



2017

Wissenschaft und Ethik - Mit den Augen eines Affen gesehen. Ein Bericht

Hille Haker

Loyola University Chicago, hhaker@luc.edu

Follow this and additional works at: https://ecommons.luc.edu/theology_facpubs



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Haker, Hille. Wissenschaft und Ethik - Mit den Augen eines Affen gesehen. Ein Bericht. Ethik in den Kulturen - Kulturen in der Ethik: Eine Festschrift für Regina Ammicht Quinn, , : 409-419, 2017. Retrieved from Loyola eCommons, Theology: Faculty Publications and Other Works,

This Book Chapter is brought to you for free and open access by the Faculty Publications and Other Works by Department at Loyola eCommons. It has been accepted for inclusion in Theology: Faculty Publications and Other Works by an authorized administrator of Loyola eCommons. For more information, please contact ecommons@luc.edu.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 License](#).
© Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG 2017

Wissenschaft und Ethik - Mit den Augen eines Affen gesehen. Ein Bericht

Hille Haker

Einleitung

Spätestens seit dem 18., vor allem aber seit dem 19. Jahrhundert, beschäftigt sich die moderne Wissenschaft mit der Frage nach dem Menschen. Was ist der Mensch? Was unterscheidet den Menschen vom Tier, mit dem er so vieles teilt? Was hat die *Evolution* mit uns und aus uns gemacht? Und welche Wissensformen haben wir, um Kenntnis über uns zu erhalten? Gerne überlassen wir die moderne anthropologische Forschung den empirischen Wissenschaften, insbesondere der Evolutionsbiologie und der Anthropologie. Wer aber etwas über die *Diskursformationen* der letzten zwei Jahrhunderte erfahren will, die in ihrer Wirkmächtigkeit für die Gegenwart kaum zu unterschätzen sind, tut gut daran, einen Schritt hinter die empirische Forschung zurückzutreten. Neben der philosophischen Anthropologie oder der von Foucault entwickelten genealogischen Diskursgeschichte als Quelle ethischer Reflexion lohnt der Blick in die Literatur. Auch sie stellt die Frage nach dem Menschen, seinem Verhältnis zum Tier, seiner Natur und Geschichte – nur ist sie nicht an die „Grenzen der Vernunft“, die in den wissenschaftlichen Diskursen gezogen werden, gebunden. Dass diese Freiheit aufschlussreich für die ethische Reflexion ist, will ich an einem Text zeigen: Franz Kafkas „Ein Bericht für eine Akademie“.¹

¹ Ich zitiere den Text im Folgenden nur noch nach den Seitenzahlen der Ausgabe von Fischer (siehe Kafka 1986). Kafka publizierte den Text noch selbst, und zwar 1917 in Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude*, was zu anhaltenden allegorischen Interpretationen geführt hat. Wie wir sehen werden, ist eine allegorische Lesart zwar insofern *erstens* naheliegend, als die *gesamte* Erzählung von vielfältigen Allegorien durchzogen ist. Allerdings unterläuft sie, *zweitens*, eine vorschnelle Festlegung der Verweisungen insofern, als sie eine „absolute Allegorie“, vergleichbar der „absoluten Metapher“ Blumenbergs ist, die sich jeder konkreten Zuordnung innerhalb der Tier- oder Menschenwelt widersetzt. Insofern setzt drittens jede *konkrete* Allegorisierung genau die ideologische Lesart der „Akademie“ fort, gegen die der Text sich wendet. Es wäre lohnenswert, in diesem Sinne eine Rezeptionsgeschichte der Erzählung zu schreiben.

Spiegelungen (I)

Der Affe, dem der Name Rotpeter gegeben wird,² wird fünf Jahre vor seinem Bericht an eine nicht näher benannte Akademie im Zuge einer „Jagdexpedition der Firma Hagenbeck“ (140) eingefangen. Für diese Jagdexpeditionen war Hagenbeck berühmt oder, je nach Perspektive, berüchtigt, und die exotischsten Expeditionen führten ihn bzw. die Tierjäger des Unternehmens unter anderem auch nach Afrika (siehe Anhalt 2007). Auf wenigen Seiten erfasst Kafkas Erzählung *Ein Bericht an eine Akademie* die Situation um die Wende zum 20. Jahrhundert: sie reflektiert den Kolonialismus, die Sehnsucht der bürgerlichen Gesellschaft nach Exotik und die Ausstellung von „exotischen“ Tieren – und Menschen – in Zoos und im Zirkus. Darüber hinaus ironisiert sie die wissenschaftliche Identifizierung und Kategorisierung von Tieren und Menschen in der neu entstandenen Rassenlehre.

Die Aufforderung „einer“ Akademie, mit der Kafkas Erzählung beginnt, legt das Genre der erzählten Geschichte fest. Der „Bericht“ reiht sich in die moderne Tradition der Auftragsarbeiten für wissenschaftliche Gesellschaften ein, die zum Beispiel philosophische Preisfragen, Gutachten oder aber Aufsätze umfassen, wie wir sie auch heute noch kennen: „Sie erweisen mir die Ehre, mich aufzufordern, der Akademie einen Bericht über mein äffisches Vorleben einzureichen.“ (139) Der Bericht setzt im gesetzten Amtsdeutsch ein, richtet sich direkt an seine Adressaten und verspricht, „Kenntnisse“, nicht „Urteile“ (147) zu vermitteln. Die ironische Brechung, die die gesamte Erzählung durchzieht, zeigt sich allerdings bereits an diesem Satz: ein Mensch soll autobiographisch von seinem „äffischen Vorleben“ (139) berichten. Die Erzählung verzerrt das, was berichtet wird, wie überhaupt die gesamte *Erzählung* das Genre des wissenschaftlichen Berichts persifliert, in dem sie im Ton scheinbarer Neutralität von Urteilen durchzogen ist, die die „Objektivität“ eines Berichts an eine Akademie unterlaufen. Der Auftrag selbst setzt einen Diskurs voraus, der die Erzählung in den Zusammenhang der Anthropologie des 19. Jahrhunderts stellt. Dieser Diskurs geht davon aus, dass aus Affen Menschen geworden sind und dass Affen und Menschen sich dadurch unterscheiden, dass der eine lediglich zur Vorgeschichte des anderen wird. Wäre dies so, könnte der „Berichterstatter“ genau genommen gar nichts über eben dieses Vorleben sagen: dieses ist der Geschichte (und daher der autobiographischen Erinnerung) gerade unzugänglich und präsent nur in den Spuren der Vergangenheit. Folgt man also der Logik

2 Der Affe merkt dazu mit Empörung an, dass er nicht nur eine Neuauflage des „dressierten Affentier[s]“ Peter ist, von dem er sich allerdings (physisch) nur durch den roten Fleck auf der Wange unterscheidet, eine Wunde, die er sich bei seiner Gefangennahme zugezogen hat. (140)

der Frage, kann der Mensch gewordene Affe in der Tat „leider der Aufforderung nicht nachkommen.“ (139) Dafür müsste er, „wenn überhaupt die Kräfte und der Wille hinreichen würden, um bis dorthin zurückzulaufen, das Fell vom Leib mir schinden“ (139), also nackter als nackt werden. Zwei Schüsse, zwei Wunden und ein „Luftzug“ aus der Vergangenheit, der die Fersen entweder kühlt oder kitzelt, das ist alles, was Rotpeter aus seinem wirklichen „äffischen Vorleben“ geblieben ist, auch wenn einer der „Windhunde“ (ein Journalist) ihm unterstellt, er sei „noch“ nicht ganz Mensch, da er sich keineswegs schämt, seine Wunde „unterhalb der Hüfte“ zu zeigen.³

Ende des 18. Jahrhunderts werden in der Staats- und Moralphilosophie die *allgemeinen* Menschenrechte als normativer Maßstab moderner Verfassungsstaaten etabliert, aber gleichzeitig werden sie weiterhin *bestimmten* Menschengruppen verweigert. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dienen dafür nicht zuletzt die evolutionsbiologischen und zoologischen Forschungen – Biologie und Anthropologie greifen darin eng ineinander. Der Wissenschaftler (sic!) des 18. und 19. Jahrhunderts konstruiert das Tier als sein Gegenüber, als „Anderes“. Anhalt hält in seiner überaus materialreichen Studie zur Entstehung von Zoos im 19. Jahrhundert und den in dieser Zeit vorherrschenden Bildern von Tieren und Menschen fest:

Tiere können [...] zu Menschen und Menschen zu Tieren gemacht werden. [...] die Differenz bedingt das paradoxe Bestreben, Menschen zum „Anderen“ oder das „Anderere“ zur eigenen Vorstellung vom Menschen zu machen. In beiden Fällen ist das „Anderere“ minderwertig. Der Mensch, der den „Anderen“ zum Tier verwandelt, macht ihn zu einem lebendigen Besitzstück; der Mensch, der Tiere dressiert, vermenschlicht sie. (Anhalt 2007: 57)

Weil es Tier ist, kann der Mensch *wissenschaftlich, ökonomisch* und *kulturell* über es verfügen; zugleich ist das Tier aber das lebendige Andere des Menschen selbst; es fasziniert und ist Gegenstand vielfältiger Imaginationen. In der Zwischenzone von „Tier“ und „Mensch“ stehen, so besagt es die biologische Rassenlehre Ende des 19. Jahrhunderts, diejenigen, die nicht in das Bild vom (zivilisierten, europäischen) Menschen passen, das die Wissenschaft, Politik und Kultur konstruiert.⁴ Bekanntlich stellte der Pionier moderner Zoos und Tier-

3 Linda Williams' Aufsatz zur Scham in der neueren biologischen und soziologischen Forschung, vor allem aber die Relevanz für Darwins Feststellung, besonders die Scham markiere die Differenz zwischen Tier und Mensch, ist ebenso aufschlussreich wie ihr Verweis auf Derridas Arbeiten in den Jahren vor seinem Tod (siehe Williams 2012).

4 Zu den berühmtesten deutschen Vertretern der „Rassenlehre“ gehören Ernst Haeckel und seine Schüler, für die der Hagenbecksche Zoo vielfältiges Anschauungsmaterial liefert und zu denen auch Hagenbecks Assistent Alexander Sokolowsky zählt, der sowohl Hae-

gehege Carl Hagenbeck Ende des 19. Jahrhunderts in seinen „Völkerschauen“ „exotische“ fremde Menschengruppen aus; umgekehrt gefällt ihm die Vermenschlichung von Tieren, etwa Orang Utans, die er am Tisch essen lässt. Besonders aufschlussreich für Kafkas Erzählung ist die Ähnlichkeit des (fiktiven) Affen Rotpeter mit dem (realen) Schimpansen Moritz, den Hagenbeck gerne in einen Frack kleidete:

(...) Moritz geht stets völlig bekleidet (...) Er schläft in seinem Bett, raucht seine Zigaretten, trinkt seinen Wein, und wenn er reist, reist er 2. Klasse! (...) jetzt befindet er sich wieder auf Reisen, denn er ist für die verschiedenen Städte Europas engagiert.⁵

Kafkas Erzählung zitiert nicht nur diesen Diskurs und die ihm zugehörige Praxis, sie ist auch eine Abrechnung mit ihm: „Ihr Affentum, meine Herren, sofern Sie etwas Derartiges hinter sich haben, kann Ihnen nicht ferner sein als mir das meine.“ (139) Dennoch folgt der Autor des Berichts (der Mensch gewordene Affe Rotpeter) zumindest vordergründig den Erwartungen der „Akademie“ – und zwar, wie er betont, „mit großer Freude“ (ebd.). Er *übererfüllt* die Aufgabe sogar, indem er tatsächlich zurückblickt; allerdings zeigt er dabei kein Interesse an der Konstruktion einer Fortschrittsgeschichte, wie sie in der Einladung der Akademie impliziert ist.⁶ Die Erzählung ist deshalb ein literarisches Dokument der Wissenschaftskritik, das die moderne Anthropologie und Biologie, aber eben

ckel als auch Hagenbeck verehrte. Darwinismus und „Exotismus“ bilden dabei einen engen Zusammenhang, der unter anderem im Zoo hergestellt wird und dadurch die ästhetische Erfahrung des „Anderen“ ermöglicht: „Der ‚weiße Mann‘ Hagenbeck führte die Exoten, das Publikum ästhetisierte sie wie ‚Wundertiere‘, wundersame, also exotische, Tiernaturen – romantisierte Barbaren. Der Barbar, der verachtete Tiernatur, wurde in der Völkerschau zum ‚Wundertier‘, zum exotischen Wunschprodukt des faszinierend inszenierten Fremden.“ (Anhalt 2007: 335). Sokolowsky verfasste eine Biographie Carl Hagenbecks, aus dem Anhalt seine Einsichten entnimmt. Ob diese einer kritischen Prüfung standhalten, kann ich nicht beurteilen – aber mir geht es hier auch nur um die eindeutigen Zusammenhänge zwischen der Erzählung und Hagenbecks Praktiken – eindeutig deshalb, weil Kafka sie als Referenz in seinem Text angibt. Als Kafkas Text veröffentlicht wird, ist der Genozid an den westafrikanischen Völkern der Herero und Nama unter Kaiser Wilhelm II (einem interessierten Besucher des Hagenbeck'schen Zoos) gerade einmal zehn Jahre her.

5 So schreibt Carl Hagenbeck in seinem 1908 erschienenen Buch *Von Tieren und Menschen*, S. 220, (siehe Anhalt 2007: 191).

6 Das Bild vom „Sturm, der mir aus meiner Vergangenheit nachblies,“ der „heute nur ein Luftzug, der mir die Fersen kühlt“ ist (139), nahm Walter Benjamin in seiner berühmten Geschichtsphilosophischen These zum Angelus Novus auf; auch für Benjamin ist Geschichte für den Geschichtsschreiber nicht als Freiheits- und Fortschritts-, sondern als Katastrophengeschichte relevant. Es kommt wohl, wie wir noch sehen werden, auf die Perspektive an, von der aus Geschichte philosophisch reflektiert wird.

auch ihre Verbindung zur Bewusstseins- und Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts als Herrschaftsgeschichte entlarvt.

Der Mensch (in) der Natur. Eine Geschichte (I)

Für Rotpeter, den Mensch-Affen, ist die Differenz zwischen Tier und Mensch scheinbar ganz traditionell diejenige zwischen Natur und Kultur bzw. Geschichte – nur unter umgekehrten evolutionsgeschichtlichen Vorzeichen: seine Identität als Affe, an die Rotpeter sich, wie er betont, kaum mehr erinnert, erscheint als „freie“ und „eigensinnige“ Identität (139).⁷ Seine Identität als Mensch basiert demgegenüber auf den Kennzeichen der Zivilisation, und die „Zivilisierung“ beginnt eben mit dem Verzicht auf Individualität, dem Fügen ins „Joch“ und dem Vergessen der eigenen Herkunft. Weil Rotpeter sich in seinem Bericht auf die beiden Pole, Affe und Mensch, beziehen muss, dies aber nicht im Sinne der Darstellung eines „Vorlebens“ tun kann, wie die Akademie es verlangt, verschränkt er sie in anderer Weise als seine Auftraggeber: für ihn ist das Tier nicht ausschließlich *Vorgeschichte*, und der Mensch nicht ausschließlich die *Überwindung* der Affennatur. Affe und Mensch, Natur und Geschichte, Vergessen und Erinnern, Freiheit und Zwang, Gleichheit und Differenz bleiben zwar als begriffliche Pole bestehen, aber die Unterscheidung von Tier und Mensch verschiebt sich ständig, zum Teil als Umkehrung der anthropozentrischen Wertungen (das Tier ist frei, der Mensch unfrei), zum Teil als Einebnung der Differenz von Tiernatur (das Tier ahmt den Menschen nach, bis er ein Mensch ist) und Menschenatur (der Mensch ahmt das tierische Verhalten nach, s. u.) – kurz, das Verhältnis von Tier und Mensch ist, wie Adorno es etwas später theoretisch fassen wird: dialektisch. Der sprechende Affe *ist* ein Mensch, aber zugleich ist er ein *sprechender Affe*, der sich in einen Menschen verwandeln musste, um zu überleben. Rotpeter beschreibt seine Verwandlung als den einzigen Ausweg, der ihm nach seiner Gefangennahme durch die Hagenbeck'schen Tierjäger blieb: „Ich sage absichtlich nicht Freiheit. Ich meine nicht dieses große Gefühl der Freiheit nach allen Seiten. Als Affe kannte ich es vielleicht und ich habe Menschen kennengelernt, die sich danach sehnen.“ (142) Rotpeter ist Hegels „Knecht“ vergleichbar: er hat das Leben in „Knechtschaft“ dem Frei-Tod vorgezogen. Ähnlich wie Rotpeter beschreibt Frantz Fanon das Leben der Sklaven, die im Bericht über die Gefangennahme, den Transport und das „Menschsein“ in der „Zivilisation“ Europas evoziert wird. Der „Sklave“ ist zwar Mensch – aber *als* Mensch bleibt er der Sklave des europäischen „Herren“: „The Negro is a slave who has been

7 So hatte es auch Nietzsche in der „Genealogie der Moral“ gesehen: Glück und Vergessen bilden ein Paar, dem Leiden und Erinnerung gegenüberstehen.

allowed to assume the attitude of a master. The white man is a master who has allowed his slaves to eat at his table." (Fanon 1967: 219)

Aus dieser Position berichtet Rotpeter über seine Menschwerdung. Zum Zeitpunkt des Berichts steht er auf dem Gipfel dessen, was er meint erreichen zu können: er darf zu den „hohen Herren“ einer Akademie sprechen, was offenkundig ebenfalls eine Weise ist, „am Tisch essen“ zu dürfen. Den Wissenschaftlern, die sich der Wahrheit verschrieben haben, hält er jedoch einen Spiegel vor, der die Dialektik zum Ausdruck bringt: sie erweisen sich in ihrer Gewalt als so wenig „zivilisiert“, wie sie es gerne den „wilden“ Tieren zuschreiben. Wenn Rotpeter sich schamlos zeigt, dann entspricht dies dem Verhalten, das er von Menschen gelernt hat und das sie (nur) am Tier verachten: „kommt es auf die Wahrheit an, wirft jeder Großgesinnte die allerfeinsten Manieren ab.“ (140)

Wie es die ihm gestellte Aufgabe verlangt, schreibt Rotpeter die Geschichte seiner Menschwerdung, aber er schreibt sie als Geschichte der Gewalt, Selbstdisziplinierung und Unterwerfung. Als Autor seiner eigenen Geschichte (dem Bericht) wie im übrigen auch seiner Selbst-Bildung wird er selbst zum Subjekt dieser Geschichte (dem Leben) – im Sinne der Philosophie des Selbstbewusstseins „qualifiziert“ ihn dies als Menschen.

Der Mensch (in) der Zivilisation. Eine Geschichte (II)

Rotpeter präsentiert die Geschichte des Menschen im „Galopp“ („eine Zeit, kurz vielleicht am Kalender gemessen, unendlich lang aber durchzugaloppieren“, 139). Die Metapher des „Galoppierens“ ironisiert die evolutionäre Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, verweist zugleich aber auf die „Sprünge“ in der Geschichte als *Erzählung*, insofern diese notwendig viele Elemente und Facetten „überspringen“ muss. Rotpeters Bericht ist entsprechend eine Darstellung über die Entstehung des Menschen, welche Darwins „Abstammung des Menschen“ zur Seite zu stellen ist – ein solches Unterfangen wird freilich in zweifacher Weise ironisiert – im Bericht selbst durch Rotpeter, und in der Erzählung, die diesen Bericht enthält. Die Chronologie der Ereignisse erscheint dadurch eher der literarischen Form einer „Geschichte“ geschuldet als den Ereignissen selbst, die womöglich weniger linear und „progressiv“ sind, als die Geschichte sie erscheinen lässt.⁸

Nach der Gefangennahme werden die „wilden Tiere“ auf dem Hagenbeck'schen Dampfer in Kisten bzw. Gitterkäfigen gehalten, die Folterkellern gleichen. In Rotpeters Bericht evoziert die Kistenwand eine Exekutionswand: „Affen ge-

⁸ Zur Verhältnisbestimmung von Geschichte und Erzählung ist insbesondere Paul Ricoeurs Studie aufschlussreich (Ricoeur 1991).

hören bei Hagenbeck an die Kistenwand“; „Weiterkommen, weiterkommen! Nur nicht mit aufgehobenen Armen stillstehen, angedrückt an die Kistenwand.“ (142). In diesem Käfig beginnt Rotpeters „Verwandlung“ in einen Menschen, ein von ihm selbst gefasster Entschluss, „irgendwie mit dem Bauch ausgeheckt ... denn Affen denken mit dem Bauch.“ (142)⁹. Diese Verwandlung ist einerseits der Prozess der Zivilisation – oder das, was die Wissenschaft vom Menschen als Zivilisationsprozess und Geschichte des Geistes und der Freiheit versteht: Sprache und Bildung bis zur Erlangung eines ehrbaren sozialen Status in Form einer bürgerlichen (Künstler-) Existenz – auch wenn die Kunst häufig gerade in der *Nachahmung* der Natur bzw. des tierischen Lebens besteht, wie die Trapezkünstler beweisen, für die Rotpeter nur Verachtung übrig hat: „Sie schwangen sich, sie schaukelten, sie sprangen ... du Verspottung der heiligen Natur! Kein Bau würde standhalten vor dem Gelächter des Affentums bei diesem Anblick“ (ebd.). Andererseits ist die Menschwerdung für den *Affen* der einzige „Ausweg“, um zu leben – und leben, so sagt die Wissenschaft, wollen alle Lebewesen – „sollte der Ausweg auch nur eine Täuschung sein“. *Mimikry* der Umwelt – die Camouflage des Affen in der Menschenwelt! – und *Mimesis* – die perfekte Nachahmung der Handlungen von Menschen – erweisen sich als „evolutionäre“ Überlebensstrategie. Der eingesperrte Affe lernt es, seine Wärter nachzuahmen, denen er auf diese Weise ähnlich wird. „Es sind gute Menschen, trotz allem.“ (142) In dem „trotz allem“ aber liegt nicht nur das gesamte Gewicht der Moralfähigkeit – der Unterscheidungsfähigkeit von „gut“ und „böse“, die laut der biblischen Genesis-erzählung den Menschen vom Tier unterscheidet – sondern darüber hinaus und womöglich sehr viel wichtiger für die Evolution des Menschen, die Einsicht in die *ethische Gewalt* gegenüber dem Opfer, das sich auf die grausamen Regeln des Täters einlassen muss, wenn es überleben will (siehe Butler 2003). Die Überidentifizierung verkehrt die „natürliche“ Welt- und die Wertordnung der „äffischen“ Welt: die Wärter verhalten sich wie Tiere, aber Rotpeter „berichtet“, dass sie *ihm* nicht böse sind, auch wenn sie sich über seinen Zustand *als* Tier und *sein* Verhalten beklagen; sie quälen ihn, aber er sagt nur, dass sie ihn dort kitzelten, „wo es mir angenehm war“ (143).

Wer sein Überleben der Freiheit vorzieht, der muss beobachten und so handeln wie diejenigen es verlangen, von denen das eigene Leben abhängt. Und so lernt der Affe: den Handschlag, der „Offenheit“ bezeugt (139), spucken („schon in den ersten Tagen“, 144), Pfeife rauchen, Schnaps trinken und schließlich: sprechen („das offene Wort“, 139) – kurz, Rotpeter wird ein Künstler der Nachahmung des Menschen, lange bevor er „Künstler“ im Zirkus wird: „meine

⁹ Insofern ist diese Erzählung auch als eine umgekehrte „Verwandlung“ zu verstehen, die in Kafkas gleichnamiger Erzählung vom Menschen zum Tier verläuft.

Richtung war mir ein für allemal gegeben.“ (146) Mit der Sprache geht die Fähigkeit zu Willensentscheidungen – die Handlungswahl, wenn auch nur in einem geringen Handlungsspielraum – einher. Rotpeter „will“ kein Zootier werden und „entscheidet“ sich gegen den Zoo und für das Varieté (146); beide Varianten wurden von Hagenbeck praktiziert. Er lernt ohne zurückzuschauen und unterwirft sich einer Selbstdressur, die womöglich selbst Nietzsche hätte schwindlig werden lassen: „Ach, man lernt, wenn man muss; man lernt, wenn man einen Ausweg will; man lernt rücksichtslos.“ (ebd.) Ein Lehrer wird über diese Verwandlung „fast äffisch“ und muss in einer „Heilanstalt“ behandelt werden (ebd.); Rotpeter „überschlägt“ sich in seinem Lerneifer geradezu und lernt bei fünf Lehrern gleichzeitig, „indem ich ununterbrochen aus einem Zimmer ins andere sprang.“ (146) Die Richtung seiner Selbsterziehung ist, wenn auch durch „Entwicklungssprünge“ gekennzeichnet, die der Affe wörtlich nimmt, die bürgerliche Existenz: Fortschritt. Zukunft. Bildung. Wohlstand. Sex. Das Resultat: „die Durchschnittsbildung eines Europäers“ (147), Erfolg im Varieté mit allen Insignien einer erfolgreichen künstlerischen Existenz („ich habe wohl kaum mehr zu steigernde Erfolge“, ebd.), Einladungen zu Banketten, wissenschaftlichen Gesellschaften oder „gemütlichem Beisammensein“. Zuhause wartet „eine kleine halbdressierte Schimpansin“ (ebd.).

Hegel hat die Herrschaftsbeziehung von „Herrn“ und „Knecht“ als *eine* Metamorphose der Freiheits- und Bewusstseinsgeschichte des Menschen beschrieben. Dabei beschreibt er diese „Metamorphose“ – ein Konstrukt, das er von Goethe übernimmt (siehe Förster 2002a, Förster 2002b) – des Scheiterns gegenseitiger Anerkennung als eine „Stufe“ der geistigen Entwicklung des Bewusstseins, die *notwendig* scheitern muss, weil die Beziehung zwischen Herrn und Knecht gerade nicht über die Asymmetrie hinausgeht. Hegels Fehler ist jedoch, dass er sich nicht entscheidet, ob die Herrschaftskonstellation eine logische – oder nur empirisch beobachtbare – Beziehung der (Nicht-)Anerkennung ist. In seiner Geschichtsphilosophie erscheint die Geschichte der Metamorphosen in der Tat als Fortschrittsgeschichte aus der Sicht derjenigen Gesellschaft, die diese „Stufe“ hinter sich gelassen hat – mit allen Problemen, die dies bereiten muss, wenn man sie tatsächlich als Teleologie der *Geschichte* liest. Frantz Fanon hat die Wirkmächtigkeit einer solchen Herrschafts-Geschichtsschreibung beschrieben, und er hat der Perspektive der (historischen) Herren die Perspektive der (historischen) Sklaven gegenübergestellt (Fanon 1967). Unabhängig vom systematischen Ort der „Herr-Knecht“ Metapher in Hegels Theorie der Anerkennung ist diese Perspektive auf einer Linie mit Kafkas Erzählung wie auch mit der Geschichtsphilosophie Benjamins oder der „Negativen Dialektik“ Adornos.

Spiegelungen (II)

Rückblickend schließt Rotpeter, der „keines Menschen Urteil“, sondern „nur Kenntnisse verbreiten will“, er habe erreicht, was er habe erreichen wollen. Die Spuren der Vergangenheit sind jedoch nicht zu löschen, wie an der wiederum buchstäblich genommenen Achillesferse spürbar ist. Sie ist das Zeichen der Verletzlichkeit des griechischen Helden Achill – an dieser Stelle der Verletzlichkeit ist für *jeden* Menschen der „Luftzug“ aus der Vergangenheit fühlbar. Verletzlichkeit ist die Verbindung zu einer „anderen“ Freiheit. Aber der in der Zivilisation „angekommene“ Mensch hat noch eine andere Stelle der „Verwundbarkeit“: Rotpeter kann nämlich seiner „kleinen, halbdressierten Schimpansin“ (147) nicht bei Tageslicht unter die Augen treten – spiegelt sie doch seine eigene Geschichte deutlicher als das Bild, das er in seinem Bericht von sich entwirft: „sie hat nämlich den Irrsinn des verwirrten dressierten Tieres im Blick; das erkenne nur ich, und ich kann es nicht ertragen.“ (ebd.) Hier entlarvt sich die Bildungs- und Fortschrittsgeschichte des 19. Jahrhunderts nicht nur als Geschichte der „Dressur“, sondern zugleich enthält die Vernunft die Spuren des „Irrsinns“ des „verwirrten“ Tieres – Spuren, die keineswegs nur dem vergangenen „Vorleben“ zugerechnet werden können, sondern im „Blick“ präsent sind. Anders gesagt: nur der, der diesen Anblick eines verwirrten, dressierten Tieres nicht ertragen könnte – wäre noch nicht ganz zivilisiert. Er wäre verletzbar. Er würde sich – noch? – vor dem Blick auf sich selbst schämen. Er wäre der Affe, der den Menschen in ihrer Unfähigkeit zur Scham den Spiegel vorhält.¹⁰

In seinem Text *The Animal that therefore I am* setzt Derrida (2002) mit der Erfahrung seiner Scham vor seiner Katze ein und fragt danach, ob der Blick des Tiers, der seine Scham auslöst, tatsächlich von der Katze selbst ausgeht oder nur seine Projektion darstellt. Ist es tatsächlich der *Blick* des Tieres, auf den der Mensch antwortet, bringt dies unser anthropozentrisches, aber auch unser moralisches Urteil in Bezug auf das Tier ins Wanken. Die Herrschaft des Menschen über das Tier (wie insgesamt über die Natur) kennzeichnet den anthropologischen Diskurs der Moderne – die *Scham* über den Blick des Tiers auf den (nackten) Körper des Mannes Jacques Derrida ist darin nicht vorgesehen. Weil Rotpeter sich schämt, ist er zugleich äffischer als auch (im moralischen Sinn)

¹⁰ So wäre Mitscherlichs These von der Unfähigkeit zu trauern diese These von der Unfähigkeit der Scham voranzustellen (Mitscherlich 1967). Mitscherlichs These ist in sozialpsychologischer und historischer Hinsicht relevant; *ethisch* geht jedoch der Verlust der Schamfähigkeit bzw. die Unfähigkeit sich zu schämen mit dem Verlust der *Moralfähigkeit* einher und betrifft daher den Kern dessen, was Menschsein ausmacht. So hatte wie bereits oben erwähnt, auch Darwin die Scham als zentrales Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier ausgemacht (Darwin 2000).

menschlicher als die „Akademie“ es insinuiert. Scham, so wusste bereits Darwin, beginnt mit dem Abwenden des Blicks – sie ist das Gegenteil des Voyeurismus, der Hagenbecks Zoo und die „Akademie“ kennzeichnet.

Die Scham ist eine Störerfahrung, weil sie die „Alterität“ und „Ähnlichkeit“ von Tier und Mensch im gegenseitigen Sich-Anblicken erfasst.

Der Blick der Schimpansin (sic!), der den Irrsinn des Tieres in sich trägt – ist grund-los; er birgt die abgründige Grenze (limit), die der Mensch selbst ist:

As with every bottomless gaze, as with the eyes of the other, the gaze called animal offers to my sight the abyssal limit of the human: the inhuman or the ahuman, the ends of man, that is to say the bordercrossing from which vantage man dares to announce himself to himself, thereby calling himself by the name that he believes he gives himself. (Derrida 2002: 381)

Bei der Scham, heißt das, muss die Ethik ansetzen: als Kritik an der Schamlosigkeit unserer Beziehungen zum Tier, an der Schamlosigkeit, mit der wir Gewalt ausüben. Wir wissen – oder könnten wissen – dass sie auch vor dem Menschen nicht Halt macht.¹¹ Unmoral beginnt mit der Unfähigkeit, sich der eigenen Gewalt und Herrschaft zu schämen. Wenn dies die Aufgabe der Ethik ist: Kultur, Wissenschaft und Moral des Menschen so zu transformieren, dass das gegenseitige „Sich-Anblicken“ nicht ohne Scham, wohl aber ohne Beschämung möglich ist, dann findet sie darin womöglich in der Literatur eine andere Geschichte als in den Geschichtern, die sich die Wissenschaft von sich selbst erzählt.

Literatur

- Anhalt, Utz (2007). Tiere und Menschen als Exoten: exotisierende Sichtweisen auf das „Andere“ in der Gründungs- und Entwicklungsphase der Zoos. Dissertation Hannover. Abrufbar unter: <http://edok01.tib.uni-hannover.de/edoks/e01dh07/524261350.pdf> dissertation manuscript. (Stand: 13. 9. 2016)
- Butler, Judith (2003). Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Darwin, Charles (2000). Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren. Frankfurt am Main: Eichborn.
- Derrida, Jacques (2002). The Animal That Therefore I Am (More to Follow). Critical Inquiry 28: 2, 369–418.
- Fanon, Frantz (1967 (Paris 1952)). Black Skin. White Masks. New York: Grove Press.

¹¹ „In this sense it is ironic that, since the seventeenth century, it is the Enlightenment tree of scientific knowledge itself that prevents a turning away in shame from the consequences of our choice over which creatures remain in the garden, and those who will be forever banished and expelled.“ (Williams 2012: 37).

- Förster, Eckart (2002). Die Bedeutung von §§ 76,77 der „Kritik der Urteilskraft“ für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie [Teil I]. Zeitschrift für die philosophische Forschung 56: 2, 169–190.
- Förster, Eckart (2002). Die Bedeutung von §§ 76, 77 der „Kritik der Urteilskraft“ für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie [Teil II]. Zeitschrift für philosophische Forschung 56: 3, 321–345.
- Kafka, Franz (1986). Ein Bericht für eine Akademie. In: Kafka, Franz, Erzählungen. Frankfurt: Fischer.
- Mitscherlich, Alexander / Mitscherlich, Margarete (1967). Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München: Piper.
- Ricœur, Paul (1991). Zeit und Erzählung. Bd. I-III. München: Fink.
- Williams, Linda (2012). Darwin and Derrida on human and animal emotions: the question of shame as a measure of ontological difference. New Formations 76, 21.