
›Animal Studies‹, Disziplinarität und die (Post-)Humanities

Cary Wolfe

WAS IN DEN FRÜHEN BIS MITTLEREN 1990ERN in verschiedenen Bereichen in Form einzelner Arbeiten zu Mensch-Tier-Beziehungen und ihrer Repräsentation in unterschiedlichen Unterfangen – literarischen, künstlerischen, wissenschaftlichen – begann, ist mit dem Ende des ersten Jahrzehnts des neuen Jahrtausends zu einem dynamischen und aufstrebenden interdisziplinären Forschungsfeld mit dem Namen Animal Studies oder Human-Animal Studies erwacht. Ich möchte im Folgenden darauf hinweisen, dass *beide* Rubriken im Licht des größeren Kontextes, in dem sie behandelt werden müssen – dem Kontext des Posthumanismus – problematisch sind. Genauer gesagt hoffe ich deutlich machen zu können, dass die Fragen, welche die (Human-)Animal Studies beschäftigen, nur angemessen behandelt werden können, wenn wir ihnen nicht nur auf einer, sondern auf zwei Ebenen begegnen: nicht nur der Ebene des Inhalts, der Themen und des Wissensgegenstands (das ›Tier‹ als Gegenstand der Animal Studies), sondern auch der Ebene des theoretischen und methodologischen Ansatzes (*wie* die Animal Studies ›das Tier‹ erforschen). Nur weil wir unsere Aufmerksamkeit der Erforschung nichtmenschlicher Tiere zuwenden und selbst wenn wir dies mit dem Ziel tun, herauszustellen, wie sie missverstanden und ausgebeutet wurden, bedeutet dies nicht, dass wir nicht weiterhin humanistisch sind – und damit, definitionsgemäß, anthropozentrisch. Tatsächlich ist eines der Kennzeichen des Humanismus – und noch mehr der als Liberalismus bezeichneten Form des Humanismus – seine Neigung für diese Art des Pluralismus, in der der Bereich der Aufmerksamkeit und der Betrachtung (intellektuell oder ethisch) auf zuvor marginalisierte Gruppen verbreitert und erweitert wird, ohne jedoch im Geringsten das Schema des Menschen, der diese Pluralisierung unternimmt, zu destabilisieren oder grundsätzlich in Frage zu stellen. In dieser Form wird Pluralismus zu *Inkorporation*, und die Projekte des Humanismus (intellektuell) und des Liberalismus (politisch) erfahren eine, in der Tat, eher klassische Form der Erweiterung.

Es so auszudrücken – in den Begriffen des ideologischen Einsatzes der Disziplinarität – bedeutet, darauf hinzuweisen, dass es multiple Kontexte gibt, in denen die Frage der Animal Studies, der Disziplinarität und der Humanwissenschaften (*Humanities*) diskutiert werden könnten, hätten wir Raum und Zeit genug – Kon-

texte, auf die ich hier nur kurz verweisen kann. Einer davon wäre der sich wandelnde Status der Humanwissenschaften selbst – ein Wandel, der manchmal in der Sprache der Krise beschrieben wird –, in Bezug auf das, was üblicherweise als »die Öffentlichkeit« bezeichnet wurde, und allgemeiner auf Fragen nach der sozialen, kulturellen und politischen Rolle der Humanwissenschaften in einer Welt, die humanistisches Wissen weniger und weniger zu brauchen scheint.¹ Man könnte diese Frage auch – sich größeren Zusammenhängen zuwendend – im Kontext der sich wandelnden Rolle und Funktion der Universität als Institution situieren, besonders in dem Maße, wie diese Rolle durch Kräfte umgeformt wurde, die mit einer allgemeinen Privatisierung sozialer Institutionen verbunden sind.² Und man könnte, darüber hinaus, beide Themen – disziplinären und institutionellen Wandel – entlang der Linien untersuchen, die Alan Liu in seiner Erörterung der Humanities im breiteren Kontext von Wissenschaft in *The Laws of Cool* (2004) entwickelt hat. Noch weiter ausholend könnte man nach der Rolle und dem Status der Animal Studies im Kontext der wachsenden Aufmerksamkeit für das Biopolitische und für Probleme der Bio-Macht fragen, die mindestens von der Arbeit der Frankfurter Schule herrühren (und darüber hinaus von Marx' berühmter Diskussion des Gattungswesens in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844), ihren Weg durch Michel Foucaults späteres Werk nehmen und gegenwärtige Zuwendung von Denkern erhalten, die, unter anderem, von Giorgio Agamben und Roberto Esposito bis zu Jacques Derrida und Judith Butler reichen. Denn zweifellos verschiebt das Problem der Bio-Macht unseren Blick auf die »Animalität« des Menschens grundlegend und in einer Weise, wie sie etwa von Agambens Unterscheidung zwischen *bios* (das »die Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist« bezeichnet) und *zoé* (welches »die einfache Tatsache des Lebens, die allen Lebewesen gemein ist« darstellt)³ markiert wird. Für die biopolitische Theorie wird die Animalität des Menschen als zu produzierendes, kontrollierendes oder regulierendes Phänomen zu einem zentralen – vielleicht *dem* zentralen – Problem, für die Politik in ihrer spezifisch modernen Form. [...]

¹ Siehe z. B. Christopher Fynsk: *The Claim of Language. A Case for the Humanities*, Minneapolis, MN 2004, und, in einem anderen Register, Gayatri Chakravorty Spivak: *Death of a Discipline*, New York, NY 2005. Exzellente und breit gefächerte Kurzdarstellungen finden sich in Cathy N. Davidson und David Theo Goldberg: *Engaging the Humanities*, in: *Profession* (2004), und *Why We Need the Humanities Now: A Manifesto for the Humanities in a Technological Age*, in: *The Chronicle of Higher Education*, 13. Februar 2004.

² Zwei bekannte Studien sind Bill Readings: *Universität in Ruinen*, Zürich 2012; und vor allem: Gregg Lambert: *Report to the Academy*, Aurora, CO 2001.

³ Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, S. 11. Siehe in diesem Zusammenhang auch Giorgio Agamben: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt/M. 2003.

Was sind Disziplinen?

Foucault legt in seinem Frühwerk großes Gewicht auf das Folgende: Wenn wir die Frage der Disziplinarität ernst nehmen, müssen wir zuallererst anerkennen, dass Disziplinen die sie konstituierenden Protokolle nicht von den Gegenständen ihrer Behandlung beziehen. Vielmehr konstituieren Disziplinen ihre Gegenstände durch ihre Praktiken, theoretischen Einsätze und methodologischen Verfahren – und dies gänzlich selektiv. Das ist ein scheinbar einfacher Punkt, der jedoch, wie wir sehen werden, weitreichende Konsequenzen hat.

Von den frühen 1960ern bis in die späten 1970er, in *Die Ordnung der Dinge*, in der *Archäologie des Wissens* und in *Überwachen und Strafen*, unternimmt Foucault, was John Rajchman als »nominalistische Geschichten« bezeichnet – nicht »Geschichten von Dingen, sondern von den Begriffen, Kategorien und Techniken, durch die bestimmte Dinge zu bestimmten Zeiten zum Fokus einer ganzen Anordnung des Sprechens und Handelns werden.«⁴ Er versucht so »die von der Aufklärung geerbte universale, objektive und progressive Vorstellung einer einheitlichen Wissenschaft in Frage zu stellen« und startet stattdessen einen »Versuch, eine irreduzible Pluralität von ›Territorien‹ und ›Gegenständen‹ des Wissens aufzudecken, die durch anonyme und implizite Verfahren gekennzeichnet sind«, eine Darstellung, welche die »relative Autonomie von Diskursen« herausstellt.⁵ Dieses Engagement hat zwei weitere und äußerst wichtige Konsequenzen. Erstens bedeutet dies, dass es so etwas wie eine »Gesellschaft als Ganzes« nicht gibt,⁶ da die Idee einer »ganzen und universalen Gesellschaft« nunmehr in einer Reihe verschiedener Praktiken, Diskurse und Disziplinen »aufgelöst« ist.⁷ Zweitens bedeutet dies – da einer von Foucaults großen Untersuchungsgegenständen »die Gruppe der Techniken, Begriffe und Kategorien, die das Subjekt betreffen« ist –, dass Foucaults Arbeit Herausforderungen, wie sie im 20. Jahrhundert von Heidegger oder Wittgenstein an eine »post-cartesische Philosophie des Subjekts« gestellt wurden, fortsetzt und tatsächlich intensiviert.⁸ Kurz gesagt, indem er »die verschiedenen Arten von Systemen, durch die Menschen sich ihrer selbst als Subjekte bewusst geworden sind« untersucht, formuliert Foucault einen scharfen Posthumanismus, der auf dem Gebiet des Subjekts seinem Anti-Universalismus im Bereich des Objekts entspricht.

⁴ John Rajchman: Michel Foucault. *The Freedom of Philosophy*, New York, NY 1985, S. 51. Hier und im Folgenden sind alle Zitate aus englischen Originaltexten vom Übersetzer ins Deutsche überführt.

⁵ Ebd., S. 53.

⁶ Ebd., S. 55.

⁷ Ebd., S. 59.

⁸ Ebd., S. 52.

Wir können Foucaults Beschreibung disziplinärer Formationen mit Niklas Luhmanns jüngerer Arbeit zu sozialen Systemen erweitern und schärfen. Ich hoffe, so einen gewissen Fortschritt auf dem Gebiet dessen zu machen, was James Chandler kürzlich als die »Notwendigkeit, das disziplinäre System nach drei Jahrzehnten von ›Add-on‹-Fächern und -Programmen neu einzuteilen« bezeichnet hat. Zu diesem Zweck müssen wir, empfiehlt Chandler, »auf ein besseres Verständnis dessen hinarbeiten, wie das Schema der Disziplinen als jenes beschrieben werden kann, das Systeme bildet« – ein Projekt, das auch er eindringlich in Foucaults Werk angestoßen sieht.⁹ Wie Foucault macht auch Luhmann Individuen nicht zu grundlegenden, konstituierenden Elementen der Gesellschaft; wie Foucault ist er folglich einer »universalistischen Berufung des Intellektuellen gegenüber misstrauisch«¹⁰ – nicht weil (wie bei Foucault) ein solches Verständnis »unsere Fähigkeit«, durch das »Aufdecken der Partikularität und Kontingenz unseres Wissens und unserer Praktiken« »Alternativen zu den spezifischen Diskursformen, die uns bestimmen, zu finden«,¹¹ abschwächen würde, sondern weil für Luhmann ein solcher Universalismus (wie wünschenswert auch immer er sein mag) tatsächlich unmöglich ist unter den Bedingungen der Moderne, die nun als ein Prozess ›funktionaler Ausdifferenzierung‹ verstanden wird. Für Luhmann wie für Foucault also kann es daher weder eine ›Gesellschaft als Ganzes‹ geben – noch, infolgedessen, eine Öffentlichkeit in einem irgendwie klassischen Sinne, was allerdings Luhmann präziser und zugleich radikaler formulieren kann, ist, wie diese Doppelbehauptung (kein sozialer Holismus, kein universeller Intellektueller) nicht auf »eine Zurückweisung der Wissenschaft als solcher oder eine Kritik jedes rationalen Diskurses« hinausläuft.¹² Für Luhmann bedeutet dies vielmehr, dass die *Form* der Rationalität selbst unter den Bedingungen der Moderne paradox ist – und zwar paradox in einer Weise, die genau das produziert, was Tilottama Rajan den »Unbestand« nennt, in dem und durch den Disziplinen sich gegenseitig destabilisieren und exponieren.¹³ [...]

Vor diesem Hintergrund können wir eine detailliertere Untersuchung von Luhmanns Radikalisierung der Analyse der Disziplinarität, wie sie in Foucaults frühem Werk durchgeführt wird, vornehmen – eine Radikalisierung, die möglich wurde durch Luhmanns entscheidende Wendung zur Theorie der Autopoiesis als Schlüssel zum Verständnis sozialer Systeme in seinem mittleren und späten Werk.

⁹ James Chandler: *Critical Disciplinaryity*, in: *Critical Inquiry* 30 (2004), S. 355–360, hier S. 359.

¹⁰ Rajchmann: Foucault (wie Anm. 4), S. 59.

¹¹ Ebd., S. 60.

¹² Ebd., S. 59.

¹³ Vgl. Tilottama Rajan: *In the Wake of Cultural Studies: Globalization, Theory, and the University*, in: *Diacritics* 31/3 (2001), S. 67–88, hier S. 69.

Luhmann übernimmt das Konzept aus der biologischen Studie Humberto Maturanas und Francisco Varelas, um der scheinbar paradoxen Tatsache Sinn zu geben, dass Systeme zugleich offen *und* geschlossen sind; um zu existieren und sich zu reproduzieren, müssen sie ihre Grenzen und ihre Integrität durch einen Prozess der selbstreferentiellen Schließung aufrechterhalten; und nur auf der Basis dieser Schließung können sie eine »strukturelle Kopplung« mit ihrer Umwelt eingehen.¹⁴ Wie in neurophysiologischen autopoietischen Systemen ist ihre grundlegende Logik »rekursiv«; sie verwenden ihre eigenen Outputs als Inputs in einem fortdauernden Prozess der »Selbstproduktion« oder »Selbsterstellung« und sie (re-)produzieren konstant diejenigen Elemente, von denen sie *selbst* hervorgebracht werden.

In Luhmanns Modell würden disziplinäre Formationen genau genommen als Elemente des sozialen Systems »Erziehung« gesehen werden; ich glaube aber, dass man sie gewinnbringend auch als Subsysteme denken kann, die der gleichen systemischen Logik folgen und die für ihre Autopoiesis ihre eigenen Elemente produzieren und von diesen abhängen (Zeitschriften, Konferenzen, Forschungsgruppen, Protokolle des Fortschritts und der Anerkennung etc.). Aus dieser Perspektive würden Disziplinen die Unterscheidung anwenden, die grundlegend für alle Systeme ist – die Unterscheidung »System/Umwelt« –, sie jedoch auf ihre eigene spezifische Weise formulieren, um (und dies ist ein zentrales Postulat der Systemtheorie) mit ihr die überwältigende Komplexität einer Umwelt zu reduzieren und prozessieren, die per definitionem immer schon exponentiell komplexer als jedes System selbst ist. Diese Selektivität bezeichnet jedoch keinen Solipsismus. Ganz im Gegenteil, denn wie Luhmann es in *Soziale Systeme* formuliert, widerspricht selbstreferentielle Schließung nicht der »Umweltoffenheit« der Systeme; Geschlossenheit der selbstreferentiellen Operationsweisen ist vielmehr eine Form der Erweiterung möglichen Umweltkontakts; sie steigert dadurch, daß sie bestimmungsfähigere Elemente konstituiert, die Komplexität der für das System möglichen Umwelt.«¹⁵

Der Anpassungsdruck, einen hoch selektiven Code zu entwickeln – ein Druck, der durch die im Vergleich mit der Umwelt inferiore Komplexität des Systems generiert wird –, führt wiederum zu einer zunehmenden *internen* Differenzierung innerhalb des Systems selbst. Die System/Umwelt-Unterscheidung wird dann innerhalb des Systems wiederholt, so dass beispielsweise das gesamte Rechtssystem nun zur Umwelt für die verschiedenen rechtlichen Subsysteme wird, die ihrerseits auf die größeren Veränderungen im Rechtssystem antworten (oder »Resonanz« mit ihnen erreichen) müssen. Durch den Aufbau ihrer eigenen internen Komplexität

¹⁴ Vgl. Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1984.

¹⁵ Ebd., S. 63.

mittels interner Differenzierung sind Systeme in der Lage, ihre Fähigkeit zur Reaktion auf eine sich schnell verändernde Umwelt zu erhöhen, indem sie diese in gewissem Sinne verlangsamen. Erhöhte Selektivität bringt Zeit. Aber auf diese Weise – indem sie ihre Umweltresonanz durch den Aufbau ihrer eigenen internen Komplexität vergrößern, indem sie einfach ›tun, was sie tun‹ – schaffen soziale Systeme mehr Komplexität in der Umwelt anderer Systeme, selbst wenn sie versuchen, diese für sich selbst zu reduzieren, woraus die fast paradigmatische Situation rührt, die mit der ›Postmoderne‹ verbunden wird: Hyperkomplexität.¹⁶

Für Luhmann sind folglich *alle* Beobachtungen, ob durch das Rechts-, das Wirtschafts- oder jedes andere System, kontingente und selektive Konstruktionen und Reduktionen einer Umwelt, die nicht holistisch oder in irgend einer umfassenden Weise erfasst werden kann. Das bedeutet, dass es keine ›gegebene‹ Umwelt ›da draußen‹ gibt, die man in ihrer Totalität kognitiv erreichen oder ›darstellen‹ kann. Was das heißt, ist nicht nur, dass alle Systeme und alle Beobachtungen selbstreferentiell sind; sondern paradoxerweise auch, dass der Unterschied zwischen Selbstreferenz und externer Referenz (oder ›Fremdreferenz‹) selbst ein *Produkt* von Selbstreferenz ist, in der gleichen Weise, wie das ›Außen‹ der Umwelt immer das Außen *von* einem spezifischen ›Innen‹ ist. Diese Tatsache jedoch kann nicht von dem System beobachtet werden, das diese Unterscheidung gleichzeitig zur Durchführung seiner Operationen nutzen will. *Diese* Beobachtung kann nur von einem Beobachter *zweiter Ordnung* gemacht werden, der einen *unterschiedlichen* Code verwendet (in diesem Fall den der Erziehung) und der ebenfalls der paradoxalen Natur der *ihn* konstituierenden Unterscheidung gegenüber ›blind‹ bleiben muss, die nur von einem *weiteren* Beobachter aufgedeckt werden kann, und so weiter. Wie Luhmann hervorhebt: »Die Bezeichnungen, die diesen Sachstand üblicherweise registrieren, lauten: Relativismus, Konventionalismus, Konstruktivismus. Man kann den Sinn dieser Begriffe in der These eines Referenzverlustes zusammenfassen.« Wenn dies jedoch als eine (erneut paradigmatische) ›Kritik‹ der Postmoderne verstanden werden soll, setzt eine solche Kritik eine Position der Totalisierung voraus, die im Kontext einer als funktionaler Differenzierung verstandenen Moderne per Definition nicht länger verfügbar ist. »Das [die These des Referenzverlustes] markiert ihren negativen Gehalt«, fährt Luhmann fort. »Dessen Negativität ergibt sich jedoch nur im historischen Vergleich mit den Prämissen der ontologischen Metaphysik, mit ihren religiösen Sicherungen, mit ihrem Es-

¹⁶ Für Luhmann hat die Unterscheidung Moderne/Postmoderne bekanntlich keine Tragweite. Der ›Postmodernismus‹ stellt lediglich eine Intensivierung oder Verstärkung grundlegender Strukturen und Dynamiken dar, die bereits in der oder als Moderne vorhanden sind. Siehe z. B.: Niklas Luhmann: *Why Does Society Describe Itself as Postmodern?*, in: William Rasch u. Cary Wolfe (Hg.): *Observing Complexity: Systems Theory and Postmodernity*, Minneapolis, MN 2000, S. 35–49.

senzenkosmos und mit einem normativen, richtige Ordnung vorschreibenden Naturbegriff.«¹⁷

Mehrere bedeutende Konsequenzen können nun aus Luhmanns Analyse gezogen werden. Zunächst, wie bereits in Foucaults Arbeit deutlich wurde, erhalten Disziplinen ihre Spezifität nicht von den Gegenständen ihrer Behandlung, sondern von den spezifischen Protokollen ihrer Diskurse (Foucault), ihren Kommunikationen und Beobachtungen (Luhmann). Oder, wie Luhmann in etwas anderen Worten schreibt: Für einen ersten Schritt zu einem Verständnis der Moderne müssen zunächst »Referenzprobleme und Wahrheitsprobleme deutlich unterschieden werden.«¹⁸ Die Auflösung der Verbindung von Referenz und Wahrheit hilft uns wiederum, einen entscheidenden zweiten Punkt zu verstehen: inwiefern der Gegenstand disziplinären Wissens folglich nicht im »Referenzverlust« der Moderne »verloren« geht, sondern vielmehr in einem ganz eigentlichen Sinn in hohem Maße gestärkt wird. Wie Luhmann es im Einleitungskapitel zu den *Sozialen Systemen* formuliert:

»Man kann jetzt die System/Umwelt-Differenz aus der Perspektive eines Beobachters (zum Beispiel: des Wissenschaftlers) unterscheiden von der System/Umwelt-Differenz, wie sie im System selbst verwendet wird, wobei der Beobachter wiederum nur als selbstreferentielles System gedacht werden kann. Reflexionsverhältnisse dieser Art revolutionieren nicht nur die klassische Subjekt-Objekt-Epistemologie; [...] sie erzeugen auch ein sehr viel komplexeres Objektverständnis durch ein sehr viel komplexeres Theoriedesign.«¹⁹

In einem Prozess, den Luhmann »semantische Überforderung« nennt,

»wird das beobachtete System mit einem für es selbst nicht möglichen Verfahren der Reproduktion und Steigerung von Komplexität überzogen. Einerseits benutzt die Wissenschaft bei ihrer Analyse begriffliche Abstraktionen, die dem konkreten Milieuwissen und der laufenden Selbsterfahrung des beobachteten Systems nicht gerecht werden. Auf Grund solcher Reduktion wird, und das rechtfertigt sie, mehr Komplexität sichtbar gemacht, als dem beobachteten System zugänglich ist. [...] In diesem Sinne überfordert sie die selbstreferentielle Ordnung ihres Gegenstandes. [...] Diese Überforderung ist jeder Beobachtung immanent.«²⁰

Anders formuliert ist es nicht nur unvermeidbar, sondern entscheidend und un-
gemein produktiv, die Differenz zwischen Beobachtung erster und Beobachtung

¹⁷ Niklas Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1991, S. 705.

¹⁸ Ebd., S. 706.

¹⁹ Luhmann: *Soziale Systeme* (wie Anm. 14), S. 25 f.

²⁰ Ebd., S. 88.

zweiter Ordnung offen zu halten und auf einer nichtreduktiven Relation von Problemen der Referenz und Problemen der Wahrheit zu beharren: sich mit Maturana daran zu erinnern, dass die internen Mechanismen eines beobachteten Phänomens und deren Beobachtung zweiter Ordnung »im Grunde in unabhängigen und sich nicht überschneidenden phänomenalen Bereichen stattfinden.«²¹ Alle Beobachtungen können also nur auf der Basis selbstreferentieller Schließung durchgeführt werden, aber diese Schließung produziert, weil sie sowohl Umwelt-Komplexität als auch Bedeutungsüberschuss hervorbringt, erhöhte *Offenheit*.

Diese Analyse hilft uns ihrerseits, einen dritten wichtigen Punkt zu erkennen: dass disziplinäre Differenzierung (oder ›Spezialisierung‹) nichts zu Beklagendes, Vermeidendes oder Überwindendes ist; vielmehr ist »*Universalisierung* nur durch *Spezifikation* erreichbar«.²² Dies ist der Tenor, den ich gerne bei Immanuel Wallerstein und seinen Mitautoren heraushören würde, wenn Sie in ihrem jüngsten Bericht *Die Sozialwissenschaften öffnen* schreiben:

»Der Anspruch auf Universalität [...], wie qualifiziert auch immer er vorgetragen wird, ist Bestandteil der Rechtfertigung aller akademischen Disziplinen. Er ist Teil ihrer notwendigen Institutionalisierung. Die Rechtfertigung mag auf moralischen, praktischen, ästhetischen oder politischen Gründen oder einer Mischung aus ihnen beruhen, aber alles institutionalisierte Wissen stützt sich auf die Annahme, daß die Lehren im gegenwärtig behandelten Fall eine signifikante Bedeutung für den nachfolgend zu behandelnden Fall einnehmen und daß die Liste möglicher Fälle im Wesentlichen unendlich lang ist.«²³

Wenn Wallerstein und seine Mitautoren von »*Universalisierung*« sprechen, liegt die Lesart, die ich vorschlagen möchte, nicht in einer ›Totalisierung‹ (vermutlich Wallersteins eigene Lesart), sondern in einem Sinn, wie er sich in Rajchmans Foucault-Lektüre äußert, wenn dieser schreibt, dass für Foucault »keine Geschichte existiert« – nicht, weil sie nicht *wahr* ist, sondern weil »es nichts gibt, wovon alle unsere Geschichten handeln, auch wenn es scheint, als gäbe es nichts, worüber wir keine Geschichte schreiben können.«²⁴

21 Humberto R. Maturana: Wissenschaft und Alltag. Die Ontologie wissenschaftlicher Erklärungen, in: Paul Watzlawick u. Peter Krieg (Hg.): Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift für Heinz v. Foerster, München 1991, S. 167–208, hier S. 181. Ich untersuche diese Fragen und ihr Verhältnis zu wissenschaftlichen Darstellungen der Sprache und Subjektivität nichtmenschlicher Tiere in *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago, IL 2003, S. 86.

22 Luhmann: Wissenschaft (wie Anm. 17), S. 714.

23 Immanuel Wallerstein: *Die Sozialwissenschaften öffnen*. Ein Bericht der Gulbenkian-Kommission zur Neustrukturierung der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M. 1996, S. 55.

24 Rajchman: Foucault (wie Anm. 4), S. 55.

Als viertes und letztes ist es angesichts all des gerade Gesagten offensichtlich, dass, wenn disziplinäre Formationen nicht durch Gegenstände, sondern durch Kommunikationen (Foucaults »Diskurse«) konstituiert werden, sie auch nicht durch *Personen* konstituiert werden. Für Luhmann – und dies erscheint weniger kontraintuitiv nach einer Relektüre Foucaults – sind die grundlegenden Elemente sozialer Systeme nicht Menschen, sondern Kommunikationen. Es ist in der Tat, wie Dietrich Schwanitz behauptet: »Der einzelne Mensch gehört jedem dieser funktional differenzierten Subsysteme nur für kurze Dauer mit nur begrenzten Aspekten seiner Person an, abhängig von seiner jeweiligen Rolle als Wähler, Schüler, Leser, Patient oder Prozessführender. Es ist sein fundamentaler Ausschluss aus der Gesellschaft, der den gelegentlichen Reentry des Individuums unter bestimmten Bedingungen ermöglicht. [... D]ie moderne Gesellschaft entwickelt eine Semantik der Individualität, welche das Individuum als fremd, unvertraut und frei betrachtet.«²⁵ Das bedeutet, dass wir davon, dass Personen anders als Disziplinen an Interdisziplinarität teilhaben können, *nur* sprechen können, wenn wir gewillt sind, die traditionelle Vorstellung der »Person« aufzugeben. Das heißt, nur, wenn wir posthumanistisch werden.

Das Tier der Animal Studies, oder der Posthumanismus

Inwiefern betrifft nun all dies unsere Betrachtung der Animal Studies im Verhältnis zur Frage der Disziplinarität, insbesondere der Disziplinarität der Literatur- und Kulturwissenschaften? In meiner Sichtweise bedeutet es, dass wir *nicht* versuchen sollten, uns eine Super-Disziplin mit dem Namen »Animal Studies« vorzustellen (ein gewiss nachvollziehbarer Wunsch aller, die an der kulturwissenschaftlichen Untersuchungen nichtmenschlicher Tiere arbeiten), sondern vielmehr anzuerkennen, dass wir nur in unserer und durch unsere disziplinäre Spezifität etwas Bestimmtes und Unersetzbares zur »Frage nach dem Tier« beizutragen haben, wie sie neuerdings die Aufmerksamkeit so vieler unterschiedlicher Disziplinen gewonnen hat: der Beitrag nicht von etwas *Konkretem*, sondern von etwas *Spezifischem* (und zwischen diesen beiden Ansprüchen liegt eine ganze Welt). Was wir also brauchen, ist nicht Interdisziplinarität, sondern *Multidisziplinarität* oder möglicherweise *Transdisziplinarität* – eine Transdisziplinarität nicht aber verstanden als (um eine jüngere Formulierung zu wählen) »eine kritische Bewertung von Begriffen, Konzepten und Methoden, die disziplinäre Grenzen überschreiten«, als Mittel zu einer »höheren Ebene der Reflexion,« welche »die Aufgabe annimmt, sich selbst

²⁵ Dietrich Schwanitz: Systems Theory According to Niklas Luhmann – Its Environment and Conceptual Strategies, in: Cultural Critique 30 (1995), S. 137–170, hier S. 145.

durch die Thematisierung der Bedingungen ihrer eigenen Rede transparent zu machen.« Vielmehr müssen wir Transdisziplinarität als eine Art verteilter Reflexivität begreifen, die, wie wir gerade gesehen haben, durch die Tatsache notwendig wird, dass (per definitionem) *kein* Diskurs und keine Disziplin die Bedingungen der eigenen Beobachtungen transparent machen kann.²⁶

In diesem Sinn bezeichnet Transdisziplinarität ein verteiltes Netzwerk von Beobachtern erster und zweiter Ordnung (Disziplinen), die genau indem sie ›tun, was sie tun‹ andere disziplinäre Formationen in Frage stellen – und von diesen in Frage gestellt werden. Dies ist der Fall in Cora Diamonds These, dass die Literatur die Philosophie damit konfrontiert, in welchem Ausmaß die charakteristischen Denkweisen der Philosophie über unsere moralischen Verpflichtungen gegenüber Tieren tatsächlich Umgehungen oder Ablenkungen von einer traumatischen Frage sind, die sich in einem tiefgreifenden Sinn dem Denken verwehrt – ein Trauma, das die Philosophie zu mildern versucht, indem sie es in ein Problem der Aussagenlogik verwandelt. Oder aber, um ein weiteres Beispiel zu nehmen: Die Literaturwissenschaft hat eine wichtige Rolle dadurch zu spielen, dass sie zeigt, wie die Theorie der Sprache, auf welche die Kognitionswissenschaft typischerweise setzt, eben jenen Cartesianismus zurück in die Kategorie der Subjektivität schmuggelt, von dem die Kognitionswissenschaft sagt, dass sie ihn mit den Mitteln ihrer resolut funktionalen Analyseverfahren überwinden will.²⁷

Zu sagen, dass ein Forschungsgegenstand durch die fortlaufende Differenzierung der Disziplinen tatsächlich bereichert werden wird, bedeutet jedoch nicht, sich auf einen lauen Pluralismus zu berufen – ganz und gar nicht. Wie Luhmann hervorhebt – und hier bestimmt er in Kürze den unzusammenhängenden epistemologischen und ideologischen Kern eines großen Teils der Arbeit in den gegenwärtigen Kulturwissenschaften – ist es »der faulste aller Kompromisse, [...] sich auf ›Pluralismus‹ zu einigen. Damit beginnt und vermeidet man die Dekonstruktion der Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Jedem Subjekt wird seine eigene Sichtweise, seine eigene Weltanschauung, seine eigene Interpretation konzidiert – so wie Wolfgang Isters Leser –, aber nur in dem Rahmen, den die

²⁶ Die hier verwendete Formulierung von Transdisziplinarität stammt von Irene Dolling und Sabine Hark: *She Who Speaks Shadow Speaks Truth: Transdisciplinarity in Women's and Gender Studies*, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 25/4 (2000), S. 1195–1198, hier S. 1195 und 1197.

²⁷ Siehe Diamonds Aufsatz: *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, in: dies. u. a.: *Philosophy and Animal Life*, New York, NY 2008, S. 43–90. Der Band enthält auch Repliken auf Diamonds Aufsatz von Stanley Cavell und John McDowell. Zum zweiten Beispiel siehe meinen Aufsatz *Cognitive Science, Deconstruction, and (Post) Humanist (Non)Humans*, in: Neil Badmington (Hg.): *DerridAnimals*, Sonderausgabe der *Oxford Literary Review* (2008), S. 103–125, nachgedruckt in Jodey Castricano (Hg.): *Animal Subjects. An Ethical Reader*, Toronto, ON 2008, S. 125–144.

gleichwohl »objektive« Welt, der Text usw. zulässt.«²⁸ Tatsächlich besteht, wie ich vorgeschlagen habe, ein besserer Weg zur Vorstellung einer je vollständigeren oder umfassenderen Darstellung nichtmenschlicher Tiere durch Interdisziplinarität in der Erkenntnis, dass eine Bereicherung des Untersuchungsgegenstandes nur *mittels* der Disziplinarität und ihrer Differenzen geschehen kann. Dies mag das sein, was (fälschlicherweise) als »Relativismus« bezeichnet wird, es ist aber auch das, was unter den Bedingungen der Moderne »Wissen« heißt.

Entscheidend für ein posthumanistisches Verständnis von Disziplinarität – und, wie ich behaupten würde, des Posthumanismus allgemein – ist damit das fundamentale Prinzip der »Offenheit durch Geschlossenheit«, das Luhmanns Werk uns zu theoretisieren hilft: dass das Ernstnehmen der Phänomene der Selbstreferenz und der autopoietischen Schließung in disziplinären Systemen nicht in einen Solipsismus führt, sondern, im Gegenteil, zur Fähigkeit des Systems, seine Umweltkontakte zu erhöhen und dabei größere Umweltkomplexität für weitere Systeme zu produzieren, was wiederum andere Disziplinen zur Veränderung und Entwicklung herausfordert, wenn sie resonant mit ihrer sich wandelnden Umwelt bleiben wollen. Dies markiert eine gänzlich verschiedene – weil *posthumanistische* – Valenz einer fundamentalen, in vielen zeitgenössischen Diskussionen der (Inter-) Disziplinarität vorherrschenden Annahme: dass, auch wenn Disziplinen die disziplinäre Schließung nicht zu transzendieren vermögen, *Personen* dies können. Wie ein Kritiker im Auftrag der Interdisziplinarität und einer ziemlich üblichen Reihe mit ihr verbundener Wünsche schreibt, wird die disziplinäre Praxis »zu einer mehr produktiven als reproduktiven Umgebung«, wenn »im Geiste einer kritischen Reflexion Bedeutungen und Werte der traditionellen Pädagogik hinterfragt werden können [...]. Die Intersubjektivität von Bedeutung kann aufgedeckt werden,« fährt er fort, »und Erziehungsinstitutionen, der Klassenraum, die Disziplin und die Universität können als wissenskonstruierend und -konditionierend verstanden werden. Auf diese Weise zeigt die Literaturwissenschaft als Wissenschaft der Textualität [...] die epistemologischen Strukturen auf, die organisieren, wie wir wissen, wie unser Wissen übertragen und angenommen wird und warum und wie Studierende es aufnehmen.«²⁹

Wie jedoch Foucault sicherlich als Erster hervorheben würde – und er würde damit den Fußspuren der Kritik seines Lehrers Louis Althusser am Humanismus Antonio Gramscis folgen –, beruht ein solches Bild, wie anziehend auch immer es sein mag, auf der Fantasie eines Subjekts, das der konstitutiven Blindheit (d. h. der

²⁸ Niklas Luhmann: *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 61.

²⁹ Jeffrey M. Peck: *Advanced Literary Study as Cultural Study: A Redefinition of the Discipline*, in: *Profession* 85 (1985), S. 49–54, hier S. 51, zit. n. Stanley Fish: *Being Interdisciplinary Is So Very Hard to Do*, in: *Profession* 89 (1989), S. 15–22, hier S. 18.

Kontingenz und Selektivität) entkommt, die Wissen eigentlich möglich macht. Mit anderen Worten bezeichnet »kritische Reflexion« die Fähigkeit, disziplinäre Diskurse beliebig aufnehmen und wieder ablegen zu können, ohne durch sie gebunden zu sein, diese zu beherrschen, ohne durch die Endlichkeit des Wissens beherrscht zu sein – all dies ironischerweise im Dienste einer angeblichen *Identifizierung* der verschiedenen Formen der Endlichkeit, welche die disziplinäre Praxis überdeterminieren. Indem sie die vertraute Figur des Menschen als Subjekt der Reflexion wiedereinführt, reproduziert eine solche Sichtweise ein ganzes Set von Annahmen und Protokollen nicht nur intellektueller, sondern auch ideologischer Spezifität, wie sowohl Thomas Pfau als auch Tilottama Rajan (neben vielen anderen) gezeigt haben. Auf diese Weise bildet sie das Gegenteil dessen, was ich aus der Foucaultschen/Luhmannschen Darstellung der Disziplinarität abzuleiten versucht habe: nicht die »Offenheit durch Geschlossenheit«, die aus dem Ernstnehmen der Selbstreferenz und Autopoiesis der Disziplinarität resultiert, sondern eher eine *Geschlossenheit durch Offenheit* (oder vielmehr *scheinbare Offenheit*) in der Reproduktion eines liberalen humanistischen Subjekts, dass sich dann, auf der Grundlage von Reflexion, an verschiedenen Formen des Pluralismus versucht.

Was noch entscheidender für die vorliegende Thematik ist, ein solches Bild eines kritischen Bewusstseins und seiner Fähigkeit, sich über disziplinäre und diskursive Endlichkeit zu erheben, schließt den Menschen vom Nicht-Menschen ab und setzt so die Mensch/Tier-Teilung in einer deutlich weniger sichtbaren, aber weit grundlegenderen Weise wieder ein, während es angeblich über den Humanismus selbst hinausdeutet (aber auch nur deutet).³⁰ Und es sind der Status, die Struktur und das stumm regierende Set von Annahmen dieser Form von Subjektivität, die vollständig untersucht werden müssen – und nicht nur die Palette ihrer Inhalte und Interessen, wie vermeintlich progressiv, multikulturell und anti-anthropozentrisch auch immer sie sein mögen. Um Derridas Begriffe zu verwenden, ist es eine Frage der präzisen Natur des »auto-« des »autobiographischen Tieres«, des Konzepts des »Menschen«, das der Mensch fälschlicherweise »sich gibt«, um dann seine Anerkennung des nichtmenschlichen Anderen – aus einer gleichsam sicheren ontologischen Distanz – in einer für den liberalen Humanismus gänzlich charakteristischen Geste des sich selbst schmeichelnden »Wohlwollens« zu ermöglichen.

Wie ich detailliert zu zeigen versucht habe, ist für das Verstehen des von mir diskutierten Verhältnisses der Disziplinarität zur Subjektivität – und dies ist der üblicherweise übersehene Aspekt in Derridas späterer Arbeit zur »Frage nach dem

³⁰ Fishs Erwiderung auf die im Peck-Zitat wiedergegebene Sichtweise in seinem aufschlussreichen (und erwartbar schelmischen) Aufsatz *Being Interdisciplinary is So Very Hard to Do* ist sehr nahe an Luhmanns ureigener Position. Fishs Betrachtungen der Disziplinarität werden ausgeweitet in Fish: *Professional Correctness. Literary Studies and Political Change*, Cambridge, MA 1999.

Tier« – ebenso wichtig, dass es hier *zwei* Arten der Endlichkeit sind, unter denen der Mensch der *humanities* arbeitet; sowie darüber hinaus, dass die erste Art (physische Verwundbarkeit, Körperlichkeit und schließlich Vergänglichkeit) paradoxerweise durch genau die Sache für uns unverfügbar und *unanwendbar* gemacht wird, die sie verfügbar macht: und zwar eine zweite Art von »Unvermögen«, eine zweite Art der Endlichkeit, die wir in unserer Abhängigkeit von der radikal ahumanen Technizität der Sprache erfahren (verstanden im breitesten Sinne eines semiotischen Systems). Diese letzte Tatsache hat entscheidende Konsequenzen für das, was wir allzu schnell für »unsere« Konzepte, unsere Interpretationen und unsere Geschichten halten, und das somit in einem entscheidenden Sinn überhaupt nicht Unseres ist. Wenn die Literatur- und Kulturwissenschaften an Zeichensystemen aller Art unter ihren formalen, materiellen und semantischen Aspekten interessiert sind (wie man annehmen würde), dann müssen sie sich, so mein Argument, den ungeheuren Implikationen dieser Tatsache für ihre Disziplinarität stellen.

Was Derrida uns zu formulieren ermöglicht – wie in einem anderen Register aber auch Luhmann –, ist, dass es stimmt, dass unsere Vorstellung von Menschsein, Wissen usw. untrennbar ist von dem, was »wir« sind, von unserer Kultur, unseren Diskursen und Disziplinen; zur gleichen Zeit aber sind wir nicht wir; sind wir nicht das »Auto-« der Autobiographie, die der Humanismus »sich gibt«. Ebenso wichtig für das Thema der Animal Studies ist Derridas Beharren, dass dieser zweite Typ von Endlichkeit – die entfremdende Prothesenhaftigkeit und Exteriorität der Kommunikation – von Menschen und Nicht-Menschen von dem Moment an geteilt wird, in dem sie beginnen, einander mittels irgend eines im elementarsten Sinne verstandenen semiotischen Systems anzusprechen – eine Behauptung, die eindeutig auch geteilt wird von Luhmanns unmissverständlichem Postulat, dass Probleme der autopoietischen Selbstreferenz nicht auf Menschen, das Bewusstsein oder auch nur biologische oder organische Systeme beschränkt sind.³¹

In unterschiedlichen Registern und mit unterschiedlichen Zielen also helfen Derrida, Luhmann und Foucault uns den Punkt zu verdeutlichen – und den ethischen Einsatz des Punktes, wenn wir Derrida glauben –, dass viele der Verwirrungen, welche die Frage der Interdisziplinarität umgeben, von der Tatsache herühren, dass wir die Frage weiterhin in den Begriffen von Personen und einer »subjektzentrierten Semantik« denken, das heißt genauer, in den Begriffen des

³¹ Luhmann argumentiert, dass wenn wir »Autopoiesis als allgemeine Form der Systembildung durch selbstreferentielle Schließung definieren, wir anerkennen müssten, dass es nichtlebende Systeme gibt.« Tatsächlich ist dies eine Schlüsselbehauptung seiner späteren Adaption des Konzeptes der Autopoiesis für *soziale* Systeme. *The Autopoiesis of Social Systems*, in: ders.: *Essays on Self-Reference*, New York, NY 1990, S. 2.

Humanismus. Der Vorteil, den von mir diskutierten Denkern Aufmerksamkeit zu schenken, liegt nicht nur darin, dass sie herausstellen, dass Disziplinen keine Personen sind; sie verdeutlichen außerdem, dass *Personen keine Personen* sind, im Sinne einer Definition der ›Person‹, die der Humanismus ›sich gibt‹. Und hier, an genau diesem Kreuzungspunkt, werden die Animal Studies zu einer Teilmenge der größeren Problematik des *Posthumanismus*.

All das Vorangehende hilft, so hoffe ich, zwei entscheidende und oftmals missverstandene Aspekte des Posthumanismus, so wie ich ihn begreife, klarzustellen: erstens, dass er nicht antihistorisch, sondern nur antihistorizistisch ist, und zweitens, dass er nicht posthuman oder antihuman, sondern vielmehr bloß posthumanistisch ist. Was das Erste angeht, steht die Unterscheidung Humanismus/Posthumanismus tatsächlich in einer gänzlich asymmetrischen Beziehung zu der Unterscheidung Historizismus/Formalismus. Auf die Anerkennung des Unterschieds zwischen Historizität und Historizismus zu beharren, bedeutet schlichtweg, darauf zu beharren, dass, wenn die Vergangenheit weitaus heterogener und komplexer – weitaus *ahumaner* und fremdartiger, wie die Annales-Schule behauptete – als in den von uns geerbten Darstellungen von ihr ist, es ebenso stimmt, dass die Gegenwart, aus der diese Darstellungen als Produkte spezifischer Praktiken und Protokolle stammen, *zu sich selbst* heterogen ist in Weisen, die aktiv unterdrückt werden durch die Umformung eines weiten historischen, kulturellen und anthropologischen Feldes innerhalb der Protokolle des Humanismus sowie des Wissenssubjekts, welches es in und durch diese Protokolle reproduziert.

Was den zweiten Punkt angeht – den, dass der Posthumanismus anti- oder posthuman ist –, hat mein Verständnis des Posthumanen nicht an der von N. Katherine Hayles beschriebenen Fantasie Teil, die eine triumphale Transzendenz der Verkörperung imaginiert und »informativische Patterns gegenüber materieller Instanzierung privilegiert, so dass die Verkörperung in einem biologischen Substrat eher als Zufall der Geschichte denn als Zwangsläufigkeit des Lebens verstanden wird.«³² Ganz im Gegenteil erfordert er, wie Derridas vorheriges Argument suggeriert, die Behandlung dieses ›der Mensch‹ genannten Dinges mit *größerer* Spezifität, *größerer* Beachtung seiner Verkörperung, seinem Eingebettetsein, seiner Materialität sowie der Frage, wie diese im Gegenzug sein Bewusstsein, seinen Verstand usw. formen und von diesen geformt werden. Er erlaubt uns, mit Maturana und Varela, der materiellen, verkörperten und evolutionären Natur von Intelligenz und Kognition angemessene Aufmerksamkeit zu zollen, in der beispielsweise die Sprache nicht länger (wie im philosophischen Humanismus) als eine nahezu magische Eigenschaft gesehen wird, die den *Homo sapiens* ontologisch von jedem anderen Lebewesen trennt. Diese kann nun vielmehr als die essentiell nicht- oder ahumane

32 N. Katherine Hayles: *How We Became Posthuman*, Chicago, IL 1999, S. 2.

Emergenz eines evolutionären Prozesses verstanden werden – was Maturana und Varela als die Emergenz »sprachlicher Bereiche« aus größeren Prozessen der sozialen Interaktion und Kommunikation bezeichnen, die den *Homo sapiens* beinhalten, aber nicht auf diesen beschränkt sind. Diese grundlegend ahumane evolutionäre Emergenz ermöglicht ihrerseits die Sprache selbst sowie die charakteristischen mit ihr verbundenen Modi des Bewusstseins und Denkens, bleibt jedoch an ein evolutionäres Substrat gebunden, das nicht aufhört, sich in menschlicher Interaktion auszudrücken.³³

Und dennoch wäre all das gerade von mir Gesagte nicht möglich – wäre wortwörtlich undenkbar –, ohne leicht erkennbare Modelle, Konzepte, Begriffe usw. (disziplinäre Entwicklungen in der Informationstheorie, der kognitiven Ethologie und der Semiologie, um nur einige zu nennen), die eindeutig *moderne* disziplinäre Hervorbringungen sind, mit ihren eigenen jeweiligen Geschichten und Entwicklungen von der Art, wie sie Foucault in der *Ordnung der Dinge* beschrieben hat. Wir befinden uns somit in einer merkwürdigen, aber unentrinnbaren Schleife, in der unsere Fähigkeit, ›das Humane‹ – vollständiger und stärker noch als den Humanismus – zu verstehen, auf ›posthumanistischen‹ theoretischen und methodologischen Neuerungen beruht, die letzten Endes offenbaren, dass, um Lyotard zu paraphrasieren, das Posthumane zugleich *nach* (chronologisch) und *vor* (als dessen stabile materielle, verkörperte und evolutionäre Bedingung der Möglichkeit) dem Humanen des Humanismus kommt.³⁴ Was wir gewissermaßen ›nach‹ dem Humanismus finden, ist, was wir in Umkehrung von Adornos bekanntem Ausdruck nicht die ›Präponderanz des Objekts‹, sondern die ›Präponderanz des Subjekts‹ nennen könnten. Was ich hier folglich lokalisieren möchte, ist eine zweite entscheidende und in der Tat bestimmende Dimension, in welcher das Problem des Posthumanismus von zentraler Bedeutung ist. Es geht dabei nicht nur allein darum, wie Neil Badmington und andere richtig beobachtet haben, dass »das ›Post-‹ des Posthumanismus keinen absoluten Bruch mit dem Erbe des Humanismus markiert (wozu es ferner gar nicht in der Lage ist).«³⁵ Es bedeutet außerdem, dass, während wir Hayles' Ansicht teilen können, dass verschiedene Vorstellungen und Versionen des triumphierend entkörperlichten Posthumanen, wie diejenige Hans Moravcs, weiterhin auf »eine liberal humanistische Vorstellung des Selbst«³⁶

33 Ich behandle diese Fragen detaillierter in dem Abschnitt »Disarticulating Language and Species: Maturana and Varela (and Derrida)« aus: *In the Shadow of Wittgenstein's Lion*, in: Cary Wolfe (Hg.): *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis, MN 2003, S. 1–57.

34 Ein vergleichbares Argument macht Neil Badmington in *Theorizing Posthumanism*, in: *Cultural Critique* 53 (2003), S. 10–27.

35 Ebd., S. 21.

36 Hayles: *How We Became Posthuman* (wie Anm. 32), S. 287.

bauen (und diese tatsächlich inthronisieren), wir auch anerkennen müssen, dass es liberal humanistische Möglichkeiten gibt, sich an eben dieser Kritik zu beteiligen.

Bedeutet dies dann, dass der Begriff ›Posthumanismus‹, so wie ich ihn verwende, einfach ein leicht verschleiertes Synonym für ›Systemtheorie‹ oder ›De-konstruktion‹ ist? Dies ist keineswegs der Fall, was durch die Signalleistung dieser Disziplin, die sich ›Wissenschaft‹ nennt, im Kontext der Animal Studies verdeutlicht wird. Es bedeutet jedoch, dass die Wissenschaft, wenngleich sie eine subjektzentrierte Semantik zu scheuen scheint, die ihr *eigene* Form des Idealismus nur unterlaufen kann, wenn sie der Tatsache entgegentritt, dass, wie Luhmann es formuliert, »Wissenschaft [...] sich nicht länger als Repräsentation der Welt, wie sie ist, begreifen [kann] und [...] daher auch den Anspruch, andere über die Welt belehren zu können, zurücknehmen [muß]. Sie leistet eine Exploration möglicher Konstruktionen, die sich in die Welt einschreiben lassen und dabei als Form wirken, das heißt: eine Differenz erzeugen.«³⁷ Das heißt natürlich nicht, dass das dadurch produzierte Wissen wertlos ist oder keinen operativen Nutzen haben kann; es kann im Gegenteil – wie Bruno Latour als Erster behaupten würde – operativen Nutzen und Wirksamkeit nur haben, *weil* es eine solche Reduktion von Komplexität darstellt. Dies bedeutet im Gegenzug, dass »den Bruch zwischen transzendentelem Idealismus und radikalem Konstruktivismus«³⁸ die Tatsache der »Poly-Kontextualität« ausmacht, um Gotthard Günthers Begriff zu verwenden: Das heißt, dass die Unterscheidungen »wahr/falsch« und »Selbstreferenz/Fremdreferenz« nicht nur auseinandergehalten werden müssen, sondern auch, wie Luhmann sagt, »orthogonal zueinander [stehen]. Sie haben keine wechselseitig disbalancierenden Effekte«.³⁹

Aus diesem Blickwinkel kann der Posthumanismus folglich ziemlich spezifisch definiert werden als die Notwendigkeit jedes Diskurses oder kritischen Verfahrens, die konstitutive (*und* konstitutiv paradoxe) Natur seiner eigenen Unterscheidungen, Formen und Vorgehensweisen zu berücksichtigen – und sie in Weisen zu berücksichtigen, die von der mit dem kritischen Subjekt des Humanismus verbundenen Reflexion und Introspektion unterschieden werden können. Das ›Post-‹ des Posthumanismus markiert mithin den Raum in dem der, der diese Unterscheidungen und Formen nutzt, nicht derjenige ist, der ihre Latenzen und blinden

³⁷ Luhmann: Wissenschaft (wie Anm. 17), S. 714.

³⁸ Ebd., S. 709.

³⁹ Ebd., S. 708. »Versteht man die Krisis der modernen Wissenschaft als Sichtbarwerden ihrer Simplifikationen, ihrer Technizität, ihres Funktionierens ohne Weltkenntnis,« schreibt Lumann »läßt sich denken, daß diese Einsicht stärker als bisher wieder in die Wissenschaft zurückgeleitet und zum Gegenstand normaler Forschung werden könnte« (ebd., S. 715) – wie es Pierre Bourdieu in seinen am Ende seiner Karriere unter dem Titel *Science de la science et réflexivité* (Paris 2001) veröffentlichten Vorlesungen versucht hat.

Flecken reflektieren kann, während er sie gleichzeitig verwendet. Dies kann, wie wir bereits gesehen haben, nur durch einen weiteren Beobachter geschehen, der ein unterschiedliches Set an Unterscheidungen anwendet – und dieser Beobachter muss, innerhalb der allgemeinen Ökonomie der Autopoiesis und Iterabilität, kein Mensch sein (und ist aus dieser Perspektive tatsächlich auch nie ›menschlich‹ gewesen). Es ist nur auf dieser Grundlage (die genaugenommen überhaupt keine ›Grundlage‹ ist, eher ein Nicht-Ort, eine *Form der Differenz*), dass ein Beobachter erster Ordnung (das ›Subjekt‹ im humanistischen Sprachgebrauch) auf die Alterität des Anderen hin, und dies unvermeidbar, geöffnet werden kann: nicht durch ›Nachdenken‹ oder wohlwollende Reflexion, sondern durch die eigentlichen Bedingungen der Erkenntnis und der Kommunikation, Bedingungen, die in ihrer konstitutiven ›Blindheit‹ die *Notwendigkeit* des Anderen hervorbringen.

Das ist der Grund, warum die Animal Studies, auch wenn sie in gewissem Sinne als ›nur ein weiteres‹ Feld gesehen werden können, im gerade von mir beschriebenen Sinne *nicht* nur ein weiteres Feld sind. Einerseits können sie sicherlich als das gesehen werden, was James Chandler die neueste Inkarnation eines »subdisziplinären Feldes« nennt, eines »einer ganzen Reihe von akademischen Feldern und Praktiken«, die seit den 1970ern »begannten wurden, *Studies* genannt zu werden: Gender Studies, Race Studies und Cultural Studies natürlich, aber auch Film Studies, Media Studies, Jazz Studies«, die Liste ist praktisch unendlich.⁴⁰ Aber aus den von mir dargestellten Gründen denke ich, dass wir die Animal Studies nicht nur als bloß ein weiteres Feld in der langen Liste der von Chandler aufgeführten ›Punkt Punkt Punkt-Studies‹ sehen dürfen. Das liegt nicht nur daran, dass ich der homogenisierenden Kraft einer solchen Bestimmung widerstehen will, die nahelegt, dass, was radikal unterschiedliche Probleme, Bereiche und Formationen sind, irgendwie identisch wäre; noch liegt es an all den Vorbehalten, zu denen die Bezeichnung ›Studies‹ einlädt. Der Punkt, den ich hervorheben möchte – und es ist einer, der vernebelt wird von dem allgemeinen Namen der ›Studies‹, der die entscheidende Verbindung zwischen den zwei gerade von uns untersuchten Formen der Endlichkeit verdeckt, die in einer einzigartig bestimmenden Weise im Zentrum der Animal Studies liegen –, ist vielmehr der, dass man sich der *humanistischen* oder der *posthumanistischen* Praxis einer Disziplin verpflichten kann, und diese Tatsache ist entscheidend für das, was eine Disziplin zum Feld der Animal Studies beitragen kann.

Nur weil beispielsweise ein Historiker oder eine Historikerin dem Thema nichtmenschlicher Tiere Aufmerksamkeit zukommen lässt – sagen wir, der schrecklichen Lage während des Ersten Weltkriegs in Kampfhandlungen eingesetzter Tiere –, bedeutet dies nicht, dass nicht der Humanismus und der Anthro-

⁴⁰ Chandler: *Critical Disciplinary* (wie Anm. 9), S. 358.

pozentrismus in seiner oder ihrer disziplinären Praxis aufrechterhalten und reproduziert werden, insofern, als geschichtsschreibende disziplinäre Subjekt von den ›virealen‹ Effekten der zweiten Form der Endlichkeit und all ihrer zuvor von mir diskutierten Implikationen isoliert bleibt. Und soweit dies der Fall ist, unterminiert diese disziplinäre Praxis auf einer zweiten Ebene, was wie ein anti-anthropozentrisches Unternehmen erscheint, weil ihre Form der disziplinären Subjektivität auf einer konstitutiven Unterdrückung einer weniger sichtbaren – aber aus genau diesem Grund umso grundlegenderen – Bindung zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren gegründet ist, als Lebewesen, die nicht nur als verkörperte Wesen leben und sterben, sondern auch miteinander in und durch eine zweite Form der Endlichkeit verbunden sind, welche die Mensch/Tier-Differenz umfasst und eine Verbindung formt, die umso stärker ist, weil sie ›ungedacht‹ und in einem fundamentalen Sinn undenkbar ist. Also selbst wenn – um zu unserem historischen Beispiel zurückzukehren – deine Vorstellung von den *externen* Beziehungen der Disziplin zu ihrer größeren Umgebung posthumanistisch ist, indem sie die Existenz nichtmenschlicher Subjekte ernst nimmt sowie den daraus folgenden Zwang, die Disziplin auf das ihr durch Veränderungen in der disziplinären Umgebung aufgezwungene Problem nichtmenschlicher Tiere reagieren lässt, kann deine *interne* Disziplinarität durch und durch humanistisch bleiben.

Wir können damit nun – um zu einem Fazit zu gelangen – ein umfassenderes Schema vorschlagen, in dem ein solches Vorgehen als ›humanistischer Posthumanismus‹ bezeichnet werden könnte. Es situiert sich in einer Ecke einer Ebene, in der die Y-Achse externe Beziehungen (–/+ Humanismus/Anthropozentrismus) und die X-Achse interne Disziplinarität markiert (–/+ Humanismus/Anthropozentrismus). Ein solches Schema ist natürlich nicht exhaustiv gemeint, sondern lediglich indikativ; ebenso wenig schließt es die Erkenntnis aus, dass die Erwünschbarkeit einer bestimmten Position in einem solchen Schema kontextualisiert werden muss. (Ich schlage zum Beispiel vor, dass Sie, wenn Sie ein Interview mit Ihrer Lokalzeitung über Tier-Überbevölkerung führen und die Leser für Ihre Position gewinnen wollen, gut daran tun, in Richtung des interdisziplinären Diskurses zu tendieren, der das humanistische Ende des Spektrums bezeichnet.) In diesem Sinne würde die Bezeichnung ›humanistischer Posthumanismus‹, wie ich andernorts erörtert habe, auch für die kantianische Tierrechtsphilosophie von Tom Regan, die utilitaristische Tierbefreiungs-Position von Peter Singer oder den Capabilities Approach Martha Nussbaums aus *Die Grenzen der Gerechtigkeit* gelten.⁴¹ Indes würde der ›posthumanistische Humanismus‹ in der diagonal entge-

⁴¹ Siehe besonders das erste Kapitel »Old Orders for New: Ecology, Animal Rights, and the Poverty of Humanism« in Wolfe: *Animal Rites* (wie Anm. 21), S. 21–43. Für eine Diskussion Nussbaums, siehe Wolfe: *Flesh and Finitude: Thinking Animals in (Post)Hu-*

“ANIMAL STUDIES” AND THE (POST)HUMANITIES

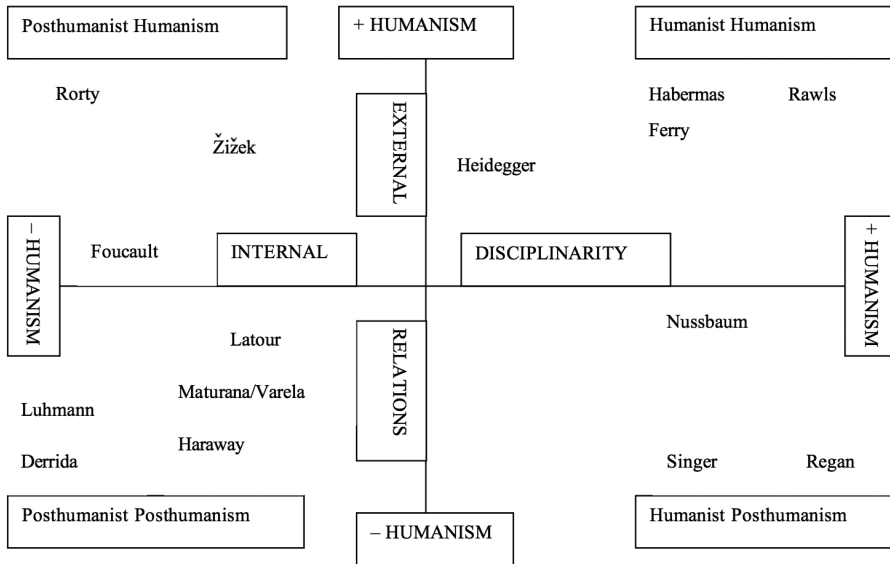


Abb.: Vierfache Disziplinarität: humanistisch versus posthumanistisch, intern versus extern

gengesetzten Ecke dieses Schemas darin bestehen, posthumanistisch innerhalb der internen Disziplinarität zu sein, jedoch humanistisch in der fortgesetzten externen Insistenz auf die ethische und, grob gesagt, ontologische Effektivität der Mensch/Tier-Teilung. Hier – um für den Moment bei Personen zu bleiben, über die ich geschrieben habe – könnte man an die Arbeit eines Richard Rorty oder eines Slavoj Žižek denken. Rortys scharfer *antifoundationalism* zum Beispiel, seine Kritik am philosophischen Realismus und Idealismus als gemeinsamen Formen des ›Repräsentationalismus‹ und seine Ablehnung der Vorstellung der Philosophie als ›Spiegel der Natur‹, zieht gewiss dem humanistischen Wissenssubjekt in seiner disziplinären Praxis den Boden unter den Füßen weg. Jedoch sieht der Liberalismus Rortys in einer solchen Dekonstruktion des philosophischen Repräsentationalismus keinen Auftrag, die Hierarchie von Mensch/Tier zu überdenken, da Tiere (als bestenfalls sekundäre oder ›indirekte‹ Rechtssubjekte) ausgeschlossen sind von dem liberalen ›Gespräch‹ über politische Ziele, dem die Philosophie für Rorty eindeutig untergeordnet ist.⁴²

manist Philosophy, in: *SubStance* 117 (2008), Sonderausgabe *The Political Animal*, hrsg. von Chris Danta und Dimitris Vardoulakas, S. 8–36.

⁴² Für eine detailliertere Behandlung Rortys und des Problems der liberalen *Ethnie* siehe mein Buch: *Critical Environments: Postmodern Theory and the Pragmatics of the ›Outside‹*, Minneapolis, MN 2003, bes. S. 12–22.

Was Žižek betrifft, scheinen ihn seine allseits bekannten Angriffe auf den liberalen Multikulturalismus im Allgemeinen und den Neopragmatismus im Besonderen (die für sich genommen sicherlich richtig sind) entschieden von einer Figur wie Rorty zu trennen.⁴³ Žižeks disziplinären Antihumanismus würde man nicht in seinem *antifoundationalism* verorten, sondern vielmehr exakt in seinem *Angriff* auf den *antifoundationalism*, wo er der von Lacan identifizierten grundlegenden Tatsache der ›Truth as contingent‹ ausweicht – Wahrheit nicht als ›konstruiert‹ oder ›relativ‹ im mit dem Neopragmatismus verbundenen Sinne, sondern in der radikalen Sinnlosigkeit des Lacanschen Realen, das (wie Lacan es bekanntlich formuliert hat) »einer Symbolisierung absolut widersteht.«⁴⁴ Und doch bedeutet, wie ich andernorts erörtert habe, die Feststellung, dass bei Žižek ›das Tier‹ immer schon lediglich eine Metonymie entweder für das Lacansche Reale oder, im Falle von Haustieren, das Symbolische ist, auch die Einsicht, dass, obwohl Žižek eine resolut antihumanistische Beschreibung der Beziehung zwischen dem Denken, psychischen Formationen und der Sprache oder dem Symbolischen aufrechterhält, er in seiner Unfähigkeit, das zu bedenken, was ich die ›Verteilung‹ von Subjektivität über Gattungsgrenzen hinweg genannt habe, nichtsdestoweniger humanistisch und anthropozentrisch ist.⁴⁵ Wie bei Foucault würden seine Darstellung der Disziplinarität und seine eigene disziplinäre Praxis aus von mir bereits ausführlich diskutierten Gründen als posthumanistisch erscheinen. Foucaults externe Beziehungen zum Humanismus sind jedoch zum jetzigen Zeitpunkt schwer zu beurteilen – nicht nur aufgrund einiger beachtlicher Differenzen zwischen seinem frühen Werk (mein Fokus hier) und seinen späteren Untersuchungen der ›Sorge um sich‹ (in denen, wenn wir Žižek glauben, ein gewisser Humanismus zurück in den Vordergrund rückt),⁴⁶ sondern auch, weil wir gerade erst beginnen, die vollen Konsequenzen von Foucaults Konzepten der Bio-Macht und der Biopolitik für gattungsübergreifende Beziehungen verstehen zu können.

⁴³ Beliebige viele Texte ließen sich in diesem Zusammenhang anführen, siehe beispielsweise Slavoj Žižek: *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, NC 1993, Kap. »Introduction« und »The Blind Spot of Liberalism«.

⁴⁴ Ebd., S. 4.

⁴⁵ Für eine umfassendere Betrachtung siehe Cary Wolfe und Jonathan Elmer: *Subject to Sacrifice: Ideology, Psychoanalysis, and the Discourse of Species in Jonathan Demme's The Silence of the Lambs*, in: Wolfe: *Animal Rites* (wie Anm. 21), S. 97–121. Unmittelbar relevant ist hier auch Derridas Behandlung Lacans und des Tiers in: *And Say the Animal Responded?*, in: Cary Wolfe (Hg.): *Zoontologies. The Question of the Animal* (wie Anm. 33), S. 121–46. Für eine detaillierte Diskussion und Kritik von Žižeks Begriff der ›truth as contingent‹ siehe Judith Butler, Ernesto Laclau und Slavoj Žižek: *Contingency, Universality, Hegemony. Contemporary Dialogues on the Left*, London 2000.

⁴⁶ Siehe beispielsweise Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology*, London 1989, S. 1–7.

Die Kategorie des ›humanistischen Humanismus‹ bedarf möglicherweise kaum der Ausarbeitung, da fast alle unsere sozialen und politischen Institutionen und die meisten unserer öffentlichen Intellektuellen einen solchen Ansatz für selbstverständlich halten (ich könnte hier – erneut aus denen, über die ich geschrieben habe – Habermas, Rawls und Luc Ferry zitieren). Damit bleibt nur noch der ›posthumanistische Posthumanismus‹, der mit dem Verständnis – und dem Verständnis der Konsequenzen – der eigentlichen Neubestimmung dessen zu tun hat, was humanistisches Wissen ist, und zwar nachdem die dessen Kern bildende disziplinäre Subjektivität, die Vorstellung des Menschen, die dieses Wissen ›sich selbst gibt‹, in der Arbeit von Derrida und Luhmann entlang der von mir hier untersuchten Linien umgeschrieben wurde (sowie andernorts in der Arbeit von Deleuze und Guattari, Bruno Latour, Donna Haraway und Maturana und Varela). Kurz gesagt müssen die externen oder ahumanen Kräfte, von denen die Historizisten und Formalisten in den Literatur- und Kulturwissenschaften gleichermaßen annehmen, dass sie immer schon das ›Post-‹ ihres Posthumanismus darstellen (politische Institutionen, ökonomische Infrastrukturen, geopolitische und strategische Konstellationen und Ereignisse, aber auch soziale Institutionen und Konventionen wie Kunstformen und ihre Genres und Medien, Modi der Domestizität und Intersubjektivität u. ä.), immer mit einer *zweiten* Art der Externalität und Ahumanität verbunden werden – einer zweiten Art der Endlichkeit, die uns, wie Derrida uns zu verstehen hilft, als die eigentliche Bedingung der Möglichkeit dessen, was wir wissen und davon mit anderen teilen können, schicksalhaft an nichtmenschliche Lebewesen allgemein bindet und innerhalb dessen an nichtmenschliche Tiere. Es geht mit anderen Worten darum, die Frage der ›Animalität‹ der Animal Studies zu *verorten* – in diesem Fall dort, wo man sie, wie ich wetten würde, am wenigsten erwarten würde.

Aus dem Englischen von Moritz Gleich