

J. M. Coetzee

Das Leben der Tiere

S. Fischer





DIGITALISIERT
VON



BOOKMANX
NICHT FÜR DEN
VERKAUF BESTIMMT!
VERSION 1.0
2003-12-13

J. M. Coetzee
Das Leben der Tiere

Aus dem Englischen von
Reinhild Böhnke

Franz Kafka
Ein Bericht für eine Akademie

S. Fischer

Umschlagabbildung:
»BUFFALO BILL« von Hubert Scheibl.
Mit freundlicher Genehmigung der Galerie Ropak, Salzburg/Paris.

3. Auflage Oktober 2003

J. M. Coetzee, Das Leben der Tiere

Die Originalausgabe erschien 1999
unter dem Titel »The Lives of Animals« in der
Princeton University Press, Princeton, New Jersey
© 1999 Princeton University Press

Für die deutsche Ausgabe:
© 2000 S.Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Franz Kafka, Ein Bericht für eine Akademie

Erstveröffentlichung in der Erzählungssammlung
»Ein Landarzt« 1919 im Kurt Wolff Verlag,
München und Leipzig
© 1994 Schocken Books Inc., New York City, USA

Satz: Pinkuin Satz und Datentechnik, Berlin
Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
ISBN 3-10-010817-5

J.M. Coetzee
Das Leben der Tiere

Die Philosophen und die Tiere

Er wartet am Gate, als ihr Flugzeug landet. Zwei Jahre ist es her, seit er seine Mutter das letzte Mal gesehen hat; wider Willen ist er erschrocken, wie alt sie geworden ist. Ihr Haar, das vorher graue Strähnen hatte, ist nun ganz weiß; ihr Rücken ist gekrümmt; ihr Fleisch ist schlaff geworden.

In ihrer Familie wurden Gefühle nie gezeigt. Eine Umarmung, ein paar gemurmelte Worte, und die Begrüßung ist erledigt. Schweigend folgen sie dem Strom der Reisenden zur Gepäckabfertigung, holen den Koffer der Mutter und treten die anderthalbstündige Fahrt an.

»Ein langer Flug«, bemerkt er. »Sicher bist du erschöpft.«

»Ich könnte gleich einschlafen«, sagt sie; und sie nickt unterwegs tatsächlich kurz ein, den Kopf ans Fenster gelehnt.

Um sechs, als es dunkel zu werden beginnt, halten sie vor seinem Haus im Vorort Waltham. Norma, seine Frau, und die Kinder kommen auf die Veranda heraus. Mit betonter Herzlichkeit, die sie sehr viel kosten muss, hat Norma die Arme weit ausgebreitet und sagt: »Elizabeth!« Die Frauen umarmen sich; dann folgen die Kinder in ihrer gut erzogenen, wenn auch leiseren Art.

Elizabeth Costello, die Romanautorin, wird während ihres dreitägigen Besuchs des Appleton College bei ihnen wohnen. Auf diese Zeit hat er sich nicht gerade gefreut. Seine Frau und seine Mutter kommen nicht gut miteinander aus. In einem Hotel wäre sie besser aufgehoben, aber er bringt es nicht über sich, das vorzuschlagen.

Die Feindseligkeiten werden beinahe umgehend wieder aufgenommen. Norma hat ein leichtes Abendessen vorbereitet. Seine Mutter bemerkt, dass der Tisch nur für drei gedeckt ist. »Essen die Kinder nicht mit uns?«, fragt sie. »Nein«, sagt Norma, »sie essen im Spielzimmer.« »Warum?«

Die Frage ist unnötig, weil sie die Antwort weiß. Die Kinder essen getrennt von ihnen, weil Elizabeth kein Fleisch auf dem Tisch sehen mag, während es Norma ablehnt, den Kindern etwas anderes als sonst vorzusetzen, nur um auf das Rücksicht zu nehmen, was sie die »Hypersensibilität deiner Mutter« nennt.

»Warum?«, fragt Elizabeth Costello zum zweiten Mal.

Norma wirft ihm einen ärgerlichen Blick zu. Er seufzt. »Mutter«, sagt er, »die Kinder essen Huhn zum Abendbrot, das ist der einzige Grund.«

»Oh«, sagt sie. »Ich verstehe.«

Seine Mutter ist vom Appleton College, wo ihr Sohn John Dozent für Physik und Astronomie ist, eingeladen worden, die diesjährige Gates-Vorlesung zu halten und sich mit Literaturstudenten zu treffen. Weil Costello der Mädchennamen seiner Mutter ist und weil er nie einen Grund dafür gesehen hat, seine Beziehung zu ihr an die große Glocke zu hängen, wusste man zur Zeit der Einladung nicht, dass Elizabeth Costello, die australische Schriftstellerin, mit einem Universitätsmitglied verwandt ist. Er hätte es lieber gesehen, wenn das so geblieben wäre.

Elizabeth Costello ist vor allem durch *Das Haus in der Eccles Street* (1969) bekannt geworden, einen Roman über Marion Bloom, die Frau von Leopold Bloom. Heute wird der Roman zusammen mit *Das goldene Notizbuch* und *Nachdenken über Christa T.* genannt und gilt wie diese als bahnbrechende feministische Literatur. In den letzten zehn Jahren hat sich um ihr Werk eine Kri-

kergemeinde gebildet; es gibt sogar ein *Elizabeth-Costello-Blatt*, das in Albuquerque, New Mexico, erscheint.

Aufgrund ihres Rufes als Romanautorin hat diese korpulente, weißhaarige Dame eine Einladung nach Appleton bekommen, um dort über ein Thema ihrer Wahl zu sprechen; und sie hat darauf reagiert, indem sie nicht etwa sich selbst und ihre Romane zum Thema gewählt hat, wie es zweifellos ihre Sponsoren gern gesehen hätten, sondern eines ihrer Steckenpferde – Tiere.

John Bernard hat seine Beziehung zu Elizabeth Costello nicht hinausposaunt, weil er es vorzieht, seinen eigenen Weg zu gehen. Er schämt sich seiner Mutter nicht. Im Gegenteil, er ist stolz auf sie, trotz der Tatsache, dass er und seine Schwester und sein verstorbener Vater in ihren Büchern auf eine Weise vorkommen, die ihm manchmal wehtut. Aber er weiß wirklich nicht, ob er schon wieder ihre Tiraden über die Rechte der Tiere anhören möchte, besonders da ihm klar ist, dass ihn seine Frau später im Bett mit ihren abschätzigen Bemerkungen traktieren wird.

Er hat Norma kennen gelernt und sie geheiratet, als sie beide Forschungsstudenten an der Johns-Hopkins-Universität waren. Norma hat in Philosophie promoviert und sich auf Erkenntnistheorie spezialisiert. Nachdem sie mit ihm nach Appleton gezogen ist, hat sie keinen Lehrauftrag bekommen können. Das verbittert sie und birgt Konfliktstoff für sie beide in sich.

Norma und seine Mutter haben sich nie gemocht. Vermutlich hätte seine Mutter ohnehin keine Frau gemocht, die er geheiratet hätte. Und Norma – sie hat immer unverhohlen ihre Meinung geäußert, dass die Bücher seiner Mutter überschätzt würden, dass ihre Ansichten über Tiere, das Bewusstsein von Tieren und ethische Beziehungen zu Tieren naiv und sentimental seien. Sie schreibt gerade für eine philosophische Zeitschrift einen Bericht über Sprachlern-Experimente

mit Primaten; es würde ihn nicht wundern, wenn seine Mutter dort in einer abfälligen Fußnote auftauchte.

Er selbst hat keine Meinung dazu. Als Kind hatte er mal Hamster; im Übrigen ist er mit Tieren wenig vertraut. Ihr Ältester wünscht sich einen kleinen Hund. Aber er und Norma sträuben sich: sie haben zwar nichts gegen einen kleinen Hund, sehen aber schon im Voraus, dass ein ausgewachsener Hund mit seinen sexuellen Bedürfnissen nichts als Ärger bedeutet.

Seine Mutter hat einen Anspruch auf ihre Überzeugungen, meint er. Wenn sie ihre alten Tage damit verbringen will, Tierquälerei anzuprangern, ist das ihr gutes Recht. In wenigen Tagen wird sie Gott sei Dank zu ihrem nächsten Reiseziel aufbrechen, und er wird an seine Arbeit zurückkehren können.

An ihrem ersten Morgen in Waltham schläft seine Mutter aus. Er hält ein Seminar, kommt mittags zurück und macht mit ihr eine Rundfahrt durch die Stadt. Die Vorlesung ist für den späten Nachmittag angesetzt. Danach hat der Rektor zu einem Essen geladen, auch er und Norma zählen zu den Gästen.

Elaine Marx vom anglistischen Institut spricht die einleitenden Worte. Er kennt sie nicht, hat aber gehört, dass sie über seine Mutter geschrieben hat. Wie er bemerkt, macht sie in ihrer Einleitung keinen Versuch, die Romane seiner Mutter mit dem Thema der Vorlesung zu verknüpfen.

Dann ist Elizabeth Costello an der Reihe. Auf ihn wirkt sie alt und müde. Von seinem Platz ganz vorn neben seiner Frau versucht er, ihr Stärke zu suggerieren.

»Meine Damen und Herren«, beginnt sie. »Es ist zwei Jahre her, dass ich das letzte Mal in den Vereinigten Staaten gesprochen habe. In der Vorlesung, die ich damals hielt, habe ich bewusst auf den großen Fabelerzähler Franz Kafka verwiesen, und insbesondere auf seine Erzählung ›Ein Bericht für eine Akademie‹ über einen

gebildeten Affen, Rotpeter, der vor den Mitgliedern einer gelehrten Gesellschaft steht und seine Lebensgeschichte erzählt – seinen Aufstieg vom Tier zu einem menschenähnlichen Wesen.¹ Bei der Gelegenheit kam ich mir ein wenig wie Rotpeter vor und habe das auch gesagt. Heute ist dieses Gefühl sogar noch stärker, aus Gründen, die ich Ihnen begreiflich zu machen hoffe.

Vorlesungen beginnen oft mit heiteren Bemerkungen, deren Zweck es ist, den Zuhörern die Befangenheit zu nehmen. Der Vergleich, den ich gerade zwischen mir und Kafkas Affen gezogen habe, könnte als eine solche heitere Bemerkung aufgefasst werden, die Ihnen die Befangenheit nehmen und Ihnen sagen soll, dass ich nur ein ganz gewöhnlicher Mensch bin, weder Gott noch Tier. Selbst diejenigen unter Ihnen, die Kafkas Erzählung über einen Affen, der sich vor Menschen produziert, als Allegorie auf den Juden Kafka, der sich vor Nichtjuden produziert², gelesen haben, mögen trotzdem – angesichts der Tatsache, dass ich keine Jüdin bin – so freundlich gewesen sein, den Vergleich so zu nehmen, wie er offenbar gemeint ist, nämlich ironisch.

Gleich zu Beginn möchte ich sagen, dass meine Bemerkung – die Bemerkung, dass ich mir wie Rotpeter vorkomme – so nicht gemeint war. Das war nicht ironisch gemeint. Es ist wörtlich gemeint. Ich sage, was ich meine. Ich bin eine alte Frau. Ich habe keine Zeit mehr, zu sagen, was ich nicht meine.«

Seine Mutter ist keine Vortragskünstlerin. Selbst wenn sie ihre eigenen Erzählungen liest, wirkt sie nicht sehr inspiriert. Als Kind hat es ihn immer gewundert,

¹ Vgl. J. M. Coetzee. »What is Realism?« *Salmagundi*, Nr. 114-15, 1997.60-81

² Vgl. Frederick R. Karl. *Franz Kafka*. New York: Ticknor & Fields, 1991.557-58

dass eine Frau, die ihren Lebensunterhalt mit Bücherschreiben verdient, eine so miserable Erzählerin von Gutenachtgeschichten sein konnte.

Weil ihr Vortrag so ausdruckslos ist, weil sie nicht hochschaut von ihrem Manuskript, fehlt seiner Meinung nach dem, was sie sagt, die Überzeugungskraft. Er selbst dagegen, weil er sie kennt, ahnt durchaus, worauf sie hinaus will. Er freut sich nicht auf das, was kommen soll. Es verlangt ihn nicht danach, seine Mutter über den Tod sprechen zu hören. Überdies hat er den starken Eindruck, dass ihre Zuhörer – es sind schließlich überwiegend junge Leute – noch weniger auf Predigten über den Tod erpicht sind.

»Wenn ich zu Ihnen über das Thema Tiere spreche«, fährt sie fort, »will ich Sie mit der Schilderung der Schrecken ihres Lebens und Sterbens verschonen. Ob schon ich keinen Grund zu der Annahme habe, dass Ihnen deutlich vor Augen steht, was Tieren in diesem Augenblick überall auf der Welt angetan wird – in Produktionsstätten (ich zögere, sie noch Bauernhöfe zu nennen), in Schlachthöfen, auf Fischtrawlern, in Versuchslabors –, nehme ich doch an, dass Sie mir die rhetorische Kraft zutrauen, diese Schrecken zu beschwören und sie Ihnen mit angemessener Deutlichkeit nahe zu bringen, und belasse es dabei. Ich möchte Sie nur darauf hinweisen, dass diese Schrecken, die ich hier ausspare, trotzdem im Mittelpunkt dieser Vorlesung stehen.

Zwischen 1942 und 1945 wurden mehrere Millionen Menschen in den Konzentrationslagern des Dritten Reiches umgebracht – in Treblinka allein mehr als anderthalb Millionen, vielleicht sogar drei Millionen. Das sind Zahlen, die über unser Vorstellungsvermögen hinausgehen. Jeder von uns stirbt nur einen Tod; den Tod von anderen können wir nur als Einzelfall begreifen. Abstrakt können wir vielleicht bis eine Million zählen, aber wir können nicht eine Million Tode zählen.

Die Leute, die in der Gegend von Treblinka lebten – zum größten Teil Polen –, sagten, dass sie nicht gewusst hätten, was im Lager vor sich ging; sie sagten, im Allgemeinen hätten sie sich schon denken können, was vor sich ging, doch sie hätten es nicht genau gewusst; sie sagten, in gewisser Hinsicht hätten sie es eigentlich wissen können, doch in anderer Hinsicht hätten sie es nicht gewusst und sich nicht leisten können, es zu wissen, um ihrer selbst willen.

Die Leute aus der Gegend von Treblinka waren keine Ausnahme. Lager hat es im ganzen Reich gegeben, fast sechstausend allein in Polen, viele Tausende im eigentlichen Deutschland.³ Nur wenige Deutsche wohnten mehr als ein paar Kilometer entfernt von irgendeinem Lager. Nicht jedes Lager war ein Todeslager, ein Lager, das der Produktion des Todes gewidmet war, doch Schreckliches geschah in allen von ihnen, weit mehr Schreckliches, als man sich um seiner selbst willen zu wissen leisten konnte.

Deutsche einer bestimmten Generation werden immer noch so angesehen, als gehörten sie nicht so recht zur übrigen Menschheit, als müssten sie erst etwas Besonderes tun oder sein, ehe man sie wieder in die Menschengemeinschaft aufnehmen kann – und das nicht etwa deshalb, weil sie einen Expansionskrieg geführt und ihn verloren haben. In unseren Augen haben sie ihr Menschsein verloren, weil sie von bestimmten Dingen nichts wissen wollten. Unter den Bedingungen des Hitler'schen Krieges ist es vielleicht eine nützliche Überlebensstrategie gewesen, nichts zu wissen, aber das ist eine Entschuldigung, die wir mit bewundernswerter moralischer Strenge nicht akzeptieren wollen. Wir sagen, dass in Deutschland eine bestimmte Grenze über-

³ Daniel J. Goldhagen. *Hitlers willige Vollstrecker*. Berlin: Siedler, 1998. 208

schritten wurde und dass dadurch die Menschen über das gewöhnliche Mordgeschäft und die Grausamkeit des Krieges hinaus in einen Zustand geführt wurden, den man nur als Zustand der Sünde bezeichnen kann. Die Unterzeichnung der Kapitulationsurkunde und die Reparationszahlungen beendeten diesen Zustand der Sünde nicht. Im Gegenteil, wir waren der Auffassung, dass diese Generation weiterhin von einer Krankheit der Seele gezeichnet ist. Das betraf die Bürger des Reichs, die Böses getan hatten, aber auch jene, die, aus welchem Grund auch immer, von diesen Taten nichts wussten. Tatsächlich waren so alle Bürger des Dritten Reichs gezeichnet. Nur die Lagerinsassen waren unschuldig.

›Sie gingen wie Schafe zur Schlachtbank.‹ ›Sie starben wie die Tiere.‹ ›Die Nazi-Schlächter haben sie getötet.‹ Die Sprache, in der die Lager angeprangert werden, hat so viel Anklänge an die Sprache der Viehhöfe und Schlachthäuser, dass ich für den Vergleich, den ich gleich ziehen werde, kaum noch den Boden vorbereiten muss. Das Verbrechen des Dritten Reichs, so lautet die Anklage, war, Menschen wie Vieh zu behandeln.

Wir – sogar wir Australier – gehören einer Zivilisation an, die tief in griechischen und jüdisch-christlichen religiösen Vorstellungen verwurzelt ist. Vielleicht glauben wir ja nicht alle daran, dass Menschen unrein werden können, vielleicht glauben wir nicht an die Sünde, aber wir glauben an ihre psychischen Entsprechungen. Wir akzeptieren bedingungslos, dass die Psyche (oder Seele), die von Schuld weiß, nicht gesund sein kann. Wir akzeptieren nicht, dass Menschen, die Verbrechen auf dem Gewissen haben, gesund und glücklich sein können. Wir sehen (oder sahen) Deutsche einer gewissen Generation scheel an, weil sie in gewissem Sinne unrein geworden sind; in den Anzeichen ihrer Normalität (ihrem gesunden Appetit, ihrem herzlichen Lachen)

sehen wir den Beweis dafür, wie tief die Unreinheit in ihnen steckt.

Es war und ist unvorstellbar, dass Menschen, die von den Lagern *nichts gewusst haben* (in diesem speziellen Sinn), wahre Menschen sein können. Um in unserem Bild zu bleiben: *sie* waren Vieh, nicht ihre Opfer. Weil sie Mitmenschen, nach dem Bild Gottes geschaffene Wesen, wie Vieh behandelten, waren sie selbst zum Vieh geworden.

Heute Vormittag hat man mir Waltham gezeigt. Es scheint eine recht angenehme Stadt zu sein. Ich habe nichts Schreckliches gesehen, keine Versuchslabors der Pharmaindustrie, keine Großmästereien, keine Schlachthöfe. Und doch bin ich sicher, dass es sie gibt. Es muss sie geben. Sie machen nur keine Reklame für sich. Sie sind überall in der Nähe, während ich hier rede, nur wissen wir in gewissem Sinn nichts von ihnen.

Ich will es deutlich sagen: Rings um uns herrscht ein System der Entwürdigung, der Grausamkeit und des Tötens, das sich mit allem messen kann, wozu das Dritte Reich fähig war, ja es noch in den Schatten stellt, weil unser System kein Ende kennt, sich selbst regeneriert, unaufhörlich Kaninchen, Ratten, Geflügel, Vieh für das Messer des Schlächters auf die Welt bringt.

Und wenn man Haarspalterei betreibt, wenn man behauptet, Treblinka sei sozusagen ein metaphysisches Unternehmen gewesen, das nur dem Tod und der Vernichtung gedient habe, während die Fleischindustrie letztlich dem Leben diene (wenn ihre Opfer erst einmal tot sind, werden sie schließlich nicht zu Asche verbrannt oder verscharrt, sondern sie werden im Gegenteil zerteilt und tiefgefrostet und verpackt, damit wir sie ganz bequem zu Hause verzehren können), dann kann das die Opfer genauso wenig trösten, wie es die Toten von Treblinka getröstet hätte – verzeihen Sie mir die folgende Geschmacklosigkeit –, wenn man zur Entschul-

digung ihrer Schlächter vorgebracht hätte, dass sie das Körperfett der Toten zur Seifenherstellung und ihre Haare als Matratzenfüllung benötigten.⁴

Ich bitte Sie noch einmal um Verzeihung. Das wird der letzte Punkt sein, den ich auf diese billige Weise sammle. Ich weiß, wie man die Leute polarisiert, wenn man so redet, und dieses billige Punktesammeln macht es nur schlimmer. Ich möchte eine Art finden, mit meinen Mitmenschen zu reden, die eher ruhig als erregt ist, eher philosophisch als polemisch, die eher aufklärt als uns zu spalten sucht in die Gerechten und die Sünder, die Geretteten und die Verdammten, die Schafe und die Böcke.

Ich weiß, eine solche Sprache steht mir zur Verfügung. Es ist die Sprache von Aristoteles und Porphyrios, von Augustinus und Thomas von Aquin, von Descartes und Bentham, in unserer Zeit von Mary Midgley und Tom Regan. Es ist eine philosophische Sprache, in der wir diskutieren und erörtern können, welche Art von Seele Tiere haben, ob sie vernunftbegabt sind oder im Gegenteil als biologische Automaten handeln, ob sie uns gegenüber Rechte haben oder ob wir nur Pflichten ihnen gegenüber haben. Diese Sprache steht mir zur Verfügung, und ich werde mich ihrer nun auch eine Weile bedienen. Aber es ist doch so: wenn Sie hier am Appleton College einen gewollt hätten, der kommt und Ihnen den Unterschied zwischen sterblichen und unsterblichen Seelen erklärt, oder zwischen Rechten und Pflichten, dann hätten Sie einen Philosophen hergebeten und keine Person, die Ihre Aufmerksamkeit nur beanspru-

⁴ Philippe Lacoue-Labarthe: »Die Vernichtung der Juden ... ist ein Phänomen, dass keiner anderen Logik (politischer, ökonomischer, gesellschaftlicher, militärischer Art etc.) folgt als einer geistigen.« »Die Vernichtung ist ... das Produkt einer rein metaphysischen Entscheidung.« Übersetzt nach: *Heidegger. An and Politics*. Oxford: Blackwell, 1990. 35, 48

chen darf, weil sie Geschichten über erfundene Menschen geschrieben hat.

Wie schon gesagt, könnte ich diese Sprache in der wenig originellen, angelesenen Art, die ich bestenfalls beherrsche, nutzen. Ich könnte Ihnen zum Beispiel sagen, was ich vom Argument des heiligen Thomas von Aquin halte, es sei nicht wichtig, wie wir mit Tieren umgehen, weil nur der Mensch nach Gottes Bild geschaffen wurde und an Gottes Wesen teilhat, wenn man einmal davon absieht, dass Grausamkeiten Tieren gegenüber uns daran gewöhnen könnten, grausam zu Menschen zu sein.⁵ Ich könnte fragen, was nach der Auffassung des heiligen Thomas das Wesen Gottes ist, worauf er antworten wird, das Wesen Gottes sei die Vernunft. Dasselbe sagt Plato, dasselbe sagt Descartes, jeder auf seine besondere Weise. Das Universum gründet sich auf Vernunft. Gott ist ein Gott der Vernunft. Die Tatsache, dass wir durch die Benutzung des Verstandes dahin gelangen können, die Gesetze zu begreifen, nach denen das Universum funktioniert, beweist, dass die Vernunft und das Universum wesensgleich sind. Und die Tatsache, dass die Tiere, die nicht vernunftbegabt sind, das Universum nicht begreifen können, sondern blind seinen Gesetzen gehorchen müssen, beweist, dass sie im Unterschied zum Menschen ein Teil des Universums sind, doch nicht wesensgleich mit ihm: dass der Mensch gottähnlich ist, die Tiere aber den Dingen ähnlich sind.

Selbst Immanuel Kant, dem ich mehr zugetraut hätte, mangelt es in dieser Frage an Mut. Selbst Kant folgt, was die Tiere angeht, nicht seiner Intuition, die ihm sagen könnte, dass die Vernunft vielleicht nicht das Wesen des Universums ist, sondern nur das Wesen des menschlichen Gehirns.

⁵ Vgl. Thomas von Aquin. *Summa Theologica*. 3.2.112. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria, 1982

Und sehen Sie, das ist eben heute Nachmittag mein Dilemma. Sowohl mein Verstand als auch sieben Jahrzehnte Lebenserfahrung sagen mir, dass die Vernunft weder das Wesen des Universums noch das Wesen Gottes ist. Nein, die Vernunft sieht mir verdächtig nach dem Wesen des menschlichen Denkens aus; schlimmer noch, nach dem Wesen einer bestimmten menschlichen Denkweise. Die Vernunft ist das Wesen einer bestimmten menschlichen Form des Denkens. Und wenn das so ist, wenn ich das glaube, warum sollte ich mich dann heute Nachmittag vor der Vernunft verneigen und mich darauf beschränken, den Diskurs der alten Philosophen auszuschmücken?

Ich stelle die Frage und beantworte sie dann an Ihrer statt. Oder noch besser, ich lasse sie Rotpeter, Kafkas Rotpeter an Ihrer statt beantworten. Da ich nun hier stehe, sagt Rotpeter, bekleidet mit Frack und Fliege und schwarzen Hosen, deren Boden ein Loch für meinen Schwanz hat (ich drehe mich so, dass Sie ihn nicht sehen), da ich nun hier stehe, was bleibt mir zu tun übrig? Habe ich wirklich eine Wahl? Wenn ich meine Rede nicht der Vernunft unterordne, was das auch sei, was bleibt mir dann anderes, als zu schnattern und mich erregt zu gebärden, mein Wasserglas umzuwerfen und mich ganz allgemein zum Affen zu machen?

Bestimmt haben Sie vom Fall des Srinivasa Ramanujan gehört, der 1887 in Indien geboren wurde, später gefangen genommen und nach Cambridge, England, gebracht wurde, wo er, weil er das Klima, das Essen und das strenge akademische Leben nicht vertrug, erkrankte und mit dreiunddreißig Jahren starb.

Man hält Ramanujan allgemein für den größten intuitiven Mathematiker unserer Zeit, das heißt, für einen Autodidakten, der mathematisch dachte, dem aber der recht mühselige Begriff des mathematischen Beweises oder der mathematischen Demonstration fremd war.

Viele von Ramanujans Resultaten (oder, in der Sprache seiner Kritiker, seine Spekulationen) sind bis heute unbewiesen, obwohl sie höchstwahrscheinlich zutreffen.

Was sagt uns das Phänomen eines Ramanujan? Stand Ramanujan Gott näher, weil sein Geist (nennen wir es seinen Geist; es käme mir wie eine unnötige Beleidigung vor, es einfach seinen Verstand zu nennen) im Einklang war mit dem Wesen der Vernunft, jedenfalls mehr als bei jedem anderen, den wir kennen? Wenn nun die guten Leute in Cambridge, und besonders Professor G. H. Hardy, Ramanujan seine Spekulationen nicht entlockt und sie – soweit es ihnen gelang – mühsam bewiesen hätten, wäre Ramanujan dann Gott trotzdem näher gewesen als sie? Wenn nun Ramanujan, statt nach Cambridge zu gehen, einfach daheim geblieben wäre und seine Gedanken gedacht hätte, während er für die Hafenbehörde von Madras Listen ausfüllte?

Und wie ist das mit Rotpeter (ich meine den historischen Rotpeter)? Wie können wir wissen, ob Rotpeter, oder Rotpeters kleine Schwester, die in Afrika von den Jägern erschossen wurde, nicht dieselben Gedanken gedacht haben wie Ramanujan in Indien und ähnlich wenig gesagt haben? Unterscheiden sich G. H. Hardy einerseits und der stumme Ramanujan und die stumme Rote Sally andererseits nur dadurch, dass dem einen die Gepflogenheiten der Mathematik als Wissenschaft vertraut sind und den anderen nicht? Bestimmen wir so die Nähe zu oder die Entfernung von Gott, vom Wesen der Vernunft?

Wie kommt es, dass die Menschheit Generation für Generation einen Kader von Denkern hervorbringt, die Gott ein wenig ferner stehen als Ramanujan, doch trotzdem in der Lage sind, nach den vorgesehenen zwölf Schuljahren und sechs Jahren Universitätsausbildung ihren Beitrag zur Entschlüsselung des großen Buches der Natur mit Hilfe der physikalischen und mathematischen Disziplinen zu leisten? Wenn das Wesen des Menschen

wirklich im Einklang mit dem Wesen Gottes ist, sollte es uns da nicht misstrauisch machen, dass Menschen achtzehn Jahre brauchen, einen ansehnlichen und überschaubaren Anteil eines Menschenlebens, um sich zu Entzifferern von Gottes Drehbuch zu qualifizieren, und nicht etwa fünf Minuten oder fünfhundert Jahre? Könnte es denn nicht sein, dass das hier zu betrachtende Phänomen nicht so sehr das Aufblühen einer Fähigkeit ist, die Zugang zu den Geheimnissen des Universums gestattet, als vielmehr die Spezialisierung einer ziemlich beschränkten, sich selbst reproduzierenden intellektuellen Tradition, deren Stärke im logischen Denken liegt (so wie es die Stärke von Schachspielern ist, Schach zu spielen), welches sie aus eigennützigen Motiven heraus zum Mittelpunkt des Universums zu machen versucht?⁶

Obwohl ich weiß, dass ich am ehesten Anklang bei dieser akademischen Zuhörerschaft finden könnte, wenn ich mich wie ein Nebenfluss, der sich in einen großen Strom ergießt, dem großen abendländischen Diskurs von Mensch gegen Tier, von Verstand gegen Unverstand anschließen könnte, sträubt sich etwas in mir, weil dieser Schritt bedeuten würde, den Kampf verloren zu geben.

Denn von außen betrachtet, aus der Perspektive eines ganz andersartigen Wesens, ist der Verstand nichts als eine gewaltige Tautologie. Natürlich wird der Verstand sich selbst zum obersten Prinzip des Universums erklären – was sollte er sonst auch tun? Sich entthronen? Systeme, die auf logischen Schlussfolgerungen beruhen, sind totalisierende Systeme, und als solchen fehlt ihnen diese Fähigkeit. Wenn es eine Position gäbe, von der aus der Verstand sich selbst angreifen und entthronen könnte, hätte er diese Position längst besetzt; sonst wäre er nicht umfassend.

⁶ Vgl. Paul Davies. *Der Plan Gottes*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1996. 183-86

In alten Zeiten wurde die Stimme des Menschen, die Stimme des Verstandes, mit dem Brüllen des Löwen und des Stiers konfrontiert. Der Mensch führte Krieg mit dem Löwen und dem Stier, und nach vielen Generationen hat er diesen Krieg endgültig gewonnen. Heute haben diese Kreaturen keine Macht mehr. Die Tiere können uns nur noch mit ihrem Schweigen konfrontieren. Heroisch weigert sich Generation um Generation unserer Gefangenen, zu uns zu sprechen. Alle außer Rotpeter, alle außer den Menschenaffen.

Aber weil es uns vorkommt, als seien die Menschenaffen, oder einige von ihnen, kurz davor, ihr Schweigen zu brechen, vernehmen wir menschliche Stimmen, die dafür streiten, dass die Menschenaffen in eine größere Familie der Hominiden aufgenommen werden, als Kreaturen, die wie der Mensch vernunftbegabt sind.⁷ Und weil sie menschlich oder menschenähnlich sind, argumentiert man weiter, sollten den Menschenaffen dann auch Menschenrechte oder Hominiden-Rechte zugestanden werden. Welche Rechte genau? Mindestens die Rechte, die wir geistig Behinderten der Spezies *Homo sapiens* zugestehen: das Recht auf Leben, das Recht, vor Schmerz und Schaden bewahrt zu werden, das Recht auf Gleichheit vor dem Gesetz.⁸

Das war es nicht, was Rotpeter erstrebte, als er durch

⁷ Vgl. Stephen R. L. Clark: »Menschenaffen und die Idee der Verwandtschaft«, in: *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. Das Great Ape Projekt*. Hrsg. Paola Cavalieri und Peter Singer. München: Goldmann Verlag, 1996. 174-93

⁸ Vgl. Gary L. Francione: »So intelligent Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans auch sind, es lässt sich nicht nachweisen, dass sie die Fähigkeit besitzen, Verbrechen zu begehen, und in diesem Sinne müssen sie wie Kinder oder geistig nicht kompetente Menschen behandelt werden.« »Personalität, Eigentum und Rechtsfähigkeit.« In: Cavalieri und Singer. *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen*. 391-92

seinen Amanuensis, seinen Sekretär, Franz Kafka die Lebensgeschichte schrieb, die er im November 1917 der Akademie der Wissenschaften vortragen wollte. Sein Bericht für eine Akademie war, was immer er sonst noch gewesen sein mochte, jedenfalls keine Bitte darum, wie ein geistig behinderter Mensch behandelt zu werden, wie ein Schwachkopf.

Rotpeter war kein Forscher, der das Verhalten von Primaten untersucht, sondern ein gebrandmarktes, gezeichnetes, verwundetes Lebewesen, das sich als sprechender Beweis vor einer Versammlung von Wissenschaftlern präsentierte. Ich bin kein Philosoph, sondern ein Lebewesen, das einer Versammlung von Wissenschaftlern eine Wunde zeigt und doch nicht zeigt – eine Wunde, die ich unter meiner Kleidung verberge, die ich aber mit jedem Wort, das ich äußere, berühre.

Wenn es Rotpeter auf sich nahm, den mühseligen Abstieg vom Schweigen der Tiere zum Geplapper der Vernunft im Geist des Sündenbocks, den man erwählt hat, zu unternehmen, dann war sein Amanuensis von Geburt an ein Sündenbock, mit einer Vorahnung für das Massaker am auserwählten Volk, das so bald nach seinem Tod statttinden sollte. Lassen Sie mich also, um meinen guten Willen zu zeigen und meine Referenzen vorzulegen, eine Verbeugung vor der Wissenschaft machen und Ihnen meine wissenschaftlichen Spekulationen, untermauert von Fußnoten,« – hier hebt seine Mutter mit einer für sie untypischen Geste ihr Vorlesungsskript in die Höhe und schwenkt es – »über die Herkunft von Rotpeter unterbreiten.

1912 richtete die Preußische Akademie der Wissenschaften auf der Insel Teneriffa eine Station ein, die sich mit Experimenten zur Erforschung der Intelligenz von Affen, speziell Schimpansen, beschäftigen sollte. Die Station arbeitete bis 1920.

Einer der dort arbeitenden Wissenschaftler war der

Psychologe Wolfgang Köhler. 1917 veröffentlichte Köhler unter dem Titel *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen* eine Monographie, in der er seine Experimente beschrieb. Im November desselben Jahres brachte Franz Kafka seinen ›Bericht für eine Akademie‹ heraus. Ich weiß nicht, ob Kafka Köhlers Buch gelesen hat. Er erwähnt es nicht in seinen Briefen oder Tagebüchern, und seine Bücherei verschwand während der Nazi-Zeit. Etwa zweihundert von seinen Büchern tauchten 1982 wieder auf. Köhlers Buch ist nicht dabei, aber das beweist nichts.⁹

Ich bin kein Kafka-Forscher. Ich bin eigentlich überhaupt kein Forscher. Mein Ansehen hängt nicht davon ab, ob ich mit der Behauptung, dass Kafka Köhlers Buch gelesen hat, Recht habe oder nicht. Aber die Vorstellung gefällt mir, und die zeitliche Abfolge macht meine Vermutung zumindest glaubhaft.

Nach seiner eigenen Darstellung wurde Rotpeter auf dem afrikanischen Kontinent von Jägern, die auf den Affenhandel spezialisiert waren, gefangen, über den Ozean gebracht und an ein wissenschaftliches Institut geliefert. So war das auch bei den Affen, mit denen Köhler arbeitete. Sowohl Rotpeter als auch Köhlers Affen machten dann eine Trainingszeit mit, die sie vermenschlichen sollte. Rotpeter absolvierte seinen Kurs mit überwältigendem Erfolg, wenn es ihn persönlich auch viel kostete. Kafkas Erzählung handelt davon, was es kostete: wir erfahren es durch die ironischen Wendungen und

⁹ Patrick Bridgwater meint, die Quelle für den ›Bericht‹ sei Kafkas frühe Lektüre von Haeckel, während er die Idee einer Erzählung über einen sprechenden Affen vom Schriftsteller M. M. Seraphim habe. »Rotpeters Ahnen.« *Deutsche Vierteljahresschrift* 56, 1982. 459. Über die Chronologie von Kafkas Veröffentlichungen des Jahres 1917 vgl. Joachim Unseld. *Franz Kafka: Ein Schriftstellerleben*. München: Hanser, 1982. 148. Über Kafkas Bücherei vgl. Karl. *Franz Kafka*. 632

die Auslassungen der Erzählung. Köhlers Affen waren nicht so erfolgreich. Dennoch erhielten sie zumindest ein wenig Schulung.

Ich möchte Ihnen etwas davon berichten, was die Affen auf Teneriffa von ihrem Lehrmeister Wolfgang Köhler lernten, besonders Sultan, der beste seiner Schüler, gewissermaßen der Prototyp von Rotpeter.

Sultan ist allein in seinem Käfig. Er hat Hunger: das Futter, das bisher regelmäßig gekommen ist, kommt unerklärlicherweise nicht mehr.

Der Mann, der ihn bisher gefüttert hat und das nun nicht mehr tut, spannt drei Meter über dem Erdboden einen Draht über seinen Käfig und hängt ein Bündel Bananen daran. In den Käfig zerzt er drei Holzkisten. Dann macht er die Tür hinter sich zu und verschwindet, ist aber noch irgendwo in der Nähe, weil man ihn riechen kann.

Sultan weiß: jetzt erwartet man von ihm, dass er denkt. Darum sind die Bananen dort oben. Die Bananen hängen dort, damit man denkt, damit man bis an die Grenzen seines Denkvermögens getrieben wird. Aber was soll man denken? Man denkt: Warum lässt er mich hungern? Man denkt: Was habe ich getan? Warum kann er mich nicht mehr leiden? Man denkt: Warum will er diese Kisten nicht mehr haben? Aber keiner dieser Gedanken ist der richtige. Sogar ein komplizierterer Gedanke – zum Beispiel: Was stimmt mit ihm nicht, welche falsche Vorstellung hat er von mir, dass er glauben kann, es sei leichter für mich, eine Banane zu erreichen, die an einem Draht hängt, als eine Banane vom Boden aufzulesen? – ist falsch. Der richtige Gedanke, den man denken soll, ist: Wie benutzt man die Kisten, um an die Bananen zu kommen?

Sultan zerzt die Kisten unter die Bananen, stapelt sie aufeinander, klettert auf den Turm, den er gebaut hat, und zieht die Bananen herunter. Er denkt: Wird er jetzt aufhören, mich zu bestrafen?

Die Antwort lautet: Nein. Am nächsten Tag hängt der Mann wieder ein Bündel Bananen an den Draht, doch er füllt auch die Kisten mit Steinen, sodass sie zu schwer zum Ziehen sind. Man soll nicht denken: Warum hat er die Kisten mit Steinen gefüllt? Man soll denken: Wie benutzt man die Kisten, um an die Bananen zu kommen, obwohl sie mit Steinen gefüllt sind?

Man begreift allmählich, wie das Gehirn des Mannes arbeitet.

Sultan holt die Steine aus den Kisten, baut einen Turm mit den Kisten, klettert hinauf und zieht die Bananen herunter.

Solange Sultan weiter falsche Gedanken denkt, leidet er Hunger. Er leidet Hunger, bis dieser so quälend wird, so alles beherrschend, dass er gezwungen wird, den richtigen Gedanken zu denken, nämlich, wie er es bewerkstelligen kann, an die Bananen zu kommen. Auf solche Art wird die Intelligenz des Schimpansen bis zum Äußersten getestet.

Der Mann lässt ein Bündel Bananen einen Meter vor dem Käfig fallen. In den Käfig wirft er einen Stock. Der falsche Gedanke ist: Warum hängt er die Bananen nicht mehr an den Draht? Der falsche Gedanke (aber der richtige falsche Gedanke) ist: Wie benutzt man die drei Kisten, um an die Bananen zu kommen? Der richtige Gedanke ist: Wie benutzt man den Stock, um an die Bananen zu kommen?

Bei jeder Wendung des Geschehens wird Sultan dazu getrieben, den weniger interessanten Gedanken zu denken. Von der reinen Spekulation (Warum benehmen sich die Menschen so?) wird er gnadenlos zu niederer, praktischer, zielgerichteter Vernunft getrieben (Wie benutzt man das, um jenes zu bekommen?) und somit dazu, sich vorrangig als Organismus mit einem Appetit, der befriedigt werden muss, zu begreifen. Obwohl seine ganze Geschichte, die damit beginnt, dass seine Mutter

erschossen und er gefangen genommen wird, die sich dann mit seiner Reise im Käfig übers Meer fortsetzt und ihn schließlich als Gefangenen in diesem Insellager enden lässt, wo sadistische Spiele um das Futter herum gespielt werden, obwohl das alles ihn dazu bringt, Fragen nach der Gerechtigkeit des Universums und dem Platz dieser Strafkolonie darin zu stellen, führt ihn ein sorgfältig geplantes psychologisches Programm *weg* von ethischen und metaphysischen Fragen, hin zu den becheideneren Gefilden der praktischen Vernunft. Und während er sich mühsam durch dieses Labyrinth des Zwangs, der Manipulation und des Doppelspiels arbeitet, muss ihm klar werden, dass er auf keinen Fall aufgeben darf, denn auf seinen Schultern ruht die Verantwortung, dass er die Affenheit vertritt. Das Schicksal seiner Brüder und Schwestern wird vielleicht dadurch entschieden, wie gut er seine Sache macht.

Wolfgang Köhler war vielleicht ein guter Mensch. Ein guter Mensch, aber kein Dichter. Ein Dichter hätte etwas aus dem Moment gemacht, als die gefangenen Schimpansen im umzäunten Hof im Kreis herumspringen, haargenau wie eine Militärkapelle, einige von ihnen nackt wie am Tag ihrer Geburt, andere mit Kordeln oder Lumpen behängt, die sie aufgelesen haben, andere irgendwelchen Abfall mit sich schleppend.

(In dem Bibliotheksexemplar von Köhlers Buch, das ich gelesen habe, hat ein empörter Leser an dieser Stelle eine Randnotiz gemacht: ›Anthropomorphismus!‹ Tiere können nicht marschieren, will er sagen, sie können sich nicht verkleiden, weil sie die Bedeutung von *marschieren* nicht kennen, die Bedeutung von *verkleiden* nicht kennen.)

Nichts in ihrem Vorleben hat die Affen daran gewöhnt, sich von außen zu sehen, wie mit den Augen eines imaginären Wesens. Die Bänder und der Trödel sind also nicht für den visuellen Eindruck da, wie Köhler er-

kennt, weil sie flott *aussehen*, sondern wegen der kinetischen Wirkung, weil man sich mit ihnen anders *fühlt* – Hauptsache, die Langeweile wird vertrieben. Weiter kann Köhler, trotz all seiner Sympathie und seines Einblicks, nicht gehen; hier hätte ein Dichter beginnen können, der sich in den Affen einzufühlen vermag.

In seinem tiefsten Inneren ist Sultan nicht an dem Bananenproblem interessiert. Nur die hartnäckige Reglementierung durch den Experimentator zwingt ihn, sich darauf zu konzentrieren. Die Frage, die ihn wirklich beschäftigt, wie sie auch die Ratte und die Katze und jedes andere Tier beschäftigt, das in der Hölle eines Labors oder im Zoo eingesperrt ist, lautet: Wo ist meine Heimat, und wie gelange ich dahin?

Ermessen Sie den Abstand von Kafkas Affen, mit seiner Fliege und seinem Smoking und seinem Vortragsmanuskript, zur traurigen Runde der Gefangenen auf ihrem Hof in Teneriffa. Wie weit hat es Rotpeter doch gebracht! Aber wir haben das Recht zu fragen: Was war der Preis für die ungeheure Überentwicklung seines Intellekts, für das Beherrschen der Hörsaal-Etikette und der akademischen Rhetorik, was musste er dafür aufgeben? Die Antwort lautet: Viel, darunter auch Fortpflanzung, Nachkommenschaft. Wenn Rotpeter einigermaßen vernünftig wäre, würde er keine Kinder wollen. Denn mit der verzweifelten, halb wahnsinnigen Äffin, mit der seine Fänger ihn in Kafkas Erzählung zu paaren versuchen, würde er nur ein Monster zeugen. Es ist genauso schwer, sich das Kind von Rotpeter vorzustellen, wie das von Franz Kafka selbst. Hybriden sind steril, oder sollten es sein; und Kafka sah sich selbst wie auch Rotpeter als Hybriden, als monströsen Denkapparat, der unerklärlicherweise auf einen leidenden Tierkörper gepfropft war. Der Blick, mit dem uns Kafka von allen erhaltenen Fotos anstarrt, ist der starre Blick reiner Verwunderung: Verwunderung, Erstaunen, Angst. Kafka ist unter allen Men-

schen derjenige, der sich seines Menschseins am wenigsten sicher ist. *Das hier*, scheint er zu sagen: *das* ist das Ebenbild Gottes?»

»Sie redet wirres Zeug«, sagt Norma neben ihm.

»Was?«

»Sie redet wirres Zeug. Sie hat den Faden verloren.«

»Es gibt einen amerikanischen Philosophen namens Thomas Nagel«, fährt Elizabeth Costello fort, der die Bemerkung ihrer Schwiegertochter entgangen ist. »Wahrscheinlich kennen Sie ihn besser als ich. Vor einigen Jahren hat er einen Essay geschrieben – ›Wie fühlt es sich an, eine Fledermaus zu sein?‹ –, den ein Freund mir empfohlen hat.

Nagel macht auf mich den Eindruck eines klugen und durchaus verständnisvollen Menschen. Er hat sogar einen gewissen Sinn für Humor. Seine Fledermaus-Frage ist interessant, aber seine Antwort darauf ist auf tragische Weise beschränkt. Ich möchte Ihnen einen Auszug dessen, was er in Beantwortung seiner Frage sagt, vorlesen:

Mithin wird es nutzlos sein sich vorzustellen, man habe Flughäute an seinen Armen, mit denen man in der Dämmerung umherfliegen und mit seinem Mund nach Insekten schnappen könnte, man habe nur ein mittelmäßiges Sehvermögen und nehme seine Umwelt mittels eines Systems reflektierter, hochfrequenter akustischer Signale wahr; und den Tag verbringe man, mit dem Kopf nach unten an den Füßen aufgehängt, auf einem Dachboden. Soweit ich mir dies überhaupt ausmalen kann (und sehr weit reicht meine Einbildungskraft hier fürwahr nicht), kann ich dem stets nur entnehmen, wie *mir* zumute wäre, sobald ich mich so verhielte, wie sich eine Fledermaus verhält. Das steht hier aber gar nicht erst zur Debatte. Ich will nicht etwa wissen, wie mir zumute wäre,

würde mein Leben fledermausartig, sondern wie es sich *für Fledermäuse* anfühlt, eine Fledermaus zu sein. Und wenn ich mir *das* vorzustellen versuche, finde ich mich eingeschränkt auf die Inhalte meines eigenen Bewusstseins, die der Aufgabe offenkundig unangemessen sind.¹⁰

Eine Fledermaus ist für Nagel eine ›grundlegend *fremde* Lebensform‹, nicht ganz so fremd wie ein Marsmensch, doch fremder als ein anderes menschliches Wesen (besonders wenn dieses menschliche Wesen ein Kollege aus der akademischen Zunft sein sollte, steht zu vermuten).

Wir haben hier also ein Kontinuum, das sich vom Marsmenschen an einem Ende über die Fledermaus und den Hund und den Affen (ausgenommen Rotpeter) bis zum Menschen (ausgenommen Franz Kafka) am anderen Ende erstreckt; und bei jedem Schritt, den wir uns in dem Kontinuum von der Fledermaus zum Menschen bewegen, wird die Frage ›Wie fühlt sich X als X?‹ leichter zu beantworten, behauptet Nagel.

Mir ist klar, dass Nagel Fledermäuse und Marsmenschen nur als Hilfsmittel benutzt, um seine eigenen Fragen nach der Beschaffenheit des Bewusstseins zu stellen. Aber wie die meisten Schriftsteller nehme ich alles gern wörtlich, deshalb möchte ich bei der Fledermaus bleiben. Wenn Kafka über einen Affen schreibt, lese ich das in erster Linie als Erzählung über einen Affen; wenn Nagel über eine Fledermaus schreibt, lese ich das in erster Linie als Essay über eine Fledermaus.«

Norma auf dem Platz neben ihm gibt einen Seufzer der Verzweiflung von sich, der so leise ist, dass nur er ihn hört. Aber er war ja auch nur für ihn bestimmt.

¹⁰ Thomas Nagel. »Wie fühlt es sich an, eine Fledermaus zu sein?« Übers. von Michael Gebauer. In: *Letzte Fragen*. Bodenheim b. Mainz: Philo Verlagsgesellschaft, 1996. 234

»Manchmal weiß ich für Augenblicke«, sagt seine Mutter, »wie man sich als Leichnam fühlt. Dieses Wissen stößt mich ab. Es entsetzt mich; ich scheue davor zurück, ich schiebe es weg von mir.

Wir haben alle solche Momente, besonders wenn wir älter werden. Dieses Wissen, das wir haben, ist nicht abstrakt – ›Alle Menschen sind sterblich, ich bin ein Mensch, also bin ich sterblich‹ –, sondern körperlich. Einen Augenblick lang *sind* wir dieses Wissen. Wir leben das Unmögliche: wir leben über unseren Tod hinaus, schauen auf ihn zurück, und wir schauen so zurück, wie es nur ein Toter kann.

Wenn ich durch dieses Wissen weiß, dass ich sterben werde, was weiß ich dann laut Nagel? Weiß ich, wie ich mich als Leichnam fühle, oder weiß ich, wie sich ein Leichnam als Leichnam fühlt? Das zu unterscheiden scheint mir belanglos. Was ich weiß, kann ein Leichnam nicht wissen: dass er ausgelöscht ist, dass er nichts weiß und niemals mehr etwas wissen wird. Einen Moment lang, ehe mein ganzes Wissensgebäude in panischem Schrecken zusammenfällt, lebe ich in diesem Widerspruch, bin gleichzeitig tot und lebendig.«

Norma schnaubt leise. Er tastet nach ihrer Hand und drückt sie.

»Zu dieser Art Gedanken sind wir fähig, wir Menschen, dazu und zu noch mehr, wenn wir uns zwingen oder gezwungen werden. Doch wir widersetzen uns diesem Zwang, und selten zwingen wir uns selbst dazu; wir denken uns nur in den Tod hinein, wenn wir darauf gestoßen werden. Jetzt frage ich: wenn wir unseren eigenen Tod denken können, warum in aller Welt sollten wir dann nicht in der Lage sein, uns in das Leben einer Fledermaus hineinzusetzen?

Wie fühlt man sich als Fledermaus? Bevor wir eine solche Frage beantworten können, müssen wir das Leben einer Fledermaus durch die Sinne einer Fledermaus

erfahren können, meint Nagel. Doch er irrt; oder er führt uns in die Irre. Eine lebendige Fledermaus zu sein heißt voller Leben sein; voll und ganz Fledermaus sein ist vergleichbar mit dem voll und ganz Menschsein, was ebenfalls bedeutet, voller Leben zu sein. Im ersten Fall handelt es sich um Fledermausleben, im zweiten um Menschenleben; das mag ja sein, aber das sind zweitrangige Überlegungen. Voller Leben zu sein heißt, als Körper mit Seele zu leben. Die Erfahrung des vollen Lebens kann man auch *Freude* nennen.

Zu leben heißt eine lebendige Seele sein. Ein Lebewesen (*animal*) – und wir sind alle Lebewesen (*animals*) – ist eine Seele in einem Körper. Genau das hat Descartes erkannt, und er hatte seine eigenen Gründe dafür, es zu bestreiten. Ein Tier lebt, sagt Descartes, wie eine Maschine lebt. Ein Tier ist nicht mehr als der Mechanismus, aus dem es besteht; wenn es eine Seele hat, dann ist sie vergleichbar mit einer Batterie, die dazu da ist, den Funken zu liefern, der die Maschine in Bewegung setzt; aber das Tier ist keine Seele in einem Körper, und das Gütesiegel seiner Existenz ist nicht die Freude.

›Cogito ergo sum‹, diesen berühmten Ausspruch hat er auch getan. Diese Formel war mir nie geheuer. Sie impliziert, dass ein Lebewesen, das nicht das tut, was wir ›denken‹ nennen, irgendwie zweitrangig ist. Dem Denken, dem Erkenntnisvermögen, stelle ich gegenüber: die Ganzheit, die Körperlichkeit, das Seinsgefühl – gegen die Vorstellung vom Menschen als gespenstischer Denkmaschine, die Gedanken produziert, setze ich das Gefühl, ein Körper zu sein – ein äußerst erregendes Gefühl –, ein Körper mit Gliedern, die eine räumliche Ausdehnung haben, und das Gefühl, für die Welt lebendig zu sein. Diese Ganzheit steht in heftigem Kontrast zu Descartes' Hauptthese, die ein hohles Gefühl erzeugt: das Gefühl einer Erbse, die in einer Schote rasselt.

Den Zustand der Lebendigkeit kann man in Gefan-

genschaft schwerlich aufrechterhalten. Gefängnishaft ist die Strafform, die der Westen bevorzugt und mit aller Macht der restlichen Welt aufzudrängen versucht, indem er andere Formen der Strafe (körperliche Züchtigung, Folter, Verstümmelung, Hinrichtung) als grausam und unnatürlich verurteilt. Was sagt uns das über uns selbst? Mir sagt es, dass man es auf die Freiheit des Körpers, sich im Raum zu bewegen, abgesehen hat, und zwar deshalb, weil das der Punkt ist, an dem die Vernunft das Wesen des anderen am schmerzlichsten und nachhaltigsten beeinträchtigen kann. Und in der Tat, bei Kreaturen, die das Eingesperrtsein am wenigsten verkraften können – Kreaturen, die Descartes' Bild von der Seele als Erbse im Gefängnis der Schote (für die ein zusätzliches Eingesperrtsein irrelevant ist) am wenigsten entsprechen –, beobachten wir die niederschmetterndsten Auswirkungen: in Zoos, in Versuchslabors – Institutionen, in denen kein Platz ist für das Strömen der Freude, das daher kommt, dass man nicht *in* einem Körper oder *als* ein Körper lebt, sondern einfach ein Wesen in körperlicher Gestalt ist.¹¹

Man sollte nicht fragen: Haben wir mit anderen Lebewesen etwas gemein – Vernunft, Selbsterkenntnis, eine Seele? (Mit dem Schluss, dass es uns, wenn das

¹¹ John Berger: »Doch nirgends im Zoo kann ein Fremder dem Blick eines Tieres begegnen. Der Blick des Tieres flackert höchstens und wendet sich dann anderem zu. Die Tiere blicken aus den Augenwinkeln heraus. Sie sehen blind in die Ferne. Sie suchen alles mechanisch ab. ... Dieser Blick zwischen Mensch und Tier, der vielleicht eine wesentliche Rolle in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft gespielt hat und mit dem auf jeden Fall alle Menschen noch bis vor weniger als einem Jahrhundert gelebt haben, wurde ausgelöscht.« »Warum sehen wir Tiere an?« Übers. Lisa von Mengden. In: *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1981. 26

nicht der Fall ist, erlaubt sei, mit ihnen umzuspringen, wie es uns beliebt, sie einzusperren, sie zu töten, ihre Leichname zu entehren.) Ich komme auf die Todeslager zurück. Der besondere Schrecken der Lager, der Schrecken, der uns davon überzeugt sein lässt, dass dort ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit geschah, besteht nicht darin, dass die Mörder ihre Opfer wie Ungeziefer behandelten, obwohl sie doch Menschen waren wie sie. Das ist zu abstrakt. Der Schrecken besteht darin, dass die Mörder sich weigerten, sich in ihre Opfer hineinzuversetzen, wie es sonst doch alle taten. Sie sagten: ›Da fahren *die* wieder in den ratternden Viehwagen vorbei.‹ Sie sagten nicht: ›Und wenn ich nun in dem Viehwagen wäre?‹ Sie sagten nicht: ›In dem Viehwagen dort bin ich.‹ Sie sagten: ›Es stinkt, und auf meine Kohlköpfe fällt Asche – das müssen die Toten sein, die heute verbrannt wurden.‹ Sie sagten nicht: ›Und wenn ich nun brennen würde?‹ Sie sagten nicht: ›Ich brenne, ich falle als Asche herab.‹

Mit anderen Worten, sie verschlossen ihr Herz. Das Herz ist der Sitz einer Fähigkeit, *des Mitgefühls*, die es uns erlaubt, manchmal Anteil am Leben eines anderen zu nehmen. Beim Mitgefühl geht es nur um das Subjekt, kaum um das Objekt, das ›andere‹, wie wir sofort begreifen, wenn wir uns als Objekt nicht eine Fledermaus denken (›Kann ich das Leben einer Fledermaus teilen?‹), sondern ein anderes menschliches Wesen. Es gibt Menschen, die sich in andere hineinversetzen können, es gibt Menschen, die das nicht können (wenn dieses Unvermögen extrem groß ist, nennen wir sie Psychopathen), und es gibt Menschen, die sich zwar in andere hineinversetzen können, es aber lieber nicht tun.

Trotz Thomas Nagel, der wahrscheinlich ein guter Mensch ist, trotz Thomas von Aquin und Rene Descartes, für die es mir schwerer fällt, Verständnis aufzubrin-

gen, gibt es keine Grenzen dafür, wie weit wir uns in das Dasein eines anderen hineinversetzen können. Für die mitfühlende Vorstellungskraft gibt es keine Beschränkung. Wenn Sie einen Beweis dafür haben wollen, dann bedenken Sie das Folgende. Vor etlichen Jahren habe ich ein Buch mit dem Titel *Das Haus in der Eccles Street* geschrieben. Um dieses Buch zu schreiben, musste ich mich in die Existenz von Marion Bloom versetzen. Entweder ist mir das gelungen oder nicht. Wenn es mir nicht gelungen wäre, wüsste ich keinen Grund, weshalb Sie mich heute hierher eingeladen haben. Wie dem auch sei, der springende Punkt ist doch, dass *Marion Bloom nie existiert hat*. James Joyce hat sich Marion Bloom ausgedacht. Wenn ich mich in jemanden hineinversetzen kann, der nie existiert hat, dann kann ich mich auch in eine Fledermaus oder einen Schimpansen oder eine Auster hineinversetzen, in jedes Wesen, mit dem ich den Nährboden des Lebens teile.

Ich komme ein letztes Mal auf die Todesstätten um uns herum zurück, die Schlachtstätten, vor denen wir in einer gewaltigen gemeinschaftlichen Anstrengung unsere Herzen verschließen. Jeden Tag ein neuer Holocaust, doch soweit ich sehen kann, bleibt unser moralisches Wesen unberührt. Wir fühlen uns nicht beschmutzt. Offenbar können wir alles tun, und doch sauber bleiben.

Wir zeigen auf die Deutschen und Polen und Ukrainer, die von den Gräueltaten in ihrer Nähe wussten und doch nicht wussten. Wir sind geneigt zu glauben, dass sie im Inneren gezeichnet sind von den Spätfolgen dieser besonderen Form des Nichtwissenwollens. Wir glauben gern, dass diejenigen, deren Leiden sie sich nicht vorstellen wollten, in ihren Alpträumen zurückgekehrt sind, um sie heimzusuchen. Wir glauben gern, dass sie morgens bleich und verstört aufgewacht sind und dass sie an Krebsgeschwüren gestorben sind. Aber vielleicht

war das gar nicht so. Was wir wissen, deutet in die entgegengesetzte Richtung: dass wir alles tun können und ungestraft davonkommen; dass es keine Bestrafung gibt.«

Ein seltsamer Schluss. Erst als sie die Brille absetzt und ihr Manuskript zusammenfaltet, setzt der Applaus ein, und auch da noch ist er spärlich. Ein seltsamer Schluss einer seltsamen Rede, denkt er, schlecht kalkuliert, schlecht vorgetragen. Die Beweisführung ist nicht ihr Metier. Sie wäre besser nicht hier.

Norma hat den Arm erhoben und versucht, den Dekan der geisteswissenschaftlichen Fakultät, der die Veranstaltung moderiert, auf sich aufmerksam zu machen.

»Norma!«, flüstert er. Er schüttelt dringlich den Kopf. »Nicht!«

»Warum?«, flüstert sie zurück.

»Bitte«, flüstert er, »nicht hier, nicht jetzt!«

»Eine ausführliche Diskussion der Vorlesung unseres berühmten Gastes wird am Freitagnachmittag stattfinden – Sie finden die näheren Angaben in Ihren Programmzetteln –, doch Mrs. Costello hat sich freundlicherweise bereit erklärt, die eine oder andere Frage aus dem Publikum zu beantworten. Wer möchte also –?« Der Dekan schaut aufgeräumt in die Runde. »Ja bitte!«, sagt er zu jemandem hinter ihnen.

»Ich habe ein Recht darauf!«, flüstert ihm Norma ins Ohr.

»Du hast ein Recht darauf, aber nimm es einfach nicht in Anspruch, es ist keine gute Idee!«, flüstert er zurück.

»So einfach darf sie nicht davonkommen! Sie ist verwirrt!«

»Sie ist alt, sie ist meine Mutter. Bitte!«

Hinter ihnen spricht schon jemand. Er dreht sich um und sieht einen großen Mann mit Bart. Weiß der Him-

mel, warum sich seine Mutter überhaupt bereit erklärt hat, Fragen aus dem Publikum entgegenzunehmen. Sie sollte doch wissen, dass öffentliche Vorlesungen Spinner und Verrückte anziehen, wie ein Leichnam die Fliegen anlockt.

»Für mich ist nicht deutlich geworden«, sagt der Mann, »worauf Sie eigentlich hinauswollen. Meinen Sie, dass wir die Massentierhaltung einstellen sollen? Meinen Sie, dass wir kein Fleisch mehr essen sollen? Meinen Sie, dass wir die Tiere humaner behandeln sollen, dass wir sie humaner töten sollen? Meinen Sie, dass wir keine Tierversuche mehr durchführen dürfen? Meinen Sie, dass wir keine Experimente mit Tieren mehr machen dürfen, nicht einmal harmlose psychologische Experimente wie die von Köhler? Könnten Sie etwas exakter werden? Vielen Dank.«

Exakter werden. Ganz und gar kein Spinner. Etwas mehr Exaktheit könnte seiner Mutter nicht schaden.

Seine Mutter steht ohne ihren Text vor dem Mikrofon, hält das Rednerpult umklammert und wirkt recht nervös. Nicht ihr Metier, denkt er wieder – sie sollte sich nicht darauf einlassen.

»Ich habe gehofft, dass ich keine Prinzipien formulieren muss«, sagt seine Mutter. »Wenn Sie von dieser Rede Prinzipien mitnehmen möchten, müsste ich antworten: Öffnen Sie Ihr Herz und hören Sie darauf, was Ihr Herz sagt.«

Damit scheint sie es bewenden lassen zu wollen. Der Dekan blickt verdutzt drein. Bestimmt ist auch der Fragesteller verdutzt. Er selbst ist es jedenfalls. Warum kann sie nicht einfach damit herausrücken, was sie sagen will?

Als spüre sie, wie unbefriedigend ihre Antwort ist, setzt seine Mutter neu an. »Verbote, in Bezug aufs Essen oder auf anderes, haben mich nie sehr interessiert. Verbote, Gesetze. Mich interessiert mehr, was ihnen zu-

grunde liegt. Was nun Köhlers Experimente angeht, so finde ich, dass er ein wunderbares Buch geschrieben hat, und das Buch wäre nicht geschrieben worden, wenn er sich nicht für einen Wissenschaftler gehalten hätte, der Experimente mit Schimpansen durchführt. Aber das Buch, das wir lesen, ist nicht das Buch, das er zu schreiben meinte. Das erinnert mich an einen Ausspruch Montaignes: ›Wenn ich mit meiner Katze spiele – wer weiß, ob ich nicht mehr ihr zum Zeitvertreib diene als sie mir?‹¹² Ich wünschte mir, ich könnte glauben, dass die Tiere in unseren Labors mit uns spielen. Aber leider ist es nicht an dem.«

Sie verstummt. »Beantwortet das Ihre Frage?«, erkundigt sich der Dekan. Der Frager zuckt vielsagend mit den Schultern und setzt sich hin.

Es gilt, noch das Dinner zu überstehen. In einer halben Stunde lädt der Rektor zu einem Dinner in den Club der Fakultät. Ursprünglich waren er und Norma nicht eingeladen. Nachdem man dann entdeckt hatte, dass Elizabeth Costello einen Sohn in Appleton hat, wurden sie mit auf die Liste gesetzt. Er befürchtet, dass sie sich deplatziert fühlen werden. Sie werden gewiss die Jüngsten und Rangniedersten sein. Andererseits ist seine Anwesenheit vielleicht nützlich. Vielleicht braucht man ihn als Friedensstifter.

Mit grimmigem Interesse wartet er darauf, wie das College mit der Herausforderung fertig wird, die das Menü darstellt. Wenn der berühmte Redner heute ein islamischer Geistlicher oder ein jüdischer Rabbi gewesen wäre, hätten sie wahrscheinlich kein Schweinefleisch serviert. Werden sie nun aus Rücksicht auf den Vegetarismus seiner Mutter Nusspastetchen für alle servieren? Müssen die mit ihr geladenen, honorigen Gäste

¹² »Apologie für Raymond Sebond.« In: *Essais*. Übers. von Hans Stilett. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, 1998. 224

sich durch den Abend quälen und von dem Pastrami-Sandwich oder der kalten Hühnerkeule träumen, die sie später zu Hause hinunterschlingen werden? Oder werden die klugen Köpfe des College zum obskuren Fisch Zuflucht nehmen, der ein Rückgrat hat, aber keine Luft atmet und seine Jungen nicht säugt?

Zum Glück ist er für das Menü nicht verantwortlich. Was er fürchtet, ist, dass jemand in einer Gesprächsflaute mit der Frage ankommen wird, die er Die Frage nennt – »Was hat Sie, Mrs. Costello, dazu gebracht, Vegetarierin zu werden?« –, und dass sie sich dann aufs hohe Ross setzt und das zum Besten gibt, was er und Norma Die Plutarch-Replik nennen. Danach wird es seine, und allein seine, Aufgabe sein, den Schaden wieder gutzumachen.

Die betreffende Replik stammt aus Plutarchs moralischen Abhandlungen. Seine Mutter kann sie aus dem Gedächtnis zitieren; er kann sie nur ungefähr wiedergeben. »Du fragst mich, warum ich kein Fleisch essen will. Ich für mein Teil bin erstaunt, dass du den Leichnam eines toten Tieres in den Mund nehmen kannst und es nicht ekelhaft findest, gehacktes Fleisch zu kauen und die Körpersäfte von tödlichen Wunden hinunterzuschlucken.«¹³ Plutarch lässt jedes Gespräch abrupt verstummen: das Wort *Körpersäfte* schafft das. Wenn man Plutarch zitiert, ist das, als werfe man einen Fehdehandschuh hin; danach weiß man nicht, was geschieht.

Wenn doch seine Mutter nicht gekommen wäre. Es ist schön, sie wieder zu sehen; es ist schön, dass sie ihre Enkelkinder sehen kann; es ist schön, dass ihr Anerkennung zuteil wird; aber der Preis, den er bezahlt, und der Preis, den er vielleicht bezahlen muss, wenn der Besuch

¹³ Vgl. Plutarch »Über das Fleischessen«. In: *Plutarchs moralische Abhandlungen*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Joh. Christian Hermann, 1789.488-89

einen schlechten Verlauf nimmt, scheint ihm unangemessen hoch. Warum nur kann sie keine normale alte Frau sein, die das normale Leben einer alten Frau führt? Wenn sie ein Herz für Tiere haben will, warum kann sie dann nicht zu Hause bleiben und ein Herz für ihre Katzen haben?

Seine Mutter ist in der Mitte der Tafel platziert, gegenüber von Rektor Garrard. Er selbst sitzt zwei Plätze weiter unten; Norma ist am Ende der Tafel. Ein Platz ist leer – er fragt sich, wem er gehört.

Ruth Orkin vom Psychologischen Institut erzählt seiner Mutter von einem Experiment mit einer jungen Schimpansin, die wie ein Mensch aufgezogen wird. Als man die Schimpansin auffordert, Fotos in verschiedene Haufen zu ordnen, besteht sie darauf, ein Bild von sich selbst zu den Bildern von Menschen zu legen, statt zu den Bildern von anderen Affen. »Man ist versucht, die Geschichte ganz direkt zu deuten«, sagt Orkin – »dass sie nämlich zu uns gehören wollte. Aber als Wissenschaftler muss man vorsichtig sein.«

»Ja, da stimme ich Ihnen zu«, sagt seine Mutter. »Für sie konnten die zwei Haufen eine weniger offensichtliche Bedeutung haben. Die, die kommen und gehen können, wie es ihnen beliebt, gegenüber denen, die eingesperrt bleiben müssen – zum Beispiel. Sie wollte vielleicht sagen, dass sie lieber zu den Freien gehören möchte.«

»Oder vielleicht wollte sie einfach ihren Halter erfreuen«, wirft Rektor Garrard ein. »Mit der Feststellung ihrer Ähnlichkeit.«

»Ein bisschen machiavellistisch für ein Tier, finden Sie nicht?«, sagt ein stattlicher blonder Mann, dessen Namen er nicht mitbekommen hat.

»Machiavelli, den Fuchs, nannten ihn seine Zeitgenossen«, sagt seine Mutter.

»Aber das ist etwas völlig anderes – die Eigenschaften der Tiere in Fabeln«, wendet der stattliche Mann ein.

»Ja«, sagt seine Mutter.

Es geht alles ganz glatt. Man hat ihnen Kürbissuppe serviert, und keiner beschwert sich. Kann er sich entspannen?

Mit dem Fisch hat er Recht behalten. Als Hauptgericht stehen Rotbarbe mit Babykartoffeln und Fettuccine mit gebackenen Auberginen zur Auswahl. Garrard bestellt die Fettuccine, genau wie er selbst; ja, von den elf Anwesenden bestellen nur drei Fisch.

»Es ist doch interessant, wie oft religiöse Gemeinschaften sich mit Hilfe von Speiseverboten definieren«, bemerkt Garrard.

»Ja«, sagt seine Mutter.

»Ich will damit sagen, es ist interessant, dass die Definition beispielsweise lautet: ›Wir sind die Leute, die keine Schlangen essen‹, statt: ›Wir sind die Leute, die Eidechsen essen.‹ Was wir nicht tun, statt was wir tun.« Vor seiner Zeit in der Universitätsleitung war Garrard Politologe.

»Das hat alles mit Reinheit und Unreinheit zu tun«, sagt Wunderlich, der trotz seines Namens Brite ist. »Reine und unreine Tiere, reine und unreine Gewohnheiten. Das Konzept der Unreinheit lässt sich leicht verwenden, um zu entscheiden, wer zu uns gehört und wer nicht, wer drinnen ist und wer draußen.«

»Unreinheit und Scham«, wirft er selbst ein. »Tiere schämen sich nicht.« Es überrascht ihn, sich sprechen zu hören. Aber warum eigentlich nicht? – Der Abend verläuft gut.

»Genau«, sagt Wunderlich. »Tiere verbergen ihre Ausscheidungen nicht, sie haben Geschlechtsverkehr in aller Öffentlichkeit. Sie haben kein Schamgefühl, sagen wir – das unterscheidet uns von ihnen. Aber die grundlegende Idee bleibt die Unreinheit. Tiere haben unreine Gewohnheiten, deshalb bleiben sie ausgeschlossen. Die Scham macht aus uns Menschen, Scham vor der Un-

reinheit. Adam und Eva – der zugrunde liegende Mythos. Davor waren wir alle einfach Lebewesen (*animals*).«

Er hat Wunderlich noch nie zuvor gehört. Er gefällt ihm, ihm gefällt seine ernsthafte, stotternde Oxford-Manier. Sie hebt sich wohltuend ab von der amerikanischen Selbstsicherheit.

»Aber so kann das doch nicht funktionieren«, widerspricht Olivia Garrard, die elegante Frau des Rektors. »Das ist zu abstrakt, eine viel zu blutleere Idee. Tiere sind Kreaturen, mit denen wir keinen Sex haben – so unterscheiden wir uns von ihnen. Der bloße Gedanke, mit ihnen Sex zu haben, lässt uns schauern. Das ist die Ebene, auf der sie unrein sind – sie alle. Wir vermischen uns nicht mit ihnen. Wir halten die Reinen von den Unreinen getrennt.«

»Aber wir essen sie.« Das ist Normas Stimme. »Wir vermischen uns doch mit ihnen. Wir nehmen sie als Nahrung auf. Wir verwandeln ihr Fleisch in unser Fleisch. So kann das also auch nicht funktionieren. Es gibt bestimmte Tierarten, die wir nicht essen. Gewiss sind *das* die unreinen Kreaturen, nicht die Tiere insgesamt.«

Sie hat natürlich Recht. Doch es ist unrecht von ihr: es ist ein Fehler, das Gespräch wieder auf die Sache vor ihnen auf dem Tisch zu bringen, auf das Essen.

Es spricht wieder Wunderlich. »Die Griechen hatten ein Gefühl dafür, dass am Schlachten etwas Unrechtes sei, doch sie glaubten, sie könnten das sühnen, indem sie den Vorgang ritualisierten. Sie brachten ein Opfer dar, gaben den Göttern einen Anteil und hofften, dadurch den Rest behalten zu können. Dieselbe Vorstellung wie beim Zehnten. Man muss um den Segen der Götter für das Fleisch, das man essen will, bitten, man muss sie bitten, es für rein zu erklären.«

»Vielleicht ist das der Ursprung der Götter«, sagt sei-

ne Mutter. Eine Stille tritt ein. »Vielleicht haben wir Götter erfunden, damit wir sie verantwortlich machen können. Sie haben uns erlaubt, Fleisch zu essen. Sie haben uns erlaubt, mit unreinen Dingen zu spielen. Es ist nicht unsere Schuld, es ist die ihre. Wir sind nur ihre Kinder.«¹⁴

»Und das glauben Sie?«, fragt Mrs. Garrard vorsichtig.

»Und Gott sprach: Alles, was sich regt und lebt, das sei eure Speise«, zitiert seine Mutter. »Das ist bequem. Gott hat uns gesagt, dass es in Ordnung ist.«

Wieder herrscht Schweigen. Sie warten darauf, dass sie fortfährt. Schließlich wird sie für ihre Unterhaltung honoriert.

»Norma hat Recht«, sagt seine Mutter. »Das Problem besteht darin zu definieren, wie wir uns von Tieren im Allgemeinen unterscheiden, nicht bloß von so genannten unreinen Tieren. Das Verbot von bestimmten Tieren – Schweinen und so weiter – ist völlig willkürlich. Es ist nur ein Signal, dass wir uns in einer Gefahrenzone befinden. Ja, in einem Minenfeld. Dem Minenfeld der Essensvorschriften. Für ein Tabu gilt keine Logik, genauso wenig wie für ein Minenfeld – sie ist nicht beabsichtigt. Man kann nicht erraten, was man essen darf und

¹⁴ James Serpell, der sich auf Walter Burkerts »Homo Necans« beruft, beschreibt das Ritual des Tieropfers in der alten Welt als »eine raffinierte Übung im Abwälzen der Schuld«. Durch verschiedene Mittel erweckte man den Eindruck, das dem Tempel übergebene Tier sei zum Tod bereit und willig, während die Priester Vorkehrungen trafen, sich von der Schuld zu reinigen. »In letzter Instanz waren es die Götter, die die Verantwortung trugen, denn sie waren es ja, die das Opfer verlangt hatten.« In Griechenland verurteilten die Pythagoräer und die Anhänger der Orphik das Tieropfer, »weil die ihm zugrunde liegenden fleischfresserischen Motive so offensichtlich waren«. *Das Tier und wir*. Übers. von Brigitte Siegel. Zürich, Stuttgart, Wien: Albert Müller Verlag, 1990. 207-8. Vgl. auch: Walter Burkert. *Homo Necans*. Berlin: de Gruyter, 1972

wohin man treten darf, es sei denn, man besitzt einen Plan, einen göttlichen Plan.«

»Aber das ist einfach Anthropologie«, protestiert Norma vom Tafelende aus. »Das sagt nichts über unser Verhalten heute. Die Menschen in der modernen Welt wählen ihre Nahrung nicht mehr auf der Grundlage aus, ob sie eine göttliche Erlaubnis haben. Wenn wir Schweinefleisch essen, aber kein Hundefleisch, dann liegt das an unserer Erziehung. Findest du nicht auch, Elizabeth? Das gehört einfach zu unserer traditionellen Lebensweise.«

Elizabeth. Sie gibt sich vertraut. Aber welches Spiel spielt sie? Lockt sie seine Mutter in eine Falle?

»Es gibt den Ekel«, sagt seine Mutter. »Die Götter sind wir ja vielleicht losgeworden, aber den Ekel sind wir nicht losgeworden, der eine Form des religiösen Entsetzens ist.«

»Ekel ist nicht allgemein verbreitet«, widerspricht Norma. »Die Franzosen essen Frösche. Die Chinesen essen alles. In China gibt es keinen Ekel.«

Seine Mutter schweigt.

»Daher geht es vielleicht einfach darum, was man daheim beigebracht bekommen hat, was einem seine Mutter zu essen erlaubt hat und was nicht.«

»Was rein als Nahrung war und was unrein war«, murmelt seine Mutter.

»Und vielleicht« – jetzt geht Norma zu weit, denkt er, jetzt fängt sie an, die Unterhaltung derart zu beherrschen, dass es völlig unangemessen ist – »hat ja die ganze Vorstellung von Reinheit im Gegensatz zu Unreinheit einen völlig anderen Zweck, nämlich den, es gewissen Gruppen zu ermöglichen, sich durch Abgrenzung als Elite zu definieren, als die Erwählten. Wir sind diejenigen, die in Bezug auf *a* oder *b* oder *c* enthaltsam sind, und kraft dieser Enthaltensamkeit weisen wir uns als überlegen aus: als überlegene Kaste zum Beispiel. Wie die Brahmanen.«

Schweigen.

»Das Verbot von Fleisch, mit dem wir es beim Vegetarismus zu tun haben, ist nur eine extreme Form des Verbots von Speisen«, lässt Nora nicht locker; »und das Verbot von Speisen ist eine schnelle, einfache Art für eine Elitegruppe, sich zu definieren. Die Essgewohnheiten anderer Leute sind unrein, wir können nicht mit ihnen trinken oder essen.«

Jetzt kommt sie dem Knackpunkt gefährlich nahe. Es gibt eine gewisse Unruhe, Unbehagen liegt in der Luft. Zum Glück ist dieser Gang – der Fisch, die Tagliatelle – beendet, und die Kellnerinnen sind dabei, die Teller abzuräumen.

»Hast du Gandhis Autobiographie gelesen, Norma?«, fragt seine Mutter.

»Nein.«

»Gandhi wurde als junger Mann nach England geschickt, um Jura zu studieren. England war natürlich stolz auf sein Image als Land der Fleischesser. Aber er musste seiner Mutter versprechen, kein Fleisch zu essen. Sie packte für ihn einen großen Koffer voller Lebensmittel, die er mitnehmen sollte. Während der Überfahrt holte er sich etwas Brot von der Tafel des Schiffes, im Übrigen ernährte er sich aus seinem Koffer. In London musste er lange nach einer Unterkunft und nach Restaurants suchen, die seine Art Nahrung servierten. Die gesellschaftlichen Beziehungen zu den Engländern waren schwierig, weil er ihre Gastfreundschaft nicht annehmen oder erwidern konnte. Erst als er mit gewissen Randgruppen der englischen Gesellschaft bekannt wurde – Fabiern, Theosophen und so weiter –, gewöhnte er sich allmählich ein. Bis dahin war er nur ein einsamer kleiner Jurastudent gewesen.«

»Was willst du damit sagen, Elizabeth?«, fragt Norma.
»Was soll die Geschichte sagen?«

»Weiter nichts, als dass Gandhis Vegetarismus kaum

als Machtmittel gesehen werden kann. Er wurde dadurch an den Rand der Gesellschaft verbannt. Sein besonderes Genie war, dass er das, was er an diesem Rand fand, in seine politische Philosophie integrierte.«

»Gandhi ist aber kein gutes Beispiel«, wirft der Blonde ein. »Sein Vegetarismus war nicht sehr engagiert. Er war Vegetarier, weil er es seiner Mutter versprochen hatte. Er hat sein Versprechen vielleicht gehalten, aber er hat es bereut und sich darüber geärgert.«

»Glauben Sie nicht, dass Mütter einen positiven Einfluss auf ihre Kinder haben können?«, fragt Elizabeth Costello.

Einen Moment herrscht Stille. Jetzt wäre es an ihm, dem guten Sohn, zu sprechen. Er tut es nicht.

»Aber Ihr eigener Vegetarismus, Mrs. Costello«, sagt Rektor Garrard und gießt damit Öl auf die Wogen, »der entspringt doch wohl einer moralischen Überzeugung?«

»Nein, das glaube ich nicht«, sagt seine Mutter. »Er entspringt einem Verlangen, meine Seele zu retten.«

Jetzt ist es richtig still geworden, nur das Klappern der Teller, als die Kellnerinnen Omelettes surprises vor sie hinstellen, bricht die Stille.

»Nun, dafür habe ich großen Respekt«, sagt Garrard. »Als Lebensweise.«

»Ich trage Lederschuhe«, sagt seine Mutter. »Ich habe hier eine Handtasche aus Leder. An Ihrer Stelle hielte sich mein Respekt in Grenzen.«

»Konsequenz«, murmelt Garrard. »Mit Konsequenz drohen Kleingeister. Sicher kann man doch einen Unterschied machen zwischen dem Essen von Fleisch und dem Tragen von Ledersachen.«

»Verschiedene Grade der Obszönität«, antwortet sie.

»Auch ich habe den größten Respekt für Vorschriften, die sich auf Achtung vor dem Leben gründen«, sagt Dekan Arendt, der sich zum ersten Mal in die Debatte einschaltet. »Ich lasse gelten, dass Speisetabus kein blo-

ßer Brauch sein müssen. Ich lasse gelten, dass ihnen echte moralische Besorgnisse zugrunde liegen. Gleichzeitig muss aber auch gesagt sein, dass unser ganzer Moral- und Glaubenskodex für die Tiere selbst ein Buch mit sieben Siegeln ist. Man kann einem Ochsen genauso wenig erklären, dass sein Leben verschont werden soll, wie man einer Wanze erklären kann, dass man sie nicht zertreten wird. Im Leben der Tiere geschehen die Dinge, gute und schlechte, einfach. Der Vegetarismus ist also ein recht seltsames Geschäft, wenn man es sich recht überlegt, weil die, zu deren Vorteil er gereicht, gar nicht wissen, dass etwas zu ihrem Vorteil geschieht. Und sie haben keine Aussicht, es je zu erfahren. Weil sie in einem Bewusstseinsvakuum leben.«

Arendt macht eine Pause. Jetzt ist seine Mutter an der Reihe, aber sie schaut nur verwirrt drein, grau und müde und verwirrt. Er lehnt sich hinüber. »Es ist ein langer Tag gewesen, Mutter«, sagt er. »Vielleicht ist es jetzt an der Zeit.«

»Ja, es ist an der Zeit«, sagt sie.

»Möchten Sie keinen Kaffee?«, erkundigt sich Rektor Garrard.

»Nein, der würde mich nur am Einschlafen hindern.« Sie wendet sich an Arendt. »Das ist eine gute Frage, die Sie aufwerfen. Kein Bewusstsein, das wir als solches erkennen würden. Kein historisches Ichbewusstsein, soweit wir das feststellen können. Was mir nicht gefällt, ist, was sich oft daran anschließt. Sie haben kein Bewusstsein, *also*. Also was? Also steht es uns frei, sie für unsere eigenen Zwecke zu nutzen? Also steht es uns frei, sie zu töten? Warum? Was ist so Besonderes an der Bewusstseinsform, die wir kennen, dass es ein Verbrechen ist, den Träger eines solchen Bewusstseins zu töten, während das Töten eines Tieres straflos bleibt? Es gibt Augenblicke ...»

»Ganz abgesehen von Babys«, unterbricht Wunder-

lich. Alle drehen sich um und sehen ihn an. »Babys haben kein Ichbewusstsein, doch wir halten es für ein abscheulicheres Verbrechen, ein Baby zu töten als einen Erwachsenen.«

»Was folgt daraus?«, fragt Arendt.

»Dass diese ganze Diskussion über Bewusstsein und ob Tiere es besitzen nur eine Vernebelungstaktik ist. Im Grunde schützen wir unsere eigene Art. Die Daumen nach oben für Menschenkinder, die Daumen nach unten für Kälber. Denken Sie nicht auch so, Mrs. Costello?«

»Ich weiß nicht, was ich denke«, sagt Elizabeth Costello. »Ich frage mich oft, was Denken ist, was Verstehen ist. Verstehen wir das Universum wirklich besser als die Tiere? Das Verständnis, das wir von einer Sache haben, sieht für mich oft so aus, als spiele man mit einem dieser Zauberwürfel. Wenn man es geschafft hat, dass alle Segmente an der richtigen Stelle einrasten – schwupp! –, dann versteht man. Das macht Sinn, wenn man in einem Zauberwürfel lebt, wenn aber nicht ...«

Man schweigt. »Meiner Ansicht nach –«, sagt Norma; aber an dieser Stelle erhebt er sich, und zu seiner Erleichterung hält Norma inne.

Der Rektor erhebt sich, ihm folgen alle anderen. »Eine wunderbare Vorlesung, Mrs. Costello«, sagt der Rektor. »Viel Stoff zum Nachdenken. Wir freuen uns auf die morgige Darbietung.«

Die Dichter und die Tiere

Es ist nach elf. Seine Mutter ist zu Bett gegangen, er ist mit Norma im Erdgeschoss dabei, das Durcheinander aufzuräumen, das die Kinder hinterlassen haben. Danach muss er noch eine Lehrveranstaltung vorbereiten.

»Gehst du morgen zu ihrem Seminar?«, fragt Norma.

»Muss ich wohl.«

»Wie lautet das Thema?«

»»Die Dichter und die Tiere.« Das ist die Überschrift. Verantwortlich ist das anglistische Institut. Sie haben es in einen Seminarraum gelegt, daher erwarten sie vermutlich keine große Zuhörerschar.«

»Freut mich, dass es um ein Thema geht, bei dem sie sich auskennt. Es fällt mir schwer, ihre Art des Philosophierens zu verkraften.«

»Oh. Was meinst du damit?«

»Zum Beispiel, was sie über den menschlichen Verstand sagt. Vermutlich wollte sie etwas über die Natur des rationalen Denkens sagen. Dass rationale Interpretationen lediglich durch die Struktur des menschlichen Gehirns bedingt sind; dass Tiere ihre eigenen Interpretationen haben, die mit der Struktur ihrer Gehirne harmonieren, zu denen wir keinen Zugang haben, weil wir keine gemeinsame Sprache haben.«

»Und was stimmt daran nicht?«

»Das ist naiv, John. Mit dieser Art von leichtfertigem, oberflächlichem Relativismus kann man vielleicht das Erstsemester beeindrucken. Achtung vor dem Weltbild eines jeden Wesens, dem Weltbild einer Kuh, dem Weltbild eines Eichhörnchens, und so weiter. Am Ende führt

das zur totalen geistigen Lähmung. Man verbringt so viel Zeit damit, vor allem und jedem Achtung zu haben, dass keine Zeit zum Denken übrig bleibt.«

»Hat ein Eichhörnchen denn kein Weltbild?«

»Ja, ein Eichhörnchen hat ein Weltbild. Sein Weltbild umfasst Eicheln und Bäume, das Wetter, Katzen und Hunde, Autos und Eichhörnchen des anderen Geschlechts. Es enthält eine Vorstellung, wie diese Phänomene interagieren und wie es selbst mit ihnen interagieren sollte, um zu überleben. Das ist alles. Mehr ist da nicht. Das ist die Eichhörnchen-Welt.«

»Das können wir mit Bestimmtheit sagen?«

»Wir können es mit Bestimmtheit sagen in dem Sinne, dass die Beobachtung von Eichhörnchen über Hunderte von Jahren hinweg uns nicht zu anderen Schlüssen geführt hat. Wenn es darüber hinaus etwas im Bewusstsein des Eichhörnchens gibt, dann drückt sich das nicht in wahrnehmbarem Verhalten aus. Praktisch gesehen ist das Bewusstsein des Eichhörnchens ein sehr einfacher Mechanismus.«

»Descartes hatte also Recht, Tiere sind bloß biologische Automaten.«

»Allgemein gesprochen – ja. Abstrakt kann man das Bewusstsein eines Tieres nicht von einer Maschine unterscheiden, die das Bewusstsein eines Tieres simuliert.«

»Und die Menschen sind anders?«

»John, ich bin müde, und du gehst mir auf die Nerven. Menschen erfinden die Mathematik, sie bauen Teleskope, sie führen Berechnungen aus, sie konstruieren Maschinen, sie drücken auf einen Knopf und – peng! – landet *Sojourner* auf dem Mars, genau wie vorausgesagt. Darum ist der Rationalismus nicht bloß ein Spiel, wie deine Mutter behauptet. Die Vernunft liefert uns wahres Wissen über die wahre Welt. Es ist geprüft worden, und es funktioniert. Du bist Physiker. Du solltest es wissen.«

»Ganz recht. Es funktioniert. Dennoch – gibt es kei-

nen Außen-Standpunkt, von dem aus alles, was wir tun und denken und woraufhin wir eine Marssonde losschicken, doch sehr dem Tun eines Eichhörnchens ähnelt, das seine Gedanken denkt und dann loshuscht und sich eine Nuss holt? Wollte sie nicht vielleicht das sagen?»

»Aber einen solchen Standpunkt gibt es nicht! Ich weiß, das klingt altmodisch, aber ich muss es sagen. Es gibt keinen Standpunkt außerhalb der Vernunft, auf den man sich begeben und von dem man über die Vernunft dozieren und die Vernunft beurteilen kann.«

»Außer dem Standpunkt eines Menschen, der sich der Vernunft entzogen hat.«

»Das ist weiter nichts als französischer Irrationalismus, so etwas kann nur ein Mensch sagen, der nie eine Nervenheilanstalt betreten und einen Eindruck bekommen hat, wie Menschen aussehen, die sich *wirklich* der Vernunft entzogen haben.«

»Außer Gott, dann.«

»Nicht, wenn Gott ein Gott der Vernunft ist. Ein Gott der Vernunft kann nicht außerhalb der Vernunft stehen.«

»Ich bin erstaunt, Norma. Du redest wie ein altmodischer Rationalist.«

»Du verstehst mich falsch. Dieses Terrain hat sich deine Mutter ausgesucht. Das sind ihre Begriffe. Ich reagiere nur darauf.«

»Wer war der fehlende Gast?»

»Du meinst den leeren Stuhl? Das war Stern, der Dichter.«

»Glaubst du, dass es ein Protest war?»

»Da bin ich ganz sicher. Sie hätte es sich zweimal überlegen sollen, ehe sie den Holocaust ins Spiel brachte. Ich konnte Wellen der Entrüstung bei den Zuhörern spüren.«

Der leere Stuhl war tatsächlich ein Protest. Als er sich in die Universität begibt, um sein Vormittagsseminar zu

halten, liegt in seinem Fach ein an seine Mutter adressierter Brief. Er händigt ihr den Brief aus, als er nach Hause kommt, um sie abzuholen. Sie überfliegt ihn und reicht ihn dann mit einem Seufzer ihrem Sohn. »Wer ist dieser Mann?«, fragt sie.

»Abraham Stern. Ein Dichter. Er genießt ziemliches Ansehen, glaube ich. Er ist schon ewig hier.«

Er liest Sterns handschriftlichen Brief.

Sehr geehrte Mrs. Costello,

entschuldigen Sie bitte, dass ich dem Dinner gestern Abend ferngeblieben bin. Ich habe Ihre Bücher gelesen und weiß, dass Sie ein ernst zu nehmender Mensch sind, deshalb erweise ich Ihnen die Ehre, ernst zu nehmen, was Sie in Ihrer Vorlesung gesagt haben.

Im Mittelpunkt Ihrer Vorlesung schien mir die Frage des Brotbrechens zu stehen. Wenn wir es ablehnen, mit den Henkern von Auschwitz unser Brot zu brechen, können wir dann weiter unser Brot mit den Schlächtern von Tieren brechen?

Sie haben den gängigen Vergleich der ermordeten Juden Europas mit geschlachtetem Vieh für Ihre Zwecke übernommen. Die Juden starben wie Vieh, deshalb stirbt das Vieh wie die Juden, sagen Sie. Das ist ein Jonglieren mit Worten, das ich nicht akzeptieren will. Sie verstehen das Wesen von bildlichen Vergleichen falsch; ich würde sogar sagen, Sie verstehen absichtlich falsch und gelangen dabei an den Rand der Blasphemie. Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, aber Gott ist nicht das Abbild des Menschen. Wenn man die Juden wie Vieh behandelte, folgt daraus nicht, dass Vieh wie die Juden behandelt wird. Diese Umkehrung beleidigt das Andenken der Toten. Sie beutet auch die Gräueltaten der Lager auf billige Weise aus.

Verzeihen Sie mir meine Offenheit. Sie haben gesagt, Sie seien zu alt, um Zeit auf Verbindlichkeiten verschwenden zu können, und auch ich bin ein alter Mann.

Hochachtungsvoll
Abraham Stern.

Er bringt seine Mutter zu ihren Gastgebern im anglistischen Institut und geht dann zu einer Versammlung. Die zieht sich endlos hin. Es ist halb drei, ehe er zum Seminarraum in der Stubbs Hall kommt.

Als er den Raum betritt, spricht sie gerade. Er setzt sich so leise wie möglich in die Nähe der Tür.

»In dieser Art von Gedichten«, sagt sie, »stehen Tiere für menschliche Eigenschaften: der Löwe für Mut, die Eule für Weisheit, und so weiter. Sogar in Rilkes Gedicht ist der Panther ein Ersatz für etwas anderes. Er löst sich auf in einen Tanz von Kraft um eine Mitte, ein Bild, das aus der Physik stammt, der Physik der Elementarteilchen. Über diesen Punkt geht Rilke nicht hinaus – über den Panther als Verkörperung der Art von Kraft, die bei einer atomaren Explosion freigesetzt wird, die hier aber gefangen ist, nicht so sehr durch die Gitterstäbe als durch das, was die Stäbe dem Panther aufzwingen: ein Drehen im allerkleinsten Kreise, das den Willen lahmt, betäubt.«

Rilkes Panther? Was für ein Panther? Die Verwirrung muss ihm anzusehen sein – das Mädchen neben ihm schiebt ihm eine kopierte Seite unter die Nase. Drei Gedichte: eins von Rilke – »Der Panther«, zwei von Ted Hughes – »Der Jaguar« und »Zweiter Blick auf einen Jaguar«. Ihm bleibt keine Zeit, sie zu lesen.

»Hughes schreibt gegen Rilke an«, fährt seine Mutter fort. »Er benutzt dieselbe Szenerie im Zoo, aber diesmal ist es die Menschenmenge, die wie hypnotisiert dasteht, und in ihrer Mitte der Mann, der Dichter, verückt und

erschreckt und überwältigt, der – im Versuch zu verstehen – über sich selbst hinauswächst. Der Blick des Jaguars ist nicht stumpf wie der des Panthers. Ganz im Gegenteil, seine Augen bohren sich durch die Finsternis des Raums. Der Käfig ist für den Jaguar nicht real, er ist *an* einem anderen Ort. Er ist an einem anderen Ort, weil sein Bewusstsein eher kinetisch als abstrakt ist: sein Muskel Schub befördert ihn durch einen Raum, der ganz anders geartet ist als Newtons dreidimensionale Schachtel – ein gekrümmter Raum, der zu sich selbst zurückkehrt.

Die Frage, ob das Einsperren großer Tiere ethisch zu vertreten ist, beiseite lassend, tastet sich Hughes vor zu einer anderen Existenzweise in der Welt, einer, die uns nicht gänzlich fremd ist, da die Erfahrung vor dem Käfig offenbar zur Traumerfahrung gehört, einer im kollektiven Unbewussten verankerten Erfahrung. In diesen Gedichten begreifen wir den Jaguar nicht durch die Art, wie er zu sein scheint, sondern durch die Art, wie er sich bewegt. Der Körper ist, wie sich der Körper bewegt oder wie sich die Lebensströme in ihm bewegen. Die Gedichte laden uns dazu ein, uns in die Art der Bewegung einzufühlen, in jenem Körper zu wohnen.

Ich betone – bei Hughes geht es nicht darum, in einem anderen Bewusstsein zu wohnen, sondern in einem anderen Körper zu wohnen. Auf diese Art von Gedichten mache ich Sie heute aufmerksam: Gedichte, die nicht versuchen, eine Idee im Tier zu entdecken – nicht Gedichte über das Tier, sondern Gedichte als Zeugnis einer innigen Beschäftigung mit ihm.

Das Besondere an poetischen Beschäftigungen dieser Art ist, dass sie, ganz gleich mit welcher Intensität sie stattfinden, dem Bedichteten völlig gleichgültig bleiben. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich von Liebesgedichten, bei denen man beabsichtigt, das lyrische Objekt zu rühren.

Nicht dass es Tieren gleichgültig wäre, welches Ge-

fühl wir ihnen entgegenbringen. Aber wenn wir den Strom der Gefühle, der zwischen uns und den Tieren fließt, ablenken und in Worte fassen, abstrahieren wir ihn für immer vom Tier. Daher ist das Tiergedicht kein Geschenk an sein lyrisches Objekt, wie das bei einem Liebesgedicht der Fall ist. Es gehört zu einer ausschließlich menschlichen Weltordnung, an der das Tier keinen Anteil hat. Beantwortet das Ihre Frage?«

Ein anderer Arm reckt sich in die Höhe, er gehört einem großen jungen Mann mit Brille. Er kenne Ted Hughes' Gedichte nicht besonders gut, sagt er, aber das Letzte, was er von Hughes gehört habe, sei, dass er eine Schaffarm irgendwo in England betreibe. Entweder züchte er Schafe bloß als poetisches Sujet (ein Kichern läuft durch den Raum), oder er sei ein echter Bauer, der Schafe für den Markt züchtet. »Wie vereinbaren Sie das mit dem, was Sie gestern in Ihrer Vorlesung gesagt haben, als Sie sich doch ziemlich deutlich gegen das Schlachten von Tieren wandten?«

»Ich kenne Ted Hughes nicht persönlich«, entgegnet seine Mutter, »daher kann ich Ihnen nicht sagen, was für ein Bauer er ist. Aber ich möchte versuchen, Ihre Frage auf einer anderen Ebene zu beantworten.

Ich habe keinen Grund zu der Annahme, dass Hughes die besondere Aufmerksamkeit, die er Tieren widmet, für einmalig hält. Im Gegenteil, ich vermute, dass er glaubt, er erobere sich etwas zurück, das unsere fernen Vorfahren besaßen und das wir verloren haben (er stellt sich diesen Verlust mehr unter evolutionärem als unter historischem Aspekt vor, aber das ist eine andere Frage). Ich vermute, er glaubt, dass er Tiere ganz ähnlich betrachtet, wie es Jäger in der Steinzeit zu tun pflegten.

Das stellt Hughes in eine Reihe mit den Dichtern, die das Primitive feiern und die abendländische Bevorzugung des abstrakten Denkens zurückweisen. Zu dieser Richtung gehören Blake und Lawrence, Gary Snyder in

den USA oder Robinson Jeffers. Auch Hemingway in seiner Jagd- und Stierkampf-Phase.

Mir scheint, der Stierkampf gibt uns einen Anhaltspunkt. Töte das Tier ruhig, sagen sie, aber mache einen Wettkampf daraus, ein Ritual, und achte deinen Gegner wegen seiner Stärke und Tapferkeit. Iss ihn auch, nachdem du ihn vernichtet hast, damit seine Stärke und sein Mut in dich eingehen. Schau ihm in die Augen, bevor du ihn tötest, und danke ihm danach. Preise ihn in Liedern.

Wir können das Primitivismus nennen. Das ist eine Haltung, die leicht zu kritisieren, zu verspotten ist. Sie ist zutiefst männlich, geprägt vom Männlichkeitskult. Ihre Auswirkungen auf die Politik müssen mit Misstrauen betrachtet werden. Aber letzten Endes hat sie in ethischer Hinsicht immer noch etwas Attraktives.

Doch es funktioniert nicht. Die Ernährung von vier Milliarden Menschen kann nicht den Bemühungen von Matadoren oder Jägern mit Pfeil und Bogen überlassen werden. Wir sind inzwischen zu viele. Es bleibt keine Zeit, all die Tiere zu achten und zu ehren, die wir zu unserer Ernährung brauchen. Wir brauchen Todesfabriken; wir brauchen Massentierhaltung. Chicago hat es uns vorgemacht; von den Schlachthöfen in Chicago haben die Nazis gelernt, wie man Körper verarbeitet.

Aber lassen Sie mich auf Hughes zurückkommen. Sie sagen: trotz des primitiven Aufputzes ist Hughes ein Schlächter – was habe ich also in seiner Gesellschaft zu suchen?

Ich möchte antworten, Schriftsteller lehren uns mehr, als ihnen bewusst ist. Indem Hughes den Jaguar verkörpert, zeigt er uns, dass auch wir Tieren eine körperliche Gestalt geben können – durch den Prozess, den man poetische Imagination nennt, bei dem Atem und Bedeutung sich in einer Weise mischen, die von keinem bisher erklärt wurde und je erklärt werden wird. Er zeigt uns, wie wir den lebendigen Körper in uns selbst erschaffen

können. Wenn wir das Jaguar-Gedicht lesen, wenn wir uns später in Ruhe hineinversenken, sind wir für kurze Zeit der Jaguar. Er lässt in uns die Muskeln spielen, er ergreift Besitz von unserem Körper, er verkörpert sich in uns.

So weit, so gut. Dem, was ich bisher gesagt habe, würde Hughes selbst wohl nicht widersprechen. Das ähnelt sehr der Mischung aus Schamanismus und Besessenheit und Archetypenlehre, für die er selbst eintritt. Mit anderen Worten – ein Urerlebnis (Auge in Auge einem Tier gegenüberzustehen), ein primitivistisches Gedicht und eine primitivistische Theorie der Dichtkunst, um es zu rechtfertigen.

Das ist auch eine Dichtkunst, mit der sich Jäger und die Leute, die ich Ökologie-Manager nenne, wohl fühlen können. Wenn der Dichter Hughes vor dem Jaguar-Käfig steht, betrachtet er einen individuellen Jaguar und ist besessen von diesem individuellen Jaguar-Leben. Das muss so sein. Jaguare im Allgemeinen, die Unterart Jaguar, die Idee eines Jaguars, das kann ihn nicht bewegen, weil wir keine Abstraktionen erleben können. Dennoch handelt das Gedicht, das Hughes schreibt, von *dem* Jaguar, vom Jaguartypischen, verkörpert in diesem Jaguar. Auch später, als er seine wunderbaren Gedichte über den Lachs schreibt, handeln sie von Lachsen als vorübergehenden Okkupanten des Lachs-Lebens, der Lachs-Biographie. Seine Dichtung hat also trotz ihrer Lebendigkeit und Sinnlichkeit etwas Platonisches.

In der ökologischen Vision wirken der Lachs und die Wasserpflanzen im Fluss und die Wasserinsekten in einem großen, komplexen Tanz zusammen mit der Erde und dem Wetter. Das Ganze ist größer als die Summe der Teile. In dem Tanz übernimmt jeder Organismus eine Rolle: es sind eher diese vielfältigen Rollen als die einzelnen Wesen, die sie spielen, die am Tanz teilnehmen. Und was die jeweiligen Spieler der Rollen angeht, so brauchen

wir nicht auf sie zu achten, solange sie für Nachwuchs sorgen, solange sie immer aufs Neue entstehen.

Ich habe das platonisch genannt, und ich nenne das wieder so. Unser Blick ruht auf dem Geschöpf selbst, doch unsere Gedanken sind bei dem System von Interaktionen, deren irdische, materielle Verkörperung es ist.

Darin liegt eine furchtbare Ironie. Eine ökologische Philosophie, die uns auffordert, Seite an Seite mit anderen Geschöpfen zu leben, rechtfertigt sich, indem sie sich auf eine Idee beruft, eine Idee, die über jedem Lebewesen steht. Eine Idee schließlich – und hier wird die Ironie geradezu vernichtend –, die kein Geschöpf außer dem Menschen begreifen kann. Jedes lebende Wesen kämpft für sein eigenes, individuelles Leben, und indem es kämpft, weigert es sich, der Idee zuzustimmen, dass der Lachs oder die Mücke weniger wichtig sind als die Idee des Lachses oder die Idee der Mücke. Aber wenn wir beobachten, wie der Lachs um sein Leben kämpft, sagen wir, es ist einfach seine Veranlagung zu kämpfen; wir sagen mit Thomas von Aquin, er ist in natürlicher Sklaverei gefangen; wir sagen, ihm fehlt das Ichbewusstsein.

Tiere glauben nicht an Ökologie. Nicht einmal die Ethnobiologen behaupten das. Nicht einmal die Ethnobiologen sagen, dass die Ameise ihr Leben opfert, um den Erhalt der Spezies zu garantieren. Sie sagen etwas minimal anderes: die Ameise stirbt, und ihr Tod hat die Aufgabe, den Erhalt der Spezies zu garantieren. Das Leben der Spezies ist eine Kraft, die durch das Individuum wirkt, die das Individuum aber nicht verstehen kann. In diesem Sinn ist die Idee angeboren, und die Ameise wird von der Idee gesteuert, wie ein Computer von einem Programm gesteuert wird.

Wir, die Ökologie-Manager – ich entschuldige mich für diese Ausführungen, ich entferne mich weit von Ihrer Frage, ich bin gleich fertig –, wir Manager verstehen

den größeren Tanz, deshalb können wir entscheiden, wie viele Forellen geangelt oder wie viele Jaguare gefangen werden dürfen, ehe das Gleichgewicht gefährdet ist. Der einzige Organismus, bei dem wir nicht diese Macht über Leben und Tod beanspruchen, ist der Mensch. Warum? Weil der Mensch anders ist. Der Mensch versteht den Tanz, was die anderen Tänzer nicht können. Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen.«

Während sie spricht, wandern seine Gedanken. Er hat das schon früher von ihr gehört, diesen Anti-Ökologismus. Jaguar-Gedichte sind gut und schön, denkt er, aber man bräute eine Meute Australier wohl nicht dazu, sich um ein Schaf zu gruppieren, seinem einfältigen Bäh! zu lauschen und es zu bedichten. Ist nicht gerade das an der ganzen Tierschutzbewegung so verdächtig: dass sie sich intelligenter Gorillas und sinnlicher Jaguare und knuddliger Pandabären bedienen muss, weil die Tiere, um die es ihnen wirklich geht – Hühner und Schweine, ganz zu schweigen von weißen Ratten oder Garnelen –, nicht medienwirksam sind?

Jetzt stellt Elaine Marx, die die Vorlesung gestern eingeleitet hat, eine Frage. »In Ihrer Vorlesung haben Sie die Ansicht vertreten, dass verschiedene Kriterien – Ist dieses Geschöpf vernunftbegabt? Kann dieses Geschöpf sprechen? – böswillig benutzt worden sind, um Unterscheidungen zu rechtfertigen, die keine reale Grundlage haben, zum Beispiel Unterscheidungen zwischen *Homo* und anderen Primaten, und somit die Ausbeutung der Tiere zu rechtfertigen.

Aber schon die Tatsache, dass Sie gegen diesen Gebrauch der Vernunft argumentieren und so aufdecken können, wie falsch er ist, bedeutet ja, dass Sie ein gewisses Vertrauen in die Kraft der Vernunft setzen, der wahren Vernunft, im Gegensatz zur falschen.

Ich möchte meine Frage konkretisieren, indem ich auf den Fall Lemuel Gulliver zu sprechen komme. In

Gullivers Reisen liefert uns Swift eine Vision vom Utopia der Vernunft, dem Land der so genannten Houyhnhnms, aber das entpuppt sich als ein Ort, wo Gulliver, mit dem Swift der Darstellung von uns, seinen Lesern, am nächsten kommt, nicht bleiben darf. Aber wer von uns würde im Houyhnhnm-Land leben wollen, mit seinem vernünftigen Vegetarismus und seiner vernünftigen Regierung und seiner vernünftigen Einstellung zu Liebe, Ehe und Tod? Würde selbst ein Pferd in einer so perfekt geregelten, totalitären Gesellschaft leben wollen? Und relevanter noch für uns: welchen Erfolg haben total geregelte Gesellschaften? Ist es nicht so, dass sie entweder untergehen oder militaristisch werden?

Meine Frage ist genau gesagt: Erwarten Sie nicht zu viel von der Menschheit, wenn Sie uns auffordern, ohne Ausbeutung anderer Spezies zu leben, ohne Grausamkeiten? Ist es nicht menschlicher, unsere Menschennatur zu akzeptieren – selbst wenn das bedeutet, sich zum Fleisch fressenden Yahoo in uns zu bekennen –, als zu enden wie Gulliver, der sich nach einem Zustand sehnt, den er nie erreichen kann, und das aus gutem Grund: es liegt nicht in seiner Natur, die eine Menschennatur ist?«

»Eine interessante Frage«, erwidert seine Mutter. »Swift ist für mich ein faszinierender Schriftsteller. Zum Beispiel sein ›Bescheidener Vorschlag‹. Immer wenn es eine überwältigende Übereinstimmung gibt, wie man ein Buch zu lesen hat, spitze ich die Ohren. Was Swifts ›Bescheidenen Vorschlag‹ angeht, so ist man sich einig, dass Swift nicht meint, was er darin sagt oder zu sagen scheint. Er sagt, oder scheint zu sagen, dass irische Familien sich ihren Lebensunterhalt mit der Aufzucht von Babys für die Tafel ihrer englischen Herren verdienen könnten. Aber das kann er ja nicht meinen, sagen wir, weil wir alle wissen, dass es abscheulich ist, menschliche Babys zu töten und zu essen. Aber wenn man es genau bedenkt, dann töten die Engländer gewissermaßen

bereits menschliche Babys, indem sie sie verhungern lassen. Wenn man es genau bedenkt, sind die Engländer also schon abscheulich.

Das ist so ungefähr die konventionelle Lesart. Warum aber die Vehemenz, frage ich mich, mit der das den jungen Lesern eingetrichtert wird? So sollt ihr Swift lesen, sagen ihre Lehrer, so und nicht anders. Wenn es abscheulich ist, menschliche Babys zu töten und zu essen, warum ist es dann nicht abscheulich, Ferkel zu töten und zu essen? Wenn man in Swift lieber den düsteren Ironiker als den Verfasser einer banalen Streitschrift sehen will, könnte man die Prämissen untersuchen, die diese Fabel so leicht verdaulich machen.

Ich komme jetzt zu *Gullivers Reisen*.

Einerseits haben Sie da die Yahoos, die man in Verbindung mit rohem Fleisch bringt, mit dem Gestank von Exkrementen und mit dem, was wir Brutalität zu nennen pflegen. Andererseits haben wir die Houyhnhnms, die man in Verbindung mit Gras, süßen Düften und der vernünftigen Regelung der Leidenschaften bringt. Dazwischen haben wir Gulliver, der ein Houyhnhnm sein möchte, doch insgeheim weiß, dass er ein Yahoo ist. Das alles ist völlig klar. Wie bei der Schrift ›Bescheidener Vorschlag‹ ist zu fragen, wie interpretieren wir das?

Eine Beobachtung: Die Pferde weisen Gulliver aus. Ihr Vorwand ist, dass er nicht dem Vernunftmaßstab genügt. Der wirkliche Grund ist, dass er nicht wie ein Pferd aussieht, sondern wie etwas anderes – eigentlich wie ein verkleideter Yahoo. Also: der Vernunftmaßstab, der von Fleisch essenden Zweifüßlern benutzt wurde, um einen besonderen Status für sich selbst zu rechtfertigen, kann genauso von Pflanzen fressenden Vierfüßlern benutzt werden.

Der Maßstab der Vernunft. Mir scheint, das Buch *Gullivers Reisen* operiert mit der aristotelischen Dreiteilung in Götter, Tiere und Menschen. Solange man die

drei handelnden Parteien in lediglich zwei Kategorien – wer gehört zu den Tieren, wer zu den Menschen – einteilen möchte, versteht man die Fabel nicht. Auch die Houyhnhnms verstehen sie nicht. Die Houyhnhnms sollen wohl Götter sein, kalt, apollinisch. Die Probe, auf die sie Gulliver stellen, bedeutet: Ist er Gott oder Tier? Sie meinen, das sei die angemessene Probe. Wir fühlen instinktiv, dass sie unangemessen ist.

Was mich an *Gullivers Reisen* stets verwundert hat – und diese Sicht ist vielleicht von der Bewohnerin einer ehemaligen Kolonie zu erwarten –, ist, dass Gulliver immer allein reist. Gulliver unternimmt Reisen zur Erforschung unbekannter Länder, doch er geht nicht mit einer bewaffneten Truppe an Land, *wie es in der Realität geschah*, und Swifts Buch erzählt nichts darüber, was normalerweise nach Gullivers Pioniertaten gekommen wäre: Folgeexpeditionen, Expeditionen mit dem Ziel, Lilliput oder die Insel der Houyhnhnms zu kolonisieren.

Meine Frage ist: Was wäre, wenn Gulliver und eine bewaffnete Expeditionstruppe landeten, ein paar Yahoos erschossen, wenn sie gewalttätig zu werden drohten, und dann ein Pferd erschossen und verspeisten? Was geschähe dann mit Swifts allzu netter, allzu abstrakter, allzu unhistorischer Fabel? Das würde den Houyhnhnms gewiss einen bösen Schock versetzen und ihnen klarmachen, dass es außer Göttern und Tieren noch eine dritte Kategorie gibt, nämlich Menschen, zu denen ihr früherer Schützling gehört; und mehr noch, dass, wenn die Pferde für die Vernunft stehen, dann steht der Mensch für körperliche Gewalt.

Eine Insel erobern und ihre Bewohner abschlachten – das taten übrigens Odysseus und seine Mannen auf Thrinakia, der dem Apollo geweihten Insel, und für diese Tat wurden sie von dem Gott gnadenlos bestraft. Und diese Erzählung scheint wiederum an ältere Glaubensschichten zu rühren, aus einer Zeit, als Stiere Götter

waren und das Töten und Essen eines Gottes einen Fluch auslöste.

Also – entschuldigen Sie die Konfusion dieser Antwort – ja, wir sind keine Pferde, wir besitzen nicht ihre klare, vernünftige, nackte Schönheit; im Gegenteil, wir sind Primaten, die unter den Pferden stehen, auch bekannt als Menschen. Sie sagen, es bleibt uns nichts anderes übrig, als uns zu diesem Status zu bekennen, zu dieser Natur. Sehr gut, tun wir's. Aber wir wollen auch Swifts Fabel bis zu ihren Grenzen ausreizen und erkennen, dass historisch gesehen dieses Bekenntnis zum Status des Menschen bedeutet hat, dass eine Rasse göttlicher oder aber von Göttern geschaffener Wesen geschlachtet und versklavt wurde und dadurch ein Fluch über uns gekommen ist.«

Es ist Viertel nach drei, ein paar Stunden vor der letzten Verpflichtung seiner Mutter. Er geht mit ihr auf den baumgesäumten Wegen, wo die letzten Herbstblätter fallen, zu seinem Büro hinüber.

»Glaubst du wirklich, Mutter, dass Lyrikseminare die Schlachthöfe schließen werden?«

»Nein.«

»Warum dann das Ganze? Du hast doch gesagt, du hättest das kluge Gerede über Tiere satt, das durch Syllogismus zu beweisen sucht, dass sie Seelen haben oder keine haben. Aber sind Gedichte nicht bloß eine andere Art kluges Gerede: gereimte Bewunderung für das Muskelspiel der Raubkatzen? War deine Meinung zu dem Gerede nicht, dass es nichts ändert? Mir scheint, das Verhalten, das du ändern möchtest, ist zu tief verwurzelt, zu elementar, als dass man es mit Reden erreichen könnte. Dass wir uns wie Fleischfresser verhalten, steckt wirklich tief im Menschen, wie das Fleischfressen tief im Jaguar steckt. Einem Jaguar würdest du wohl keine Sojabohnen-Diät verordnen.«

»Weil er sterben würde. Menschen sterben nicht durch vegetarische Ernährung.«

»Nein. Aber sie *wollen* keine vegetarische Ernährung. Sie essen *gern* Fleisch. Daran ist etwas atavistisch Befriedigendes. Das ist die brutale Wahrheit. Und es ist ebenfalls eine brutale Wahrheit, dass die Tiere in gewissem Sinne verdienen, was sie bekommen. Warum willst du deine Zeit verschwenden und ihnen zu helfen versuchen, wenn sie sich nicht selbst helfen? Überlass sie einfach ihrem Schicksal. Wenn man mich fragen würde, was die allgemeine Haltung gegenüber den Tieren ist, die wir essen, würde ich sagen: Verachtung. Wir behandeln sie schlecht, weil wir sie verachten; wir verachten sie, weil sie sich nicht wehren.«

»Ich widerspreche nicht«, sagt seine Mutter. »Die Leute beklagen sich, dass wir Tiere wie Sachen behandeln, aber in Wirklichkeit behandeln wir sie wie Kriegsgefangene. Als zum ersten Mal Zoos für die Allgemeinheit geöffnet wurden, mussten die Wärter die Tiere vor Übergriffen vonseiten der Zuschauer schützen, hast du das gewusst? Die Zuschauer waren der Meinung, die Tiere wären da, um beleidigt und missbraucht zu werden, wie Gefangene in einem Triumphzug. Wir führten einst einen Krieg gegen die Tiere, den wir Jagd nannten, obwohl in Wirklichkeit Krieg und Jagd dasselbe sind (Aristoteles hat das deutlich gesehen).¹⁵ Dieser Krieg dauerte Millionen von Jahren. Wir haben ihn endgültig erst vor ein paar hundert Jahren gewonnen, als wir Gewehre erfanden.

¹⁵ Aristoteles: »Daher wird auch die Kriegskunde in gewissem Sinne von Natur eine Erwerbskunde sein. Denn die Jagdkunst ist ein Teil von ihr, und sie kommt teils gegen die Tiere, teils gegen solche Menschen zur Anwendung, die von Natur zu dienen bestimmt sind, aber nicht freiwillig dienen wollen, so dass ein solcher Krieg dem Naturrecht entspricht.« *Politik* 1.8. Übers. von Eugen Rolfes. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. 16-17

Erst als der Sieg unumstößlich feststand, konnten wir es uns leisten, Mitgefühl zu kultivieren. Doch unser Mitgefühl ist nur eine dünne Schicht. Darunter verbirgt sich eine primitivere Haltung. Der Kriegsgefangene gehört nicht zu unserem Stamm. Wir können mit ihm machen, was wir wollen. Wir können ihn unseren Göttern opfern. Wir können ihm die Kehle durchschneiden, ihm das Herz herausreißen, ihn ins Feuer werfen. Für Kriegsgefangene gibt es keine Gesetze.«

»Und davon willst du die Menschheit heilen?«

»John, ich weiß nicht, was ich will. Ich will nur nicht stumm dasitzen.«

»Schön und gut. Aber im Allgemeinen tötet man Kriegsgefangene nicht. Man macht sie zu Sklaven.«

»Nun, das sind ja unsere in Gefangenschaft gehaltenen Herden: Sklavenpopulationen. Ihre Arbeit besteht darin, sich für uns zu vermehren. Sogar ihr Sex wird zu einer Form von Fronarbeit. Wir hassen sie nicht, weil sie es nicht mehr wert sind, gehasst zu werden. Wir betrachten sie, wie du schon sagst, mit Verachtung.

Doch es gibt noch Tiere, die wir hassen. Ratten zum Beispiel. Ratten haben sich nicht ergeben. Sie leisten Widerstand. In unserer Kanalisation formieren sie sich zu Untergrundeinheiten. Sie siegen nicht, aber sie verlieren auch nicht. Ganz zu schweigen von den Insekten und Mikroben. Die können uns noch immer besiegen. Sie werden uns mit Sicherheit überleben.«

Die Schlussrunde des Besuchsprogramms seiner Mutter soll als Debatte stattfinden. Ihr Opponent wird der stattliche blonde Mann vom Dinner gestern Abend sein – Thomas O’Hearne, Philosophieprofessor in Appleton, wie sich herausstellt.

Man ist übereingekommen, dass O’Hearne drei Gelegenheiten haben wird, seine Auffassungen darzulegen,

und seine Mutter drei Gelegenheiten zu antworten. Da O’Hearne so freundlich war, ihr vorher eine Zusammenfassung zukommen zu lassen, weiß sie im Großen und Ganzen, was er sagen wird.

»Mein erster Vorbehalt gegen die Tierschutzbewegung ist«, beginnt O’Hearne, »dass sie durch das Ignorieren ihres historischen Charakters Gefahr läuft, wie die Menschenrechtsbewegung nur ein weiterer westlicher Kreuzzug gegen die Gewohnheiten der restlichen Welt zu werden und Allgemeingültigkeit für das zu fordern, was einfach die eigenen Normen sind.« Im Folgenden gibt er einen kurzen Abriss des Entstehens von Tierschutzorganisationen im neunzehnten Jahrhundert in Großbritannien und Amerika.

»Wenn es um die Menschenrechte geht«, fährt er fort, »so antworten andere Kulturen und andere religiöse Traditionen völlig zu Recht, dass sie ihre eigenen Normen haben und keinen Grund sehen, weshalb sie die des Westens übernehmen müssten. Und ähnlich sagen sie, dass sie ihre eigenen Normen für den Umgang mit den Tieren haben und keinen Grund sähen, unsere zu übernehmen – besonders da die unseren erst vor nicht allzu langer Zeit eingeführt wurden.

In der gestrigen Darlegung hat sich unsere Rednerin sehr hart über Descartes geäußert. Aber Descartes hat die Vorstellung, dass Tiere einer anderen Ordnung angehören als die Menschheit, nicht erfunden – er hat sie nur auf neue Weise formalisiert. Die Auffassung, dass wir es den Tieren selbst schuldig sind, sie mitfühlend zu behandeln – im Gegensatz zur Auffassung, dass wir es uns selbst schuldig sind –, ist sehr jung, sehr westlich, sogar sehr angelsächsisch. Solange wir darauf bestehen, dass wir Zugang zu einem allgemein gültigen Moralbegriff haben, für den andere Traditionen blind sind, und ihnen denselben mit Hilfe von Propaganda oder sogar ökonomischem Druck aufzuzwingen versuchen, wer-

den wir auf Widerstand stoßen, und dieser Widerstand ist durchaus gerechtfertigt.«

Nun ist seine Mutter an der Reihe.

»Die Bedenken, die Sie äußern, sind stichhaltig, Professor O’Hearne, und ich bin mir nicht sicher, ob ich darauf eine stichhaltige Antwort geben kann. Mit dem geschichtlichen Aspekt haben Sie natürlich Recht. Freundlicher Umgang mit den Tieren ist erst vor kurzem zur gesellschaftlichen Norm geworden, in den letzten hundertfünfzig oder zweihundert Jahren, und das auch nur in einem Teil der Welt. Sie haben auch Recht, wenn Sie diese Geschichte mit der Geschichte der Menschenrechte verknüpfen, denn das Engagement für die Tiere ist historisch gesprochen ein Ableger eines breiteren philanthropischen Engagements – für die Verbesserung des Loses von Sklaven und Kindern, unter anderem.¹⁶

Freundlicher Umgang mit den Tieren – und darunter verstehe ich letztendlich, dass wir unsere Wesensverwandtschaft mit den Tieren anerkennen – war jedoch weiter verbreitet, als Sie andeuten. Das Halten von Tieren als Freunde ist zum Beispiel auf keinen Fall eine westliche Marotte: die ersten Südamerika-Reisenden entdeckten Siedlungen, in denen Menschen und Tiere kunterbunt zusammenwohnten. Und natürlich verkehren Kinder auf der ganzen Welt ganz selbstverständlich mit Tieren. Sie sehen da keine Trennlinie. Das muss ihnen erst beigebracht werden, wie es ihnen beigebracht werden muss, dass es recht ist, sie zu töten und zu essen.

Um auf Descartes zurückzukommen, möchte ich nur sagen, dass der fehlende Zusammenhang, den er zwischen Tieren und Menschen sah, das Resultat ungenü-

¹⁶ Vgl. James Turner. *Reckoning with the Beast*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980. Kap. 1

genden Wissens ist. Die Wissenschaft zu Descartes' Zeit war mit den Menschenaffen oder den höheren Meeres-säugetieren nicht vertraut und hatte daher wenig Grund, an der Annahme zu zweifeln, dass Tiere nicht denken können. Und natürlich standen ihr noch nicht die fossilen Funde zur Verfügung, die ein aufsteigendes Kontinuum von anthropoiden Wesen zeigen, von den höheren Primaten bis zum *Homo sapiens* – Anthropoiden, muss betont werden, die vom Menschen bei seinem Aufstieg zur Macht ausgerottet wurden.¹⁷

Ich räume ein, dass Sie mit Ihrem Hauptargument hinsichtlich der kulturellen Arroganz des Westens Recht haben, halte es aber dennoch für angemessen, dass diejenigen, die Vorreiter bei der Massentierhaltung und der Vermarktung von Tierfleisch waren, nun auch an vorderster Front beim Versuch der Wiedergutmachung stehen sollten.«

O'Hearne präsentiert seine zweite These. »Was ich in der einschlägigen Literatur gelesen habe«, sagt er, »läuft darauf hinaus: Versuche nachzuweisen, dass Tiere strategisch denken, allgemeine Vorstellungen haben oder durch eine Zeichensprache kommunizieren können, sind nur sehr begrenzt erfolgreich gewesen. Die bestmögliche Leistung der höheren Affen übertrifft nicht die eines sprachgestörten Menschen mit schwerer geistiger Behinderung. Wenn dem so ist, sollte man dann die Tiere, auch die höheren Tiere, nicht korrekterweise einem rechtlich und ethisch anderen Bereich zuordnen, statt sie in diese deprimierende menschliche Sondergruppe zu stecken? Liegt nicht eine gewisse Weisheit in der herkömmlichen Auffassung, nach der Tiere keine

¹⁷ Vgl. Mary Midgley. »Personen und Nicht-Personen.« In: *Verteidigt die Tiere*. Hrsg. Peter Singer. Frankfurt am Main, Berlin: 1988. 89-90; Rosemary Rodd. *Biology, Ethics, and Animals*. Oxford: Clarendon Press, 1990. 37

gesetzlich verankerten Rechte haben können, weil sie keine Personen sind, nicht einmal potenzielle Personen wie menschliche Föten? Wenn wir Regeln für unser Verhalten den Tieren gegenüber ausarbeiten, macht es dann nicht mehr Sinn, dass sich solche Regeln auf uns und unseren Umgang mit ihnen beziehen, wie das jetzt der Fall ist, als dass sie sich auf Rechte gründen, welche die Tiere nicht einklagen oder durchsetzen oder auch nur verstehen können?¹⁸

Seine Mutter ist an der Reihe. »Um darauf angemessen zu antworten, Professor O’Hearne, brauchte man mehr Zeit, als ich habe, da ich zunächst die gesamte Frage der Rechte untersuchen müsste, und wie wir in ihren Besitz gelangt sind. Lassen Sie mich also nur eine Bemerkung machen: das Programm der wissenschaftlichen Experimente, das Sie schließen lässt, Tiere seien schwachsinzig, ist ganz und gar anthropozentrisch. Es bewertet, ob man in der Lage ist, einen Ausweg aus einem sterilen Labyrinth zu finden, und lässt die Tatsache außer Acht, dass der Wissenschaftler, der das Labyrinth konstruiert hat, würde man ihn per Fallschirm im Dschungel von Borneo aussetzen, innerhalb einer Woche verhungern würde. Ich möchte sogar noch weiter gehen. Wenn man mir als Mensch sagen würde, diese Maßstäbe, mit denen Tiere in diesen Experimenten gemessen werden, seien menschliche Maßstäbe, wäre ich beleidigt. Die Experimente selbst sind schwachsinzig. Die Behavioristen, die sie entwerfen, behaupten, unser Erkenntnisprozess laufe

¹⁸ Vgl. Bernard Williams: »Ehe man sich der Frage widmen kann, wie Tiere behandelt werden sollen, muss grundsätzlich festgestellt werden, dass das die einzig mögliche Frage ist: wie sie behandelt werden sollen. Es kann nur darum gehen, ob die Tiere von unserem Verhalten profitieren oder durch unser Verhalten geschädigt werden.« In Übersetzung zitiert nach: Michael P. T. Leahy. *Against Liberation*. London und New York: Routledge, 1991.208

immer so ab, dass wir abstrakte Modelle schaffen und diese Modelle dann in der Realität testen. Was für ein Unfug. Wir gewinnen Erkenntnisse, indem wir uns mit unserer Intelligenz in die Vielschichtigkeit des Lebens vertiefen. Der wissenschaftliche Behaviorismus beschneidet sich durch die Art, wie er vor der Vielschichtigkeit des Lebens zurückscheut, selbst.¹⁹

Und was die Behauptung betrifft, die Tiere seien zu stumm und dumm, um für sich zu sprechen, so möge man über die folgende Kette von Ereignissen nachdenken. Als Albert Camus ein kleiner Junge in Algerien war, befahl ihm seine Großmutter, er solle ihr eine der Hennen aus dem Käfig im Hinterhof bringen. Er gehorchte und sah dann zu, wie sie den Kopf der Henne mit einem Küchenmesser absäbelte und das Blut in einer Schüssel auffing, damit der Fußboden nicht beschmutzt würde.

Der Todesschrei jener Henne prägte sich dem Jungen so nachhaltig ins Gedächtnis, dass er 1958 eine leidenschaftliche Streitschrift gegen die Guillotine verfasste. Zum Teil aufgrund dieser Schrift wurde die Todesstrafe in Frankreich abgeschafft. Wer will nun behaupten, dass die Henne nicht gesprochen hat?²⁰

O'Hearne: »Die folgende Behauptung mache ich

¹⁹ Eine Kritik des Behaviorismus im politischen Kontext seiner Zeit findet sich in: Bernard E. Rollin. *The Unheeded Cry*. Oxford: Oxford University Press, 1990. 100-103. Über das behavioristische Tabu, den subjektiven Geisteszustand von Tieren zu berücksichtigen, vgl. Donald R. Griffin. *Animal Minds*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 6—7. Griffin bezeichnet das Tabu als »eine schwerwiegende Behinderung der Forschung«, nimmt jedoch an, dass es in der Praxis von den Forschern nicht beachtet wird. (6,120)

²⁰ Albert Camus. *Der erste Mensch*. Hamburg: Rowohlt, 1995. 253-59; »Die Guillotine: Betrachtung zur Todesstrafe«. In: *Fragen der Zeit*. Reinbek: Rowohlt, 1977. 93-139

nach reiflicher Überlegung, da ich mir der historischen Assoziationen bewusst bin, die sie heraufbeschwören kann. Ich glaube nicht, dass das Leben für die Tiere genauso wichtig ist wie für uns. Ganz bestimmt kämpfen Tiere instinktiv gegen den Tod, und das haben sie mit uns gemeinsam. Aber sie *verstehen* den Tod nicht so, wie wir es tun, oder vielmehr, wie wir es nicht tun. Die Vorstellungskraft des Menschen versagt vor dem Tod, und dieses Versagen der Vorstellungskraft – in der gestrigen Vorlesung anschaulich heraufbeschworen – liegt unserer Todesfurcht zugrunde. Diese Furcht gibt es nicht bei Tieren, es kann sie nicht geben, da der Versuch, die Vernichtung zu verstehen, und das Scheitern dieses Versuchs, das Versagen, einfach nicht stattgefunden haben.

Aus diesem Grund möchte ich sagen, Sterben ist für ein Tier einfach etwas, das geschieht, etwas, gegen das vielleicht der Organismus revoltiert, nicht aber die Seele. Und je weiter nach unten man sich auf der Skala der Evolution begibt, desto stärker trifft das zu. Für ein Insekt ist der Tod der Zusammenbruch von Systemen, die dafür sorgen, dass der tierische Organismus funktioniert, und nichts weiter.

Für die Tiere gehören Tod und Leben zusammen. Nur bei gewissen sehr phantasievollen Menschen trifft man auf eine Furcht vor dem Sterben, die so groß ist, dass sie diese dann auf andere Lebewesen projizieren, auch auf Tiere. Tiere leben, und dann sterben sie – das ist alles. Einen Fleischer, der ein Huhn schlachtet, mit einem Henker, der einen Menschen tötet, gleichzusetzen, ist deshalb völlig fehl am Platz. Die beiden Ereignisse sind nicht miteinander vergleichbar. Sie haben nicht die gleiche Bedeutung, sie liegen nicht auf einer Ebene.

Somit bleibt noch die Frage der Grausamkeit. Es ist erlaubt, Tiere zu töten, meine ich, weil für sie das Le-

ben nicht so wichtig ist wie für uns; auf altmodische Art ausgedrückt heißt das, Tiere haben keine unsterblichen Seelen. Unnötige Grausamkeit andererseits ist für mich verboten. Deshalb schickt es sich, dass wir uns für die humane Behandlung von Tieren einsetzen, sogar und besonders in Schlachthöfen. Das ist schon seit langem ein Ziel der Tierschutzvereine, und sie haben dafür meine volle Anerkennung.

Als Letztes komme ich darauf zu sprechen, dass das Engagement der Tierschutzbewegung für die Tiere meiner Ansicht nach irritierend abstrakt ist. Ich möchte mich im Voraus bei unserer Rednerin entschuldigen für die scheinbare Härte dessen, was ich gleich sagen werde, aber ich glaube, es muss gesagt werden.

Von den verschiedenartigsten Tierfreunden, die ich um mich herum sehe, möchte ich zwei herausgreifen. Auf der einen Seite sind da die Jäger, Leute, die Tiere auf einer sehr elementaren, unreflektierten Ebene schätzen; die Stunden damit zubringen, sie zu beobachten und aufzuspüren; und die, nachdem sie die Tiere getötet haben, Vergnügen daran haben, ihr Fleisch zu schmecken. Auf der anderen Seite Leute, die wenig Kontakt zu Tieren haben, oder zumindest zu den Arten, für deren Schutz sie sich engagieren, wie zum Beispiel Geflügel und Vieh, die aber möchten, dass alle Tiere ein utopisches Leben führen – in einem ökonomischen Vakuum –, wo alle wundersam ernährt werden und keiner Jagd auf einen anderen macht.

Ich frage, wer von den beiden liebt Tiere mehr?

Weil die Propaganda für die Rechte der Tiere, einschließlich des Rechts auf Leben, so abstrakt ist, finde ich sie nicht überzeugend und letztendlich müßig. Die Befürworter reden viel von unserer Gemeinschaft mit den Tieren, aber wie leben sie tatsächlich diese Gemeinschaft? Thomas von Aquin sagt, dass Freundschaft zwischen Mensch und Tier unmöglich ist, und ich bin ge-

neigt, ihm Recht zu geben.²¹ Man kann weder mit einem Marsmenschen noch mit einer Fledermaus befreundet sein, aus dem einfachen Grund, dass man zu wenig mit ihnen gemein hat. Gewiss können wir uns *wünschen*, dass es mehr Gemeinschaft mit den Tieren gäbe, doch das ist nicht dasselbe, wie mit ihnen in Gemeinschaft zu leben. Das ist nur ein wenig Sehnsucht nach der Unschuld des Paradieses.«

Jetzt ist wieder seine Mutter an der Reihe, zum letzten Mal.

»Jeder, der behauptet, das Leben sei für Tiere weniger wichtig als für uns, hat noch kein Tier in den Händen gehalten, das um sein Leben kämpft. Das Tier wirft sich mit seinem ganzen Sein bedingungslos in diesen Kampf. Ihrer Bemerkung, dem Kampf fehle die Dimension der Furcht, die sich in Gedanken oder in der Phantasie ausdrückt, pflichte ich bei. Es gehört nicht zur Seinsweise von Tieren, Gedanken der Furcht zu hegen: ihr ganzes Sein ist im lebendigen Fleisch.

Wenn ich Sie nicht überzeuge, dann deshalb, weil es meinen hier geäußerten Worten an Kraft fehlt, Ihnen die Ganzheit, die nicht abstrakte, nicht intellektuelle Natur dieses Tierseins nahe zu bringen. Deshalb lege ich Ihnen ans Herz, die Dichter zu lesen, welche das lebendige, spannungsgeladene Sein in Sprache verwandeln; und wenn die Dichter Sie nicht bewegen, dann fordere ich Sie auf, gehen Sie Seite an Seite mit dem Tier, das den Laufgang hinunter- und seinem Henker entgegengetrieben wird.

Sie sagen, der Tod habe keine Bedeutung für ein Tier, weil das Tier den Tod nicht versteht. Das erinnert mich an einen der gelehrten Philosophen, die ich in Vorbereitung meiner gestrigen Vorlesung studiert habe. Das war ziemlich deprimierend, und es hat in mir eine Reaktion à

²¹ *Summa* 2.65.3

la Swift geweckt: Wenn menschliche Philosophie nichts Besseres zu bieten hat, sagte ich mir, dann würde ich lieber unter Pferden leben.

Dieser Philosoph fragte: Können wir streng genommen sagen, dass das Mastkalb seine Mutter vermisst? Kann das Kalb wirklich die Bedeutung der Mutterbeziehung erfassen, kann das Kalb wirklich die Bedeutung der mütterlichen Abwesenheit erfassen, versteht das Kalb schließlich den Begriff des Vermissens in ausreichendem Maße, um zu wissen, dass das Gefühl, das es hat, das Gefühl des Vermissens ist?²²

Ein Kalb, das die Begriffe Anwesenheit und Abwesenheit nicht versteht, kein Subjekt- und Objektbewusstsein hat – so wird argumentiert –, von dem kann streng genommen nicht gesagt werden, dass es etwas vermisst. Um streng genommen etwas zu vermissen, müsste es erst ein Philosophieseminar belegen. Was ist das für eine Philosophie? Weg damit, sage ich. Wozu sollen Ihre lächerlichen Unterscheidungen gut sein?

Ein Philosoph, der behauptet, ob man zur menschlichen Rasse gehört oder nicht, hängt davon ab, ob man weißer oder schwarzer Hautfarbe ist, und ein Philosoph, der behauptet, ob man zur menschlichen Rasse gehört oder nicht, hängt davon ab, ob man Subjekt und Prädikat unterscheiden kann, haben für mich mehr Gemeinsames als Unterscheidendes.

Gewöhnlich hüte ich mich vor Ausgrenzungen. Ich

²² Leahy. *Against Liberation*. 218. An anderer Stelle spricht sich Leahy gegen ein Schlachtverbot für Tiere aus und führt als Gründe dafür an:

- a) die Arbeiter der Schlachthöfe würden arbeitslos,
- b) wir wären lästigerweise gezwungen, unsere Ernährung umzustellen, und
- c) die ländlichen Gebiete wären weniger attraktiv ohne die üblichen Herden, die dort grasen, während sie auf ihren Tod warten. (214)

weiß von einem bekannten Philosophen, der sagt, er sei einfach nicht bereit, mit Leuten, die Fleisch essen, über Tiere zu philosophieren. Ich bin mir nicht sicher, dass ich so weit gehen würde – offen gesagt, habe ich nicht den Mut dazu –, doch ich muss sagen, ich wäre nicht sehr versessen darauf, den Herrn kennen zu lernen, aus dessen Buch ich gerade zitiert habe. Insbesondere wäre ich nicht versessen darauf, mit ihm mein Brot zu brechen.

Wäre ich bereit, mit ihm zu diskutieren? Das ist wirklich die entscheidende Frage. Eine Diskussion ist nur möglich, wenn es dafür eine gemeinsame Basis gibt. Wenn Gegner miteinander auf Kriegsfuß stehen, sagen wir: ›Sie sollen vernünftig miteinander reden und so klären, worin ihre Meinungsverschiedenheiten bestehen, und einander dadurch näher kommen. Vielleicht verbindet sie ja sonst nichts, aber zumindest sind beide durch Vernunft verbunden.«

Im vorliegenden Fall bin ich mir aber nicht sicher, ob ich zugestehen will, dass ich durch Vernunft mit meinem Gegner verbunden bin. Nicht wenn es die Vernunft ist, die die Grundlage der langen philosophischen Tradition bildet, der er angehört und die zurückreicht bis zu Descartes und weiter zurück über Thomas von Aquin und Augustinus bis zu den Stoikern und Aristoteles. Wenn unser letzter gemeinsamer Nenner die Vernunft ist, und wenn es die Vernunft ist, die mich vom Kalb trennt, dann besten Dank, nein danke, dann rede ich lieber mit einem anderen.«

Dieser Ton liegt in der Luft, als Dekan Arendt nun zum Schluss überleiten muss: ein aggressiver, feindseliger, bitterer Ton. Er, John Bernard, ist sich sicher, dass Arendt oder sein Komitee das nicht gewollt hatten. Nun, sie hätten ihn fragen sollen, ehe sie seine Mutter einluden. Er hätte es ihnen sagen können.

Mitternacht ist vorüber, er und Norma sind im Bett, er ist erschöpft, um sechs muss er aufstehen, um seine Mutter zum Flughafen zu bringen. Aber Norma ist wütend und will nicht Ruhe geben. »Es ist nichts weiter als Mäkelei am Essen, und das ist immer ein Machtspiel. Ich kann es nicht ausstehen, wenn sie herkommt und versucht, die Leute, besonders die Kinder, zu überreden, ihre Essgewohnheiten zu ändern. Und nun erst diese absurden öffentlichen Vorlesungen! Sie versucht, aller Welt Vorschriften zu machen!«

Er möchte schlafen, aber er kann seine Mutter nicht gänzlich im Stich lassen. »Sie ist ganz aufrichtig«, murmelt er.

»Mit Aufrichtigkeit hat das nichts zu tun. Sie hat keinen Funken Selbsterkenntnis. Nur weil sie ihre Motive so wenig kennt, wirkt sie aufrichtig. Verrückte sind aufrichtig.«

Mit einem Seufzer begibt er sich in den Streit. »Ich sehe keinen Unterschied zwischen ihrem Abscheu davor, Fleisch zu essen, und meinem Abscheu davor, Schnecken oder Heuschrecken zu essen. Meine Motive dafür kann ich mir nicht erklären, und das stört mich nicht im Geringsten. Ich finde es einfach widerlich.«

Norma schnaubt. »Du hältst keine öffentlichen Vorlesungen und produzierst pseudophilosophische Argumente, um zu erklären, dass du keine Schnecken isst. Du versuchst nicht, aus einer privaten Abneigung ein allgemeines Tabu zu machen.«

»Mag sein. Aber warum sollte man nicht versuchen, sie eher als Predigerin zu sehen, als Sozialreformerin, statt als exzentrische Person, die anderen Leuten ihre Vorlieben aufzudrängen versucht?«

»Du kannst sie ja als Predigerin sehen. Aber schau dir doch mal all die anderen Prediger an und ihre verrückten Pläne, mit denen sie die Menschheit in die Geretteten und die Verdammten aufteilen wollen. Möchtest du

deine Mutter in dieser Gesellschaft sehen? Elizabeth Costello und ihre zweite Arche, mit ihren Hunden und Katzen und Wölfen, von denen keine und keiner jemals die Sünde des Fleischfressens begangen hat, ganz zu schweigen vom Malariavirus und dem Tollwutvirus und dem Aids-Virus, die sie bestimmt auch retten will, damit sie ihre Schöne Neue Welt wieder bevölkern kann.«

»Norma, du redest irre.«

»Ich rede nicht irre. Ich würde sie mehr respektieren, wenn sie meine Autorität nicht hinter meinem Rücken zu untergraben versuchte, mit den Geschichten, die sie den Kindern über die armen kleinen Kälber erzählt und was die bösen Menschen ihnen antun. Ich habe es satt, wie sie im Essen herumstochern und fragen: ›Mama, ist das Kalbfleisch?‹, wenn es Hühnchen oder Thunfisch ist. Es ist weiter nichts als ein Machtspiel. Ihr großes Vorbild Franz Kafka hat es auch so mit seiner Familie getrieben. Er wollte das nicht essen und jenes nicht essen, lieber würde er verhungern, hat er gesagt. Bald hatten alle ein schlechtes Gewissen, in seiner Gegenwart zu essen, und er konnte sich zurücklehnen und sich tugendhaft vorkommen. Das ist ein übles Spiel, und ich dulde nicht, dass meine Kinder so mit mir umspringen.«²³

»In wenigen Stunden ist sie fort, dann können wir unser normales Leben wieder aufnehmen.«

»Gut. Grüße sie von mir. Ich stehe nicht so zeitig auf.«

²³ »Was [Kafka] verlangte, war eine exzentrische Diät, die mit den ›normalen‹ Essgewohnheiten seiner Familie nicht zu vereinbaren war. ... Kafkas Form von Magersucht – sie diente nicht dem Gewichtsverlust, sondern die Nahrung sollte rituell genutzt werden, um Überlegenheit zu demonstrieren – war eine Möglichkeit, den Graben zwischen sich und der Familie zu überbrücken, während er gleichzeitig auf seiner Einmaligkeit, seiner Überlegenheit, seinem Gefühl, dass er abgelehnt wurde, beharrte.« Übersetzt nach: Karl. *Franz Kafka*. 188

Es ist um sieben, die Sonne geht gerade auf, und er ist mit seiner Mutter unterwegs zum Flughafen.

»Tut mir Leid wegen Norma«, sagt er. »Sie hat viel Stress gehabt. Ich glaube, sie ist nicht in der Lage, Verständnis aufzubringen. Vielleicht könnte man dasselbe auch für mich sagen. Es ist ein so kurzer Besuch gewesen, ich hatte keine Zeit herauszufinden, warum du die Tierfrage jetzt so übertrieben wichtig nimmst.«

Sie blickt auf die Scheibenwischer, die sich hin und her bewegen. »Eine bessere Erklärung dafür ist, dass ich dir den Grund nicht gesagt habe oder nicht zu sagen wage«, meint sie. »Wenn ich an die Worte denke, kommen sie mir so ungeheuerlich vor, dass sie am besten in ein Kissen gesprochen werden oder in eine Grube, wie in der Geschichte vom König Midas.«

»Ich verstehe nicht. Was kannst du nicht sagen?«

»Dass ich nicht länger weiß, wo ich mich befinde. Es hat den Anschein, als bewegte ich mich völlig ungezwungen unter den Menschen, als hätte ich völlig normale Beziehungen zu ihnen. Ist es denn möglich, frage ich mich, dass sie alle an einem Verbrechen unvorstellbaren Ausmaßes teilhaben? Phantasiiere ich mir das alles zusammen? Ich muss wohl verrückt sein! Aber tagtäglich sehe ich die Beweise. Eben die Leute, die ich verdächtige, liefern den Beweis, stellen ihn zur Schau, bieten ihn mir an. Leichen. Leichenteile, die sie mit Geld gekauft haben.

Es ist, als würde ich Freunde besuchen und eine höfliche Bemerkung über die Lampe in ihrem Wohnzimmer machen, und sie würden sagen: »Ja, sie ist nett, nicht wahr? Sie ist aus polnisch-jüdischer Haut gefertigt, wir finden, die ist beste Qualität, die Haut von polnisch-jüdischen Jungfrauen.« Und dann gehe ich ins Bad, und auf der Seifenhülle steht: »Treblinka – 100 % menschliches Stearin.« Träume ich, frage ich mich? Was ist das für ein Haus?

Doch ich träume nicht. Ich schaue in deine Augen, in Normas Augen, in die Augen der Kinder, und ich sehe nur Freundlichkeit, menschliche Freundlichkeit. Beruhige dich, sage ich mir, du machst aus einer Mücke einen Elefanten. So ist das Leben. Alle anderen finden sich damit ab, warum kannst du es nicht? *Warum kannst du es nicht?*«

Den Tränen nahe wendet sie ihm ihr Gesicht zu. Was will sie denn?, denkt er. Will sie, dass ich ihre Frage für sie beantworte?

Sie sind noch nicht auf der Schnellstraße. Er fährt an den Rand, schaltet den Motor ab, nimmt seine Mutter in die Arme. Der Geruch von Hautcreme und altem Fleisch steigt ihm in die Nase. »Na, na«, flüstert er ihr ins Ohr. »Na, na. Bald ist es vorbei.«

Franz Kafka
Ein Bericht für eine Akademie

Hohe Herren von der Akademie!

Sie erweisen mir die Ehre, mich aufzufordern, der Akademie einen Bericht über mein äffisches Vorleben einzureichen.

In diesem Sinne kann ich leider der Aufforderung nicht nachkommen. Nahezu fünf Jahre trennen mich vom Affentum, eine Zeit, kurz vielleicht am Kalender gemessen, unendlich lang aber durchzugaloppieren, so wie ich es getan habe, streckenweise begleitet von vor-
trefflichen Menschen, Ratschlägen, Beifall und Orchestralmusik, aber im Grunde allein, denn alle Begleitung hielt sich, um im Bilde zu bleiben, weit vor der Barriere. Diese Leistung wäre unmöglich gewesen, wenn ich eigensinnig hätte an meinem Ursprung, an den Erinnerungen der Jugend festhalten wollen. Gerade Verzicht auf jeden Eigensinn war das oberste Gebot, das ich mir auferlegt hatte; ich, freier Affe, fügte mich diesem Joch. Dadurch verschlossen sich mir aber ihrerseits die Erinnerungen immer mehr. War mir zuerst die Rückkehr, wenn die Menschen gewollt hätten, freigestellt durch das ganze Tor, das der Himmel über der Erde bildet, wurde es gleichzeitig mit meiner vorwärts gepeitschten Entwicklung immer niedriger und enger; wohler und eingeschlossener fühlte ich mich in der Menschenwelt; der Sturm, der mir aus meiner Vergangenheit nachblies, sänftigte sich; heute ist es nur ein Luftzug, der mir die Fersen kühlt; und das Loch in der Ferne, durch das er kommt und durch das ich einstmals kam, ist so klein geworden, daß ich, wenn überhaupt die Kräfte und der

Wille hinreichen würden, um bis dorthin zurückzulaufen, das Fell vom Leib mir schinden müßte, um durchzukommen. Offen gesprochen, so gerne ich auch Bilder wähle für diese Dinge, offen gesprochen: Ihr Affentum, meine Herren, sofern Sie etwas Derartiges hinter sich haben, kann Ihnen nicht ferner sein als mir das meine. An der Ferse aber kitzelt es jeden, der hier auf Erden geht: den kleinen Schimpansen wie den großen Achilles.

In eingeschränktestem Sinn aber kann ich doch vielleicht Ihre Anfrage beantworten, und ich tue es sogar mit großer Freude. Das erste, was ich lernte, war: den Handschlag geben; Handschlag bezeugt Offenheit; mag nun heute, wo ich auf dem Höhepunkte meiner Laufbahn stehe, zu jenem ersten Handschlag auch das offene Wort hinzukommen. Es wird für die Akademie nichts wesentlich Neues beibringen und weit hinter dem zurückbleiben, was man von mir verlangt hat und was ich beim besten Willen nicht sagen kann – immerhin, es soll die Richtlinie zeigen, auf welcher ein gewesener Affe in die Menschenwelt eingedrungen ist und sich dort festgesetzt hat. Doch dürfte ich selbst das Geringsfügige, was folgt, gewiß nicht sagen, wenn ich meiner nicht völlig sicher wäre und meine Stellung auf allen großen Varietébühnen der zivilisierten Welt sich nicht bis zur Unerschütterlichkeit gefestigt hätte:

Ich stamme von der Goldküste. Darüber, wie ich eingefangen wurde, bin ich auf fremde Berichte angewiesen. Eine Jagdexpedition der Firma Hagenbeck – mit dem Führer habe ich übrigens seither schon manche gute Flasche Rotwein geleert – lag im Ufergebüsch auf dem Anstand, als ich am Abend inmitten eines Rudels zur Tränke lief. Man schoß; ich war der einzige, der getroffen wurde; ich bekam zwei Schüsse.

Einen in die Wange; der war leicht; hinterließ aber eine große ausrasierte rote Narbe, die mir den widerli-

chen, ganz und gar unzutreffenden, förmlich von einem Affen erfundenen Namen Rotpeter eingetragen hat, so als unterschiede ich mich von dem unlängst krepiereten, hie und da bekannten, dressierten Affentier Peter nur durch den roten Fleck auf der Wange. Dies nebenbei.

Der zweite Schuß traf mich unterhalb der Hüfte. Er war schwer, er hat es verschuldet, daß ich noch heute ein wenig hinke. Letzthin las ich in einem Aufsatz irgendeines der zehntausend Windhunde, die sich in den Zeitungen über mich auslassen: meine Affennatur sei noch nicht ganz unterdrückt; Beweis dessen sei, daß ich, wenn Besucher kommen, mit Vorliebe die Hosen ausziehe, um die Einlaufstelle jenes Schusses zu zeigen. Dem Kerl sollte jedes Fingerchen seiner schreibenden Hand einzeln weggeknallt werden. Ich, ich darf meine Hosen ausziehen, vor wem es mir beliebt; man wird dort nichts finden als einen wohlgepflegten Pelz und die Narbe nach einem – wählen wir hier zu einem bestimmten Zwecke ein bestimmtes Wort, das aber nicht mißverstanden werden wolle – die Narbe nach einem frevelhaften Schuß. Alles liegt offen zutage; nichts ist zu verbergen; kommt es auf Wahrheit an, wirft jeder Großgesinnte die allerfeinsten Manieren ab. Würde dagegen jener Schreiber die Hosen ausziehen, wenn Besuch kommt, so hätte dies allerdings ein anderes Ansehen, und ich will es als Zeichen der Vernunft gelten lassen, daß er es nicht tut. Aber dann mag er mir auch mit seinem Zartsinn vom Halse bleiben!

Nach jenen Schüssen erwachte ich – und hier beginnt allmählich meine eigene Erinnerung – in einem Käfig im Zwischendeck des Hagenbeckschen Dampfers. Es war kein vierwandiger Gitterkäfig; vielmehr waren nur drei Wände an einer Kiste festgemacht; die Kiste also bildete die vierte Wand. Das Ganze war zu niedrig zum Aufrechtstehen und zu schmal zum Niedersitzen. Ich hockte deshalb mit eingebogenen, ewig zitternden

Knien, und zwar, da ich zunächst wahrscheinlich niemanden sehen und immer nur im Dunkel sein wollte, zur Kiste gewendet, während sich mir hinten die Gitterstäbe ins Fleisch einschnitten. Man hält eine solche Verwahrung wilder Tiere in der allerersten Zeit für vorteilhaft, und ich kann heute nach meiner Erfahrung nicht leugnen, daß dies im menschlichen Sinn tatsächlich der Fall ist.

Daran dachte ich aber damals nicht. Ich war zum ersten Mal in meinem Leben ohne Ausweg; zumindest geradeaus ging es nicht; geradeaus vor mir war die Kiste, Brett fest an Brett gefügt. Zwar war zwischen den Brettern eine durchlaufende Lücke, die ich, als ich sie zuerst entdeckte, mit dem glückseligen Heulen des Unverständes begrüßte, aber diese Lücke reichte bei weitem nicht einmal zum Durchstecken des Schwanzes aus und war mit aller Affenkraft nicht zu verbreitern.

Ich soll, wie man mir später sagte, ungewöhnlich wenig Lärm gemacht haben, woraus man schloß, daß ich entweder bald eingehen müsse oder daß ich, falls es mir gelingt, die erste kritische Zeit zu überleben, sehr dressurfähig sein werde. Ich überlebte diese Zeit. Dumpfes Schluchzen, schmerzhaftes Flöhesuchen, müdes Lecken einer Kokosnuß, Beklopfen der Kistenwand mit dem Schädel, Zungen-Blecken, wenn mir jemand nahekam, – das waren die ersten Beschäftigungen in dem neuen Leben. In alledem aber doch nur das eine Gefühl: kein Ausweg. Ich kann natürlich das damals affenmäßig Gefühlte heute nur mit Menschenworten nachzeichnen und verzeichne es infolgedessen, aber wenn ich auch die alte Affenwahrheit nicht mehr erreichen kann, wenigstens in der Richtung meiner Schilderung liegt sie, daran ist kein Zweifel.

Ich hatte doch so viele Auswege bisher gehabt und nun keinen mehr. Ich war festgerannt. Hätte man mich angenagelt, meine Freizügigkeit wäre dadurch nicht

kleiner geworden. Warum das? Kratz dir das Fleisch zwischen den Fußzehen auf, du wirst den Grund nicht finden. Drück dich hinten gegen die Gitterstange, bis sie dich fast zweiteilt, du wirst den Grund nicht finden. Ich hatte keinen Ausweg, mußte mir ihn aber verschaffen, denn ohne ihn konnte ich nicht leben. Immer an dieser Kistenwand – ich wäre unweigerlich verreckt. Aber Affen gehören bei Hagenbeck an die Kistenwand – nun, so hörte ich auf, Affe zu sein. Ein klarer, schöner Gedankengang, den ich irgendwie mit dem Bauch ausgeheckt haben muß, denn Affen denken mit dem Bauch.

Ich habe Angst, daß man nicht genau versteht, was ich unter Ausweg verstehe. Ich gebrauche das Wort in seinem gewöhnlichsten und vollsten Sinn. 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 kennen gelernt, die sich danach sehnen. Was mich aber anlangt, verlangte ich Freiheit weder damals noch heute. Nebenbei: mit Freiheit betrügt man sich unter Menschen allzu oft. Und so wie die Freiheit zu den erhabensten Gefühlen zählt, so auch die entsprechende Täuschung zu den erhabensten. Oft habe ich in den Varietés vor meinem Auftreten irgendein Künstlerpaar oben an der Decke an Trapezen hantieren sehen. Sie schwangen sich, sie schaukelten, sie sprangen, sie schwebten einander in die Arme, einer trug den anderen an den Haaren mit dem Gebiß. »Auch das ist Menschenfreiheit«, dachte ich, »selbstherrliche Bewegung.« Du Verspottung der heiligen Natur! Kein Bau würde standhalten vor dem Gelächter des Affentums bei diesem Anblick.

Nein, Freiheit wollte ich nicht. Nur einen Ausweg; rechts, links, wohin immer; ich stellte keine anderen Forderungen; sollte der Ausweg auch nur eine Täuschung sein; die Forderung war klein, die Täuschung würde nicht größer sein. Weiterkommen, weiterkommen! Nur

nicht mit aufgehobenen Armen stillestehn, angedrückt an eine Kistenwand.

Heute sehe ich klar: ohne größte innere Ruhe hätte ich nie entkommen können. Und tatsächlich verdanke ich vielleicht alles, was ich geworden bin, der Ruhe, die mich nach den ersten Tagen dort im Schiff überkam. Die Ruhe wiederum aber verdankte ich wohl den Leuten vom Schiff.

Es sind gute Menschen, trotz allem. Gerne erinnere ich mich noch heute an den Klang ihrer schweren Schritte, der damals in meinem Halbschlaf widerhallte. Sie hatten die Gewohnheit, alles äußerst langsam in Angriff zu nehmen. Wollte sich einer die Augen reiben, so hob er die Hand wie ein Hängegewicht. Ihre Scherze waren grob, aber herzlich. Ihr Lachen war immer mit einem gefährlich klingenden, aber nichts bedeutenden Husten gemischt. Immer hatten sie im Mund etwas zum Ausspeien, und wohin sie ausspieen, war ihnen gleichgültig. Immer klagten sie, daß meine Flöhe auf sie überspringen; aber doch waren sie mir deshalb niemals ernstlich böse; sie wußten eben, daß in meinem Fell Flöhe gedeihen und daß Flöhe Springer sind; damit fanden sie sich ab. Wenn sie dienstfrei waren, setzten sich manchmal einige im Halbkreis um mich nieder; sprachen kaum, sondern gurrten einander nur zu; rauchten, auf Kisten ausgestreckt, die Pfeife; schlugen sich aufs Knie, sobald ich die geringste Bewegung machte; und hie und da nahm einer einen Stecken und kitzelte mich dort, wo es mir angenehm war. Sollte ich heute eingeladen werden, eine Fahrt auf diesem Schiffe mitzumachen, ich würde die Einladung gewiß ablehnen, aber ebenso gewiß ist, daß es nicht nur häßliche Erinnerungen sind, denen ich dort im Zwischendeck nachhängen könnte.

Die Ruhe, die ich mir im Kreise dieser Leute erwarb, hielt mich vor allem von jedem Fluchtversuch ab. Von

heute aus gesehen scheint es mir, als hätte ich zumindest geahnt, daß ich einen Ausweg finden müsse, wenn ich leben wolle, daß dieser Ausweg aber nicht durch Flucht zu erreichen sei. Ich weiß nicht mehr, ob Flucht möglich war, aber ich glaube es; einem Affen sollte Flucht immer möglich sein. Mit meinen heutigen Zähnen muß ich schon beim gewöhnlichen Nüsseknacken vorsichtig sein, damals aber hätte es mir wohl im Lauf der Zeit gelingen müssen, das Türschloß durchzubeißen. Ich tat es nicht. Was wäre damit auch gewonnen gewesen? Man hätte mich, kaum war der Kopf hinausgesteckt, wieder eingefangen und in einen noch schlimmeren Käfig gesperrt; oder ich hätte mich unbemerkt zu anderen Tieren, etwa zu den Riesenschlangen mir gegenüber, flüchten können und mich in ihren Umarmungen ausgehaucht; oder es wäre mir gar gelungen, mich bis aufs Deck zu stehlen und über Bord zu springen, dann hätte ich ein Weilchen auf dem Weltmeer geschaukelt und wäre ertrunken. Verzweiflungstaten. Ich rechnete nicht so menschlich, aber unter dem Einfluß meiner Umgebung verhielt ich mich so, wie wenn ich gerechnet hätte.

Ich rechnete nicht, wohl aber beobachtete ich in aller Ruhe. Ich sah diese Menschen auf und ab gehen, immer die gleichen Gesichter, die gleichen Bewegungen, oft schien es mir, als wäre es nur einer. Dieser Mensch oder diese Menschen gingen also unbehelligt. Ein hohes Ziel dämmerte mir auf. Niemand versprach mir, daß, wenn ich so wie sie werden würde, das Gitter aufgezo-gen werde. Solche Versprechungen für scheinbar unmögliche Erfüllungen werden nicht gegeben. Löst man aber die Erfüllungen ein, erscheinen nachträglich auch die Versprechungen genau dort, wo man sie früher vergeblich gesucht hat. Nun war an diesen Menschen an sich nichts, was mich sehr verlockte. Wäre ich ein Anhänger jener erwähnten Freiheit, ich hätte gewiß das

Weltmeer dem Ausweg vorgezogen, der sich mir im trüben Blick dieser Menschen zeigte. Jedenfalls aber beobachtete ich sie schon lange vorher, ehe ich an solche Dinge dachte, ja die angehäuften Beobachtungen drängten mich erst in die bestimmte Richtung.

Es war so leicht, die Leute nachzuahmen. Spucken konnte ich schon in den ersten Tagen. Wir spuckten einander dann gegenseitig ins Gesicht; der Unterschied war nur, daß ich mein Gesicht nachher reinleckte, sie ihres nicht. Die Pfeife rauchte ich bald wie ein Alter; drückte ich dann auch noch den Daumen in den Pfeifenkopf, jauchzte das ganze Zwischendeck; nur den Unterschied zwischen der leeren und der gestopften Pfeife verstand ich lange nicht.

Die meiste Mühe machte mir die Schnapsflasche. Der Geruch peinigte mich; ich zwang mich mit allen Kräften; aber es vergingen Wochen, ehe ich mich überwand. Diese inneren Kämpfe nahmen die Leute merkwürdigerweise ernster als irgend etwas sonst an mir. Ich unterscheide die Leute auch in meiner Erinnerung nicht, aber da war einer, der kam immer wieder, allein oder mit Kameraden, bei Tag, bei Nacht, zu den verschiedensten Stunden; stellte sich mit der Flasche vor mich hin und gab mir Unterricht. Er begriff mich nicht, er wollte das Rätsel meines Seins lösen. Er entkorkte langsam die Flasche und blickte mich dann an, um zu prüfen, ob ich verstanden habe; ich gestehe, ich sah ihm immer mit wilder, mit überstürzter Aufmerksamkeit zu; einen solchen Menschenschüler findet kein Menschenlehrer auf dem ganzen Erdenrund; nachdem die Flasche entkorkt war, hob er sie zum Mund; ich mit meinen Blicken ihm nach bis in die Gurgel; er nickt, zufrieden mit mir, und setzt die Flasche an die Lippen; ich, entzückt von allmählicher Erkenntnis, kratze mich quiet-schend der Länge und Breite nach, wo es sich trifft; er freut sich, setzt die Flasche an und macht einen Schluck;

ich, ungeduldig und verzweifelt, ihm nachzueifern, verunreinige mich in meinem Käfig, was wieder ihm große Genugtuung macht; und nun weit die Flasche von sich streckend und im Schwung sie wieder hinaufführend, trinkt er sie, übertrieben lehrhaft zurückgebeugt, mit einem Zuge leer. Ich, ermattet von allzu großem Verlangen, kann nicht mehr folgen und hänge schwach am Gitter, während er den theoretischen Unterricht damit beendet, daß er sich den Bauch streicht und grinst.

Nun erst beginnt die praktische Übung. Bin ich nicht schon allzu erschöpft durch das Theoretische? Wohl, allzu erschöpft. Das gehört zu meinem Schicksal. Trotzdem greife ich, so gut ich kann, nach der hingereichten Flasche; entkorke sie zitternd; mit dem Gelingen stellen sich allmählich neue Kräfte ein; ich hebe die Flasche, vom Original schon kaum zu unterscheiden; setze sie an und – und werfe sie mit Abscheu, mit Abscheu, trotzdem sie leer ist und nur noch der Geruch sie füllt, werfe sie mit Abscheu auf den Boden. Zur Trauer meines Lehrers, zur größeren Trauer meiner selbst; weder ihn noch mich versöhne ich dadurch, daß ich auch nach dem Wegwerfen der Flasche nicht vergesse, ausgezeichnet meinen Bauch zu streichen und dabei zu grinsen.

Allzu oft nur verlief so der Unterricht. Und zur Ehre meines Lehrers: er war mir nicht böse; wohl hielt er mir manchmal die brennende Pfeife ans Fell, bis es irgendwo, wo ich nur schwer hinreichte, zu glimmen anfing, aber dann löschte er es selbst wieder mit seiner riesigen guten Hand; er war mir nicht böse, er sah ein, daß wir auf der gleichen Seite gegen die Affennatur kämpften und daß ich den schwereren Teil hatte.

Was für ein Sieg dann allerdings für ihn wie für mich, als ich eines Abends vor großem Zuschauerkreis – vielleicht war ein Fest, ein Grammophon spielte, ein Offizier erging sich zwischen den Leuten –, als ich an diesem Abend, gerade unbeachtet, eine vor meinem Käfig

versehentlich stehengelassene Schnapsflasche ergriff, unter steigender Aufmerksamkeit der Gesellschaft sie schulgerecht entkorkte, an den Mund setzte und ohne Zögern, ohne Mundverziehen, als Trinker von Fach, mit rund gewälzten Augen, schwappender Kehle, wirklich und wahrhaftig leer trank; nicht mehr als Verzweifelter, sondern als Künstler die Flasche hinwarf; zwar vergaß den Bauch zu streichen; dafür aber, weil ich nicht anders konnte, weil es mich drängte, weil mir die Sinne rauschten, kurz und gut »Hallo!« ausrief, in Menschenlaut ausbrach, mit diesem Ruf in die Menschengemeinschaft sprang und ihr Echo: »Hört nur, er spricht!« wie einen Kuß auf meinem ganzen schweißtriefenden Körper fühlte.

Ich wiederhole: es verlockte mich nicht, die Menschen nachzuahmen; ich ahmte nach, weil ich einen Ausweg suchte, aus keinem anderen Grund. Auch war mit jenem Sieg noch wenig getan. Die Stimme versagte mir sofort wieder; stellte sich erst nach Monaten ein; der Widerwille gegen die Schnapsflasche kam sogar noch verstärkter. Aber meine Richtung allerdings war mir ein für allemal gegeben.

Als ich in Hamburg dem ersten Dresseur übergeben wurde, erkannte ich bald die zwei Möglichkeiten, die mir offen standen: Zoologischer Garten oder Varieté. Ich zögerte nicht. Ich sagte mir: setze alle Kraft an, um ins Varieté zu kommen; das ist der Ausweg; Zoologischer Garten ist nur ein neuer Gitterkäfig; kommst du in ihn, bist du verloren.

Und ich lernte, meine Herren. Ach, man lernt, wenn man muß; man lernt, wenn man einen Ausweg will; man lernt rücksichtslos. Man beaufsichtigt sich selbst mit der Peitsche; man zerfleischt sich beim geringsten Widerstand. Die Affennatur raste, sich überkugeln, aus mir hinaus und weg, so daß mein erster Lehrer selbst davon fast äffisch wurde, bald den Unterricht aufgeben und in

eine Heilanstalt gebracht werden mußte. Glücklicherweise kam er wieder bald hervor.

Aber ich verbrauchte viele Lehrer, ja sogar einige Lehrer gleichzeitig. Als ich meiner Fähigkeiten schon sicherer geworden war, die Öffentlichkeit meinen Fortschritten folgte, meine Zukunft zu leuchten begann, nahm ich selbst Lehrer auf, ließ sie in fünf aufeinanderfolgenden Zimmern niedersetzen und lernte bei allen zugleich, indem ich ununterbrochen aus einem Zimmer ins andere sprang.

Diese Fortschritte! Dieses Eindringen der Wissensstrahlen von allen Seiten ins erwachende Hirn! Ich leugne nicht: es beglückte mich. Ich gestehe aber auch ein: ich überschätzte es nicht, schon damals nicht, wieviel weniger heute. Durch eine Anstrengung, die sich bisher auf der Erde nicht wiederholt hat, habe ich die Durchschnittsbildung eines Europäers erreicht. Das wäre an sich vielleicht gar nichts, ist aber insofern doch etwas, als es mir aus dem Käfig half und mir diesen besonderen Ausweg, diesen Menschenausweg verschaffte. Es gibt eine ausgezeichnete deutsche Redensart: sich in die Büsche schlagen; das habe ich getan, ich habe mich in die Büsche geschlagen. Ich hatte keinen anderen Weg, immer vorausgesetzt, daß nicht die Freiheit zu wählen war.

Überblicke ich meine Entwicklung und ihr bisheriges Ziel, so klage ich weder, noch bin ich zufrieden. Die Hände in den Hosentaschen, die Weinflasche auf dem Tisch, liege ich halb, halb sitze ich im Schaukelstuhl und schaue aus dem Fenster. Kommt Besuch, empfange ich ihn, wie es sich gebührt. Mein Impresario sitzt im Vorzimmer; läute ich, kommt er und hört, was ich zu sagen habe. Am Abend ist fast immer Vorstellung, und ich habe wohl kaum mehr zu steigernde Erfolge. Komme ich spät nachts von Banketten, aus wissenschaftlichen Gesellschaften, aus gemütlichem Beisammensein nach Hause, erwartet mich eine kleine halbdressierte Schim-

pansin, und ich lasse es mir nach Affenart bei ihr wohlgehen. Bei Tag will ich sie nicht sehen; sie hat nämlich den Irrsinn des verwirrten dressierten Tieres im Blick; das erkenne nur ich, und ich kann es nicht ertragen.

Im Ganzen habe ich jedenfalls erreicht, was ich erreichen wollte. Man sage nicht, es wäre der Mühe nicht wert gewesen. Im übrigen will ich keines Menschen Urteil, ich will nur Kenntnisse verbreiten, ich berichte nur, auch Ihnen, hohe Herren von der Akademie, habe ich nur berichtet.

J. M. Coetzee, der 1940 in Kapstadt geboren ist und heute als Literaturprofessor in seiner Heimatstadt lehrt, gehört zu den meistgerühmten Autoren der Gegenwart. Er wurde für seine Romane mit zahlreichen Preisen ausgezeichnet, u. a. zweimal mit dem Booker Prize, 1983 für ›Leben und Zeit des Michael K.‹ und 1999 für ›Schande‹.

J. M. Coetzee, einer der bedeutendsten Autoren der Gegenwart, nutzt die Form der literarischen Erzählung, um nachzudenken über eine der wesentlichsten Menschheitsfragen: die Frage nach der Würde der Kreatur und unserer Verantwortung. Coetzees Text knüpft den Bezug zu Franz Kafkas berühmter Erzählung ›Ein Bericht für eine Akademie‹, die im Band mit abgedruckt ist.

ISBN 3 10 010817 5