Während sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Seelenkunde eher als eine ›Allgemeine Psychologie‹ verstand, die sich etwa allgemeingültigen, gattungsbezogenen Wesensbestimmungen (und auch dem spezifisch Menschlichen) widmete, kam es ab etwa 1800 zu einer vermehrten Betonung der Besonderheiten von Lebensformen und Individuen, die zu Spezialisierungen in der Psychologie führte (vgl. Schönpflug 2013, 189–241). In diesem Zusammenhang ergab sich innerhalb der Aufklärung auch Kritik am Rationalismus (bzw. an der rationalen Psychologie), der das Primat der menschlichen Ver-

nunft hervorhob. So betrachtete z. B. Johann Gottfried Herder (1744–1803) neben dem Denken auch (Sinnes-)Empfindungen als Erkenntnisquelle und sah schon bei Tieren eine Form von Natursprache am Werk, die dennoch qualitativ von der menschlichen Sprache zu unterscheiden sei: Sprache im eigentlichen Sinne entstamme einer mangelnden natürlichen Ausstattung, welche aber zugleich auch ein Besinnen ermögliche, auf Basis dessen der Mensch nicht nur sich, sondern auch Tiere besser verstehen könne (vgl. Galliker/Klein/Rykart 2007, 107 f.; Eckardt 2010, 179).

Eine Spezialisierung in der Psychologie stellte z. B. die Tierpsychologie dar, die es sich zur Aufgabe machte, die Unterschiede zwischen Tiergattungen zu untersuchen und auch das Eingebettet-Sein des Menschen in die Natur hervorzuheben. Der Arzt und Naturforscher Carl Gustav Carus (1789–1869) lehnte es ab, von einer Eigenständigkeit eines gar nur mit Bewusstsein identifizierten Geistes auszugehen; er betrachtete das Bewusstsein vielmehr als »eingebettet in das Unbewusste, aus dem es hervorgeht« (Schönpflug 2013, 196; vgl. Eckardt 2010, 187–189). Während das Selbstbewusstsein nur dem Menschen zukomme, teile der Mensch aber mit den Tieren innere Gefühle sowie unbewusste Regungen (vgl. Schönpflug 2013, 196–198). Vor allem das von Carus in Stufen gegliederte Unbewusste stellt sich hiernach als gemeinsamer Nenner von Mensch und Tier dar – wobei Carus nicht davon ausging, dass Tiere Vorfahren des Menschen seien (vgl. ebd., 199). Carus stützte sich in seinen Forschungen teilweise auf die Arbeit von Friedrich Burdach (1776–1847), der psychische Erscheinungen als der Natur entspringend beschrieb und dazu Vergleiche zwischen dem Menschen und anderen Tieren anstellte – wobei Burdach sich hier auch für die Intelligenz von Tieren interessierte (vgl. ebd., 198).

Eine Zäsur in der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts ist mit dem Namen Charles Darwin (1809–1887) verbunden. Dessen »Theorie der Entwicklung durch Mutation und Selektion wurde bald zum Inbegriff einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der Entstehung des Lebens« (Schönpflug 2013, 199). Auch die psychologische Theoriebildung war durch die von Darwin ausgelöste ›Revolution‹ und die Entstehung der empirisch-rationalen Wissenschaften im 19. Jahrhundert beeinflusst. In der Tierpsychologie und der Ethologie zeigte sich dies insbesondere in der methodischen Orientierung an systematischer Beobachtung und am Experiment (vgl. Fröhlich 2000, 9; Schönpflug 2013, 202). Ungeprüfte Vorstellungen und anthropomorphe Erklärungsmodelle des tierlichen Verhaltens sollten die Forschung so weit wie möglich unbeeinflusst lassen.

Gegen leichtfertige anthropomorphe Eigenschaftszuschreibungen bei Tieren wendete sich z. B. einer der ersten experimentellen Tierpsychologen, Conwy Lloyd Morgan (1852–1936). Um jede Anthropomorphisierung zu vermeiden, untersuchte Morgan auf methodisch klar festgelegte Weise (›Morgans Kanon‹) etwa das Lern- und Erinnerungsvermögen von Tieren in ihrer (möglichst) natürlichen Umgebung (vgl. Schönpflug 2013, 203; Fröhlich 2000, 15 f.). Morgan reihte sich damit in eine junge Tradition wissenschaftlichen Arbeitens ein, wie sie in etwas anderer Weise auch bei Wilhelm Wundt (1832–1920), dem Gründer des ersten Instituts für experimentelle Psychologie in Leipzig im Jahre 1879, vertreten war.

Wundt wurde zwar durch seine Experimente maßgebend für die neu entstehende akademisch-naturwissenschaftliche Psychologie, gleichwohl entwarf er mit seiner Theorie des psychophysischen Parallelismus die Psychologie nicht nur als reine Naturwissenschaft (vgl. Wundt 1902, 1–18; Galliker/Klein/Rykart 2007, 200 f.). Wundt verstand die Untersuchung und Erklärung bewusster psychischer Vorgänge gegenüber der Untersuchung physiologischer Vorgänge als selbstständig oder gleichwertig (vgl. Wundt 1902, 2, 11); der experimentellen Psychologie stellte er die Völkerpsychologie gegenüber, in Bezug auf die er konstatierte, dass »Sprache, Mythos und Sitte […] von allgemeinen psychologischen Gesetzen abhängen« (ebd., 5), nicht von physiologischen Gesetzen. In dieser natur- und geisteswissenschaftlichen Ausrichtung der Psychologie formulierte Wundt eine neue Ambivalenz im Verhältnis zwischen Mensch und Tier: Einerseits zeigte sich, dass es in dieser Perspektive keinen kategorischen Unterschied zwischen Mensch und Tier mehr gibt; andererseits erwies sich aber, dass die – wohlgemerkt nur graduellen – Unterschiede auf psychischer Ebene möglicherweise größer sind als auf physischer Ebene (vgl. Wundt 1897, 329 f.). Wundt (1863) verwies z. B. hinsichtlich der Sprachfähigkeit (vgl. ebd. 389) und dem Reichtum an Motiven im willkürlichen Handeln (vgl. ebd. 405, 420) auf eine quantitative Differenz und eine größere geistige Bandbreite beim Menschen.

Tiere im Behaviorismus

Berühmt für seine Entdeckungen zum klassischen Konditionieren wurde der Physiologe Iwan Petrowitsch Pawlow (1849–1936). Meist wird Pawlow mit

seinen Hundeexperimenten in Verbindung gebracht, in denen er zeigte, inwiefern die erlernte Assoziation zwischen einem Glockenklang und der darauffolgenden Fütterung dazu führt, dass es bei den Hunden später bereits beim alleinigen Klang der Glocke zu einem vermehrten Speichelfluss kommt. Damit wird die Glocke zu einem konditionierten Reiz und der Speichelfluss zu einem konditionierten Reflex. Pawlow wollte mit seiner Forschung vermeiden, »die eigene Sicht der Dinge auf das Tier zu übertragen, um bei demselben eine Art (Fremd-)Introspektion zu betreiben« (Galliker/Klein/Rykart 2007, 226). Er begnügte sich stattdessen damit, das Leben als reines Reflexgeschehen zu erklären (vgl. ebd., 225), wobei seine Tierstudien eine zentrale Rolle spielten.

Ähnlich wie Pawlow machte in den USA Edward L. Thorndike (1874–1949) Entdeckungen zum Lernverhalten bei Katzen. Thorndike studierte bei William James (1842–1910), der in Harvard einen Experimentierraum betrieb. Beeinflusst von James' Pragmatismus versuchte Thorndike, Lerneffekte im Verhalten von Katzen durch den Erfolg in einem Prozess von Versuch und Irrtum zu erklären. Thorndikes Effektgesetz bezeichnet dabei das Prinzip, nach dem Belohnung bereits Gelerntes verstärke und Bestrafung es langsam auslösche (vgl. ebd., 385). Thorndike übertrug dieses an Tieren herausgearbeitete Gesetz auf die menschliche Erziehung und das Sozialverhalten, wobei er das Prinzip der Belohnung betonte und auch den Aspekt der Motivation berücksichtigte (vgl. ebd., 388).

John B. Watson (1878–1958) verwendete als erster den Begriff des Behaviorismus und meinte, die Aufgabe der Psychologie sei lediglich, »die Gesetzmäßigkeiten des tierischen und menschlichen Verhaltens zu formulieren sowie Verhalten vorherzusagen und zu kontrollieren« (ebd., 289). Dies habe ausschließlich anhand der Begriffe von Reiz und Reaktion zu erfolgen. Das Bewusstsein wurde so dezidiert als Untersuchungsgegenstand der Psychologie ausgeschlossen; das Verhalten von Mensch und Tier konnte anhand des gleichen einfachen Prinzips erklärt werden.

Weitere wichtige mit dem Behaviorismus verbundene Namen sind Clark Leonard Hull (1884–1952) und Burrhus Frederic Skinner (1904–1990). Auch diese Wissenschaftler schlossen von Experimenten mit Tieren auf angenommene psychologisch relevante Prinzipien, z. B. den Lernmechanismen. Skinners Lerntheorie – die Reiz-Reaktionsverbindungen durch Verstärkung erklärte – wurde etwa anhand von Tauben- und Rattenexperimenten nach dem Prinzip des operanten Konditionierens begründet; Hull, der das behavioristische Denken in Reiz-Reaktionsbegrifflichkeiten in eine breitere und weniger reduktionistische Verhaltenstheorie einzufassen suchte, entwickelte seine Überlegungen auf Basis tierexperimenteller Befunde (vgl. Schönpflug 2013, 302–309). Generell wurden bis in die späten 1960er Jahre hinein vor allem in den USA in vielen psychologischen Instituten Tierlaboratorien betrieben, weil man annahm, dass die Erkenntnisse aus Experimenten mit Tieren auch auf den Menschen übertragbar seien (vgl. ebd., 309).

Tiere in der Psychoanalyse

Der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud (1856–1939), dessen Trieblehre zur ›Entthronung‹ des sich als autonom auffassenden, bewussten Ichs durch die Theorie des Unbewussten führte, stellte sich gegen die scharfe Grenzziehung zwischen Mensch und Tier (vgl. Freud 2000 f, 276, 412). Allerding setzte Freud den Trieb nicht, wie in der Forschung bisweilen fälschlich angenommen wird, mit tierlicher Instinkthaftigkeit gleich. In *Die ›kulturelle‹ Sexualmoral und die moderne Nervosität* aus dem Jahr 1908 und in den *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905) spricht Freud z. B. davon, dass der Sexualtrieb beim Menschen stärker als bei den meisten höheren Tieren ausgeprägt ist (vgl. Freud 2000 f, 18) und dieser »ursprünglich gar nicht den Zwecken der Fortpflanzung dient, sondern bestimmte Arten der Lustgewinnung zum Ziele hat« (Freud 2000 f, 19; vgl. dazu Freud 2000 c, 44, 137). In *Die Zukunft einer Illusion* (1927) und in *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 [1929]) beschreibt Freud, inwiefern die menschliche Kultur den Menschen über seine Animalität erhebt (vgl. Freud 2000 f, 139, 220). Betrachtet man diese Äußerungen, dann scheint Freud tatsächlich jegliche Identifizierung des Unbewussten und der Triebe beim Menschen mit tierlichem Instinkt, Animalität oder tierlichem Unbewussten zurückzuweisen. Aber Freud ist diesbezüglich nicht immer so eindeutig, wie man anhand seiner Schrift *Das Unbewußte* von 1915 feststellen kann: Hier sieht er im Kern des Unbewussten »etwas dem Instinkt der Tiere Analoges« (Freud 2000 b, 154). Allerdings bezieht sich Freud hierbei nicht unbedingt auf tierähnliche Verhaltensweisen, sondern auf die Frage, ob es – dem tierlichen Instinkt ähnlich – auch beim Menschen »ererbte psychische Bildungen« (ebd.) gibt.

Doch was bedeuteten für Freud Tiere auf individueller Ebene? Neben der fraglichen Rolle von real existierenden Tieren in Phobien – wie bei der Pferdeangst des ›kleinen Hans‹ (vgl. Freud 2000 e, 9–123) – lässt sich die Frage stellen, welcher ›symbolische Wert‹ Tieren im Kontext der Freudschen Deutungen zukommt – man denke etwa auch an Freuds Fallbeispiele des ›Rattenmanns‹ (vgl. Freud 2000 d, 31–103) oder des ›Wolfsmanns‹ (vgl. Freud 2000 e, 125–232). Beim kleinen Hans stellte Freud fest, dass das Pferd eigentlich für den Vater stehe (vgl. Freud 2000 e, 107). Hinsichtlich der Zwangsgedanken des Rattenmanns über die Folter der Rattenstrafe in Verbindung mit seinen finanziellen Schulden vermutete Freud, dass die Ratten nicht nur als bildliches Symbol angesehen werden können, sondern er bot auch die Erklärung einer sprachlichen Assoziation von ›Raten‹ mit ›Ratten‹ (vgl. Freud 2000 d, 77 f.). Der Traum von den Wölfen beim Wolfsmann weise auf eine vom Kind beobachtete oder phantasierte sexuelle Handlung der Eltern (›Urszene‹) hin.

Freuds zentrales Werk *Die Traumdeutung* von 1900 beschäftigt sich mit der Bedeutung von Träumen, die Freud als Form von Wunscherfüllung ansah. Für die Erklärung von Träumen oder Traumelementen – auch für solche, die mit Tieren zu tun hatten – bediente sich Freud nur unter Vorbehalt einer Symbolik, die festgelegte Bedeutungen für bestimmte (tierliche) Bilder bereitstellte (vgl. Freud 2000 a, 120, 337). Auch wenn er der symbolistischen Deutung nicht immer abgeneigt war und etwa die allgemeine Assoziation von Schlangen mit Penissen oder Ungeziefer mit unerwünschten Geschwistern nicht verwarf (vgl. ebd. 351), warnte er doch vor einer Überschätzung solcher ›intuitiven‹ und allgemeingültigen Symbole, da primär die individuellen Kontexte und die Assoziationen des Analysanden den Ausgangspunkt jeder Deutung bilden sollten (vgl. ebd., 354).

Im Unterschied zu Freud bemühte sich Carl Gustav Jung (1875–1961) in seiner Analytischen Psychologie um eine ›Entsexualisierung‹ psychoanalytischer Theorie und um einen durchformulierten Symbolismus. Nach Jung bestimmen präexistente unbewusste Formen bzw. symbolische Urbilder (Archetypen) einen wichtigen Teil im ganzheitlichen Selbst und weisen auf ein überindividuelles kollektives Unbewusstes hin (vgl. Jung 2011, 53–66). In diesem Sinne seien dem Einzelnen bestimmte (mythische) Erfahrungen oder Formen bereits von vornherein ins kollektive Unbewusste ›eingepflanzt‹, die im Falle einer Bewusstwerdung zum inhaltlich bestimmbaren Bild werden. Jung beabsichtigte damit auch das Animalische im Menschen zu erklären, denn die Archetypen seien »die unbewußten Abbilder der Instinkte selbst […]; mit anderen Worten: Sie stellen das *Grundmuster instinkthaften Verhaltens* dar« (ebd., 56). Mit dieser Erklärung versuchte Jung, dem Vorwurf eines Mystizismus entgegenzutreten, weil ihm zufolge das mit dem Instinkthaften synonyme Triebhafte ein empirisches Faktum sei (vgl. ebd., 57). Für Jung war dabei auch klar, dass der primitive Mensch – dem Tier ähnlich – einem Instinktverhalten viel näher steht als der zivilisierte Mensch (vgl. ebd., 177). Natur, Animalität, Instinkt und Primitivität sowie ein urgeschichtlich vorgegebenes Erleben spielen bei Jung dabei eine Rolle, die Freud zwar nicht völlig ablehnte, aber relativierte: Während Jung ein bestimmtes phylogenetisch vorgegebenes – auch tierliches – Erleben gemäß seiner Archetypen-Lehre als für universell gültig erachten konnte, betonte Freud in einer Kritik gegen Jungs analytische Methode, dass vor jedem Zurückgreifen auf solch eine Erklärung in der Analyse das individuell Erworbene zu beachten sei (vgl. Freud 2000 e, 210, 230).

Der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan (1901–1981) sah seine Aufgabe darin, die Anerkennung von Freuds ›Entdeckung des Unbewussten‹ zu forcieren und die damit einhergehende ›Dezentriertheit‹ des vermeintlich identitätslogischen, autonomen und einheitlichen Subjekts ernst zu nehmen. Dazu las Lacan Freuds Werk auf eine Weise, nach welcher das Unbewusste (oder auch das ›Es‹ nach Freuds zweiter Topik) nicht als ein simples Reservoir von Verdrängtem oder als Hort animalischer Instinkte verstanden werden konnte, sondern als ein logisches, sprachlich strukturiertes Konstrukt. Ohne einen Kulturalismus zu betreiben, betonte Lacan, dass symbolische Normen, Gesetze und Regeln – sowie die nicht nur als Kommunikationsmedium verstandene Sprache – die Begehrensstruktur der menschlichen Psyche, seine Phantasie und den Trieb (mit-)begründen. Lacan demonstrierte dabei aber vor allem, dass es der individuelle Umgang des Subjekts mit der Inkonsistenz des Symbolischen (das nichts mit dem Jungschen Symbolismus zu tun hat) ist, welcher sich für die Subjektkonstituierung als zentral erweist.

Den Menschen betrachtete Lacan als ein symbolisches Tier, dessen Beziehung zur Natur »gestört« (Lacan 1996 a, 66) ist und das über die ödipale Phase (bzw. das ödipale ›Grundgesetz‹) erst in ein kulturelles Regelsystem einzutauchen hat (vgl. ebd., 118). Andere Tiere besäßen kein vergleichbares konven-

tionelles System wie die menschliche Sprache (vgl. ebd., 140 f.); die symbolische Funktion sei zwar in Ansätzen bereits bei anderen Tieren vorhanden, aber beim Menschen interveniere diese auf allen Stufen seiner Ordnung (vgl. Lacan 1991 a, 42). Während andere Tiere sich hauptsächlich durch das Bildhafte und Imaginäre auf ihre Umgebung bezögen (vgl. Lacan 1996 b, 114), benötige der Mensch auch das Symbolische, um sich in seiner Welt zurechtzufinden – bzw., umgekehrt, verfüge das Symbolische in gewisser Hinsicht über den Menschen.

Tiere in der Kognitiven Psychologie und Vergleichenden Kognitionsforschung

In den 1960er und den 1970er Jahren – und unter Rückgriff auf Argumente aus den 1930er Jahren – kam es in der Psychologie und anderen Wissenschaften zur sogenannten ›Kognitiven Wende‹ (vgl. Galliker/Klein/Rykart 2007, 464). In der Kognitiven Psychologie interessierte man sich nun verstärkt für intrapsychische (kognitive) Prozesse, hielt allerdings häufig an einer behavioristischen Methodologie fest (vgl. ebd., 436). In welchem Sinne der Begriff ›Kognition‹ (lat. *cognoscere*: erkennen) diese intrapsychischen Prozesse zu fassen suchte und wiedergab, hängt vom jeweiligen Zugang ab, da der Terminus verschiedene Bedeutungsvarianten aufweist. Gemeinhin anerkannt ist heute, dass der Terminus für Wissen steht bzw. dass kognitive Zustände und Prozesse explizites, bewusstes Wissen generieren (vgl. Papini 2008, 410, 453; Benz-Schwarzburg 2012, 25).

Nicht jede Erforschung der Kognition in der Psychologie ist zwangsläufig unter die Kognitive Psychologie (bzw. Kognitionspsychologie) im engeren Sinne subsumierbar, da letztere v. a. via Experiment und Leistungsmessung Wahrnehmung, Gedächtnis und Denkprozesse untersucht (vgl. Schönpflug 2013, 329 f.). Wichtige Psychologen, die mit der Erforschung der Kognition verbunden sind und dabei z. B. der Sozialpsychologie, der Entwicklungspsychologie, oder der Gestaltpsychologie zugerechnet werden (vgl. ebd., 329–347), sind etwa Jean Piaget (1896–1980) mit seinen Theorien zu den Stadien der kognitiven Entwicklung beim Menschen, oder George A. Miller (1920–2012) mit seinem an der Kybernetik orientierten – und kognitive Zustände berücksichtigenden – Modell zur Erklärung von Verhalten. Speziell bekannt für ihre Untersuchungen an Tieren wurden z. B. der Gestaltpsychologe Wolfgang Köhler (1887–1967) mit seinen Studien an Schimpansen, oder Edward Chase Tolman (1886–1959), der aufgrund seiner Rattenexperimente den behavioristischen Theorien zum Konditionieren widersprach. Laut Tolman bildet sich ein Wissen nicht nur durch Verstärkung, denn Ratten lernten in seinen Experimenten auch dazu, wenn sie noch kein Futter als Verstärker für ihr Verhalten erhalten hatten (vgl. ebd. 343 f.). Tolman, der sich dennoch als Behaviorist verstand (vgl. Galliker/Klein/Rykart 2007, 415), ging es aber nicht darum, ob die Ratten Bewusstsein besitzen oder etwas bewusst erleben, da ihm zufolge Kognition letztlich auf funktionale Weise dem Verhalten diene (vgl. Schönpflug 2013, 343).

Der Erforschung der Kognition in der Psychologie lag zwar seit jeher primär der Zweck eines besseren Verständnisses des Menschen zugrunde, aber dennoch wurden zahlreiche Erkenntnisse über Versuche mit Tieren gewonnen. Die der komparativen Psychologie zurechenbare Vergleichende Kognitionsforschung war und ist dabei häufig auch einem evolutionsbiologischen Gedanken verpflichtet, der z. B. die Annahme einer kognitiven Kontinuität zwischen Menschen und anderen (verwandten) Tieren zu überprüfen sucht. Wie dies methodologisch geschieht, welche kognitiven Fähigkeiten unter die Lupe genommen werden und auf welche Definition von Kognition oder Bewusstsein man sich stützt, mag hier – auch im Vergleich zu Nachbardisziplinen wie der kognitiven Ethologie – aber differieren. Die Beschäftigung mit der Frage nach tierlichem Bewusstsein schien trotz der beginnenden Kognitiven Wende noch bis in die 1970er Jahre eine für viele generell absurd anmutende Frage zu sein (vgl. Perler/Wild 2005, 44). Hier übte einerseits das Erbe des philosophischen Rationalismus seinen Einfluss aus (vgl. Schönpflug 2013, 331), andererseits war und ist die Psychologie auch immer noch vom Behaviorismus geprägt, der spekulativen Fragen über (phänomenale) bewusste Zustände, v. a. bei Tieren, ablehnend gegenüberstand (vgl. Perler/Wild 2005, 44; Wasserman/Zentall 2012, 1–8).

Die Komparative Psychologie bzw. die Vergleichende Kognitionsforschung untersucht z. B. Aspekte des episodischen Gedächtnisses, den Gebrauch und die Herstellung von Werkzeug, (soziales) Lernen, Kommunikation (Sprache) und Selbsterkennen (*self-recognition*) sowie die Frage, ob Tiere die geistigen Zustände anderer Lebewesen verstehen können (*theory of mind*) (vgl. z. B. Papini 2008, 405–455). Etlichen Studien zufolge finden sich Ansätze dieser Fähigkeiten auch bei anderen Tieren. Ein besonders prominentes Thema in den untersuchten Gemein-

samkeiten und Unterschieden zwischen Menschen und anderen Tieren war und ist die Sprache. Dabei herrscht mittlerweile Konsens darüber, dass Tiere durchaus über teils beträchtliche kommunikative Fähigkeiten oder sogar ein gewisses Grammatikverständnis verfügen (vgl. Benz-Schwarzburg 2012, 95–152). Zusätzlich gilt, dass weder die Intelligenz des Menschen grundsätzlich von der tierlichen Intelligenz verschieden ist, noch, dass Sprache als Bedingung für Bewusstsein angenommen werden muss; dennoch, so ein zuweilen skeptischer Grundton, sorge die dem Menschen vorbehaltene grammatikalisch-syntaktische Sprache für eine massiv erhöhte Intelligenz und Planungsfähigkeit (vgl. Roth 2009, 62, 66).

Das Tier Mensch – zur Aktualität einer Kontroverse

Gerade die Fähigkeiten, die in der Psychologie und ihren Vorläufern häufig als zentrale Unterscheidungskriterien zwischen Mensch und Tier galten (Kultur, Sprache, Geist), werden derzeit zunehmend als Hinweise auf eine lediglich graduelle Differenz zwischen Menschen und Tieren verstanden (vgl. Benz-Schwarzburg 2012, 35–192). Der Mensch und seine Psyche können so gewissermaßen von ihrer ›Tierheit‹ her erklärt werden (vgl. dazu auch Wild 2010, 32–40). Gefordert wird deshalb, dass sich gegenwärtige psychologische Theorien sowie einige noch heute von vielen als gültig erachtete ältere psychologische oder psychoanalytische Theorien den Erkenntnissen dieser Forschungen nicht verschließen.

Die kognitive Kontinuität zwischen Menschen und Tieren gilt im Kontext von naturwissenschaftlicher Psychologie, Neurobiologie, Evolutionsbiologie und Ethologie als erwiesen. Meist unbestritten ist aber zugleich, dass sich dennoch zwischen Menschen und Tieren eine Reihe offensichtlicher Differenzen feststellen lassen, die von Seiten der Kognitiven Psychologie anerkannt werden. Sogar Hirnforscher oder Neuropsychologen, die das Gehirn in evolutionsbiologischen Begrifflichkeiten fassen, konzentrieren sich bisweilen mehr auf die Unterschiede als auf die Gemeinsamkeiten bezüglich der Sprachfähigkeit bei Menschen und anderen Tieren. Und auch Wissenschaftler, die sich mit Primatenforschung beschäftigen, lösen sich nicht zwangsläufig von der Betonung bestimmter Mensch-Tier-Differenzen (vgl. Kappeler u. a. 2010, 3–15). Ähnliches gilt selbst für weniger naturwissenschaftlich motivierte Psychologen oder Therapeuten, denen es aufgrund ihres praktischen Interesses an der Psyche des Menschen gar nicht darum geht, diese in einen evolutionsbiologisch fundierten Kontext zu stellen.

Die Differenzen zwischen Menschen und Tieren werden aber auch immer noch häufig auf eine Weise betont, welche das Prinzip der kognitiven Kontinuität grundsätzlich in Frage stellt. Als besonders auffälliges Merkmal, das den Menschen vom Tier trennt, gilt die Sprache – ein Kriterium, das in der Philosophie- und Psychologiegeschichte alles andere als neu ist. Möglicherweise sind unterschiedliche psychologische Antworten zur Mensch-Tier-Differenz durch das Verständnis dessen beeinflusst, was man unter dem Psychischen versteht bzw. welchen Aspekt des Psychischen man untersucht. Einer durch die Psychoanalyse beeinflussten Sichtweise mag es so z. B. nicht darum gehen, was das biologische Substrat des Unbewussten ist – gerade auch deshalb, weil ja Freuds Theorien z. B. dem Trieb nicht ein Prinzip unterstellen, das nur biologischen oder primär lebenserhaltenen Zwecken dient. Solch ein – meist am einzelnen Subjekt orientierter – ›praktischer‹ Zugang wendet sich mitunter gegen die Annahme, dass die menschliche Psyche nur ein gegenüber anderen Tieren höher ausdifferenziertes und komplexeres neurobiologisch-funktionales Gefüge sei.

Unterschiede zwischen Menschen und Tieren zu benennen, muss jedoch nicht bedeuten, den Menschen von seiner ›Animalität‹ zu separieren. Fraglich ist nur, auf welche Weise hier dem ›Animalischen‹ aus psychologischer Sicht begegnet wird. Den Menschen als ein Tier mit komplexeren geistigen Fähigkeiten zu betrachten lässt sich z. B. in einem evolutionsbiologischen Kontext gut nachvollziehen, führt aber implizit zu einer bestimmten Definition des Menschen, die ihrerseits festlegt, welche menschenähnlichen Eigenschaften man in Tieren suchen muss, um eine kognitive Kontinuität behaupten zu können. Solch ein Einwand problematisiert das Verfahren, allein von Ähnlichkeiten auf der Verhaltensebene bei Mensch und Tier auf eine kognitive Kontinuität zu schließen, und fordert dazu auf, zugleich die zugrundeliegenden Mechanismen und Prozesse zu berücksichtigen. Denn ähnlich anmutende kognitive Leistungen sind nicht zwangsläufig durch die gleichen Mechanismen bedingt (vgl. Papini 2008, 452 f.; Wasserman/Zentall 2012, 1 f., 5–7). Dies bedeutet aber gleichzeitig, dass die konvergente Evolution auch bei weniger eng verwandten Tieren (z. B. bei Vögeln und Primaten) ähnlich komplexe Fähigkeiten ermöglicht

(vgl. Shettleworth 2010, 20–22). Doch die Anerkennung verschiedener komplexer Fähigkeiten von mit dem Menschen verwandten und weniger eng verwandten Tieren ist nur eine Seite dessen, wie die psychologische Theoriebildung beeinflusst wird; denn auf der anderen Seite setzt diese Anerkennung bereits einen menschlichen Standpunkt (oder das Wissen über spezifische menschliche Fähigkeiten) voraus, der zunächst in einer Abgrenzung ›zum Tier‹ als seinem ›Anderen‹ gründet.

Literatur

Alexandrowicz, Rainer W./Gablonski, Thorsten-Christian/Glück, Judith (Hg.): *Psychologie kompakt. Grundlagen und Forschungsperspektiven*. Wien 2014.

Aristoteles: *Politik* [1965]. Hamburg ^{3}2009 (= Pol.).

Aristoteles *Nikomachische Ethik* [1969]. Stuttgart 2010 (= NE).

Augustinus: *Bekenntnisse* [1989]. Stuttgart 2009 (= Conf.).

Benz-Schwarzburg, Judith: *Verwandte im Geiste – Fremde im Recht. Sozio-kognitive Fähigkeiten bei Tieren und ihre Relevanz für Tierethik und Tierschutz*. Erlangen 2012.

Descartes, René: *Bericht über die Methode* [2001]. Stuttgart 2009.

Eckardt, Georg: *Kernprobleme in der Geschichte der Psychologie*. Wiesbaden 2010.

Foucault, Michel: *Psychologie und Geisteskrankheit* [1968]. Frankfurt a. M. ^{15}2012 (frz. 1954).

Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. Studienausgabe. Bd. II. Frankfurt a. M. 2000 a.

Freud, Sigmund: *Psychologie des Unbewußten*. Studienausgabe. Bd. III. Frankfurt a. M. 2000 b.

Freud, Sigmund: *Sexualleben*. Studienausgabe. Bd. V. Frankfurt a. M. 2000 c.

Freud, Sigmund: *Zwang, Paranoia und Perversion*. Studienausgabe. Bd. VII. Frankfurt a. M. 2000 d.

Freud, Sigmund: *Zwei Kinderneurosen*. Studienausgabe. Bd. VIII. Frankfurt a. M. 2000 e.

Freud, Sigmund: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Studienausgabe. Bd. IX. Frankfurt a. M. 2000 f.

Fröhlich, Werner D.: *Wörterbuch Psychologie* [1968]. München ^{23}2000.

Galliker, Mark/Klein, Margot/Rykart, Sibylle: *Meilensteine der Psychologie nach Personen, Werk und Wirkung*. Stuttgart 2007.

Halder, Alois: *Philosophisches Wörterbuch* [2000]. Freiburg/Basel/Wien 2008.

Huber, Oswald: *Das psychologische Experiment. Eine Einführung*. Bern 2013.

Jung, Carl Gustav: *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte* [1995]. Ostfildern ^{5}2011.

Kappeler, Peter M./Silk, Joan S./Burkart, Judith M./van Schaik, Carel P.: Primate behavior and human universals. Exploring the gap. In: Peter M. Kappeler/Joan B. Silk (Hg.): *Mind the Gap. Tracing the Origins of Human Universals*. Heidelberg 2010, 3–15.

Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan.* Buch II: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, 1954–1955* [1980]. Weinheim/Berlin ^{2}1991 a (frz. 1978).

Lacan, Jacques: *Schriften I* [1973]. Weinheim/Berlin ^{4}1996 a (frz. 1966).

Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, 1964* [1978]. Weinheim/Berlin ^{4}1996 b (frz. 1973).

Moritz, Karl Philipp: *Über die bildende Nachahmung des Schönen*. Braunschweig 1788.

Papini, Mauricio R.: *Comparative Psychology. Evolution and Development of Behavior.* New York/Hove 2008.

Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion.* Frankfurt a. M. 2005.

Platon: *Kratylos*. Sämtliche Werke. Bd. 3 [1957]. Hamburg ^{36}2010 (= Crat.).

Platon: *Politeia*. Sämtliche Werke. Bd. 2 [1957]. Hamburg ^{33}2011 (= Rep.).

Platon: *Protagoras*. Sämtliche Werke. Bd. 1 [1957]. Hamburg ^{32}2011 (= Prot.).

Roth, Gerhard: *Aus Sicht des Gehirns* [2003]. Frankfurt a. M. ^{2}2009.

Roudinesco, Elisabeth/Plon, Michel: *Wörterbuch der Psychoanalyse*. Wien 2004 (frz. 1997).

Schönpflug, Wolfgang: *Geschichte und Systematik der Psychologie* [2000]. Weinheim ^{3}2013.

Schütt, Hans-Peter (Hg.): *Die Vernunft der Tiere*. Frankfurt a. M. 1990.

Shettleworth, Sara J.: *Cognition, Evolution, and Behavior*. Oxford/New York ^{2}2010.

Steiner, Gary: *Anthropocentrism and its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh 2005.

Thomas von Aquin: Die menschliche Seele im Vergleich mit den Seelen anderer Tiere. In: Hans-Peter Schütt (Hg.): *Die Vernunft der Tiere*. Frankfurt a. M. 1990.

Wasserman, Edward A./ Zentall, Thomas R.: Introduction. In: Thomas R. Zentall/ Edward A. Wasserman (Hg.): *The Oxford Handbook of Comparative Cognition* [2006]. Oxford/New York ^{2}2012.

Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung* [2008]. Hamburg ^{2}2010.

Wolff, Christian: *Psychologia empirica*. Frankfurt/Leipzig 1738.

Wolff, Christian: *Psychologia rationalis*. Frankfurt/Leipzig 1740.

Wundt, Wilhelm: *Vorlesungen über Menschen- und Thierseele*. Bd.2. Leipzig 1863.

Wundt, Wilhelm: *Grundriss der Psychologie* [1896]. Leipzig ^{2}1897.

Wundt, Wilhelm: *Grundzüge der physiologischen Psychologie* [1874]. Leipzig ^{5}1902.

Diese Arbeit wurde zum Teil finanziert durch den Austrian Science Fund (FWF): Projektnummer P 27428-B29

Andreas Aigner

VII Anhang

1 Auswahlbibliographie

Adams, Carol J.: *Neither Man Nor Beast. Feminism and the Defense of Animals*. New York 1994.

Adams, Carol J./Donovan, Josephine (Hg.): *Animals & Women. Feminist Theoretical Explorations* [1995]. Durham/London [2]1999.

Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M. 2003 (ital. 2002).

Aloi, Giovanni: *Art and Animals*. London 2011.

Arluke, Arnold: *Just a Dog. Understanding Animal Cruelty and Ourselves*. Philadelphia 2006.

Armstrong, Susan (Hg.): *The Animal Ethics Reader*. London 2008.

Baker, Steve: *The Postmodern Animal*. London 2000.

Baker, Steve: *Picturing the Beast. Animals, Identity and Representation* [1993]. London [2]2001.

Baker, Steve: *Artist/Animal*. Minneapolis 2013.

Baranzke, Heike: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*. Würzburg 2002.

Baratay, Éric: *Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire*. Paris 2012.

Baratay, Eric/Hardouin-Fugier, Elisabeth: *Zoo. Von der Menagerie zum Tierpark*. Berlin 2000.

Beauchamp, Tom L./Frey, Raymond G. (Hg.): *Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford/New York 2011.

Beers, Diane L.: *For the Prevention of Cruelty. The History and Legacy of Animal Rights. Activism in the United States*. Athens 2006.

Bekoff, Marc (Hg.): *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. 2 Bde. Santa Barbara [2]2010.

Bekoff, Marc (Hg.): *Encyclopedia of Human-Animal Relationships. A Gobal Exploration of Our Connections with Animals*. Westport/London 2008.

Bellour, Raymond: *Le Corps du cinéma. Hypnoses, émotions, animalités*. Paris 2009.

Benecke, Norbert: *Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendalten Beziehung*. Stuttgart 1994.

Benz-Schwarzburg, Judith: *Verwandte im Geiste – Fremde im Recht. Sozio-kognitive Fähigkeiten bei Tieren und ihre Relevanz für Tierethik und Tierschutz*. Erlangen 2012.

Berger, John: Warum sehen wir Tiere an? In: Ders.: *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*. Berlin 2003, 12–35 (engl. 1977).

Best, Steven: The rise of Critical Animal Studies. Putting theory into action and animal liberation into higher education. In: *Journal for Critical Animal Studies* 7/1 (2009), 9–52.

Binder, Regina/Grimm, Herwig/Alzmann, Norbert (Hg.): *Wissenschaftliche Verantwortung im Tierversuch. Ein Handbuch für die Praxis*. Baden-Baden 2013.

Bodenburg, Julia: *Tier und Mensch. Zur Disposition des Humanen und Animalischen in Literatur, Philosophie und Kultur um 2000*. Freiburg i. Br. 2012.

Böhme, Hartmut u. a. (Hg.): *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Köln 2004.

Borgards, Roland/Klesse, Marc/Kling, Alexander (Hg.): *Robinsons Tiere*. Freiburg i. Br. 2015.

Borgards, Roland/Kling, Alexander/Köhring, Esther (Hg.): *Texte zur Tiertheorie*. Stuttgart 2015.

Borgards, Roland/Pethes, Nicolas (Hg.): *Tier – Experiment – Literatur. 1880–2010*. Würzburg 2013.

Brandt, Reinhard: *Können Tiere denken?* Frankfurt a. M. 2009.

Brantz, Dorothee/Mauch, Christof (Hg.): *Tierische Geschichten. Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*. Paderborn 2009.

Bredekamp, Horst: *Darwins Korallen*. Berlin 2005.

Buchner, Jutta: *Kultur mit Tieren. Zur Formierung des bürgerlichen Tierverständnisses im 19. Jahrhundert*. Münster 1996.

Bühler, Benjamin: *Zwischen Tier und Mensch. Grenzfiguren des Politischen in der Frühen Neuzeit*. München 2013

Bühler, Benjamin/Rieger, Stefan: *Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens*. Frankfurt a. M. 2006.

Burt, Jonathan: *Animals in Film*. London 2002.

Carlson, Laurie Winn: *Cattle. An Informal Social History*. Chicago 2001.

Carson, Rachel: *Silent Spring* (1962). Fortieth Anniversary Edition. Boston/New York 2002.

Carter, Bob/Charles, Nickie (Hg.): *Humans and Other Animals. Critical Perspectives*. London 2011.

Cavalieri, Paola: (Hg.): *The Death of the Animal*. New York 2009.

Cavalieri, Paola/Singer, Peter (Hg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. The Great Ape Project*. München 1996 (engl. 1993).

Chaudhuri, Una/Hughes, Holly (Hg.): *Animal Acts. Performing Species Today*. Michigan 2014.

Chimaira Arbeitskreis (Hg.): *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*. Bielefeld 2011.

Clough, David/Deane-Drummond, Celia: *Creaturely Theology. God, Humans and Other Animals*. London 2009.

Clutton-Brock, Juliet: *Animals as Domesticates. A World View through History*. Michigan 2012.

Cochrane, Alasdair: *An Introduction to Animals and Political Theory*. Basingstoke 2010.

Copeland, Marion W.: Literary Animal Studies in 2012. Where we are, where we are going. In: *Anthrozoös* 25/supplement (2012), 91–105.

Danto, Arthur: Animals as Art Historians. In: Ders.: *Beyond the Brillo Box. The Visual Arts in Post-historical Perspective*. Oakland 1992, 15–31.

Därmann, Iris: Von Tieren und Menschen. Martin Heidegger, Jacques Derrida und die zoologische Frage. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2011), 303–325.

Davis, Susan E./DeMello, Margo: *Stories Rabbits Tell. A Natural and Cultural History of a Misunderstood Creature*. New York 2003.

De Fontenay, Elisabeth: *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris 1998.
DeGrazia, David: *Taking Animals Seriously*. Cambridge 1996.
DeGrazia, David: *Animal Rights. A Very Short Introduction*. Oxford/New York 2002.
DeJohn Anderson, Virginia: *Creatures of Empire. How Domestic Animals Transformed Early America*. Oxford 2002.
Delort, Robert: *Les animaux ont une histoire*. Paris 1984.
DeMello, Margo: *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York 2012.
Derrida, Jacques: *Das Tier und der Souverän I. Seminar 2001–2002*. Aus dem Franz. von Markus Sedlaczek. Hg. von Michel Lisse, Marie-Louise Mallet u. Ginette Michaud. Wien 2015 (frz. 2008).
Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien 2010 (frz. 2006).
Derrida, Jacques: *Séminaire. La bête et le souverain. Vol. II: 2002–2003*. Paris 2010.
Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt a. M. 2013 (frz. 2005).
Diamond, Cora: *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie*. Frankfurt a. M. 2012 (engl. 1991).
Dinzelbacher, Peter (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart 2000.
Dittrich, Lothar/Rieke-Müller, Annelore: *Der Löwe brüllt nebenan. Die Gründung Zoologischer Gärten im deutschsprachigen Raum*. Köln 1998.
Dittrich, Sigrid/Dittrich, Lothar: *Lexikon der Tiersymbole. Tiere als Sinnbilder in der Malerei des 14. - 17. Jahrhunderts*. Petersberg 2004.
Donaldson, Sue/Kymlicka, Will: *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Frankfurt a. M. 2013 (engl. 2011).
Donovan, Josephine/Adams, Carol J.: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York 2007.
Driesch, Angela von den/Peters, Joris: *Geschichte der Tiermedizin. 5000 Jahre Tierheilkunde* [1989]. Stuttgart ^{2}2003.
Driscoll, Kári: *Toward a Poetics of Animality: Hofmannsthal, Rilke, Pirandello, Kafka*. Columbia University 2014. ›http://dx.doi.org/10.7916/D8V69GNK‹
Dupré, John: *Humans and Other Animals*. Oxford/New York 2002.
Eibl, Karl: *Animal Poeta. Bausteine einer biologischen Kultur- und Literaturtheorie*. Paderborn 2004.
Fehlmann, Meret/Niederhauser, Rebecca/Michel, Margot (Hg.): *Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen*. Zürich 2015.
Ferrari, Arianna/Petrus, Klaus (Hg.): *Lexikon der Mensch/Tier-Beziehungen*. Bielefeld 2015.
Fitch, W. Tecumseh: The biology and evolution of music. A comparative perspective. In: *Cognition* 100/1 (2006), 173–215.
Flynn, Clifton P. (Hg): *Social Creatures. A Human and Animal Studies Reader*. New York 2008.
Flynn, Clifton P.: *Understanding Animal Abuse. A Sociological Analysis*. New York 2012.
Francione, Gary: *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York 2008.
Francione, Gary/Garner, Robert: *The Animal Rights Debate. Abolition or Regulation?* New York 2010.
Franklin, Julian: *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York 2005.
Fudge, Erica: *Perceiving Animals. Humans and Beasts in Early Modern English Culture*. Basingstoke 2000.
Garner, Robert: *The Political Theory of Animal Rights*. Manchester/New York 2005.
Garrett, Aaron: *Animal Rights and Souls in the Eighteenth Century*. Bristol 2000.
Glock, Hans-Johann: Can animals judge? In: *Dialectica* 64 (2010), 11–33.
Griem, Julika: *Monkey Business. Affen als Figuren anthropologischer und ästhetischer Reflexion 1800–2000*. Berlin 2010.
Griffin, Donald R.: *The Question of Animal Awareness*. New York 1967.
Griffin, Donald R.: *Animal Thinking*. Cambridge, Mass. 1984.
Grimm, Herwig: *Das moralphilosophische Experiment. John Deweys Methode empirischer Untersuchungen als Modell der problem- und anwendungsorientierten Tierethik*. Tübingen 2010.
Grimm, Herwig/Otterstedt, Carola (Hg.): *Das Tier an sich. Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*. Göttingen 2012.
Gross, Aaron/Vallely, Anne (Hg.): *Animals and the Human Imagination. A Companion to Animal Studies*. New York 2012.
Guerrini, Anita: *Experimenting with Humans and Animals. From Galen to Animal Rights*. Baltimore 2003.
Haraway, Donna J.: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York 1991.
Haraway, Donna J.: *When Species Meet*. Minneapolis/London 2008.
Haraway, Donna: *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago 2003.
Heiden, Anne von der/Vogl, Joseph (Hg.): *Politische Zoologie*. Zürich/Berlin 2007.
Heise, Ursula K.: *Nach der Natur. Das Artensterben und die moderne Kultur*. Frankfurt a. M. 2010.
Herzog, George: Do animals have music? In: *Bulletin of the American Musicological Society* 5 (1941), 3–4.
Huggan, Graham/Tiffin, Helen: *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*. New York 2010.
Hüppauf, Bernd: *Vom Frosch. Eine Kulturgeschichte zwischen Tierphilosophie und Ökologie*. Bielefeld 2011.
Hurley, Susan/Nudds, Matthew (Hg.): *Rational Animals?* Oxford 2006.
Hurn, Samantha: *Humans and Other Animals. Cross-Cultural Perspectives on Human-Animal Interactions*. London 2012.
Hursthouse, Rosalind: *Ethics, Humans and other Animals. An Introduction with Readings*. London/New York 2000.
Ingensiep, Hans Werner/Baranzke, Heike: *Das Tier*. Stuttgart 2008.
Ingold, Tim: *What is an Animal?* New York 1988.
Kalof, Linda: *Looking at Animals in Human History*. Chicago 2007.
Kalof, Linda/Fitzgerald, Amy (Hg.): *The Animals Reader. The Essential Classic and Contemporary Writings*. Oxford 2007.
Kalof, Linda/Resl, Brigitte/Boehrer, Bruce/Senior, Mat-

thew/Kete, Kathleen/Malamud, Randy (Hg.): *A Cultural History of Animals*. 6 Bde. Oxford 2007.
Kete, Kathleen: *The Beast in the Boudoir. Petkeeping in Nineteenth-Century Paris*. Berkeley/Los Angeles 1994.
Kling, Alexander: *Die Zivilisation der Wölfe. Figurationen des Zoopolitischen vom Dreißigjährigen Krieg bis zur Französischen Revolution*. Freiburg i. Br. 2016 (in Vorb.).
Kohn, Eduardo: *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Kerkeley/Los Angeles/London 2013.
Koselleck, Reinhart: Das Ende des Pferdezeitalters. In: *Süddeutsche Zeitung*, 25. 11. 2003, 4.
Krajewski, Markus/Maye, Harun (Hg.): *Die Hyäne. Lesarten eines politischen Tiers*. Zürich 2010.
Krüger, Gesine/Steinbrecher, Aline/Wischermann, Clemens (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History.* Stuttgart 2014.
Lange-Berndt, Petra: *Animal Art. Präparierte Tiere in der Kunst, 1850–2000*. München 2009.
Leach, Elizabeth Eva: *Sung Birds. Music, Nature and Poetry in the Middle Ages*. Ithaca 2007.
Lehmann, Ingo/Wulff, Hans J.: *Tierfilm*. Stuttgart 2014.
Linzey, Andrew: *Animal Theology*. London 1994.
Lippit, Akira Mizuta: *Electric Animal. Toward a Rhetoric of Wildlife*. Minneapolis/London 2000.
Lurz, Robert W. (Hg.): *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge, Mass. 2009.
Macho, Thomas: *Arme Schweine. Eine Kulturgeschichte*. Berlin 2006.
Martinelli, Dario: *Of Birds, Whales, and Other Musicians. An Introduction to Zoomusicology*. Chicago/London 2009.
McHugh, Susan: *Dog*. London 2004.
McHugh, Susan: *Animal Stories. Narrating across Species Lines*. Minneapolis/London 2011.
Menninghaus, Winfried: *Wozu Kunst? Ästhetik nach Darwin*. Berlin 2011.
Moe, Aaron M.: *Zoopoetics. Animals and the Making of Poetry*. Lanham 2014.
Möhring, Maren (Hg.): *Tiere im Film. Eine Menschheitsgeschichte der Moderne*. Köln 2009.
Münch, Paul/Walz, Rainer (Hg.): *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Paderborn 1998.
Nessel, Sabine: *Zoo und Kino als Schauanordnungen der Moderne*. Berlin 2015.
Nessel, Sabine/Pauleit, Winfried u.a (Hg.): *Der Film und das Tier. Klassifizierungen, Cinephilien, Philosophien.* Berlin 2012.
Nessel, Sabine/Schlüpmann, Heide (Hg.): *Zoo und Kino. Mit Beiträgen zu Bernhard und Michael Grzimeks Film- und Fernseharbeiten*. Frankfurt a. M. 2012.
Otterstedt, Carola/Rosenberger, Michael (Hg.): *Gefährten. Konkurrenten. Verwandte. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs.* Göttingen 2009.
Palmer, Clare: *Animal Ethics in Context*. New York 2010.
Parikka, Jussi: *Insect Media. An Archeology of Animals and Technology*. Minneapolis/London 2010.
Parker-Starbuck, Jennifer/Orozco, Lourdes (Hg.): *Performing Animality. Animals in Performance Practices.* Basingstoke 2015.
Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt a. M. 2005.
Pfau-Effinger, Birgit/Buschka, Sonja (Hg.): *Gesellschaft und Tiere*. Wiesbaden 2013.
Philo, Chris/Wilbert, Chris: *Animal Spaces, Beastly Places. New Geographies of Human-Animal Relations*. New York/London 2000.
Pigliucci, Massimo/Müller, Gerd B. (Hg.): *Evolution – the Extended Synthesis*. Cambridge, Mass. 2010.
Plumwood, Val: Animals and ecology. Towards a better integration. In: Dies.: *The Eye of the Crocodile*. Canberra 2012, 77–90.
Pschera, Alexander: *Das Internet der Tiere. Der neue Dialog zwischen Mensch und Natur*. Berlin 2014.
Regan, Tom: *The Case for Animal Rights* [1983]. Berkeley/California ^{2}2004.
Resl, Brigitte: (Hg.): *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*. Oxford 2007.
Rippe, Klaus P./Thurnherr, Urs (Hg.): *Tierisch menschlich. Beiträge zur Tierphilosophie und Tierethik*. Erlangen 2013.
Ritvo, Harriet: *The Animal Estate. English and other Creatures in Victorian Age*. Cambridge 1987.
Ritvo, Harriet: *Noble Cows and Hybrid Zebras. Essays on Animals and History*. Charlottesville 2010.
Ritvo, Harriet: On the animal turn. In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 136/4 (2007), 118–122.
Rollin, Bernhard: *The Frankenstein Syndrom. Ethical and Social Issues in the Genetic Engineering of Animals*. Cambridge/New York/Melbourne 1995.
Roscher, Mieke: *Ein Königreich für Tiere. Die Geschichte der britischen Tierrechtsbewegung*. Marburg 2009.
Rothfels, Nigel: *The Birth of the Modern Zoo*. Baltimore 2002.
Rothfels, Nigels (Hg.): *Representing Animals*. Bloomington 2002.
Rowlands, Mark: *Animal Rights. Moral Theory and Practice* [1998]. Basingstoke ^{2}2009.
Rowlands, Mark: *Can Animals be Moral?* Oxford 2012.
Schmidt, Dietmar: *Die Physiognomik der Tiere. Von der Poetik der Fauna zur Kenntnis des Menschen*. München 2011.
Schmitz, Friederike: *Tierethik. Grundlagentexte*. Frankfurt a. M. 2014.
Schütt, Hans-Peter (Hg.): *Die Vernunft der Tiere*. Frankfurt a. M. 1990.
Simondon, Gilbert: *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*. Zürich 2011.
Singer, Peter: *Animal Liberation*. London 1975.
Smith, Julie/Mitchell, Robert (Hg.): *Experiencing Animals. Encounters Between Animals and Human Minds*. Columbia 2012.
Sorabji, Richard: *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. London 1993.
Spickernagel, Ellen: *Der Fortgang der Tiere. Darstellungen in Menagerien und in der Kunst des 17.-19. Jahrhunderts*. Wien/Köln/Weimar 2010.
Steinbrecher, Aline: Tiere und Raum. Verortung von Hunden im städtischen Raum der Vormoderne. In: Gesine

Krüger u. a. (Hg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History.* Stuttgart 2014 b, 219–241.
Steiner, Gary: *Animals and the Limits of Postmodernism*. New York/Chichester 2013.
Steiner, Gary: *Anthropocentrism and its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh 2005.
Sunstein, Cass R./Nussbaum, Martha C. (Hg.): *Animal Rights*. Oxford 2004.
Taylor, Nik: *Humans, Animals, and Society. An Introduction to Human-Animal Studies.* New York 2013.
Taylor, Nik/Twine, Richard (Hg.): *The Rise of Critical Animal Studies. From the Margins to the Centre*. London 2014.
Thomas, Keith: *Man and the Natural World. Chancing Attitudes in England 1500 – 1800*. London 1983.
Toepfer, Georg*: Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe.* 3 Bde. Stuttgart 2011.
Tori, Luca/Steinbrecher, Aline (Hg.): ANIMALI. *Tier und Fabelwesen von der Antike bis zur Neuzeit.* 01. März 2013 bis 14. Juli 2013. Eine Ausstellung des Schweizerischen Nationalmuseums im Landesmuseum Zürich. Genf/Mailand 2013.
Ullrich, Jessica/Weltzien, Friedrich (Hg.): *Tierperspektiven*. Georg-Kolbe-Museum. Berlin 2009.
Ullrich, Jessica/Weltzien, Friedrich/Fuhlbrügge, Heike (Hg.): *Ich, das Tier. Tiere als Persönlichkeiten in der Kulturgeschichte*. Berlin 2008.
Ullrich, Martin: »Singen die Vögel überhaupt?« In: Ariane Jeßulat/Andreas Ickstadt/Martin Ullrich (Hg.): *Zwischen Komposition und Hermeneutik. Festschrift für Hartmut Fladt*. Würzburg 2005, 425–432.
Vehlken, Sebastian: *Zootechnologien. Eine Mediengeschichte der Schwarmforschung*. Zürich/Berlin 2012.
Voss, Julia: *Darwins Bilder. Ansichten der Evolutionstheorie 1837 bis 1874*. Frankfurt a. M. 2007.
Waldau, Paul: *Animal Studies. An Introduction*. Oxford/New York 2013.
Wallin, Nils L: *Biomusicology. Neurophysiological, Neuropsychological, and Evolutionary Perspectives on the Origins and Purposes of Music*. O. O. 1991.
Weil, Kari: A report on the animal turn. In: *differences* 2 (2010), 1–23.
Weil, Kari: *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?* New York 2012.
Werber, Niels: *Ameisengesellschaften. Eine Faszinationsgeschichte*. Frankfurt a. M. 2013.
Wessely, Christina: *Künstliche Tiere. Zoologische Gärten und urbane Moderne*. Berlin 2008.
Wiedenmann, Rainer E.: *Die Tiere der Gesellschaft.* Konstanz 2002.
Wild, Markus: *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin/New York 2006.
Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung* [2008]. Hamburg 2010.
Wild, Markus: *Fische. Kognition, Bewusstsein und Schmerz. Eine philosophische Perspektive*. Bern 2012.
Wild, Markus/Petrus, Klaus: (Hg.): *Animal Minds & Animal Ethics. Connecting Two Separate Fields*. Bielefeld 2013.
Wolf, Ursula (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart 2008.
Wolfe, Cary: Animal Studies. Disciplinarity, and the (Post) Humanities. In: Ders.: *What is Posthumanism?* Minneapolis 2010, 99–126.

2 Autorinnen und Autoren

Andreas Aigner, Mag., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Messerli Forschungsinstitut der Veterinärmedizinischen Universität Wien, Universität Wien und Medizinischen Universität Wien (VI.4: Die Tiere der Psychologie; III.3: Tierethik).

Christoph Ammann, Dr., Oberassistent am Institut für Sozialethik der Universität Zürich (VI.2: Die Tiere der Theologie).

Roland Borgards, Dr., Professor für Neure deutsche Literaturgeschichte an der Universität Würzburg (I: Einleitung; V.3: Tiere und Literatur).

Samuel Camenzind, M. A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Messerli Forschungsinstitut der Veterinärmedizinischen Universität Wien, Universität Wien und Medizinischen Universität Wien (III.3: Tierethik).

Catrin Gersdorf, Dr., Professorin für Amerikanistik an der Universität Würzburg (II.3: Tiere und Umwelt).

Hans-Johann Glock, Dr., Professor für Philosophie an der Universität Zürich (III.2: Geist der Tiere).

Herwig Grimm, Dr., Professor am Messerli Forschungsinstitut der Veterinärmedizinischen Universität Wien, Universität Wien und Medizinischen Universität Wien (III.3: Tierethik).

Daniela Haarmann, Mag., Wissenschaftliche Mitarbeiterin (Historikerin) an der Veterinärmedizinischen Universität Wien (IV.5: Geschichte der Tiermedizin).

Axel Hüntelmann, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte der Medizin, Charité Universitätsmedizin Berlin (IV.6: Geschichte des Tierversuchs).

Alexander Kling, M. A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Germanistik der Universität Bonn (III.4: Die Tiere der Politischen Theorie).

Esther Köhring, Dipl. Thea., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Deutsche Philologie der Universität Würzburg (V.4: Tiere und Theater, Performance, Tanz).

Gesine Krüger, Dr., Professorin am Historischen Seminar der Universität Zürich (IV.1: Geschichte der Jagd).

Katja Kynast, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin (IV.3: Geschichte der Haustiere).

Christina Katharina May, M. A., Ruhr-Universität Bochum (IV.8: Geschichte des Zoos).

Harun Maye, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Internationalen Kolleg für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie der Bauhaus-Universität Weimar (II.5: Tiere und Metapher).

Sabine Nessel, Dr., Professorin am Institut für Film-, Theater- und empirische Kulturwissenschaft der Universität Mainz (V.5: Tiere und Film).

Lukasz Nieradzik, Dr., Universitäts-Assistent am Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien (IV.2: Geschichte der Nutztiere).

Stefan Rieger, Dr., Professor am Institut für Medienwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum (II.4: Tiere und Medien).

Mieke Roscher, Dr., Professorin am Institut für Geschichte der Universität Kassel (VI.7: Geschichte des Tierschutzes).

Marcel Sebastian, Mag., Doktorand an der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften der Universität Hamburg (II.2: Tiere und Gesellschaft).

Aline Steinbrecher, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zukunftskolleg der Universität Konstanz (II.1: Tiere und Geschichte).

Georg Toepfer, PD Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin (IV.4: Geschichte der Zoologie).

Jessica Ullrich, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Neuere Deutsche Literaturgeschichte der Universität Erlangen (V.1: Tiere und Bildende Kunst).

Martin Ullrich, Dr., Professor/Präsident der Hochschule für Musik Nürnberg (V.2: Tiere und Musik).

Kerstin Weich, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Messerli Forschungsinstitut der Veterinärmedizinischen Universität Wien, Universität Wien und Medizinischen Universität Wien (IV.5: Geschichte der Tiermedizin).

Irina Wenk, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft, ISEK-Ethnologie der Universität Zürich (VI.3: Die Tiere der Ethnologie).

Markus Wild, Dr., Professor am Philosophischen Seminar der Universität Basel (III.1: Anthropologische Differenz).

Stephan Zandt, M. A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin (VI.1: Die Tiere der Mythologie).

3 Personenregister

Abbey, Edward 27, 28
Abel, Jacob F. 226
Abramovic, Marina 203
Ach, Johann S. 90, 91, 92
Adams, Carol J. 20, 90, 285, 286, 287
Adams, Jon 170
Adeduntan, Ayo 115
Adorno, Theodor W. 2, 17, 47, 188, 241
Aelianus 130
Aertsen, Pieter 197
Agamben, Giorgio 2, 14, 26, 56, 98, 102, 103, 106, 209, 241, 253, 258, 262, 272
Agassiz, Louis 144
Agnew, Robert 20
Albee, Edward 252
Alberti, Leon Battista 207
Alderson, Lawrence 124
Aldrovandi, Ulisse 141, 197, 198
Alexander der Große 184, 185
Alexandrowicz, Rainer W. 298
al-Gharnati, Abu-Hamid 276
Aljabjew, Alexander 218
Allemann, Beda 40
Allen, Colin 64, 70, 72, 74
Aloi, Giovanni 209, 210, 213
Altenmüller, Eckart 223
Alzmann, Norbert 80
Ames, Eric 186, 190
Amler, Sebastian 189, 192
Ammann, Christoph 286
Ammer, Christian 111
Amundson, Ronald 147
Andersen, Hans C. 219
Anderson, Elisabeth 85
Andrews, Kristin 75
Andreyev, Julia 202
Anker, Peder 189
Anker, Suzanne 212
Anscombe, Elizabeth 63, 88
Antlfinger, Mathias 204
Appel, Karel 201
Aristophanes 216, 219, 249
Aristoteles 40, 41, 42, 43, 44, 48, 49, 50, 51, 58, 60, 61, 89, 97, 99, 100, 101, 102, 108, 139, 140, 141, 142, 148, 160, 161, 162, 184, 185, 230, 240, 249, 266, 284, 299, 300
Arluke, Arnold 21, 179
Armstrong, Susan 3
Arndt., H. J. 170
Arné, Jean-Marc 30
Arnott, Peter D. 249, 256
Artaud, Antonin 251
Ascione, Frank 20
Ash, Mitchell 160
Äsop 41, 227, 236, 240
Audubon, John James 199
Augustin 283, 284
Augustinus 299, 300
Aulus Gellius 230

Bach, Carl P. E. 220
Bach, Johann S. 217
Bachmann-Medick, Doris 31
Bacon, Francis 201
Badura, Jens 259
Baehr, Antonia 249, 253, 255, 256
Baer, Karl Ernst von 34
Baker, Steve 208, 209, 211
Bal, Mieke 209
Balázs, Béla 263, 264
Balke, Friedrich 102, 107
Balzer, Philipp 80
Baptista, Luis F. 222
Baranzke, Heike 94, 282, 283, 284
Baratay, Éric 8, 9, 189
Barbash, Ilisa 265
Bartels, Andreas 74
Barth, Karl 284
Bartussek, Helmut 126
Barye, Antoine-Louis 200
Baselgia, Mirko 208
Bass, Robert 80
Bataille, Georges 241
Bayle, Pierre 51
Bazin, André 263, 264
Beardsworth, Alan 190
Beauchamp, Tom L. 84
Bechstein, Johann M. 228, 229
Beck, Alan M. 19
Beck, Jacob 57
Becker, Lawrence C. 89
Becker, Siegfried 125
Beckermann, Ansgar 63
Beckett, Samuel 229, 248, 255
Beers, Diane L. 178
Beethoven, Ludwig van 217
Behring, Emil 167
Bekoff, Marc 3, 72, 206
Bell, Catherine 253
Bellour, Raymond 262
Belon, Pierre 141
Benecke, Norbert 122, 124, 126, 131, 132, 133, 134
Benjamin, Walter 32, 33, 100, 262
Bentham, Jeremy 2, 51, 78, 79, 84, 85, 164, 175, 191, 282
Benz-Schwarzburg, Judith 84, 305, 306
Berentzen, Detlef 136
Berger, John 188, 208, 213, 241, 249, 253, 262
Berkeley, George 52, 53
Berkman, John 285, 286
Bermond, Bob 64
Bermúdez, José 66, 74
Bernard, Claude 145, 165
Best, Steven 3, 4, 90
Beukelaer, Joachim 197
Beuys, Joseph 203, 204, 206, 207, 208, 249, 252, 254, 255
Biber, Heinrich I. F. 217
Bickenbach, Matthias 40
Binder, Regina 80
Birke, Linda 21
Black, Max 43, 44, 99
Blacou, Jean 151
Blühm, Andreas 209
Blumenberg, Hans 37, 42
Blumenschine, Robert J. 113
Blumer, Herbert 21
Boas, Franz 51, 288
Bode, Wilhelm 111, 118
Bodenburg, Julia 234
Boerhaave, Herman 143
Boff, Leonardo 286
Böhm, Alexandra 241
Boisseau, Rosita 253
Bökönyi, Sándor 124
Bolinski, Ina 35
Bonheur, Rosa 199
Borgards, Roland 3, 40, 100, 102, 117, 132, 228, 230, 232, 240, 241, 242, 256, 258
Borges, Jorge Luis 278
Bostock, Stephen C. 191
Bourgelat, Claude 153
Bourriaud, Nicolas 203
Bowler, Peter J. 146
Boxer, Sarah 208
Boyle, Robert 163, 164
Braithwaite, Victoria 64
Brandom, Robert 57, 63, 68
Brandstetter, Gabriele 257
Brandstetter, Thomas 126
Brandt, Reinhard 65
Brantz, Dorothee 7, 8, 160, 191
Brassley, Paul 170
Brauerhoch, Annette 262
Braun, Björn 204
Braunfels, Walter 219
Bredekamp, Horst 212
Bregman, Micah R. 222
Brehm, Alfred Edmund 148
Breittruck, Julia 133
Brenner, Andreas 91
Brentano, Franz 57, 63
Bresson, Robert 266, 267
Breton, André 201
Bretschneider, Hubert 165
Brinckmann, Christine N. 262
Bronn, Heinrich 144
Brookes, Martin 169
Broome, Arthur 176
Brown, Steven 222, 223
Brueghel der Ältere, Jan 197, 198

Brumme, Martin 157
Brunner, Emil 284
Bryman, Alan 190
Buch, Christina 205
Büchner, Georg 231, 242, 250
Buchner, Jutta 189
Buchner-Fuhs, Jutta 176
Budiansky, Stephen 123
Buell, Lawrence 28
Buffon, Georges-Louis Leclerc de 143, 144, 148, 229, 230, 231, 232, 240
Bühler, Benjamin 3, 30, 103, 231, 232
Bulliet, Richard 14
Bülow, Vicco von 31
Bunce, Michael 128
Burch, Rex L. 79, 80
Burdach, Friedrich 302
Burgat, Florence 56
Burkhardt, Richard W. 147
Burroughs, Edgar Rice 228
Burt, Jonathan 191, 206, 208, 209, 262
Buschka, Sonja 17, 18, 20
Butler, Judith 240, 256
Buxton, Thomas Fowell 176
Buytendijk, Frederic J. J. 33, 36

Cable, Cynthia 70
Cadet, France 205
Cage, John 252
Cahen, Arnon 66
Caillois, Roger 201
Caius, Johannus 133
Calarco, Matthew 93, 94
Call, Josep 66, 70, 71
Callon, Michel 171
Camenzind, Samuel 80, 82
Campbell, Gordon L. 274
Campbell, SueEllen 27, 28
Canetti, Elias 14
Canguilhem, Georges 149, 171
Capek, Karel 232
Caprari, Gilles 30
Carlson, Laurie Winn 122, 123, 124
Carlson, Marla 256, 257
Carlson, Marvin 248
Carruthers, Peter 64, 88
Carson, Rachel 24, 25, 26, 27, 28
Carus, Carl Gustav 145, 302
Casper, Johannes 177
Cassirer, Ernst 277
Castaing-Taylor, Lucien 265
Castellucci, Romeo 249, 252
Castle, William Ernest 169
Catts, Oron 204
Cavalieri, Paola 1, 94
Celsius 152
Ceram, Curt W. 32
Cerf, Vinton G. 36
Cerulo, Karen A. 18
Cervantes, Miguel de 50, 228
Chadarevian, Soraya de 171
Chastel, André 208
Chater, Nick 74
Chaudhuri, Una 247, 252, 253, 257, 258
Cheney, Dorothy L. 75
Childe, Vere Gordon 124, 125
Chomsky, Noam 62, 75, 76
Christiansen, Stine B. 83
Cicero 37, 38, 44
Cimabue 207, 208
Cioc, Mark 119
Clark, Kenneth 197, 199, 200, 205, 206
Clausberg, Klaus 34
Clause, Bonnie T. 168, 169, 170, 171
Clayton, Nicola S. 66
Clement, Grace 83
Clifford, James 293
Cloke, Paul 128
Clough, David L. 281, 282
Clutton-Brock, Juliet 123, 124, 125, 126, 128, 132, 151
Cochrane, Alasdair 89
Coe, Sue 209
Coetzee, John M. 241, 242, 249
Coiter, Volcher 141
Cole, Matthew 19
Coletta, W. John 239
Colot, Alexandre 30
Columbus, Christoph 276
Columella 132, 152
Conard, Nicolas J. 216
Condillac, Etienne de 47
Cook, Peter 222
Copeland, Marion W. 242
Cordonnier, Rémy 140
Corregio (Antonio Allegri) 199
Côté, Denis 265
Couperin, François 217
Cousteau, Jean-Yves 31
Crary, Alice 84
Creager, Angela N.H. 160, 171
Crichton, Michael 228
Crumb, George 220
Cudworth, Erika 21
Cull, Laura 258
Curé, Charlotte 222, 223
Curth, Louise H. 152, 153
Cuvier, Georges 144, 146, 148, 229

Daigl, Christoph 250
Dalí, Salvador 200, 210
Daly, Beth 20
Dann, Christian A. 282
Danto, Arthur 208
Daquin, Louis-Claude 217
Därmann, Iris 136
Dart, Raymond A. 112
Darwin, Charles 25, 26, 53, 54, 58, 62, 107, 134, 135, 146, 147, 166, 177, 200, 212, 221, 223, 230, 238, 240, 257, 302
Dasler, Clemens 111, 113
Daston, Lorraine 275
Dath, Dietmar 230, 278
Dave, Naisargi 294
Davidson, Donald 57, 63, 66, 67, 69, 70, 71, 74
Da Vinci, Leonardo 141
Davis, Susan 168
Dawn, Karen 241
Dean, James 47
Deane-Drummond, Celia 281, 287
Debussy, Claude 219
Defoe, Daniel 242
Degas, Edgar 200
DeGrazia, David 69, 72, 281
Deiss, William A. 189
DeJohn Anderson, Virginia 11
Delacroix, Eugène 199
Deleuze, Gilles 14, 98, 136, 211, 221, 241, 253, 258
Delort, Robert 132
DeMello, Margo 3, 17, 19, 20, 21, 123, 127, 128, 135, 168, 206, 296
Demokrit 211, 220
Deneubourg, Jean-Louis 30
Dennett, Daniel 57, 65
Depickère, Stéphanie 30
Derrida, Jacques 2, 3, 14, 40, 42, 43, 44, 56, 58, 90, 92, 93, 94, 98, 99, 102, 103, 104, 108, 109, 136, 209, 226, 233, 234, 235, 236, 239, 241, 242, 247, 252, 253, 258, 259, 262, 266, 267
Derry, Margaret 135
Descartes, René 30, 36, 43, 49, 51, 55, 58, 60, 61, 76, 87, 142, 163, 240, 266, 300, 301
Des Chene, Dennis 51, 142
Descola, Philippe 279, 289
De Shutter, Geoffroy 30
Desmond, Jane 210
Despret, Vinciane 10, 132, 137, 209
Detrain, Claire 30
de Waal, Frans 210
Diamond, Cora 58, 84, 287
Dickinson, Anthony 66
Dieckerhoff, Wilhelm 154
Diels, Hermann 220
Dierig, Sven 165, 166, 171
Dinzelbacher, Peter 7, 133, 174
Dion, Mark 202, 204
Dirscherl, Stefan 179
Dittrich, Lothar 9, 12, 13, 185, 186, 189
Dittrich, Sigrid 9
Dobson, Michael 251, 258
Doddington, Ned 210
Dolphy, Eric 220

Dombrowski, Daniel A. 48
Donald, Diana 209
Donaldson, Sue 2, 82, 83, 87, 89
Donatello 197
Donovan, Josephine 90, 287
Douglas, Mary 290
Douglas-Hamilton, Iain 294
Dragset, Ingar 202
Driesch, Angela von den 150, 152
Driscoll, Kári 242
Du Bois-Reymond, Emil 34, 145, 165
Duckert, Lowell 250
Duerr, Hans Peter 279
Dufour, Valérie 222, 223
Dummett, Michael 65, 66, 69
Duncan, David Douglas 207
Dupré, John 70, 72
Dürer, Albrecht 1, 197, 207
Durst, Uwe 227

Earp, Sarah E. 222
Ebach, Jürgen 282
Eberstein, Winfried 179
Eckardt, Georg 299, 302
Eckardt, Hans W. 112
Edison, Thomas Alva 32
Eggenschwyler, Urs 186
Ehrlich, Paul 168
Eibl, Karl 238
Eichendorff, Joseph von 217
Eichler, Ewald 30
Eitler, Pascal 10, 11, 135, 176, 177, 178
Elias, Norbert 125
Ellenberger, Henri F. 191
Elliott, Paul 165
Ellis, Colter 21
Elmgreen, Michael 202
Emmert, Elisabeth 111, 118
Endersby, Jim 169, 170
Enelow, Shonni 253, 258
Enescu, Georges 219
Epikur 88
Erasistratus 161
Eriksen, Thomas H. 292
Ernesti, Wernherus 149
Ernst, Max 200, 201, 206
Erskine, Thomas 176
Escherich, Karl 108
Esken, Frank 67
Etchells, Tim 252
Ettmüller, Michael 168
Evans, Nick 123, 124, 128
Evans-Pritchard, Edward E. 289, 292
Evaristti, Marco 202, 208
Eyck, Jacon van 217

Fabre, Jan 248, 252, 254
Farquhar, Judith 289
Farris, Edmond J. 170
Fay, Jennifer 262
Fenske, Lutz 117
Ferrari, Arianna 3
Feyerabend, Paul 271, 279
Fields, William C. 251
Fike, L.W. 144
Filip, Miroslav 222
Fine, Aubrey H. 124
Fischer, Klaus-Dietrich 152
Fischer, Michael 20
Fischer, Michael M. J. 291
Fischer-Lichte, Erika 252
Fischli, Peter 265
Fitch, W. Tecumseh 222
Fitzgerald, Amy 3, 206
Flaubert, Gustave 228, 242
Flechsig, Horst 250, 256
Flegel, Georg 198
Fleischmann, Kenneth R. 35
Flemings, Johann Friedrich von 229
Flick, Uwe 21
Flynn, Clifton P. 17, 19, 20
Fodor, Jerry 60, 71
Fontenay, Elisabeth de 56
Fontenelle, Bernard Le Bovier de 277
Foot, Philippa 88
Forbes, James 114
Förster, Annette 262
Fortes, Hugo 209
Fossey, Dian 294
Foucault, Michel 10, 58, 105, 106, 144, 150, 155, 156, 189, 190, 191, 226, 232, 233, 235, 242, 272, 273, 276, 279, 301
Fowler, Hayden 205
Francione, Gary L. 57, 79, 82, 84, 87, 92, 94
Franke, Erich 39
Franklin, Julian 87
Franklin, Sarah 170
Franz I. von Österreich 185
Freeman, Carrie 213
Frege, Gottlob 69
Freitag, Winfried 116
Freud, Lucian 201
Freud, Sigmund 303, 304, 306
Frey, Raymond G. 84
Friedman, Régine Mihal 262
Friedrich II. 114
Friedrich II. von Aragon 184
Friend, John B. 124
Froehner, Reinhard 152, 154
Fröhlich, Werner D. 298, 299, 301, 302
Fromm, Harold 27, 28
Fromm, Waldemar 228
Frost, Warwick 190
Fudge, Erica 9, 10, 14, 175, 176, 235
Fuentes, Augustin 241
Fuller, Matthew 212

Gabriel, Peter 223
Gaita, Raimond 287
Galen 140, 141, 151, 161, 162, 163, 275, 276
Galilei, Galileo 141
Galliker, Mark 299, 300, 302, 303, 305
Galvani, Luigi 164, 165
Gardiner, Andrew 157, 158
Garner, Robert 79, 87, 89, 180, 181
Garrard, Greg 28
Garrett, Aaron 176
Garrett, Jeremy R. 79
Gassendi, Pierre 276
Gaudi, Antoni 210
Gauguin, Paul 200
Gaukroger, Steven 51
Gaul, August 200
Geach, Peter 70
Geertz, Clifford 290, 291, 292
Geiger, Theodor 17
Gellert, Christian F. 40
Genette, Gérard 226
Georg III. von Großbritannien und Irland 198
Géricault, Théodore 199
Gesner, Conrad 141, 196, 197, 230
Geyer, Michael 112, 118
Ghiberti, Lorenzo 207
Gibson, Kathleen R. 75
Giedion, Sigfried 126
Giese, Martina 112, 113, 114
Gigliotti, Carol 209, 212
Gilligan, Carol 286
Giotto di Bondone 207, 208
Girtler, Roland 112, 115, 116
Gissibl, Bernhard 112, 118
Glock, Hans-Johann 57, 60, 62, 64, 66, 67, 68, 71, 72
Glotfelty, Cheryll 27, 28
Godlovitch, Rosalind 78
Godlovitch, Stanley 78
Goedardt, Jean 198
Goethe, Johann Wolfgang von 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 236, 240, 251, 266
Goffman, Erving 190
Gogh, Vincent van 200
Goldfuß, August 145
Goldsworthy, Peter 228
Gombrich, Ernst 208
Gontier, Thierry 50
Goodall, Jane 62, 294
Goodwin, Mark 128
Gorke, Martin 91
Gould, Stephen J. 230
Goya, Francisco 199
Gradmann, Christoph 171
Graf, Siegfried 152
Gramaccini, Norberto 197
Grandville 199
Gravestock, Pamela 275
Green, Walon 31

Greenaway, Peter 266
Greenblatt, Stephen 9
Greenfort, Tue 205
Greimas, Julien 236
Griem, Julika 228
Griffin, Donald R. 62, 75, 294
Griffiths, David 66
Grimm, Herwig 79, 80, 81, 91, 92
Grimm, Jacob 39, 122, 225, 226, 233, 240, 262
Grimm, Wilhelm 122, 225, 226, 233, 240, 262
Grimmelshausen, Hans Jakob C. von 239
Grotowski, Jerzy 257
Grubmüller, Klaus 39
Gruffudd, Pyrs 186
Grünbein, Durs 228
Grünfeld, Thomas 202
Grzimek, Bernhard 31
Guattari, Félix 14, 98, 136, 211, 221, 241, 253, 258
Guerrini, Anita 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 170
Guggenheim, Scott 291
Gullone, Eleonora 20
Gunton, Colin 282
Gurlt, Ernst F. 157
Gutierrez, Gustavo 286
Gutjahr, Julia 16, 17, 18, 19, 20

Haacke, Hans 202
Haarmann, Daniela 153, 154
Habermas, Jürgen 88
Hacker, Peter 60, 63
Haden, Charlie 220
Haeckel, Ernst 26, 200
Hagenbeck, Carl 12, 118, 186
Hagencord, Rainer 281, 287
Hager, Maren 228
Halder, Alois 299
Hales, Stephen 164
Hall, Anthony 205
Hall, Billy 295
Haller, Albrecht von 143, 164, 231
Halloy, José 30
Hamacher, Werner 245
Hamann, Richard 206
Hamilton, Lindsay 18, 21
Hamilton, Richard 204
Hancocks, David 189
Händel, Georg F. 217
Handke, Peter 255
Hansell, Mike 210
Haraway, Donna 2, 7, 8, 9, 10, 14, 130, 131, 135, 136, 137, 150, 158, 171, 205, 208, 209, 223, 226, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 253, 255, 258, 259, 262, 279, 289, 291, 293, 294
Hardouin-Fugier, Elisabeth 189
Härle, Wilfried 284
Harley, Maria A. 219, 220
Harries, Martin 252
Harris, John 78
Harris, Marvin 290
Harrison, Newton 202
Harrison, Ruth 81, 126
Hart, Donna 112
Hartig, Georg L. 229
Hartle, Anne 50
Hartmann von Aue 230
Hartog, François 274, 275
Harvey, William 141, 142, 162, 163
Hass, Hans 31, 33
Hasse, Johann A. 217
Hauerwas, Stanley 285, 286
Hauser, Jens 31
Hauser, Marc D. 70
Haydn, Joseph 217
Heck, Christian 140
Hediger, Heini 187, 188, 191
Hediger, Vinzenz 262, 265
Heeger, Robert 80
Hegel, Georg W. F. 54, 55, 58
Heidegger, Martin 55, 56, 58, 108, 130, 136, 266
Heiden, Anne von der 98, 232
Heidenhain, Rudolf 165
Heindl, Gerhard 189
Heine, Heinrich 218
Heinrich der Löwe 196
Heise, Ursula K. 25, 28
Hekataios von Milet 273, 275
Helfferich, Cornelia 21
Helmholtz, Hermann von 145
Helmreich, Stefan 293, 294
Henkel, Arthur 39
Hensel, Georg 252, 255
Herder, Johann Gottfried 211, 220, 221, 302
Hernstein, Richard 70
Herodot 274, 275
Herophilos von Chalkedon 139, 161
Herrmann, Bernd 26
Herzog, George 221
Herzog, Hal A. 20
Hesiod 151, 274
Hespler, Bruno 13
Heuvelmans, Bernard 277
Heyes, Cecilia 74
Heywood, Paolo 289
High, Kathy 209
Hill, Erica 111, 115, 119
Hiller, Hubertus 112
Hippokrates von Kos 151
Hirst, Damien 202, 206
Hirt, Almuth 80
Hoage, Robert 189
Hobbes, Thomas 88, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 226, 227, 239
Hockney, David 201
Hoefnagel, Georg 198
Höfele, Andreas 250, 256
Hofer, Wilhelm E. 116
Höffe, Otfried 90
Hoffmann, Bernhard 221
Hoffmann, E.T.A. 40, 227, 228, 229, 231, 236, 240, 242
Hofmann, Achim 185, 189
Hogarth, William 198
Hohenberger, Eva 262, 268
Holbraad, Martin 289
Holl, Ute 262, 267
Höller, Carsten 202, 209
Holloway, Lewis 123, 127
Holmes, Frederic L. 165, 170
Holst, Bengt 83
Holst, Erich von 32
Holtorf, Cornelius 189
Homer 132
Honegger, Cornelia 205
Honnef, Klaus 188
Honneth, Axel 283
Hooke, Robert 31, 163
Hoppe, Anja 114
Hopwood, Nick 171
Horkheimer, Max 2, 17, 47, 241
Hornborg, Alf 131
Hornbostel, Erich von 221
Hörner, Ute 204
Horstmann, Simone 281
Hribal, Jason 122, 126
Huber, Oswald 298
Huggan, Graham 28
Hughes, Holly 252, 253, 257
Hull, Clark Leonard 303
Humboldt, Alexander von 34
Hume, David 49, 52, 53, 58, 61, 62, 88, 300, 301
Humphreys, Jasper 116
Hüntelmann, Axel C. 166
Hüppauf, Bernd 165
Hurley, Susan L. 75
Hurn, Samantha 291, 292, 293, 294, 295, 296
Hursthouse, Rosalind 88, 89, 287
Huxley, Julian 211
Huyghe, Pierre 202
Hyson, Jeffrey 188

Ingensiep, Hans Werner 94, 210
Ingold, Tim 114, 115, 123, 291, 292, 293
Ionescos, Eugène 252
Irenäus 283
Isenberg, Andrew C. 111
Isidor von Sevilla 140, 230, 276
Iversen, John D. 222

Jackson, Peter 265
Jacob, François 144, 147

Jacoby, Carl 115
Jaffé, Rudolf 170
Jahn, Bernhard 40
Jahn, Ilse 140
Jähnichen, Traugott 282
James, William 303
Jamieston, Dale 72
Jamnitzer, Wenzel 197
Janequin, Clément 217
Janich, Peter 63
Jasper, James M. 181
Jászay, Géza 133
Jenner, Edward 167
Jennerwein, Georg 115
Jensen, Carl O. 169
Jesus von Nazaret 285, 286
Jevbratt, Lisa 203, 212
Joest, Wilfried 283, 284
Joffé, Roland 265
Johach, Eva 101, 231
Jonas, Hans 24
Jones, Kim 202, 252
Jones, Susan 155, 157, 158
Jorn, Asger 201
Joyce, James 1
Jung, Beate 157
Jung, Carl Gustav 304
Jünger, Ernst 30, 108, 231
Jürgens, Karin 126
Jürgs, Britta 200
Jütte, Daniel 179

Kac, Eduardo 31, 204, 205
Kafka, Franz VII, VIII, 40, 227, 228, 242, 249
Kahlen, Wolf 204
Kahlo, Frida 201
Kalof, Linda 3, 206, 249
Kamp, Michael 189
Kant, Immanuel 47, 58, 62, 69, 86, 87, 88, 89, 97, 103, 105, 144, 266
Kappeler, Peter M. 306
Karl von Hessen-Kassel 198
Katcher, Aaron H. 19
Kazan, Elia 47, 48, 58
Kean, Hilda 10, 178
Keeler, Clyde E. 170
Keilbach, Judith 262
Keister, Robin A. 222
Kelly, Joan 14
Kemp, Martin 211
Kemp, Wolfgang 190
Kenny, Anthony 63, 69
Kerridge, Richard 27
Kershaw, Baz 253, 257
Kete, Kathleen 7, 135
Kierkegaard, Sören 54, 55
Kiewert, Hartmut 204
Killik, Evan 289
King, Henry 265
Kircher, Athanasius 220, 276
Kirchshofer, Rosl 188
Kirk, Robert G. W. 168
Kirksey, Eben S. 293, 294
Kiser, Lisa 133
Kisling, Vernon N. 184, 186, 188, 189
Kittler, Friedrich 32
Klein, Margot 299, 300, 302, 303, 305
Kleist, Heinrich von 232, 245, 246
Klesse, Marc 242
Klieneberger, Carl 170
Kling, Alexander 3, 99, 105, 236, 239, 241, 242, 258
Kloss, Günter 207
Klostermayer, Matthäus 115
Klueting, Edeltraud 178, 179
Kluge, Alexander 99
Knapp, Albert 177, 282
Knight, John 115
Knoll, Martin 112, 117
Knoth, Esther 19
Koch, Gertrud 262, 264
Koch, Robert 167
Koch, Wilhelm 117
Kohl, Gerald 112
Kohler, Robert E. 169, 170
Köhler, Wolfgang 62, 229, 305
Kohn, Eduardo 137, 293
Köhring, Esther 3, 229, 241, 247, 248, 253, 254, 255, 257, 258
Kolle, Wilhelm 170
Kolodny, Annette 24
Komar, Vitaly 210
Konold, Werner 124, 125
Kornell, Nate 67
Korsgaard, Christine M. 87, 88
Koselleck, Reinhart 14
Kounellis, Jannis 201, 252, 254, 255
Kourist, Werner 188
Kozyra, Katarzyna 202
Kracauer, Siegfried 264
Krajewski, Markus 232
Krause, Katharina 185
Krüger, Gesine 4, 10, 11, 14
Kulik, Oleg 203, 204, 254
Kunzmann, Peter 80, 284
Küppers, Jochem 151, 152
Küster, Bernd 200
Küther, Carsten 115
Kymlicka, Will 2, 82, 83, 87, 89

Lacan, Jacques 266, 304, 305
Lackner, Elisabeth 116
Ladwig, Patrice 289
Lafontaine, Jean de 236
LaFresnais, Rob 209
Lagodzka, Dorota 209
Laidlaw, James 289
Lamarck, Jean-Baptiste de 144, 146
La Mettrie, Julien O. de 51
Lancaster, Chet S. 112
Landfester, Manfred 151, 152, 174
Landseer, Edwin 199
Landsteiner, Günther 150, 155
Lang, Heinrich 11
Lange-Berndt, Petra 199, 210
Lankheit, Klaus 200
Lassnig, Maria 201
Latimer, Joanna 289
Latour, Bruno 2, 8, 14, 18, 28, 39, 171, 226, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 254, 257, 258, 272, 289
Lauzon, Jean-Claude 266
Lavater, Johann Caspar 199
La Ville-sur-Illon, Comte de Lacépède, Étienne de 185
Lavoisier, Antoine Laurent de 143
Law, John 171
Lawlor, Leonard 93
Lawrence, Elizabeth A. 290
Leach, Edmund 290
Leach, Elizabeth E. 224
Le Brun, Charles 199
Lechleitner, Ines 209
Le Corbusier 210
Leeb, Susanne 195
Leepa, Allen 201
Lehmann, Ingo 262
Leibniz, Gottfried Wilhelm 301
Leiter, Brian 55
Lemke, Thomas 17, 18
Lenain, Thierry 210
Leonardo da Vinci 196, 197, 206
Leondarakis, Konstantin 122
Lepore, Ernest 71
Le Roy, Xavier 253
Léry, Jean de 274
Lessing, Gotthold Ephraim 236
Lestel, Dominique 210
Le Vau, Louis 185, 191
Levinas, Emmanuel 209, 266
Lévi-Strauss, Claude 234, 278, 288, 289, 290, 292
Lewis, Clive Staples 227
Lie, Sulgie 262
Lindemann, Gesa 18
Lingis, Alphonso 257
Linné, Carl von 143, 144, 146, 277
Linzey, Andrew 281, 284, 285, 286, 287
Lippit, Akira Mizuta 262, 266
List, Claudia 205, 206
Liszt, Franz 218, 219
Little, Clarence Cook 169
Locke, John 51, 52, 53, 97, 103, 104, 105, 175, 300
Locke, Piers 296
Logan, Cheryl A. 168, 170
Loisel, Gustave 184
London, Jack 225, 226, 233, 240, 242
Lorenz, Konrad 62, 148, 253
Lovejoy, Arthur O. 161

Loveland, Donald H. 70
Lubetkin, Berthold 186
Ludovico II Gonzaga 197
Ludwig XIV. 185
Ludwig XV. von Frankreich 198
Lukrez 220, 273, 276
Lumière, Auguste 32
Lumière, Louis 32
Lurz, Robert 57, 60
Luther, Martin 282

Mabille, Gérard 185, 189
MacDonald, Juliet 210
Mâche, François-Bernard 221
Machiavelli, Niccolò 97, 103, 104, 105, 108, 109
Macho, Thomas 100, 123, 125, 133, 135, 207, 208, 232
MacIntyre, Alasdair 49, 57
MacKenzie, John M. 118
Madden, Raymond 292, 294, 295
Maehle, Andreas-Holger 162, 163, 164, 168, 178
Maeterlinck, Maurice 231
Magendie, François 165
Magnus, Albertus 140
Magnus, Olaus 276
Maier, Bernhard 173, 175
Maisack, Christoph 80
Malamud, Randy 262
Malcolm, Norman 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74
Malina, Maria 216
Malinowski, Bronislaw 278
Malone, Nicholas 296
Malpighi, Marcello 142, 163, 164
Maney, Donna L. 222
Mangelsdorf, Marion 295, 296
Mann, Thomas 228
Mantegna, Andrea 197
Marc, Franz 200, 206, 207
Marcus, George E. 293
Marey, Étienne-Jules 32, 262, 266
Margodt, Koen 191
Marini, Marino 201
Márquez, Gabriel García 242
Martial 132
Martin, Henri 13
Martin, Richard 176
Martinelli, Dario 92, 210, 221
Martini, Wolfgang 174
Martini, Wolfram 132, 151, 152
Marulus, Marcus 300
Marvin, Garry 3, 13, 115, 188
Marx, Leo 24
Matala de Mazza, Ethel 98
Mattes, Seven 206
Matysik, Reiner Maria 205
Mauch, Christof 160, 191
Mauss, Marcel 278
Max, Gabriel von 200
Maye, Harun 232
Mayer, Helen 202
Mayer, Robert 145
Mayeri, Rachel 204
Mayr, Anton 155
Mayr, Ernst 147
Mazel, David 28
Mazumdar, Pauline M. H. 167
McDowell, John 49, 63, 65
McGoldrick, Rosemarie 209
McHugh, Susan 3, 134, 208, 212, 228, 234, 235, 238, 242
McIntyre, Alasdair 88
McKay, Robert 242
McKee, Tamar V. S. 296
McLaughlin, Ryan 281, 284
McMahan, Jeff 84
McReynolds, Phillip 84
McShane, Clay 7
Meeker, Joseph W. 24
Meier, Jürg 191
Melamid, Alexander 210
Melanchton, Philipp 300
Melville, Herman 119, 227, 229, 230, 232, 236, 237, 240, 242
Mendieta, Ana 202
Menezes, Marta de 204
Menninghaus, Winfried 212, 223
Menzel, Adolph von 200
Merchant, Carolyn 24
Merian, Maria Sibylla 198
Merker, Björn 222, 223
Merskin, Debra 213
Messiaen, Olivier 219, 220, 221
Messner, Reinhold 277
Meunier, Robert 169, 170
Meurer, Ulrich 262
Meyer, Martin F. 139
Meyer-Brandis, Agnes 205
Meyerheim, Paul Friedrich 200
Michael, Mike 21
Michelangelo Buonarroti 199
Midgley, Mary 88
Miele, Mara 289
Miklósi, Ádám 136
Mikulincer, Mario 124
Mildenberger, Florian 26
Mill, John S. 63
Miller, Daniel K. 284, 286
Miller, George A. 305
Millikan, Ruth G. 73
Milz, Helga 17
Miró, Joan 210
Mitchell, W. J. T. 196, 208
Mithen, Steven 223
Miyazaki, Shintaro 33
Mocek, Reinhard 147
Mode, Heinz 271
Moe, Aaron M. 239
Möhring, Maren 136, 179
Molière 263
Montaigne, Michel de 50, 51, 58, 61, 175, 300
Moore, Henry 201, 207
Moore, Stephen D. 287
Morgan, Conwy Lloyd 302
Morgan, Karen J. 19
Morgan, Thomas Hunt 169
Moritz, Johanna 80
Moritz, Karl Philipp 301
Morris, Carol 123, 127
Morris, Desmond 210
Morsel, Joseph 111, 116
Morton, Larry L. 20
Most, Corinna 241
Mouffe, Chantal 98
Mozart, Wolfgang A. 217
Mulcahy, Nicholas 66
Mullan, Bob 187, 188, 190, 191
Müller, Gerd B. 147
Müller, Johannes 145, 165
Müller-Wille, Staffan 147
Mullin, Molly H. 291
Munch, Edvard 200
Münch, Paul 160
Müntzer, Thomas 117
Murray, Narisara 160, 166
Mütherich, Birgit 18
Muybridge, Eadweard 32, 200, 262, 266

Nachbar, Martin 253, 254
Nadasdy, Paul 111, 293, 294
Nagel, Thomas 33, 64
Nance, Susan 11
Nelkin, Dorothy 181
Nell, Hedwig 39
Nelson, Janet L. 117
Nelson, Leonard 78, 79
Nemoto, M. 222
Nessel, Sabine 191, 262, 264, 265, 267
Neudeck, Otto 40
Neumann, Gerhard 228
Neumeyer, Harald 231
Neurath, Wolfgang 150, 155
Newen, Albert 74
Nibert, David 20
Nietzsche, Friedrich 55, 97, 98, 105, 107, 108, 135
Niewöhner, Friedrich 51
Nitsch, Hermann 202, 249, 252
Nitschke, August 174
Nocella, Anthony J 90
Noelker, Frank 203, 208
Nollman, Jim 223
Nolt, John 91
Noske, Barbara 22, 209, 289, 291, 294, 296
Nowak, Lars 262
Nowosadtko, Jutta 153
Nudds, Matthew 75
Nussbaum, Martha C. 81, 89, 90

Occam, William von 60
Odermatt, Taïs 115
Ogden, Laura A. 295
Ogilvie, Brian W. 141
Ohly, Friedrich 38
Okasha, Samir 148
Oken, Lorenz 145, 229, 230, 231, 232
Olly (Williams) 206, 209
O'Neill, Eugene 252
O'Neill, Onora 87
Opitz, Gerda 160, 161, 162
Oppian 132
O'Reilly, Kira 253
Orozco, Lourdes 246, 247, 248, 251, 252, 256, 257, 258, 259
Oshima, Nagia 266
Osterhammel, Jürgen 119
Oswald von Wolkenstein 217
Otis, Laura 165
Ott, Karl A. 40
Oudry, Jean-Baptiste 198, 207
Ovid 226, 230, 240, 273
Owen, Lorna 207

Pachirat, Timothy 21, 22
Palissy, Bernard 197
Palmer, Clare 82, 83, 85, 123
Panofsky, Erwin 211
Papineau, David 74
Papini, Mauricio R. 299, 305, 306
Paracelsus 276
Parikka, Jussi 31
Parin, Paul 119
Park, Katherine 275
Park, Nick 265, 266
Parker, Charlie 220
Parker-Starbuck, Jennifer 254, 256, 258
Parrhasius 207
Parry, Jovian 20
Pascua, Esther 133
Pasteur, Louis 166, 167
Patel, Aniruddh D. 222
Pauleit, Winfried 262, 266
Pausanias 273, 275, 276
Paust, Bettina 185, 189
Pawlow, Iwan Petrowitsch 165, 302, 303
Pearson, Susan 8, 10, 13
Pedersen, Morten A. 289
Peil, Dietmar 100
Pelagonius 152
Pemberton, Stephen 149
Penn, Derek C. 58
Peppiatt, Michael 201
Pera, Marcello 164
Perkins, David 176
Perler, Dominik 3, 60, 300, 305
Perrault, Charles 142
Perrault, Claude 185
Peters, Joris 150, 152
Petersen, Susa 20
Peterson, Michael 245, 251, 256, 257, 258
Petrus, Klaus 3, 84, 204
Petton, Luc 253, 254
Phelps, Norm 285
Philibert, Nicolas 267
Philippe, Laurent 253
Phillips, Mary T. 21
Philo, Chris 237
Philo von Alexandria 283
Piaget, Jean 69, 305
Picasso, Pablo 201, 206, 207, 210
Piccinini, Patricia 204, 205, 208, 214
Pickering, Andrew 30
Pickering, Travis R. 112
Piero di Cosimo 197, 207
Pigliucci, Massimo 147
Pinel, Philippe 301
Pinker, Steven 75, 223
Pinkert, Ernst 185
Piper, Reinhard 205, 206
Pisanello, Antonio 196
Piskorski, Rodolfo 242
Pixérécourt, René Charles G. de 251
Plas, Joos van de 205
Platel, Alain 253
Platon 60, 61, 97, 99, 100, 106, 107, 108, 139, 275, 299, 300
Plinius 132, 140, 148, 207, 211, 230
Plon, Michel 301
Plumwood, Val 5, 28
Plutarch 50, 220
Poe, Edgar Allen 228
Poliquin, Rachel 211
Popkin, Richard 50
Porphyrius 50
Porta, Giambattista della 199
Potter, Paulus 198
Poulin, Nicolas 222, 223
Povinelli, Daniel J. 58
Pradier, Jean-Marie 257
Praetorius, Ina 80
Preston, John 75
Price, Henry H. 70
Primat, Nicolas 205
Prokofjew, Sergej 219
Pschera, Alexander 35, 36
Puchner, Martin 248, 249, 257, 258
Pujol, Noëlle 202
Putnam, Walter 250

Quintilian 40, 41, 43, 44

Raabe, Wilhelm 231
Räber, Hans 132
Raber, Karen 133
Rachels, James 54, 84, 92
Radcliffe-Brown, Alfred 288
Rader, Karen 160, 168, 169, 171
Radkau, Joachim 24
Raff, Georg C. 229
Raffles, Thomas Stamford 185
Rainer, Arnulf 210
Rameau, Jean-Philippe 217
Ramirez, Juan 210
Ramsden, Edmund 170
Ramsey, Paul 284
Rappaport, Roy A. 289, 290
Rasmussen, Larry 287
Ratzel, Friedrich 26
Raulff, Ulrich 262
Ravel, Maurice 218, 219
Rawls, John 88, 89
Rawson, Jessica 205, 206
Read, Alan 257
Reckert, Annett 207
Redfield, Anna 144
Redi, Francesco 142
Regan, Tom 79, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 208
Rego, Paulo 203, 206
Reichle, Ingeborg 212
Reichmuth, Colleen 222
Reil, Johann Christian 301
Reiss, Christian 168
Rembrandt von Rijn 197
Resl, Brigitte 133
Respighi, Ottorino 219
Rheinberger, Hans-Jörg 147, 170, 171
Riccio, Andrea 197
Richards, Ivor A. 43
Richardson, John 55
Richerand, Anthelme 145
Richter, Virginia 228
Ridley, Glynis 11, 207
Ridout, Nicholas 246, 252, 256, 257, 258
Riechelmann, Cord 112
Rieger, Stefan 3, 30, 34, 103, 232
Riegl, Alois 211
Rieke-Müller, Annelore 12, 13, 185, 186, 189, 249, 250, 256
Rilke, Rainer Maria 227
Rinaldo, Ken 205
Rippe, Klaus P. 80, 88, 90, 91, 92
Ritvo, Harriet 3, 8, 135, 178, 185, 225, 262, 292
Robben, Antonius C.G.M. 295
Robert, Jörg 272
Rödiger-Diruf, Erika 207
Rödl, Sebastian 63
Roe, Andrea 202
Roling, Bernd 272, 276, 277, 279
Rolle, Michael 155
Rollin, Bernhard 79, 80
Romano, Giulio 197
Romanos, George 62
Römhild, Dorothee 228
Romm, James S. 274
Roos, Johann Heinrich 198
Roosevelt, Theodore 118

Roscher, Mieke 10, 14, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181
Rose, Deborah 28, 293
Rose, Nikolas 150, 155
Rösener, Werner 112, 117
Rosenfield, Louise 51
Rosenhof, Johann R. von 31
Rosenthal, Rachel 207, 252, 254, 258
Roth, Dieter 204
Roth, Gerhard 306
Rothenberg, David 223
Rothfels, Nigel 186, 188, 190
Rothschuh, Karl Eduard 160
Rouamba, Jasmine 18
Roudinesco, Elisabeth 56, 301
Rouse, Andrew 222
Rousseau, Jean-Jacques 97, 105, 106, 107, 108
Roux, Wilhelm 147
Rowlands, Mark 53, 88
Rowling, Joanne K. 227
Rubens, Peter Paul 197
Rudolf II. 198
Rueckert, William 24, 27
Ruini, Carlo 141
Rump, Gerhard Charles 198
Russel, Catherine 262
Russel, William M. S. 79, 80
Rutgers, Bart 80
Ryan, James R. 118
Ryder, Richard D. 85, 174, 178, 181
Rykart, Sibylle 299, 300, 302, 303, 305
Ryle, Gilbert 62, 74

Sabatini, Arthur J. 257
Sachse, Carola 177, 178
Saint-Hilaire, Étienne Geoffroy 146
Saint-Saëns, Camille 218
Saladin, Peter 80
Salisbury, Joyce E. 174
Salt, Henry 78, 79, 90
Sammells, Neil 27
Samuelsson, Lars 92
Sanbonmatsu, John 90
Sandkühler, Hans Jörg 90, 92
Sandøe, Peter 80, 83
Santorio, Santorio 141
Sapp, Jan 147
Sarasin, Philipp 146, 155
Sato, K. 222
Sauerberg, Achim 21
Sausdal, David B. 289
Savage, Megan 222
Savage-Rumbaugh, Sue 70, 75, 223
Savery, Roelant 197, 198
Sax, Boria 179
Saxon, Arthur 251
Schaber, Peter 80
Schafer, R. Murray 223
Schaffer, Simon 163
Scheler, Max 47
Schiller, Friedrich 226, 251
Schindler, Norbert 112, 116
Schlatzer, Martin 128
Schleidt, Wolfgang 7
Schleif, Corine 210
Schlosser, Julia 209
Schlünder, Martina 168
Schlüpmann, Heide 262
Schmalenbach, Werner 206
Schmidt, Dietmar 232
Schmidt, Kirsten 80, 85
Schmidt, Sabine 223
Schmidtke, Dietrich 39
Schmitt, Carl 98, 108, 109
Schmitz, Friederike 91
Schmitz, Sigrid 112, 113
Schneemann, Carolee 202
Schneider, Norbert 197
Schnelle-Schneyder, Marlene 32
Scholtyssek, Siegfried 207
Schöne, Albrecht 39
Schönpflug, Wolfgang 299, 300, 301, 302, 303, 305
Schopenhauer, Arthur 41, 62, 89, 282
Schratter, Dagmar 189
Schröder, Johann 142
Schrödinger, Erwin 1
Schröter, Julian 231
Schrott, Margarethe 251, 256
Schulte, Regina 112
Schulz, Bärbel 21
Schulz, Irena 222
Schumann, Robert 217, 218
Schürmann, Felix 119
Schütt, Hans-Peter 299, 300, 301
Schwägerl, Christian 36
Schwann, Theodor 146
Schwantje, Magnus 177
Schweitzer, Albert 78, 126
Scott, Shelly R. 13
Sebastian, Marcel 16, 17, 18, 19, 20
Sebeok, Thomas 221
Secord, William 198
Seeberger, Friedrich 216
Seed, Amanda 69
Sellars, Wilfried 63
Sempo, Grégory 30
Sengl, Deborah 202
Senior, Matthew 191
Sennett, Richard 128
Serpell, James 19
Servais, Charles 185
Severino 141
Sextus Empiricus 50, 58
Seyfarth, Robert M. 75
Shaffer, Peter 252
Shakesheff, Timothy 115, 116
Shakespeare, William 250
Shalter, Michael 7
Shanker, Stuart G. 75
Shanklin, Eugenia 288, 289, 290, 296
Shanks, Niall 162, 163, 165, 170
Shannon, Laurie 250
Shapin, Steven 51, 163
Shaver, Phillip R. 124
Shettleworth, Sara J. 56, 307
Shipman, Pat 112, 113
Sibelius, Jean 219
Sichterman, Jan Albert 11
Siegwart, Roland 30
Sielmann, Heinz 31, 35
Simeonov, Maria 18
Simondon, Gilbert 38
Singer, Angela 202
Singer, Peter 1, 48, 78, 79, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 180, 208, 241
Sintenis, Renée 200
Skabelund, Aaron 136
Skinner, Burrhus Frederic 303
Slater, David 210
Slevogt, Max 200
Slote, Michael 286
Sloterdijk, Peter 97, 105, 107, 108, 109
Sluka, Jeffrey A. 295
Smith, Henry N. 24
Smith, Michael L. R. 116
Snæbjörnsdóttir, Bryndís 202, 209
Snowdon, Charles T. 222
Snyders, Frans 197
Söffner, Jan 132
Solleysel, Jacques de 153
Sommer, Volker 1
Sonfist, Alan 202
Sorabji, Richard 49, 61, 73, 174
Souriau, Etienne 226
Spaemann, Robert 284
Spannring, Reingard 3
Sperl, Alexander 152
Sperling, Johann 142, 143
Spickernagel, Ellen 190, 200
Spielberg, Steven 265
Sprenger, Guido 296
Stahl, Georg Ernst 143
Stanford, Leland 32
Steiger, Andreas 82
Steinbeck, John 47, 48
Steinbrecher, Aline 4, 9, 10, 12, 13, 133, 279
Steiner, Gary 49, 94, 299
Steiner, Hadas 189
Steinhart, Edward I. 116, 118
Steinhoff, Hans 152
Steinkrüger, Jan-Erik 190
Steinlen, Theophile 200
Stephan, Achim 70
Sterck, Elisabeth H. M. 222, 223
Sterelny, Kim 58
Steward, Helen 72
Stich, Stephen 75
Stoecker, Ralf 72
Storm, Theodor 225, 226, 227

Strabon 132
Strawinsky, Igor 219, 221
Strehlow, Harro 185
Stuart, Tristram 176
Stubbs, George 198, 207
Stühring, Carsten 152
Sussman, Robert 112
Sutter, Alex 51, 142, 145
Suzi (Winstanley) 206, 209
Swabe, Joanna 157
Szöke, Péter 221, 222

Tallermann, Maggie 75
Tambiah, Stanley 290
Tanita, Kimiko 295
Tanner, Jakob 10, 146
Tarr, Joel 7
Taylor, Charles 54
Taylor, Nik 3, 16, 18, 19, 20, 21, 22
Taylor, Talbot J. 75
Teevan, Colin 249
Teie, David 222
Tessarolo, Lucien 210
Teuscher, Simon 113, 114, 117
Teutsch, Gotthard Martin 16, 17
Thacker, Eugene 31
Thaer, Albrecht Daniel 126
Thater, Diana 209
Theraulaz, Guy 30
Theunissen, Bert 170
Thomas, Keith 10, 51, 131, 175
Thomas von Aquin 61, 87, 300
Thompson, Edward P. 116
Thoreaus, Henry D. 27
Thorndike, Edward L. 303
Tiessen, Heinz 220
Tiffin, Helen 28
Timpler, Clemens 142
Tinbergen, Nikolaas 62
Tischbein, Johann Heinrich Wilhelm 199
Todes, Daniel P. 165, 166, 168, 171
Todorov, Tzvetan 227
Toepfer, Georg 3, 25, 26, 144
Tolman, Edward Chase 305
Tomasello, Michael 58, 69, 70, 71, 76
Topsell, Edward 133
Tori, Luca 279
Tripps, Johannes 196
Trockel, Rosemarie 202, 203, 209
Tröhler, Ulrich 162, 163, 164, 168, 178
Tudge, Colin 188
Turner, Ernest S. 174
Twine, Richard 90
Tylor, Edward B. 278
Tylor, Nik 90

Uddin, Lisa 188, 191
Uekötter, Frank 178, 179
Uexküll, Jakob von 26, 34
Ullrich, Jessica 11, 13, 206, 208, 209
Ullrich, Martin 224
Ulrich, Antonia 262

Valéry, Paul 40
Valois, Johann von 196
Vance, Alfred 186
Van der Meer, Douwe Mout 11
van de Velde, Adriaen 197
Van Dooren, Tom 294
Van Horik, Jayden O. 57
van Kessel der Ältere, Jan 198
Vargos, Guillermo 202
Varro 132, 152
Vasari, Giorgio 206, 207
Vaucanson, Jacques de 30
Vegetius 152
Vehlken, Sebastian 30
Veltre, Thomas 185
Vennen, Mareike 134
Verdonck, Benjamin 254
Vergil 211
Vermeer, Johannes 9
Vesal, Andreas 141
Vesalius, Andreas 162, 163
Veyne, Paul 271, 273, 274, 275, 279
Vigh, Henrik E. 289
Viola, Bill 208
Virchow, Rudolf 146
Vivaldi, Antonio 217
Viveiros de Castro, Eduardo 289
Vogl, Joseph 98, 99, 230, 231, 232
Volta, Alessandro 34
Voss, Julia 135, 212

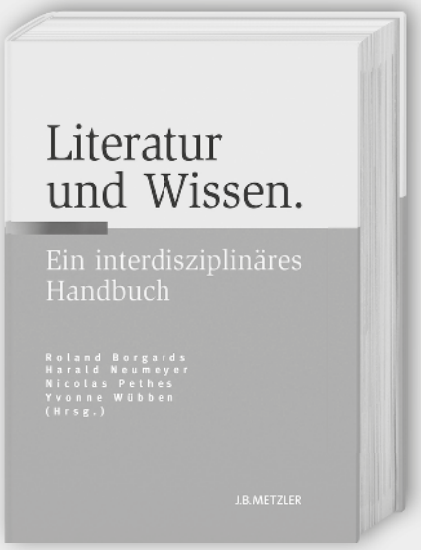
Waal, Frans de 1
Wadimoff, Nicolas 267
Wagner, Richard 218
Waiblinger, Susanne 128
Waldau, Paul 3, 233
Walker, Bret 11
Walker, Rebecca L. 89
Walker, Robin E. 152
Walker, Sally 185
Wallin, Nils L. 222, 223
Walter, Carl 170
Walter, William Grey 30
Walz, Rainer 160
Warhol, Andy 201
Washburn, Sherwood L. 112
Wasserman, Edward A. 305, 306
Watanabe, S. 222
Watson, John B. 303
Watt, Yvette 206
Weber, Eduard 32
Weber, Max 17, 18, 232
Weber, Wilhelm 32
Wegman, William 202, 205, 207, 208, 212
Weil, Kari 3, 93, 203, 208
Weismantel, Mary 13
Weiss, David 265
Wells, Herbert G. 232
Welsch, Wolfgang 212
Weltzien, Friedrich 206, 209
Wepfer, Johann Jakob 167
Werber, Niels 101, 108, 231
Wessely, Christina 189
White, Thomas I. 57
Wiedenmann, Rainer E. 17, 18, 19
Wiener, Norbert 30
Wierzbitza, Stefan 21
Wilberforce, William 176
Wilbert, Chris 237
Wild, Markus 3, 4, 49, 50, 51, 56, 57, 60, 61, 64, 84, 132, 196, 208, 209, 240, 267, 300, 301, 305, 306
Wilkeneit, Katja 21
Wilkie, Rhoda M. 21, 122, 123, 124, 125, 126
Williams, David 258
Williams, Raymond 24
Wilson, Edward O. 231
Wilson, Margaret 222
Wilson, Mark 202
Winckell, Georg Franz D. aus dem 229
Wippermann, Wolfgang 136
Wischermann, Clemens 4, 7
Wittgenstein, Ludwig 57, 62, 63, 65, 75, 84
Wöbse, Anna-Katharina 178
Woermann, Karl 211
Wolf, Eckhard 127
Wolf, Gotthard 33
Wolf, Ursula 3
Wolfe, Cary 3, 93, 208, 241
Wolfe, Linda D. 241
Wolff, Christian 301
Wolff, Hans W. 282
Wolfram, Stephen 230
Wood, Allen W. 87
Woods, Abigail 154
Worringer, Wilhelm 211
Wotton, Edward 141
Wright of Derby, Joseph 198
Wuketits, Franz M. 136
Wulff, Hans J. 262, 263
Wundt, Wilhelm 302

Xenophon 132

Yarwood, Richard 123, 124, 128
Yerkes, Robert 62
Yoldas, Pinar 205
York, Tripp 285

Zarrilli, Phillip B. 248, 257
Zedler, Johann Heinrich 121, 122, 124
Zeeb, Klaus 126
Zelinger, Amir 178, 179

Zemanek, Heinz 30
Zentall, Thomas R. 305, 306
Zerbel, Miriam 177, 178
Zeuch, Julius 39
Zeuxis 207
Zichy, Michael 80
Zick, Januaris 212
Zilcha-Mano, Sigal 124
Zimmermann, Elke 223
Zotz, Thomas 117
Zurr, Ionat 204
Zymner, Rüdiger 39



Roland Borgards/Harald Neumeyer
Nicolas Pethes/Yvonne Wübben (Hrsg.)
Literatur und Wissen
Ein interdisziplinäres Handbuch
2013, VI, 439 Seiten, geb. € 69,95
ISBN 978-3-476-02371-1

Schnittstellenforschung: Mit Beginn der Kulturwissenschaften und durch die „kulturelle Wende“ in der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts formte sich ein erweitertes Kulturverständnis. Fallen in diesem Sinne die Grenzen zwischen Wissenschaft und Literatur, wird der Blick auf deren Berührungspunkte frei: Welches sind die thematischen, formalen und konzeptionellen Schnittstellen? Das Handbuch beantwortet diese Fragen und zeigt zentrale Wissenskonzepte (z. B. Metapher, Denkfigur, Schrift), aber auch, wie vernetzt Literatur mit den verschiedenen Wissenschaften ist.

info@metzlerverlag.de
www.metzlerverlag.de
J.B. METZLER

Stefanie Samida/Manfred K. H. Eggert
Hans Peter Hahn (Hrsg.)
Handbuch Materielle Kultur
Bedeutungen – Konzepte – Disziplinen
2014, VIII, 378 Seiten, geb. € 69,95
ISBN 978-3-476-02464-0

Was die Welt der Dinge über uns verrät: Alltagsdinge, Erinnerungsdinge, häusliche und religiöse Dinge: Das sind einige Beispiele materieller Hinterlassenschaften und allgegenwärtiger Spuren unserer Gesellschaft – von uns gesammelt, getauscht oder recycelt. Das Handbuch befasst sich mit den Beziehungsgefügen, in denen sich Dinge befinden, zum Beispiel in der Kultur, der Sprache, der Identität und der Macht. Es beschreibt Praktiken und erklärt Begriffe, darunter Abfall, Aura, Fetisch, Fragmente und Kitsch.

info@metzlerverlag.de
www.metzlerverlag.de
J.B. METZLER

Dieter Sturma
Bert Heinrichs (Hrsg.)
Handbuch Bioethik
2015, VI, 487 Seiten, geb. € 69,95
ISBN 978-3-476-02370-4

Zu den Grenzfragen des Lebens. Bioethik – Feld intensiver Auseinandersetzung im fachwissenschaftlichen Diskurs und kontroverser Diskussionen in der breiten Öffentlichkeit. Das Handbuch erläutert die Grundlagen und gibt einen Überblick über Bereiche, in denen bioethische Fragen relevant sind, wie Menschenwürde, Leben, Tod und Krankheit. Daneben widmet es sich den speziellen bioethischen Problemen wie etwa Zulässigkeit von Sterbehilfe, Präimplantationsdiagnostik oder embryonaler Stammzellenforschung und zeigt die Schnittstellen der Bioethik zu anderen Disziplinen und gesellschaftlichen Bereichen auf (Bioethik in der Lehre, Biopolitik, Biorecht und Ethikkommissionen).

info@metzlerverlag.de
www.metzlerverlag.de
J.B. METZLER