

Liminale Anthropologien

Zwischenzeiten, Schwellenphänomene,
Zwischenräume in Literatur und Philosophie

Herausgegeben von
Jochen Achilles
Roland Borgards
Brigitte Burrichter

Königshausen & Neumann

Inhalt

<i>Jochen Achilles, Roland Borgards, Brigitte Burrichter</i> Vorwort	7
<i>Roland Borgards</i> Liminale Anthropologien Skizze eines Forschungsfeldes	9
<i>Bernhard Waldenfels</i> Fremdheitsschwellen	15
<i>Franz-Peter Burkard</i> Liminale Anthropologie bei Lévi-Strauss	29
<i>Gerhard Penzkofer</i> Anamorphotisches Erzählen in den <i>Comentarios reales</i> des Inka Garcilaso de la Vega	39
<i>Friederike Günther</i> Die Dämmerung als anthropologische Grenzerfahrung Claudius' <i>Abendlied</i> und Eichendorffs <i>Zwielicht</i>	67
<i>Harald Neumeyer</i> Wie aus Aberglauben und Wissenschaft Literatur wird Johann Wolfgang Goethes <i>Die Braut von Corinth</i> und die Vampirdebatte des 18. Jahrhunderts	85
<i>Jörg Robert</i> Grenzen der Menschheit Menschenwissen und Mythologie im Zeitalter der Aufklärung	105
<i>Roland Borgards</i> Proteus Liminale Zoologie bei Goethe und Büchner	131
<i>Jochen Achilles</i> Liminalität und Heterotopie Grundstrukturierungen amerikanischer Erzählliteratur	145
<i>Juliane Braun</i> On the Verge of Fame The Free People of Color and the French Theatre in Antebellum New Orleans	161

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2012
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

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

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-5036-7

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

fährdete Lebensordnung um jeden Preis zu sichern. Im Falle der Goetheschen Vampirin wird diese Sicherung mit einer in Aussicht gestellten ‚Prämie‘ verknüpft, die die tödliche Selbstregulierung erleichtert – der Vereinigung mit dem Geliebten im Jenseits der antiken Götter. Aufs Ganze betrachtet erzählt *Die Braut von Corinth* damit von der Produktion und Sanktion eines nicht zu beherrschenden Eros. Denn letztlich löscht die Braut im Namen einer Norm – der des monogamen, Leben stiftenden Eros – eine Anomalie aus – ihren polygamen, den Tod bringenden Eros –, die im Namen einer anderen Norm – dem christlichen Askesegebot – generiert worden ist. Die rigide Wahrung von Grenzen bringt demnach deren Übertretung hervor, die wiederum nach Maßnahmen der Stabilisierung dieser Grenzen verlangt.

Die kulturhistorischen Voraussetzungen von Goethes Ballade bestehen in den Narratemen und Merkmalen des Vampirismus, die der Aberglauben transportiert, in der Derealisierung des Blutsaugers, die die Frühaufklärung vornimmt, und in dessen Metaphorisierung, die die Spätaufklärung betreibt. Im Rahmen dieser Voraussetzungen schöpft die Ballade das anthropologische und poetische Potential des „Vampirischen“ aus: Auf der inhaltlichen Ebene praktiziert sie eine Hybridisierung des Vampirs und setzt ihn zu einer Reflexion der Codierung menschlicher Sinnlichkeit zwischen Norm und Anomalie ein; auf der formalen Ebene vollzieht sie eine liminale Rede, die zwischen Leben und Tod oszilliert, und stellt eine Hybridfigur in einem Hybridgenre dar, das wie der Vampir mehreren Ordnungen gleichzeitig zugehört. Wirft man nun abschließend einen Blick darauf, was Goethes Text ‚macht‘, dann lässt sich festhalten, dass er die Bedingungen jeglicher Präsentation des Vampirs bis in die Gegenwart entfaltet: Im Raum des Fiktionalen werden die Narrateme von Übertretung, Begründung, Überwältigung/Übergang, Motivierung und Bekämpfung vernetzt und die Regularien des allein dem Vampir zukommenden Zwischenreichs entworfen, das stets, insofern der Blutsauger sowohl Mensch als auch Nicht-Mensch ist, auf die anthropologische Ordnung bezogen bleibt. Dabei speisen sich die Ordnungsverletzungen, die mit der Figur des Vampirs durchgespielt werden, nicht nur aus der Übertretung der Grenze von Leben und Tod.⁷⁸ Hierfür liefert die Ballade ein erstes Beispiel, wenn sie in der Vampirin eine Triebhaftigkeit vorführt, die mit der Norm einer monogamen, Leben stiftenden Liebe bricht. Und die Ordnungsverletzungen werden nicht nur vom Vampir begangen. Auch hierfür liefert die Ballade ein erstes Beispiel, wenn sie im Bräutigam einen Eros gestaltet, der eine als lebend erscheinende und doch schon gestorbene Braut begehrt, der also eine sexuelle Norm gleichzeitig einhält und aufhebt. Goethes *Braut von Corinth* bildet demnach einen kulturellen Knotenpunkt, der gerade aufgrund der Weise, in der er an Aberglauben und Wissenschaft des 18. Jahrhunderts anschließt, zur Gründungsakte für jede weitere Darstellung des Vampirs im Zeichen liminaler Anthropologie avanciert.

⁷⁸ Vgl. allgemein zu den Grenzen, die anhand des Vampirs verhandelt werden können, Begemann, Herrmann, Neumeier: *Diskursive Entgrenzung*, S. 16f.

Jörg Robert

Grenzen der Menschheit

Menschenwissen und Mythologie im Zeitalter der Aufklärung
(Voltaire, Linné, Goethe)¹

I. Pan in Paraguay (Voltaire)

Im 16. Kapitel seines Romans *Candide ou l'optimisme* (1759)² schildert Voltaire eine Begebenheit, die für seinen notorisch gutgläubigen Protagonisten zu einer Grenzerfahrung wird – in mehrfacher Hinsicht: Candide, der soeben einen Jesuitenpater getötet hat, erreicht auf der Flucht mit seinem Diener Cacambo das Gebiet der Oreillons-Indianer im Norden Paraguays. Sie gelangen in eine Wildnis, in ein „pays inconnu, où ils ne découvrirent aucune route“.³ Die Reise führt in unsicheres Gelände, in eine topographische wie anthropologische Schwellen- und „Kontaktzone“⁴, in der bald die Konturen zwischen Mensch und Tier, wild und zivilisiert verschwimmen. Zunächst wirkt die *terra incognita* wie ein irdisches Paradies, „une belle prairie entrecoupée de ruisseaux“.⁵ Bei Einbruch der Nacht verwandelt sich dieser *locus amoenus* jedoch in einen Schreckensort, der für Candide eine weitere, dieses Mal anthropologische Desillusionierung bereitet hält. Entsetzt erblicken Candide und Cacambo „zwei ganz nackte Mädchen [...], die leichten Fußes am Rande der Wiese hinliefen, während zwei Affen ihnen folgten und sie in die Lenden bissen“.⁶

Von spontanem Mitgefühl übermannt, streckt Candide die vermeintlichen Peiniger mit einem Blattschuss nieder, in dem Glauben, „die beiden armen Geschöpfe aus einer großen Gefahr erlöst zu haben“⁷ und auf diese Weise die im vorausgehenden Kapitel referierte „Sünde“ zu kompensieren, „einen Großinquisitor und einen Jesuiten“ getötet zu haben. Der Diener belehrt seinen Herrn jedoch eines Besseren: „Vous avez fait là un beau chef-d'œuvre, mon maître; vous avez tué les deux amants de ces demoiselles“.⁸ In diesem Landstrich sei es nicht ungewöhnlich, dass sich die Affen der Gunst der Damen erfreuten, schließlich seien diese ja ebenso „Viertelmenschen“ („quarts d'hommes“) wie er – Cacambo – ein „Viertelspanier“.⁹ Candide erinnert sich nun an den Unterricht bei seinem Hauslehrer Pangloss, jenem Experten in Sachen „métaphy-

¹ Dieser Beitrag ist Teil eines umfangreicheren Projektes, das sich unter dem Arbeitstitel *Darwin und Dionysos – Mythozologie und Literatur (1500-2010)* der Frage widmet, wie mythologisches und anthropologisch-zoologisches Wissen in der Neuzeit miteinander korreliert werden.

² Zitiert nach Voltaire: *Candide ou l'optimisme*. Edition critique par Christopher Thacker, Genf 1968, S. 155-159.

³ Ebd., S. 155.

⁴ Marie Louise Pratt: *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Second Edition, New York 2008, S. 26 u.ö.

⁵ Voltaire: *Candide*, S. 155.

⁶ Alle Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, von J.R.

⁷ Ebd., S. 156: „Dieu soit loué, mon cher Cacambo, j'ai délivré d'un grand péril ces deux pauvres créatures“.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.: „[I]ls sont des quarts d'hommes comme je suis un quart d'Espagnol“.

sico-théologo-cosmologologie“¹⁰ dessen Belehrungen über den zureichenden Grund („causa sufficiens“) der junge Schüler „avec toute la bonne foi de son âge et de son caractère“¹¹ gelauscht hatte. Pangloss also hatte gelehrt, dass schon vor Zeiten „[...] aus solchen Verbindungen [von Affen und Menschenfrauen; J.R.] die Aegipane, Faune und Satyrn hervorgingen, und daß mehrere bedeutende Männer des Altertums solche Wesen mit eigenen Augen gesehen“ hätten.¹² Was dem jungen Candide noch wie „eitel Fabeln“ („fables“) erschien, erweist sich in der südamerikanischen Wildnis als augenscheinliche „Wahrheit“.¹³ Die Mischwesen der alten Mythologie existieren wirklich – als Monstren und Chimären der neuen Zoologie. Ihre Entstehung folgt dabei einem „geschlechtsspezifischen Muster“¹⁴ das fest im kolonialen Diskurs des 18. Jahrhunderts verankert ist und auch von Voltaire zitiert wird. Der Satyr ist das Ergebnis der sodomitischen Verbindung von Affe und Menschenfrau.¹⁵

Vor allem die Reiseliteratur erging sich allenthalben in Phantasien über Vielweiberei und Unzucht der indigenen Bevölkerung in Afrika, Asien oder eben Südamerika. Der Historiker Edward Long etwa betont in seiner *History of Jamaica* (1774), dass der Orang-Utan „eine Leidenschaft für Neger-Frauen“ hege und beteuert: „So aberwitzig diese Meinung klingen mag, so glaube ich nicht, dass ein Orang-Utan-Mann eine

¹⁰ Ebd., S. 102.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., S. 156f.: „Hélas! reprit Candide, je me souviens d'avoir entendu dire à maître Pangloss qu'autrefois pareils accidents étaient arrivés et que ces mélanges avaient produit des Egipans, des Faunes, des Satyres; que plusieurs grands personnages de l'antiquité en avaient vus; mais je prenais cela pour des fables“.

¹³ Ebd., S. 157.

¹⁴ Roland Borgards: Affenmenschen/Menschenaffen. Kreuzungsversuche bei Rousseau und Bretonne, in: Michael Gamper (Hrsg.): „Es ist nun einmal zum Versuch gekommen“. Experiment und Literatur 1580-1790, Göttingen 2009, S. 293-308, hier: S. 294. Zur Triebhaftigkeit der Affen zusammenfassend Horst W. Janson: Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance, London 1952, S. 262ff.

¹⁵ Die Belege in der Literatur der Zeit sind zahlreich. Vgl. etwa Jean-Jacques Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit [...], Hrsg. von Heinrich Meier, Paderborn, München 2001, hier: S. 328: „Cette Bête [...] pouvait être sortie d'une femme et d'un singe: chimère que les Nègres mêmes rejettent“; Cornelis de Pauw: Recherches philosophiques sur les Américains, Bd. 2. Berlin 1770, S. 58: „Ces animaux aiment autant les femmes que leurs propres femelles; & Mr. de la Brosse assure qu'il a connu à Lowango une Nègresse qui avoit demeuré trois ans parmi eux dans les bois, où ils l'avoient logée dans uns case de feuillages, car ils cabanent aussi proprement que les Nègres“. Zur Stelle vgl. Roland Borgards: Affen. Von Aristoteles bis Soemmering, in: Günter Oesterle, Roland Borgards, Christiane Holm (Hrsg.): Monster. Zur ästhetischen Verfasstheit eines Grenzbewohners, Würzburg 2010, S. 239-253, hier: S. 249. Zum geschlechterhistorischen Potential des Stereotyps Londa Schiebinger: The Gendered Ape, in: Lynne Tatlock (Hrsg.): The graph of sex and the German text. Gendered culture in early modern Europe 1500-1700, Amsterdam 1994, S. 413-442. Das bedeutet nicht, dass Voltaire den Berichten grundsätzlich skeptisch gegenüberstand. Seine Haltung ist so ‚zweideutig‘ wie das Phänomen selbst in der zeitgenössischen Einschätzung. Voltaire kommt auf das Problem im *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* zurück (Essai I, 2: Des différentes races d'hommes): „Il est parlé de satyres dans presque tous les auteurs anciens. Je ne vois pas que leur existence soit impossible; on étouffe encore en Calabre quelques monstres mis au monde par des femmes. Il n'est pas improbable que dans les pays chauds, des singes aient subjugué des filles“. Voltaire: Œuvres complètes, Bd. 16, Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, o.O. [Kehl] 1784, S. 9.

Schande wäre für eine Hottentotten-Frau“.¹⁶ Dieser eurozentrische ‚imperiale Blick‘ (Marie L. Pratt) wird jedoch in *Candide* nicht einfach wiederholt und bekräftigt. Mögen die (späteren) *Candide*-Illustrationen (s. Abb. 1) eine „rassistische Episteme“ offenbaren, welche die Affen nicht nur als Männer sondern auch als schwarze Männer identifizierte und stigmatisierte,¹⁷ so ging es Voltaire doch gerade darum, mit den Topiken des anthropologischen und kolonialen Diskurses ein ironisches Spiel zu treiben. Was dabei erschien, war gerade nicht das beruhigende binäre Raster von Differenz und Identität (der Arten), sondern eine quälende klassifikatorische Konfusion. Voltaire nimmt Homi Bhabhas These von der „Ambivalenz der (kolonialen) Mimikry“¹⁸ vorweg, und dies vor allem darin, dass er den Farce-Charakter dieses Nach-Äffens betont – Homi Bhabha spricht vom „komischen Umschlag“ („comic turn“) der kolonialen Imagination „in die Niederungen ihrer literarischen Effekte“.¹⁹ Bei diesem Spiel um die „Lokalisierung des Menschen“ – des weißen und des schwarzen, des zivilisierten und des wilden – gerieten Art-Grenzen und „binäre Logiken“²⁰ ins Gleiten. Die Menschen offenbaren bei Voltaire ihre tierische Natur, die Affen ihre Affinität gegenüber dem Menschen – im wörtlichen Sinne des Begriffs *affinitas*, der die räumliche und verwandtschaftliche Nähe beider Arten einschließt.²¹ Essentialistische Zuschreibungen wie human oder inhuman, wild oder zivilisiert werden bei Voltaire bewusst erschüttert. Am Ende unseres Kapitels zeigen sich die indigenen Oreillons empfänglich für naturrechtliche Argumentation („le droit naturel“)²² und verzichten schließlich darauf, die beiden Flüchtenden zu verspeisen.

Was nun die Satyrn und Aegipane als Hybridwesen angeht, so ist Pangloss (bzw. sein Autor) in der Tat gut unterrichtet: Übereinstimmend hatten der ältere Plinius in seiner *Naturgeschichte* und Pomponius Mela in seiner *Chorographia* (1. Jh. n. Chr.) über sagenhafte Regionen West- und Zentralafrikas berichtet, in denen nach Auskunft von Augenzeugen Höhlenmenschen (*Troglodyten* oder *Trogodyten*) lebten, Wesen halb Mensch halb Tier, die nur über ein „Zischen“, nicht aber über Sprache verfügten.²³ Weiterhin

¹⁶ Edward Long: The History of Jamaica or general survey of the antient and modern state, Bd. 2. London 1774, S. 364: „I do not think that an oran-outang husband would be any dishonour to an Hottentot female.“

¹⁷ Mary L. Bellhouse: Candide Shoots the Monkey Lovers. Representing Black Men in Eighteenth-Century French Visual Culture, in: Political Theory 34/2006, S. 741-784, hier: S. 776.

¹⁸ Homi Bhabha: The Location of Culture. With a preface of the author. New York 1994, S. 128.

¹⁹ Ebd., S. 122: „In this comic turn from the high ideals of the colonial imagination to its low mimetic literary effects mimicry emerges as one of the most elusive and effective strategies of colonial power and knowledge“.

²⁰ Ebd., S. 5.

²¹ Wolfgang Lefèvre: Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie. Frankfurt am Main 2009, S. 239-241.

²² Voltaire: Candide, S. 158.

²³ Plinius: naturalis historia 5, 44-46: „Manche versetzten die Atlanten in die Wüsten, und neben diese die halbwilden Aigipane, die Blemmyrer, Gamphasanten, Satyrn und die ‚Riemenfüße‘. Die Atlanten sind der menschlichen Lebensweise entfremdet, wenn wir es glauben. [...] Die Troglodyten graben sich Höhlen; diese dienen ihnen als Behausungen, als Nahrung haben sie das Fleisch von Schlangen und (sie bringen nur) ein Zischen, keine Stimme hervor [...]“ („Trogodytae specus excavant; hae illis domus, victus serpentium carnes, stridorque non vox: adeo sermonis commercio carent“). C. Plinius Secundus d.Ä.: Naturkunde. Lateinisch-deutsch. Buch V: Geographie: Afrika und Asien, Hrsg. und übers. von Gerhard Winkler in Zusammenarbeit mit Roderich König, Darmstadt 1993, S. 37 bzw. 36.

hatte Plinius das dionysisch-blocksberghafte Treiben von „Aegipanen und Satyrn“²⁴ beschrieben, die „außer der Gestalt keinerlei menschlichen Charakter aufwiesen“.²⁵ Die Satyrn werden als „halbwilde“ („semiferi“) oder explizit als Tiere beschrieben. Literatur- und Naturgeschichte, Philosophie und Anthropologie des 18. Jahrhunderts schlossen im Licht neuer primatologischer Evidenzen und anthropologischer Debatten um den Menschen, dieses „[z]weideutig Mittelding von Engeln und von Vieh“²⁶ an solche antiken Vorstöße in Grenzregionen des Humanen an. Dass sich hinter mythologischen Figuren wie den Satyrn, Faunen oder hinter dem Hirtengott Pan poetisch verhüllte Begegnungen oder gar sodomitische Mischungen mit Menschenaffen verbargen, galt der rationalistischen Mythographie und Naturkunde des mittleren 18. Jahrhunderts längst als ausgemacht.²⁷ Die Nomenklatur der Primaten nahm diese Spur auf. Voltaire ‚gemeiner‘ Schimpanse, der die beiden *demoiselles* in die Wade beißt, trägt seit Johann Friedrich Blumenbachs *De generis humani varietate* (1775) den Namen „Pan troglodytes“.²⁸

II. *Simia satyrus* – Mythozologie von Tulp bis Nietzsche

Die Episode des *Candide* steht in einem Kontext intensiv geführter Auseinandersetzungen um ein Wissensfeld, das in der Mitte des 18. Jahrhunderts von Zoologie, Anthropologie und Mythologie gleichermaßen beansprucht wird. Voltaires Spott über die gelehrte „armchair“-Zoologie setzte diesen Diskurs voraus und beleuchtete jenen Widerspruch von akademischer Tradition und Autopsie-Anspruch, dem *Candide* im fernen Südamerika ausgesetzt wird. Voltaire selbst bezog sein Wissen aus Büchern – zumal mythologischen Repertorien. Als Quelle diente wahrscheinlich Antoine Baniers *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*,²⁹ das die notorische „complexion amoureuse“

²⁴ Ebd., 5, 7: „In den Nächten schimmere er auch von zahlreichen Feuern, werde durch die Ausgelassenheit der Aegipane und Satyrn erfüllt und halle wider vom Spiel der Flöte und der Pfeife und vom Lärm der Pauken und Zimbeln.“ („Eundem noctibus micare crebris ignibus, Aegipantum Satyrorumque lascivia inpleri, tibiaram ac fistulae cantu tympanorumque et cymbalorum sonitu strepere.“). Plinius: *Naturkunde* V, S. 15 bzw. 14.

²⁵ Ebd. 5, 46, S. 39.

²⁶ Albrecht von Haller: *Gedichte*, Hrsg. und eingel. von Ludwig Hirzel. Frauenfeld 1882, S. 129; vgl. die alternative Formulierung ebd., S. 44: „Unselig Mittel-Ding von Engeln und von Vieh!“

²⁷ Die gesamte Tradition der gelehrten und akademischen Auseinandersetzung mit den mythologischen Mischwesen von der Antike bis in die Spätaufklärung erschließt die materialreiche Studie von Bernd Roling: *Drachen und Sirenen. Die Rationalisierung und Abwicklung der Mythologie an den europäischen Universitäten*, Leiden, Boston 2010. Der Abschnitt (S. 289-391) über den Satyrn arbeitet nahezu vollständig das Material der gelehrten Diskussionen von Plinius bis Buffon und Oken auf. Ich danke dem Verfasser für die glückliche Begegnung und den Hinweis auf seine fundierte wissenschaftliche und ideengeschichtliche Studie.

²⁸ Johann Friedrich Blumenbach: *De generis humani varietate*, Göttingen 1775, S. 37.

²⁹ Antoine Banier: *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire* (zuerst 3 Bde. Paris 1740). Ich zitierte die „Nouvelle Edition“ von 1764 (Bd. 4, Kap. 8: „Des Satyres, Faunes et Aegipans, etc.“), S. 460-469, hier: S. 461: „Ces sortes de Singes ont souvent épouvanté les Bergers, & poursuivi quelquefois les Bergeres; & c'est peut-être ce qui a donné lieu à tant de fables, touchant leur complexion amoureuse.“ Dieser Passus wird wörtlich aufgenommen in den Artikel „Satyres“ der *Encyclopédie* (1765), Bd. 14, S. 697 (Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1967): „les bergers tremblèrent pour leur honneur, & les

der Satyrn gebührend hervorhob. Mitte des 18. Jahrhunderts war dies längst ein Topos sowohl der Mythologie- als auch der Kolonialdebatten. Julien Offray de la Mettrie, Voltaires Antipode am Hofe Friedrichs d. Großen, schrieb etwa in seinem 1751 erschienenen *Traité de l'âme*:

Rien de plus lascif, de plus impudique & de plus propre à la fornication, que ces animaux. Les femmes de l'Inde ne sont pas tentées deux fois d'aller les voir dans les cavernes, où il se tiennent cachés. Ils sont nus, & y font l'amour avec aussi peu de préjugés que les chiens.³⁰

Natur- und Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts berichten wiederholt über Verbindungen von Affen und Menschen – fast ausnahmslos in der geschilderten geschlechtertypologischen Verteilung. In Deutschland kann Johann Gottfried Schnabel als Beleg dienen, der in seiner *Insel Felsenburg* (1731) ein sodomitisches Verhältnis mit „drei verfluchten Affenhuren“ schildert, um an diesem sowohl die „verdammte Wollust bestialischer Menschen“ als auch die „ungewöhnliche Zuneigung solcher vierfüßigen Tiere“ zu bemerken.³¹ Der Comte de Buffon spekulierte ausgiebig über solche „mélanges forcés ou volontaires des Nègresses aux singes“, deren Produkte, so Buffon, zwitterhaft und „zweideutig“ zwischen den Arten standen („dont le produit est rentré dans l'une ou l'autre espèce“).³² Der sodomitische Akt war der schlagende Beweis für die liminale Stellung des Menschen in der Natur, die stete Gefährdung seiner „geistigen“ durch seine „thierische“ Natur.³³ Die Möglichkeit solcher „mélanges“ zwischen dem Men-

bergers pour leurs troupeaux; ces frayeurs firent qu'on chercha à les apaiser par des sacrifices & par des offrandes“.

³⁰ *L'histoire naturelle de l'âme*. In: *Œuvres philosophiques*, Berlin 1751, S. 200-205 (Des hommes sauvages, appelés Satyres), hier: S. 201f.

³¹ Johann Gottfried Schnabel: *Die Insel Felsenburg*. Mit einem Nachwort von Hans Mayer, Frankfurt am Main 1988, S. 442. Dazu Roland Borgards: *Hund, Affe, Mensch. Theriotopien bei David Lynch, Paulus Potter und Johann Gottfried Schnabel*, in: Maximilian Bergengruen, Roland Borgards (Hrsg.): *Bann der Gewalt. Studien zur Literatur- und Wissenschaftsgeschichte*, Göttingen 2009, S. 105-142, hier: S. 132-141.

³² *Histoire naturelle*. Bd. 7: *Quadrupedes*. Paris 1799, S. 5-58 („Nomenclature des Singes“). Der „appétit véhément des singes mâles pour les femmes“ (S. 44) führe zu Mischwesen („les mélanges forcés ou volontaires des nègresses aux singes“), die schwer einer Klasse zuzuordnen sind. „Le Créateur n'a pas voulu faire pour le corps de l'homme un modèle absolument différent de celui de l'animal“ (S. 44). Entscheidend bleibt für Buffon die Paradoxie zwischen den infinitesimalen ‚Nuancen‘ auf der Leiter der Wesen und dem dezidierten Trennstrich, der zwischen Affe und Mensch gezogen wird: „Quelque ressemblance qu'il y ait donc entre l'Hottentot et le singe, l'intervalle qui les sépare est immense, puisqu' à l'intérieur il est rempli par la pensée et au dehors par la parole“ (S. 45).

³³ Im Titel von Friedrich Schillers (dritter) *Dissertation Über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780). Es wäre lohnend, Schillers anthropologische Thesen mit den Debatten um die Humanität zu verbinden. Auch Schiller geht es um eine „Grenzsecheidung zwischen Mensch und Tier“. Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*. 5 Bde. Auf der Grundlage der Textedition von Herbert G. Göpfert Hrsg. von Peter-André Alt, Albert Meier, Wolfgang Riedel, München 2004, Bd. 5, *Erzählungen, theoretische Schriften*, Wolfgang Riedel (Hrsg.), München 2004, S. 299. Diese Schwelle ist keine stabile zoologische, sondern eine geschichtlich flexible. Nur der Erwachsene ist Mensch in vollem Sinne. In dieser teleologischen Sicht („Bestimmung des Menschen“) nimmt das Kind als ‚Figur des Dritten‘ jenen Platz ein, den die Menschenaffen / Affenmenschen in der zeitgenössischen Zoologie besetzen: „Das Kind [ist] [n]och ganz Tier, oder besser: mehr oder auch weniger als Tier, menschliches Tier (Denn dasjenige Wesen, das einmal Mensch heißen sollte, darf niemals nur Tier gewesen sein“ ,ebd. S. 299f.).

schenaffen und der weißen Frau sollte die anthropologische wie literarische (und später die kinematographische) Phantasie anhaltend beschäftigen, bis hin zu Flauberts früher Erzählung *Quidquid volueris* (1837), in der aus der experimentellen Paarung von Affe und Menschenfrau ein Zwitterwesen hervorgeht,³⁴ oder Edgar Allan Poes Erzählung *The Murders in the Rue Morgue* (1841), in dem sich der brutale Mord an einer jungen Frau als Tat eines entlaufenen Orang-Utan erweist.³⁵

Auch die Gleichung von *satyr* und *simia* wirkte folgenreich ins 19. Jahrhundert. Eine zentrale Rolle spielt sie in Nietzsches Polemik gegen die evolutionistischen „Affengeologe[n]“.³⁶ Gegen die ältere Tradition der rationalistischen Mythendeutung und gegen den neuen Darwinismus betont Nietzsche (auf den Spuren des alten Goethe und Heines) in der *Geburt der Tragödie* die göttlich-dämonische Natur der antiken Satyrn, Pane und Faune. Den Alten, schreibt Nietzsche polemisch gegen die Darwinisten, „fiel“ der Satyr gerade nicht „mit dem Affen zusammen“, wie es die rationalistische Tradition zwischen Plinius und Buffon wollte. Der neue dionysische Mythos sieht im Satyrn nicht das „zweideutige Mittelding“ von Mensch und Tier, sondern die „Synthesis von Gott und Bock“³⁷ bzw. „den dionysischen Schwärmer und Urmenschen“.³⁸ Nietzsche entwirft eine eigene Version der Abstammung des Menschen, in welcher der Satyr nicht zum überwundenen Urahn, sondern zum „Urbild des Menschen“ wird. Diese Herleitung des Dionysischen setzte alte und neue Zoomythologien voraus, die im Umfeld der *Geburt der Tragödie* durch die Darwin-Rezeption neue Aktualität gewannen und vor allem in der bildenden Kunst (z.B. bei Böcklin) ihren Niederschlag fanden.³⁹ Die Tradition ist gegenwärtig bei einem prominenten Vertreter des populären Darwinismus wie Thomas Henry Huxley („Darwin's bulldog“), der 1863 in seinem einflussreichen Essay *On the Natural History of the Man-like Apes* die mythologische Überlieferung in gut rationalistischer Tradition als tagträumerische Vorahnung moderner wissenschaftlicher Erkenntnisse rehabilitiert. Wie Ovid die Entdeckungen der Geologen vorwegnimmt, der Atlantis-Mythos die Entdeckung Amerikas, so deuteten die Satyrn und Kentauern der Alten voraus auf jene Lebewesen, die „dem Menschen noch näher kommen in ihrer

³⁴ Gerhard Neumann: Der Blick des Anderen. Zum Motiv des Hundes und des Affen in der Literatur, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 40/1996, S. 87-122, hier: S. 118. Peter Schnyder: „Am Rande der Vernunft“. Der Orang-Utan als monströse Figur des Dritten von Herder bis Hauff und Flaubert, in: Roland Borgards, Christiane Holm, Günter Oesterle (Hrsg.): Monster. Zur ästhetischen Verfassung eines Grenzbewohners, Würzburg 2010, S. 255-272; Marie Josephine Diamond: Flaubert's *Quidquid Volueris*. The Colonial Father and the Poetics of Hysteria, in: SubStance 27/1998, S. 71-88.

³⁵ Exemplarisch Jochen Achilles: Monkey Business in Intercultural Perspective: Species- and Ethnos-Orientations in Poe's 'The Murders in the Rue Morgue', Le Fanu's 'Green Tea' and Spofford's 'Circumstance', in: Hermann Josef Schnackertz (Hrsg.): Poetic effect and cultural discourses, Heidelberg 2003, S. 1-32.

³⁶ Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller, in: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Hrsg. von Giorgio Colli Mazzo Montinari. München 1999 (zuerst 1967ff.), hier: Bd. 1, S. 194.

³⁷ Die Geburt der Tragödie, Versuch einer Selbstkritik (Kap. IV), KSA Bd. 1, S. 16.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. den Ausstellungskatalog Darwin – Kunst und die Suche nach den Ursprüngen, Hrsg. von Pamela Kort, Max Hollein. Frankfurt 2009. Hier v.a. der Beitrag von Pamela Kort über: Arnold Böcklin, Max Ernst und die Debatten um Ursprung und Überleben in Deutschland und Frankreich (S. 24-91).

wesenhaften Struktur, aber doch so vollkommen tierisch („brutal“) sind wie die Ziegen- oder Pferdehälfte des mythischen Mischwesens“.⁴⁰

Die Gleichsetzung von Satyrn und Affen war älter als die liminale Anthropologie des 18. Jahrhunderts und ihre Diskussionen um das „être ambigu“ des Wald- und Wildmenschen. Die merkwürdige Mischung von Autopsie und Autorität, die sich bei Voltaire oder Buffon findet, bestimmt seit dem 17. Jahrhundert den wissenschaftlichen Diskurs um die Primaten und „Menschenähnlichen“ (*Anthropomorpha*). Alle Spekulationen über dieses Thema gingen zurück auf einen Traktat des 17. Jahrhunderts, der als Markstein der neueren Primatologie gelten kann.⁴¹ Es handelt sich um die *Observationes medicae* des berühmten niederländischen Arztes und Anatomen Nicolaes Tulp (zuerst 1641), die neben einer Vielzahl medizinischer Kuriositäten, pathologischer Missbildungen und *monstra* auch die erste annähernd realistische Darstellung und Beschreibung eines Menschenaffen enthielt.

Die Beischrift der berühmten Abbildung (Abb. 2)⁴² identifiziert das Wesen als „Waldmenschen oder Orang-outang“ („Homo sylvestris / Orang – outang“); das zugehörige Kapitel trägt die Überschrift „Satyrus indicus“.⁴³ Tulpus versucht hier, den empirischen Augenschein mit der Autorität der antiken Überlieferung zu versöhnen. In gut Baconscher Tradition wird der Empirie dabei der Vorrang vor der *auctoritas veterum* zuerkannt.⁴⁴ Auch Tulp betont die Triebhaftigkeit seines Waldmenschen, die ihn mit den Satyrn der Alten, wie sie Plinius beschrieben hatte, verbinde.⁴⁵ Als Empiriker und

⁴⁰ Thomas Henry Huxley: Evidence as to man's place in nature, New York 1863, S. 1: „Ancient traditions, when tested by the severe processes of modern investigation, commonly enough fade away into mere dreams: but it is singular how often the dream turns out to have been a half-waking one, presaging a reality. Ovid foreshadowed the discoveries of the geologist: the Atlantis was an imagination, but Columbus found a western world: and though the quaint forms of Centaurs and Satyrs have an existence only in the realms of art, creatures approaching man more nearly than they in essential structure, and yet as thoroughly brutal as the goat's or horse's half of the mythical compound“.

⁴¹ Zusammenfassend zu den Bemühungen um eine Einordnung des *Satyrus indicus* zwischen Tulp und Blumenbach: Roling: Drachen und Sirenen, S. 354-391.

⁴² Abbildung s.: „Satyrus indicus“, aus: Nicolaes Tulp: *Observationes medicae* (1685; zuerst 1641), S. 271.

⁴³ Nicolaus Tulpus: *Observationes medicae*, Amsterdam 1685 (zuerst 1641), S. 270-277 (Buch III, cap. 56). Zu Tulps Beschreibung Justin E.H. Smith, Degeneration and hybridism in Early Modern Species Debate: Towards the Philosophical Roots of the Creation-Evolution Controversa, in: Charles T. Wolfe (Hrsg.): *Monsters and Philosophy*, London 2005, S. 109-130.

⁴⁴ Vgl. die Leservorrede zur zweiten Ausgabe, Amsterdam 1652 (eigene Übersetzung): „Hier wird man nichts finden, was nicht durch Sektion, eigenen Augenschein oder Gehör registriert wurde – jene Quellen also, auf denen jede feste Gewissheit der Wissenschaft beruht. Denn die Praxis ist die allerwirksamste Lehrmeisterin, und Lehrsätze nützen weniger als Beispiele“ („Nihil hic reperies, quod non aut dissectione, aut visu, audituque, in quibus omnis scientiae certitudo, à nobis animadversum. usus quippe omnium efficacissimus est magister. & minus prosunt praecepta, quam exempla“).

⁴⁵ Tulpus: *Observationes*, S. 273: „Sie [die Affen; J.R.] begehren die Frauen bisweilen mit einer solchen Hitze, dass sie sie rauben und nicht selten missbrauchen. Der körperlichen Liebe sind sie höchst zuge-neigt (was sie mit den geilen Satyrn der Alten teilen), ja bisweilen so schamlos und geil, dass die Frauen in Indien ihnen deshalb noch mehr aus dem Wege gehen als Hund und Schlange und die Waldstriche meiden, in denen die zuchtlosen Tiere hausen [...] auf diese Weise ist nichts wahrscheinlicher als dass sie das Vorbild sind, nach dem die Satyrn der Antike entworfen wurden“ („Quarum interdum tam ardentis flagrant desiderio: ut raptas non semel constuprarint. Summè quippe in Venerem sunt proclives (quod ipsis, cum libidinosis veterum Satyris commune) immò interdum adeò protervi, ac salaces: ut mulieres Indicae, propterea vitent, cane pejus & angue, saltus, ac lustra, in quibus delitescunt impudica

Rationalist sucht Tulp dabei, die zoologische Wahrheit hinter den mythologischen Inventionen der Alten und ihrem „undurchdringlichen Dunkel“ ans Licht zu befördern. Auch hier bildet Francis Bacon den Ausgangspunkt. Dieser hatte in seiner Schrift *De sapientia veterum* vom „Schleier der Mythen“ gesprochen, den es zu lüften galt, um in die ältesten Bestände des Wissens einzudringen. Die Mythen fungierten buchstäblich als *Medium* zwischen dem Erhaltenen und dem Verlorenen.⁴⁶ Diesem Programm – alte Mythen in neuer, zoologisch-empirischer Deutung – folgen nahezu alle Zeugnisse des 17. und 18. Jahrhunderts. „Erfahrung und Tradition treten hier in ein ambivalentes Verhältnis.“⁴⁷

Fünfundzig Jahre nach Tulp wird Edward Tyson in seiner Schrift *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris* denselben Weg einer Synthese von Autopsie und Autorität beschreiten. Die Ergebnisse der Sektion eines Schimpansen werden in einem „philologischen Essay“ mit dem Wissen der Alten über Satyrn, Faune, Pan, Silene oder Sphingen abgeglichen.⁴⁸ Tysons Ziel war der Nachweis, „dass die Satyrn weder Menschen noch Halb-Götter noch Dämonen waren“ (wie es die Dämonologie seit der Patristik glaubte) sondern – wie schon Plinius betont hatte – „Affen, die in Afrika als Landesgötter verehrt wurden“. Von solchen Eindrücken inspiriert, hätten die Dichter ihre mythologischen Inventionen verfasst,⁴⁹ die mithin keine reinen Erfindungen („meere fictions“) seien.⁵⁰ Um

haec animalia [...] sic sanè nihil verisimilius, quàm ad ejus imitationem, effictum fuisse Satyrum veterum“).

⁴⁶ Francis Bacon: *De sapientia Veterum liber*, London 1617, Fol. A 4v.: „Der erste Anfang der Zeiten ist – mit der Ausnahme dessen, was wir in der heiligen Schrift haben – in Vergessen und Schweigen gehüllt. Dem Schweigen des Altertums folgten die Mythen der Dichter, den Mythen schließlich die schriftlichen Dokumente, die wir noch besitzen. Auf diese Weise ist das innere Geheimnis des Altertums von der klaren Erinnerung der folgenden Jahrhunderte wie durch einen Schleier von Mythen getrennt. Dieser Schleier hat sich als ein *Medium* zwischen das Verlorene und das Erhaltene gelegt“ („Antiquitatem primam, (exceptis quae in Sacris literis habemus) Oblivio & Silentium inuoluit; Silentia Antiquitatis, Fabulae Poëtarum exceperunt: Fabulis tandem successere Scripta quae habemus, Adeo vt Antiquitatis Penetralia, & recessus à sequentium Saeculorum Memoria, & euidencia tanquam Velo Fabularum discreta & separata sint; quod se interposuit, & obiecit medium, inter ea quae perierunt, & ea quae extant“).

⁴⁷ Claus Volkenandt: *Rembrandt. Anatomie eines Bildes*, München 2004, S. 89. Wenn Foucault für die Naturgeschichte des 17. Jahrhunderts feststellt, dass in ihr „die große Dreiteilung, die so einfach und so unmittelbar erscheint, zwischen der *Beobachtung*, dem *Dokument* und der *Fabel*“ nicht existierte, so trifft dies auf die Zoomythologie eines Tulpus, Tyson oder auch Bartholinus nur insofern zu, als das beschränkte empirische Material eine Überprüfung und Widerlegung der schriftlichen Überlieferung eben nur teilweise zuließ. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1974, S. 170. Hier ist zu wenig die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bedacht: Das Ziel einer autoritätskritischen Wissenschaft (Medizin, Physiologie) in Bacon'scher Tradition steht Mitte des 17. Jahrhunderts historisch-chronologisch *neben* der von Foucault zitierten ‚Monstergeschichte‘ eines Ulisse Aldrovandi

⁴⁸ Edward Tyson: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris or, the Anatomy of a Pygmie compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*, London 1699 (Ndr. London, Dawsons of Pall Mall, 1966), S. 45-58 (= *Philological Essay Concerning the Satyres of the ancients*).

⁴⁹ Ebd. S. 46: „prove that the Satyrs, were neither *Men*, nor *Demi-gods*, nor *Demons*, but *Monkeys*, or *Baboons*, that in *Africa* were worshipped as the *Gods* of the Country; and being so, might give the *Poets* the Subject on the Stories which they have forged about them“.

⁵⁰ Ebd., Fol. [A 2v].

ihren realen Gehalt zu erkennen, bedürfe es nur des Willens, „to pull off those Vails and Masks, wherewith the Poets and Poetical Historians have hitherto obscured it“⁵¹

III. Der Satyr im System (Linné)

Dass der schwedische Naturforscher Carl von Linné eine „Schwäche für Affen“⁵² hatte, ist gut bezeugt. So beherbergte der kleine Zoo, den der frisch ernannte Professor für Medizin und königliche Leibarzt in Uppsala gründete, eine ganze Reihe von Primaten verschiedenster *species*, unter ihnen das Berberaffenweibchen Diana (*Cercopithecus Diana*), dem Linné seine besondere Zuneigung und eine eigene Abhandlung (*Die Meerkatze Diana*, zuerst 1754) widmete.⁵³ In dieser stellte Linné ebenso provokativ wie programmatisch fest, es seien bisher keine physiologischen Merkmale bekannt, „wodurch sich die Affen von dem Menschen vermittelt der äußerlichen Gestalt und des Baues des Körpers unterscheiden ließen“.⁵⁴ Polemisch wird all denen, die „zu den unsichtbaren Kennzeichen der Philosophen ihre Zuflucht nehmen müssen“,⁵⁵ eine Absage erteilt. Linné wandte sich gegen die Versuche, dem Menschen das Vorrecht von (unsterblicher) Seele und Vernunft zuzuschreiben und umgekehrt, wie dies Descartes getan hatte, die Tiere zu „bloßen Maschinen“ („pura machiner“) und „automata mechanica“⁵⁶ zu degradieren: „Carthesius certe non vidit simios“ – „Cartesius sah gewiss nie einen Affen [sc. mit eigenen Augen]“, schreibt Linné in einer lakonischen Fußnote seines *Systema naturae*.⁵⁷ In Linnés Zoologie und Anthropologie ist das Interesse für die „Vetter(n) des Menschen“ („Menniskans Cousiner“) und die „Thiermenschen“ („Anthropomorpha“), so der Titel zweier Abhandlungen, durchgehend spürbar. Albrecht von Haller notierte denn auch: „Kaum kann er [Linné] sich enthalten den Menschen zum Affen, oder den Affen zum Menschen zu machen“.⁵⁸ Mit dieser Faszination für die Misch- und Hyb-

⁵¹ Ebd.

⁵² Giorgio Agamben: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt am Main 2002 (zuerst italienisch, Turin 2002), S. 33.

⁵³ Carl von Linné: *Lappländische Reise und andere Schriften*, hg. von Sieglinde Mierau, Leipzig³ 1987.

⁵⁴ Linné: *Lappländische Reise und andere Schriften*, S. 272. Vgl. auch die Dissertation, die Christian Emmanuel Hoppius unter der Ägide (und Autorschaft?) Linnés vorlegt (*Dissertatio academica, in qua Anthropomorpha [...] examini publico submittit*, Uppsala 1760, S. 2): „Ihre Wesensart und ihre virtuos improvisierten Albernheiten und Scherze sowie ihre Nachahmungen machen sie uns so ähnlich, dass man kaum einen natürlichen Unterschied zwischen dem Menschen und seinem Nachahmer, dem Affen, behaupten kann“ („Mores illarum & ingeniosa inventa inepiarum & jocularum, nec non imitatio aliorum [...] effingunt illas nobis adeo similes, ut vix discrimen naturale inter hominem, & ejus imitricem, Simiam scilicet, obtineri possit“).

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Caroli Linnæi *Diæta naturalis* 1733. Linnés tankar om ett naturenligt levnadssätt ed. Arvid Hj. Uggla, Stockholm 1958, S. 136 (Kapitel: „In bestiis non seviendum“): „Qvo animalia nobis propiora, eo minus laedenda sunt“. Gunnar Broberg: *Homo sapiens – Linnaeus's Classification of Man*, in: Tore Frängsmyr (Hrsg.): *Linnaeus. The Man and His Work. Revised Edition*, Canton/Mass. 1994, S. 156-194, hier: S. 166. „Theology decrees that man has a soul and that the animals are mere *automata mechanica*, but I believe they would better advise that animals have a soul and that the difference is in its nobility“.

⁵⁷ Agamben: *Das Offene*, S. 33.

⁵⁸ Albrecht von Haller: *Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und sich selbst. Erster Teil*, Bern 1787, S. 201.

ridwesen, die Mittelglieder und „missing links“, welche die Schwellenzone zwischen Mensch und Tier bevölkerten, stand Linné in der Mitte des 18. Jahrhunderts, wie eben gesehen, nicht allein. Es war die Idee einer ‚großen Kette der Wesen‘ (*great chain of being*) mit ihren „Prinzipien der Fülle und der Kontinuität“,⁵⁹ die das Interesse an Zwischen- und Zwitterarten, an nuancierten Familienähnlichkeiten („affinitates“) zwischen Mensch, „Tiermensch“ und Tier hervortrieb.

Zum Markstein dieser Debatten wird die zehnte Auflage von Linnés *Natursystem*, die 1758 – also nur ein Jahr vor Voltaires Roman – erschien. Sie wartete mit verschiedenen Neuerungen auf: Dies war erstens eine neue ‚binäre‘ Nomenklatur, die sich – vereinfacht gesagt – am logischen Schema von Gattung und Art bzw. am Modell von Vor- und Nachnamen orientierte.⁶⁰ In der Terminologie der Humanoiden wurde zweitens die Bezeichnung „Anthropomorpha“, die Linné in den älteren Fassungen verwendet hatte, durch die Kategorie „Primaten“ ersetzt. Die „echte Sensation“⁶¹ jedoch war drittens die Tatsache, dass der Mensch nicht mehr – wie noch in der Ausgabe von 1735 – solitär in seiner Gattung war, sondern in zwei unterschiedenen Species auftrat: als Tagmensch („homo diurnus“) und als „Nachtmensch“ („homo nocturnus“), als *homo sapiens* und als jener „Troglodyt“ bzw. „Waldmensch“,⁶² von dem Plinius und Pomponius Mela berichtet hatten.⁶³ Dieser *homo sylvestris* ist – so steht in der ersten Zeile zu lesen – niemand anderes als ein Orang-Utan.⁶⁴

⁵⁹ Arthur O. Lovejoy: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, übers. von Dieter Turck, Frankfurt am Main 1985 (zuerst engl. 1936), S. 274.

⁶⁰ „Zur Diagnose einer Pflanze sind ihre Gattung und die unterscheidenden Merkmale der Art festzustellen. Der Name einer Pflanze [...] soll doppelt sein: ein Gattungsname, gleich dem menschlichen Familiennamen, und ein Artnahme, gleich dem Vornamen [nomina trivialia] des täglichen Lebens“. Nach Lefèvre: Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie, S. 239.

⁶¹ Broberg: Homo sapiens, S. 176: „This is the real sensation“.

⁶² Carl von Linné: Systema naturae per regna tria naturae [...], Stockholm 101758, S. 24.

⁶³ Zur Stelle Roling: Drachen und Sirenen, S. 375-379; Thierry Hoquet: Buffon/Linné. Éternels rivaux de la biologie?, Paris 2007, S. 83-101; Agamben, Das Offene, S. 33-38; Tinland: L'homme sauvage, S. 89-94.

⁶⁴ In einer viel zitierten, aber vielfach – auch von Agamben! – missgedeuteten Doppelfußnote betont Linné, die „Troglodyten“ bildeten in physiologischer Hinsicht keine eigene Gattung gegenüber dem *homo sapiens* wohl aber eine eigene Species. Linné: Systema naturae (101758), S. 24: „Dass die Troglodyten sich als Gattung vom Menschen abheben, konnte ich bei noch so aufmerksamer Betrachtung nicht finden, es sei denn, ich würde ein unsicheres Kennzeichen annehmen, wie es bei den anderen Gattungen nicht besteht [...]. Dass die Troglodyten dagegen als Art vom *homo sapiens* entschieden getrennt sind, dass sie nicht von unserem Schläge (*genus*) oder Blut sind, obwohl sie uns im Körperbau so sehr ähneln, daran besteht kein Zweifel“ („Genus Troglodytae ab homine distinctum, adhibita quamvis omni attentione, obtinere non potui, nisi assumerem notam lubricam, in aliis generibus non constantem [...] Speciem Troglodytae ab Homine sapiente distinctissimam, nec nostri generis illam nec sanguinis esse, statura quamvis simillimam, dubium non est“). Der Sinn und Effekt dieser Verschiebung der Differenz von der Gattungs- auf die Art-Ebene ist ein doppelter: 1. Die feinen Unterschiede, die den Menschen von seinem nächsten ‚Cousin‘ trennen, sind noch feiner geworden, indem sie eine Hierarchieebene tiefer angesiedelt werden. 2. Damit wird weniger der Mensch zum Tier *degradiert* als der Tiermensch Orang-Utan zum Menschen *nobilisiert*. Unbenommen bleiben die ‚weichen‘ Unterscheidungskriterien und Bereiche, die Linné benennt und zu erbaulichen Reflexionen über die Bestimmung und Position des Menschen in der Welt nutzt (S. 20-22 Anm.). Genannt werden Diätetik, Pathologie (Anfälligkeit für Krankheit, *vanitas*-Topik), Politik, Moral, Theologie (Mensch als Ziel der Schöpfung).

Troglodyt – Nachtmensch: [...] Am Tag ist er blind und bleibt im Verborgenen; nachts kann er sehen und geht auf Beutezug. Er verständigt sich durch Zischlaute, kann denken und glaubt, dass die Erde um seinetwillen geschaffen sei und dass er irgendwann (wieder) an die Macht kommen werde – wenn wir den Reiseberichten Glauben schenken können.⁶⁵

Das Spektrum der Gattung Mensch erweiterte sich zu einer nuancierten Stufenfolge. Sie begann beim kultivierten „Tagmenschen“, der sich wiederum geographisch wie zivilisatorisch differenzierte, und setzt sich dann über den „wilden Menschen“ bis zum „monströsen“ fort, unter dem etwa die Hottentotten subsumiert wurden. Gleitend war dann der Übergang zum „Nachtmenschen“, ebenso gleitend dann auch der zur Gattung *Simia*. Auch bei Linné führte die Frage nach den Grenzen der Menschheit in eine – anthropologische wie topographische – Grenzregion, eine liminale Zone.⁶⁶ Plinius und Voltaire hatten ihre Satyrn, Troglodyten und Aegipane an den *topographischen* Rand der bekannten Welt gerückt; Linné lokalisiert sie in einer *taxonomischen* Übergangszone zwischen den Gattungen Mensch und Affe (*Simia*).⁶⁷ Aus den „Erdrandsiedlern“⁶⁸ der

⁶⁵ Linné: Systema naturae (101758), S. 24. Linné denkt an den Reisebericht des schwedischen Weltreisenden Nils Matson Köping, Beskrifning om em Resa genom Asia, Africa och många andra Hedna länder. Stockholm 1743. Dazu Roling: Drachen und Sirenen, S. 343. Die Beschreibung des *homo nocturnus* hat schon im 18. Jahrhundert viel klassifikatorische Verwirrung gestiftet. Roling: Drachen und Sirenen, S. 377 Anm. 414 vermutet einen Zusammenhang mit Linnés Bericht über die Grubenarbeiter in Falun in seinem unpublizierten Tagebuch der Reise durch die Landschaft Dalarna. Eine ausführliche Darstellung des *homo nocturnus* bietet die *Dissertatio de Anthropomorphis* von Hoppius/Linné, S. 13f. (eigene Übersetzung): „Sie halten sich tagsüber in Höhlen versteckt und sind fast blind, bevor sie vom Menschen gefangen werden und sich allmählich ans Licht gewöhnen. Nachts sehen sie klar, woraus zu schließen ist, dass ihre Pupillen weiter sind als unsere. In der Dunkelheit gehen sie ihren Beschäftigungen nach, rauben den Menschen alles, was sie kriegen können, und wovon sie meinen, es könne ihren Besitzstand mehren. Deshalb metzeln die Bewohner jener Landstriche sie mitleidlos hin, wo sie ihrer habhaft werden können. Sie haben ihre eigene Sprache, die sie flüsternd gebrauchen; diese ist so schwierig, dass sie von praktisch niemandem zu erlernen ist, sofern man nicht längeren Umgang mit ihnen hat [...]. Manchen Gewährsleuten zu Folge hätten sie behauptet, dass sie einst in der Welt geherrscht hätten und dann von den Menschen vertrieben worden seien. Jetzt lebten sie in der Hoffnung, es käme der Moment, wo sie die verlorene Macht wieder zurückeroberten – doch das geschieht erst *an den griechischen Kalenden* [d.h. niemals; J.R.]“.

⁶⁶ Vgl. den ähnlich gerichteten Band von Maximilian Bergengruen, Roland Borgards, Johannes Friedrich Lehmann (Hrsg.): Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800, Würzburg 2001.

⁶⁷ Die Umwandlung von topographischer in taxonomische Ordnung prägt die Struktur des *Systema naturae*. Linné schreibt in der *Philosophia botanica*, Wien 1763, S. 31: „Plantae omnes utrinque affinitatem monstrant, uti Territorium in Mappa geographica“ („Alle Pflanzen weisen eine beiderseitige Verwandtschaft auf, so wie das Gelände auf einer geographischen Karte“). Dieses geographische Schema arbeitete sein Schüler Paul Dietrich Giseke (1741-1796) graphisch aus. Lefèvre: Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie, S. 231. „Auch lassen sich die Genera nicht gemäß einer geraden und kontinuierlichen Reise, so als lösten sie sich gegenseitig ab (aufreihen), sondern müssen gleich Landschaften und Provinzen auf einer geographischen Karte nebeneinander [...] gesetzt werden“.

⁶⁸ Hierzu Rudolf Wittkower: Allegorie und Wandel der Symbole, Köln 1984, S. 87-150 („Die Wunder des Ostens. Ein Beitrag zur Geschichte der Ungeheuer“); Alexander Perig: Erdrandsiedler oder die schrecklichen Nachkommen Chams. Aspekte der mittelalterlichen Völkerkunde, in: Thomas Koebner/Gerhart Pickerodt (Hrsg.), Die andere Welt. Studien zum Exotismus, Frankfurt/Main 1987, S. 31-87; zur mittelalterlichen Tradition der Tiermenschen eingehend Udo Friedrich: Menschentier und

teratologischen Tradition werden Besiedler eines „dritten Raumes“ (Homi Bhabha) bzw. einer „limitrophen Zone“⁶⁹ (Derrida), in der sich nicht nur Mensch und Tier, sondern auch Poesie und Wissenschaft kreuzen. Noch in der Fassung von 1744 hatte Linné den Satyrn der Alten ausgespart und in einen kryptozoologischen Anhang verbannt, der unter dem Titel „paradoxe Tiere“ allerlei mythologische Misch- und Fabelwesen wie die Schlange Hydra, das Einhorn, den Vogel Phönix, Lamien oder Sirenen umfasste. An dieser Stelle (1744) hieß es dann mit vorsichtiger Skepsis: „Der Satyr mit Schwanz, struppig, mit Bart, von menschlicher Figur, immer wild herumgestikulierend, ist ein Affe, sofern ihn jemals einer (mit eigenen Augen) gesehen hat“⁷⁰.

Wenige Jahre später schienen solche „Widersprüche“ ausgeräumt, die „paradoxen“ Tiere im Gehege der Taxonomie eingefangen.⁷¹ Jetzt (1758) begegneten sich Menschen, Mythen und Monster in einem homogenen und kontinuierlichen Idealraum.⁷² ‚Tagmensch‘ und ‚Nachtmensch‘ waren komplementär aufeinander bezogen. Der Troglodyt war nun Mensch, aber Mensch im taxonomischen Exil. Linné stellt ihn als trauernden, entmachteten Potentaten dar, der (wie oben zitiert) „denkt und glaubt, die Erde sei seinetwegen geschaffen, [und] er werde irgendwann wieder die Herrschaft übernehmen“,⁷³ d.h. an die Spitze der Gattung „Mensch“ zurückkehren.⁷⁴ Linnés Troglodyt ist eine melancholische Figur; in ihr überlagern sich Imaginationen des Anderen: die Einsamkeit des Monsters und die Einsamkeit des Bösen, des seiner Macht entsetzten Luzifer.⁷⁵ Diese Melancholie der Primaten, die – so Adornos spätere Formulierung – „objektiv darüber zu trauern scheinen, daß sie keine Menschen sind“, wird von hier aus zu einem Topos der Literatur- und Kunstgeschichte.⁷⁶ Schon Herder schreibt, dass die Natur dem Affen, „jenem Traurigen [sc. Lebewesen] zur Menschenvernunft die Tür

Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter, Göttingen 2009, bes. S. 117-119 (zu Satyrn, Waldmensch, *incubi*).

⁶⁹ Jacques Derrida: Das Tier, welch ein Wort! Können sie leiden? Über die Endlichkeit, die wir mit Tieren teilen, in: Stiftung deutsches Hygiene-Museum (Hrsg.): Mensch und Tier. Eine paradoxe Beziehung, Ostfildern 2002, S. 191-209 (= Teilübers. von *Animal que donc je suis*).

⁷⁰ Carl von Linné: *Systema naturae*, Paris 1744, S. 102-103: „Animalia paradoxa“. Hier S. 102: „SATYRUS caudatus, hirsutus, barbatus, humanum referens corpus, gesticulationibus valde deditus, salacissimus, *Simiae* species est, si unquam aliquis visus fuit. *Homines* quoque *Caudati*, de quibus recentiores peregrinatores multa narrant, ejusdem generis sunt“.

⁷¹ Ebd., S. 104: „Mythologische Fabeln, eine weitschweifige Gattung, Abbildungen von Illustratoren und fehlerhafte Beschreibungen“. („narrationes fabulosas, diffusum scribendi modum, Chalcographorum Icones & Descriptiones imperfectas“).

⁷² Der „homo caudatus“ findet sich nun in einer Fußnote zum *Homo nocturnus*, wo es heißt: „Ob er zur Gattung Mensch oder Affe gehört, kann ich nicht mit Bestimmtheit sagen“ („utrum ad Hominis aut *Simiae* genus pertineat, non determino“). Linné, *Systema naturae* (1758), S. 24.

⁷³ Ebd., S. 24: „Cogitat, credit sua causa factam tellurem, se aliquando iterum fore imperantem, si fides peregrinatoribus“.

⁷⁴ Linné: *Diaeta naturalis*, Kap. 85, S. 139: „Lappones qui in sylvis degunt soli, omnes melancholici“ und [Qui in] sylvis morosi et sylvestres sunt“.

⁷⁵ Aleida Assmann: Die Einsamkeit des Bösen, in: Dies. (Hrsg.): *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation*, Bd. 6., München 2000, S. 131-144, hier: S. 135.

⁷⁶ Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von Rolf Tiedemann, Bd. 7, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 2003, S. 172: „[N]ichts so ausdrucksvoll wie die Augen von Tieren – Menschenaffen –, die objektiv darüber zu trauern scheinen, daß sie keine Menschen sind“. Robert Savage: ‚Menschen/Affen. On a Figure in Goethe, Herder and Adorno‘, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 126/2007, S. 110-125, hier bes.: S. 121-125.

schloß und ihm vielleicht das dunkle Gefühl ließ, so nahe zu sein und nicht hineinzugehören.“⁷⁷ Mensch und Menschenaffe sind keine Blutsverwandten, hatte schon Linné festgestellt,⁷⁸ Herder pflichtet bei und erteilt ein striktes Fraternisierungsverbot: „mit dem Affen darfst du keine Bruderschaft eingehn“.⁷⁹ Darstellungen von Menschenaffen, wie Herder sie aus Edward Tysons *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris* (1699) kennt, zeigten daher vor allem eines: eine „traurige Figur“.⁸⁰

Das eine war nun die Taxonomie, das andere die Terminologie. Hans Blumenberg hat in seinem Buch *Arbeit am Mythos* auf die ordnende Funktion des Namens, sein „Einbrechen [...] in das Chaos des Unbenannten“⁸¹ hingewiesen. „Alles Weltvertrauen fängt an mit den Namen, zu denen sich Geschichten erzählen lassen“.⁸² Blumenberg bringt Denomination und Moderne in einen engen Zusammenhang: „Die Neuzeit [sei] die Epoche geworden, die abschließend für alles einen Namen gefunden“ habe. Dieser Prozess sei „mit dem großen Abschluß Linné“⁸³ an sein Ende gekommen. Ähnlich Michel Foucault: Der Naturwissenschaftler vom Typus Linné, heißt es in *Les mots et les choses*, sei der „Mann des strukturierten Sichtbaren und der charakteristischen Benennung“.⁸⁴ Diese Sicht auf Linné scheint jedoch zu optimistisch. Man kann bezweifeln, ob Linné mit den Namen auch die Geister und Paradoxien der alten Naturgeschichte(n) gebannt hat. Eher scheinen die Plinianischen Termini wie ‚Troglodyten‘ die Ambivalenzen der Tradition zu konservieren. Zumal in den mythologischen Denominationen lebten mit den alten Namen auch die alten Geschichten weiter und unterwanderten die neue, vermeintlich von allem Wunderbaren, Poetischen und Paradoxen gereinigte Naturgeschichte.⁸⁵ Linnés nomenklatorischer Rationalismus war also ein ambivalentes

⁷⁷ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2 Bde., Hrsg. von Heinz Stolpe, Berlin, Weimar 1965, Bd. 1, S. 116. Nietzsche nimmt in *Morgenröthe* (I, 49) das Motiv der Tür als Schwelle auf, wendet sie jedoch ins Gegenteil. Der Affe wird hier zum Wächter, der dem Menschen den Eintritt ins Göttliche verweigert: „Ehemals suchte man zum Gefühl der Herrlichkeit des Menschen zu kommen, indem man auf seine göttliche *Abkunft* hinzeigte: diess ist jetzt ein verbotener Weg geworden, denn an seiner Thür steht der Affe, nebst anderem greulichen Gethier, und fletscht verständnisvoll die Zähne, wie um zu sagen: nicht weiter in dieser Richtung!“ KSA Bd 3, S. 53f.

⁷⁸ Oben Anm. 62.

⁷⁹ Herder: *Ideen*, Bd. 1, S. 250.

⁸⁰ Ebd., S. 117.

⁸¹ Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, 1960, S. 40-67.

⁸² Ebd., S. 41.

⁸³ Ebd., S. 45.

⁸⁴ Foucault: *Ordnung der Dinge*, S. 208.

⁸⁵ Lorraine Daston, Katherine Park: *Wunder und die Ordnung der Natur 1150-1750*, aus dem Englischen von Sebastian Wohlfeil sowie Christa Krüger, Berlin 1998 (zuerst engl. 1998), S. 411 (überhaupt das Kapitel: „Die Aufklärung und das Anti-Wunderbare“). Ein schönes Beispiel für die Verbindung von Naturgeschichte und mythischen Geschichten bei Linné findet sich in der *Lappländischen Reise*. Linné assoziiert hier spontan eine Pflanze der Gattung *Chamaedaphne* (die „Torfgränke“, ein Heidekrautgewächs) mit der mythologischen Figur der Andromeda. Der Naturforscher bleibt nicht am empirischen Phänomen stehen, sondern versieht dieses spielerisch mit einer „figürlichen“ und „mystischen“ Deutung, die in der Natur die verwandelte Gottheit erkennt, die rationalistisch „entgöttert“ Natur im Stile eines neuen Ovid re-mythisiert: „Ich sah, wie sie [Chamaedaphne], ehe sie ausschlägt, ganz blutrot ist, aber wenn sie zu blühen anfängt, vollkommen rosafarbene Blätter hat. Ich bezweifle, daß ein Maler imstande ist, auf das Bild einer Jungfrau solche Anmut zu übertragen und ihren Wangen solche Schönheit als Schmuck zu verleihen. [...] Da ich sie zum ersten Male sah, stellte ich mir Andromeda vor, wie sie von den Poeten abgebildet wird. Je mehr ich an sie dachte, desto mehr wurde sie mit dieser Pflanze eins. Denn wenn sich der Poet vorgenommen, sie mystice zu beschreiben, hätte

Phänomen: Noch im Willen zur Eindämmung der Mythologie lag die Keimzelle zu ihrer Reanimierung, die dann – wie unten zu zeigen sein wird – durch die Dichtung und Literatur in Angriff genommen wird.

„Sind erst die Namen in Verwirrung, muss alles Übrige auch durcheinander geraten“,⁸⁶ betont Linné im Eingang des *Natursystems*. Hier, in der Vorrede, wird die Denomination der Lebewesen als „die erste Tat des Menschen im goldenen Zeitalter“⁸⁷ gebührend betont. Der Naturgeschichte fällt es zu, diese adamitische Namensgebung zu wiederholen und jene paradisiischen Sprachzustände wiederherzustellen, in denen – entsprechend der alten Signaturenlehre – das Wesen der Dinge in ihren Namen niedergelegt war.⁸⁸ „Am besten“, schreibt Linné in der *Philosophia botanica*, seien „jene Namen, die eine wesentliche Eigenschaft“ der Pflanze oder des Tieres ausdrückten.⁸⁹ Dieses Streben nach dem „natürlichen“ und „essentiellen“ Namen stand ein doppeltes Problem entgegen: Einerseits musste Linné die vorhandenen Namen *vereinheitlichen*, andererseits fehlende Namen „arbiträr“ wählen, d.h. schlicht finden oder *erfinden*. Zu diesem Zweck bot sich der Rückgriff auf Bekanntes, in Linnés Fall auf die antike Dichtung und Mythologie an.⁹⁰ Schon in seiner *Philosophia botanica*, die sich der Begründung der neuen Nomenklatur widmete, hatte Linné darauf bestanden, dass die alten „poetischen Namen“ der Pflanzen – wie sie die klassische Dichtung, etwa die *Metamorphosen* Ovids vermittelte – in jedem Fall beizubehalten seien.⁹¹ Diese Maßgabe überträgt das *Systema naturae* nun auch ins Tierreich.

Die Strategie, den neuen Tieren die Namen der alten Götter zu geben, hatte ambivalente Motive und Folgen. Sie entsprang teils einer Verlegenheit – dem Mangel an Namen für die Fülle der Wesen – teils aber auch einem naturgeschichtlichen Denken, in dem die Foucaultsche Unterscheidung von Beobachtung, Dokument und Fabel

er sie auf diese Art nicht besser treffen können“. Linné, Lappländische Reise und andere Schriften, S. 60f.

⁸⁶ Linné, *Systema naturae* (101758), S.8: „[C]onfusis enim nominibus omnia confundi necesse est. Nominum ideoque impositio primi hominis in aurea aetate actio erat“.

⁸⁷ Ebd., S. 7f.

⁸⁸ Ebd., S. 7: „Der erste Schritt der Weisheit ist Kenntnis der Dinge selbst. Diese Kenntnis besteht in einer richtigen Vorstellung der Gegenstände, durch die wir ähnlich und verschieden durch eigentümliche Kennzeichen, die der Schöpfer den Dingen eingeschrieben hat, trennen; um dieses Wissen anderen mitzuteilen, hat er den verschiedenen Dingen eigene, unverwechselbare Namen gegeben. Gehen die Namen verloren, verliert sich auch das Wissen um die Dinge. Das sind die Buchstaben und Elemente, ohne die niemand die Natur lesen kann“ („Primum Sapientiae gradus est res ipsas nosse. Notitia consistit in vera *idea* objectorum, qua similia a dissimilibus distinguntur *notis* propriis, a Creatore rebus inscriptis; hanc notitiam ut cum aliis communicet, *nomina* propria non confundenda singulis diversis imponat; Nomina enim si pereunt, perit & rerum cognitio. Haec literae elementaque erunt, quibus destitutus nemo naturam legerit“).

⁸⁹ Linné: *Philosophia botanica*, S. 179 (§ 240): „Am besten sind Gattungsnamen, die eine wesentliche Eigenschaft oder äußere Gestalt der Pflanze wiedergeben“ („Nomina generica, quae Characterem Essentialem vel Habitum plantae exhibent, optima sunt“).

⁹⁰ Wolf Lepenies: Eine Moral aus irdischer Ordnungsliebe. Linnés *Nemesis Divina*, in: Carl von Linné, *Nemesis Divina*. Nach der schwedischen Ausgabe von Elis Malmeström und Telemak Fredbärj Hrg. von Wolf Lepenies, Lars Gustafsson, Zürich 2007 (zuerst München 1981), S. 321-358, hier: S. 333: „Überhaupt ist die Wirkung der klassischen Mythologie und Dichtung auf sein Gesamtwerk präzise nachzuzeichnen“.

⁹¹ Linné: *Philosophia botanica*, Ausgabe Wien 1763, S. 174 (§ 237): „Nomina generica Poetica, Deorum ficta, Regum consecrata, & Promotorum Botanices promerita, retineo“.

(noch) keineswegs durchgehalten war, wie der Abschnitt über die *Troglodyten*, der antike Lesefrüchte (Plinius), moderne Reiseberichte (Köping) und naturkundliche Autoritäten (Tulpius, Bontius) versammelt, deutlich gezeigt hat. Zwar distanzierte sich Linné programmatisch von den „fabulösen Erzählungen“ der älteren Natur- und Monstergeschichte im Stile eines Ambroise Paré oder Ulisse Aldrovandi.⁹² Dennoch enthielt die *Naturalisierung* der Mythologie auch die Keimzelle für eine *Re-Mythisierung* der Natur.⁹³ Indem Linné mit terminologischer Entschiedenheit die (alten) Satyrn mit den (neuen) Affen identifizierte, stimulierte er, wie bei Voltaire zu sehen, literarische Phantasien, die nun auch die ‚alte‘ Mythologie mit der neuen Zoologie und Naturgeschichte verbanden. Wenn Giorgio Agamben betont, dass die „Grenzen des Humanen“ bei Linné „nicht nur durch reale Tiere sondern auch durch Figuren aus der Mythologie gefährdet“ seien,⁹⁴ so trifft dies buchstäblich zu. Mythologie und Zoologie, klassische Dichtung und *neue* Wissenschaft ergaben eine Mytho-Zoologie ganz eigenen, hybriden Zuschnitts. Mit den alten Namen zogen die alten Götter wieder ein – wenn auch durch die nomenklatorische Hintertür. Linné entlässt die Götter Griechenlands nicht – wie später Heine – ins Exil eines trivialen Alltags, sondern in die ‚Trivialnamen‘ der Taxonomie. Die Taxonomie ist nicht mehr als eine Ökonomie der Namen und Differenzen, sie wird zu einem virtuell begehbaren Lebens-Raum, zu einem epistemologischen Biotop bzw. „Theoriotop“ (Borgards), das der Naturforscher am roten Ariadne-Faden von System und Methode durchläuft. Folgt man Linnés bezwingender Metaphorik, so war dieser Parcours ein Weg ins Herz der Finsternis, eine Expedition und Initiation „ins Allerheiligste der Natur“,⁹⁵ das Linné in den Bildern eines undurchdringlichen, exotischen Urwaldes imaginiert.

Dieses Reich der Affen ist bei Linné bevölkert u.a. von Voltaires „Simia Satyrus“, von „Silenus“, „Faunus“, „Paniscus“, „Diana“ sogar „Jacchus“ (also: Bacchus / Dionysos). Linné trieb die Identifikation von Satyrn und Affen zu äußerster Konsequenz, indem er die ruralen Götter und Halbgötter der Alten zur Bezeichnung jener Lebewesen aufgriff, die sich – wie Dionysos, Pan und sein Gefolge – in einem Übergangsraum, einer Schwellenzone zwischen Gott und Mensch ansiedelten. Es war der Versuch, den literarischen (und ikonographischen) Raum der Bukolik und Idyllik, die gerade um 1750 neue Bedeutung gewann, in den *epistemologischen* der neuen Tierkunde zu überführen. Konsequenter wurden dabei die Götter Griechenlands mit den Affen der Alten („Simiae

⁹² Ulisse Aldrovandi: *Monstrorum historia*, Préface de Jean Céard, Paris-Turin 2002, S. 2-35 (Cap. 1: „de Homine“). Auf Aldrovandis reich illustrierte Darstellung dürfte sich Linnés oben (Anm. 69) zitiertes Verdikt in der Ausgabe des *Systema naturae*, Paris 1744, S. 104 beziehen. Zu Aldrovandis Behandlung des Waldmenschen Christa Riedl-Dorn: *Wissenschaft und Fabelwesen*. Ein kritischer Versuch über Conrad Gessner und Ulisse Aldrovandi, Wien, Köln 1989, S. 97f.

⁹³ Hier stimme ich nur bedingt der Auffassung von Broberg: *Homo sapiens*, S. 177 zu: „He [Linné; J.R.] is throughout the man of the Enlightenment fighting old follies“ und „Thus, according to Linnaeus, modern natural history could demystify a world previously populated by superstition and fabulous creatures“.

⁹⁴ Agamben: *Das Offene*, S. 36.

⁹⁵ Linné: *Systema naturae* (101758), fol. A 2r: „Die Natur gibt ihr Allerheiligstes nicht mit einem Mal preis; wir glauben, wir sind schon eingeweiht, bleiben aber in der Vorhalle stecken. Diese Geheimnisse werden nicht beliebig und für alle offenbart. Tief verborgen liegen sie im innersten Heiligtum beschlossenen, verhüllt liegt die Wahrheit in der Tiefe“. („Rerum enim Natura sacra sua non simul tradit; initiatos nos credimus, in vestibulo ejus haeremus; illa arcana non promiscue, non omnibus patent! reducta & interiori sacrario clausa sunt; involuta veritas in alto latet“).

veterum⁹⁶) abgeglichen. Linné praktizierte damit eine Art Animismus *qua* Denomination. Die Taxonomie wurde so zu einem Rückzugsort für jene Wesen, die die rationalistische Mythenkritik mit ihrer Idiosynkrasie gegen das Wunderbare als „[e]lende[n] und ungereimte[n] Tand“ und „*Opprobrium* des menschlichen Verstandes“ (so Bodmer)⁹⁷ aus einer vermeintlich regelmäßigen Natur exorziert hatte.

Linnés zoologische Mytheninterpretation ist an sich nicht neu oder ungewöhnlich, im Gegenteil. In den mythographischen Kompendien des 18. Jahrhunderts (bei Hederich, Zedler oder Banier) ist sie überall präsent. Das Neue an Linnés Vorgehen war der systematische Anspruch und die Intentionalität, mit der das mythologische ins naturkundliche System implementiert wurde. Für die Nomenklatur des *Natursystems* spielten klassische Mythologie und Dichtung eine zentrale Rolle.⁹⁸ Ihr Einsatz zeigt im Fall der Affen viel gelehrte Ironie, nomenklatorischen Esprit und ein Faible für die Figurationen der klassischen Literatur, die Linné oft und gerne zitiert.⁹⁹ Im Diskurs um die Legitimität der klassischen Mythologie nahm er dabei eine Position ein, die rationalistische Mythenkritik und neue, poetische Mythologie verband. Von den Naturgenien der Alten einen eigenen „*heuristischen Gebrauch*“¹⁰⁰ zu machen und aus der „*Bilderwelt der Alten gleichsam eine neue uns zu finden wissen*“,¹⁰¹ wie Herder im Aufsatz über den *Neueren Gebrauch der Mythologie* (1767) fordern sollte, dies war in gewisser Weise auch Linnés Intention und Praxis. Beide waren sich darin einig, dass der Mythos keinen Anspruch auf „Wahrheit“ erheben konnte; explizit lehnt Herder die zoomythologische Deutung auf die „*Naturlehre der Alten*“¹⁰² ab. Linné verhält sich (noch) abwartend. Einerseits setzte er die Identifikation von Satyrn und Affen terminologisch fort und damit *durch*, andererseits beruhte dies darauf, dass der alte Mythos in der neuen Wissenschaft aufgehoben und gebannt. Mitte des 18. Jahrhunderts schien die „*Abwicklung*“ (Röling) der Mythologie als *Medium* wissenschaftlicher Erkenntnis weitgehend vollzogen. Der Erfolg der Rationalisierung war der Ausgangspunkt der Mythenrenaissance. Nun begann die Zeit der Rekombinationen, des freien Spiels zum „*heuristischen*“ Zweck – in der Naturkunde *und* in der Dichtung. Was die klassische Mythologie beiden Seiten empfahl, war einerseits die „*allgemeine Bestandheit*“¹⁰³ der Mythen, wie Herder schrieb, also ihre

⁹⁶ Linné: *Systema naturae* (101758), S. 25.

⁹⁷ Johann Jacob Bodmer: *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen*. [...], Zürich 1740 [Ndr. Stuttgart 1966], S. 196 bzw. 198.

⁹⁸ Zu Linnés Verwendung klassischer Mythologie die Beiträge von John L. Heller: *Classical Mythology in the Systema Naturae of Linnaeus*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 76/1945, S. 333-357, hier: S. 336 und ders.: *Classical Poetry in the Systema Naturae of Linnaeus*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 102/1971, S. 183-216.

⁹⁹ Insofern ist die Aussage von Heller: *Classical Mythology*, S. 337, Linnés philologische Kenntnisse gingen nicht über das hinaus, „*what might have been expected of an ordinary school-boy*“, eine grobe Verzerrung der tatsächlichen Bedeutung und Präsenz klassischer Texte – insbesondere der Dichtung – in Linnés Denken.

¹⁰⁰ Johann Gottfried Herder: *Neuerer Gebrauch der Mythologie*, in: Ulrich Gaier (Hrsg.): *Joh. G. Herder, Frühe Schriften 1764-1772*, Frankfurt am Main 1985, S. 432-455, hier: S. 450. Hervorhebung durch Verfasser.

¹⁰¹ Ebd. Hervorhebung durch Verfasser.

¹⁰² Ebd., S. 454.

¹⁰³ Ebd., S. 435.

Konstanz und Konventionalität, andererseits der Systemcharakter, der die Mythologie der Zoologie als ein Namensreservoir anbot.¹⁰⁴

IV. Der Satan im Satyr (Goethe)

Eine wichtige Quelle – vor allem in späteren Auflagen – war Benjamin Hederichs *Gründliches mythologisches LEXICON* (erste Auflage 1724), das Linné „*weithin benutzte*“.¹⁰⁵ Hederichs Vorrede zur ersten Auflage erhellte, wie breit die mythozoologische Schwellen- und Austauschzone zu Beginn des 18. Jahrhunderts noch war. Hederich selbst kündigt schon im Titel an, sein Lexikon biete neben „*physikalischen und moralischen Deutungen*“ auch die „*wahrscheinliche und eigentliche Geschichte*“ der alten Götter, worunter euhemeristisch-historische und naturwissenschaftliche Deutungen subsumiert waren.¹⁰⁶ Vor allem die „*Herren Medici*“ könnten von der Mythologie profitieren. „*Gestalt insonderheit in der edlen Botanica viele Blumen und Kräuter vorkommen, von welchen die Mythologie gar besondere Historien zu erzählen weiß*.“¹⁰⁷ So könne es in der „*Praxi*“ nicht schaden, die mythologische *Historia Plantarum fabularis* zu kennen.¹⁰⁸ Entsprechendes gilt bei Hederich für die *historia animalium fabularis*, den Bereich der Mytho-Zoologie. Nahezu alle bukolischen Affen-Götter Linnés erscheinen schon bei Hederich in einer zoomythologischen Ambivalenz von Gott und Tier. Dies zeigt etwa der Artikel „*Satyri*“, in dem es heißt, die Satyrn seien „*mit Bockshörnern und Bocksfüßen versehen, und haben vielfältig auch stark behaarte Schenkel und Beine, wie die großen Affen oder Baviane*.“¹⁰⁹ Als Mythenkritiker weist Hederich indes die Nachrichten eines Plinius, Hieronymus oder Plutarch über Begegnungen mit Satyrn und Faunen zurück. Anders als Candide verfügt Hederich eben *nicht* über eigenen Augenschein, und so lässt er offen, ob es sich bei den antiken Berichten um „*eine Art Affen, oder ein Teufelsgespent, oder Misgeburten der Natur, oder verkleidete Menschen*“ gehandelt haben mag.¹¹⁰ Die Offenheit, mit der hier zoologische, dämonologische und

¹⁰⁴ Die Ratio von Linnés Namensgebung erschloss sich jedoch schon den Zeitgenossen nur begrenzt. Ein deutscher Bearbeiter des *Natursystems* kommentierte den Eintrag „*Silenus*“ ratlos: „*Warum der Ritter nun diesen Affen auch so nennet, ist ebenso rätselhaft, als tausend andere aus dem lateinischen und griechischen zusammen gesetzte neue Wörter und Namen, die er um außerordentlich kurz zu seyn, den Creaturen gegeben, und niemand als dieser Naturforscher allein, kann sie übersetzen, weil ein anderer die Ursachen seiner mehresten Benennungen schwerlich errathen kann*“. Des Ritters Carl von Linnés [...] *Vollständiges Natursystem*, Hrsg. und komm. von Philipp Ludwig Stadius Müller u. Martinus Houttyn, Nürnberg 1773, S. 124f.

¹⁰⁵ Ebd. S. 340. Ich zitiere die Ausgabe Benjamin Hederich: *Gründliches mythologisches Lexicon*, Leipzig 1770.

¹⁰⁶ Zu Hederichs Verfahren Walther Killy: *Grosse Deutsche Lexika und ihre Lexikographen 1711-1835* (Hederich, Hübner, Walch, Pierer), München 1993, S. 1-8.

¹⁰⁷ Hederich: *Gründliches mythologisches Lexicon*, S. 12.

¹⁰⁸ Anspielung auf Jo. Henr. Hencher (resp. Valent. Herm. Thyllitius), *Plantarum historia fabularis*. Wittenberg 1713.

¹⁰⁹ Hederich: *Gründliches mythologisches Lexicon*, S. 2171. Unter der abschließenden Rubrik „*eigentliche Beschaffenheit*“ werden jene antiken Zeugnisse resümiert, die schon Tulp und Tyson mit den neuesten empirischen Daten abzugleichen versucht hatten.

¹¹⁰ Hederich: *Gründliches mythologisches Lexicon*, S. 2172. Ähnlich im Artikel „*Satyri*“ des Zedler: *Großes vollständiges Universalexikon*, 1732 (Ndr. Graz 1961), Bd. 34, Sp. 239-241, hier: Sp. 239: „*SATYRI, eine Art von Monstris oder Ungeheuern, von welchen man sagte, daß sie in Wäldern und*

teratologisch-medizinische Deutungen nebeneinander gestellt werden, lässt einmal mehr jene durchlässige Rand- und Übergangszonen erahnen, in der sich das naturkundliche Wissen des 18. Jahrhunderts konfigurierte.

Es waren solche Unsicherheiten und Leerstellen, die anhaltend die Phantasien der Literatur befeuerten. Einer der ersten, die den zeitgenössischen zoomythologischen Diskurs in die Dichtung einholten, war Johann Wolfgang Goethe, zugleich einer der treuesten Leser des Hederich, der noch bei der Abfassung des *Faust II* „ständig benutzt“ es auf seinem Schreibtisch liegt,¹¹¹ und – wenngleich später – Linnés.¹¹² Goethes mythozoologische und mythopoetische Interessen zeichnen sich früh ab, zuerst in einer Farce, die zugleich ein „Satyrspiel“ ist; es trägt den Titel *Satyros oder der vergötterte Waldteufel* und stammt aus dem Sommer 1773. Erst 1808 erhält Goethe das zwischenzeitlich verschollene „Document der göttlichen Frechheit“¹¹³ von Jacobi zurück, erst 1817 wurde es in der Cotta'schen Werkausgabe (Bd. 9) gedruckt. Die Forschung hat viel Energie darauf verwandt, Goethes Hinweise auf die Identität des Protagonisten zu entschleiern. Hinter dem „tüchtigen und derben [sc. Zunftgenossen]“ des „Fasnachts-spiel[s]“,¹¹⁴ von dem in *Dichtung und Wahrheit* die Rede ist, hat man abwechselnd Basedow, Lavater, Christoph Kaufmann, August Siegfried von Goué und Herder erkennen wollen, dessen Verlobte Caroline Flachsland wie eine der Figuren den empfindsamen Namen „Psyche“ trug. Wie dem auch sei: Entscheidend in unserem Zusammenhang sind die Ambivalenzen des Stückes, das in der Tat in einem „imaginären Mischungsbe-reich“¹¹⁵ spielt. Zunächst gilt dies für die unlösbare Verbindung von Ernst und Ironie, die „groteske Vermischung von Tiefsinn und Unsinn“,¹¹⁶ Niederem und Hohem. Der späte Goethe hat dies anlässlich eines anderen Satyrspiels – des Euripideischen *Cyclops* – mit der Formel „Parallelismus im Gegensatz“ zu fassen gesucht.¹¹⁷ Die Titelfigur, Satyros, hat nur wenig gemein mit den Satyrn der rezenten Anakreontik und Idyllendichtung eines Gesner, Hagedorn oder Goethes selbst (vgl. das Gedicht *Ziblis*, 1767).¹¹⁸ Er ist vielmehr ein Misch- und Mittelwesen an einer diskursiven Übergangsstelle zwischen klassischer Mythologie, neuer Naturkunde und alter Dämonologie. Die fünf

auf Bergen lebten, oben wie ein Mensch gestaltet wären“ [...]. „Allein, gleichwie dieß alles sehr fabelhaft und unwahr ist: also kann es wohl seyn, daß entweder eine Art grosser Affen, deren es in America viel giebt, und die der Beschreibung dieser Satyren ganz ähnlich sind, oder auch leichtsinnige Hirten [...] zu solchen Fabeln Gelegenheit mögen gegeben haben“ (Sp. 240f).

¹¹¹ Johann Wolfgang Goethe: *Faust*, Hrsg. von Albrecht Schöne, 2 Bde., Frankfurt am Main 1999 (Frankfurter Ausgabe Bd. 7/1), Kommentarband, S. 523.

¹¹² Goethe: WA Reihe IV, Bd. 27, S. 219 (7.11.1816): „Diese Tage hab ich wieder Linné gelesen und bin über diesen außerordentlichen Mann erschrocken. Ich habe unendlich viel von ihm gelernt, nur nicht Botanik. Außer Shakespeare und Spinoza wüßte ich nicht, daß irgend ein Abgeschiedener eine solche Wirkung auf mich gethan.“

¹¹³ Goethe: WA Reihe IV, Bd. 20, S. 6.

¹¹⁴ HA Bd. 10, S. 563.

¹¹⁵ Martin Stern: *Satyros oder der vergötterte Waldteufel. Ambivalenz und Dialektik im Kulturkonzept des jungen Goethe*, in: *Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins* 81-83/1977-1979, S. 89-102, hier: S. 92.

¹¹⁶ Ebd., S. 97.

¹¹⁷ Johann Wolfgang von Goethe: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (Münchner Ausgabe / MA), Bd. 13,1, S. 330f. „Hier ist weder *Parodie* noch *Travestie*, sondern ein von Natur *hohes*, und von Natur *niedereres*, beides von gleichem Meister im gleich erhabenen Styl gearbeitet; es ist ein Parallelismus im Gegensatz, der einzeln erfreuen und zusammengestellt in Erstaunen setzen müsste [...]“.

¹¹⁸ Um so mehr mit dem Satyr Mopsus des Maler Müller.

kurzen Akte lassen seine unterschiedlichen Wesenskomponenten changieren: Satyros ist zugleich und nacheinander Tier, „Teufel“, „Bestie“ und Religionsstifter.

Der Inhalt ist schnell zusammengefasst: Ein Einsiedler, der sich aus der dekadenten Stadt in „Gottes Stadt“, d.h. die Natur zurückgezogen hat, entdeckt den verletzten, vor Schmerz schreienden Satyros und nimmt ihn bei sich auf (1. Akt). Dieser jedoch macht sich anheischig, dem Einsiedler seinen Glauben und seinen Gott zu nehmen (2. Akt). Als Pseudoprophet einer „neuen Religion“¹¹⁹ trägt Satyros eine orphisch-panerotische Kosmogonie vor (4. Akt), die zweideutig vom kosmischen „Begehrungsschwall“, von „Unding“ und „Urding“ schwärmt und so die Naturphilosophie des jungen Goethe in ironischer Brechung zusammenfasst:

Vernehmet, wie im Unding
Alles durch einander ging.
Im verschloßnen Haß die Elemente tosend,
Und Kraft an Kräften widrig von sich stoßend.
Ohne Feinds band, ohne Freunds band
Ohne zerstören ohne vermehren.
[...]
Wie im Unding das Urding erquoll
Lichts macht durch die Nacht scholl
Durch drang die Tiefen der Wesen all
Daß aufkeimte Begehrungsschwall
Und die Elemente sich erschlossen
Mit Hunger in einander ergossen
All durchdringend alldurchdrungen.¹²⁰

Zunächst erweist Satyros seiner Satyrnatur alle Ehre. Er versucht Eudora, die Gattin des Hermes, zu verführen und inspiriert die Menge, den Einsiedler als Frevler an der neuen satyrischen Religion in einem blutigen Opfer hinrichten lassen (5. Akt). Im letzten Augenblick muss Hermes als *deus ex machina* die Situation retten; indem er Satyros' Zudringlichkeit gegenüber Eudora im Heiligtum offenbart, zeigt er der wahnverfangenen Menge die wahre, d.h. tierische Identität des „vergötterten“ Naturpropheten, der sich als „hinkender Teufel“ und Satan im Satyrpelz erweist. Satyros' „neue Religion“ greift satirisch jenes pantheistische und „panerotische Evangelium“¹²¹ auf, das im Weltbild des jungen Goethe, literarisch im zeitgleich entstehenden *Urfaust*, seinen festen Platz einnimmt.¹²² In der Logik des Stückes ist diese hermetische Heilslehre, die „Nacktkultur und Rohkost“¹²³ fordert, immer schon als satanische Strategie entlarvt, das Volk vom wahren christlichen Glauben zu entfernen. Doch nur der Einsiedler erkennt im „heilige[n] Prophete[n]“ (V. 318) die perfide Synthese von „schändlich[em] Tier“ (V. 332) und „hinkende[m] Teufel“ (V. 337). In der Sache ist offensichtlich, dass der *Satyros* eine ironische und „dialektische“¹²⁴ Auseinandersetzung mit Rousseaus

¹¹⁹ V. 287, MA 1,1, S. 662.

¹²⁰ Ebd., V. 290-303, S. 662f.

¹²¹ Stern: *Satyros*, S. 97.

¹²² Martin Bollacher: *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*, Diss., Tübingen 1969, S. 125-167.

¹²³ Stern: *Satyros*, S. 97.

¹²⁴ MA 16, S. 610 (*Dichtung und Wahrheit*, Buch 13).

„Naturevangelium“¹²⁵ darstellt, insbesondere mit dem *Discours sur l'inégalité* (1755). Deutlich wird dies, wo Satyros im Gefolge Rousseaus die radikale Rückkehr zum ‚Naturzustand‘ („état de la nature“) predigt, und dazu den Verzehr von Kastanien und den Verzicht auf Kleidung und feste Wohnstatt anrät.¹²⁶ Über Rousseau dürfte Goethe denn auch mit Quellen und Topoi der zoomythologischen Tradition bekannt geworden sein, die wir am Beispiel des *Candide* kennengelernt haben. Die Analyse des „homme sauvage“ im *Discours* belegt, dass Rousseau um den kontroversen Stand der Diskussion um die „Antropoformen“ weiß.¹²⁷ Eine lange Anmerkung zur Frage der „wildern Menschen“ zeigt ihn als informierten Leser der Schriften Tulps, Tysons bis hin zu Linné. Auch Rousseau erkennt – wie Voltaires Pangloss – im Orang-Utan den „Satyrn der Alten“.¹²⁸ Seine Zoomythologie wartet jedoch mit einer Pointe auf: Die Satyrn, Faune und Silvane der Alten sind für Rousseau weder Tiere, wie neuere Reiseberichte glauben machen, noch Gottheiten, wie es die Antike glaubte, sondern – Menschen, genauer „wilde Menschen“.

Nos voyageurs font sans façon des bêtes sous les noms de Pongos, de Mandrills, d'Orang-Outang, de ces mêmes êtres dont sous le nom de Satyres, de Faunes, de Silvains, les Anciens faisoient des Divinités. Peut-être après des recherches plus exactes trouvera-t-on que ce ne sont ni des bêtes ni des dieux, mais des hommes.¹²⁹

Goethe rezipiert Rousseaus *Discours* im ironischen Gegenlicht von Wielands *Gebeymer Geschichte der Menschheit* (1770), die gegen den „état de la nature“ das Banner der Zivilisation und des „polizierte[n] Menschen“ behauptet.¹³⁰ Auf die eben zitierte Stelle Bezugnehmend betont Wieland, dass der Menschenaffe keineswegs ein *homme sauvage*, sondern – wir denken an *Candides* Erlebnis – „weder mehr noch weniger als ein andres Thier“¹³¹ sei, das sich zugleich als „die brutalste Art von Liebhabern“ erweise.¹³² Wieland stellt sich damit auf die Seite des „Misanthropen“ Swift, der in *Gullivers Travels* eine illusionslose Begegnung mit dem „Affenstaat“ der Yahoo geschildert hatte.¹³³

Lange also bevor Goethe mit seiner Untersuchung über den Zwischenkieferknochen (datiert 1784) wissenschaftlich in die Humanitätsdiskussion eingreifen sollte, lieferte er mit dem *Satyros* einen poetischen Beitrag zur zeitgenössischen Anthropologie

¹²⁵ MA 16, S. 640 (Dichtung und Wahrheit, Buch 14).

¹²⁶ Ulrich Kronauer: Zurück zu den Affen, oder über die natürliche Güte des Menschen. Rousseaus Kulturkritik und die Folgen, in: Horst Dippel, Helmut Scheuer (Hrsg.): Georg Forster-Studien, Bd. 2, Berlin 1998, S. 79-102.

¹²⁷ Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit, S. 330. Zu Rousseau vgl. insbesondere Roland Borgards: Affenmenschen/Menschenaffen, (mit weiterer Literatur).

¹²⁸ Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit, S. 330 zitiert einen Passus aus der zwanzigbändigen *Histoire générale des voyages* (1746-1791): „En un mot il y a beaucoup d'apparence que c'est le Satyre des Anciens“.

¹²⁹ Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit, S. 336.

¹³⁰ Wielands Werke: Historisch-kritische Ausgabe, Hrsg. von Klaus Manger u. Jan Philipp Reemtsma (Obmannstedter Ausgabe). Bd. 9.1, Beiträge zur Geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens. Aus den Archiven der Natur gezogen. Bearbeitet von Hans-Peter Nowitzki, Berlin, New York 2008, S. 107-305, hier: S. 301.

¹³¹ Wieland: Beiträge, S. 225.

¹³² Ebd., S. 236.

¹³³ Roger D. Lund (Hrsg.): Jonathan Swift's Gulliver's Travels. A Sourcebook, New York 2006, S. 37 (zu Tyson).

und Zoomythologie. Der „vergötterte Waldteufel“ war die widersprüchliche Antwort auf Linnés taxonomischen Animismus, seine nomenklatorische Wiedervergötterung einer entgötterten Natur. Ideengeschichtlich stellt der *Satyros* zwischen jenen „mißverständlichen Anregungen Rousseaus“¹³⁴ und Wielands Position (die zugleich die eines Voltaire oder Swift ist) ein schwebendes Gleichgewicht, einen „Parallelismus im Gegensatz“ her. Tatsächlich ist der *Satyros* weniger eine „dialektische Übung“ als eine unaufgehobene Antithese. Ihre Unaufhebbarkeit spiegelt unmittelbar den Stand der „Zoomythologie“ zu Beginn der 1770er Jahre wider, bildet ihre Deutungsambivalenzen in der Form der ironischen Suspension ab. Das Stück beleuchtet so die diskursive „Kontaktzone“ zwischen neuer Wissenschaft und alter Mythologie, von der Goethe hier einen ganz zeitgemäßen „heuristischen Gebrauch“ im Sinne Herders macht.

Wo der Naturforscher Linné zur klärenden Differenzierung genötigt ist, kann der Dichter Goethe den Zusammenfall der Gegensätze inszenieren. Satyros' Wesen bleibt ambivalent. Er ist *zugleich* Mensch, Wilder und – so der Untertitel – „Waldteufel“. Was sich hinter einem solchen verbirgt, erläutert der 52. Band von Zedlers *Universalexikon* (Leipzig 1747), möglicherweise eine Quelle Goethes. Dieses enthält unter dem Lemma „Wald-Teuffel, Wald-Mann“ die Erläuterung, es handle sich dabei um „eine seltsame Art Affen, die von den Einfältigen für Teuffel gehalten, und zuweilen unter dem Namen eines Wald-Teuffels herum geführt werden. Dergleichen Wald-Menschen sollen aus Sodomitischer Begattung der Menschen mit den Thieren entstanden sein“.¹³⁵ Zweifellos entspricht Goethes „vergöttlichter Waldteufel“ dieser doppelten Vorgabe: einerseits wird er vom „einfältigen“ Volk sowohl „vergöttert“ als auch – nämlich am Ende – verteufelt; andererseits erscheint er als regelrechter „wilder Mann“ mit „ungekämmte[m] Haar“ (V. 221) und „lange[n] Nägel[n] an den Händen“ (V. 223); er ist mithin ein Geschöpf im Grenzgebiet von Mensch und „Bestie“, das – wie die viel diskutierten „Wolfskinder“¹³⁶ – „in dem Wald mit den Wölfen heul[e]“ (V. 227). Da verwundert es nicht, wenn Satyros' erster Auftritt ein fernes, unartikuliertes Heulen ist (v. 16ff.) – eine ironische Antwort auf Rousseaus „cri de la nature“.¹³⁷

Auf der anderen Seite geht Satyros aus einem Synkretismus der Mythen hervor; er ist nicht nur Synthese von Tier und Mensch sondern auch von Satyr und Pan.¹³⁸ Sein heimtückisch-bösartiges, immer triebhaftes Wesen repräsentiert seine Satyrnatur, seine kosmologische „neue Religion“ verweist dagegen auf die Tradition der frühneuzeitlichen Mythenallegorese, die – so Francis Bacon – „unter der Maske Pans die Natur in ihrer Totalität“¹³⁹ verstand. Goethe konnte diese Deutung leicht in Zedlers *Universalexikon* oder bei Hederich nachvollziehen, der Pan auf den Spuren von Bacons *De sapientia*

¹³⁴ MA 16, S. 355 (Dichtung und Wahrheit, Buch 8).

¹³⁵ J.H. Zedler: Großes vollständiges Universal-Lexikon, 1732 (Ndr. Graz 1961), Bd. 52, Sp. 1566 (Art. „Wald-Teuffel“).

¹³⁶ Adam Douglas: The beast within, London 1992, S. 189-212.

¹³⁷ Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit, S. 122.

¹³⁸ Auch Elemente des Dionysos gehen ein. Im ersten Akt verlangt Satyros vom Einsiedler zunächst „Wein und Obst dazu“ (V. 69). Vgl. 3. Akt: „Und mein Gesang, der dringt ins Blut / Wie Weines Geist und Sonnenglut“ (V. 77f.).

¹³⁹ Bacon: De sapientia veterum, S. 14: „Antiqui universam Naturam sub personâ PANIS diligentissime descriperunt“.

veterum als „Bild der gesammten Natur“¹⁴⁰ deutete. Wie Satyr sich auf *Satan* reimte, so stand Pan für das Herakleitsche *hen kai pan* ein; die „neue Religion“, die Satyros in der Maske des *Pan universalis* verkündete, war nichts anderes als der Pantheismus, den Heine in der Religionsschrift die „verborgene Religion Deutschlands“ nennen sollte.¹⁴¹ Die *Satyros*-Farce, Goethes vermeintlicher „Polterabendscherz“, erweist sich damit selbst als ein Gattungs- und Diskursybrid: zugleich pantheistische Spekulation, satirische Naturgeschichte und gelehrter *zoomythologischer* bzw. *zoopoetischer* Versuch. Auf singuläre Weise begegnen sich hier die wichtigsten Themen und Tendenzen der frühen Siebziger Jahre, die auch den Freund Herder im Aufsatz *Über den Neueren Gebrauch der Mythologie* (1769) oder in der *Sprachschrift* (1772) umtrieben: Die philosophisch-theologische Frage des Spinozismus, die anthropologische der Stellung des Menschen in der Natur und die poetologische der neuen Mythologie.

Das Stück umkreist von verschiedenen Seiten den Diskurs um die Begrenzung (im Sinne von De-finition) und die Grenzen der Menschheit. Anders als im gleichnamigen, wenige Jahre später (1781) entstandenen philosophischen Gedicht geht es im *Satyros* nicht um eine Abgrenzung des Menschen nach oben, sondern um eine Schwelle nach unten. Fragt die Hymne in idealistischer Perspektive: „Was unterscheidet Götter von Menschen“, so nähert sich der *Satyros* der „exzentrischen Positionalität“¹⁴² des Menschen in der Natur von einer satirischen Kehrseite.¹⁴³ Satyros ist eine Grenz- und

¹⁴⁰ Hederich: Gründliches mythologisches Lexicon, S. 1857; J.H. Zedler: Großes vollständiges Universal-Lexikon, 1732 (Ndr. Graz 1961), Bd. 26: Art. „Pan“ Sp. 449: „Er soll eigentlich die gantze Natur fürstellen, da denn sein oberer Theil auf dem Himmel, sein unterer auf der Erde, seine Hörner auf den Mond, sein feuriges Angesicht auf die feurige Luft-Gegend [...] gedeutet wird.“

¹⁴¹ Heine Heine: Sämtliche Schriften, Hrsg. von Klaus Briegleb, 8 Bde., München ²1975, hier: Bd. 3, S. 571.

¹⁴² Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin, New York o.J., S. 292ff.

¹⁴³ Es ist auffällig, dass sich zahlreiche der philosophischen Gedichte der Achtziger Jahre in den Kontext einer „liminalen Anthropologie“ rücken lassen. Immer wieder geht es um Position und Positionalität des Menschen im Kosmos, um Fragen seiner *differentia specifica*. Es ist charakteristisch für den anthropologischen Diskurs der Zeit, dass das Wesen des Menschen *liminal* und *differenziell* festgestellt wird, nicht substantialistisch. Was der Mensch *ist*, ergibt sich aus dem, was er *soll* oder wozu er sich *beraubt*. Goethe teilt (wie Herder oder Schiller) diesen offenen, differentialistischen Standpunkt. Der Mensch ist für Goethe ein instabiles Lebewesen, ein „être ambigu“. Seine Position wird in den Texten um 1780 gleichsam in beide Richtungen ausgelotet. Eine *idealistische* und eine *realistische* Position zeichnen sich ab. In den philosophischen Gedichten stehen Grenze bzw. Grenzüberschreitung ins Göttliche im Blickpunkt (*Prometheus*, *Das Göttliche*). Schon in *Das Göttliche* wird die paradoxe Struktur der Argumentation deutlich: der Mensch *mus* sich den Göttern angleichen („Ihnen gleiche der Mensch“), um Mensch *bleiben* zu können. Die Idee der Perfektibilität und der „Verähnlichung an Gott“ (*homoiosis theoi*) wird reformuliert vor dem Hintergrund der zoologischen Irritationen, wie sie das Werk Linnés und anderer enthielten und wie sie Goethe wenige Jahre zuvor in *Satyros* vorgelegt hatte. Goethes frühe Weimarer Anthropologie setzt diese ‚satyrische‘ Zoomythologie voraus. Wie kein zweiter hat Goethe dabei die Ironie dieser Grundunterscheidung herausgearbeitet. Der Aufsatz über das *os intermaxillare* formuliert dann – mit Linné – die Erkenntnis von der physiologischen Ununterscheidbarkeit von Mensch und Tier: *Dem Menschen wie den Tieren ist ein Zwischenknochen der oberen Kinnlade zuzuschreiben* (1786). MA 2.2., S. 530-545. Zur Bedeutung des Essays im Horizont der Humanoiden-debatte vgl. Tinland: *L'homme sauvage*, S. 122-126. Es ist daher nur konsequent, wenn Goethe die ausgefallene *differentia specifica* fortan – so in *Das Göttliche* – in der Moralität sucht: „Edel sei der Mensch / Hilfreich und gut / Denn das allein / unterscheidet ihn / Von allen Wesen, / die wir kennen“ MA 2.1, S. 90. Goethes Fall zeigt, wie sehr die idealistisch-platonische Perspektive kompensatorisch auf die Einsicht in die kollabierte physiologische Unterscheidung war. Der ideengeschichtlich an Pico della Mirandola anschließende Diskurs

Schwelldentur, in der die unterschiedlichen Deutungsoptionen für den *homme sauvage* – Affe, Mensch, Wilder – ineinander fallen. Die Pointe des Stücks ist die ausgehaltene und ausgestellte Offenheit der Frage nach dem *homme sauvage* und damit nach dem Menschen selbst. Dieser anthropologischen steht eine poetologische Stoßrichtung nahe. Goethe verleiht den Diskussionen um die Humanität eine *mythopoetische* Wende, die eingefleischte Reflexe rationalistischer Mythendeutung provozieren musste. Der „Reduktion des Wunderbaren auf das Natürliche“,¹⁴⁴ wie sie die *Encyclopédie* forderte, stellte Goethe eine – in rationalistischer Perspektive – obsoletere und überwundene Lesart entgegen, die man als *neo-dämonologisch* bezeichnen könnte. Sie reaktiviert zu poetischen Zwecken die Deutung der Satyrn als *Waldteuffeln*, die im wissenschaftlichen Diskurs gerade zu dieser Zeit endgültig ad acta gelegt wurde. Der Diskurs um den wilden Mann brachte so das „wilde Denken“ der frühneuzeitlichen Mythologie und Dämonologie wieder ins Spiel. Die Poesie erweist die Selbstbeschreibung der Aufklärung als Progress *vom Mythos zum Logos* – ihrerseits als Mythos.¹⁴⁵

Goethes Verhältnis zu dieser dämonologischen Tradition der Mythendeutung, die er durch Jean Bodins *Daemonomania* oder Johannes Praetorius' (1630-1680) *Anthropodemus Plutonicus* kennenlernte,¹⁴⁶ war vielschichtig und durchaus historisch-dialektisch. Die Gleichung „Satyr – Satan“ wird von Goethe nicht reduktionistisch wiederholt; sie gewinnt im neuen philosophisch-anthropologischen Kontext eine weitere Dimension und Komplexität. In der Satyros-Figur überschneiden sich *alle* mythenhermeneutischen Deutungsoptionen. Was in der zeitgenössischen Mythendebatte *alternativ* auseinander trat, verdichtete sich in der Satyros-Figur zu mythensynkretistischer Prägnanz. Bei Goethe blieb die Natur des Satyrn offen; diese Offenheit spiegelte unmittelbar die Offenheit der Deutungsoptionen (Dämonologie, Zoologie und Theologie), die sich mit dem „être ambigu“ des Waldmenschen verbanden. Das Satyrspiel war in Wahrheit ein Satyrspiel auf die aufgeklärte Anthropologie, geschrieben aus der Perspektive einer neuen Mythologie, die zugleich die Essenz einer neuen Poetik war.

Goethe hat noch im Alter auf die fortdauernde Aktualität seines *Satyros* hingewiesen, der ihm in diesem Sinne nie „veraltet“ sei. In einem späten Brief an Carl Friedrich Zelter vom 11. Mai 1820 erinnert er daran, dass der *Satyros* nicht nur „ganz gleichzeitig mit diesem Prometheus“ (d.h. dem Dramenfragment) entsteht, sondern „daß auch ein wichtiger Theil des *Faust* in diese Zeit fällt“.¹⁴⁷ Ein weiteres Jahrzehnt später wird Goe-

um die *dignitas hominis* war – etwa bei Schiller – immer von dem Bewusstsein getragen, dass dem Menschen als „ranglosem“ Lebewesen jederzeit der Weg auch nach unten – in die Animalität – offen stand. Agamben: *Das Offene*, S. 39-41.

¹⁴⁴ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Nouvelle édition. Genf 1778, Bd. 24, S. 651: „Il faut avouer que cette réduction du merveilleux au naturel, est une des clés de la *Mythologie grecque*“.

¹⁴⁵ Insofern stellt die von Roling, *Drachen und Sirenen* dargestellte Linie der „Rationalisierung und Abwicklung der Mythologie“ eben nur den *einen* Strang der Mythologiedebatte des 18. Jahrhunderts dar, der in den 1770er Jahren konterkariert wird durch *poetische* Re-Animierung der alten Mythologie, die dann im Grunde ungebrochen bis in die Literatur der Gegenwart reicht.

¹⁴⁶ Goethe kannte und benutzte nicht nur dessen Schrift *Blockes-Berges Verrichtung* (Leipzig, Frankfurt am Main 1668), sondern auch seinen *Anthropodemus Plutonicus* mit dem deutschen Untertitel: „Eine Neue Welt-beschreibung Von allerley Wunderbahren Menschen“ (erschienen Leipzig 1666).

¹⁴⁷ [Goethe, Johann Wolfgang] Werke, Hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. IV. Abteilung: Goethes Briefe, Bd. 1-50. Weimar 1887-1912 („Weimarer Ausgabe“ / WA). Hier: Bd. 33, S. 28.

the in der *Klassischen Walpurgisnacht* von *Faust II* (vollendet im Dezember 1830) ein letztes Mal den Versuch unternehmen, einen mythozoologischen Gegenentwurf sowohl zu Hederichs Fabelsystem als auch zur zeitgenössischen Biologie und Zoologie vorzulegen. Kein Wunder, dass in diesem „Fabelreich“ mit seiner „überbordene[n] Figuren- und Geschehnisfülle“¹⁴⁸ auch die alten Misch- und Hybridwesen, der „alte[n] Tage fabelhaft Gebild“, wiederkehrt. Die *klassische Walpurgisnacht* ist eben nicht nur ein „antiquarische[s] Raritätenkabinett“,¹⁴⁹ das die mythologischen Systeme Hederichs und Georg Friedrich Creuzers (*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 1812) kombiniert. Ihr Mythenpark ist auch ein Tiergarten, eine Menagerie von „Bestien“, „Ungeheuer[n]“ und „Ungestalten“, die eben jenes „Satyrvolk“, jene Sirenen, Lamien oder Sphingen beherbergt, die Carl von Linné 1744 noch als „paradoxe Tiere“ aus dem gesicherten Raum der Naturkunde in den kryptozoologischen Anhang verbannt hatte.¹⁵⁰ *Faust II* schließt so im Bogen über fast sechzig Jahre an die Mythozoologie bzw. Mythopoetik der *Satyros-Farce* an: nicht nur als ein Stück „Archivpoetik“,¹⁵¹ das noch einmal die schwankenden Schatten der alten Götter als phantasmagorischen „Geisterspuck“¹⁵² evoziert, sondern als ein nunmehr mytho-biologisches Lehrgedicht, das „die Figuration eines Werde- und Bildungsprozesses“,¹⁵³ mithin die neuesten Erkenntnisse über „Urzeugung“ (*generatio spontanea* oder *aequivoca*), Morphogenese und Anthropogenese – in diesem Fall auf den Spuren Lorenz Okens¹⁵⁴ – in mythologisch-allegorischer Rätselform darbietet.¹⁵⁵

V. Epilog – Wissenspoetik

Im Bogen von Voltaire über Linné zu Goethe hat sich ein Diskurszusammenhang abgezeichnet, der in mehrfacher Hinsicht eine Schwellenzone in der Wissensökonomie der ‚Sattelzeit‘ markiert. In diesem – hier versuchsweise so genannten *mythozoologischen Komplex* – sind zwei liminale Aspekte angesprochen. Es geht

1. um eine ‚liminale Anthropologie‘, die nach der Stellung und Lokalisierung des Menschen in der Natur fragt, jenes Menschen, der sich – so Schillers *Rousseau*-Gedicht – „in die Kluft der Wesen eingekeilet [sieht], / Wo der Affe aus dem Tierreich geilet, / Und die Menschheit anhebt abzustehn“.¹⁵⁶ An den Grenzen des Humanen zeigen sich zugleich

2. die Grenzen von Poesie und Wissenschaft (um Lessings *Laokoon* zu variieren). An der Schwelle (auf dem „Sattel“) zur Neuzeit sind die Schwellen zwischen beiden

¹⁴⁸ Schöne: Kommentar zu *Faust*, S. 519.

¹⁴⁹ Jochen Schmidt: Goethes *Faust*. Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung, München ²2001, S. 226.

¹⁵⁰ Vgl. Goethe: *Faust* (ed. Schöne), S. 633: „hin und her schwärmen ferner die übrigen Ungethüme des Alterthums, Chimären, vielköpfige Schlangen in Unzahl, verfolgt von Harpyen auch Python erscheint im Plural und die stymphalischen Vögel schnurren hin- und wieder.“

¹⁵¹ Steffen Schneider: *Archivpoetik. Die Funktion des Wissens in Goethes Faust II*, Tübingen 2005.

¹⁵² Goethe: *Faust* (ed. Schöne), S. 633.

¹⁵³ Schmidt: *Goethes Faust*, S. 226.

¹⁵⁴ Schöne: Kommentar zu *Faust*, S. 530.

¹⁵⁵ Zu diesen Aspekten vgl. den Beitrag von Roland Borgards im selben Band.

¹⁵⁶ Schiller: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, S. 48.

Sphären (noch) niedrig, die osmotischen Kräfte dagegen stark. Für die Perspektive einer ‚liminalen Anthropologie‘ bedeutet dies, dass „[d]ie *Poetologie des Wissens* und die *Epistemologie der Poetik*“ als „komplementäre Paradigmen“ zu berücksichtigen sind.¹⁵⁷ Im Kontaktbereich von (alter) Mythologie und (neuer) Naturgeschichte werden nicht nur wissenschaftliche Debatten literarisch verarbeitet (der Fall Goethes und Voltaires); auch das Wissen selbst wird von den Imaginationen der Dichtung, in diesem Fall: von den „wildem“ Gottheiten der klassischen Mythologie und Dichtung (etwa Ovids *Metamorphosen*) geformt und gefährdet. Diese Poetizität des Wissens ist im Falle Linnés besonders ausgeprägt, nur von hier aus ist sein Entwurf in seiner Eigenart zu bestimmen. Diese wechselseitige Dynamik ist nur unzureichend mit der großen Erzählung von der unaufhaltsamen Abarbeitung epistemologischer Atavismen („vom Mythos zu Logos“) zu fassen. Schon Ossip Mandelstam hat – wenngleich kritisch – auf die „Beschreibungsmanie“ der Linné’schen Terminologie hingewiesen und sie Darwins (vermeintlichem) „Prosaismus“ entgegengesetzt.¹⁵⁸ Linnés Mythozoologie ist jedoch nicht einfach abgesunkene Poesie und Rhetorik, durch welche die Phänomene, um noch einmal Mandelstam zu zitieren, „kostümiert und geschminkt wie im chinesischen Hoftheater oder im Leibeigenenballett“ auftreten.¹⁵⁹ Die Bilder der Satyrn, Faune und Pane verweisen vielmehr auf eine Schwellenzone zwischen Poesie, Mythologie und Wissenschaft, die zur inneren Ökonomie und Topographie der Linnéschen Wissenschaft gehört. Um sie zu erschließen, bedarf es einer Literaturgeschichte des Wissens, in der ideen- und kulturwissenschaftliche Zugänge sich wechselseitig ergänzen. Denn es ist die Literatur, die immer wieder die Ambivalenzen und Provisorien der Naturkunde – hier Linnés „paradoxe“ Tiere vom Satyrn bis zum blutsaugenden „Vampyr“¹⁶⁰ – dazu nutzt, die Stabilität der hegemonialen Wissensordnungen durch ironische Gegendiskurse und „comic turns“ zu unterlaufen. Die Arbeit am Mythos ist mit der zoologischen Einhegung der *fabulae* gerade nicht abgeschlossen; sie endet auch nicht an der Schwelle der Disziplinen und „Kulturen“, es könnte vielmehr sein, dass sie diese Schwelle selbst bezeichnet.

¹⁵⁷ Nicolas Pethes: *Literatur und Wissenschaftsgeschichte. Ein Forschungsbericht*, in: *IASL* 28/2003, S. 181-231, hier: S. 210.

¹⁵⁸ Ossip Mandelstam: *Darwins literarischer Stil*, in: Ders.: *Gespräch über Dante. Gesammelte Essays II (1925-1935)*. Aus dem Russischen übertragen und hg. von Ralph Dutli, Zürich 1991, S. 101. Die vermeintliche Objektivität des Darwinschen Stils ist inzwischen stark relativiert worden. Vgl. etwa Gilian: *Beer, Darwin's Plots. Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth Century Fiction*, London 1983; James Bono: *Science, Discourse and Literatur. The Role/Rule of Metaphor in Science*, in: Stuart Peterfreund (Hrsg.): *Literature and Science. Theory and Practice*, Boston 1990, S. 59-89.

¹⁵⁹ Mandelstam: *Rund um die Naturforscher*, in: Ders., *Gespräch über Dante*, S. 95.

¹⁶⁰ Linné: *Systema naturae* (1758), S. 31: „Der Vampir – nachts trinkt er das Blut der Schlafenden, den Kamm der Hähne und die Tränen der Palmen“ („Vampyrus – „Noctuo haurit sanguinem dormientium, cristas Gallorum & lacrymas palmarum“). Zum Vampirwissen des 18. Jahrhunderts vgl. den Beitrag von Harald Neumeyer im selben Band.

Abb. 1:



Abb. 2:



Roland Borgards

Proteus

Liminale Zoologie bei Goethe und Büchner

Woyzeck, der geschundene Protagonist in Büchners letztem Drama, ist als bezahlte Versuchsperson eines Ernährungsexperiments vertraglich zur regelmäßigen Abgabe seines Urins verpflichtet. Als der Doktor, der den Versuch durchführt, Woyzeck bei einem Vertragsbruch erwischt, gerät er in unbändigen Zorn. In Büchners erster Fassung der Szene klingt dies folgendermaßen:

Aber ich hab's gesehen, daß er an die Wand pißte, ich streckte grad meinen Kopf hinaus, zwischen meiner Valnessia und Myand+++ . Hat er mir Frösch gefangen? Hat er Laich? Keine Süßwasserpolyphen, keine Hydra, Veretillen, Cristatellen? Stoß er mir nicht an's Mikroskop, ich habe eben den linken Backzahn von einem Infusionsthier darunter. [...] Woyzeck, keine Spinneneier, keine Kröten? Aber an die Wand gepißt! Ich hab's gesehen, (tritt auf ihn los) Nein Woyzeck, ich ärger mich nicht, ärgern ist ungesund, ist unwissenschaftlich. Ich bin ruhig, ganz ruhig und ich sag's ihm mit der grösten Kaltblütigkeit. Behüte wer wird sich über einen Menschen ärgern! einen Menschen, Wenn es noch ein Proteus wäre, der einem krepirt!¹

Mensch und Proteus sind in der Perspektive des Doktors zwei wissenschaftliche Gegenstände von unterschiedlichem Wert. Der Mensch lohnt den Ärger nicht, der Proteus hingegen scheint kostbar zu sein. Daraus ergeben sich einfache Fragen: Was ist ein Proteus, und warum ist ein Proteus wertvoller als ein Mensch?

Büchner stehen für den Namen Proteus drei Bedeutungsmöglichkeiten zur Verfügung. Zunächst ist Proteus ein Geschöpf der antiken Mythologie: ein Meeresherr, der sich durch seine unendliche Verwandlungsfähigkeit auszeichnet. Sodann firmiert unter dem Begriff Proteus auch eine Spezies der Infusionstierchen, und zwar die Amöbe. Und schließlich bezeichnet Proteus eine bestimmte Amphibienart, einen seltenen, ausschließlich im Karstgebiet des Dinarischen Gebirges lebenden Grottenolm. Meeresherr sind nicht oft Gegenstand medizinischer Versuche, auf den mythischen Proteus bezieht sich der Doktor also wahrscheinlich nicht. Infusionstierchen lassen sich sehr leicht in sehr großer Zahl produzieren, der Tod einer einzelnen Amöbe wäre für den Doktor wohl zu verschmerzen. Der Grottenolm hingegen gewinnt seinen Wert durch seine Seltenheit; dieses Tier scheint der Doktor offensichtlich im Blick zu haben.

Damit ist zugleich die Frage beantwortet, warum dem Doktor an einem Proteus mehr liegt als an einem Menschen: Woyzeck ist Soldat, mithin – so ruft es im Drama ein Marktschreier aus – „nit viel, unterst Stuf von menschlische Geschlecht“,² und vor allem ist er als Soldat in einer Garnisonsstadt kein seltenes Exemplar, sondern beliebiges Exempel einer großen Masse.

¹ Georg Büchner: „Woyzeck“. Marburger Ausgabe 7.2. Text. Editionsbericht, Quellen, Erläuterungsteile, Hrsg. von Burghard Dedner, Darmstadt 2005, S. 16 (H2,6). Im Folgenden zitiert als MBA 7.2.

² Ebd., S. 14 (H2,3).