

## EIN ANLASS ZUR SORGE: ÜBER TIERE

BAS BLAASSE

Manche Technologien neigen dazu, im Zuge der Vereinheitlichung zu verschwinden, oder genauer gesagt: Die unzähligen verschiedenen Ansätze einer technischen Entwicklung münden oft in der rationellsten und effizientesten Form. Bienenstöcke sind ein Paradebeispiel dafür. Sie erzählen eine Geschichte von Vielfalt wie von Einförmigkeit – und letztere lässt einen leicht übersehen, welche anderen Wege diese Geschichte hätte einschlagen können.

Wie Bernard Stiegler in seinen Schriften hervorgehoben hat, dienen Technologien der Bewahrung und Weitergabe von Erinnerung.<sup>1</sup> Unser kulturelles Gedächtnis ist in verschiedenen Arten von Technik gespeichert. Damit sind nicht nur offensichtliche Aufzeichnungsgeräte gemeint, also Werkzeuge zum Schreiben und moderne Kommunikationstechnologien wie Telefone, Tablets und Laptops, sondern jede Art technischer Gegenstände. Techniken ermöglichen uns, Erfahrungen weiterzugeben, und verbinden uns mit dem Leben der Menschen, die vor uns gelebt haben.<sup>2</sup> Dieser technische Ursprung von Erinnerung ist sozusagen die Voraussetzung für den Aufbau generationenübergreifenden Wissens. Er verkörpert unsere Überzeugungen, Handlungsweisen und Fertigkeiten.

## A MATTER OF CONCERN: REGARDING ANIMALS

BAS BLAASSE

Some technologies tend to disappear in the march of uniformity or, to put it more accurately, the diverse and myriad trajectories of technological evolution often converge into the most streamlined and efficient form. Apiaries are a prime example. They tell a tale of both diversity and monotony—and the latter makes it easy to overlook the potential alternative paths history could have taken.

As Bernard Stiegler has emphasized in his work, technologies serve as vessels for the preservation and transmission of memory.<sup>1</sup> Our cultural memory is stored in various types of technology. This not only pertains to the obvious cases of recording devices, tools for writing, and contemporary communication technologies such as phones, tablets, and laptops, but any kind of technical object. Technology enables us to pass on experiences and connects us to the lives of those who came before us.<sup>2</sup> This technical origination of remembering is something like the condition for building intergenerational knowledge. It embodies our beliefs, practices, and skills.

The story of human beekeeping is no different. It is likewise exemplified by the storage of human memory in very many different types of beekeeping technology. Strange faces adorning baskets or decorative carvings on log hives provide a glimpse into a chronicle of past events when things were done differently.

Das gilt auch für die Geschichte der Bienenhaltung durch den Menschen. Auch sie wird durch das in den verschiedenen Imkereitechniken gespeicherte menschliche Gedächtnis anschaulich. Seltsame Gesichter auf Körben und dekorative Schnitzereien auf Holzbienenstöcken vermitteln Einblicke in vergangene Zeiten, als man Dinge noch anders handhabte.

Die ältesten bekannten figürlichen Malereien sind Darstellungen von Tieren. Sie wurden in den Höhlen von Sulawesi in Indonesien entdeckt und stehen für den Beginn der visuellen Erzählkunst in der Geschichte der Menschheit. Sie bieten jedem, der sich auch nur entfernt für die Bedeutung und Geschichte von Kultur interessiert, reichlich Anschauungsmaterial. Doch unabhängig von ihrer symbolischen Bedeutung oder Funktion markieren die Höhlenmalereien vermutlich das Entstehen kognitiver Fähigkeiten des Menschen, die für das Erschaffen gegenständlicher Darstellungen unerlässlich sind, einschließlich des Vorstellungsvermögens.<sup>3</sup>

Um etwas physisch Abwesendes darzustellen, muss man in der Lage sein, geistige Bilder heraufzubeschwören. Nur die Vorstellungskraft ermöglicht es uns zu verstehen, dass etwas auch dann noch existiert, wenn es aus dem Blickfeld verschwunden ist. Diese angeborene Fähigkeit, Bilder vor dem geistigen Auge zu konstruieren, hat wiederum bedeutsame neuronale Entwicklungen im Wahrnehmungssystem des Gehirns ausgelöst.<sup>4</sup> Außerdem kann kaum ignoriert werden, dass ein integraler Bestandteil dieser evolutionären Erzählung das Leben von Tieren war. Dabei drängt sich die Frage auf: Wo findet sich das Leben der Tiere eigentlich heute in unserer Vorstellungskraft?

Nach der sich epidemisch ausbreitenden Flut von Tierdokumentationen und der Zahl von Insekten auf den Titelseiten von Bestsellern zu urteilen, sind Tiere derzeit ziemlich in Mode. Entsprechend scheint sich das allgemeine Wissen zum Beispiel über die Wichtigkeit von Bestäubern zunehmend zu verbreiten. Im Widerspruch zu diesem wachsenden Bewusstsein für die entscheidende Rolle von Insekten in vielen lebensnotwendigen Prozessen steht jedoch der Rückgang ihrer Populationen auf der Erde. Ebenso ist es nur schwer möglich, die Popularität der nichtmenschlichen Tierwelt mit dem massenhaften Aussterben von Arten und der jährlich milliardenfachen industriellen Tötung von Säugetieren als Vieh und von Vögeln als Geflügel in Einklang zu bringen.<sup>5</sup>

Dieser Widerspruch sollte uns vermutlich zum Nachdenken bringen – aber worüber eigentlich? Warten wir darauf, dass uns die Tierethik eine strenge, fundierte Argumentation an die Hand gibt? Brauchen wir etwa noch mehr Fakten und Zahlen, bevor wir gemäß dem zu handeln beginnen, was wir bereits wissen? Natürlich fehlen uns weder Zahlen noch Argumente. Das Problem an der Debatte ist, fürchte ich, dass sie uns häufig auf die Sprache der Werte und Glaubenssysteme derer beschränkt, die wir überzeugen wollen.

In seinem kurzen, einflussreichen Essay »Warum sehen wir Tiere an?« von 1980 untersucht John Berger die Entfremdung, die seiner Ansicht nach die Beziehung zwischen Mensch und Tier bestimmt und die durch den Aufstieg der modernen Konsumgesellschaften beschleunigt wurde. Seine historische Analyse mag

zwar etwas verkürzt und mit ahistorischer Romantik verbrämt sein, doch das von Berger beklagte unbestreitbare Verschwinden und die Marginalisierung der Tiere sind nach wie vor aktuell.

Berger schlägt den Begriff einer »nicht-sprechenden Gesellschaft« vor.<sup>6</sup> In seinem Narrativ werden Tiere aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit uns in ihrer grundlegenden Andersheit bedeutsam. Ihr Blick hat daher immer einen Gehalt. Die Tatsache, dass andere Tiere uns sehen können, bedeutet für Berger, dass wir uns unserer selbst als Subjekt und Mittelpunkt unserer Umgebung bewusst werden können. Wenn wir von anderen Tieren gesehen werden, besteht die Möglichkeit der Einsicht, dass wir ebenso wahrgenommen werden, wie unsere Umgebung von uns wahrgenommen wird. Für Berger ist dies die wesentliche Voraussetzung für das menschliche Selbstbewusstsein.

Doch im Zeitalter des Spektakels, stellt er mit Bedauern fest, sei dieser bedeutungsvolle Austausch mit den Tieren verloren gegangen. Es lässt sich kaum leugnen, dass sich ihre Präsenz in unserem Alltag heute auf ein Minimum reduziert hat – abgesehen von der praktisch unbegrenzten industriellen Züchtung und Tötung von Tieren, die jedoch kaum sichtbar ist, und der peinlichen kompensatorischen Darstellung von Tieren in der visuellen Kultur. Berger, der für seinen Beitrag zur Erforschung der Bildkultur weithin anerkannt ist, stellt fest, dass »die allgemeine kommerzielle Verbreitung der Tier-Bildersprache« noch dazu beigetragen habe, Tiere zu marginalisieren.<sup>7</sup> Für ihn »sind Tiere immer die Beobachteten. Die Tatsache, daß sie uns beobachten können, hat jede Bedeutung verloren.«<sup>8</sup>

Wir beschäftigen uns eigentlich meistens mit dem, was uns am nächsten und dringlichsten erscheint, sowohl geistig als auch körperlich. Doch trotz unseres zunehmenden Verständnisses für Tiere und trotz spektakulärer Fernsehsendungen, die dem Leben von Tieren immer näher rücken, haben wir tatsächlich allmählich »gelernt«, ohne sie zu leben. In dem Moment, in dem Tiere nicht mehr die zentrale Rolle spielen, die Berger im Sinn hatte, sondern durch menschliche Erfindungen ersetzt werden, verlieren sie ihre unmittelbare kulturelle Bedeutung. Natürlich sind Tiere immer noch um uns herum, aber eben zumeist als Haustiere, Metaphern und in zahllosen Medien als exotische Schauobjekte.

Warum sehen wir Tiere an? Die Titelfrage von Bergers Essay ist von ungebrochener Relevanz. Was geschieht, wenn wir uns von Tieren »anschauen« lassen? Was geschieht, wenn wir ihre Perspektive einnehmen? In seinem posthum erschienenen Werk *Das Tier, das ich also bin* (2008) folgt Jacques Derrida in gewissem Sinne Bergers Spuren und knüpft daran an.<sup>9</sup> Auch für Derrida ist die Tatsache, dass Tiere uns anschauen können, etwas, worüber wir uns Gedanken machen sollten.<sup>10</sup> Doch während Berger den Schwerpunkt auf den Konsum und die visuelle Kultur legt, stellt Derrida die philosophische Sprache in den Mittelpunkt.

Derrida zeigt, dass Sprache nicht nur ein Kommunikationsmittel, sondern auch ein Herrschaftsinstrument ist. In seiner dekonstruierenden Lektüre der von ihm geschätzten Philosophen erweist sich der Begriff des Tieres selbst als eine sprachliche Waffe, die letztlich dazu dient, menschliche Überlegenheitsansprüche zu untermauern. Descartes' Lehre vom Tier als bloßer

The oldest-known figurative paintings are of animals. Discovered in the caves of Sulawesi, Indonesia, they represent the dawn of visual storytelling in human history. For anyone remotely interested in the meaning and history of culture, there is much to ponder here. But whatever their symbolic purport or function, cave paintings likely mark the emergence of cognitive faculties essential for our capacity to create representational depictions, including our faculty of imagination.<sup>3</sup>

To depict something when it is physically absent necessitates the ability to conjure up mental images. What else, if not our imagination, permits us to understand that even when something vanishes from our sight, it continues to exist? This innate ability to construct images in the mind's eye, in turn, heralded significant neural developments in the brain's perceptual system.<sup>4</sup> Moreover, we can hardly ignore that the lives of animals were integral to this evolutionary narrative. It prompts the thought: where does our imagination leave the lives of animals today?

Judging from the epidemic bingeing of animal documentaries or the number of insects decorating the covers of bestsellers, animals are in vogue. General knowledge about the importance of pollinators, for instance, seems to spread accordingly. But the decline in terrestrial insect populations flies right in the face of our growing awareness of their vital role in many life-sustaining processes, and it is hard to reconcile the popularization of nonhuman animal life with the mass extinction of species and the industrial killing of mammals as livestock and birds as poultry, with annual figures running into the billions.<sup>5</sup>

The incongruity here should likely give us pause for—what? Are we in the waiting room for animal ethics to endow us with the rigor of sound argumentation? Do we need more facts and figures before we begin acting upon what we already know? Of course, we neither lack the numbers nor the arguments. The problem with argumentation, I fear, is that it frequently confines us to the use of the syntax that comes with the values and belief systems held by those whom we want to convince.

In his short, influential essay "Why Look at Animals," published in 1980, John Berger explores the alienation he believes characterizes the relationship between humans and animals catalyzed by the ascent of modern consumer-driven societies. While his historical analysis may be somewhat reductive and embellished with ahistorical romanticism, the undeniable disappearance and marginalization of animals that Berger laments continues to resonate.

Berger introduces the concept of an "unspeaking companionship."<sup>6</sup> In his narrative, animals become significant in their fundamentally distinct otherness because of their resemblance to us. Their gaze, therefore, never comes without substance. The fact that other animals can see us is a sign for Berger that we can become aware of ourselves as the subjects and centers of our environment. When we are seen by other animals, Berger contends, there is the possibility of realizing that we are perceived as our surroundings are perceived by us. For Berger, this constitutes the very foundation of human self-awareness.

But writing in the age of spectacles, Berger regretfully observed that this meaningful exchange with animals had with-

ered away. Today, apart from the invisible flow of the practically boundless industrial breeding and killing or, in that respect, the awkward compensatory appearance of animals in visual culture, it is hard to argue with the fact that their presence in our daily lives has been reduced to a bare minimum. Indeed, Berger, widely recognized for his contributions to the study of image culture, noted that "the widespread commercial diffusion of animal imagery" has only assisted in marginalizing them.<sup>7</sup> In Berger's words, "Animals are always the observed. The fact that they can observe us has lost all significance."<sup>8</sup>

We often allow ourselves to be occupied by that which is closest and most pressing to us, mentally as well as physically. But despite advances in our understanding of animals and the televised lives of animals with sensational intimacy, we have indeed progressively "learned" to live without them. As animals cease to fulfill the vital roles Berger envisioned, replaced by the functionality of human inventions, they lose their immediate cultural significance. Animals are surely still with us, but often as pets, metaphors, and in countless media as the exotic objects of spectacle.

Why look at animals? The pertinence of Berger's essay's title question remains undiminished. What happens when we let ourselves be "seen" by animals? What happens when we adopt their perspective? In a way, Jacques Derrida follows and continues Berger's trail in his posthumously published *The Animal That Therefore I Am* (2008).<sup>9</sup> For Derrida, too, the fact that animals can look at us is a matter of concern.<sup>10</sup> But where Berger primarily focuses on consumerism and visual culture, Derrida puts philosophical language at the center of the enquiry.

Derrida shows how language is not only a tool for communication but also for domination. In his deconstructive reading of the philosophers to whom he is indebted, the term *animal* itself emerges as a linguistic weapon that ultimately serves to bolster human claims to superiority. Resonating through the centuries, Descartes's doctrine of the animal as a mere "machine" has proven to be a supportive armchair for an intellectual posture that has downgraded all animal life to the conceptual confines of "the animal" (*l'animal*) or animals in general.<sup>11</sup> The term *animal* often serves as a tool of differentiation, Derrida maintains, with animality functioning as a mirror image of what is truly human.

Human philosophers have been quick to define themselves as *rational animals* (animals indeed), but have almost always been careful to strip away any semblance of animality from their self-image, while reversely characterizing animals in terms of their perceived deficits relative to us.<sup>12</sup> And yet, if we deny some animals the capacity to utter the "I" of self-reflective thinking, Derrida reminds us, any living being capable of saying "I" is surely an animal.<sup>13</sup>

More than presenting a narrative fraught with cognitive dissonance, Derrida's semantic unpacking raises questions about the selective penetrability of the moral fiber that perpetuates the maltreatment of so many lives. Derrida's critique underscores the paradox of our refusal to extend moral concern and compassion to animals, despite the glaring evidence of their capacity to suffer. The anthropological opposition between us and

»Maschine« hat sich durch die Jahrhunderte hindurch als bequeme Grundlage für eine intellektuelle Haltung erwiesen, die das gesamte tierische Leben auf die begrifflichen Grenzen »des Tieres« (*l'animal*) oder der Tiere im Allgemeinen reduziert hat.<sup>11</sup> Der Begriff *Tier* dient Derrida zufolge häufig als Mittel der Abgrenzung, wobei das Tierische als Spiegelbild des wahrhaft Menschlichen fungiert.

Die menschlichen Philosoph:innen waren schnell dabei, sich selbst als *rationale Tiere* (also durchaus als Tiere) zu definieren, haben aber fast immer sorgfältig darauf geachtet, jeden Anschein von Animalität aus ihrem Selbstbild zu tilgen, während sie umgekehrt Tiere im Hinblick auf ihre vermeintlichen Defizite im Vergleich zu uns charakterisierten.<sup>12</sup> Während wir jedoch einigen Tieren die Fähigkeit absprechen, das selbstreflexive »Ich« zu verwenden, erinnert uns Derrida daran, dass jedes Lebewesen, das »Ich« sagen kann, mit Sicherheit ein Tier ist.<sup>13</sup>

Derridas semantische Enthüllungen bringen nicht nur ein Narrativ voller kognitiver Dissonanzen zum Vorschein, sondern werfen auch Fragen hinsichtlich der selektiven Durchlässigkeit einer moralischen Haltung auf, die die fortgesetzte Misshandlung so vieler Lebewesen zulässt. Seine kritische Untersuchung zeigt, wie paradox es ist, dass wir uns weigern, unsere moralische Aufmerksamkeit und unser Mitgefühl auf Tiere auszuweiten, obwohl es eindeutige Beweise dafür gibt, dass sie Leid empfinden können. Die anthropologische Opposition zwischen uns und dem singulären Anderen lässt das Leid der Tiere nicht nur zu einem philosophischen Nebenschauplatz werden, sondern ermöglicht es uns Derrida zufolge auch, die Tiere »aus der Ethik« unserer Gesellschaft herauszuhalten.<sup>14</sup> Und anstatt uns mit der tierischen Subjektivität auseinanderzusetzen, haben wir in den letzten zweihundert und mehr Jahren alles in unserer Macht Stehende getan, um »das Vergessen oder das Verkennen« dieser intellektuellen Gewalt global zu organisieren.<sup>15</sup>

Donna Haraway hat an vielen Stellen daran erinnert, wie wichtig es ist, auf das Material zu achten, mit dem wir Ideen entwickeln und in die Tat umsetzen. Es sei von Gewicht, welche Geschichten wir erzählen, um damit andere Geschichten zu erzählen, »welche Geschichten Welten machen und welche Welten Geschichten machen«. <sup>16</sup> Und Geschichten sind für Haraway faseriges Flickwerk aus all den Dingen, die dazu beitragen, dass wir sie überhaupt erzählen können. Es sei von Gewicht, sagt sie, mit welchen Dingen wir andere Dinge denken. Haraways Worte sind Teil eines zunehmend Widerhall findenden Handlungsschemas geworden. Ich möchte sie hier einmal mehr in den Raum stellen und ihre Wirkung entfalten lassen: »Es ist von Gewicht, welche Knoten Knoten knoten, welche Gedanken Gedanken denken, welche Beschreibungen Beschreibungen beschreiben, welche Verbindungen Verbindungen verbinden«. <sup>17</sup>

Für mich als Autor besteht mein Instrumentarium aus Wörtern, Rhythmen und Implikationen, Obertönen und Unterströmungen, folgerichtigen oder nicht folgerichtigen Argumentationen. Als Autor versuche ich, mir einen Weg durch das Dickicht von Poetik und Politik, von Argumenten, Vokalklängen und Sprachbewegungen zu bahnen. Aufgrund begrenzter Kompetenzen und eines beschränkten Wortschatzes gelangen nur be-

stimmte Dinge in den Mittelpunkt. Das Vokabular, aus dem wir schöpfen, ist weitaus mehr als eine Ansammlung von Wörtern. Es priorisiert, was es wert ist, wahrgenommen, eingeordnet und diskutiert zu werden. Ein Reservoir an Wortbeziehungen, das sich für bestimmte Erkenntnisakte besonders eignet, für andere Dinge jedoch weniger.

Sprache existiert nicht losgelöst von größeren soziopolitischen Zusammenhängen. Wie jede Technologie ist sie selbst in einem Diskurs verankert, der in dem, was wir mit ihrer Hilfe über fast alles sagen, denken und diskutieren können, eine performative Rolle spielt. Gilles Deleuze und Félix Guattari haben vielfach auf ihre Definition von Philosophie als Hervorbringung von Begriffen hingewiesen. Aber Begriffe entstehen nicht als kleine Wunder aus einer isolierten Eingebung heraus. Vielmehr gehören sie zur praktischen Lebensgestaltung und beziehen sich insofern auf ein Netz von Sprachbezügen mit ihren eigenen, miteinander verknüpften Konnotationen. Sie zählen zu einem ihnen zugehörigen »Feld«. Sie haben ihren eigenen Boden, der »die Keime und die Personen, die sie pflegen, in sich birgt«. <sup>18</sup>

Es ist unschwer zu erkennen, dass die intellektuelle Ablehnung des Lebens der Anderen die Maschinerie instrumenteller Unterwerfung befeuert. Solange wir die Grenzen des Spielfelds außer Acht lassen und nicht sehen, wer diese Grenzen zieht und wie die Rollen verteilt sind, welche Samen auf fruchtbaren Böden fallen und welche ein anderes Klima, andere Technologien oder eine andere Stimmung erfordern, werden Begriffe für die meisten von uns Nichtphilosoph:innen tatsächlich einfach weitergereicht und übernommen, gedankenlos als Denkwerkzeuge, als Dogma verwendet.

Worauf es jedoch neben der diskursiven Kraft ankommt, ist die ganz konkrete lokale und körperliche Realität von An- und Abwesenheit, von Nähe und Distanz und letztlich von Gegenseitigkeit. <sup>19</sup> An meinem Schreibtisch sitzend blicke ich auf das Panorama einer niederländischen Stadt. Ich sehe eine urbane Umgebung, in der sich das Grün abgesehen von einzelnen Bäumen zumeist auf Unkraut beschränkt, eine Landschaft, in der die Tierwelt überwiegend aus Menschen mit oder ohne domestizierte Gefährten besteht, während das Fehlen von Insekten durch das nächtliche Summen von Stechmücken übertönt wird.

Wo können sich neue sprachliche Möglichkeiten eröffnen? Wie können wir zu einer anderen Haltung finden, wenn wir so wenig mit anderen Lebewesen interagieren? Wie können wir in einer Welt größter Vereinzelung Abhängigkeit schätzen lernen? Ist unsere erstaunliche Gleichgültigkeit gegenüber so etwas wie dem Verlust der Artenvielfalt nicht einfach das Ergebnis mangelnder Sensibilität und Interaktion? <sup>20</sup>

Da die meisten von uns überwiegend in Städten leben und zunehmend vom Kontakt mit anderen, nichtmenschlichen Lebewesen abgeschnitten sind, überrascht unsere Unempfänglichkeit für die Tatsache, dass wir unsere Welt mit einer Vielfalt von Lebewesen teilen, nur wenig. Eine Möglichkeit, unsere Unfähigkeit zu verstehen, auf das potenzielle Aussterben bestimmter Bienenpopulationen effektiv und einfühlsam zu reagieren, besteht darin, zu erkennen, auf welche Art und Weise wir von der belebten Welt abgeschnitten sind.

the singular other not only renders the suffering of animals an afterthought in philosophical musings but also makes it possible, Derrida insists, to place animals "outside of the ethical circuit" of our society. <sup>14</sup> And instead of coming to grips with animal subjectivity, over the past two hundred years or more, we have done everything in our power to organize on a global scale "the forgetting or misunderstanding" of this intellectual violence. <sup>15</sup>

On many occasions, Donna Haraway has reminded us of the importance of being heedful of the materials with which we erect and enact ideas. It matters what stories we tell to tell other stories with, "what stories make worlds, what worlds make stories." <sup>16</sup> And stories in Haraway's story are fibrous patchworks composed of all the stuff that allows us to tell them in the first place. It matters, she says, with which matters we think other matters. Haraway's words have become part of an increasingly echoing plot. I let them resound and fill the air here once more: "It matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties." <sup>17</sup>

As a writer, my apparatus consists of words, rhythms and implications, overtones and undercurrents, sound or unsound reasoning. As a writer, I try to make my way through the thicket of poetics and politics, argumentation, vowel sounds, and linguistic movements. Limitations in skill and word set will, by default, only bring certain things into focus. The vocabulary we draw on is more than a passive group of words. It prioritizes what is worthy of noticing, classifying, and discussing. A set of word relations that works particularly well for particular acts of understanding, but less for other things.

Language doesn't operate independently of larger sociopolitical frameworks. Like any technology, it is itself grounded in a discourse that plays a performative role in what it enables us to say, think, and convene about nearly anything. Gilles Deleuze and Félix Guattari have often reiterated their definition of philosophy as the creation of concepts. But concepts don't come to us as little miracles of an isolated intuition. Instead, they belong to the practical makeup of life and, in that sense, relate to a grid of speech involvements with their own interwoven connotations. They pertain to a "field" proper to them. They have their own ground "that shelters their seeds and the personae who cultivate them." <sup>18</sup>

It is not difficult to see how the intellectual rejection of the lives of others fuels the machinery of instrumental subjugation. As long as we don't pay attention to the playing field's frontiers, to see who draws them and how roles are distributed, which seeds find fertile ground and which require a different climate, different technologies, or tuning, for most of us nonphilosophers, concepts are indeed passed down and inherited, thoughtlessly employed as our thinking tools, as dogma.

But what matters alongside discursive force is a very concrete local and corporeal reality of presence and absence, of proximity and distance, and ultimately of reciprocity. <sup>19</sup> Perched behind my desk, I look out over the skyline of a Dutch city. I see an urban environment where verdant appearances, save for the occasional solitary tree, are often limited to weeds, a landscape where animal populations are predominantly represented by humans, with or without their domesticated companions, while

the absence of insects is shrouded by the nocturnal buzzing of mosquitoes.

Where can new idiomatic openings occur? How are we going to adopt different attitudes if we interact so little with other living beings? How can we learn to appreciate interdependence in a world full of separation? Is our remarkable indifference to something like the loss of biodiversity not simply the result of a lack of sensibility and interaction? <sup>20</sup>

With most of us living primarily in cities, increasingly isolated from interacting with other nonhuman living beings, our unresponsiveness to the fact that we share a world with a diverse array of creatures hardly comes as a surprise. One way to make sense of our failure to respond to the potential extinction of specific bee populations, effectively and affectively, is to recognize the ways in which we are disconnected from the living world.

But the alleged alienation between us and other species is, of course, part of a larger systematic whole, one that is neither merely metaphysical, nor purely sensorial. The complex processes that have made it possible to reduce animals and insects to raw material for food production cannot be disentangled from our economic, technological, and political arrangements by which all kinds of things, humans and nonhumans, have become isolated units trapped in relentless production and consumption cycles. <sup>21</sup> And the dominant mode of valorizing activities solely along the shores of capital gains certainly helps pave the way for the obliteration of the multispecies worlds that are involved in making life possible. <sup>22</sup>

This creates a peculiar choreography moving in opposite directions. On the one hand, it's easy to forget about the chaotic but shared efforts behind every facet of life. This applies to anything from the material goods we use to the air we breathe. As a familiar trait of any form of division of labor, the intricate nature of current global economic infrastructures often makes it impossible to trace the origins of what we buy, which easily gives the impression that goods are simply given and up for grabs.

The fact that we are earthbound, to borrow Bruno Latour's words, is by no means hindered by this peculiar veneer of independence and isolation that envelops many aspects of life. <sup>23</sup> And in many ways, the lost sense of "earthboundness," or the substitute impression of *earthboundlessness*, likewise aids the art of ignoring instead of noticing the multispecies cooperation going on all around us. <sup>24</sup> It may give the impression that humans alone are responsible for creating the items they consume. <sup>25</sup> But beekeepers do not "produce" the honey they sell. In fact, we don't "produce" anything, of course. We utilize and work together with what life provides us with. But even if we are aware that not everything stems from human intervention, as Baptiste Morizot observes, the view is tenacious, perhaps because of its expediency. <sup>26</sup>

On the other hand, the phenomenon of alienation is not limited to the appearance of individual "things" and commodities but, as people such as Steven Vogel point out, also extends to how we relate to abstract entities such as social institutions or the market. <sup>27</sup> Larger wholes turn into seemingly immutable fixtures just as easily, as if they were "laws of nature." <sup>28</sup> Where modesty in

Die unterstellte Entfremdung zwischen uns und anderen Arten ist natürlich Teil eines größeren systematischen Zusammenhangs, der weder rein metaphysisch noch rein sensorischer Natur ist. Die komplexen Prozesse, die es uns ermöglicht haben, Tiere und Insekten auf Rohmaterial für die Nahrungsmittelproduktion zu reduzieren, können nicht von den wirtschaftlichen, technologischen und politischen Verhältnissen losgelöst werden, durch die sich alle Arten von Dingen, Menschen und nichtmenschlichen Lebewesen zu isolierten Einheiten gewandelt haben, die in unerbittlichen Produktions- und Konsumzyklen gefangen sind.<sup>21</sup> Und die aktuell vorherrschende Praxis, Handlungen ausschließlich nach dem Maßstab des Kapitalertrags zu bewerten, trägt zweifellos dazu bei, den Weg zur Vernichtung jener Multispezieswelten zu ebnen, die das Leben erst möglich machen.<sup>22</sup>

Daraus ergibt sich eine eigentümliche Choreografie, die in entgegengesetzte Richtungen drifft. Einerseits ist es einfach, die chaotischen, aber gemeinsamen Anstrengungen, die hinter jeder Facette unseres Lebens stecken, zu vergessen. Das gilt für alles, von den materiellen Gütern, die wir nutzen, bis hin zu der Luft, die wir atmen. Wie bei jeder Form der Arbeitsteilung macht es die komplizierte globale Wirtschaftsinfrastruktur heute oft unmöglich, die Herkunft dessen, was wir kaufen, zurückzufolgen, sodass leicht der Eindruck entsteht, Waren würden uns einfach geschenkt und seien leicht zu haben.

Die Tatsache, dass wir – mit einem Wort von Bruno Latour – »erdverbunden« sind, wird durch diesen seltsamen Anschein von Unabhängigkeit und Isolation, der zahlreiche Aspekte des Lebens umgibt, keineswegs zunichte gemacht.<sup>23</sup> Und in vielerlei Hinsicht begünstigt das verlorene Gefühl der »Erdverbundenheit« beziehungsweise der stattdessen entstandene Eindruck der Erdunverbundenheit auch die Fähigkeit, das artenübergreifende Zusammenwirken um uns herum zu ignorieren, anstatt es wahrzunehmen.<sup>24</sup> Dadurch könnte der Eindruck entstehen, dass allein der Mensch für die Erzeugung der Dinge verantwortlich ist, die er konsumiert.<sup>25</sup> Aber Imker:innen »produzieren« den Honig, den sie verkaufen, nicht. Tatsächlich »produzieren« wir natürlich überhaupt nichts. Wir nutzen das und arbeiten mit dem, was das Leben uns zur Verfügung stellt. Doch selbst wenn wir uns dessen bewusst sind, dass nicht alles auf menschliches Zutun zurückzuführen ist, wie Baptiste Morizot bemerkt, hält sich diese Sichtweise hartnäckig, vielleicht einfach deshalb, weil sie so zweckmäßig ist.<sup>26</sup>

Andererseits beschränkt sich das Phänomen der Entfremdung nicht auf einzelne »Dinge« und Waren, sondern erstreckt sich, wie Steven Vogel feststellt, auch auf unser Verhältnis zu abstrakten Gebilden wie sozialen Institutionen oder dem Markt.<sup>27</sup> Komplexere Strukturen werden zu scheinbar unveränderlichen Größen, als wären sie »Naturgesetze«.<sup>28</sup> Während bei der Übernahme von Verantwortung für die Produktion von Konsumgütern etwas mehr Bescheidenheit angebracht wäre, ist es umgekehrt wichtig, anzuerkennen, dass globale Systeme aufgrund von Faktoren entstehen, funktionieren und sich erhalten, die wir durchaus beeinflussen können, ganz gleich, wie eingefahren sie auch sein mögen. Diese Faktoren umfassen ein breites Spektrum, das von Technologien, Ideologien und Terminologien bis hin zu ökonomischen Abläufen reicht.

Entfremdung in diesem Sinne äußert sich als Abwesenheit von Transparenz. Wir können versuchen, die verborgenen Wege, auf denen das scheinbar Gegebene entstanden ist, so genau wie möglich nachzuvollziehen. Keine Art von Bruch ist das Ergebnis einer einzigen Ursache-Wirkungs-Kette. Er ist vielmehr immer das Ergebnis eines Zusammenspiels zahlloser Faktoren, die in ihrer Gesamtheit dafür sorgen, dass sich menschliche und nichtmenschliche Lebensformen in das Netz des Lebens auf der Erde einweben.

Das heißt, dass unsere Nichtwahrnehmung der gewaltsamen Instrumentalisierung, die unserem Genuss von kommerziell hergestelltem Honig zugrunde liegt, weder rein metaphysisch ist noch sich allein durch die fast vollständige Abwesenheit sensorischer Verbindungen erklären lässt, die fünf Esslöffel Honig mit der Sammeltätigkeit von Bienen bei der Bestäubung von Blumen zusammenbringen könnten. Vielmehr sind Ästhetik und Metaphysik in ein komplexes und zusammenhängendes Netz von Faktoren eingebunden, die sich fortlaufend gegenseitig bestätigen. In negativen und positiven Rückkopplungsschleifen beeinflussen wirtschaftliche Anreize, Technologien und zahlreiche andere Faktoren gleichzeitig unser Verhalten, unsere Wahrnehmung und unsere Glaubenssysteme und werden wiederum von ihnen beeinflusst.

Eine der zentralen Fragen, die Derrida während seines Kreuzverhörs in *Das Tier* verfolgt, betrifft die Bedeutung der *Antwort*. Von Descartes bis Kant, Heidegger, Lacan und Levinas wurde »reagieren« stets als Gegensatz zu »antworten« aufgefasst, wobei Letzteres ausschließlich der menschlichen Vernunft beziehungsweise dem Gebrauch von Wörtern vorbehalten war.<sup>29</sup> In diesem cartesianischen Diskurs, so Derrida, *antwortet* eine Biene angeblich nie, sondern *reagiert* lediglich auf ihre Umgebung.<sup>30</sup>

Wenn aber ein Tier nicht imstande ist zu antworten, so Derridas rhetorische Frage, warum schäme ich mich dann, wenn ich »nackt und schweigend [...] vom Blick eines Tieres [überrascht]« werde?<sup>31</sup> Zweifellos deshalb, weil ich eigentlich weiß, dass ein Tier mich sehen, mir antworten, mich ansprechen und mit mir reden kann – und zwar ohne Worte. Statt der indifferenten Homogenität der singulären Tier-Maschine stellt Derrida die Anerkennung eines »differenzierten Bereich[s] der Erfahrung und einer Welt des Lebens« in den Vordergrund.<sup>32</sup> Die Frage nach der Antwort ernst zu nehmen, bringt Derrida zufolge die Verantwortung mit sich, für einen nicht austauschbaren Anderen präsent zu sein, für *jemanden*, nicht für eine Maschine, die nur reagieren kann.

Unterschiede zu erfassen und zu vervielfachen liefert jedoch noch keine Antwort auf die Frage, worauf diese Verantwortung hinausläuft. Haraway zufolge hat Derrida bei seiner Auseinandersetzung mit dem Textkanon des westlichen Denkens trotz seines bedeutenden Beitrags dazu nie die Frage aufgeworfen, was es konkret bedeute, auf die spezifische Antwort eines Tieres zu antworten.<sup>33</sup> Während Derrida Bergers Anliegen aufgreift, setzt Haraway diese Linie fort, indem sie nicht nur Derridas Nachdruck auf die angebliche Unfähigkeit des Tieres, ernsthaft zu antworten, ernst nimmt, sondern auch unseren eigenen Hang, ernsthaft unempfindlich zu bleiben, ins Auge fasst. Laut

assigning responsibility for the production of what we consume is appropriate, it is equally important to recognize global systems as constructed, functioning, and sustained by factors we can influence, however ingrained they may be. This encompasses a wide spectrum, from technologies, ideologies, and terminologies to economic modes of operations.

An alienated relationship in this sense presents itself as the absence of transparency. We might try to be as perceptive as possible to the veiled routes through which the putatively given is formed. No form of rupture is the result of a single cause-and-effect chain. It can only result from the interplays of countless factors that collectively account for weaving human and non-human life forms into the tapestry of life on earth.

This is to say that our imperceptiveness to the violent instrumentalization that underpins our enjoyment of commercial honey is neither exclusively metaphysical, nor entirely prompted by the largely absent sensorial bonds that could tie five tablespoons of honey to the collecting activities of bees when they pollinate flowers. Instead, aesthetics and metaphysics are bound up in a complex and interdependent web of factors that continuously feed back into each other. In both negative and positive feedback loops, economic incentives, technologies, and many other powers simultaneously shape and get shaped by our behavior, perception, and belief systems.

One of the central questions for Derrida, one he follows throughout his cross-examinations in *The Animal*, centers around the meaning of *response*. From Descartes to Kant, Heidegger, Lacan, and Levinas, "reacting" has been consistently contrasted with "responding," the latter exclusively reserved for the powers of human reason, or using words.<sup>29</sup> In this Cartesian discourse, Derrida writes, a bee supposedly never *responds* but *reacts* to its environment.<sup>30</sup>

But if an animal is incapable of responding, why am I ashamed, Derrida asks rhetorically, when "caught naked, in silence, by the gaze of an animal"?<sup>31</sup> Surely, because I am aware that an animal can see me, respond to me, address, and speak to me—without words. In place of this indifferent homogeneity of the singular animal-machine, Derrida foregrounds the importance of acknowledging a "differentiated field of experience and of life forms."<sup>32</sup> Taking earnestly the question of response, for Derrida, gives rise to the responsibility of standing in the actual presence of an irreplaceable other, someone, not a machine that can only react.

However, mapping out and multiplying differences does not, therefore, offer a reply to what this responsibility amounts to. Haraway contends that in his concern with the textual canon of Western thought, despite his significant contribution, Derrida never took up the question of what it means to respond to an animal's specific response.<sup>33</sup> If Derrida follows and takes up Berger's concern, Haraway continues this lineage, not only by taking seriously Derrida's emphasis on an animal's purported incapability to respond seriously, but by homing in on our own inclination to remain seriously irresponsible. According to Haraway, Derrida did not face the possibility of alternative forms of engagement with animals. He did not risk following the question of "*how to look back*."<sup>34</sup>

Responsibility in Haraway's hands is indeed looking to become capable of response, of mutual response-ability. "It demands the ability to find others actively interesting, . . . to ask questions that one's interlocutors truly find interesting, to cultivate the wild virtue of curiosity."<sup>35</sup> It means trying to figure out what a bee cares about.<sup>36</sup> It involves taking an animal's point of view seriously, trying to tune into their "logic" to learn something about their identity, desires, and spurs.<sup>37</sup> This empathetic shift in perspective sounds as simple as it is radically comprehensive. It suggests that other species are important despite human well-being. It demands that we find meaning outside of human interests and not mobilize freshly gained insights only for our own benefit. It asks us to tap into our imaginative resources. Who might *we* be in the life of a bee? What do *I* have to offer a bee?

Cultivating curiosity, Haraway assures, then equally entails cultivating politeness. And this polite curiosity also proposes venturing off the beaten track and keeping open the possibility of other ways of doing. One of the things that does not assist visualizing a bee's desire is an approach that assumes we are already completely familiar with its point of view or that it necessarily aligns with existent theories. A responsible encounter demands being willing to meet the unexpected.

For Vinciane Despret, studying other animals, learning to look and listen to them, and trying to read their language makes us aware of the existence of many worlds other than our own. It means "multiplying our world" with other ways of being, experiencing, feeling, and making sense.<sup>38</sup> We do not lose a bird's song when it dies, Despret tell us; its unique experience of life disappears. Only when we realize this can multiplying differences become a meaningful response.

Standardization is more than the dulled record of an era's aesthetic preference. Its processes can feed back into the dulling of some of our vital sensibilities. Imagining old and new alternatives to the present is constantly being challenged by convention and the indifference to difference, which is certainly not complicated by a steady, misplaced certainty that things have always been and will forever be the way they are. Practicing curiosity must always be cautious not to get buried in its farthest opposite, in the conscious and unconscious forgetting of meaningful presences, of extended and extensive companionship.

Some yesterdays are always given priority over others to articulate our future heritage, or rather, some composite stories tend to condense into unaging monoliths. Retracing the path of apiaries can draw out the possibility of a new field to care more actively for bees. For as Roy Scranton expresses, it is not enough for an archive to be stored, it must be nurtured, cultivated, given active attention. "It must be *worked*."<sup>39</sup>

This working of the past does not dismiss modern technologies. In fact, it almost goes without saying that nurturing care and responsibility is impossible without the active involvement of technology. Advances in intimate technologies have transformed our understanding of some of the world's tiniest animals. As Haraway and others have stressed, technologies are more than just something in between us, they refer to how human and other-than-human lives and bodies are knotted together.<sup>40</sup>

Haraway hat sich Derrida nicht mit der Möglichkeit alternativer Formen der Auseinandersetzung mit Tieren beschäftigt. Er habe es nicht gewagt, der Frage nachzugehen, »wie man zurückblickt«.<sup>34</sup>

Verantwortung [*responsibility*] heißt bei Haraway also, zur Antwort imstande zu sein, eine gegenseitige Antwortfähigkeit [*response-ability*] zu erlangen. »Sie erfordert die Fähigkeit, andere auf aktive Art und Weise interessant zu finden, [...] Fragen zu stellen, die der Gesprächspartner wirklich interessant findet, und die wilde Tugend der Neugierde zu kultivieren.«<sup>35</sup> Sie bedeutet, dass man versucht herauszufinden, was für eine Biene wichtig ist.<sup>36</sup> Dazu gehört, dass man die Sichtweise eines Tieres ernst nimmt und probiert, sich auf seine »Logik« einzustellen, um etwas über seine Identität, seine Wünsche und seine Beweggründe zu erfahren.<sup>37</sup> Dieser empathische Perspektivenwechsel klingt ebenso einfach wie er auf eine radikale Weise allumfassend ist. Er unterstellt nämlich, dass andere Arten unabhängig vom menschlichen Wohlergehen wichtig sind. Er fordert uns auf, einen Sinn jenseits menschlicher Interessen zu entdecken und neu gewonnene Einsichten nicht nur zu unserem eigenen Vorteil zu gebrauchen. Er verlangt von uns, unsere Vorstellungskraft anzuzapfen. Wer könnten *wir* im Leben einer Biene sein? Was habe *ich* einer Biene zu bieten?

Die Kultivierung von Neugier, versichert Haraway, beinhaltet dann in gleichem Maße die Kultivierung von Höflichkeit. Und diese höfliche Neugier verlange zugleich, sich abseits der ausgetretenen Pfade zu bewegen und sich die Möglichkeit anderer Handlungsweisen offen zu halten. Davon auszugehen, dass wir mit der Sichtweise der Biene bereits vertraut seien oder dass sie zwangsläufig mit bestehenden Theorien übereinstimme, trägt nicht dazu bei, den Wunsch der Biene zu erkennen. Eine verantwortungsvolle Begegnung setzt die Bereitschaft voraus, sich auf das Unerwartete einzulassen.

Für Vinciane Despret wird uns dadurch, dass wir uns mit anderen Tieren beschäftigen, dass wir lernen, ihnen zuzusehen und zuzuhören, und versuchen, ihre Sprache zu verstehen, bewusst, dass es noch viele andere Welten als unsere eigene gibt. Es bedeutet, dass wir »unsere Welt« durch andere Arten des Seins, des Erlebens, des Fühlens und der Sinnstiftung »vervielfachen«.<sup>38</sup> Wenn ein Vogel stirbt, verlieren wir nicht seinen Gesang, sagt Despret, sondern seine einzigartige Lebenserfahrung verschwindet. Nur wenn wir das erkennen, kann die Vielfalt von Unterschieden eine sinnvolle Antwort darstellen.

Standardisierung bedeutet mehr, als stumpf die ästhetischen Vorlieben einer Epoche zu erfassen. Standardisierungsprozesse können zur Abstumpfung einiger unserer lebenswichtigen Empfindungen beitragen. Sämtliche Anstrengungen, sich alte und neue Alternativen zur Gegenwart vorzustellen, werden permanent von Konventionen und der Gleichgültigkeit gegenüber Unterschieden konterkariert, was zweifellos auch durch die beständige falsche Gewissheit erleichtert wird, die Dinge seien

schon immer so gewesen und würden auch immer so sein, wie sie sind. Wer seiner Neugier nachgibt, muss jederzeit darauf achten, dass er nicht in deren extremem Gegenteil versinkt, im bewussten und unbewussten Vergessen von Anwesenden, die für uns von Bedeutung sind, von umfassender und weitreichender Gemeinschaft.

Wenn es darum geht, unser künftiges Vermächtnis zu formulieren, ziehen wir gerne bestimmte vergangene Zeiten anderen vor oder, besser gesagt, bestimmte komplexe Geschichten neigen dazu, sich zu alterslosen Monolithen zu verdichten. Den Weg der Bienenstöcke zurückzuverfolgen, kann ein neues Feld für eine aktivere Fürsorge um die Bienen eröffnen. Denn mit den Worten von Roy Scranton ausgedrückt reicht es nicht aus, ein Archiv zu bewahren, es muss auch unterhalten, kultiviert und aktiv betreut werden. »Es muss *bearbeitet* werden.«<sup>39</sup>

Diese Bearbeitung der Vergangenheit schließt moderne Technologien nicht aus. Es versteht sich fast von selbst, dass Fürsorge und Verantwortung ohne den aktiven Einbezug von Technik nicht möglich sind. Neue Technologien, durch die wir ihnen extrem nahe kommen können, haben unser Verständnis für einige der kleinsten Tiere der Welt verändert. Wie Haraway und andere betonen, ist Technologie nicht nur etwas, das zwischen uns steht, sie verweise vielmehr auf die Art und Weise, wie menschliche und nichtmenschliche Leben und Körper miteinander verwoben sind.<sup>40</sup> Wir leben in schwer zu entwirrenden Beziehungen, in denen die Technik immer schon enthalten, in die sie immer schon eingeflochten ist.

Vieles von dem, was wir heute über Bienen wissen, ist das Ergebnis einer Bienenforschung, die, vorsichtig ausgedrückt, oft nicht im Interesse der Bienen stattfand. Dazu kommt, dass die bisherige Forschung bei der Erweiterung ihres Wissens fast ausschließlich von dem Wunsch getrieben war, die Landwirtschaft profitabler zu machen. Die Tatsache, dass Experimente, die nicht auf die tödliche Behandlung von Bienen abzielen, umgekehrt die Empfindungsfähigkeit von Bienen aufzeigen konnten, ermutigt die Wissenschaft, ihre Methoden und Motivationen zu überdenken.<sup>41</sup> Ob bereits die Fähigkeit, Leid zu empfinden, zu institutionellen und industriellen Konsequenzen führen wird, ist allerdings höchst zweifelhaft.

Stattdessen könnte die technowissenschaftliche Maschine dazu genutzt werden, zu fragen, was für andere Tiere – wie etwa die Bienen – wichtig ist. Wie alle Faktoren, die daran beteiligt sind, Fehler im Kreislauf unseres Verhaltens zu flicken, bleibt auch die Art und Weise, wie Technologien unsere Begegnungen mit anderen gestalten und wiederum in sie eingeflochten werden, unbestimmt und offen. »Wichtig ist das«, so Haraway, »was in den Falten passiert.«<sup>42</sup> Die Herausforderung besteht darin, eine angemessene Antwort darauf zu formulieren.

We live in bonds that are difficult to untangle and in which technology is always already implied, folded in.

Much of what we know about bees today is the result of bee research that has often not been in their best interests, to say the least. In addition, much of the research to date has been driven almost exclusively by a wish to further functional knowledge to make agriculture more profitable. The fact that experiments insensitive to the lethal treatment of bee specimens have, in turn, revealed that bees are sentient encourages scientists to reconsider their methods and motivations.<sup>41</sup> Whether the capacity to suffer alone is enough to also have institutional and industrial ramifications is highly doubtful.

Instead, the technoscientific machinery can be utilized to ask what other animals such as bees care about. Like any other factor involved in patching the circuit of our behavior, how technologies shape and are folded into our encounters with others remains indeterminate and open. "What happens in the folds," says Haraway, "is what is important."<sup>42</sup> Formulating a befitting response is the challenge.

1 Dass Erfahrungen in technischen Objekten konserviert werden, stellt für Stiegler einen wesentlichen Unterschied zur genetischen Evolution dar, die keine Möglichkeit zur Bewahrung kultureller Erfahrungen biete. Insofern begreift Stiegler Technik als prothetische Form des Gedächtnisses, als »Mnemotechnik«, die eine Art Externalisierung oder »Exteriorisierung« des Menschlichen und die »Erfindung des Menschen« selbst bedeute. Vgl. Bernard Stiegler, *Technik und Zeit. Der Fehler des Epimetheus*, Zürich/Berlin: Diaphanes 2009, S. 31 ff. 2 Man könnte zweifellos noch sehr viel mehr darüber sagen – und Stiegler tut dies auch –, wie sich frühere Gedächtnisstützen, also Gegenstände und Werkzeuge, die das individuelle Gedächtnis speichern, und industrielle Aufzeichnungstechnologien wie Fotografie oder auch Fernsehen von den heutigen computergestützten Mikrotechnologien unterscheiden, die nicht nur unsere Erinnerungen externalisieren und in technische Systeme einbinden, sondern mit den durch das Internet unterstützten Praktiken der sozialen Vernetzung auch eine neue Art der Selbstdarstellung ermöglichen. Mir geht es hier jedoch lediglich um eine allgemeine Verbindung zwischen Erinnerung und Technik. 3 Die entsprechenden kognitiven Voraussetzungen bestanden wahrscheinlich schon lange, bevor die Menschen begannen, Pferde auf Höhlenwände zu malen. Wissenschaftler wie James David Lewis-Williams machen darauf aufmerksam, dass zweidimensionale Darstellungen die Fähigkeit voraussetzen, die dreidimensionale Realität auf eine zweidimensionale Ebene zu übertragen. Siehe James David Lewis-Williams, *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art*, London: Thames and Hudson 2002. 4 Möglicherweise gibt es eine funktionale Verbindung zwischen unserem Vorstellungsvermögen als Bewusstsein des Fortbestehens von etwas nicht mehr Sichtbarem und frühen Formen der Jagd. Siehe Bernd Heinrich, *Laufen. Geschichte einer Leidenschaft*, München: List 2003. 5 Die Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) schätzt, dass 2021 mehr als 80 Milliarden Tiere für die Fleischproduktion geschlachtet wurden. Fische sind in diesen Statistiken nicht enthalten, unter anderem, weil die »Produktion in Aquakulturen« immer noch als Biomasse und nicht als Anzahl von Individuen quantifiziert wird. In einer Studie wird die Zahl der jährlich für Lebensmittel getöteten Zuchtfische allerdings auf 124 Milliarden geschätzt. Siehe Alison Mood, Elena Lara, Natasha K Boyland und Phil Brooke, »Estimating Global Numbers of Farmed Fishes Killed for Food Annually from 1990 to 2019«, in: *Animal Welfare*, 32, 2023, e12. 6 John Berger, »Warum sehen wir Tiere an?«, in: ders., *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*, Berlin: Wagenbach 1985, S. 7–26, hier S. 10. 7 Ebd., S. 24. 8 Ebd., S. 17. 9 Das Buch, das 2006 unter dem Titel *L’Animal que donc je suis* auf Französisch erschien, besteht aus vier Aufsätzen, die auf einem zehnstündigen Vortrag basieren, den Derrida 1997 unter dem Titel »L’Animal autobiographique« (Das autobiografische Tier) auf einem Kolloquium in Cerisy hielt. 10 Wenn Derrida fragt: »Kann man sagen, daß das Tier uns [...] anblickt/angeht?«, spielt er mit dem doppelten Sinn des französischen Wortes *regarder* (»anschauen« und »angehen, betreffen«). Siehe Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, übers. v. Markus Sedlaczek, hg. v. Peter Engelmann, Wien: Passagen 2010, S. 20. 11 Ebd., S. 52. Von »Aristoteles bis Heidegger, von Descartes bis Kant, Levinas und Lacan« wird die Annahme vertreten, »das Tier« besitze weder Vernunft noch Logos, was immer eine Überlegenheits- und Herrschaftsposition impliziert (ebd.). 12 Die Philosophen haben dem tierischen Leben »Sprache, Vernunft, Erfahrung des Todes, Trauer, Kultur, Institution, Technik, Kleidung, Lüge, Vortäuschen des Vortäuschens, Löschung der Spur, Gabe, Lachen, Weinen, Achtung, und so weiter« abgesprochen (ebd., S. 196). 13 Der Titel *Das Tier, das ich also bin (L’Animal que donc je suis)* bezieht sich direkt auf die cartesianische philosophische Tradition und Descartes’ »Ich denke, also bin ich« (*Je pense, donc je suis*). Angeblich verfügt nur der Mensch über die Fähigkeit, ein »Ich« zu artikulieren. Tieren dagegen fehlt in dieser Tradition das selbstreflexive Bewusstsein, das erforderlich ist, um »Ich denke« (*Je pense*) sagen zu können. 14 Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, S. 158. 15 Ebd., S. 50. 16 Donna Haraway, *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, übers. v. Karin Harrasser, Frankfurt am Main/New York: Campus 2018, S. 23. Haraway zufolge hat die britische Sozialanthropologin Marilyn Strathern sie gelehrt, dass »es darauf ankommt, welche Ideen wir verwenden, um [damit] andere Ideen zu denken«. Siehe Marilyn Strathern, *Reproducing the Future. Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, New York: Routledge, Chapman & Hall 1992, S. 10. 17 Haraway, *Unruhig bleiben*, S. 23. 18 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, übers. v. Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 12. 19 So hat zum Beispiel die Tatsache, dass Bienen der beobachtenden, immer redenden Spezies weniger ähnlich sind als bestimmte Säugetiere, offensichtlich Auswirkungen auf unsere Bereitschaft, sie wahrzunehmen. 20 Ich erinnere mich oft daran, dass in meiner Kindheit eine Berührung ausreichte, um meine Angst vor Spinnen zu überwinden. Einmal wurde ich zu einem Ausflug irgendwohin eingeladen, wo Insekten gehalten wurden, und ich willigte dort zögernd, vielleicht sogar etwas widerstrebend, ein, eine Vogelspinne in die Hand zu nehmen. Ich war überrascht, wie schwer das Tier war, als es in aller Ruhe über meine Hand meinen Arm hinaufkletterte. Als ich die Augen öffnete, verwandelte sich meine Angst zwar nicht direkt in Zuneigung, aber doch in eine Art Gleichgültigkeit. 21 Das deckt sich mit dem, was Félix Guattari in *Die drei Ökologien* (1989, dt. Ausgabe 1994) hervorgehoben hat. Guattari beobachtet eine von der Auflösung und dem Zerfall sowohl sozialer als auch natürlicher Bindungen geprägte Welt. Wie Berger ist er der Ansicht, dass die von Berger festgestellte Entfremdung zwischen Mensch und Tier nicht losgelöst von umfassenderen gesellschaftlichen Strukturen betrachtet werden kann. Für Guattari sind ökologische Probleme und unser Umgang mit Tieren nur die Oberfläche von tiefer liegenden Verwerfungen, die auf die Organisationsstruktur der westlichen Gesellschaften zurückzuführen sind. 22 Vgl. Anna Lowenhaupt Tsing, *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*, übers. v. Dirk Höfer, Berlin: Matthes & Seitz 2018, S. 363. 23 Siehe Bruno Latour, »Siebter Vortrag. Die Staaten (der Natur) zwischen Krieg und Frieden«, in: ders., *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, übers. v. Achim Russler und Bernd Schwibs, Berlin: Suhrkamp 2020, insbes. S. 418 ff. 24 Ebd., S. 182. Siehe auch Tsing, *Der Pilz am Ende der Welt*, S. 377. 25 Für Baptiste Morizot führt dies zu einer »Metaphysik der Produktion«, zu irrgenen Vorstellungen über die absolute Verantwortung für die Produktion der Dinge und einer falschen Übernahme dieser Verantwortung. Doch Züchter:innen produzieren keine Lämmer, Landwirtschaftler:innen produzieren kein Getreide, das heißt, ein arbeitender Mensch stellt nichts aus dem Nichts, aus passivem Material her. Der Mensch, den wir Hersteller nennen, ist nicht der einzige Schöpfer dessen, was er »produziert«. Siehe Baptiste Morizot, *Raviver les braises du vivant*, Arles: Actes Sud 2020, S. 99. 26 Mit Verweis auf die erdverbundene Dynamik, die das Leben erst ermöglicht, mahnt Morizot: »Nicht wir haben es gemacht, sondern es hat uns gemacht.« Morizot, *Raviver les braises*, S. 44. 27 Steven Vogel, *Thinking like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press 2016, S. 80. 28 Ebd., 93. 29 Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, S. 26. 30 Ebd., S. 180. 31 Ebd., S. 20. 32 Ebd., S. 184. 33 Donna Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2008, S. 20. 34 Haraway, *When Species Meet*, S. 20 (Hervorhebung im Original). 35 Haraway, *Unruhig bleiben*, S. 176. 36 Haraway, *When Species Meet*, S. 22. Zu Derridas Fokus auf seine Katze, die ihn nackt in seinem Schlafzimmer beobachte, schreibt Haraway, dass Antwort im eigentlichen Sinne darauf hinausläufe, »auf die Antwort der Katze zu antworten« und sich zu fragen, was der Katze »wichtig war«. 37 Siehe Baptiste Morizot, *Philosophie der Wildnis oder Die Kunst, vom Weg abzukommen*, übers. v. Ulrich Bossier, Ditzingen: Reclam 2022, S. 54 f. 38 In Vinciane Despret, *Wie der Vogel wohnt*, übers. v. Nicola Denis, Berlin: Matthes & Seitz 2022, S. 14. 39 Roy Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*, San Francisco: City Lights Books 2015, S. 99. 40 Haraway, *When Species Meet*, S. 249. So gesehen ist die Frage, ob Technik Nähe fördern kann, eigentlich falsch gestellt. Die Techniken selbst definieren, was wir unter Nähe verstehen. 41 Siehe Annette McGivney, »Bees Are Sentient. Inside the Stunning Brains of Nature’s Hardest Workers«, in: *The Guardian*, 2. April 2023. 42 Haraway, *When Species Meet*, S. 249.

1 For Stiegler, the fact that experiences are preserved in technical objects marks a significant departure from genetic evolution, which does not provide the possibility of retaining our cultural experiences. It is in this sense that Stiegler understands technics as a prosthetic kind of memory, a "mnemotechnics," which signifies a kind of externalization or the "exteriorization" of the human and marks the "invention" of humanity itself. Cf. Bernard Stiegler, *Technics and Time I: The Fault of Epimetheus* (Stanford: Stanford University Press, 1998), 17ff. 2 There is, to be sure, much more to say, as Stiegler indeed does, about how earlier memory aids, such as objects and tools that store individual memory, as well as industrial recording technologies such as photography or even television, differ from today’s computational microtechnologies, which not only externalize and embed our memories within technological systems but also facilitate a new kind of power of self-expression through the social networking practices promoted by the internet. My point here is merely a general conjugation between memory and technology. 3 The cognitive requirements probably existed well before people started painting horses on cave walls. As scholars such as James David Lewis-Williams have noted, the capacity to create two-dimensional representations presupposes a basic understanding of translating three-dimensional reality into a two-dimensional plane. See James David Lewis-Williams, *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art* (London: Thames and Hudson, 2002). 4 There might exist a functional bond between our faculty of imagination as the awareness of the continued existence of something no longer visible and early hunting practices. See Bernd Heinrich, *Racing the Antelope: What Animals Can Teach Us about Running and Life* (New York: Harper Collins, 2001). 5 The United Nation’s Food and Agriculture Organization (FAO) estimates that in 2021 more than eighty billion animals were slaughtered for the production of meat. Fish are excluded from these statistics, in part because "aquaculture production" is still quantified as biomass rather than number of individuals, but one study estimates the number of farmed finfish killed for food annually at 124 billion. See Alison Mood, Elena Lara, Natasha K Boyland, and Phil Brooke, "Estimating Global Numbers of Farmed Fishes Killed for Food Annually from 1990 to 2019," *Animal Welfare* 32 (2023): e12. 6 John Berger, "Why Look at Animals," in *About Looking* (New York: Pantheon Books, 1980), 4. 7 Berger, "Why Look at Animals," 24. 8 Berger, "Why Look at Animals," 14. 9 Originally published in French in 2006 as *L’animal que donc je suis*, the book consists of four essays based on sections of a ten-hour lecture Derrida gave at the Cerisy Conference in 1997 under the title "The Autobiographical Animal." Part of the address was first published in English in 2002 in the journal *Critical Inquiry*. 10 When Derrida asks, "Can we say that the animal has been looking at us?" he plays on the double sense of the French word *regarder* ("to look at" and "to concern"). See Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Luise Mallet (New York: Fordham University Press, 2008), 3. 11 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 27. From "Aristotle to Heidegger, from Descartes to Kant, Levinas and Lacan," the presupposition that "the animal" is without reason or logos is maintained, which always presupposes a position of superiority and mastery (ibid.). 12 Philosophers have refused animal life of "speech, reason, experience of death, mourning, culture, institutions, technics, clothing, lying, pretense of pre-tense, covering of tracks, gift, laughing, tears, respect, etc." (ibid., 135). 13 The title "The Animal That Therefore I Am" (*L’animal que donc je suis*) directly references the Cartesian philosophical tradition and the Cartesian cogito "I think, therefore I am" (*Je pense, donc je suis*). The capacity to articulate "I" is supposedly unique to humans. Animals in this tradition lack the self-reflective consciousness necessary for them to say "I think" (*je pense*). 14 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 106. 15 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 26. 16 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham and London: Duke University Press, 2016), 12. Haraway points out that it was the British social anthropologist Marilyn Strathern who taught her that "it matters what ideas we use to think other ideas (with)." See Marilyn Strathern, *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies* (New York: Routledge, Chapman & Hall, 1992), 10. 17 Haraway, *Staying with the Trouble*, 12. 18 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *What Is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell (Columbia: Columbia University Press, 1994), 8. 19 The fact, for instance, that bees have a different physical relationship than certain mammals who share a closer resemblance to the observant species that is always talking clearly has implications for our disposition to notice them. 20 I am often reminded that, when spiders petrified me as a child, a literal touch was enough to dissolve it. One day I was invited on a trip to someplace that kept insects, and I hesitantly, perhaps somewhat reluctantly, agreed to hold a tarantula. What surprised me was the creature’s weight as it calmly climbed up my arm via my hand. I opened my eyes, and while my fear didn’t instantly turn into affection, it did shift to a kind of indifference. 21 This resonates with what Félix Guattari highlighted in *The Three Ecologies* (1989). Guattari observed a world marred by the dissolution and disintegration of both social and natural bonds. Like Berger, Guattari argued that the kind of human-animal alienation that Berger identified cannot be dissociated from broader societal structures. For Guattari, ecological disturbances or our treatment of animals are merely the surface of more substantial disruptions indebted to the organizational fabric of Western societies. 22 Cf. Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 271. 23 See the "Seventh Lecture: The States (of Nature) between War and Peace," in Bruno Latour, *Facing Gaia, Eight Lectures on the New Climatic Regime*, trans. Catherine Porter (Cambridge, UK: Polity Press, 2017), especially 248ff. 24 Latour, *Facing Gaia*, 182. See also Tsing, *The Mushroom at the End of the World*, 281–82. 25 According to Baptiste Morizot, this yields what he calls a "metaphysics of production," a way of falsely imagining and appropriating absolute responsibility for the production of things. But breeders do not produce lambs, farmers do not produce grain, in the sense that a working human being does not "manufacture" something from scratch, out of passive material. The human we call manufacturer is not the unique creator of what they "produce." See Baptiste Morizot, *Raviver les braises du vivant* (Arles: Actes Sud, 2020), 99. 26 Referring to those earthbound dynamics that give life in the first place, Morizot reminds us, "We didn’t make it, it made us." Morizot, *Raviver les braises*, 44. 27 Steven Vogel, *Thinking like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2016), 80. 28 Vogel, *Thinking like a Mall*, 93. 29 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 11. 30 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 123. 31 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 3. 32 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 128. 33 Haraway, *When Species Meet*, 20. 34 Haraway, *When Species Meet*, 20 (italics in the original). 35 Haraway, *Staying with the Trouble*, 127. 36 Haraway, *When Species Meet*, 22. Responding to Derrida’s focus on his cat observing him naked in his bedroom, Haraway writes that a bare sense of response boils down to "respond[ing] to the cat’s response" and wondering what the cat "cared about." 37 See Baptiste Morizot, *On the Animal Trail*, trans. Andrew Brown (Cambridge, UK: Polity Press, 2021), 59. 38 In Vinciane Despret, *Living as a Bird*, trans. Helen Morrison (Cambridge, UK: Polity Press, 2022), 6. 39 Roy Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization* (San Francisco: City Lights Books, 2015), 99. 40 Haraway, *When Species Meet*, 249. In this sense, asking whether technologies can foster intimacy is really a faulty question. Technologies themselves determine what we take intimacy to be. 41 See Annette McGivney, "Bees Are Sentient: Inside the Stunning Brains of Nature’s Hardest Workers," *The Guardian*, April 2, 2023. 42 Haraway, *When Species Meet*, 249.