

Teil B: Menschen-Formung: Anthropologie und Technik

4. Handgebrauch und Menschwerdung: Anthropologische Unruhen

4.1 »Kein Tier hat eine Hand«

a) Annäherungen: Der Mensch, das Offene

Dass sich im Blick zur Hand anthropologische Erkenntnisse eröffnen, ist ein genauso folgenreicher wie althergebrachter Anspruch, der sich an die Hand und ihre Gebrauchsformen knüpft. Es wurde bereits in Husserls Doppelempfindung eine solche anthropologische Schlagseite ausgemacht, die den phänomenologischen Versuch nicht nur motivierte, sondern auch destabilisierte. Dabei stellte das still vorausgesetzte anthropologische *telos* des Versuchs nicht nur innerphänomenologisch eine Provokation dar, vielmehr wurden in der affektiven Qualität des Tastsinns auch die Grenzen händischer Menschenbestimmungen ersichtlich. Wenn sich im Folgenden an der Hand weitere Verkomplizierungen anthropologischer Wissensbestände nachweisen lassen, dann ist das auch Ausdruck einer diskursiven Unruhe im frühen 20. Jahrhundert, in der verstärkt die Frage nach dem Menschen – nach seiner Bestimmung, nach seiner Besonderheit wie nach seiner Fähigkeit zur Selbsterkenntnis – gestellt wird. Die These Max Schelers, dass »zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden ist wie in der Gegenwart«,¹ ist in der Hinsicht so apodiktisch wie aufschlussreich. Das Problematischerwerden des Menschen ist für Scheler genauso Resultat des Wegfalls metaphysischer Sicherheiten wie Grundlage neuer anthropologischer Theoriebildung, die er selbst mit einigem Pathos vertritt.² Insbesondere mit der breiten Durchsetzung evolutionsbiologischer Theorie im späten 19. Jahrhundert erhält dabei auch der theoretische Nexus von Handreflexion und menschlicher Wesensbestimmung verstärkte Aufmerksamkeit.

In der Einleitung dieser Arbeit wurden einer solchen anthropologischen Beschreibung der Hand zwei Perspektiven entgegengesetzt: einerseits ein genealogischer Blick, der »alles, was am Menschen als unsterblich

1 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Späte Schriften* (= Werkausgabe, Bd. 9), Bonn 1995, S. 7–71, hier: S. 11.

2 Vgl. dazu Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg und München 2008.

galt, wieder dem Werden zu[führt]«³ und eine Fragerichtung eröffnet, die weniger nach ›dem Menschen‹ als nach den Prozessen der Menschenbildung, den Menschenformungen oder den Menschenfassungen fragt;⁴ andererseits eine poetologische Perspektive, die Bestimmungsversuche des Menschen weniger von ihrer Beweisbarkeit oder ihrem Wahrheitsgehalt her angeht, sondern diese auf ihre darstellerischen Verfahren und sprachlichen Manöver befragt, dank denen anthropologische Setzungen ihre argumentative Kraft entfalten. Als theoretischer Bezugspunkt einer entsprechenden Lektüreweise wurde die Anthropologiekritik der Diskursanalyse bereits anziitiert. Foucaults Diktum vom »anthropologischen Schlaf«,⁵ dem das moderne Denken mit dem Aufkommen der Humanwissenschaften verfallen sei, versteht den Menschen vor allem als »hartnäckige[s] Hindernis, das sich widerspenstig [!] einem künftigen Denken entgegenstellt«. ⁶ Umgekehrt eröffnet das die Frage nach denjenigen Zentrierungsmechanismen, die den Menschen als theoretische Figur wiederholt und hartnäckig inmitten seines eigenen Denkens einsetzen. Wie die Hand als solche argumentative wie poetologische Schaltstelle erscheint, durch die, was Nietzsche »das nicht festgestellte Thier«⁷ nannte, zu dem wird,

3 Michel Foucault, »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. II: 1970–1975*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2002, S. 166–191, hier: S. 179. Legendar ist Foucaults Wette, dass der Mensch einst verschwinden wird »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«, deren Brisanz wohl weniger in ihrem utopischen Moment liegt, als in der schlichten Tatsache, dass Foucault damit eine Hoffnung ausdrückt: »Wenn die Entdeckung der Wiederkehr das Ende der Philosophie ist, ist das Ende des Menschen dagegen die Wiederkehr des Anfangs der Philosophie. In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.« (Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2012, S. 462, 412.) Zu Foucaults Anthropologiekritik vgl. Petra Gehring, »Wird er sich auflösen? Foucaults Anthropologiekritik – ein Retraktandum«, in: Marc Röllli (Hg.), *Fines hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld 2015, S. 189–212.

4 Vgl. Walter Seitter, *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft*, München 1985.

5 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 410f. Dieser Schlaf ist, in Anspielung auf Kants Erweckungserlebnis mit Hume, wohl von Foucault als ›Schlummer‹ verstanden gewesen.

6 Ebd., S. 412.

7 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: *Kritische Studienausgabe, Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, S. 9–243, hier: S. 81 (Kursivierung entfernt). Foucault spricht bezüglich Nietzsches Genealogie von einer

was man (noch) ›den Menschen‹ nennt, will das vorliegende Kapitel nachzeichnen. Dass dabei das Risiko von Regressionen und Rückfällen immer mitangesprochen ist, wird ebenfalls deutlich werden.⁸

Welcher enorme rhetorische und argumentative Aufwand bemüht werden muss, um die Figur des Menschen nach außen abzusichern, lässt sich insbesondere an den wiederholten Aus- und Abgrenzungsgesten – *Definitionen* im Wortsinne – vom Reich des bloß ›Animalischen‹ ablesen. Schon der epochalen Definition des Menschen als *animal rationale* nach Aristoteles⁹ ist die Aporie inhärent, dass sich der Mensch dem Wesen nach vom Tier unterscheidet und dennoch (noch) Tier bleibt.¹⁰ Agamben hat an solchen Ein- und Ausschlussprozeduren des Animalischen gezeigt, dass die anthropologische Grenze gar nicht zwischen Mensch und Tier, sondern mitten durch das Innere des Menschen verläuft: »Er [der Mensch, A.H.]

»bestimmte[n] Form des Biologismus«, in der sich ein »erste[s] Bemühen dieser Entwurzelung der Anthropologie« zu erkennen gibt (Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 412). Das mag auch als Hinweis auf die Darwin-Lektüren Nietzsches verstanden sein, die Philipp Sarasin nachgezeichnet hat: Philipp Sarasin, *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt a.M. 2009.

- 8 Vgl. für die Hand als Grenzoperator zwischen Mensch und Tier: Benjamin Bühler, »Hand«, in: Stefan Rieger und Benjamin Bühler, *Kultur. Ein Machinarium des Wissens*, Berlin 2014, S. 60–79.
- 9 Die berühmte Bestimmung des Menschen als *zōon logon echon* steht bei Aristoteles nicht wörtlich in dieser Formulierung; er wird in der *Politik* als sprachbegabtes und gesellschaftliches Tier (*zōon politikon*) in einer Passage charakterisiert, die dann in der lateinischen Formel des *animal rationale* zusammengefasst wurde (vgl. Aristoteles, *Politik*, 1. Buch: *Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven* (=Werke in dt. Übersetzung, Bd. 9.1), übersetzt von Eckart Schütrumpf, Berlin 1991, 1253a9). Direkt an die Hand geknüpft wird diese Bestimmung von Kant: »Die Charakterisierung des Menschen als eines vernünftigen Thieres liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren theils Bau, theils zartem Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für Eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung als eines vernünftigen Thieres [!] bezeichnet hat.« (Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Gesammelte Schriften, Akademieausgabe*, Bd. VII: *Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin 1917, S. 117–333, hier: S. 323.)
- 10 Heidegger wird der Formel des ›Noch-ein-Tier‹ im *Humanismus-Brief* entschieden widersprechen. Die »Dimension der Animalitas« ist für ihn ein Irrweg zur Wesensbestimmung des Menschen: »Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin« (Martin Heidegger, »Brief über den ›Humanismus‹«, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 9: *Wegmarken*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a.M. 1976, S. 313–364, hier: S. 323). Das führt bekanntlich aber nicht zu einer Dezentrierung des Menschen – ganz im Gegenteil: »Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt.« (Ebd., S. 330)

kann nur insofern menschlich sein, als er das ›anthropophore‹ Tier, das ihn trägt, transzendiert und verwandelt.«¹¹ Nietzsche wiederum spricht in einem pointierten Bild vom Menschen als einem »Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde«.¹²

Um solche anthropologischen Konfliktlinien im Inneren des Menschen über die Erzähl- und Darstellungsformen seiner Abgrenzung und Herleitung zu untersuchen, dafür bietet sich nicht nur die menschliche Hand an. Hier sei kurz am Begriff des »Offenen«, der zum Grundbestand anthropologischer Rhetoriken des 20. Jahrhunderts gehört, nachgezeichnet, wie sich anthropologisches Wissen argumentativ wie rhetorisch um topologische Bildbestände herum organisiert. Maßgeblich dafür ist eine These Schelers, die den Menschen als das Wesen bestimmt, das »sich in unbegrenztem Maße ›weltoffen‹ verhalten kann«.¹³ Heidegger spricht in seiner Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* in ähnlicher Weise von der Unfähigkeit tierischer Wesen, »in einer *Offenbarkeit* von Seiendem« zu stehen.¹⁴ Beide Thesen hat wiederum Adorno vor Augen, wenn er in einem Einspruch schreibt: »[D]ie These arrivierter Anthropologie, der Mensch sei offen – selten fehlt ihr der hämische Seitenblick aufs Tier –, ist leer; sie gaukelt ihre eigene Unbestimmtheit, ihr Fallissement, als Bestimmtes und Positives vor«.¹⁵ Von Schelers anthropologischer Emphase bis zu Adornos

-
- 11 Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M. 2003, S. 21. Für Agamben ist das der Einsatzpunkt einer Kritik an einer Biopolitik, die nur noch die »integrale Verwaltung« des biologischen Lebens, d.h. der Animalität des Menschen« (ebd., S. 86) unternimmt.
 - 12 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (=Kritische Studienausgabe, Bd. 4), hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, S. 16.
 - 13 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 33.
 - 14 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (=Gesamtausgabe, Bd. 29/30), hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1983, S. 361, Hervorhebung A.H. Das Tier bleibt für Heidegger »weltarm«, während der Mensch »weltbildend« sich zu Seiendem verhalten und nicht bloß benehmen kann – und damit auch nicht benommen bleiben muss (vgl. ebd., S. 344ff.).
 - 15 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1990, S. 7–411, hier: S. 130. Vgl. auch Friedrich Balke, der in seinem Nachwort zur Neuauflage von Walter Seitters *Menschenfassungen* davon spricht, dass »[a]lle Offenheit und Exponiertheit, die die philosophische Anthropologie dem Menschen zuschreibt, [...] letztlich nur als Vorwand zur Wiedereinführung von Figuren der Schließung, Abgrenzung und Abstandnahme [dient].« (Friedrich Balke, »Tychonta, Zustoße. Walter Seitters surrealistische Entgründung der Politik und ihrer Wissenschaft«, in: Walter Seitter,

»Veto gegen jegliche [Anthropologie]«¹⁶ wird die »Offenheit« zu einem begrifflichen Gravitationszentrum anthropologischer Fassungen, deren Erkenntniswert weniger in ihren Thesen oder Hypothesen als in ihrer Rolle als begrifflicher Umschlagplatz bestehen mag. Diese Konstellation wird dann in einem literarischen Text wie Rilkes achter *Duineser Elegie* aufgegriffen, wenn es dort heißt: »Mit allen Augen sieht die Kreatur / das Offene. Nur unsere Augen sind / wie umgekehrt und ganz um sie gestellt / als Fallen, rings um ihren freien Ausgang.« (SW I, 714) Mit dem vielbemühten »Offenen« wird ausgerechnet der »Bewußtseinsgrad des Tieres« bezeichnet, das reflexionslos in der Welt ist, ohne ihr »jeden Moment gegenüber« zu stehen und »ohne sich Rechenschaft zu geben«.¹⁷ Damit hat Rilke den anthropologischen Diskurs um die »Offenheit« verkehrt und dem Tier zugewiesen – und sich prompt Heideggers Widerspruch eingefangen.¹⁸ Wichtiger als die Frage, ob und wie Rilke an den anthropologischen Diskussionen seiner Zeit aktiv partizipiert, ist hier die von Benjamin Bühler beschriebene Tatsache, dass Rilkes Elegie die poetologischen Verfahren anthropologischer Theoriebildung vor- und aufführt, indem sie ins Zentrum rückt, »was in den biologischen und anthropologischen Texten verdeckt bleibt, nämlich die Beschreibung des Menschen durch fiktive Bild-Entwürfe«.¹⁹ Rilkes poetischer Versuch über das Animalisch-Offene weist somit einer Perspektive auf anthropologische Theorien den Weg, welche die Trennlinie zwischen Mensch und Tier nicht nur als eine insta-

Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft, Weilerswist 2012, S. 269–295, hier: S. 289.)

- 16 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 130.
- 17 So Rilke selbst in einem Brief zu seiner Elegie, den sein Übersetzer Maurice Betz abgedruckt hat: Maurice Betz, *Rilke in Frankreich. Erinnerungen, Briefe, Dokumente*, Wien u.a. 1938, S. 291.
- 18 »Was Rilke als das Offene erfährt, ist gerade das Geschlossene, Ungelichtete, das im Schrankenlosen weiterzieht, so daß ihm weder etwas Ungewohntes, noch überhaupt etwas begegnen kann.« (Martin Heidegger, »Wozu Dichter?«, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 5: *Holzwege*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977, S. 269–320, hier: S. 284.) Heidegger ist auch in der *Parmenides*-Vorlesung kritisch auf die Elegie Rilkes eingegangen und meint, das »kling[e] alles sehr befremdlich und [sei] doch nur eine dichterische Gestaltung der biologischen Populärmetaphysik des ausgehenden 19. Jahrhunderts«. Er leitet Rilkes Perspektive von Schopenhauer und insbesondere Nietzsche ab. Aber: »Beide sind, so wie die neuzeitliche und mittelalterliche Metaphysik überhaupt, vom Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια so entfernt als nur möglich.« (Martin Heidegger, *Parmenides* (= *Gesamtausgabe*, Bd. 54), hg. von Manfred S. Frings, Frankfurt a.M. 1992, S. 234f.)
- 19 Benjamin Bühler, *Lebende Körper. Biologisches und anthropologisches Wissen bei Rilke, Döblin und Jünger*, Würzburg 2004, S. 176.

bile und historisch jeweils auszuhandelnde versteht, sondern diejenigen topischen Figuren oder erzählerischen Muster mitzureflektieren versucht, die das theoretische Interesse am Menschen überhaupt erst an eine ihm entsprechende sprachliche Form binden.

Ein letztes und vielleicht das aufschlussreichste Beispiel stammt im Übrigen von einem menschengewordenen Affen, der die Frage nach der Offenheit auch mit einem Wissen um menschlichen Handgebrauch verbindet: »Das erste, was ich lernte, war: den Handschlag geben; Handschlag bezeugt Offenheit.« (KKAD, 300) Kafkas Rotpeter zitiert mit dem offenen Handschlag, als »Richtlinie, [...] auf welcher ein gewesener Affe in die Menschenwelt eingedrungen ist« (KKAD, 300), den Einsatzpunkt eines anthropologischen Diskurses, der Grenzverläufe und Übergänge zwischen Mensch und Tier zu ›handgreiflichen‹ Schwellenmomenten erklärt. Ein solcher performativer Eintritt in die Menschenwelt wird von Rotpeter auf der Bühne der Varieté-Theater parodistisch übersteuert: Aus Schelers ›Weltoffenheit‹ wird bei Kafka das Öffnen einer Schnapsflasche. Das nachfolgende Kapitel wird mit Rotpeters Lebensbeschreibung enden, die zoologische und politische Menschenbestimmungen untrennbar miteinander verschaltet, aber bereits hier den Einstieg in eine Theorietradition ermöglicht, die Derrida – »sans trop jouer« – *humainisme* getauft hat²⁰ und für deren Versuch, »Menschen von Tieren und Maschinen zu unterscheiden, [...] die Hand das letzte metaphysische Organ«²¹ darstellt.

b) Der kosmologische Nexus von Hand und Mensch (Aristoteles)

Es wurde angedeutet, dass sich mit der darwinistischen Theorie eine folgenreiche Verschiebung im anthropologischen Gefüge, wenn nicht sogar eine Erschütterung anthropologischer Gewissheiten ereignete, die auch den theoretischen Nexus von Hand und Mensch nicht unberührt ließ. Aber weder endet das »cheiologische Dogma«²² mit der Evolutionsbiologie, insofern diese klassische Mensch-Tier-Unterscheidungen verunsichert, noch hat die Biologie des 19. Jahrhunderts als erstes die gedankliche Ver-

20 Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris 2000, S. 176.

21 Manfred Schneider, »Die Hand und die Technik. Eine Fundamentalcheiologie«, in: *Zeitschrift für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie: Kulturtechniken* 1(1) (2010), S. 183 – 200, hier: S. 187.

22 Ebd.

bindung zwischen Handgebrauch und Menschenbestimmung gezogen. Bevor es daher im nachfolgenden Kapitel darum gehen wird, die sich an evolutionsbiologische Theorien knüpfenden ›Urszenen der Menschwerdung‹ zu verfolgen, denen die Literatur umso emphatischer die ›Tierwerdung‹ des Menschen entgegenstellen wird, sei der philosophische Hintergrund der anthropologischen Beschwerung der Hand kurz angerissen; nicht zuletzt weil ein Philosoph wie Heidegger das philosophische Privileg der Hand *gegen* einen evolutionstheoretisch motivierten Biologismus zu verteidigen versuchen wird.

Es lohnt sich dafür bis zu Aristoteles' *De Partibus Animalium* zurückzugehen. Dort ist bereits festgelegt, dass der Mensch deswegen Mensch ist, weil er »anstelle von Vorderbeinen und Vorderfüßen Arme und die sogenannten Hände« hat: »[A]ls einziges Lebewesen steht er aufrecht, weil seine Beschaffenheit und sein Wesen göttlich sind.«²³ Schon für Aristoteles besteht also ein Zusammenhang zwischen dem Besitz der Hand und der menschlichen Vernünftigkeit und schon hier wird der Handgebrauch in eine Beziehung zum aufrechten Gang gesetzt, wie es die Paläontologie später mühsam aus fossilen Funden deduzieren musste: »Weil es in seiner Natur liegt, aufrecht zu stehen, hat er keine Vorderfüße nötig, sondern die Natur hat ihm anstelle dessen Arme und Hände gegeben.«²⁴ Dieser Zusammenhang gründet in einer kosmologischen Ordnung, nach der körperliche Ausstattung und kognitive Fähigkeit wohlweislich und nach rationalen Prinzipien unter allen Lebewesen aufgeteilt sind. Daher widerspricht Aristoteles der Theorie des Anaxagoras – wie sie dem heutigen evolutionsbiologischen Verständnis entspräche –, nach der die Vernünftigkeit des Menschen bloß ein *Folgeprodukt* des Handgebrauchs darstellt:

Anaxagoras sagt nun zwar, daß der Mensch deswegen, weil er Hände hat, das verständigste Lebewesen ist. Folgerichtig ist jedoch, daß er deshalb, weil er das verständigste Lebewesen ist, Hände bekommen hat. Die Hände sind nämlich ein Werkzeug [*organon*], und die Natur teilt wie ein verständiger Mensch jede Sache immer demjenigen zu, der imstande ist, sie zu gebrauchen. Denn es ist sinnvoller, dem wirklichen Flötenspieler Flöten zu geben, als demjenigen der Flöten besitzt, das Flötenspielen beizubringen. Denn die Natur fügt dem Größeren und Wichtigeren das weniger Wichtige hinzu, aber nicht dem weniger Wichtigen das Wertvollere und Größere. Wenn es nun so besser ist und wenn die Natur das Beste immer nach dem Möglichen gestaltet, so ist der Mensch

23 Aristoteles, *Über die Teile der Lebewesen* (=Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 17: *Zoologische Schriften II, Teil 1*), übersetzt von Wolfgang Kullmann, Berlin 2007, 686a.

24 Ebd., 687a.

4. Handgebrauch und Menschwerdung: Anthropologische Unruhen

nicht wegen der Hände am verständigsten, sondern weil er das verständigste Lebewesen ist, hat er Hände.²⁵

So drückt sich an der Hand eine ganze kosmologische Ordnung aus: Dass der Mensch die Hand hat, resultiert aus seiner Verständigkeit, insofern diese Teil einer natürlichen Ordnung ist, die selbst »wie ein verständiger Mensch« verfährt. Es liegt gewissermaßen in der Natur der Natur, dass sie, wie das der Technikphilosoph und Aristoteliker Ernst Kapp später ausdrücken wird, nach einem »anthropologischen Maßstab«²⁶ operiert, der sich umgekehrt wiederum an der Hand ablesen lässt. Eine Spezifik dieser Hand wird von Aristoteles besonders betont, die danach auch Kapp dankbar aufnehmen wird (vgl. Kap. 4.1). Es ist ihre technische Befähigung, die paradigmatischer Ausdruck der rationalen Ordnung dieses Entwurfs ist:

Denn der Verständige muß jemand sein, der die meisten Werkzeuge richtig benutzen kann, die Hand aber scheint nicht nur ein einziges Werkzeug zu sein, sondern viele Werkzeuge. Sie ist nämlich sozusagen ein Werkzeug, das anstelle von vielen Werkzeugen [*organon pro organōn*] steht. Demjenigen Wesen nun, das imstande ist, die größte Zahl von Handwerkskünsten auszuüben, hat die Natur das am meisten nützliche Werkzeug gegeben, die Hand.²⁷

Die besondere technische Befähigung des Menschen ist notwendigerweise mit seiner Vernünftigkeit verbunden und deshalb ist die Hand als ›Werkzeug für Werkzeuge‹ (*organon pro organōn*) dem Menschen zugeteilt. Technische Befähigung, anatomische Spezifika und anthropologische Ordnung gehören für Aristoteles an der Wurzel zusammen.

Bevor sich das folgende Kapitel ausführlicher mit dem ›Werkzeugcharakter‹ der Hand auseinandersetzen wird, sei mit Blick auf die anthropologische Konsequenz dieses theoretischen Entwurfs schon hier auf die Mehrdeutigkeit des Begriffs *organon* (ὄργανον) hingewiesen. Für diesen zentralen aristotelischen Begriff lässt sich nämlich schlichtweg nicht entscheiden, ob er als ›Organ‹ oder als ›Werkzeug‹ übersetzt werden sollte. Mag diese Polysemie für die Übersetzungspraxis ein Problem darstellen,

25 Ebd.

26 Vgl. Ernst Kapp, *Grundlinien zu einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, hg. von Harun Maye und Leander Scholz, Hamburg 2015, S. 15–39.

27 Aristoteles, *Über die Teile der Lebewesen*, 687a. Dass für Aristoteles aus dem Lob der Hand keineswegs ein gesellschaftliches Lob des Handwerkers entspringt, wird dabei vom Altphilologen Kapp geflissentlich übersehen. Zur aristotelischen Einschätzung der ›banausischen‹ Handarbeit vgl. Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, hg. von Thomas Meyer, München 2020, S. 114–118.

ist sie für das Verständnis der aristotelischen Naturphilosophie zentral. Denn sie verweist darauf, dass sich technische Praxis (*techné*) und natürliche Ordnung (*phýsis*) in einem Entsprechungsverhältnis befinden,²⁸ wie es bereits in der verständigen Zuteilung der Körperteile und Fähigkeiten durch die Natur angelegt war. Dies stellt den Anlass für Aristoteles dar, eine Kritik an einem anthropologischen Theorem zu formulieren, das man später (bei Herder und Gehlen) als »Mängelwesentheorie«²⁹ bezeichnet hat, sich bei Aristoteles aber deutlich an die Adresse Platons richtet. Im *Protagoras* erzählt dessen Sokrates, dass bei der Entstehung der Welt und der Verteilung der Begabungen durch das Bruderpaar Prometheus und Epimetheus der Mensch versehentlich leer ausgegangen sei. Wo Tiere mit Krallen, Greifzähnen oder Panzern ausgestattet wurden, blieb der Mensch aufgrund eines Versehens »nackt, unbeschuht, unbedeckt, unbewaffnet«.³⁰ Aus schierer Verlegenheit entspinnt sich die bekannte prometheische Lösung der Ausstattung des Menschen mit dem Feuer. Eine solche komödiantische Kosmologie, die von Zufällen, Fehlkalkulationen und Diebstählen lebt, steht Aristoteles' Auffassung diametral entgegen. Sie beruht für ihn vor allem auf einer Fehleinschätzung des menschlichen Körpers, der keineswegs so wehrlos ist, wie es Platon scheint. Die Vernünftigkeit der menschlichen Anatomie ist für Aristoteles vielmehr in der Hand, als *organon* verstanden, zusammengefasst:

Diejenigen, die behaupten, daß der Mensch nicht in guter Weise zusammengesetzt ist, sondern am schlechtesten von allen Lebewesen – denn sie sagen, daß

-
- 28 Vgl. Klaus Bartels, »Der Begriff Techné bei Aristoteles«, in: Hellmut Flashar und Konrad Gaiser (Hg.), *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt*, Pfullingen 1965, S. 275–286, hier vor allem: S. 276f.; zur Hand: S. 284ff.
- 29 Der Begriff des Mängelwesens stammt von Arnold Gehlen, der ihn als eine »Vergleichsbezeichnung von transitorischem Wert« und nicht als »Substanzbegriff« verstanden wissen möchte (Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (=Gesamtausgabe, Bd. 3.1), Frankfurt a.M. 1993, S. 16). Zu Gehlens morphologischem Argument vgl. ebd., S. 31f., wo die »Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten« sowie »Primitivismen« ausgeführt werden. Vorbild für Gehlen war dabei Herders *Über den Ursprung der Sprache*, seitdem, so Gehlen, die philosophische Anthropologie »keinen Schritt vorwärts gemacht« hat (ebd., S. 93). Herder spricht von den scheinbaren »Lücken und Mängel[n]« der menschlichen Disposition – etwa die eines neugeborenen Kindes: »Nackt und bloß, schwach und dürftig, schüchtern und unbewaffnet« (Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in: *Frühe Schriften 1764–1772* (=Werke in 10 Bänden, Bd. 1), hg. von Ulrich Gaier, Frankfurt a.M. 1985, S. 695–810, hier: S. 715).
- 30 Platon, *Protagoras*, in: *Werke in acht Bänden, Bd. 1*, hg. von Gunther Eigler, S. 83–217, Darmstadt 1990, 321c.

4. Handgebrauch und Menschwerdung: Anthropologische Unruhen

er unbeschuht und nackt ist und keine Waffe zum Kampf besitzt – sind mit ihrer Rede im Unrecht. Denn die übrigen Lebewesen besitzen ein einziges Verteidigungsmittel, und es ist für sie nicht möglich, stattdessen ein anderes einzutauschen, sondern sie müssen gewissermaßen immer in Schuhen schlafen und alles tun, und niemals können sie die Schutzwehr um ihren Körper herum ablegen und die Waffe, die ein jeder gerade hat, umtauschen. Dem Menschen aber ist es möglich, viele Verteidigungsmittel zu haben, und es ist ihm immer erlaubt, diese zu vertauschen. Ferner kann er jede Waffe, die er will und wann er will, besitzen. Denn die Hand wird für ihn zur Klaue und zum Horn und zum Spieß und zum Schwert und zu jeder beliebigen anderen Waffe und jedem beliebigen anderen Werkzeug. Denn sie kann dieses alles sein, weil sie alles ergreifen und festhalten kann.³¹

Eine Mängelwesentheorie geht also für Aristoteles nicht nur deshalb fehl, weil sie die Vernünftigkeit der kosmologischen Ordnung leugnet. Ihr liegt vielmehr auch ein Missverständnis über die Hand zugrunde, deren eigentliches Privileg gegenüber schwer bewaffneten Tierkrallen darin liegt, dass sie »ein Höchstmaß an Spezialisierung mit einem Höchstmaß an Adaptionsfähigkeit«³² kombiniert. Die Hand ist damit bestes Beispiel und entscheidender Beweis für eine Verknüpfung von Vernunft, Technizität und kosmologischer Ordnung, die im Menschen angelegt und für ihn wesensbestimmend ist und damit umgekehrt die Vernünftigkeit des Gesamtsystems garantiert. In der aristotelischen Überlagerung von Anthropologie, Zoologie und Kosmologie wird die menschliche Hand zum Metonym einer Ordnung, die gleichermaßen das Ganze der Welt wie das Ganze des Menschen entwirft: eine kosmologische Chiromantie.

c) »Ontoanthropologie« der Hand (Heidegger)

Diese antiken Menschheitsbestimmungen sind deshalb hier aufgegriffen, weil sie den Hintergrund eines philosophischen Einspruchs bilden, der noch im 20. Jahrhundert das menschliche Privileg des Handbesitzes mit einiger Inbrunst verteidigt. Gemeint ist Heidegger, der in mehreren Texten nicht nur die Hand zum philosophischen Fundamentalorgan erklärt, sondern darüber emphatisch eine Grenze zwischen menschlichen Händen und tierischen Klauen zieht. Er wendet sich damit auch gegen eine Einreihung des Menschen in die Tierwelt, wie sie aus zoologischer Perspektive

31 Aristoteles, *Über die Teile der Lebewesen*, 687b.

32 Klaus Bartels, »Der Begriff Techné bei Aristoteles«, S. 285.

spätestens seit der Durchsetzung der darwinistischen Theorie breit vertreten wird.

Mit der Theorie der tierischen Abstammung des Menschen wird nicht nur die »anthropologische Differenz« erheblich erschüttert, wenn die Abgrenzung des Menschen vom Tier in ein Modell gradueller Abstufungen überführt wird, das ganz neue Übergangserzählungen, Entwicklungsfantasien und Regressionsängste mit sich bringt. Vor allem wird mit dieser zoologischen Nivellierung die Frage nach dem Menschen, nach seinem Wesen und seiner Wahrheit, der Philosophie entzogen und den empirischen Wissenschaften überantwortet. So ist etwa für den Darwin-Enthusiasten Ernst Haeckel, so Bernhard Kleeberg, die »vollständige Reduzierbarkeit des Menschen als Kulturwesen auf den Menschen als reines Naturwesen unbezweifelbar wahr«.³³ Insofern die vergleichende Anatomie »die bedeutungsvolle Tatsache« beweist, »daß der Körperbau des Menschen und der Menschenaffen nicht nur im höchsten Grade ähnlich, sondern in allen wesentlichen Beziehungen derselbe ist«,³⁴ sieht Haeckel jede anthropologische Kontroverse beendet: »Dieselben 200 Knochen, in der gleichen Anordnung und Zusammensetzung, bilden unser inneres Knochengerüst; dieselben 300 Muskeln bewirken unsere Bewegungen; dieselben Haare bedecken unsere Haut«.³⁵ Das gilt auch für die Hand: Zwar kann sich kein Affe die Schuhe binden,³⁶ dennoch gibt es aus anatomisch-morphologischer Sicht keine *differentia specifica*, von der aus Affen- von Menschenhände wesensmäßig unterschieden werden könnten. (Abb. 1).³⁷

33 Bernhard Kleeberg, *Theophysis. Ernst Haeckels Philosophie des Naturganzen*, Köln u.a. 2005, S. 172.

34 Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Stuttgart 1921, S. 23f.

35 Ebd., S. 24. Die Aufzählung streckt sich fort über Ganglienzellen, Herz, Zähne, Drüsen und Fortpflanzungsorgane der Menschenaffen.

36 Vgl. etwa Paul Valérys Lob des Knotenbindens: »Songez qu'il n'est peut-être pas, dans toute la série animale, un seul être que l'homme, qui soit mécaniquement capable de faire un noeud de fil; et observez, d'autre part, que cet acte banal, tout banal et facile qu'il est, offre de telles difficultés à l'analyse intellectuelle que les ressources de la géométrie la plus raffinée doivent s'employer pour ne résoudre que très imparfaitement les problèmes qu'il peut suggérer.« (Paul Valéry, »Discours aux chirurgiens«, in: *Oeuvres I*, Paris 1957, S. 907–923, hier: S. 918.)

37 Vgl. die Beschreibung in Ernst Haeckel, *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen. Keimes- und Stammesgeschichte*, Leipzig 1910, S. 791: »Vergleichen wir unbefangen das Knochengerüst von Arm und Hand des Menschen mit demjenigen der nächst verwandten Menschenaffen, so ergibt sich eine fast vollkommene Uebereinstim-

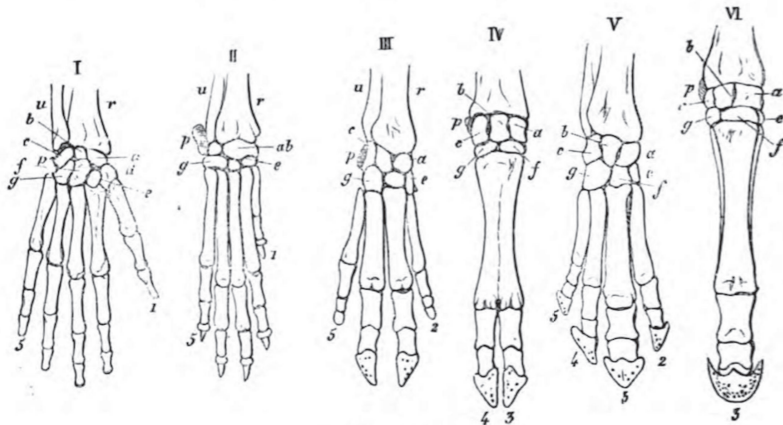


Fig. 178.

Abb. 1: Morphologischer Vergleich vorderer Extremitäten nach Carl Gegenbaur

Dagegen wendet sich nun Heidegger mit einem spezifisch *philosophischen* Widerspruch gegenüber einer ›Biologisierung‹ des Menschen, wenn er die Hand in seiner *Parmenides*-Vorlesung als »Wesensauszeichnung des Menschen«³⁸ bestimmt. Kontext dieser Polemik ist zunächst die Ablehnung der Schreibmaschine, welche die Schrift »dem Wesensbereich der Hand« entreißt.³⁹ Die Technikskepsis Heideggers führt ihn dann aber bis zur Diskussion der anthropologischen Differenz und damit auf deutlich aris-

mung. Insbesondere gilt das vom Schimpanse.« Carl Gegenbaur spricht bezüglich der Hand in seiner *Vergleichenden Anatomie* bloß noch von einem »aus einer grösseren Anzahl kleinerer Skeletelemente bestehende[n] Abschnitt« (Carl Gegenbaur, *Grundzüge der vergleichenden Anatomie*, Leipzig 1870, S. 687). Der Mensch ist für Gegenbaur in einer solchen morphologisch-vergleichenden Reihe nur eines von vielen »pentadactylen« Lebewesen, wie sie vom Plesiosaurier bis zu den heutigen Säugetieren reichen. Höchstens die »freiere Beweglichkeit der beiden Knochen des Vorderarmes, sowie die Verbindung der Hand mit nur einem derselben«, lässt Gegenbaur als besonderes Merkmal gelten. Diese Entwicklung »enthebt die Vorderextremität ihrer niederen Function als blosser Stützapparat, indem sie dieselbe auf höherer Stufe zum Greiforgane sich umgestalten lässt.« Diese Entwicklung zeigt sich unter anderem bei Beuteltieren, erreicht aber »ihre höchste Form bei den Affen und beim Menschen« (ebd., S. 690).

38 Martin Heidegger, *Parmenides*, S. 118.

39 Ebd., S. 119. Die Heidegger-Passagen zur Schreibmaschine sind durch Friedrich Kittlers extensive Ausführungen mittlerweile legendär geworden: Vgl. Friedrich Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin 1986, S. 290ff. Vgl. auch die Ausführung zu stenotypischen Händen in Kap. 6.2 der vorliegenden Arbeit.

totelische Spuren: »Kein Tier hat eine Hand, und niemals entsteht aus einer Pfote oder einer Klaue oder einer Kralle eine Hand«. ⁴⁰ Ausführlicher heißt es später in *Was heißt Denken*:

Greiforgane besitzt z.B. der Affe, aber er hat keine Hand. Die Hand ist von allen Greiforganen: Tatzen, Krallen, Fängen, unendlich, d.h. durch einen Abgrund des Wesens verschieden. Nur ein Wesen, das spricht, d.h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen.

Allein das Werk der Hand ist reicher, als wir gewöhnlich meinen. Die Hand greift und fängt nicht nur, drückt und stößt nicht nur. Die Hand reicht und empfängt und zwar nicht allein Dinge, sondern sie reicht sich und empfängt sich in der anderen. Die Hand hält. Die Hand trägt. Die Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist. Die Hände falten sich, wenn diese Gebärden den Menschen in die große Einfalt tragen soll. Dies alles ist die Hand und ist das eigentliche Hand-Werk. In ihm beruht jegliches, was wir gewöhnlich als Handwerk kennen und wobei wir es belassen. Aber die Gebärden der Hand gehen überall durch die Sprache hindurch und zwar gerade dann am reinsten, wenn der Mensch spricht, indem er schweigt. Doch nur insofern der Mensch spricht, denkt er; nicht umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint. Jede Bewegung der Hand in jedem ihrer Werke trägt sich durch das Element, gebärdet sich im Element des Denkens. Alles Werk der Hand beruht im Denken. Darum ist das Denken selbst das einfachste und deshalb schwerste Hand-Werk des Menschen, wenn es zu Zeiten eigens vollbracht sein möchte. ⁴¹

Diese Stellen sind einigermaßen berühmt geworden, ⁴² sollen aber hier kurz im Hinblick auf die von Aristoteles aufgeworfene Problemstellung nochmal diskutiert sein. Dabei sind drei zentrale Thesen Heideggers wichtig: *Erstens* hat der Mensch – und nur der Mensch – Hände statt »Tatzen, Krallen und Fängen«, sodass die Hand die anthropologische Zäsur markiert; *zweitens* besteht der »Abgrund des Wesens« zwischen menschlicher Hand und tierischer Kralle im Denken, das die Hand allererst realisiert (hier werden die Anleihen bei Aristoteles deutlich, der zuerst die Verknüpfung von Handgebrauch, aufrechter Körperhaltung und mensch-

40 Martin Heidegger, *Parmenides*, S. 118.

41 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* (=Gesamtausgabe, Bd. 8), hg. von Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt a.M. 2002, S. 18f.

42 Neben dem erwähnten Kittler ist die Prominenz dieser Passagen vor allem auch auf Jacques Derridas Heidegger-Lektüre zurückzuführen, die im Folgenden aufgegriffen wird. Peter Risthaus hat in einem Aufsatz den »(Zwischen-)Raum des Menschlichen« an Kant, Rilke und eben Heidegger über die Hand abzumessen versucht: Vgl. Peter Risthaus, »Pfote, Klaue, Hand. Zum anthropogenen Zwischenraum«, in: Anne von der Heiden und Joseph Vogl (Hg.), *Politische Zoologie*, Berlin und Zürich 2007, S. 57–70, hier: S. 59f.; vgl. auch Manfred Schneider, »Die Hand und die Technik«, S. 198ff.; sowie die im Folgenden zitierten Sekundärquellen.

licher Vernünftigkeit beschrieb⁴³); und *drittens* erwächst daraus eine noch zu erfüllende Aufgabe des Denkens als ein »Hand-Werk«, das »zu Zeiten eigens vollbracht sein möchte«. Die Hände sind, wie die Seinsfrage selbst, mit einem Zeitpfeil versehen.

Jacques Derrida hat gegenüber solchen Passagen daran erinnert, dass »in der Manier [...], in der ein Denker oder ein Wissenschaftler von einer sogenannten ›Animalität‹ spricht, sich die »grundsätzliche Axiomatik des gehaltenen Diskurses« zeigt.⁴⁴ Dabei rückt nicht nur die Dogmatik solcher Aussagen ins Licht, die »ein empirisches oder positives Wissen voraus[setzen], ohne daß die dazu berechtigenden Geltungsansprüche, Beweise und Zeichen hier gezeigt werden«. ⁴⁵ Derrida weist auch auf den ostentativen Singular hin, mit dem bei Heidegger stets nur von *der* Hand die Rede ist und der den Abstand von einer »organische[n] oder technische[n] Zerstreuung«⁴⁶ der Tätigkeiten bloßer Greiforgane markiert. In Heideggers Sprechen von der Hand vollzieht sich somit eine rhetorische Bewegung, die sowohl nach außen abgrenzt wie sie nach innen ein einheitliches Wesen zu versammeln sucht und die sich am penetrant durchgehaltenen grammatischen Singular ablesen lässt. Man kann mit einer bereits an Rilke aufgegriffenen Unterscheidung von einer *symbolischen* Kraft der Hand sprechen, die der *diabolischen* Zerstreuung pluraler Hände entgegengesetzt wird. Dieser Gestus der Vereinigung und Vereinheitlichung verweist nach Derrida auf »de[n] wesentlichen Schauplatz des Textes« Heideggers:

Er wird durch einen Humanismus markiert, der gewiß kein metaphysischer sein will [...], sondern ein Humanismus, der zwischen einem menschlichen Geschlecht, das man der biologistischen Bestimmung entziehen will [...] und einer Animalität, die man innerhalb seiner organisch-biologischen Programme einschließt, eben nicht Differenzen einschreibt, sondern eine absolute, über

43 Vgl. dazu David Espinet, »Martin Heidegger – der leibliche Sinn von Sein«, in: Emmanuel Alloa u.a. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2019, S. 52–67. Dieser bringt die Stelle aus *Was heißt Denken?* explizit mit der aus Aristoteles zitierten Stelle zur Meinungsverschiedenheit zwischen Anaxagoras und Aristoteles in *De Partibus Animalium* in Verbindung.

44 Jacques Derrida, »Heideggers Hand«, in: *Geschlecht (Heidegger)*, Wien 1988, S. 45–99, hier: S. 66. Die Auseinandersetzung Derridas mit Heidegger in Bezug auf die Frage nach dem Menschen hat eine längere Vorgeschichte. Vgl. etwa den schon 1968 gehaltenen Vortrag: Jacques Derrida, »Fines hominis«, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 119–141, insbesondere: S. 131ff.; sowie Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, Wien 2016, S. 203–226 zu Heideggers *Grundbegriffen der Metaphysik*.

45 Jacques Derrida, »Heideggers Hand«, S. 66f.

46 Ebd., S. 80.

eine Opposition gebildete Grenze, [...] womit sie der widerständigsten metaphysisch-dialektischen Tradition folgt.⁴⁷

Die Rolle der Hand in Heideggers Denken besteht demnach in der Markierung eines Wissens vom Menschen, das diesen nicht auf die anatomische oder zoologische Bestimmung als *homo sapiens* reduzieren möchte. Heidegger entzieht die Bestimmung des Menschen nicht nur der Biologie, sondern markiert die anthropologische Grenze als Außengrenze des Biologischen. Alles diesseits des Animalischen mag Biologie sein, alles jenseits dessen ist der Philosophie überantwortet, insofern nur der Mensch zur Aufgabe des Denkens berufen ist – eine Aufgabe, die ihm buchstäblich in die *Hand* gelegt ist. So ist das Wesentliche der Philosophie mit dem Wesentlichen des Menschen verbunden. Peter Sloterdijk hat dies als die »Ontoanthropologie« Heideggers bezeichnet.⁴⁸ Aus diesem Zusammenhang speist sich die aristotelische Bewegung Heideggers, wenn dieser schreibt, der Mensch habe nicht Hände, »sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne«.⁴⁹ Dass die Hand gar nicht unter biologischen, zoologischen oder morphologischen Gesichtspunkten zur Diskussion gestellt wird, ist die gleichzeitig trivialste wie grundlegendste Feststellung dieser Passagen: »Allein das Wesen der Hand läßt sich nie als ein leibliches Greiforgan bestimmen oder von diesem her erklären.«⁵⁰

Ein solches ontologisches Gewicht der menschlichen Hand hat sich in Heideggers Denken schon vor der vielzitierten »Kehre« angekündigt.

47 Ebd., S. 67.

48 Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1999, S. 26.

49 Martin Heidegger, *Parmenides*, S. 118. Man darf vermuten, dass die apodiktische Natur solcher Chiasmen maßgeblich zu ihrer Wirkung beigetragen hat. In ähnlicher Weise schreibt Heidegger in den *Grundbegriffen der Metaphysik*: »Wir dürfen nicht sagen, das Organ hat Fähigkeiten, sondern die Fähigkeit hat Organe.« (Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 324) Dass sich bei Heidegger grundlegende anthropologische Setzungen »über alle Kehren hinweg auf jene auffälligen merksatzähnlichen, quasi-transzendentalen Formeln bringen« lassen, hat auch David Espinet kritisiert: David Espinet, »Martin Heidegger – der leibliche Sinn von Sein«, S. 56.

50 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, S. 18. Vgl. auch Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, S. 25: »In diesem Punkt ist Heidegger unerbittlich, ja er tritt wie ein zorniger Engel mit gekreuzten Schwertern zwischen das Tier und den Menschen, um jede ontologische Gemeinschaft zwischen den beiden zu verwehren. [...] Im Kern dieses anti-vitalistischen Pathos wirkt die Erkenntnis, daß der Mensch zum Tier in ontologischer, nicht in spezifischer oder generischer Differenz steht, weswegen er unter keinen Umständen als Tier mit einem kulturellen oder metaphysischen Plus aufgefaßt werden darf.«

Auch in *Sein und Zeit* (1927), wo Heidegger den »Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden«⁵¹ in den Begriffen der gebrauchenden »Zuhandenheit« und der aufsässigen »Vorhandenheit« beschreibt, ist die Handmetaphorik nicht zufällig. Werden aber in *Sein und Zeit* solche anthropologischen Setzungen noch tunlichst vermieden,⁵² so werden sie in der wenig später gehaltenen Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30) explizit ausgesprochen. Heidegger entwickelt das Argument der *Grundbegriffe* entlang der Unterscheidungen von weltarmem Tier und weltbildendem Menschen,⁵³ wobei dem Tier gerade »die Offenbarkeit von Seiendem«⁵⁴ abkommt, die sich in *Sein und Zeit* in der »Handlichkeit« des Hammers«⁵⁵ paradigmatisch eröffnet (vgl. ausführlicher dazu Kap. 5.1). Ist damit nicht trotz Heideggers Widerspruch gegen die philosophische Anthropologie die eigene Philosophie durch ein anthropologisches Privileg angetrieben? Wenn sich im *hantierenden* Gebrauch die daseinsanalytische Frage von *Sein und Zeit* paradigmatisch eröffnet, dann verweist die Handmetaphorik dieser Passagen jedenfalls auf eine anthropologische Schlagseite: Das Morphem »Hand« im »Zuhandenen« markiert denjenigen Menschen, dem die Reflexion auf das Zeug insofern exklusiv zusteht, als er – dank der Hand – nicht auf die Benommenheit des Tiers beschränkt bleibt.

Das schlägt sich zuletzt in einer rhetorischen Bewegung nieder, die schon bei Husserl das Sprechen von der Hand maßgeblich motiviert hat: das Beispiel. Heidegger schreibt in *Was heißt Denken?*: »Greiforgane besitzt z.B. [!] der Affe, aber er hat keine Hand.«⁵⁶ Auch die Exemplarität dieses Affen verweist auf mehr bloße zoologische Verwandtschaft oder

51 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (=Werkausgabe, Bd. 2), hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977, S. 66.

52 Vgl. ebd., insbesondere: S. 48ff. Nach Heidegger ist jede Anthropologie (wie jede Biologie und Psychologie) notwendigerweise »seinsvergessen«: Ungeachtet ihrer positiven Ergebnisse, können ihre »ontologischen Fundamente nie nachträglich aus dem empirischen Material hypothetisch erschlossen werden.« (Ebd., S. 50)

53 Vgl. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 263. Zur Beschreibung tierischer »Umwelten« und »Innenwelten« greift er dabei unter anderem auf die Arbeiten Jakob von Uexkülls zurück, vgl. ebd., S. 379ff. Siehe dazu auch Giorgio Agamben, *Das Offene*, S. 59f.

54 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 361.

55 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 69.

56 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, S. 18. Auch Derrida spricht von einer »sehr klassisch gesetzte[n], sehr dogmatisch und metaphysisch gesetzte[n] Opposition [...] zwischen der Menschenhand und der Affenhand« (Jacques Derrida, »Heideggers Hand«, S. 57).

morphologische Ähnlichkeit zum Menschen. Aufschlussreich ist wieder die *Grundbegriffe*-Vorlesung, wo der Affe an Stellen auftaucht, an denen Heidegger gar nicht den Unterschied zwischen Mensch und Tier diskutiert. Er spricht dort vom Menschen als »Kulturdienner und Affen seiner Erfindungen«,⁵⁷ und zuvor wird bereits der »heutige städtische Mensch und Affe der Zivilisation«⁵⁸ im Kontext von Heideggers Technikkritik belächelt. Symptomatischerweise fallen solche Bezeichnungen in einer Vorlesung, welche die Metaphysik als eine spezifisch menschliche Aufgabe und im kontrastierenden Vergleich zur »Benommenheit« des Tieres bestimmt. Heideggers Affentum geht, mit Agamben formuliert, durch das Innere des Menschen hindurch. Wenn das Denken als das »schwerste Hand-Werk des Menschen« noch aussteht und »zu Zeiten eigens vollbracht sein möchte«,⁵⁹ dann fällt das auf den »Menschen und Affen der Zivilisation« zurück. Streng genommen müsste man also sagen: Nicht alle Menschen haben Hände.

Der Nexus von Hand und Mensch, wie ihn Aristoteles beschrieben hat und laut dem die Hand die anatomische Signatur einer vernünftigen Naturordnung darstellt, ist damit an sein so konsequentes wie aporetisches Ende geführt. Heideggers Hand wird, aufgrund ihrer Verbundenheit mit Sprache und Denken, zur »Wesensauszeichnung« eines Menschen, dessen philosophische Befähigung überhaupt nicht unter dem Gesichtspunkt seiner Animalität verstanden werden kann, dessen kulturkritische Schlagseite aber stets auf ein »almost human«⁶⁰ zurückgreifen muss, um die anthropologische Auszeichnung nach außen abzugrenzen. So findet sich, trotz oder wegen Heideggers aggressivem Humanismus, ein Affe inmitten dieses philosophischen Diskurses platziert.

57 Ebd., S. 241. Darauf weist auch Derrida hin: Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, S. 209.

58 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 7

59 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, S. 19.

60 »[T]o be ›almost human‹ lautet Donna Haraways Formel für den Affen als (unfreiwilliges) Aushandlungsobjekt der Frage, was es bedeutet ›fast‹ oder ›noch nicht ganz‹ Mensch zu sein (Donna Haraway, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Science*, London und New York 1989, S. 3). Das Frontispiz von Haraways Buch zeigt passenderweise ineinander gelegte Menschen- und Affenhände.

4. Handgebrauch und Menschwerdung: Anthropologische Unruhen

4.2 Urszenen des Handgebrauchs

a) Evolutionsbiologische Verunsicherungen

Es wurde angedeutet, dass Heideggers philosophischer Einspruch sich auch gegen diejenigen biologischen Nivellierungsversuche wendet, in der die Bestimmung des Menschen der Philosophie strittig gemacht wird und stattdessen den Beschreibungs- und Vergleichungskünsten der Zoologie zugesprochen wird. Eine solche bioanthropologische Rejustierung des Menschen kann sich nicht zufällig auf die Theorie Darwins berufen, die ihre zentralen Gesetze der Artenentwicklung ebenfalls der genauen Deskription und Skizzierung minimaler Artenunterschiede verdankt.⁶¹ Dass mit Darwin der Anspruch, nicht zur Tierwelt gehören zu müssen, nunmehr als ein historischer Prozess zu erklären ist, dass die *Menschenbestimmung* nun zur Frage der *Menschwerdung* wird und die anthropologische Grenze statt einer Wesensdifferenz zur bloßen Frage des Grads wird, all das stellt die Definitionsversuche des Menschen fortan vor signifikante Herausforderungen. Freud spricht bekanntlich von der Evolutionstheorie – neben der kopernikanischen Revolution und seiner eigenen Psychoanalyse – als einer der drei großen »Kränkungen der Menschheit«.⁶² Der Schriftsteller und Kritiker Hermann Bahr bringt es auf den Punkt: Bei Darwin ginge es nicht »um eine Frage der Gelehrsamkeit [...], sondern um die Menschheit selbst; die bisherige Menschheit war plötzlich in Frage«.⁶³

Bekanntlich ist die Vorstellung, der Mensch sei Produkt einer längeren evolutionären Entwicklung, nicht erst mit Darwin entstanden, sondern führt mindestens zu Jean-Baptiste de Lamarcks 1809 zuerst publizierter Evolutionstheorie zurück, die aber, aufgrund ihres Festhaltens an der klassisch-naturgeschichtlichen Wesensordnung, kein Vorläufer Darwins im strengen Sinne ist.⁶⁴ Lamarck geht von der Möglichkeit der Vererbung

61 Vgl. zur Geschichte von Darwins »Konversion« am Beispiel der berühmten Galapagos-Finken, die erst abskizziert und gegenübergestellt werden mussten, um auf eine Theorie der Artenentwicklung zu deuten: Julia Voss, *Darwins Bilder. Ansichten der Evolutionstheorie 1837–1874*, Frankfurt a.M. 2007, S. 65–81.

62 Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge* (= *Studienausgabe* Bd. 1), hg. von Alexander Mitscherlich u.a., Frankfurt a.M. 1997, S. 283f.

63 Hermann Bahr, »Natur«, in: *Essays*, Leipzig 1921, S. 127–136. hier: S. 127.

64 Foucault betont, »daß Lamarck die Transformationen der Arten nur von der ontologischen Kontinuität her dachte, die die der Naturgeschichte der Klassik war«, und sieht Lamarck daher nicht als Vorläufer der Evolutionstheorie Darwins: »Was das Denken La-

während des Lebens erworbener Eigenschaften aus, sodass Evolution ›eingewöhnt‹ und sich ›angewöhnt‹ wird – er spricht wiederholt von *habitudes*.⁶⁵ Dass individuelle Strebungen zu Anpassungen der ganzen Art führen können, darin liegt das Verlockende dieser Theorie, die noch im frühen 20. Jahrhundert als ein ›Lamarckismus‹, der nicht immer viel mit den Vorstellungen Lamarcks zu tun hat, nachwirkt. Inwiefern damit auch verschiedene Erzählformen der menschlichen Entwicklung korrelieren, wird im Folgenden zu zeigen sein.⁶⁶

marcks möglich macht, ist nicht das ferne Ahnen eines Evolutionismus, der da kommen würde, sondern die Kontinuität der Wesen, so wie sie die natürlichen ›Methoden‹ entdeckten und annahmen.« Entsprechend ist der diskursgeschichtliche Umbruch für Foucault gar nicht bei der evolutionären Biologie (sei es Darwin oder Lamarck) anzusetzen, sondern bei Cuvier – und das obwohl dieser die Evolutionstheorie ablehnte. Bei Cuvier finden sich laut Foucault »mehrere der Bedingungen vereinigt, die etwas wie das Evolutionsdenken möglichen machen«; bspw. tritt die Historizität als »fundamentale Seinsweise« in das Reich des Lebendigen ein, ohne dass es sich dabei um eine ontologisch vorgelagerte Ordnung handelt (Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 336f.). Vgl. auch Michel Foucault, »Die Situation Cuviers in der Geschichte der Biologie (Vortrag)«, in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. II: 1970–1975, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2002, S. 37–82.

- 65 Vgl. Jean-Baptiste de Lamarck, *Philosophie Zoologique, ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, Bd. 1, hg. von Charles Martins, Paris 1874, S. 72. Zur Rezeptionsgeschichte von Lamarckismus und Darwinismus vgl. Peter J. Bowler, *The Eclipse of Darwinism*, Baltimore und London 1983, S. 58–106. Zur historischen Kontextualisierung der darwinistischen Theorie innerhalb verschiedener, parallel existierender evolutionsbiologischer Paradigmen vgl. Peter J. Bowler, *The Non-Darwinian Revolution. Reinterpreting a Historical Myth*, Baltimore und London 1988, vor allem: S. 6–19.
- 66 Dabei soll es nicht um eine breite Ausarbeitung des Verhältnisses von Literatur und Evolutionsbiologie gehen, das spätestens seit dem Aufkommen eines diskurs- und wissenschaftlichen Interesses in der Literaturwissenschaft gut erforscht ist. Peter Sprengel, *Darwin in der Poesie. Spuren der Evolutionslehre in der deutschsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts*, Würzburg 1998, monierte noch das Desinteresse deutschsprachiger Literaturwissenschaft an dem Themengebiet. Tatsächlich hat die schon 1983 erschienene Studie von Gillian Beer gezeigt, dass es bei einem Phänomen wie der Evolutionsbiologie nie um die bloße Reproduktion biologischer Theorien in literarischen Texten geht, sondern dass mit den »inherent affinities [der Evolutionsbiologie, A.H.] with the problems and processes of narrative« poetologische Fragestellungen immer schon mitgestellt sind: Gillian Beer, *Darwin's Plots. Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century Fiction*, Cambridge 2000, S. 5. Für eine umfassende Studie zu den divergenten Rezeptionsformen vgl. Werner Michler, *Darwinismus und Literatur. Naturwissenschaftliche und literarische Intelligenz in Österreich, 1859–1914*, Köln 1999; für eine Studie mit anglistischem Fokus vgl. Virginia Richter, *Literature after Darwin: Human Beasts in Western Fiction, 1859–1939*, Basingstoke 2011; als erzählerische »Krise der Realteleologie« nähert sich dem Thema: Philip Ajouri, *Erzählen*

Obwohl die Evolutionsbiologie also erst im Gefolge von Darwins *On the Origin of Species* (1859) – und im Anschluss an mehrere fossile Funde im berühmt gewordenen Neandertal zwischen 1856 und 1880⁶⁷ – zu einer Theorie von breiter wissenschaftlicher Valenz avanciert ist, so verlief die Rezeptionsgeschichte von Darwins Theorie in doppelter Hinsicht gegen ihren Urheber: Während sich Darwins *struggle for life* auf der Gattungsebene abspielt, blieben auf das Individuum zielende lamarckistische Interpretationen – prominent etwa bei Sigmund Freud – weithin verbreitet; dazu wurde dem offenen und wuchernden Prozess der *natural selection* stets das Ideal einer zielgerichteten und geordneten Entwicklung entgegengehalten. Die ›darwinistische Revolution‹ war nach Peter J. Bowler also aus dem doppeltem Grund keine, weil eine Evolutionsbiologie schon *vor* Darwin durchaus diskursfähig war und weil diese selbst *nach* Darwin nicht streng darwinistisch interpretiert wurde.⁶⁸ Die Wirkung evolutionsbiologischer Popularisierungsschriften war dabei für den deutschsprachigen Raum besonders prägend (vor allem durch Ernst Haeckel und Wilhelm Bölsche⁶⁹), die einer teleologischen Interpretation der Theorie Darwins keineswegs abgeneigt waren.⁷⁰

nach Darwin. *Die Krise der Teleologie im literarischen Realismus: Friedrich Theodor Vischer und Gottfried Keller*, Berlin und Boston 2007.

67 Vgl. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt a.M. 1988, S. 22–28, insbesondere: S. 25.

68 Vgl. Peter J. Bowler, *The Non-Darwinian Revolution*, S. 5ff.

69 Haeckels maßgeblicher Beitrag zu den paläoanthropologischen Diskussionen seiner Zeit liegt in der Annahme eines sprachlosen Vorfahren (der sogenannten *homo alalus*), der den *missing link* zwischen Menschen und anderen Primatenarten darstellen soll. Vgl. zu Haeckel die umfassende Studie von Bernhard Kleberg, *Theophysis*. Zu Hermann Bölsche vgl. die Beiträge in Gerd-Hermann Susen und Edith Wack (Hg.), *»Was wir im Verstande ausjäten, kommt im Traume wieder«*. Wilhelm Bölsche 1861–1939, Würzburg 2012; Philipp Sarasin und Michael Hagner, »Wilhelm Bölsche und der »Geist«. Populärer Darwinismus in Deutschland 1887–1934«, in: *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte* 4 (2008), S. 47–68; sowie Jenny Willner, »Vom Fisch an aufwärts giebt es keinen Rückfall«. Bedrohlicher Optimismus in Wilhelm Bölsches »Das Liebesleben in der Natur«, in: Cornelia Ortmann, Patrick Ramponi, Jenny Willner (Hg.), *Das Tier als Medium und Obsession*, Berlin 2015, S. 265–302.

70 Vgl. Eva-Marie Engels, »Darwins Popularität im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Die Herausbildung der Biologie als »Leitwissenschaft«, in: Achim Barsch und Peter Hejl (Hg.), *Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850–1914)*, Frankfurt a.M. 2000, S. 91–145, die drei Gründe für die besondere Faszination für Darwin im deutschen Sprachraum nennt: Erstens zirkulierten zuvor schon Evolutionstheorien und der Darwinismus fiel entsprechend auf einen fruchtbaren Boden; zweitens kam Darwins nichtteleologischer Entwurf dem materialistischen Denken des 19. Jahrhunderts zupass (davon ist bei Haeckel und Bölsche freilich wenig zu spüren);

Innerhalb dieses entwicklungsbiologischen Rahmens hat die Hand ihre seit Aristoteles tradierte Rolle als anthropologischer Marker nun keineswegs eingebüßt. Vielmehr werden der werkende Handgebrauch und der Vergleich verschiedener Primatenhände zu Leitlinien der Beschreibung des Ausgangs des Menschen aus seiner tierischen Vergangenheit. Nach einer gängigen Theorie ist es die Entwicklung des aufrechten Ganges nach dem Verlassen des Waldes und die damit verbundene Entlastung der Hand von den Pflichten des Greifens und Stützens, welche die anatomischen Anpassungen des Menschen auslösten. Nur einer derart »freigewordenen« Hand war es möglich, die ersten Versuche des Werkzeuggebrauchs zu unternehmen, die daraufhin das Anwachsen des Gehirns ausgelöst haben.⁷¹ In Vilém Flussers lakonischen Worten ist der Mensch damit das »Säugetier, das sich erhoben hat, um seine vorderen Gliedmaßen frei baumeln zu lassen«.⁷² So formuliert wurde das bereits in Darwins *The Descent of Man* (1871), in der dieser seine Thesen zum heiklen Thema der »development of man from some lower form«⁷³ preisgab:

As soon as some ancient member in the great series of the Primates came, owing to a change in its manner of procuring subsistence, or to a change in the conditions of its native country, to live somewhat less on trees and more on the ground, its manner of progression would have been modified; and in this case it would have had to become either more strictly quadrupedal or bipedal. [...] Man alone has become a biped; and we can, I think, partly see how he has come to assume his erect attitude, which forms one of the most conspicuous differences between him and his nearest allies. *Man could not have attained his present dominant position in the world without the use of his hands, which are so admirably adapted to act in obedience to his will.*⁷⁴

drittens fiel Darwins Theorie in einen Zeitraum breiter naturwissenschaftlicher Popularisierungsbestrebungen, vgl. ebd., S. 115f.

- 71 Vgl. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, S. 36: »Die Freiheit der Hand führt fast notwendig zu einer technischen Aktivität, die von der des Affen verschieden ist; ihre Freiheit bei der Fortbewegung verlangt im Verein mit dem kurzen Gesicht und dem Fehlen offener Reißzähne die Verwendung künstlicher Organe, von Werkzeugen also. Aufrechter Gang, kurzes Gesicht, Hände, die bei der Fortbewegung frei bleiben, und der Besitz beweglicher Werkzeuge, dies sind in der Tat die fundamentalen Merkmale der Menschheit.«
- 72 Vilém Flusser und Louis Bec, *Vampyrotheutis Infernalis. Eine Abhandlung samt Befund des Institut Scientifique de Recherche Paranaturaliste*, Göttingen 1993, S. 43.
- 73 Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Vol 1, London 1871, S. 48.
- 74 Ebd., S. 140f., Hervorhebung A.H.

Damit ist schon recht früh einer »zerebralistischen Sicht der Evolution«⁷⁵ widersprochen, nach der eine entelechisch angelegte Vernunftmäßigkeit den Affen zum Menschen hat werden lassen, womit das Gehirn den Vorrang vor der Hand reklamieren könnte.⁷⁶ Die zitierten Worte des Ex-Schimpansen Rotpeters, nach denen der Handschlag »die Richtlinie zeigen« soll, nach der »in die Menschenwelt eingedrungen« (KKAD, 300) werden kann, sind in ihrer evolutionsbiologischen Schärfe kaum zu überschätzen.

Handbesitz und Handgebrauch werden so auch zum Anlass genommen, die anthropologische Differenz nicht einfach fallen zu lassen, wie es das Entwicklungsprinzip nahelegen mag. So meint etwa der Anthropologe Paul Alsberg, auf dessen Thesen noch einzugehen sein wird, dass gerade weil »es die ›Hand‹ gewesen ist, welche den Menschen zum Menschen gemacht hat«,⁷⁷ es zu bestreiten gilt, »daß zwischen Mensch und Tier keine prinzipielle Schranke bestehe«.⁷⁸ Damit nimmt Alsberg gegen Ernst Haeckel Stellung, der als Konsequenz der Evolutionstheorie die anthropologische Differenz insgesamt kassiert und den Menschen dem Tierreich einordnet.⁷⁹ Anthropologie wird nach Haeckel einfach zu einem Teilgebiet der Zoologie.⁸⁰ Für Alsberg ist der menschliche Handgebrauch

75 André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, S. 43.

76 Leroi-Gourhan spricht zusammenfassend davon, dass »die Fortschritte in der Anpassung des Bewegungsapparates eher dem Gehirn genützt haben, als daß sie von diesem hervorgerufen worden wären« (ebd.). Prähistorische Fußspuren weisen den aufrechten Gang und damit die freigewordene Hand bei Urmenschen nach, deren Gehirnvolumen weitaus kleiner als das des heutigen Menschen war (was wiederum Schädelknochen beweisen). Der Mensch lief also bereits aufrecht *bevor* sich sein Gehirn entwickelte. Vgl. Martin Weinmann, »Hand und Hirn«, in: Marco Wehr und Martin Weinmann (Hg.), *Die Hand. Werkzeug des Geistes*, Heidelberg und Berlin 1999, S. 15–59.

77 Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Dresden 1922, S. 378.

78 Ebd., S. 25.

79 Diese Lösung ist umso komfortabler, als nach der Haeckel'schen Auffassung der Evolutionstheorie das anthropologische Privileg keineswegs aufgegeben werden muss; nach Haeckels Entwurf setzt eine evolutionsgeschichtliche Vervollkommenungstendenz den Menschen wieder an die Spitze der Lebewesen. Diese Entwicklungstendenz begründet er morphologisch: »Der Organismus ist um so vollkommener, je höher der morphologische Individualitäts-Grad ist, zu welchem er sich erhebt.« (Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft*, Bd. 1: *Allgemeine Anatomie*, Berlin 1866, S. 371.)

80 Haeckel legt in seinem Hauptwerk *Generelle Morphologie* bereits 1866 fest, dass man »auch zur wissenschaftlichen *Anthropologie* nur durch das intensivste und extensivste Studium der *vergleichenden Zoologie* gelangen« kann (Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft*, Bd. 2: *Allgemeine Entwickelungsgeschichte*, Berlin 1866, S. 1).

dagegen Auslöser eines *qualitativen* Umschlags, der den Menschen mehr oder weniger schlagartig dem Tierreich enthebt. Damit wird ein biologisches und philosophisches Problem zu einer Schwellenerzählung.

Die Besonderheit der anthropologischen Reflexion in Bezug auf die Hand lässt sich an diesen Optionen aber schon aufweisen. Die Hand eröffnet einerseits die Möglichkeit, in ein emphatisches Verhältnis zum eigenen Menschsein zu treten, in dem der produktive Handgebrauch zum anthropologischen Marker wird, der den Menschen aus dem Tierreich herauslöst. Gleichzeitig verweist dieselbe Hand immer auch auf ebendiese tierische Herkunft und ermöglicht darüber animalische Verwandtschaftsentwürfe und regelrechte Regressionsfantasien. Die Hand bewirkt weniger eine klare Grenzziehung zum Tierreich, als dass sie zum Verhandlungsort der Deutung und Umdeutung dieser Zäsur wird. Die Spannung zwischen anthropologischer Exponierung und zoologischer Anbindung wird keiner eindeutigen Lösung zugeführt; umso mehr wird die Hand im Rahmen des evolutionären Diskurses zu einer Figur, an der sich die Darstellungsoptionen des *anthropos* und die Erzählbarkeit seiner Entwicklungsgeschichte ablesen lassen.

Das Problem der Erzählbarkeit der menschlichen Entwicklungsgeschichte ist dabei mit einem besonderen epistemischen Hindernis des Darwinismus verknüpft: der Langsamkeit und mangelnden Beobachtbarkeit evolutionsbiologischer Abläufe. Hermann Bahr hat die Hoffnung formuliert, an den »schönsten Algen aus dem Schlamm« zusehen zu können, »wie's plötzlich über die schwärmende Pflanze kommt, daß sie auf einmal versucht, ein Tier zu werden; der Tierwerdung der Pflanze hätten wir zugesehen.«⁸¹ Wenn hier ein Individuum die speziesübergreifenden Veränderungen vorspielt, wird in einer theoretisch-rhetorischen Operation *Anschaulichkeit* im Wortsinn hergestellt. Die fantasierte Beobachtung evolutionärer Abläufe leistet dies über ein genauso darstellerisches wie epistemisches Verfahren. Indem das einzelne Exemplar metonymisch für die Spezies einsteht, werden die mühsam aus morphologischen Differenzen und fossiler Tiefenzeit deduzierten Zusammenhänge buchstäblich »vorstellbar«; gleichermaßen wird in der Narrativierung der Entwicklungsgeschichte die Differenz von Individuum und Gattung und damit unweigerlich die von Darwinismus und Lamarckismus eingegebenet.

lungsgeschichte der Organismen, Berlin 1866, S.433). Vgl. dazu das Kapitel »Anthropologie als Zoologie« in: Bernhard Kleeberg, *Theophysis*, S. 171–178.

81 Hermann Bahr, »Natur«, S. 134.

4. Handgebrauch und Menschwerdung: Anthropologische Unruhen

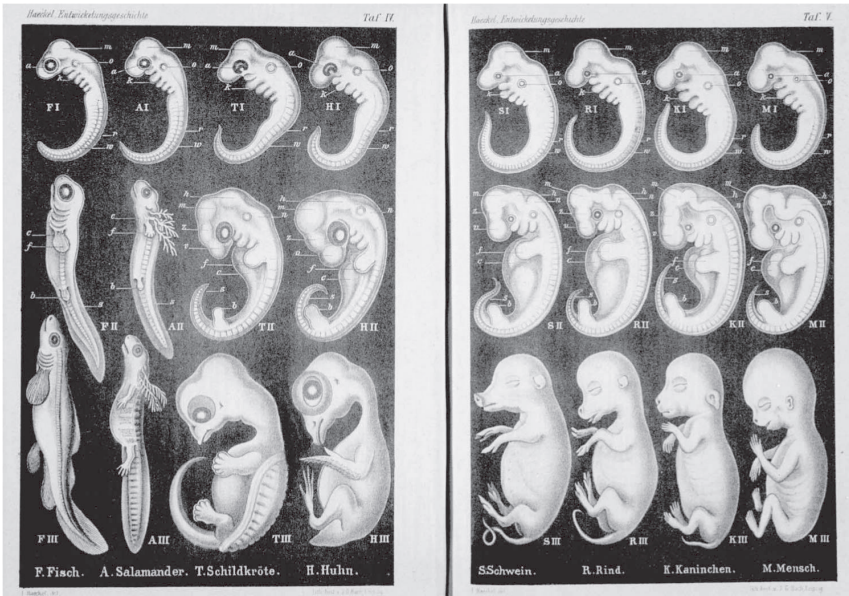


Abb. 2: Ontogenetischer Parallelismus nach Ernst Haeckel

Als wissenschaftliches Paradigma dieses Darstellungsproblems kann das »biogenetische Grundgesetz« Ernst Haeckels gelten, welches aufgrund seines breiten Einflusses fast emblematisch für die deutschsprachige Darwin-Rezeption steht. Haeckel supponiert darin eine Parallele in der individuellen und der gattungsspezifischen Entwicklung, nach der ein Embryo im Mutterbauch (Ontogenese) die evolutionsgeschichtlichen Entwicklungen der eigenen Art (Phylogenese) vom Fisch zum niederen Säugetier bis zum Menschen »rekapituliert«. ⁸² Im Mutterbauch steigt der Embryo »gewissermaßen selbst seinen phylogenetischen Stammbaum hinauf«. ⁸³ Die Beobachtung, dass sich Embryonen verschiedener Spezies in den

⁸² In Haeckels *Genereller Morphologie* wird das Gesetz in folgenden Lehrsätzen ausgedrückt: »41. Die Ontogenese ist die kurze und schnelle Recapitulation der Phylogenese, bedingt durch die physiologischen Functionen der Vererbung (Fortpflanzung) und Anpassung (Ernährung). 42. Das organische Individuum (als morphologisches Individuum erster bis sechster Ordnung) wiederholt während des raschen und kurzen Laufes seiner individuellen Entwicklung die wichtigsten von denjenigen Formveränderungen, welche seine Voreltern während des langsamen und langen Laufes ihrer paläontologischen Entwicklung nach den Gesetzen der Vererbung und Anpassung durchlaufen haben.« (Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie*, Bd. 2, S. 300.)

⁸³ Bernhard Kleeberg, *Theophysis*, S. 139.

Frühstadien sehr ähnlich sind und sich erst allmählich im Prozess der Ontogenese differenzieren (Abb. 2),⁸⁴ reicht zwar bis in die idealistische Naturphilosophie des frühen 19. Jahrhunderts zurück.⁸⁵ Ernst Haeckel gibt diesem ›Gesetz des Parallelismus‹ aber eine entwicklungsbiologische Deutung, wie sie etwa die Kiemenbildung am Hals des menschlichen Embryos nahelegt.⁸⁶ Wenn derart Onto- und Phylogenese im Mutterbauch zusammenfallen, dann wird die Geschichte der Gattung von einem einzigen Lebewesen in einem quasi-theatralen Modus nachgespielt. So wird der Evolution nicht nur eine deutlich teleologische, auf den Menschen als Schlusspunkt zielende Note verliehen;⁸⁷ ebenso zeigt sich an der Parallelismusthese Haeckels, wie sehr das epistemologische Problem evolutionärer Langsamkeit als ein Darstellungsproblem verstanden und ent-

-
- 84 Durch diese (äußerst berühmt gewordenen) Illustrationen sah sich Haeckel mehrfach Fälschungsvorwürfen ausgesetzt, vgl. Nick Hopwood, »Pictures of Evolution and Charges of Fraud: Ernst Haeckel's Embryological Illustrations«, in: *Isis* 97(2) (2006), S. 260–301.
- 85 Beispielsweise behauptet etwa die 1828 zuerst publizierte ›Baer-Regel‹ des Embryologen Karl Ernst von Baer, »daß die höheren Tiere im Verlauf ihrer ontogenetischen Entwicklung die Formen der existierenden niedrigeren Tiere durchl[au]fen« (Bernhard Kleeberg, *Theophysis*, S. 137), allerdings ohne dass dies auf einer entwicklungsbiologischen Logik fußt. Solche Übereinstimmungen zwischen den prä- und postdarwinistischen Parallelismuskursen verweisen nach Bernhard Kleeberg auf eine »Abhängigkeit von der naturhistorischen Tradition« von Haeckels Grundgesetz, in der »zentrale Elemente des Denkmusters der *oeconomia naturae* aufscheinen« (ebd., S. 136). Zu den »transcendental origins« der Rekapitulationsthese vgl. auch Stephen Jay Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, Cambridge und London 1977, S. 33–68.
- 86 Auch wenn die Rekapitulationsthese in ihrer Absolutheit heutzutage als widerlegt gilt, ist die phylo- und ontogenetische Parallele nicht verworfen. Man spricht in der heutigen Embryologie vom sogenannten ›hourglass model‹, d.h. der Vorstellung, dass sich Embryonen an einem spezifischen Punkt ihrer Entwicklung ähneln, während sie in frühen und späten Phasen stärker divergieren. Diese mittlere Phase morphologischer ›Vergengung‹ nennt man, ganz im Vokabular Haeckels, die ›phylogotypische Phase‹. Interessanterweise hat Denis Duboule, als er das Modell 1994 vorstellte, die Zeichnungen Haeckels (Abb. 2) in sein Sanduhrmodell übernommen. Er stellt klar: »The diagrams of embryos are schematic to illustrate the concept; it is not suggested that they give an exact description of vertebrate morphologies« (Denis Duboule, »Temporal colinearity and the phylotypic progression. A basis for the stability of a vertebrate Bauplan and the evolution of morphologies through heterochrony«, in: *Development* [Supplement] 1994, S. 135–142, hier: S. 139).
- 87 Nach Bernhard Kleeberg führt die Parallele von Ontogenese und Phylogenese die Entwicklungsgeschichte auf ein (menschliches) Ziel hin, insofern »die Orientierung an der ontogenetischen Entwicklung zum fertigen Organismus die Teleologisierung des phylogenetischen Prozesses« bedeutet – und umgekehrt auch »der der phylogenetischen Entwicklung immanente Fortschrittsgedanke [...] seinerseits die Ontogenese teleologisieren« kann. (Bernhard Kleeberg, *Theophysis*, S. 141f.)

sprechend angegangen wurde. Auch die Hand wird in diese Lücke der Darstellbarkeit treten, etwa wenn Hans Friedenthal darauf hinweist, dass sogenannte »Hautbrücken [...]«, die den Namen Schwimmhäute führen⁸⁸ als sowohl phylogenetisch-evolutionäre wie ontogenetisch-embryonale »Restbestände« an erwachsenen Menschenhänden aufgefasst werden können (Abb. 3). Die Schwankungen der Größe der Schwimmhäute lassen bei Erwachsenen auf eine »mehr oder minder vollkommene Rückbildung der embryonalen Schwimmhäute«⁸⁹ schließen, während die Existenz von Schwimmhäuten beim Embryo wiederum auf »eine Abstammung aller Säugetiere von ständig schwimmenden Ahnenstufen« verweist.⁹⁰ In den Schwimmhäuten der Hand verschalten sich Ontogenese und Phylogenese. In Kafkas *Process* wird an der Hand der Pflegerin Leni genau eine solche, durch atavistische Schwimmhäute ausgezeichnete Hand als »Naturspiel« (KKAP, 145) auftauchen, die schon Walter Benjamin als »eine Andeutung auf ihren Sumpf- oder Wasser-Ursprung«⁹¹ verstanden hat. Als animalische Fluchtlinie wird sie den Protagonisten K. in ein erotisches Abenteuer stürzen, auf das zurückzukommen ist.

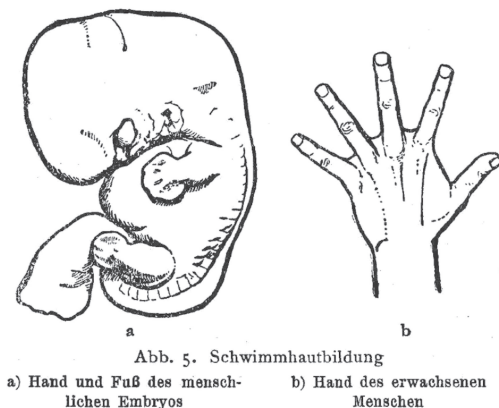


Abb. 3: Schwimmhäute bei Embryo und erwachsenem Mensch nach Hans Friedenthal

88 Hans Friedenthal, *Die Sonderstellung des Menschen in der Natur. Mensch und Affe*, Berlin 1925, S. 85.

89 Ebd., S. 86.

90 Ebd., S. 85.

91 Walter Benjamin, *Benjamin über Kafka, Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, hg. von Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1981, S. 127.

Haeckels phylogenetisches Grundgesetz ist später von Ewald Hering zu einer Gedächtnistheorie biologischer Sachverhalte weiterentwickelt worden, laut der »[d]ie ganze individuelle Entwicklungsgeschichte [...] eine fortlaufende Kette von Erinnerungen an die Entwicklungsgeschichte«⁹² bildet. Unschwer lässt sich erkennen, wie über Ewald eine Linie aus der Evolutionsbiologie in die Psychoanalyse hinüberführt, deren Begründer Freud sowohl Ewalds Gedächtnistheorie wie Haeckels Rekapitulationstheorie affirmativ gegenüberstand.⁹³ Für die Art und Weise, wie Hominationstheorien mit poetologischen Verfahren korrelieren, ist Freud ein besonders markantes Beispiel, vor allem weil er, wie er im Aufsatz zum *Mann Moses* schreibt, trotz der »gegenwärtige[n] Einstellung der biologischen Wissenschaft« am Lamarckismus als »der Vererbung erworbener Eigenschaften auf die Nachkommen« festhält.⁹⁴ Diese Theorie kann er schlichtweg »nicht entbehren« – Freud spricht von einer »unvermeidliche[n] Kühnheit«.⁹⁵ Sein Schüler Sándor Ferenczi wird dieses Festhalten damit erklären, dass die »Denkungsart Lamarcks« eben die »psychologische« sei, insofern sie mit »Strebungen und Triebregungen« argumentiert, die der Psychoanalyse »genehmer [sind], als die des großen englischen Naturbeobachters, der alles nur auf Variation, in letzter Linie also auf den Zufall zurückführen will«.⁹⁶

Freuds Rezeption evolutionsbiologischen Wissens hat seinen berühmtesten Ausdruck in der Regressionstheorie aus *Jenseits des Lustprinzips* gefunden, in der ein parabolisches »Ur-Bläschen« ins Anorganische zurückzukehren strebt.⁹⁷ Doch auch schon in den 1915 gehaltenen *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* verweist Freud mehr oder weniger

92 Ewald Hering, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie*, Leipzig 1921, S. 17.

93 Haeckels Hypothese zitiert er im Vorwort zu seiner dritten Auflage der *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* ausdrücklich, betont dort allerdings noch die Unabhängigkeit der Psychoanalyse von biologischer Forschung, vgl. Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: *Studienausgabe*, Bd. 3: *Psychologie des Unbewußten*, hg. von Alexander Mitscherlich u.a., Frankfurt a.M. 1982, S. 37–145, hier: S. 44. Zu Freuds Lob des Gedächtnis-Vortrags Herings vgl. den »Anhang A« in Sigmund Freud, *Das Unbewußte*, in: *Studienausgabe*, Bd. 3, S. 119–174, hier: S. 163.

94 Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: *Studienausgabe*, Bd. 9: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, hg. von Alexander Mitscherlich u.a., Frankfurt a.M. 1974, S. 455–581, hier: S. 547.

95 Ebd.

96 Sándor Ferenczi, *Versuch einer Genitaltheorie*, Wien 1924, S. 69.

97 Vgl. Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in: *Studienausgabe*, Bd. 3, S. 213–272, hier: S. 236.

explizit auf das biogenetische Grundgesetz Haeckels, wenn er mit den Begriffen ›Regression‹ und ›Archaik‹ zwei separate Vorzeiten – die ontogenetische und die phylogenetische – bezeichnet:

Die Vorzeit, in welche die Traumarbeit uns zurückführt, ist eine zweifache, erstens die individuelle Vorzeit, die Kindheit, anderseits, *insofern jedes Individuum in seiner Kindheit die ganze Entwicklung der Menschenart irgendwie abgekürzt wiederholt*, auch diese Vorzeit, die phylogenetische. Ob es gelingen wird zu unterscheiden, welcher Anteil der latenten seelischen Vorgänge aus der individuellen, und welcher aus der phylogenetischen Urzeit stammt, – ich halte es nicht für unmöglich. So scheint mir z.B. die Symbolbeziehung, die der Einzelne niemals erlernt hat, zum Anspruch berechtigt, als phylogenetisches Erbe betrachtet zu werden.⁹⁸

Die kursivierte Stelle verdeutlicht, dass sich die Parallele von Individuum und Gattung durch das Haeckel'sche Gesetz legitimiert sieht. Später wird er bezüglich seiner Neurosenlehre explizit von der »*phylogenetische[n] Herkunft*« von Libido- und Ich-Entwicklung sprechen: »Beide sind ja im Grunde Erbschaften, abgekürzte Wiederholungen der Entwicklung, welche die ganze Menschheit von ihren Urzeiten an durch sehr lange Zeiträume zurückgelegt hat.«⁹⁹ Gleichzeitig wird dabei, wenn von einer »Symbolbeziehung, die der Einzelne nie erlernt hat«, die Rede ist, auf einen anderen umstrittenen Moment seiner Psychoanalyse angespielt: die ›Urhordentheorie‹ aus *Totem und Tabu*. Diese erklärt das Aufkommen der Religion aus der Urszene eines Vtermords, den eine Bruderschar einst beging: »Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende.«¹⁰⁰ Als Argument wird die Urhordentheorie dadurch wirksam, dass sie sowohl auf Theoreme der Evolutionsbiologie – Freud verweist explizit auf die »Darwisch[e] Hypothese über den Urzustand der menschlichen Gesellschaft«¹⁰¹ – wie auf ein literarisches Verfahren rekurriert. Die großangelegte Kulturtheorie, die Freud entwickelt, basiert in ihrem Kern auf

98 Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, S. 204. Hervorhebung, A.H. Freud wird danach, im Hinblick auf verzerrte Kindheitserinnerungen, darüber spekulieren, »daß das phantasierende Kind einfach die Lücken der individuellen Wahrheit mit prähistorischer Wahrheit ausgefüllt hat«. (Ebd., S. 362)

99 Ebd., S. 347. Hier fällt auch ein Hinweis auf das »wertvoll[e] Buch von W. Bölsche« (ebd.) – gemeint ist das *Liebesleben in der Natur* –, dessen Bekanntheit im Vorlesungspublikum Freud voraussetzen konnte.

100 Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, in: *Studienausgabe*, Bd. 9, S. 287–444, hier: S. 426.

101 Ebd., S. 425.

einem narratologischen Kniff, dessen literarische Stilisierung von Freud kaum kaschiert wird (»Eines Tages...«).

In *Das Unbehagen in der Kultur* wird Freud den Vorwurf eines verärgerten Lesers antizipieren, der meint, »die ganze Geschichte von der Vater-tötung [sei] ein Roman.«¹⁰² Diesem Vorwurf begegnet er nur, indem er die Hypothese durch das Ergebnis bestätigt sieht;¹⁰³ die Frage der Fiktionalität adressiert er, so Markus Klammer, indem er ihr einen »Imperativ der Konstruktion« entgegenstellt: »Wir müssen dieses Ereignis annehmen, um bestimmte Effekte überhaupt sinnvoll erklären zu können.«¹⁰⁴ Damit bereitet die Psychoanalyse Freuds einem entwicklungsbiologischen Erzählverfahren den Weg, das den epistemologischen Problemen der Evolutionstheorie – Transformation, Verwandtschaft, Beobachtbarkeit – mit einer eminent literarischen Strategie begegnet.

b) Erzähllogiken des Handgebrauchs (Engels und Alsberg)

Um diesem Zusammenhang zwischen der Entwicklungsbiologie und ihren Erzählverfahren – mit besonderer Berücksichtigung der Rolle der Hand – genauer nachzugehen, sollen jetzt mit Friedrich Engels und Pauls Alsberg zwei sich diametral entgegenstehende Perspektiven auf das Verhältnis von Menschwerdung und Handgebrauch untersucht werden. Diese unterscheiden sich weniger im Hinblick auf ihre anthropologischen Theoreme, als dass sie, angesichts darwinistischer und lamarckistischer Interpretationsangebote, zwei unterschiedliche Erzählverfahren des Handgebrauchs entwickeln.

102 Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Studienausgabe*, Bd. 9, S. 193–270, S. 257.

103 »Es ist wirklich nicht entscheidend, ob man den Vater getötet oder sich der Tat enthalten hat, man muß sich in beiden Fällen schuldig finden, denn das Schuldgefühl ist der Ausdruck des Ambivalenzkonflikts, des ewigen Kampfes zwischen dem Eros und dem Destruktions- oder Todestribs.« (Ebd., S. 258)

104 Markus Klammer, *Figuren der Urszene. Material und Darstellung in der Psychoanalyse Freuds*, Wien 2013, S. 263. Klammer spricht von einem »als ob«-Vorgehen: Es geht nicht darum, dass das Ereignis *tatsächlich* stattgefunden hat (das wäre der »Imperativ der Realität«), sondern dass wir *annehmen müssen*, dass es stattgefunden hat. Klammer spricht von einer »Determiniertheit der Erscheinungsformen der Gegenwart durch die Vergangenheit, verbunden mit der Unmöglichkeit der Etablierung einer Kausalkette [...] Prähistorien wollen nicht re-konstruiert, sie wollen konstruiert sein« (ebd., S. 265).

4. Handgebrauch und Menschwerdung: Anthropologische Unruhen

Friedrich Engels versucht sich in seiner Fragment gebliebenen *Dialektik der Natur* an einer geschichtsphilosophischen Integration evolutionsbiologischen Entwicklungsdenkens in das Theoriegebäude des historischen Materialismus.¹⁰⁵ Schon im in den frühen 1870er-Jahren entstandenen Kapitel *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen* erweist er sich als früher Vertreter einer Perspektive auf die Evolutionstheorie, die anstelle des Denkens die Arbeit – und damit die Hand – zum biologischen Antriebsmotor erklärt:

Dem Kopf, der Entwicklung und Tätigkeit des Gehirns, wurde alles Verdienst an der rasch fortschreitenden Zivilisation zugeschrieben; die Menschen gewöhnten sich daran, ihr Tun aus ihrem Denken zu erklären statt aus ihren Bedürfnissen [...] so entstand mit der Zeit jene idealistische Weltanschauung, die namentlich seit Untergang der antiken Welt die Köpfe beherrscht hat. Sie herrscht noch so sehr, daß selbst die materialistischsten Naturforscher der Darwinschen Schule sich noch keine klare Vorstellung von der Entstehung des Menschen machen können, weil sie unter jenem ideologischen Einfluß die Rolle nicht erkennen, die die Arbeit dabei gespielt hat. (451)

Auf dieser Deutung der Anthropogenese aufbauend, wird die Hand des Urmenschen zum geschichtsträchtigen Organ, das die Entwicklung des Menschen zum hochtechnischen Zivilisationswesen angetrieben hat. Mit der Befreiung der Hand von ihrer Rolle als Greif- und Stützorgan ist für Engels der »entscheidende Schritt für den Übergang vom Affen zum Menschen« (444) getan und eine Entwicklung in Gang gesetzt, nach der eine immer geschickter werdende Hand sich neue Techniken aneignet, die ihrerseits wieder die Verfeinerung des Handgebrauchs vorantreiben. Die menschliche Anpassung ist für Engels schlicht von der Arbeit bestimmt:

So ist die Hand nicht nur das Organ der Arbeit, *sie ist auch ihr Produkt*. Nur durch Arbeit, durch Anpassung an immer neue Vorrichtungen, durch Vererbung der dadurch erworbenen besondern Ausbildung der Muskel, Bänder, und in längeren Zeiträumen auch der Knochen, und durch immer erneuerte Anwendung dieser vererbten Verfeinerung auf neue, stets verwickeltere Verrich-

105 Friedrich Engels, *Dialektik der Natur* (=Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. 20), Berlin 1962, S. 565 [in diesem Unterkapitel mit Seitenzahlen in der Klammer im Fließtext zitiert]. Engels steht der Lehre Darwins affirmativ gegenüber und sieht lediglich den Kampf ums Dasein kritisch, den er als Vermischung »der Hobbesschen Lehre vom bellum omnium contra omnes, und der bürgerlichen ökonomischen von der Konkurrenz, sowie der Malthusschen Bevölkerungstheorie« (ebd., S. 565) sieht. Dieses Theoriegemenge würde es fälschlicherweise ermöglichen »zu behaupten, man habe damit diese Behauptungen als ewige Naturgesetze der Gesellschaft nachgewiesen« (ebd.). Vgl. zu Darwins Malthus-Lektüre: Philipp Sarasin, *Darwin und Foucault*, S. 78–84.

tungen hat die Menschenhand jenen hohen Grad von Vollkommenheit erhalten, auf dem sie Raffaelsche Gemälde, Thorvaldsensche Statuen, Paganinische Musik hervorzaubern konnte. (445f.)

Damit ist eine »Entstehungsgeschichte« des Menschen angekündigt, die unter den geschichtsphilosophischen Auspizien des Marxismus neu zu schreiben wäre. Einerseits möchte Engels so malthusianischen Durchsetzungsmodellen, die er in Darwins »Kampf ums Dasein« erkennt, ein dialektisches Entwicklungsmodell entgegensetzen, das davon ausgeht, »daß jeder Fortschritt in der organischen Entwicklung zugleich ein[en] Rückschritt« darstellt, »indem er *einseitige* Entwicklung fixiert, die Möglichkeit der Entwicklung in vielen andern Richtungen ausschließt« (564). Andererseits wird über die Hand als Organ menschlicher Arbeit eine Integration biologischer, technologischer und gesellschaftlicher Zusammenhänge in die eigene Geschichtsphilosophie versucht. Es ist für Engels *eine* Linie von der Entwicklung des menschlichen Körperbaus, zur Verfertigung von Werkzeug, zu »Handel und Gewerbe«, »Recht und Politik« (450) – und eben bis zur »vollständige[n] Umwälzung unsrer bisherigen Produktionsweise und mit ihr unsrer jetzigen gesamten gesellschaftlichen Ordnung« (454). In dieser Verschaltung unterschiedlicher Geschichtslogiken bedingen sich die Entwicklungsgeschichte des Menschen und die Geschichte der Produktivkräfte gegenseitig. Umgekehrt antwortet die marxistische Theorie damit auch auf eine anthropologische Problemstellung: »Erst eine bewußte Organisation der gesellschaftlichen Produktion [...] kann die Menschen ebenso in gesellschaftlicher Beziehung aus der übrigen Tierwelt herausheben.« (323)¹⁰⁶ Die derart (mit-)gezogene Mensch-Tier-Grenze bleibt aber eine, die den Menschen stets auf diejenige Natur zurückverweist, die sich die menschliche Hand zu formen und kontrollieren unterstellt hat: »Schmeicheln wir uns indes nicht zu sehr mit unsern menschlichen Siegen über die Natur. Für jeden solchen Sieg rächt sie sich an uns.« (452f.) Wenn die Holzindustrie Bodenerosionen begünstigt und die Verbreitung der Kartoffel auch die Verbreitung der Skrofeln mit sich

106 Gleichzeitig ist im Hinblick auf die Erdgeschichte auch diese kommunistische Gesellschaftsordnung bald hinfällig, insofern wir Menschen nur »für eine kurze Spanne Zeit lebensfähige Bedingungen vorfinden, um dann auch ohne Gnade ausgerottet zu werden« (327). Engels fügt dieser recht pessimistischen Perspektive allerdings an, »daß die Materie in allen ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, daß keins ihrer Attribute je verlorengehen kann, und daß sie daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in andrer Zeit wieder erzeugen muß« (327).

zieht, »so werden wir bei jedem Schritt daran erinnert, daß wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht – sondern daß wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn« (453). Engels' Kritik an der gesellschaftlichen Eskalation des arbeitenden Handgebrauchs mündet in einer ökologischen Pointe, die den Schatten aller gesellschaftlichen Errungenschaften mitdenkt.¹⁰⁷

Was Engels mit der emphatischen Betonung der Hand als Geschichtsorgan des Menschen ermöglicht, ist ein Entwurf, der Entwicklungs- und Gesellschaftsgeschichte derart verbindet, dass das Ziehen der anthropologischen Grenze auch als gesellschaftlicher Sachverhalt deutbar wird. Durch die Freiwerdung der Hand für den technischen Gebrauch katapultiert sich die Spezies Mensch in eine Entwicklung, in der nicht nur Hand und Technik in ein Verhältnis dialektischer Kodependenz geraten, sondern auch Natur und Gesellschaft sich ineinander verschränken. Die Verzahnung der verschiedenen geschichtsphilosophischen Register von Erd-, Menschheits- und Produktionsgeschichte ermöglicht es, dass sich in der biologischen Bestimmung des *homo sapiens* seine gesellschaftliche Verortung ausdrückt wie sich umgekehrt die gesellschaftliche Analyse des Menschen auf eine biologische Basis stellen lässt. Damit wird die Evolutionsgeschichte des Menschen zu einem eminent politischen Geschehen. Mit Engels' Theorie ist ein früher Versuch unternommen, die Frage nach der anthropologischen Differenz als eine dezidiert gesellschaftliche zu verstehen.

Deutlich wird aber auch der ›Preis‹ dieses darwinistisch-marxistischen Geschichtsmodells: Engels' Theorie, laut der die menschliche Entwicklung von den geschichtlichen Kräften selbst bestimmt ist, zeichnet sich durch eine vollkommene Abwesenheit menschlicher Individuen aus. Er mag zwar vom ›Menschen‹ sprechen – einzelne Menschen tauchen in dieser Theorie nicht mehr auf. Dass der individuelle Mensch als epistemische Größe eliminiert ist, muss zwar nicht als ein Mangel verstanden werden, verweist aber auf ein Darstellungsproblem, das etwa die anthropologische Theorie des bereits erwähnten Paul Alsberg in ganz andere Richtungen führen wird. Alsbergs Hauptwerk *Das Menschheitsrätsel* mit dem so char-

107 Darauf baut unter anderem die Lektüre Elmar Altvaters auf, der das Potenzial der *Dialektik der Natur* für eine ökologische Kapitalismuskritik betont: Elmar Altvater, *Engels neu entdecken. Das hellblaue Bändchen zur Einführung in die »Dialektik der Natur« und die Kritik von Akkumulation und Wachstum*, Hamburg 2015.

manten wie bezeichnenden Untertitel *Versuch einer prinzipiellen Lösung* blieb zwar seinerzeit größtenteils unbeachtet und darf auch heute noch als vergessen gelten;¹⁰⁸ doch trotz Alsbergs Außenseiterstatus (sogar »genialer Außenseiter«, wie Arnold Gehlen später meint¹⁰⁹) zeichnet sich seine Theorie durch markante Elemente aus – unter anderem nimmt er Gehlens Prinzip des »Mängelwesens« vorweg –, die ihn für die hier verfolgte Fragestellung interessant werden lassen. Alsberg teilt mit Darwin und Engels die Ansicht, »daß es die »Hand« gewesen ist, welche den Menschen zum Menschen gemacht hat«,¹¹⁰ plädiert dabei allerdings für eine radikal gezogene Mensch-Tier-Grenze. Dieser Abgrenzungsversuch führt ihn zu einer Szene des Handgebrauchs, die zur Urszene des Menschen schlechthin wird. Wo Engels die Evolutionsbiologie zum Anlass nimmt, Erd-, Menschheits- und Gesellschaftsgeschichte zu einem monolithischen Großentwurf zu verschalten, wird bei Alsberg der Handgebrauch in einen quasianekdotischen Erzählmodus integriert.

Die Herausforderung für Alsbergs anthropologisches Modell besteht zunächst darin, über die menschliche Hand Wesensunterschiede zum Tier abzuleiten, wie sie sich aus anatomischer Perspektive eigentlich verbieten. Alsberg spricht von der »lapidare[n] Tatsache [...], daß der Affe eine Hand besitzt« (191) und besteht dennoch darauf, dass der menschliche Handgebrauch Teil einer Entwicklung ist, die anderen, ebenfalls mit Händen ausgestatteten Primaten nicht zukommt. Statt an den Feinheiten morphologischer Beschreibungskunst anzusetzen, entwickelt Alsberg daher ein »Mängelwesen«-Theorem, das die Kontrastierung tierischer und animalischer Entwicklungsprinzipien ermöglicht. Während Tiere durch »Kampf- und Fluchtorgane, Abschreckungs- oder Täuschungsmittel, vermehrte Fruchtbarkeit, geschärfte Sinnesorgane und viele andere besonde-

108 Lediglich in den Werken Dieter Claessens und Hans Blumenbergs hat Alsberg einige Resonanz erfahren: vgl. Dieter Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1980, S. 60–66; sowie Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, hg. von Manfred Sommer, Frankfurt a.M. 2006, S. 578ff. Zu einer Einordnung vgl. Moritz von Kalckreuth, »Das Fluchttier, das zum Stein griff und Mensch wurde. Körperausschaltung und geistige Freiheit in der Anthropologie Paul Alsbergs«, in: Thomas Ebke und Caterina Zanfi (Hg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam 2017, S. 339–353.

109 Arnold Gehlen, »Philosophische Anthropologie«, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 4: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Frankfurt a.M. 1983, S. 238.

110 Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, S. 378. Alsbergs *Menschheitsrätsel* wird in der folgenden Lektüre ebenfalls mit in der Klammer angegebenen Seitenzahlen zitiert.

re Vorrichtungen des Körpers« (98) angepasst sind, bleibt der Mensch durch »armselige Körperausstattung« (98) in einem »Zustand der Unwehrtheit« (100) gefangen:

Weder hat er einen wehrhaften Körper, mit dem er sich dem Gegner stellen könnte, noch besitzt er ein solches Maß an Schnelligkeit und Gewandtheit, daß er die Möglichkeit des Flichens hätte; weder verfügt er über scharfe Sinnesorgane, um Feind oder Beute schnell gewahr zu werden, noch ist ihm große Fruchtbarkeit gegeben, den Fortbestand der Gattung auch unter solch ungünstigen Verhältnissen zu ermöglichen; [...] Kurz: es fehlen dem Menschen alle jene für seine Existenz und die Erhaltung seiner Gattung notwendigen Garantien, welche dem Tiere zuteil geworden sind, auf welche das Tier sich mit Zuversicht stützen darf. (98)

Alsberg geht es aber nicht darum, wie der Mensch die eigene Mangelhaftigkeit durch technische Findigkeit auszugleichen wusste. Vielmehr ist die Verkümmernug des Körpers *Effekt* der von ihm bereits entdeckten technischen Befähigung. Weil der Mensch »sich *auf andere Weise* die unerläßliche Wehrhaftigkeit und Lebenstüchtigkeit erworben und gesichert hatte«, bedurfte er »der ihm von seinen tierischen Vorfahren überkommenen körperlichen Schutz- und Anpassungsvorrichtungen« (100) nicht mehr.¹¹¹ Die menschliche Werkätigkeit nimmt daher die diskurslogische Stelle evolutionärer Körperanpassungen ein und lässt auf ein spezifisch *menschliches* Entwicklungsprinzip schließen: »Mit dem Menschen hat also eine Verschiebung, eine Wendung in der Anpassung von der Körperlichkeit nach der Richtung des künstlichen Werkzeugs hin stattgefunden.« (101) Die zentrale These von Alsbergs Buch lautet daher, dass »*das Entwicklungsprinzip des Menschen das Prinzip der Körperrauschaltung vermittels künstlicher Werkzeuge*« (103) sei. Der Mensch »leistete auf die in seinem Körper vorhandenen (ererbten) Anpassungsanlagen und -vorrichtungen [...] Verzicht; er benutzte das Werkzeug an Stelle seines Körpers; mit anderen Worten: Er schaltete durch das künstliche Werkzeug seinen Körper aus.« (102f.)

111 Der entscheidende Unterschied in der »Mängelwesentheorie« Alsbergs und Gehlens besteht genau darin: Bei Alsberg ist es nicht der verkümmerte Zustand des Körpers, der das Werkzeug notwendig macht (wie bei Gehlen), sondern vielmehr hat die Entdeckung des Werkzeugs die Verkümmernug des Körpers vorangetrieben. In Blumenbergs Worten ist die »Entspezialisierung der menschlichen Organausstattung«, die für Gehlen »der Anfang aller menschlichen Dinge ist, [...] für Alsberg deren Ende« (Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, S. 589).

Die Körperrauschaltung wird für Alsbergs Entwurf zum Passepartout der evolutionsbiologischen Deutung des Menschen, die vom einfachen Werkzeuggebrauch bis zum Wesen der Sprache¹¹² alles zu erklären in der Lage ist. Wird die Geschichte der Menschwerdung als Geschichte der Körperrauschaltung erzählt, dann scheint der körperlichen Verkümmernng des Menschen jedenfalls kaum mehr Grenzen gesetzt: »Mit jedem Handwerkszeug schalten wir die Hand, mit dem Kraftwagen den Fuß, mit der Additionsmaschine das Gehirn aus usw. Ja, das Ideal des modernen Ingenieurs wäre eine Maschine, die den Menschen völlig ausschaltet.« (123)¹¹³ Durch diese Tendenz zur »Maximalausschaltung« erweist sich Alsberg als früher Vertreter einer anthropologischen Fantasie, laut der die technische Entwicklung uns die Ablösung von denjenigen körperlichen Ausstattungen ermöglichen wird, die uns evolutionär mitgegeben wurden. André Leroi-Gourhan wird dies Jahrzehnte später in *Hand und Wort* unter dem Diktum der »Regression der Hand«¹¹⁴ fassen, die den Menschen seines speziesbestimmenden Erbes enthebt, insofern der »*homo sapiens* sich in tausend Jahren [...] durch jenen veralteten osteo-muskulären Apparat behindert fühlen könnte, den er aus der Altsteinzeit ererbt hat«.¹¹⁵ Damit ist ausgedrückt, was bei Alsberg und Engels nur implizit bleibt: dass die technische Entwicklung, die mit dem allerersten Handgebrauch eingesetzt haben mag, einer Geschichtslogik folgt, der die Langsamkeit der evolutio-

-
- 112 Für Alsberg stellt die Sprache ein Werkzeug in dem Sinne dar, dass es eine »außerkörperliche Realität« (129) entwirft, die sich ebenfalls dem Prinzip der Körperrauschaltung beugt: »Die Befähigung zur Körperrauschaltung kennzeichnet den Begriff als ein »Werkzeug«, als das »begriffliche« Werkzeug« (148). Hier gibt ihm im Übrigen die Paläoanthropologie recht, vgl. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, S. 491: »Wir haben hier nicht zwei typische menschliche Merkmale vor uns, auf der einen Seite die Technik, auf der anderen Seite die Sprache, sondern ein umfassendes mentales Phänomen, das neurologisch auf den konnexen Gebieten gründet und gemeinsam von Körper und Stimme zum Ausdruck gebracht wird.«
- 113 Alsberg gibt im Übrigen zu, dass die Hand, die ja das Werkzeug bedient, nicht ebenfalls ausgeschaltet wird: »Danach müßten, wenn die menschliche Körperform in Wirklichkeit durch das Werkzeug bestimmt sein soll, diejenigen Organe, denen in erster Linie die Verfertigung und Bedienung der Werkzeuge obliegt, ein progressives Wachstum bzw. eine Vervollkommenung in der Richtung des Werkzeugs erkennen lassen. Daß dies tatsächlich der Fall ist, ist einfach genug zu zeigen. Dem stofflichen Werkzeug, welches sich vornehmlich an die Hand wendet, entspricht die große Vollkommenheit dieses Organs.« (180)
- 114 André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, S. 320. Vgl. auch aus phänomenologischer Sicht: Bernhard Waldenfels, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden III*, Frankfurt a.M. 1999, S. 100f.
- 115 André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, S. 312.

nären Anpassung nicht gewachsen ist. Wenn das Phänomen der Technik nicht mehr innerhalb des klassisch darwinistischen Entwicklungsschemas zu beschreiben ist, dann fällt die zoologische Bestimmung des Menschen und seine technologische Situation auseinander.¹¹⁶

Eine solche Technoanthropologie, die alle zoologischen Bestimmungsversuche übertrifft, wird von Alsberg aber auch deswegen nicht ausgeführt, weil sein Interesse stets bei demjenigen vergangenen Vertreter der Gattung bleibt, der zum ersten Mal die Körperausschaltung praktiziert und damit die Grenze zur Tierwelt gezogen hat. Und genau hier kündigt sich der entscheidende Unterschied zum evolutionären Erzählmodell Engels' an. Zeigt sich bei Engels menschliche Entwicklung als Resultat ineinander verschalteter Geschichtslogiken, so wird es bei Alsberg um die Beschreibung einer Schwellensituation gehen, die den langwierigen Prozess der Hominisation zu einer *Szene des Menschwerdens* macht.

So wie Kants *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* supponierte, dass was die Geschichte nicht nachweisen kann, wohl »auf den Flügeln der Einbildungskraft«¹¹⁷ versucht werden dürfe, so bemüht auch Alsberg die »stärkste Inanspruchnahme der Phantasie« (363), um den prekären Anfang des Menschentums zu bestimmen. Alsberg imaginiert sich ein von einem evolutionären Ahnen zur Feindabwehr eingesetzten Steinwurf, der dadurch zum »Leitstern aller weiteren Entwicklung« (364) wurde, dass in ihm zum ersten Mal Handgebrauch, prototechnische Fertigkeit und Körperausschaltung zusammenkommen. Derjenige Primat, der den verhängnisvollen Stein zum ersten Mal warf, war nach Alsberg zum ersten Mal und mit vollem Recht Mensch und nicht mehr Tier:

[D]er Mensch trug die Methode der Abwehr durch Werfen mit Steinen, welche bisher nur gelegentlich und nebenbei geübt wurde, in seine *Entwicklung* hinüber. Hierdurch gewann sie mit einem Schlage prinzipielle Bedeutsamkeit, weil sie zum »entwicklungsbestimmenden« Faktor gemacht wurde. Indem der Mensch die Steinabwehrmethode auf seine weitere Entwicklung herrschenden Einfluß gewinnen ließ, begab er sich unter das »Menschheitsprinzip«, unter das

116 Vgl. ebd., S. 179: »Mit anderen Worten, es spricht alles dafür, daß die ›Vorgänge im Stirnbereich‹ die Kurve der biologischen Evolution gesprengt haben, die den Menschen zu einem zoologischen Wesen macht, das den normalen Gesetzen des Verhaltens der Arten unterworfen ist. Die Technik ist beim *homo sapiens* nicht mehr an den Zellfortschritt gebunden, sie scheint sich vielmehr vollständig davon zu lösen und in gewisser Weise ihr eigenes Leben zu führen.«

117 Immanuel Kant, »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte«, in: *Gesammelte Schriften, Akademieausgabe, Bd. VIII: Abhandlungen nach 1781*, Berlin 1923, S. 107–123, hier: S. 109.

Entwicklungsprinzip der »Körperausschaltung«, wurde er aus dem Tiere zum »Menschen«. (359)

Wie schon bei Freuds Urhordentheorie wird auch hier einer epistemologischen Herausforderung – die Absicherung der anthropologischen Grenze unter den Bedingungen der Evolutionsbiologie – eine erzählerische Lösung zugeführt. Radikaler ausgedrückt, ist es der Logik der Urszene zu danken, dass die Frage nach der Menschwerdung überhaupt zu beantworten ist: Was nicht beobachtet werden kann, muss eben erzählt werden. Daraus resultiert auch die dramatische Umschlagslogik dieses Entwurfs, nach der »die Menschheit *mit einem Schlage* entstanden« (365) sei. Diese Vorstellung immediater Menschwerdung ist kein paläontologischer Sachverhalt mehr, sondern das Ergebnis einer Erzählstrategie: einer Szene, die den unbeschreibbaren Moment der Schwelle literarisch umsetzt.

Unweigerlich schert auch Alsberg, wie schon Freud zuvor, in ein lamarckistisches Schema aus. Ausschlaggebend in seiner Theorie ist nicht mehr, was Wilhelm Bölsche als den »Sortier-Apparat« der Darwin'schen Theorie bezeichnet hat,¹¹⁸ sondern diejenigen Strebungen und Regungen, die einem Individuum entstammen und dennoch gattungstypische Folgen zeitigen. Wo also Engels die langsam an der Spezies sich vollziehenden Veränderungen (nach dem Vorbild Darwins) zu einem breit angelegten geschichtsphilosophischen Entwurf ausarbeitete, ermöglicht Alsberg ein narratologisch gewendeter Lamarckismus, Ontogenese und Phylogenese in Korrespondenz zu bringen und an einem Individuum diejenige Anpassung zu erzählen, welche die gesamte Spezies betrifft. Als entwicklungsbiologisches Darstellungsverfahren ermöglicht die Urszene, nicht mehr zwischen *einer* Menschwerdung und *der* Menschwerdung unterscheiden zu müssen.

Zwischen Alsberg und Engels lässt sich aufzeigen, wie der theoretische Nexus von Hand und Mensch an Argumentationsmuster und Darstellungsformen gebunden ist, welche die Historisierungs- und Nivelierungstendenzen der Entwicklungsbiologie auf darstellerischer Ebene umcodieren. Dabei wird der praktische Handgebrauch zum geschichtsmächtigen Organ, das in einer dialektischen Bewegung Spezies- und Gesellschaftshistorie in einen *grand récit* der Menschheitsentwicklung münden lässt (Engels) oder das eine szenische Menschwerdung entwirft, die als Urszene *pars pro toto* für den gesamten Menschen gilt (Alsberg).

118 Wilhelm Bölsche, *Das Liebesleben in der Natur*, Bd. 2, Leipzig 1900, S. 77.

Dass sich die lamarckistische Form des *Erzählens* von Entwicklungsgeschichte am Individuum deutlich besser literarischen (statt den strenger historiografischen) Formen fügt, sollte deutlich geworden sein. Es sei daher im Folgenden auf einen literarischen Versuch eingegangen, der – Jahrzehnte nach der evolutionsbiologischen Begeisterung der Jahrhundertwende – ebenjene lamarckistischen Erzählmodi aufgreift, um diese an ihr konsequentes Ende zu führen. In den Abenteuern des Hochstaplers Felix Krull aus dem letzten Roman Thomas Manns wird die Geschichte der Menschwerdung zur pikaresken Karriere umgedeutet. Damit ist, fast nebenbei, die Frage nach der *Gattung* evolutionsbiologischen Erzählens mitgestellt.

c) Felix Krulls schelmische Menschwerdung

Auf einer Zugreise nach Lissabon trifft Thomas Manns Hochstapler Felix Krull im Speisewagon auf »ein[en] ältere[n] Herr[n], zierlich von Figur, etwas altmodisch gekleidet«,¹¹⁹ der sich ihm als »Professor Kuckuck [...], Paläontolog und Direktor des Naturhistorischen Museums in Lissabon« (304) vorstellt. Selbiger Kuckuck kehrt von einer Reise zurück, um »Schädel, Rippen und Schulterblatt einer längst ausgestorbenen Tapir-Art« (306) ins Museum nach Lissabon zu transportieren, und führt Krull im folgenden Gespräch in die Tiefenzeiten der Erd- und Menschheitsgeschichte ein. Der Hochstapler Krull, der unter falscher Identität als Marquis de Venosta reist, wird von Kuckuck mit einer Theorie der »Allsympathie« (319) bekannt gemacht, die vom »glasig-schleimige[n] Klümpchen des Urwesens« (309) über den »Spätkömmeling« *homo sapiens* (307) bis zu den »Dunstwolken des interstellaren Raumes« (316) so ziemlich alles umfasst. Es ist der Beginn von Krulls evolutionsbiologischen Begeisterung, die sich zunächst in einem eindrücklichen Vergleich äußert, den Kuckuck gegenüber Krull vorbringt:

»Wissen Sie aber, woran Sie mich erinnern? [...] An eine Seelilie. [...] Die Seelilie ist aber keine Blume, sondern eine festsitzende Tierform der Tiefsee, zum Kreis der Stachelhäuter gehörig und davon wohl die altertümlichste Gruppe.

119 Thomas Mann, *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull. Der Memoiren erster Teil*. (=Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 12.1), hg. von Thomas Sprecher und Monica Bussmann, Frankfurt a.M. 2012, S. 299 (im Folgenden werden die Seitenzahlen im Fließtext zitiert).

Wir haben eine Menge Fossilien davon. Solche an ihren Ort gebundenen Tiere neigen zu blumenhafter Form, will sagen zu einer stern- und blütenartigen Rundsymmetrie. Der Haarstern von heute, Nachkomme der frühen Seelilie, sitzt nur noch in seiner Jugend an einem Stiele im Grunde fest. Dann macht er sich frei, emanzipiert sich und abenteuer schwimmend und kletternd an den Küsten herum. Verzeihen Sie die Gedankenverbindung, aber so, eine moderne Seelilie, haben Sie sich vom Stengel gelöst und gehen auf Inspektionsfahrt. Man ist versucht, den Neuling der Beweglichkeit ein wenig zu beraten...« (303f.)

Diese Lektion für »den Neuling der Beweglichkeit« ist teilweise wörtlich aus Paul Kammerers Kapitel zur »Bewegbarkeit« seiner *Allgemeinen Biologie* abgeschrieben, die schon Hans Wysling in einem Aufsatz als Quelle von Kuckucks Monologen ausmachte.¹²⁰ Für den Paläontologen Kuckuck ist die Seelilie zunächst von Interesse, weil es sich um eine sehr alte Art handelt. Als sogenanntes »lebendes Fossil« gehört der Haarstern – wie die »Baumfarne aus der Steinkohlezeit«, die Kuckuck in Lissabons Botanischem Garten zur Ansicht empfiehlt – »eigentlich gar nicht der gegenwärtigen Vegetation unseres Planeten a[n], sondern einer früheren [...] Das ist mehr als kurzatmige Kulturhistorie. Das ist Erdaltertum!«

120 Vgl. Paul Kammerer, *Allgemeine Biologie*, Stuttgart und Berlin 1915, S. 72–91. Zu den »in ihrer Jugend noch an einem Stiel im Grund verankerten Haarsterne«, vgl. besonders S. 91. Den Nachweis erbrachte Hans Wysling, »Wer ist Professor Kuckuck? Zu einem der letzten »großen Gespräche« Thomas Manns«, in: *Ausgewählte Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1996, S. 285–309. Vgl. auch Thomas Manns Tagebucheintrag vom 8. November 1951: »Wiederheranziehen von Kammerers »Allgem. Biologie«, in der ich tagüber begierig las« (Thomas Mann, *Tagebücher*, Bd. 9. 1951–1952, hg. von Inge Jens, Frankfurt a.M. 1993, S. 132) sowie die Notizen Manns zu seiner Kammerer-Lektüre, abgedruckt in: Hans Wysling, *Narzissmus und illusionäre Existenzform. Zu den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull*, Bern und München 1982, S. 497–502. Trotz dieser Verweise auf Kammerer hat Wysling Professor Kuckuck als Konglomerat verschiedener Quellen bezeichnet, die sich von Schopenhauer, über Goethes Mephisto, bis zu Richard Wagner erstrecken sollen. Das ist symptomatisch dafür, wie schwer sich die Forschung mit der Figur Kuckuck getan hat, solange der Bezug zur Popularwissenschaft der Jahrhundertwende vernachlässigt wurde. Vgl. auch Thomas G. Rosenmeyer, »Das Kuckuckskapitel«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62(3) (1988), S. 540–548, der über Platons *Timäus*, der Naturphilosophie der Frühromantik und sogar dem spätantiken Roman *Leukippe und Kleitophon* des Achilleus Tatios den Bezug zur Darwin-Rezeption völlig vergisst. Für ihn zeichnet sich das Gespräch mit Kuckuck durch eine »stupendous inconsequentiality« (ebd., S. 452) aus: »In Krull, science and biology, Kuckuck's lecture, stands out as an interruption. It is an episode, a didactic episode whose lesson is not a lesson at all, a pseudo-lesson at best.« (Ebd., S. 545) Entscheidende Hinweise, die solche weitschweifigen Lektüren zurückweisen und den Bezug zur Populärwissenschaft der Jahrhundertwende klarstellen, finden sich bei Malte Herwig, *Bildungsbürger auf Abwegen. Naturwissenschaft im Werk Thomas Manns*, Frankfurt a.M. 2004.

(303)¹²¹ Gleichzeitig entstammt der radialsymmetrische Körperbau der Seelilie – was auch bei Paul Kammerer zu lesen ist – einem evolutionären Zweig, der dem des bilateralsymmetrischen, d.h. durch eine Vertikalachse zweigeteilten Menschen, entgegengesetzt ist.¹²² Man könnte die sehr alte, aquatische und kreiselnde Seelilie also als das entwicklungsbiologische Gegenmodell des jungen, terrestrischen und bilateral »schwankenden« Menschen beschreiben.¹²³ Wenn nun Krull wie die Seelilie »die morphologische Entwicklung vom festsitzenden »Gewächs« zum umherstreifenden Tier«¹²⁴ durchmacht, dann spielt der Seelilienvergleich aber zuletzt auch auf den Lauf der Romanhandlung an. Malte Herwig spricht von »eine[r] Art biologische[m] Bildungsroman *in nuce*«,¹²⁵ durch den die Persiflage auf den klassischen Bildungsroman, den Manns Roman im Großen vornimmt,¹²⁶ im Kleinen wiederholt wird. Die Parabel von der Seelilie wird

121 Thomas Mann besaß selbst eine fossilierte Seelilie, die seinen Schreibtisch schmückte. Vgl. die Abbildung in Malte Herwig, »Nur in der Jugend gestielt, Die langen Wurzeln des Felix Krull«, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch* 18 (2005), S. 141–158, hier: S. 158.

122 Vgl. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, S. 44: »Ausgehend von diesem Tatbestand gliedern sich die Tierarten in zwei Typen der dynamischen Organisation: bei dem einen Typ ist der Körper nach einer radialen Symmetrie aufgebaut, bei dem anderen sind die Körperteile nach einer bilateralen Symmetrie angeordnet«. Genau unter diesen »radialen Bedingungen« findet die Seelilie nun auch bei Paul Kammerer Erwähnung: »Wenn freibewegliche Formen uns einen Strahlenbau zeigen, so ist es gewiß deshalb, weil sie von festsitzenden Formen abstammen [...] und im Kreise der Stachelhäuter sind die zuvor erwähnten Seelilien wohl die altertümlichste Gruppe, von denen wir die heutigen, *in ihrer Jugend noch an einem Stiel* im Grund verankerten Haarsterne, sowie in weiterer Folge die Seesterne und Seeigel ableiten dürfen. Hier macht sich dann auch bereits die Rückkehr zur Bilateralform (z.B. Herzigel) bemerkbar, die in der Klasse der Seewalzen beinahe wieder vollendet ist.« (Paul Kammerer, *Allgemeine Biologie*, S. 91, Hervorhebung A.H.) Die kursivierte Passage legt Mann Kuckuck in den Mund.

123 Vilém Flusser hat sich in ganz ähnlicher Form an einer Anthropologie versucht, die den Menschen vom anderen Ende der Evolution her beschreibt. Sein Ausgangspunkt ist der Tiefseetintenfisch *Vampyroteuthis infernalis*. In dessen »Grundstruktur nämlich werden einige Züge des menschlichen Daseins ersichtlich. Andere wieder erscheinen darin völlig verwandelt. Somit kann ein Spiel mit verzerrenden Spiegeln aufgebaut werden, dank dem wir die Grundstruktur unseres eigenen Daseins aus weiter Entfernung und verzerrt wiedererkennen können.« (Vilém Flusser, *Vampyroteuthis Infernalis*, S. 12f.)

124 Malte Herwig, *Bildungsbürger auf Abwegen*, S. 232.

125 Ebd.

126 Vgl. Thomas Sebastian, »Felix Krull: Pikarekse Parodie des Bildungsromans«, in: Gerhart Hoffmeister (Hg.), *Der deutsche Schelmenroman im 20. Jahrhundert*, Amsterdam 1985/86, S. 133–144; oder Bernhard F. Malkmus, *The German Picaro and Modernity*, London 2011, S. 114ff. Laut Malte Herwig ist das Arrangement um die »nur in der Ju-

zur biologisch-poetologischen Synekdoche, die sich als intrikate Verschaltung von literarischer Form und unzeitgemäßer Wissensrezeption zu erkennen gibt.

Von den intertextuellen Bezügen zu Kammerers *Allgemeiner Biologie* bis zur monistischen Rhetorik Haeckel'scher Provenienz wird damit mit Bezügen auf den populärbiologischen Diskurs der Jahrhundertwende gespielt, die zur Entstehungszeit dieses Kapitels in den 1950er-Jahren eigentlich schon zum Anachronismus geworden sind.¹²⁷ Dennoch geht es bei Manns letztem Roman nicht bloß um ein parodistisches Nachplappern der paläontologischen Begeisterung um 1900. Kyung-Ho Cha hat gezeigt, wie sich an der Kuckuck'schen Seelilie eine Unbestimmtheitszone zwischen pflanzlichem, tierischem und menschlichem Leben öffnet, in der »monströs[e] Mensch-Tier-Hybride« aufleuchten, die »die glatte Oberfläche des Körpers zerstören«¹²⁸ und eine karnevalesk-groteske Tendenz des Romans eröffnen. Der *Krull*-Roman zeigt, wie im Spätwerk Manns mit »ironischer Heiterkeit« eine »Kehre zum ›Tier‹« vollzogen wird, die »Hand in Hand geht mit einer Kritik des Humanismus und der Destruktion der Idee des Menschen«.¹²⁹

Dazu ist mit dem Hinweis auf den Biologen Paul Kammerer noch ein wissenschaftsgeschichtlicher Aspekt verbunden, der bei Alsberg und Freud schon zur Sprache kam und für die Frage des poetologischen Umgangs

gend gestielt[en]« Haarsterne ein augenzwinkernder Hinweis auf das eigene Verhältnis zum ›Jugend-Stil‹ im doppelten Wortsinne (vgl. Malte Herwig, *Bildungsbürger auf Abwegen*, S. 233). Dass sich eine solche ›Kritik‹ oder ›Persiflage‹ an dem Bildungsroman jedenfalls an einem literaturgeschichtlichen Phantasma abarbeitet, zeigt die Forschung zum Bildungsroman selbst, vgl. Georg Stanitzek, »Das Bildungsroman-Paradigma. Am Beispiel von Karl Traugott Thiemes ›Erdmann, eine Bildungsgeschichte‹«, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 34 (1990), S. 171–194; oder Marc Redfield, *Phantom Formations: Aesthetic Ideology and the ›Bildungsroman‹*, Ithaca und London 1996.

- 127 Vgl. wiederum Malte Herwig, *Bildungsbürger auf Abwegen*, S. 231ff. Anregung mag auch die Beschreibung einer Seelilie in Manfred Franks Roman *Die junge Fürstin* von 1915 gewesen sein, vgl. dazu Hans Wysling, *Narzissmus und illusionäre Existenzform*, S. 273f. Bemerkenswert sind ebenfalls die Ähnlichkeiten zu einzelnen Gedichten aus Arno Holz' *Phantasia* auf die unter anderem Peter Sprengel verwiesen hat, vgl. Peter Sprengel, *Darwin in der Poesie*, vor allem: S. 70ff. und 135ff.
- 128 Kyung-Ho Cha, »Karnevaleskes Tier-Werden. Das Ende des Menschen in Thomas Manns ›Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull‹«, in: Norbert Otto Eke und Eva Gühlen (Hg.), *Tiere, Texte, Spuren. Sonderheft der Zeitschrift für deutsche Philologie* 126 (2007), S. 221–250, hier: S. 246.
- 129 Ebd., S. 223f. Vgl. dazu auch: Terence James Reed, »Das Tier in der Gesellschaft. Animalisches beim Humanisten Thomas Mann«, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch* 16 (2003), S. 9–22.

mit der Evolutionstheorie in Manns Roman entscheidend ist: der Lamarckismus. Kammerer war ein überzeugter Vertreter der Theorie während des Lebens erworbener Anpassungen und hat den Lamarckismus durch Experimente an Geburtshelferkröten zu beweisen versucht.¹³⁰ Lockte man diese Kröten durch Hitze zur Paarung ins Wasser, dann entwickelten die Männchen zum besseren Halt am Weibchen Brunstschwielen an den Händen, wie sie eigentlich nur andere Krötenarten auszeichnen und die von der Geburtshelferkröte dennoch an ihre Nachkommen weitergegeben wurden (Abb. 4). Als nun aber an einer Kröte die Schwielen sich als bloße Tinteninjektion herausstellten, wurde Kammerer (wohl zu Unrecht¹³¹) als Fälscher gebrandmarkt und nahm sich kurz darauf das Leben. Auch Kammerer steht also unter dem Verdacht der Hochstapelei. Der mit Kammerer verbundene Hinweis auf den Lamarckismus bleibt für das Darstellungsverfahren des Romans ebenso entscheidend. Denn dessen Protagonist Krull wird sich genau nach derjenigen Maxime richten, die Paul Kammerer hoffnungsvoll mit der Theorie Lamarcks verbindet: dass der Mensch selbst zum evolutionsbiologischen »Werkmeister der Zukunft«¹³² wird.

Es ist also kein Zufall, dass während Entwicklungsfantasien und spekulative Mensch-Tier-Vergleiche im Roman noch von Paläontologen formuliert werden, sie ihren Widerhall nur noch in den Köpfen und Ohren von Hochstaplern finden.¹³³ In der Gattung der Pikareske bündeln sich der Werdegang des Hochstaplers Krull und die Forschungen des (vermeintlichen) Hochstaplers Kammerer. Entsprechend verwechselt Krull im Folgenden wiederholt die Anpassungsfähigkeit tierischer Urahnen mit seinem eigenen Talent zur Nachahmung und damit mit der schelmischen Kunst der Hochstapelei. Als Antriebsmotor der Handlung wie als (Selbst-)Darstellungsmodus des Protagonisten erscheint so ein Verfahren der Mimikry, das die literarischen Verfahren wie die evolutionsbiologi-

130 Paul Kammerer, *Neuvererbung oder Vererbung erworbener Eigenschaften. Erbliche Belastung oder erbliche Entlastung*, Stuttgart und Heilbronn 1925. Vgl. auch Sander Gilboff, »The Case of Paul Kammerer: Evolution and Experimentation in the Early 20th Century«, in: *Journal of the History of Biology*, 39(3) (2006), S. 525–563.

131 Ebd., S. 528f.

132 Paul Kammerer, *Neuvererbung oder Vererbung erworbener Eigenschaften*, S. 5.

133 Zur Einordnung des Hochstaplermotivs in die Literaturgeschichte des 20. Jahrhunderts vgl. Dorothee Kimmich, »Mundus vult decipi. Warum man sich den Hochstapler als einen glücklichen Menschen vorstellen muss«, in: *Cahiers d'Études Germaniques*, Vol. 67: *Quelques vérités à propos du mensonge?*, Aix-en-Provence 2014, S. 223–236.



Abb. 8. *Geburtshelferkröte* (*Alytes obstetricans*), zwei Männchen
links normales Kontrolltier; rechts Exemplar aus der 5. Nachkommengeneration
der Wasserzucht; die schwarze Verfärbung besonders der linken Hand zeigt die
Ausdehnung der *Brunschwiele* an. Auf der rechten Hand ist jetzt nur unter-
halb des Daumens eine kleine Schwiele vorhanden: die Haut dieser Hand war
abgezogen worden, um der mikroskopischen Untersuchung zu dienen, und ist
nachgewachsen, die Schwiele aber nicht mehr so groß geworden.
Originalaufnahme beider Exemplare auf derselben Platte von B. Stewart,
Cambridge.

Abb. 4: Paul Kammerers Geburtshelferkröten

schen Theoreme gleichermaßen motiviert.¹³⁴ Krulls neu gefundene Be-
geisterung für die »Urkrebse, Kopffüßer, Armfüßler, fürchterlich betagten
Schwämme und eingeweidelosen Haarstern-Tiere« wird er daher auf den
Begriff bringen, »daß dies alles erste Ansätze [...] auf mich, will sagen: den
Menschen waren« (348). Wo Professor Kuckuck noch aus dem Menschen
hervorwuchernde »Anklänge ans Tier-Physiognomische« betonte – »Sie
sehen da den Fisch und den Fuchs, den Hund, den Seehund, den Habicht
und den Hammel« (312) –, sieht Krull also nur sich selbst.¹³⁵

134 Cha liest den Roman Thomas Manns im Rahmen einer Wissens- und Literaturge-
schichte der »Humanmimikry« – der lamarckistischen Konstruktion eines *homo mi-*
mens, dem bei Mann sowohl Krulls Werdegang als auch Manns eigene Poetik als
»Mimikry der literarischen Tradition« entspricht (Kyung-Ho Cha, *Humanmimikry, Poe-*
tik der Evolution, München 2010, S. 25). Vgl. zur Umdeutung der sich schon von Aris-
toteles beschreibenden Theorie einer spezifisch menschlichen Imitation im
evolutionsbiologischen Diskurs: Stefan Willer, »Imitation of similar beings«. Social
mimesis as an argument in evolutionary theory around 1900«, in: *History and Philoso-*
phy of the Life Sciences 31 (2009), S. 201–214, der die Wissensgeschichte evolutionärer
Imitationen von Wilhelm Bleek über Charles Darwin bis zu Kafkas Rospeter nach-
zeichnet.

135 Diese Beschwörung einer teleo-narzisstischen Entwicklungsgeschichte findet sich auch
in Manns Tagebuch nach dem Besuch im *Field Museum of Natural History in Chicago*.
Dort erlebte er einen »biologische[n] Rausch«, laut dem all dieses ausgestellte »Ur-Le-

Zu ihrem Ausdruck kommt Krulls naturphilosophische Begeisterung während seines Besuchs im (fiktiven) Lissabonner *Museu Ciências Naturaes*. Wenn Krull dort die Kuckuck'sche »Allsympathie« bemüht, um zu begründen, wieso er sich »ganz gut hineinversetzen [kann] in die Gewohnheit des Wiederkäuens« (346), ist das einerseits Beispiel einer überdrehten speziesübergreifenden Einfühlungskunst. Andererseits basiert der groteske Charakter dieser Szene mindestens so sehr auf der Artifizialität eines Blicks, der durch die kontrollierte und inszenierte Gegenüberstellung Krulls mit dem ausgestopften Rothirsch im Museum konstruiert wird. Explizit wird letzteres in der Ausstellung menschlicher Ahnen reflektiert, zu der er mit Kuckuck ins Souterrain *hinabsteigen* muss – ein »Abstieg«, dessen Anklang an Darwins *Descent of Man* von Krull umgehend verbessert wird: »Hinauf, wollen Sie sagen«, schaltete ich geistvoll ein.« (352) Dort erwartet Krull eine Ausstellung, in der die Urgeschichte des Menschen »hinter Glasscheiben« und »künstlich erleuchtet« als »kleine Theater, plastische Szenen in natürlicher Größe« (352) häppchenweise aufgearbeitet sind, um damit in musealer Form das lamarckistische Phantasma beobachtbarer Menschwerdung zu replizieren. Dabei überblendet sich die Entwicklungsgeschichte des Menschen vollends in die Entwicklungsgeschichte des Hochstaplers. Krull erinnert sich im Angesicht dieser präparierten Urmenschen an die Momente seiner Kindheit, als er alte Familienporträts betrachtete, um »festzustellen, wem unter ihnen ich etwa besonders zu Dank verpflichtet sein mochte« (78). Der narzisstische Blick in die eigene Herkunft wird im Museum in Lissabon auf die präparierten Urahnen projiziert:

Erinnert der geneigte Leser sich wohl, wie ich in eigener Frühzeit, aus Neugier nach den Ursprüngen meiner auffallenden Wohlschaffenheit, unter allerlei Vorfahrenbildnissen nach ersten Hinweisen auf mein Selbst mich forschend umsah? Verstärkt kehrt immer im Leben das Anfängliche wieder, und ganz fühlte ich mich zurückversetzt in jene Beschäftigung, als ich nun dringlichen Auges und klopfenden Herzens das aus grauester Ferne auf mich abzielende besichtigte. (352)

Wenn hier aus »grauester Ferne« alles auf den Hochstapler abzielt, dann wird auch die Frage nach der anthropologischen Differenz entsprechend

ben« aus »Schwämme[n]«, »gigantischen Tiermassen« und »Menschenaffen« in ihm das Gefühl erweckte, »daß dies alles meinem Schreiben und Lieben und Leiden, meiner Humanität zu Grunde liegt.« (Thomas Mann, Eintrag zum 4. Oktober 1951, in: *Tagebücher 1951–1952*, S. 112f.)

justiert. Ganz im Sinne Paul Alsbergs sieht Krull in der »ängstliche[n] Fremdheit und Hilflosigkeit der Beflaumten«, die weder mit »Hörnern noch Hauern, mit Reißkiefen weder, noch Knochenpanzern« ausgestattet sind, den Beweis dafür, dass »die Sonderung vom Tierischen sich schon [...] vollzogen« (352f.) hat. Laut Krull »wußten sie schon [...] und besprachen es heimlich im Hocken, daß sie aus feinerem Holz geschnitzt waren als alle anderen« (353). Krull zitiert sich an dieser Stelle selbst, insofern er ganz am Beginn des Romans darauf insistiert, dass er »aus feinerem Holz geschnitzt war als meinesgleichen« (30). Ausgerechnet in diesen Urmenschen, die, im Gegensatz zu Krulls »auffallende[r] Wohlschaffenheit« und seiner stets über das Ziel hinausschießenden Eloquenz, »klein und beflaumt in scheuer Gruppe beisammen[hocken]« und sich »in schnalzender, gurrender Vor-Sprache« (352) beraten, sieht er den Beweis für das »feine Holz« der menschlichen, d.h. der Krull'schen Disposition.

Eine ähnliche genealogische Konfusion wurde schon von Professor Kuckuck im Zuggespräch praktiziert. Sobald sich Krull ihm (fälschlicherweise) als Marquis de Venosta vorstellt, dekliniert Kuckuck die aristokratische Verwandtschaft des Marquis, von der »Contessa Paolina Centurione« bis zu den »Esterhazys von Galantha«, durch: »Sie haben, wie Sie wissen, überall Vettern und Nebenverwandte.« (304) Kuckuck fügt an: »Geschlechts- und Abstammungskunde ist mein Steckenpferd« (304), und nimmt dies als Anlass, sich als Paläontologe erkennen zu geben. Auch in dieser Überblendung von Ahnenforschung und Evolutionsgeschichte werden also die Stammbäume der Venostas mit den Stammbäumen des *homo sapiens* verwechselt. Die Vermengung genealogischer Register, wie sie sowohl Krull wie Kuckuck praktizieren, entlarvt den narzisstischen Blick in die eigene Vergangenheit als einen hohlen, insbesondere weil der Hochstapler Krull, als Spross »aus feinsürgerlichem, wenn auch liederlichem Hause« (9), der schlechtmöglichste Adressat der Kuckuck'schen Abstammungslehre ist. Folgerichtig sieht Krull damit das Prinzip der Anpassung durch Mimikry als Antriebsmotor individueller Entwicklung sanktioniert – egal ob bei Urmenschen, Hochstaplern oder eben Geburtshelferkröten – und das Prinzip der Identitätskonstruktion nach Herkunft und Abstammung durch eine lamarckistisch unterfütterte Verkleidungskunst ersetzt. Für den Werdegang Krulls, der sein Leben dem »Gedanke[n] der *Vertauschbarkeit*« (257) verschrieben hat, ist das programmatisch: Als er in Paris seine Zeit halb als unterwürfiger Hotelkellner und halb als wohlhabender Lebemann verbringt, stellt er fest, dass dies »auf eine Art von Doppelleben hinaus[lief], dessen Anmutigkeit darin bestand, daß es ungewiß

4. Handgebrauch und Menschwerdung: Anthropologische Unruhen

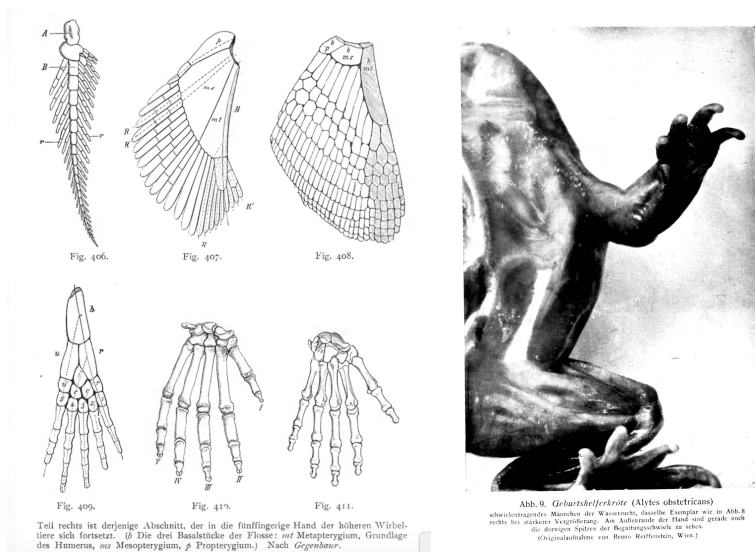


Abb. 5 (a-b): „Von der Brustflosse zur Menschenhand“ nach Carl Gegenbaur und Bruntschwielen an der Krötenhand bei Paul Kammerer

blieb, in welcher Gestalt ich eigentlich ich selbst und in welcher ich nur verkleidet war« (264f.). Die Konsequenz dieser Dauermaskierung besteht im Aufgeben jeglicher Identität: »Verkleidet also war ich in jedem Fall, und die unmaskierte Wirklichkeit zwischen den beiden Erscheinungsformen, das Ich-selber-Sein, war nicht bestimmbar, weil tatsächlich nicht vorhanden.« (265) Die Hochstapelei bleibt die einzige Konstante in einer Welt abwesender und austauschbarer Identitäten.¹³⁶ Dieses Prinzip wird auch auf den ausgestellten Urahn im Museum übertragen: Hominisation nach Krull meint diejenige Art der Mimikry, mit der ein noch befaumter und gurrender Urmensch auch einmal Aristokrat werden kann.

An dieser Stelle hat die Hand ihren Auftritt als Schauplatz von Krulls evolutionsbiologischer Verwandtschaftsfantasie. Schon in der Zugunterhaltung meint Kuckuck, bei Krull scheine »ein gewisser Extremitätenkult [...] vorzuliegen« (312). Diese Feststellung ist nicht ganz unbegründet, wo doch Krull zu Beginn des Romans in einer narzisstischen Selbstbegut-

¹³⁶ Vgl. zu dieser Thematik Julia Schöll, »Verkleidet also war ich in jedem Fall«. Zur Identitätskonstruktion in *Joseph und seine Brüder* und *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch* 18 (2005), S. 9–30.

achtung seine Hände hervorhebt: »Meine Hände, auf die ich früh achthatte, waren, ohne überschmal zu sein, angenehm im Charakter, niemals schweißig, sondern mäßig warm, trocken, mit geschmackvoll geformten Fingernägeln versehen und sich selbst ein Wohlgefallen.« (18) Dieses hier noch deutlich als Zivilisationsorgan Krulls hervorgehobene Paar Hände wird dann im Gespräch mit Kuckuck zum Marker einer anthropologischen Transformierbarkeit, die – im morphologischen Geist der Zeit – die Verwandtschaften mit »den urtümlichsten Landtieren« (311) nahelegt. Davon bleibt auch ein von Krull ins Spiel gebrachter, »reizende[r] vollschlanke[r] Frauenarm« (311f.) nicht bewahrt. Kuckuck erwidert: »Was aber den vollschlanken Frauenarm angeht, so sollte man bei dieser Gliedmaße sich gegenwärtig halten, daß sie nichts anderes ist als der Krallenflügel des Urvogels und die Brustflosse des Fisches.« (312) Dieser Auftritt der Hand ist in doppelter Weise ein Zitat aus dem Bestand populärdarwinistischer Naturphilosophie: Einerseits zitiert Kuckuck die morphologischen Verwandtschaftsentwürfe nach Haeckel und Gegenbaur (Abb. 5a), die mit den Beispielen Fisch und Urvogel einen Querschnitt durch Luft, Wasser und Erde (und durch die biologische Tiefenzeit) unternehmen; andererseits ist der »Extremitätenkult« Krulls vielleicht nicht zufällig ein Verweis auf das Transformationsorgan, das auch in Kammerers Krötenversuchen dem Betrachter die Hand entgegenstreckt (Abb. 5b). In jedem Fall wird die Hand zum Organ eines Verwandtschaftsentwurfs, der ein »allsympathisches« Verhältnis des Menschen mit der Entwicklungsgeschichte aller Lebewesen entwirft. Aus dem vermeintlich menschlichsten Organ, als das es in der anthropologischen Tradition seit Aristoteles fungiert, erwächst sowohl die Tierwerdung des Menschen wie die Menschwerdung des Tiers.

So zeigen sich auch an der Hand die lamarckistischen Entwicklungsfantasien mit der pikaresken Kunst der Verwandlung verschaltet. Schon in der lamarckistischen Theorie ist diese Vorstellung der evolutionären Geschichte des Handgebrauchs als komödiantische Betrugsgeschichte angelegt. So beschreibt etwa Manfred Schneider die *habitude* des Handgebrauchs nach Lamarck folgendermaßen: »Lamarcks *Bimane* [ist] einer über Generationen laufenden dauernd wiederholten Täuschung entstiegen. Irgendwann hat er sich aber aus einem *als ob* erhoben. Er wurde ein zweihändiges Wesen, indem er lange Zeit so tat, *als ob* er ein zweihändiges Wesen sei.«¹³⁷ Pointierter könnte Krulls Hominisationstheorie nicht

137 Manfred Schneider, »Die Hand und die Technik«, S. 193.

beschrieben werden. In Manns Roman inszeniert Krull in der Begegnung mit den Händen der »Halbaffen« des Museums einen entsprechenden evolutionsbiologischen Karneval:

Von Baumästen herab sahen, geduckt, aus übergroßen, spiegelnden Augen Halbaffen mich an, das Nachtäffchen Schlanklori, das ich für immer in mein Herz schloß, so zierliche Händchen, von den Augen ganz abgesehen, hatte es an seinen Ärmchen, die natürlich das Knochengerüst der ältesten Landtiere bargen, und der Koboldmaki mit Augen wie Teetassen, lang-dünnen Fingerchen, die er zusammengelegt vor der Brust hielt, und ausnehmend verbreiterten Plattzehen. Die Natur schien zum Lachen reizen zu wollen mit diesen Frätzchen; ich aber enthielt mich sogar des Lächelns bei ihrem Anblick. Denn gar zu deutlich lief es bei ihnen allen schließlich auf mich hinaus, wenn auch auf verlarvte und wehmütig scherzhafte Weise. (351)

Die Komik dieser Passage basiert entscheidend darauf, dass sich Krull, trotz seines bierernsten zoologischen Interesses, der Sprache der Liebes-schnulze nicht zu schade ist, wenn er das »Nachtäffchen« mit den »zierlichen Händchen« »für immer in [s]ein Herz schl[ießt]«. In diesem Missverhältnis von erotisierender Stilistik und zoologischer Thematik sind – wie beim vollschlanken Frauenarm – die evolutionsbiologischen Regressionsfantasien deutlich mit kulturell codierten Elementen kontaminiert. Und wenn Krull danach »dem aufrecht tappenden Bären die Hand reichte und dem Schimpansen, der sich auf seine Fingerknöchel niedergelassen, ermutigend auf die Schulter klopfte« (352), dann werden nebenbei auch Männerbünde geschlossen.

Was die derart supponierten Verwandtschaftsfantasien angeht, bedarf es kaum der Erwähnung, dass weder von Schlankloris (vgl. Abb. 6) noch von Koboldmakis eine Linie zum heutigen Menschen verläuft. Die (mittlerweile veraltete) Bezeichnung »Halbaffe« meint die Tatsache, dass es sich eben *nicht* um diejenigen Affen handelt, aus deren Entwicklungslinie die Menschen(-affen) hervorgegangen sind. Das Verhältnis zwischen Krull und dem Lori bzw. Maki basiert auf einer Verwandtschaft, die eben nicht auf Genealogie sondern auf Mimikry beruht.¹³⁸ Dafür stehen die mit Diminutiven gespickten Beschreibungen der Hände ein – die »Ärmchen« mit ihren »zierliche[n] Händchen« und den »lang-dünnen Fingerchen« –, die eine miniaturisierende Annäherung an den menschlichen Körperbau üben, wie er wiederum nur metonymisch für das »Knochengerüst der ältesten Landtiere« überhaupt steht (wie Krull die Lektion Kuckucks rezi-

138 Vgl. Kyung-Ho Cha, *Humanmimikry*, S. 166–170.



Fig. 123.

Abb. 6: Lori nach Ernst Haeckel

tiert). In einer doppelten Bewegung läuft also alles auf den Menschen zu und von ihm aus wieder in die Tierwelt auseinander – das ist die Krull'sche Interpretation der Allsympathie. Wenn die Aufttrittsbedingung der Nachtäffchen diese verzerrende Mimikry ist, die jede taxonomische Verwandtschaft trumpft, dann ist auch die Analogie zu Krull perfekt, der bekanntlich selbst Meister der nachahmenden Täuschung und mit keinerlei genealogischer Nobilität ausgestattet ist.

Mit dieser hochstaplerischen Transformationsfantasie entwirft Mann ein anthropologisches Verwandtschaftsspiel, in dem die Überblendungen von Mensch zu Tier zur Kostümierungskunst erklärt wird, die das Menschsein als ein genauso künstlicher wie künstlerischer Modus in Szene setzt. Die Pikareske wird zum Darstellungsmodus lamarckistischer Verwandlungsprozesse, dessen Zentrum leer bleibt und die auch die Wiedereinsetzung eines »Menschheitsprinzips« nach Paul Alsberg nicht zulassen. Hinter der Maske des Tiers versteckt sich kein Mensch mehr, sondern nur ein Hochstapler, der sich per Definition jeder Definition entzieht. Damit konturiert Mann in seinem lamarckistischen Schelmenroman das Ende derjenigen anthropologischen Emphase, die in der Animalität das

Eigentliche des Menschen gefunden zu haben meinte. Gleichzeitig zeigen sich tradierte Erzählformen des Menschwerdens angesichts eines biologischen Hominisationsprozesses, der bloß noch eine groteske Mimikry als Entwicklungsprinzip anerkennt, verstellt. Letztlich ist es geradezu das Modell des Bildungsromans selbst, das Manns Pikareske zur Disposition stellt.

4.3 Topiken des Tierwerdens: Amorphisierung und Regression

a) Die Rückkehr ins Aquatische

Manns lamarckistischer Hochstaplerroman, der in einem pikaresken Entwurf lineare Entwicklungsmodelle durch einen Prozess ständiger Mimikry ohne Ziel und ohne Zentrum ersetzt, verweist paradigmatisch auf eine literarische Darstellungsform, die den anthropologischen Hominisationsmodellen ein lustvolles Tierwerden entgegensetzt. Dabei ist deutlich geworden, dass ein solcher Werdensprozess keineswegs der Eintritt in ein klar definiertes Feld tierischer Existenzformen darstellt, sondern eine ›Entformung‹ des Menschen inszeniert, in der das, »was tierisch in uns ist, pflanzlich, mineralisch oder menschlich, [...] nicht mehr unterschieden« werden kann.¹³⁹ Als ein anthropologischer Transformationsraum führt die Tierwerdung in Zonen der Ununterscheidbarkeit, die das folgende Kapitel – insbesondere im Hinblick auf die Hand – in tropologischer Hinsicht präzisieren möchte. In einer Szene von Franz Kafkas *Process* findet sich dafür ein bereits angekündigtes und äußerst anschlussfähiges Beispiel. Die Pflegerin Leni präsentiert Josef K. ihre Hand als ein anatomisches »Naturspiel«, bei der »das Verbindungshäutchen fast bis zum obersten Gelenk der kurzen Finger« reicht. (KKAP, 145) Einen solchen aquatischen Atavismus hat bereits Hans Friedenthal in seiner *Sonderstellung des Menschen in der Natur* beschrieben, wo die sogenannten ›Schwimmhäute‹ menschlicher Hände die Parallele von Phylo- und Ontogenese illustrieren sollten. Dass sich an Wasserwesen ein Blick in menschliche Urzeiten eröffnet, dafür gibt es eine Reihe weiterer Beispiele aus der Zeit. Neben der erwähnten parabolischen Seelilie in Manns *Felix Krull* oder Hermann Bahrs tierwerdender Alge bietet der von Haeckel und Bölsche mehrfach herangezogene Urfisch *Amphioxus* ein besonders eindrückliches Beispiel

139 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt a.M. 1996, S. 205.

solcher Hoffnungen. Dieses im Meerschlamme lebende Lanzettfischchen ist, so Haeckel, »nächst dem Menschen das wichtigste und interessanteste aller Wirbeltiere. Wie der Mensch auf dem höchsten Gipfel, so steht der Amphioxus an der tiefsten Wurzel des Vertebratenstammes.«¹⁴⁰ Man müsse, so Haeckel an anderer Stelle, den *Amphioxus* daher »mit besonderer Ehrfurcht betrachten«, weil dieser »unter allen noch lebenden Thieren allein im Stande ist, uns eine annähernde Vorstellung von unseren ältesten silurischen Wirbelthier-Ahnen zu geben.«¹⁴¹ In Bölsches *Liebesleben in der Natur* wird die Betrachtung des Urfischleins entsprechend zu einer Szene der Selbsterkenntnis ausgearbeitet. Ist mit diesem »erste[n]« und »niedrigste[n]« Fisch »die Linie haarscharf bezeichnet, in die dich der Sortier-Apparat geworfen hat«, ¹⁴² dann suggeriert das Lanzettfischchen regelrecht ein Identifikationspotenzial zwischen der penetrant geduzten Leserin und dem schädellosen Urfischlein: »Ein Wirbeltier bist du – ein Tier vom Amphioxus an aufwärts. Von hier läßt sich die Leiter jetzt so gut wie ganz glatt abklettern.«¹⁴³ Gerade am anderen Ende der evolutionären Kette lauert also die anthropologische Erkenntnis: »Der Mensch als Fisch und Molch« lautet die vielsagende Überschrift dieser Passage.

Der Freud-Schüler Sándor Ferenczi hat diese Verbindung von Mensch und Meerschlamme zum geo-, bio- und psychologischen Universaltheorem weiterentwickelt. Sein *Versuch einer Genitaltheorie* stellt den ambitionierten Versuch dar, die Theorie des »Altmeister[s] Haeckel«¹⁴⁴ für die Psychoanalyse fruchtbar zu machen, um diese zu einer »Bioanalyse«¹⁴⁵ weiterzuentwickeln, und arbeitet dazu die Verbindung zwischen Fisch und Mensch zum paradigmatischen Topos entwicklungsbiologischer Reminiszenzen aus. Darin drückt sich, so Ferenczi, »ein Stück phylogenetisches Wissen um unsere Herkunft von wasserbewohnenden Wirbeltieren«¹⁴⁶ aus, das er Freuds phylogenetischen Urszenen anzufügen

140 Ernst Haeckel, *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*, S. 441.

141 Ernst Haeckel, *Über die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts. Zwei Vorträge*, Berlin 1868, S. 42.

142 Wilhelm Bölsche, *Das Liebesleben in der Natur*, S. 77.

143 Ebd.

144 Sándor Ferenczi, *Versuch einer Genitaltheorie*, S. 63.

145 Vgl. ebd., S. 26. Einer solchen »Bioanalyse« geht es nicht darum, die Psychoanalyse in der Biologie zu fundieren, sondern um eine Anwendung psychoanalytischer Konzepte auf biologische Sachverhalte. Vgl. zu dem jüngst wieder auflebenden Interesse an Ferenczi: Peter Berz u.a. (Hg.), *RISS: Zeitschrift für Psychoanalyse*. Nr. 94: Sonderheft: *Bioanalyse I*, Hamburg 2021.

146 Sándor Ferenczi, *Versuch einer Genitaltheorie*, S. 62.

unternimmt. Über das biogenetische Grundgesetz entwirft Ferenczi eine Parallele onto- und phylogenetischer Katastrophenplots, laut der etwa die »Artentwicklung im Meere« der »Embryonalentwicklung im Mutterleib« entspricht oder die »Seeintrocknung« in der Katastrophe der Geburt wiederholt wird.¹⁴⁷ So werden »thalassale Regressionen« am modernen Individuum als Nachwirkungen eines phylogenetischen Traumas beschreibbar, das sich beispielhaft als gewünschte »Wiederkehr des Ichs in den Mutterleib«¹⁴⁸ äußert. Die epistemologische Schärfe erhält die Theorie Ferenczis durch die ins Aquatische überführte Verzahnung von Individuum und Gattung, die in der Individualpsychologie immer wieder aufscheint:

Wie denn, dachten wir uns, wenn die ganze Mutterleibsexistenz der höheren Säugetiere nur eine Wiederholung der Existenzform jener Fischzeit wäre und die Geburt selbst nichts anderes, als die individuelle Rekapitulation der großen Katastrophe, die so viele Tiere und ganz sicher auch unsere tierischen Vorfahren beim Eintrocknen der Meere zwang, sich dem Landleben anzupassen.¹⁴⁹

Die Flucht aus dem Ozean wird zur Urszene einer traumatischen Austrocknung, die noch im modernen Individuum nachwirkt. Ferenczis Bioanalyse verbindet mehrere wichtige Merkmale: die Verzahnung von Onto- und Phylogenese, die in einer Szene der Rekapitulation gleichermaßen eine Teleologisierung wie eine Beobachtbarkeit evolutionärer Prozesse ermöglicht; die lamarckistische Erzählform, die in seinen eigenen Worten schlichtweg die »psychologischere« und deshalb genehmere ist;¹⁵⁰ sowie das Format der Urszene, das er von Freud übernimmt und zur Vorstellung ständig nachwirkender phylogenetischer Traumata umarbeitet.

An der Pflegerinnenhand Lenis in Kafkas *Process* kündigt sich nun an, wie diese von Haeckel, Bölsche und Ferenczi zwischen Fisch und Molch, Küstenschlamm und Mutterleib aufgerufenen Topoi des Aquatischen, Organischen bis Abjekten auf die menschliche Hand übertragen werden. Dabei geht mit dem Interesse an den Wasserwesen eine Tendenz zur *Amorphisierung* im Wortsinn, d.h. zur »Ent-Formung« von Hand- und Menschenform einher. Ein Beispiel dafür ist in dieser Arbeit schon besprochen worden: In Rilkes *Malte Laurids Brigge* wird in der *Salpêtrière*-Szene das

147 Ebd., S. 92. Vgl. zur (kata-)strophischen Poetik dieses Entwurfs: Judith Kasper, »Ferenczis »Kata/strophen«, in: Peter Berz u.a. (Hg.), *RISS: Zeitschrift für Psychoanalyse*. Nr. 94: Sonderheft: *Bioanalyse I*, S. 67–79.

148 Sándor Ferenczi, *Versuch einer Genitaltheorie*, S. 25.

149 Ebd., S. 62f.

150 Ebd., S. 69.

Aufkommen des sogenannten »Großen« als Erleben einer organischen Masse beschrieben, die als »ein großes totes Tier, das einmal, als es noch lebte, meine Hand gewesen war« (SW VI, 764), aus ihm herauszuwachsen scheint. Deutlich wird hier das Register des Ekels aufgerufen, wenn die animalisch-wuchernde Vitalität aus dem Menschenleib herausdringt, dessen Grenzen sich damit gleichzeitig auflösen. Gleichmaßen ist diese »Entformung« der Hand als Gegenkonzept zur terrestrischen »Menschen-Form« entworfen, wenn die sich selbstständig machende Hand der 29. Aufzeichnung (Kap. 3.3) als ein Wasserwesen charakterisiert wird: »[I]ch erkannte vor allem meine eigene, ausgespreizte Hand, die sich ganz allein, ein bißchen wie ein Wassertier, da unten bewegte und den Grund untersuchte.« (SW VI, 795)

Besonders bemerkenswert ist das Auftreten dieser Topik in Alfred Döblins *Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine*, insofern es sich hier um einen Roman handelt, der sich weniger für das Organisch-Animalische der Hand als für ihre technische Befähigung interessiert (Kap. 5.2). Umso erstaunlicher ist es, dass Wadzeks Ingenieurshand während einer seiner zahlreichen Zusammenbrüche eine Regression zur Molluske erlebt:

Sein Gesicht, plötzlich ohne Spannung, ganz dünn und von Fältchen übersät. Der Kopf reichte nicht mehr für die große Haut. Seine Hände legte er fern von sich auf den Tisch; auf dem Zeitungsbogen bewegten sie sich unappetitlich, streckten ihre langen Gliedmaßen; als sie ein paarmal zuckten, hatten sie etwas tief Ängstigendes an sich wie kalte unbekannte Seetiere, wie eine unnatürliche Kreuzung von Molluske und Menschlichverwandtem; man graute, man schämte sich vor diesen langsamen Händen. (WK, 200)

Wenn sich hier Wadzeks Körper der Dienstbarkeit verweigert, wird dies nicht mehr in Begriffen einer unkontrollierbaren Maschinerie getan, so wie noch an anderen Stellen von einer plötzlich umschlagenden, »schlecht regulierten Hand« (WK, 65) die Rede ist. Stattdessen wird die Widerspenstigkeit der Hand vom Gegenmodell des Technischen her entwickelt: als eine unproduktive Materialität, der nicht nur die Funktionalität, sondern vor allem die Form verlustig gegangen ist. Die Selbstständigkeit der Hand, statt Auszeichnungsmerkmal ihrer Dienstbarkeit zu sein, wird zum Auslöser von Ekel. Die Hände bewegen sich »unappetitlich« und strecken »ihre langen Gliedmaßen« von sich. Aus der Amorphität gewinnen sie ihre aquatischen Merkmale und werden zu »kalte[n] unbekannte Seetiere[n]«, die wie frisch gefangene Fische auf Zeitungspapier ausliegen. Als »Kreuzung von Molluske und Menschlichverwandtem« nisten sich die Hände in einer Ununterscheidbarkeitszone von Tierischem

und Menschlichem, Aquatischem und Terrestrischem ein, die im *Wadzek*-Roman als Gegendiskurs zum maschinistischen Körperdispositiv ihre Kraft gewinnt. Die Fischwerdung der Hände vollzieht die Auflösung der Menschenform.

b) »Eine hübsche Kralle«: Das Spreizen der Finger bei Kafka

Im Folgenden soll nun auf die mehrfach erwähnte Hand Lenis aus Kafkas *Process* genauer eingegangen werden. Sie kann als Angelpunkt einer breiter angelegten Lektüre dienen, welche die darin anklingende Handttopik durch mehrere Texte Kafkas verfolgt.¹⁵¹ Dabei wird deutlich, dass es Kafka kaum darum geht, explizite Stellungnahmen zu evolutionsbiologischen Theoremen zu tätigen, als darüber ein Spiel mit anthropologischen Deformationen zu beginnen, in der zoologische und juridisch-politische Menschenfassungen gemeinsam zur Disposition gestellt werden. Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen soll jedenfalls die Betrachtung und Betastung ebenjener Pflegerinnenhand sein, die in einem Kapitel des *Process* statthat, in dem K. auf Hinweis seines besorgten Onkels die Hilfe des Advokaten Huld in Anspruch nimmt. An der Unterhaltung, die das Schicksal seines Prozesses zum Thema hat, bleibt K. zunächst seltsam unbeteiligt: »K. konnte ruhig alles beobachten, denn um ihn kümmerte sich niemand.« (KKAP, 138f.) Als ein Geräusch aus dem Vorzimmer die Unterhaltung stört, entflieht K. in den Nebenraum, wo sich sofort »auf die Hand, mit der er die Tür noch festhielt, eine kleine Hand legte, viel kleiner als K.s Hand, und die Tür leise schloß«. (KKAP, 139) Leni, die Pflegerin des erkrankten Advokaten, initiiert mit dieser Hervorlockung die für den *Process* typische Verzahnung juristischer Abläufe mit dem sexuellen Begehren des Protagonisten, das K. besonders an den Helferinnen- und Angestelltenfiguren des Romans auslebt. In der anschließenden Verführungsszene zeigt nun Leni K. ihre Hand, die sie durch »einen körperlichen Fehler« (KKAP, 145) ausgezeichnet sieht:

Sie spannte den Mittel- und Ringfinger ihrer rechten Hand auseinander, zwischen denen das Verbindungshäutchen fast bis zum obersten Gelenk der kurzen

151 Eine Querlektüre vieler der auch im Folgenden zu besprechenden Hand-Stellen bei Kafka unternimmt die leider nur online publizierte Dissertation: Dalia Inbal, *A Handful of World. The Figure of the Hand in Franz Kafka's Writings*, Dissertation Columbia University: <https://doi.org/10.7916/D8MG7PK0> (letzter Aufruf: 29. Juni 2022)

Finger reichte. K. merkte im Dunkel nicht gleich, was sie ihm zeigen wollte, sie führte deshalb seine Hand hin, damit er es abtaste. »Was für ein Naturspiel«, sagte K. und fügte, als er die ganze Hand überblickt hatte, hinzu: »Was für eine hübsche Kralle!« Mit einer Art Stolz sah Leni zu, wie K. staunend immer wieder ihre zwei Finger auseinanderzog und zusammenlegte, bis er sie schließlich flüchtig küßte und losließ. »Oh!« rief sie aber sofort, »Sie haben mich geküßt!« (KKAP 145f.)

Der Atavismus des »Sumpfgeschöpfes«¹⁵² Leni ist der erotisch inszenierte Rückgriff ins evolutionär Vorgängige, der K. – ganz in der Manier Heideggers, der den Tieren die Hände ab- und dafür Krallen zusprach (Kap. 4.1) – von einer »hübsche[n] Kralle« sprechen lässt. Zu diesem animalischen Organ gesellt sich eine animalische Erotik: K. wird von Leni »mit offenem Mund erkletter[t]«, wobei Küsse und Bisse, nach dem Vorbild von Kleists *Penthesilea*, austauschbar sind: »[J]etzt da sie ihm so nahe war gieng ein bitterer aufreizender Geruch wie von Pfeffer von ihr aus, sie nahm seinen Kopf an sich, beugte sich über ihn hinweg und biß und küßte seinen Hals, biß selbst in seine Haare.« (KKAP, 146)

In einem ersten Lektüreversuch ließe sich dieses zu bestaunende »Naturspiel« mit den anderen Handdarstellungen im Roman konstellieren. Diese reichen vom verweigerten Handschlag des Aufsehers im Verhaftungskapitel (vgl. P, 25) bis zu den zupackenden Griffen des Exekutionskommandos, die »K.'s Hände mit einem schulmäßigen, eingeübten, unwiderstehlichen Griff« in die Zange nehmen (KKAP, 306). In diesen Griffen der zuerst entstandenen Anfangs- und Endkapitel des Romans verkörpert sich die Dialektik von Zugriff und Entzug,¹⁵³ die den Prozess insgesamt charakterisiert und der die Krallen Lenis eine animalisch-erotische Fluchtlinie entgegensetzt. Solche Krallenhände werden in den später entstandenen Romankapiteln wiederholt als Gegenentwürfe zu den Griffen des Gesetzes auftauchen. Eine erste explizit als »Kralle« bezeichnete Hand findet sich vor dem Untersuchungsgericht, wo nach einigem Spektakel »irgendeine Hand« (KKAP, 70) K. am Kragen fasst.¹⁵⁴ Wenn

152 Vgl. Walter Benjamin, »Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages«, in: *Benjamin über Kafka*, S. 9–38, hier: S. 29.

153 Während der Abführung am Ende des Romans wird sich K. dagegen eingestehen, dass er »immer mit zwanzig Händen in die Welt hineinfahren [wollte] und überdies zu einem nicht zu billigen Zweck« (KKAP, 308) – eine Einsicht, die ihn den Weg zur eigenen Exekution vorantreiben lässt.

154 Vgl. Philip Grundlehner, »Manual Gesture in Kafka's Prozeß«, in: *The German Quarterly* 55(2) (1982), S. 186–199, welcher aus der Gerichtsszene schließt: »Indeed, it appears that the more K. reaches out with his own hand or seeks to establish order with his fist,

daraufhin K. vom Podium herabspringt und die um ihn herumstehenden Gesichter beschreibt, heißt es: »Was für Gesichter rings um ihn! Kleine schwarze Äuglein huschten hin und her, die Wangen hiengen herab, wie bei Versoffenen, die langen Bärte waren steif und schütter und griff man in sie, so war es *als bilde man bloß Krallen*, nicht als griffe man in Bärte.« (KKAP, 71, Hervorhebung A.H.) Von den packenden Händen der Anwesenden bis zu den vergeblichen Griffen, »als bilde man bloß Krallen«, wird die Machtlosigkeit K.s bei seinem Verhör konzise in der Topik greifender Hände gefasst. Vor diesem Hintergrund ist auch die Verführungsszene mit Leni im Nebenraum des Advokatenschlafzimmers als Reaktion auf K.s juristisches Auf-der-Stelle-Treten zu verstehen. In der Advokatenwohnung wird K. ja nicht nur vom Gespräch über seinen Prozess ausgeschlossen; es kommt vielmehr zu einer ganz buchstäblichen Verdunkelung der juristischen Abläufe, wenn die Wohnung größtenteils in Dunkelheit getaucht ist und sogar ein Kanzleidirektor urplötzlich aus einer Ecke des Zimmers auftauchen kann:

Und wirklich begann sich dort in der Ecke etwas zu rühren. Im Licht der Kerze die der Onkel jetzt hochhielt, sah man dort bei einem kleinen Tischchen einen ältern Herrn sitzen. Er hatte wohl gar nicht geatmet, daß er solange unbemerkt geblieben war. Jetzt stand er umständlich auf, offenbar unzufrieden damit daß man auf ihn aufmerksam gemacht hatte. Es war als wolle er mit den Händen, die er wie kurze Flügel bewegte, alle Vorstellungen und Begrüßungen abwehren, als wolle er auf keinen Fall die andern durch seine Anwesenheit stören und als bitte er dringend wieder um die Versetzung ins Dunkel und um das Vergessen seiner Anwesenheit. (KKAP, 137)

Auch hier zeigen die beiden »wie kurze Flügel bewegte[n]« Hände, so Walter Benjamin, dass »der Verwandlungsprozess bereits begonnen hat«.¹⁵⁵ Damit wird die Dialektik von Zugriff und Entzug auf mehreren Ebenen an der Hand durchgespielt: *erstens* auf der Ebene des Plots, indem K. an den Abläufen des Prozesses ausgeschlossen bleibt, dafür das Gesetz jederzeit aus der Dunkelheit zuzugreifen droht; *zweitens* auf topischer Ebene, indem diesen packenden Griffen des Rechts animalische Krallen entgegengesetzt werden; *drittens* aber auch auf Ebene der Wahrnehmung,

the more he appears to be engulfed and victimized by the hands of his opponents.« (Ebd., S. 188) Das Kapitel inszeniert insgesamt ein gestisches Spektakel, auf das die einschlägige Studie von Isolde Schiffermüller ausführlicher eingeht: Vgl. Isolde Schiffermüller, *Franz Kafkas Gesten. Studien zur Entstellung der menschlichen Sprache*, Tübingen 2011, S. 138f.

155 Walter Benjamin, *Benjamin über Kafka*, S. 127.

insofern der Verdunkelung des Prozesses die taktile Präsenzerfahrung von Lenis Hand entgegengesetzt wird: »[K.] merkte im Dunkel nicht gleich, was sie ihm zeigen wollte, sie führte deshalb seine Hand hin, damit er es abtaste.« (KKAP, 145) Diesem Spiel von Präsenz und Latenz entspricht eine akustische Verdachtslogik, bei der konstant nach unerlaubten Lauschern und Mithörern Ausschau gehalten wird. Wenn K. vom Onkel in seinem Büro besucht wird, warnt er: »Du sprichst aber zu laut, lieber Onkel, der Diener steht wahrscheinlich an der Tür und horcht« (KKAP, 123); draußen vor der Tür zieht K. den Onkel weiter, »da der Portier zu horchen schien« (KKAP, 125); und auch beim Advokaten springt der Onkel plötzlich auf, da er Leni des Horchens verdächtigt: »Er unterbrach sich, flüsterte: ›Ich wette daß sie horcht‹ und sprang zur Tür. Aber hinter der Tür war niemand, der Onkel kam zurück, nicht enttäuscht, denn ihr Nichthorchen erschien ihm als eine noch größere Bosheit, wohl aber verbittert.« (KKAP, 134) Die Verbitterung des Onkels darüber, Lenis *Horchen* nicht *sehen* zu können, verkörpert am prägnantesten die spannungsgeladene »Omnilateralität«¹⁵⁶ des Verfahrens, bei dem K. selbst keinen Zugriff auf den Prozess bekommt, während der juristische Arm stets aus der Dunkelheit vorstoßen kann. Die Betastung von Lenis Hand steht in deutlicher Opposition zu den Verdunkelungs- und Abschirmungstendenzen des Prozesses und widersetzt sich den Griffen des Prozess als eine taktil-animalische »Gegenströmung, die [...] eine nicht-menschliche Sexualität schafft«.¹⁵⁷ Es kündigt sich darin an, was Deleuze und Guattaris als Formen des Tierwerdens bei Kafka beschrieben haben: »Gegen die Unmenschlichkeit jener ›bösen Mächte‹ stellt sich die Nichtmenschlichkeit: Käfer werden, Hund werden, Affe werden, lieber Hals über Kopf abhauen [...] als den Kopf beugen und Bürokrat, Beamter oder Polizist, Richter oder Gerichteter bleiben.«¹⁵⁸

Über diese Flucht in das Tierwerden eröffnet sich eine zweite Lektüremöglichkeit, die ihren Ausgang an K.s Faszination nimmt, die Finger Lenis immer wieder auseinanderzuspreizen. Einerseits ist es genau diese

156 Vgl. Anselm Haverkamp, »Kafkas Pannen: Poetik des Landstreichens im dichtgemachten Text«, in: Ludo Verbeeck u.a. (Hg.), *Schloß-Geschichten. Zu Kafkas drittem Romanplan – eine Diskussion*, Eggingen 2007, S. 110–118, hier: S. 114. Dort ist das im Hinblick auf die Machtverhältnisse im *Schloß* formuliert, bezüglich derer Haverkamp von einem »omnipräsente[n], nein: omnilateral[n] Alibi« spricht.

157 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Kapitalismus und Schizophrenie II. Tausend Plateaus*, Berlin 1992, S. 318.

158 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, S. 19.

Geste, die K. in seiner allerletzten Handlung im Roman, kurz bevor er »[w]ie ein Hund« (KKAP, 312) stirbt, wiederholt: »Er hob die Hände und spreizte alle Finger.« (KKAP, 312)¹⁵⁹ Andererseits legen sowohl die tiergewordene Hand Lenis wie auch die ausgespreizten Finger K.s eine werktopische Lektüre nahe, welche die weibliche Krallenhand und insbesondere die Geste der gespreizten Finger an anderen Stellen bei Kafka verfolgt.

Cornelia Ortlieb hat in einem einschlägigen Aufsatz an den Krallenhänden die »Rhetorik der Schaustellung«¹⁶⁰ untersucht, welche den »animalische[n] Menschen und humane[n] Tiere[n]«¹⁶¹ Kafkas zugrunde liegt. Ortlieb zeigt die Linie auf, die von der Kreuzung, die zur Hälfte Lamm ist, aber »[v]on der Katze Kopf und Krallen« (KKAN 1, 372) hat, über die Sirenen aus dem Odysseus-Fragment, die (Harpyien ähnlich) »die Krallen frei auf den Felsen [streckten]« (KKAN 2, 41), bis eben zu Lenis Naturspiel der »hübschen Kralle« reicht, bei der die Schwimmhäute zwischen den Finger ausgespreizt werden. Neben diesen animalisierten und meist femininen Krallen sind zwei weitere Handbeschreibungen weiblicher Charaktere für dieses topische Interesse Kafkas aufschlussreich. Zum wird eine Hand in der Erzählung *Eine kleine Frau* beschrieben, deren Merkwürdigkeit im genauen Gegenteil des Atavismus von Lenis Hand besteht: »Den Eindruck, den ihre Hand auf mich macht, kann ich nur wiedergeben, wenn ich sage, daß ich noch keine Hand gesehen habe, bei der die einzelnen Finger derart scharf voneinander abgegrenzt wären, wie bei der ihren; doch hat ihre Hand keineswegs irgendeine anatomische Merkwürdigkeit, es ist eine völlig normale Hand.« (KKAD, 322) Statt eine direkte Verbindung ins Tierische herzustellen, wird die ›Trennbarkeit‹ der Finger zum Auszeichnungsmerkmal einer Hand, die nur deswegen hervorsteht, weil sie völlig ununterscheidbar von anderen Händen ist. Zum anderen findet sich in einer Tagebuchaufzeichnung die Hand einer Vermieterin, die »ein kleiner Zimmerherr«, der selbst »die Hände ständig in den Taschen seines Rockes hielt« (KKAT, 521), gleichzeitig mit Bewunderung und Abscheu betrachtet:

159 Im *Process* schrieb Kafka das letzte und das erste Kapitel zuerst. Im Entstehungsprozess geht die Schlussgeste der sich spreizenden Finger der Beschreibung von Lenis Hand also chronologisch voraus. Vgl. zu dieser letzten Geste auch Kap. 6.3.

160 Cornelia Ortlieb, »Kafkas Tiere«, in: Norbert Otto Eke und Eva Geulen (Hg.), *Tiere, Texte, Spuren*, S. 339–366, hier: S. 346.

161 Ebd., S. 348.

4.3 Topiken des Tierwerdens: Amorphisierung und Regression

»Weg mit der Hand« sagte er plötzlich und schob sie wirklich weg. »Was sie doch für schreckliche Hände haben« sagte er dann faßte ihre Hand und drehte sie. »Oben ganz schwarz, unten weißlich, aber noch ausreichend schwarz und – er fuhr in ihren weiten Ärmel – auf dem Arm sind sie sogar ein wenig behaart.«

»Sie kitzeln mich« sagte sie

»Weil sie mir gefallen. Ich verstehe nicht, wie man sagen kann, daß sie häßlich sind. Man sagt es nämlich. Aber nun sehe ich, daß das ja gar nicht stimmt.«

Und er stand auf und gieng im Zimmer auf und ab. Sie kniete noch immer und besah ihre Hand.

Das machte ihn aus irgendeinem Grunde wild, er sprang hinzu und nahm wieder ihre Hand. (KKAT, 521f.)

In den beiden Beschreibungen der Frauenhände stehen weniger die besonderen Eigentümlichkeiten der jeweiligen Hand im Zentrum als das besondere »minutiöse Verfahren«,¹⁶² das sich an ihre Beobachtung und Beschreibung knüpft. Es ist jedenfalls nicht klar, was eine »[o]ben ganz schwarz, unten weißlich, aber noch ausreichend schwarz« (KKAT, 521f.) gefärbte Hand genau meint. Umgekehrt treten an diesen Händen umso mehr die Modi der Blicksteuerung hervor. Ihre ›Monstrosität‹ wird, im Sinne der Etymologie des Monstrums, die sich über *monere* (mahnen) und *monstrare* (zeigen) aufspannt, zu einem »De-Monstrationsobjekt« im Wortsinn.¹⁶³ Ortlieb spricht davon, dass die Monster »zeigen [...], wie es die Art der Monster ist, nur dass sie nicht länger als Ganzes prophetischen oder warnenden Charakter haben, sondern den einen deformierten Körperteil vorzeigen, die Hand.«¹⁶⁴ Wenn Heidegger schreibt, dass »[d]ie Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist«,¹⁶⁵ wird diese Bestimmung also aufgenommen und gleichermaßen *überzeichnet*. Das ›Zur-Schau-Stellen‹ wird, so Ortlieb, zum »Prinzip Schaubude«¹⁶⁶ verkehrt.

Zentral an den Merkwürdigkeiten dieser Hände scheint daher auch, wie sich die Aufmerksamkeit des Betrachters wiederholt auf die Entschei-

162 Vgl. zu diesem Begriff: Ulrich Stadler, *Kafkas Poetik*, Zürich 2019, S. 129–144, hier: S. 130: »Wer minutiös verfährt, gefährdet die Übersicht, macht vertraute Zusammenhänge unsichtbar und erschwert damit das Verständnis des Wahrgenommenen. [...] Alle diese Blickweisen verhindern durch ihre ostentative Einschränkung eine Einordnung in Kontexte. Weit davon entfernt, den Zugang zu einem Ganzen zu eröffnen, besiegeln sie dessen vollständige Abwesenheit.«

163 Vgl. Jacques Derrida, »Heideggers Hände«, S. 59: »Die Hand, das wäre die (De)Monstrierbarkeit (*monstrosité*), das Eigene des Menschen als Sein des Zeigens (*monstration*).«

164 Cornelia Ortlieb, »Kafkas Tiere«, S. 352.

165 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, S. 19.

166 Cornelia Ortlieb, »Kafkas Tiere«, S. 353.

dungs- und Unterscheidungsprozeduren richtet: die (Ent-)Differenzierung von Menschenhand und Tierkralle, aber auch das Wenden der Hand, das Betrachten ihrer Ober- und Unterseite, das Spreizen und Trennen der einzelnen Finger voneinander. An Lenis Hand deutet sich an, wie in der ›monströsen Geste‹ des Auseinanderziehens der Finger der »Sturz von Gesetzen und Gesetzmäßigkeiten, von Urteilssystemen und dauerhaften Einkerbungen«¹⁶⁷ erprobt wird. Geht man von der Hand als Signum der Entdifferenzierung, der Ununterscheidbarkeit, aber auch der Auflösung tradierter Demarkationen aus, dann bietet sich ein letzter Referenztext an, der erst wenig Aufmerksamkeit bezüglich seiner Tierfiguren und Handdarstellungen auf sich gezogen hat: die *Erinnerungen an die Kaldabahn*.¹⁶⁸ Die Erzählung ist deswegen einschlägig für die Leni-Passage, da sie in unmittelbarer Nachbarschaft zum Advokaten-Kapitel entstanden ist und einige signifikante Parallelen zu ihm aufweist.¹⁶⁹ In der *Kaldabahn* geht es um einen Bahnwärter an der provisorischen Endstation einer russischen Bahnlinie, welche, statt bis nach Kalda zu führen, »bei einer kleinen Ansiedlung geradezu in einer Einöde« (KKAT, 549) abrupt hält. Dem Erzähler leisten dort »eigentümlich große Ratten« Gesellschaft, die »wie vom Wind geweht über die Steppe liefen« (KKAT, 689). Eine solche Rattenmeute dient auch Deleuze und Guattari als Einstieg in die Charakteristiken der Tierwerdung¹⁷⁰ und nicht zuletzt läutet mit einem »ungeheure[n] Anteilnehmen« an einer (sterbenden) Rattenmannigfaltigkeit ein gewisser Lord Chandos die poetologische Problemstellung moderner Literatur ein.¹⁷¹ Die gesamte zweite Hälfte der Erzählung konzentriert

167 Joseph Vogl, »Kafkas Komik«, in: Klaus R. Scherpe und Elisabeth Wagner (Hg.), *Kontinent Kafka. Mosse-Lectures an der Humboldt-Universität zu Berlin*, Berlin 2006, S. 72–87, hier: S. 81.

168 Zwei Ausnahmen bilden der bereits zitierte Aufsatz von Cornelia Ortlieb, »Kafkas Tiere«, S. 353f. sowie Kári Driscoll, »The enemy within. Zoopoetics in ›Erinnerungen an die Kaldabahn‹«, in: *Journal of the Kafka Society of America* 35–36 (2011/2012), S. 23–35.

169 Darauf verweisen sowohl Hinweise aus Kafkas Tagebuch, laut denen »die russische Geschichte nur immer nach dem Proceß gearbeitet werden durfte« (KKAT, 675). Insbesondere lassen aber einige an der Handschrift gezogene editorische Schlüsse darauf folgern, dass sich die Arbeit an der *Kaldabahn* direkt an das Advokaten-Kapitel anschloss (vgl. den Herausgeberkommentar in: KKAT[App], 112). Die inhaltlichen Parallelen scheinen das zu bestätigen.

170 Als Beispiel dient der Horrorfilm *Willard* (1971), vgl. Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 326ff.

171 Vgl. Hugo von Hofmannsthal, »Ein Brief«, in: *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, Bd. XXXI: Erfundene Gespräche und Briefe*, hg. von Ellen Ritter, Frankfurt a.M. 1991, S. 45–55, hier: S. 51.

sich auf die Abwehr dieser Ratten, wobei wiederholt die Krallen der Tiere in den Fokus geraten.¹⁷² Insbesondere eine Beschreibung erinnert an die Krallenhände des *Process*:

Für die Ratten, die manchmal meine Nahrungsmittel angriffen genügte mein langes Messer. In der ersten Zeit als ich noch alles neugierig auffaßte, spießte ich einmal eine solche Ratte auf und hielt sie vor mir in Augenhöhe an die Wand. Man sieht kleinere Tiere erst dann genau, wenn man sie vor sich in Augenhöhe hat; wenn man sich zu ihnen zur Erde beugt und sie dort ansieht, bekommt man eine falsche unvollständige Vorstellung von ihnen. Das Auffallendste an diesen Ratten waren die Krallen, groß, ein wenig gehöhlt und am Ende doch zugespitzt, sie waren sehr zum Graben geeignet. Im letzten Krampf, in dem die Ratte vor mir an der Wand hing, *spannte sie dann die Krallen scheinbar gegen ihre lebendige Natur straff aus, sie waren einem Händchen ähnlich, das sich einem entgegenstreckt.* (KKAT, 689f., Hervorhebung A.H.)

So wie K. in der Hinrichtungsszene des *Process* in einer Abschiedsgeste, die maximale Intensität mit absolutem Bedeutungsverzicht kombiniert, die Hände hebt und die Finger spreizt (vgl. P, 312) – eine Passage, die bei der Entstehung der *Kaldabahn* bereits geschrieben wurde –, so spannt auch die Ratte »die Krallen [...] straff aus«, nachdem sie dem Exekutionsmesser begegnet ist. Und wie die Ratten im Moment des Todes Menschenhände zu entwickeln scheinen, sucht der Erzähler zum Ende selbst die Flucht in der Tierwerdung, sobald er einen wolfsähnlichen Husten entwickelt:

Ich dachte das Zugspersonal würde über den Husten entsetzt sein, aber sie kannten ihn, sie nannten ihn Wolfshusten. Seitdem begann ich das Heulen aus dem Husten herauszuhören. Ich saß auf dem Bänkchen vor der Hütte und begrüßte heulend den Zug, heulend begleitete ich seine Abfahrt. In den Nächten kniete ich auf der Pritsche, statt zu liegen und drückte das Gesicht in die Felle, um mir wenigstens das Anhören des Heulens zu ersparen. (KKAT, 693)

Zwischen der Menschwerdung der Ratte mit ihrem »Händchen [...], das sich einem entgegenstreckt« (KKAT, 690), und der Wolfswerdung des Protagonisten, der den Zügen nachheult, führt eine deterritorialisierende Fluchtlinie quer durch das Reich einer umfassenden Animalisierung, die sich, worauf schon Benjamin besteht, stets »von beiden Seiten her«

172 Für eine »zoo-po(i)etische« Lektüre dieser Tierkrallen, welche in Analogie zu Kafkas Schreibhänden vor allem nachts »fiebrig arbeiten« (KKAT, 690), vgl. Kári Driscoll, »Zoopoetics in ›Erinnerungen an die Kaldabahn‹«.

vollzieht.¹⁷³ War schon die Anstellung des Erzählers das Ergebnis einer Flucht – »Aus verschiedenen Gründen, die nicht hierhergehören, suchte ich damals einen solchen Ort« (KKAT, 549) –, so ist das Wolfwerden des Endes als ein »escape from an escape«,¹⁷⁴ als Flucht zweiter Ordnung zu verstehen. Die animalischen Transformationsprozesse der *Kaldabahn* erproben solche Fluchtlinien, die keine definierenden oder demarkierenden Grenzen mehr kennen. So wie die Bahntrassen in das Nirgendwo der russischen Landschaft führen, so wird die Erzählung selbst zu derjenigen »bewegungslose[n] Wanderung auf der Stelle«,¹⁷⁵ als die Deleuze und Guattari das Tierwerden bei Kafka bezeichnen.

Vor dem Hintergrund der Rattenzenen aus der *Kaldabahn* lassen sich auch die bekannteren Passagen aus dem *Process* neu lesen. Eine Parallele findet sich etwa in einer imaginierten Hinrichtung, die der stets atemlose Gerichtsdienster an einem Studenten, der ihm wiederholt die Ehefrau entwendet, zu vollziehen wünscht:

Wäre ich nicht so abhängig, ich hätte den Studenten schon längst hier an der Wand zerdrückt. Hier neben dem Anschlagzetteln. Davon träume ich immer. Hier ein wenig über dem Fußboden ist er festgedrückt, die Arme gestreckt, die Finger gespreizt, die krummen Beine zum Kreis gedreht und ringsherum Blutspritzer. (KKAP, 90, Hervorhebung A.H.)

Und wenn K. später nach der Kurzaffäre mit Leni das Haus des Advokaten verlässt und vom Onkel auf der Straße angefallen wird, dann wird ebenfalls auf die Rattenpassage aus der *Kaldabahn* referiert: »[D]a stürzte aus einem Automobil [...] der Onkel, faßte ihn bei den Armen und stieß ihn gegen das Haustor, als wolle er ihn dort festnageln. ›Junge‹, rief er, ›wie konntest Du nur das tun!‹« Der Onkel geht hier mit K. um, wie der Erzähler der *Kaldabahn* mit den animalischen Eindringlingen: »In der ersten Zeit [...] spießte ich einmal eine solche Ratte auf und hielt sie vor mir in Augenhöhe an die Wand.« (KKAT, 689) Josef K., so scheint es, ist selbst zur Ratte aus der *Kaldabahn* geworden.

In diesen Szenen des *Process* und der *Kaldabahn* werden keine evolutionsbiologischen Hominisationsprozesse nachgespielt und auch keine Neubestimmungen des Menschen versucht. Kafka inszeniert weder

173 »Für das Motiv der Verwandlung ist es wichtig, daß sie bei Kafka von beiden Seiten her vollzogen wird: der Affe wird Mensch; Gregor Samsa wird Tier.« (Walter Benjamin, *Benjamin über Kafka*, S. 119)

174 Kári Driscoll, »Zoopoetics in ›Erinnerungen an die Kaldabahn‹«, S. 27.

175 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, S. 50.

einen animalischem Verwandtschaftstriumph nach Haeckel'schem Vorbild, noch interessieren sich seine Texte dafür, im Sinne Paul Alsbergs die anthropologische Differenz zu retten. Stattdessen zeugen die an menschlichen Krallen und tierischen Händen erprobten Werdensprozesse und Monstrositätsfiguren von einer Entformung des Menschen, die anthropologische Bestimmungsversuche in grundlegender Weise suspendieren. Die von Kafka in Szene gesetzten Blicke zur Hand lassen keine zoologische Distinktion, keine Stufenordnung und keine Teleologie mehr zu. Statt einer Verwandtschaftslinie, die quer durch die Tierwelt vom Fisch zum Menschen geht, eröffnet sich ein Transformationsraum, in dem die Frage nach der anthropologischen Grenze zum Anlass genommen wird, deren Markierungen, Eingrenzungen und Wesensbestimmungen grundsätzlich zu entkräften. Lenis Atavismus mag dem Katalog phylogenetischer Faszinationen in der Traditionslinie Darwin-Haeckel-Bölsche entnommen sein; er wird bei Kafka aber zu einer tierischen Fluchtlinie weiterentwickelt, die den anthropologischen Diskurs sowie dessen Rechtsinstanzen und Demarkationslinien insgesamt entsetzen. Das ist auch als Versuch zu verstehen, sich eine bestimmte Handlungsfreiheit diesseits solcher Bestimmungsversuche wiederanzueignen. Die (vermeintliche) Regression ins Animalische ist Anfang und Ansatzpunkt eines Auswegs.

4.4 Handkämpfe und Handschläge in Kafkas *Bericht für eine Akademie*

a) Auftritte des Affen: Rotpeters Handschlag

Charles Darwin war, wenn es um die äffische Abstammung des Menschen ging, bekanntlich vorsichtig. In seinem Hauptwerk *On the Origin of Species* (1859) beschränkt er sich auf die berühmt gewordene Ankündigung: »Light will be thrown on the origin of man and his history.«¹⁷⁶ Ernst Haeckel interpretierte diese Zurückhaltung in seiner (fünf Jahre vor Darwins *Descent of Man* erschienenen) *Generellen Morphologie* (1866) als »weis[e] Voraussicht« bezüglich der Rezeption, die Darwins Theorie sonst beschieden gewesen wäre: »Sicherlich würde die durch sein Werk reformierte Descendenz-Theorie gleich von Anfang an noch weit mehr Widerstand und Anfeindung gefunden haben, wenn sogleich jene wichtigste

176 Charles Darwin, *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, London 1859, S. 488.

Folgerung in dasselbe mit wäre aufgenommen worden.«¹⁷⁷ Haeckel zeigt sich in diesen Belangen weniger zimperlich: »[D]ass der Mensch sich aus niederen Wirbelthieren und zwar zunächst aus echten Affen entwickelt hat«, ergibt sich für Haeckel »mit absoluter Nothwendigkeit« aus der Darwin'schen Lehre.¹⁷⁸ Insofern die Leugnung dieser Tatsache für Haeckel eine schiere Dummheit darstellt – und damit eine gänzlich artwidrige Selbstbeschneidung unserer im ›Kampf ums Dasein‹ gewonnenen kognitiven Fähigkeiten –, fügt er der Tatsache der äffischen Verwandtschaft des Menschen eine besondere Spitze an:

Interessant und lehrreich ist dabei nur der Umstand, dass besonders diejenigen Menschen über die Entdeckung der natürlichen Entwicklung des Menschengeschlechte aus echten Affen am meisten empört sind und in den heftigsten Zorn gerathen, welche offenbar hinsichtlich ihrer intellectuellen Ausbildung und cerebralen Differenzirung sich bisher noch am wenigsten von unsern gemeinsamen tertiären Stammeltern entfernt haben.¹⁷⁹

Dass der Mensch von echten Affen abstammt, gilt für Haeckel, trotz und wegen der Stichelei gegen minderbemittelte Evolutionskritiker, als Beweis des menschlichen »Entwicklungstriumph[s]«,¹⁸⁰ Worauf könnte der Mensch schließlich stolzer sein, »als auf die Thatsache, dass er in der unendlich complicirten Entwicklungs-Concurrenz [...] alle seine Verwandten überflügelt und sich zum Herrn und Meister über die ganze Natur erhoben hat«?¹⁸¹ Während sich für Haeckel im Blick zum Affen der menschliche Evolutionserfolg niederschlägt, hat sich Darwin in einem Notizbucheintrag wesentlich differenzierter ausgedrückt: »Let man visit Ourang-outang in domestication, hear expressive whine, see its intelligence when spoken [to], as if it understood every word said – see its affection to those it knows, – see its passion & rage, sulkiness & very extreme of despair; [...] and then let him dare to boast of his proud preeminence.«¹⁸² Wenn sich der Orang-Utan durch menschenähnliche Expressivität, Intelligenz und Kommunikabilität auszeichnet, dann ist für

177 Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie*, Bd. 2, S. 426.

178 Ebd., S. 427.

179 Ebd., S. 429f.

180 Ebd., S. 430.

181 Ebd.

182 Charles Darwin, *Notebooks on Transmutation of Species Part II. Second Notebook (February to July 1838)*, hg. von Gavin de Beer, London 1960, S. 91, online abrufbar unter: <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?pageseq=17&itemID=F1574b&viewtype=side> (letzter Aufruf: 29. Juni 2022)

Darwin der vermeintlichen Einzigartigkeit von »man – wonderful man«¹⁸³ widersprochen.

Sowohl Haeckel und Darwin wissen – und unterschlagen es in diesem Vergleich von Mensch und Menschenaffe –, dass *homo sapiens* keineswegs von Schimpanse, Gorilla oder eben Orang-Utan abstammt, sondern dass *alle* Primaten, d.h. Menschen und »echte Affen«, sich von einem gemeinsamen Vorfahren in verschiedene Richtungen abgespalten haben. Im Angesicht des Orang-Utans eröffnen sich keine genealogischen Einsichten, sondern höchstens ein tendenziell narzisstischer Blick in ein Reich des *almost human*.¹⁸⁴ Wie bei *Felix Krull* basiert die Einsicht, die sich der Mensch vom Anblick des Affen verspricht, auf einem Spiegelungsverhältnis, das der sich selbst im Tierreich suchende Mensch konstruiert. Noch im Zeitalter der Evolutionsbiologie ist der Affe vor allem derjenige, der »nachäfft«. Auch die anthropologische Bescheidenheit, die für Darwin aus der Begegnung mit dem domestizierten (!) Affen resultiert, bleibt insofern asymmetrisch. Erst durch den Blick eines Menschen, der sich im Affen selbst sehen möchte, kann der Affe sich dem Menschen wiederum als Mensch zu erkennen geben. Diese stets vorausgesetzte Hierarchie scheinbarer Ähnlichkeiten bildet die fundamentale Aporie dieser Primatenkomparatistik.

Den Affen als paradigmatische Figur dieser anthropologisierenden »Zoopolitik«¹⁸⁵ zu ersetzen, hat Friedrich Nietzsche im *Zarathustra* versucht, wenn er im Blick zum Affen die Überwindung des Menschen hin zum Übermenschen gerade verpasst sieht: »Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. [...] Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe.«¹⁸⁶ Mit Nietzsches Übermenschen konfrontiert, wird der Anblick des Affen zur Szene der Regression: Statt dass der Affe dabei zum Menschen wird, entblößt sich der Mensch als Affe – sogar »mehr Affe als irgend ein Affe«. Franz Kafka hat in einem berühmten Text einen Affen aus genau dieser Position der anthropologischen Verweigerung sprechen lassen, in der die Sackgasse, in die sich der Mensch ver-

183 Ebd.

184 Vgl. Donna Haraway, *Primate Visions*, S. 3.

185 Vgl. Anne von der Heiden und Joseph Vogl, »Vorwort«, in: Dies. (Hg.), *Politische Zoologie*, S. 7–12.

186 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 14.

läuft, wenn er sich vom Affen Aufklärung über sich selbst verspricht, zum Erzählanlass wird. Kafkas Schimpanse kommt zwar der Aufforderung, »der Akademie einen Bericht über mein äffisches Vorleben einzureichen« (KKAD, 299), gerne nach, erteilt der in diesen Bericht gesetzten Hoffnung aber gleich am Anfang eine Abfuhr, insofern der äffische Ursprung dieses menschengewordenen Schimpansen längst verschüttet ist: »Ihr Affentum, meine Herren, soferne Sie etwas Derartiges hinter sich haben, kann Ihnen nicht ferner sein als mir das meine.« (KKAD, 300) Das ist aber nicht nur der Fall, weil der Affe bereits zum Menschen geworden ist, sondern weil auch der Mensch noch Affe ist: »An der Ferse aber kitzelt es [das Affentum, A.H.] jeden, der hier auf Erden geht: den kleinen Schimpansen wie den großen Achilles.« (KKAD, 300)

Kafkas *Bericht für eine Akademie* ist in mehrfacher Hinsicht hier von Interesse. Er erzählt die Geschichte einer Menschwerdung im Sinne des Lamarckistischen Phantasmas, das sich an der Entwicklung des Individuums Auskunft über das Schicksal der Gattung verspricht. Rotpeter verspricht der Akademie Evolutionsgeschichte im »Affenzahn«: »Nahezu fünf Jahre trennen mich vom Affentum, eine Zeit, kurz vielleicht am Kalender gemessen, unendlich lang aber durchzugalloppieren, so wie ich es getan habe.« (KKAD, 299) Die Erzählung mag dabei auf ein literaturhistorisches Vorbild zurückgreifen, das noch in die Zeit vor der Evolutionsbiologie reicht. In E.T.A. Hoffmanns *Nachricht von einem gebildeten jungen Mann* berichtet der in Salonkreise aufgenommene Affe Milo brieflich von seiner »Ausbildung des Geistes«,¹⁸⁷ die ihm seit seiner Einführung in die Menschenwelt zukam.¹⁸⁸ Wo aber Hoffmanns Erzählung noch eine Parodie auf aufklärerische Bildungsideale darstellt, unternimmt Kafkas Rotpeter deren Ent- und Ersetzung: Statt eines Bildungstriumphs ist Rot-

187 E.T.A. Hoffmann, »Nachricht von einem gebildeten jungen Mann«, in: *Sämtliche Werke in sechs Bänden, Bd. 2/1: Fantasiestücke in Callot's Manier, Werke 1814*, hg. von Hartmut Steinecke, Frankfurt a.M. 1993, S. 418–428, hier: S. 421.

188 Vgl. zum Verhältnis von *Bericht für eine Akademie* zu Hoffmanns *Nachricht von einem gebildeten jungen Mann*: Patrick Bridgwater, »Rotpeters Ahnherren, oder: Der gelehrte Affe in der deutschen Dichtung«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 56(3) (1982), S. 447–462; Andreas Kilcher und Detlef Kremer, »Die Genealogie der Schrift. Eine transtextuelle Lektüre von Kafkas »Bericht für eine Akademie«, in: Claudia Liebrand und Franziska Schößler, *Textverkehr. Kafka und die Tradition*, Würzburg 2004, S. 45–72. Paul Heller bezweifelt einen direkten Einfluss von Hoffmanns Erzählung auf Kafka und weist deutlichere Übereinstimmungen aus *Brehms Tierleben* nach: Paul Heller, *Franz Kafka. Wissenschaft und Wissenschaftskritik*, Tübingen 1989, S. 113.

peters Geschichte die Suche nach einem Ausweg; seine Entwicklung folgt nicht dem Prinzip der Perfektibilität, sondern einem Fluchtimpuls: »Nur einen Ausweg; rechts, links, wohin immer [...]. Weiterkommen, weiterkommen!« (KKAD, 305) Als Erzählung über den Ursprung der Kultur¹⁸⁹ markiert der *Bericht* diese als Urszene der Gewalt: Zwei Schüsse und ein Käfig – »zu niedrig zum Aufrechtstehen und zu schmal zum Niedersitzen« (KKAD, 302) – machen aus der Menschwerdung eine Abfolge von Szenen von Flucht und Gefangenschaft. Untersucht man weitergehend das zugrunde liegende Entwicklungsnarrativ, so delegitimiert Rotpeters genealogische Unternehmung jede Suche nach einem Ursprungspunkt¹⁹⁰ – exemplarisch, wenn Rotpeter meint, dass er, um zu seinen Ursprüngen zurückzulaufen, »das Fell vom Leib mir schinden müßte« (KKAD, 300) – und ersetzt jeden Anfangspunkt durch eine Geschichte ständiger Mimikry.¹⁹¹ Damit wird aber auch den genealogischen Erzählungen einer evolutionsbiologisch fundierten Anthropologie widersprochen: Statt der Erfolgsgeschichte einer äffischen Menschwerdung entwirft der *Bericht* eine »Travestie der ethnographischen Situation«, die den Blick auf das Fremde und Vorgängige verkehrt¹⁹² und stattdessen die »Auftrittsbedingungen« zoologischer und kolonialer Ausstellungstraditionen vor Augen führt,¹⁹³ die unter dem Stichwort »Hagenbeck« in Kafkas *Bericht* wörtliche Erwähnung finden (KKAD, 300). Wenn also das Affentum hinter sich gelassen wird, dann wird im Umkehrschluss auch der *anthropos* als Referenzpunkt

189 Vgl. Gerhard Neumann, »Ein Bericht für eine Akademie«. Kafkas Theorie vom Ursprung der Kultur«, in: Elmar Locher und Isolde Schiffermüller (Hg.), *Franz Kafka, Ein Landarzt. Interpretationen*, Bozen 2004, S. 275–293.

190 Vgl. Joseph Vogl, *Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik*, Zürich 2010, S. 207f.

191 Vgl. Jochen Thermann, *Kafkas Tiere. Fahrten, Bahnen und Wege der Sprache*, Marburg 2010, S. 57–67; sowie Stefan Willer, »Imitation of similar beings«, S. 208–212.

192 Hansjörg Bay, »Das eigene Fremde der Kultur, Travestien der ethnographischen Situation bei Kafka«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 83(2) (2009), S. 287–309. Ohne auf Kafka einzugehen, bietet Haraways *Primate Visions* einen Einblick in die Wissensgeschichte der Phantasmagorie des gebildeten Affen in dem Kapitel »Primate Colonies and the Extraction of Value« – mitsamt einem Zeitungsartikel über »A Monkey-College to Make Chimpanzees Human« (Donna Haraway, *Primate Visions*, S. 19–25).

193 Alexander Honold, »Berichte von der Menschenschau. Kafka und die Ausstellung des Fremden«, in: Hansjörg Bay, Christof Hamann (Hg.), *Odradeks Lachen. Fremdheit bei Kafka*, Freiburg und Berlin 2006, S. 305–324, hier: S. 307. Vgl. auch Harald Neumeyer, »Peter – Moritz – Rotpeter. Von »kleinen Menschen« (Carl Hagenbeck) und »äffischem Vorleben« (Franz Kafka)«, in: Johannes F. Lehmann u.a. (Hg.), *Die biologische Vorgeschichte des Menschen*, Freiburg 2012, S. 269–300.

enthronet, etwa wenn es um den »förmlich von einem Affen erfundenen Namen Rotpeter« (KKAD, 301) geht. Der *Bericht für eine Akademie* formuliert eine »skeptische Anthropologie«,¹⁹⁴ in der die Differenz von Mensch und Tier suspendiert ist, um eine Erkundung »hybrider Figuren« und »Mischwesen« zu unternehmen, welche die »Zonen des Übergangs« bewohnen.¹⁹⁵

An zwei Stellen des Manuskripts taucht dabei eine Hand auf, mit der diese Verkehrung des anthropologischen Blicks verknüpft ist. Einerseits geht es dabei um den bereits mehrfach angesprochenen Handschlag als Eintrittsmöglichkeit ins Reich der Menschen: »Das erste, was ich lernte, war: den Handschlag geben« (KKAD, 300); andererseits findet sich in den Notizen Kafkas, zwischen verschiedenen Versuchen des Rotpeter-Komplexes, eine Aufzeichnung über einen »Kampf der Hände«, der erst wenig Aufmerksamkeit in der Forschung auf sich gezogen hat.¹⁹⁶ Die anthropologischen, biologischen und ethnologischen Wissensbestände, die Rotpeter im *Bericht für eine Akademie* systematisch aushebelt, wurden vielfach thematisiert; der besondere Einsatz der Hand wird aber erst in der gemeinsamen Lektüre von *Bericht für eine Akademie* und *Kampf der Hände* deutlich.¹⁹⁷

Zunächst soll dazu dem Hinweis Rotpeters über den vielbeschworenen Handschlag nachgegangen werden, der den Ort des Übergangs vom Tier zum Menschen besetzt. Rotpeter beschreibt ihn folgendermaßen:

Das erste, was ich lernte, war: den Handschlag geben; Handschlag bezeugt Offenheit; mag nun heute, wo ich auf dem Höhepunkte meiner Laufbahn stehe, zu jenem ersten Handschlag auch das offene Wort hinzukommen. Es wird für die Akademie nichts wesentlich Neues beibringen und weit hinter dem zurückbleiben, was man von mir verlangt hat und was ich beim besten Willen nicht sagen kann – immerhin, es soll die Richtlinie zeigen, auf welcher ein

194 Dirk Oschmann, »Skeptische Anthropologie: Kafka und Nietzsche«, in: Thorsten Valk (Hg.), *Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne*, Berlin 2009, S. 129–146.

195 Hans-Jörg Bay, »Das eigene Fremde der Kultur«, S. 308f.

196 Die Erzählung sei aus heuristischen Gründen hier *Kampf der Hände* genannt, hat aber – wie die meisten unveröffentlichten Erzählungen Kafkas – keinen Titel von Kafka erhalten.

197 Einer der wenigen Lektüreversuche, die von der Nachbarschaft von *Bericht für eine Akademie* und dem *Kampf der Hände* ausgehen, unternimmt: Lars Friedrich, »Die Topophobie der Handschrift: Zu Franz Kafkas »Ein Bericht für eine Akademie«, in: Norbert Otto Eke und Eva Geulen (Hg.), *Tiere, Texte, Spuren*, S. 195–220, hier: S. 218. Bei Volker Pantenburg, »Aus Händen lesen«, in: *KulturPoetik* 3(1) (2003), S. 42–58, wird die Nachbarschaft beschrieben, allerdings argumentativ nicht weiter entfaltet.

gewesener Affe in die Menschenwelt eingedrungen ist und sich dort festgesetzt hat. (KKAD, 300)

Dieser Handschlag ist mehrdeutig. Seine Offenheit verweist einerseits auf das Öffnen der Hand als Modus intersubjektiver Anerkennung (etwa in der Begrüßung), andererseits markiert der Handschlag eine kontraktuelle und rechtspflichtige Geste (etwa beim Vertragsabschluss). Auf der einen Seite scheint der Handschlag also mit derjenigen Offenheitsempfase aus der Theorietradition der Philosophischen Anthropologie übereinzustimmen, die den Menschen als »das X, das sich in unbegrenztem Maße »weltoffen« verhalten kann«,¹⁹⁸ bestimmt hat – dazu passt auch das nachgeschobene »offene Wort«. Dennoch wird diese Offenheit in doppelter Weise verzerrt: zum einen, weil das Menschwerden selbst als ein Modus der Gefangenschaft vorgestellt wird – »ich, freier Affe, fügte mich diesem Joch« (KKAD, 299) –; zum anderen, weil daraufhin die Frage der Offenheit an dem eher überraschenden Objekt einer Schnapsflasche durchgespielt wird. Das Öffnen und Leeren der Flasche stellt die entscheidende Szene äffischer Mimikry am Menschen und die Eintrittsprüfung in das Menschenreich dar. Dabei hat Rotpeter zunächst mit dem Schnapsgeruch seine Schwierigkeiten:

Trotzdem greife ich, so gut ich kann, nach der hingereichten Flasche; entkorke sie zitternd; mit dem Gelingen stellen sich allmählich neue Kräfte ein; ich hebe die Flasche, vom Original schon kaum zu unterscheiden; setze sie an und – und werfe sie mit Abscheu, mit Abscheu, trotzdem sie leer ist und nur noch der Geruch sie füllt, werfe sie mit Abscheu auf den Boden. (KKAD, 309f.)

Lars Friedrich hat darauf aufmerksam gemacht, wie hier »mit dem Fassen, Entkorken, Heben, Ansetzen der Schnapsflasche ein ganzes Arsenal von Handgreiflichkeiten«¹⁹⁹ bemüht wird, um die menschliche Offenheit am vielleicht unpassendsten aller Objekte durchzuspielen. Die Alsberg'sche Urszene des Steinwurfs ist durch den Wurf einer Schnapsflasche ersetzt. Obwohl der Versuch menschenähnlichen Alkoholkonsums hier noch scheitert, gibt die Öffnung der Schnapsflasche doch die Richtung an (»vom Original schon kaum zu unterscheiden«), dank der Rotpeter an einem späteren Abend seinen Eintritt in die Menschenwelt fulminant vollziehen wird:

198 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 33.

199 Lars Friedrich, »Die Topophobie der Handschrift«, S. 218.

4. Handgebrauch und Menschwerdung: Anthropologische Unruhen

Was für ein Sieg dann allerdings für ihn wie für mich, als ich eines Abends vor großem Zuschauerkreis – vielleicht war ein Fest, ein Grammophon spielte, ein Offizier erging sich zwischen den Leuten – als ich an diesem Abend, gerade unbeachtet, eine vor meinem Käfig versehentlich stehen gelassene Schnapsflasche ergriff, unter steigender Aufmerksamkeit der Gesellschaft sie schulgerecht entkorkte, an den Mund setzte und ohne Zögern, ohne Mundverziehen, als Trinker von Fach, mit rund gewälzten Augen, schwappender Kehle, wirklich und wahrhaftig leer trank; nicht mehr als Verzweifelter, sondern als Künstler die Flasche hinwarf; zwar vergaß den Bauch zu streichen; dafür aber, weil ich nicht anders konnte, weil es mich drängte, weil mir die Sinne rauschten, kurz und gut »Hallo!« ausrief, in Menschenlaut ausbrach, mit diesem Ruf in die Menschengemeinschaft sprang und ihr Echo: »Hört nur, er spricht!« wie einen Kuß auf meinem ganzen schweißtriefenden Körper fühlte. (KKAD, 310f.)

Haecckels »Entwicklungstriumph« der Menschwerdung vollzieht Rotpeter als Performanz im Wortsinn, bei der die *Performance*-Kunst der Varietés, die ihn später beschäftigen werden, mit der Performativität eines Sprechakts zusammenfallen. Hier wird eine Urszene entworfen, welche die Sprachbeherrschung gleich mitvollführt, wenn Rotpeter ein »Hallo!« als phatisch-performative Eröffnung des menschlichen Kommunikationskanals ertönen lässt.²⁰⁰ Damit ist zumindest bestätigt, dass zur offenen (und öffnenden) Hand das offene Wort hinzugekommen ist.

Diesem Diskurs der Offenheit steht allerdings eine Auffassung des Handschlags gegenüber, der diese weniger als Begrüßungsformel denn als kontraktuelle Geste versteht. Dafür sprechen in Rotpeters Beschreibung unter anderem die Begriffe des »Bezeugens« und die – im Manuskript erst später eingefügte (vgl. KKAN 1[App], 322) – »Richtlinie«. Diese Richtlinie ist doppelt zu verstehen: Sie ist, wie die aus dem Bauwesen stammende Richtschnur, die buchstäblich »maß-gebende« Instanz, die Orientierungs- und Strukturierungshilfen bereitstellt. Dazu meint sie aber in juristischer Terminologie eine Vorschrift, die selbst kein Gesetz, aber dennoch handlungsanweisend ist und Bindungswirkung entfaltet.²⁰¹ Wenn Rotpeter

200 »Hallo« ist bekanntlich das erste auf einen Phonographen gesprochene Wort und setzte sich erst durch seine Einführung als Telefonbegrüßung auch im umgangssprachlichen Sprachgebrauch durch. Neben der phatischen, d.h. auf den Kommunikationskanal bezogenen Funktion, verweist es also auch wortgeschichtlich auf die (technische) Vermittlungsebene sprachlicher Äußerungen.

201 Dazu passt auch, dass die einzige andere Erwähnung einer »Richtlinie« in Kafkas Schriften ebenfalls in einem juristischen Kontext fällt: der Erzählung *Zur Frage der Gesetze*. Dort spekuliert die Erzählinstanz über Gesetze, die zwar auf Richtlinien schließen lassen, aber dennoch möglicherweise gar nicht existieren: »Wenn wir im Volk also seit ältesten Zeiten die Handlungen des Adels aufmerksam verfolgen, Aufschreibungen

von einer Richtlinie spricht, dann verweist er also einerseits auf den epistemologischen Auftrag der Nachvollziehbarkeit, dem Rotpeter im Hinblick auf die Aufforderung des Berichts nachzukommen versucht (nach der sich also die Akademiemitglieder richten *können*), andererseits stellt sie gleichzeitig ein juristisches Maß dar, das normative Kraft besitzt (nach dem sich Rotpeter richten *muss*). Der Handschlag als vertragliche Geste und Richtlinie markiert Rotpeters Eintritt in das Menschenreich als einen Eintritt in eine juristisch verwaltete Welt: Die *Menschwerdung* ist, mit Walter Seitter ausgedrückt, eine *Menschenfassung* – eine juridisch-politische Zurichtung von Lebewesen. Die Pointe von Rotpeters Handschlag mag genau darin bestehen. Mit den Vokabeln von offenem Handschlag und offenem Wort wird zunächst ein tradierter anthropologischer Diskurs herbeizitiert, nur um diesen mit politisch-juridischen Menschenbestimmungen zu konterkarieren, die ihre Kraft weniger über *anthropologische* Wesensbestimmungen als über *anthropotechnische* Maßnahmen entfalten. Das scheint umso einleuchtender, wenn man sich den Zusammenhang zum benachbarten *Kampf der Hände* vor Augen führt.

b) Beschreibung eines Handkampfes

Der *Kampf der Hände* findet sich in den Oktavheften in unmittelbarer Nähe zu den Rotpeter-Versuchen und gibt sich ebenfalls als Richtszene zu erkennen: »Meine zwei Hände begannen einen Kampf. [...] Mir salutierten sie und ernannten mich zum Schiedsrichter.« (KKAN 1, 389) Die Miniatur ist eingefaltet zwischen anfänglichen Versuchen des *Berichts*, die nicht in die Version des *Landarzt*-Bandes aufgenommen wurden, und derjenigen Fassung, die mit der berühmten Anrede an die Akademiemitglieder beginnt. Entsprechend bietet sich hier eine manuskriptnahe Lektüre des Textkonvoluts an.

Das erfordert zunächst, die für die anthropologische Fragestellung aufschlussreichen Frühfassungen des *Berichts* mit in den Blick zu nehmen.

unserer Ureltern darüber besitzen und sie gewissenhaft fortgesetzt haben und *wenn wir in den zahllosen Tatsachen gewisse Richtlinien zu erkennen glauben, die auf diese oder jene gesetzliche Bestimmung schließen lassen* und wenn wir nach diesen sorgfältigst gesiebten und geordneten Schlußfolgerungen uns für die Gegenwart und Zukunft ein wenig einzurichten suchen – so ist das alles höchst unsicher und vielleicht nur ein Spiel des Verstandes, denn vielleicht bestehen diese Gesetze die wir hier zu erraten suchen überhaupt nicht.« (KKAN 2, 271, Hervorhebung A.H.)

Diese ersten Versuche Kafkas nähern sich der Figur Rotpeters über einen nicht weiter identifizierten Besucher als Erzählinstanz. Schon das erste dieser Fragmente ist bemerkenswert, insofern Rotpeter dort gar nicht zur Sprache kommt, sondern lediglich sein Impresario, mit dem sich der Besucher unterhält. Abgesehen von der Erwähnung von Rotpeters Abneigung gegen Menschen, wird auch nie erwähnt, dass es sich bei Rotpeter um einen Affen handelt. Der Begriff ›Schimpanse‹ fällt tatsächlich erst im zweiten Fragment, wobei auch hier Rotpeters »Affentum« in einem Satz ausgesprochen wird, der von Freundlichkeiten und floskelhaften Einschüben umständlich verzögert wird: »Wenn ich Ihnen, Rotpeter, hier so gegenüber sitze, Sie reden höre, Ihnen zutrinke, wahrhaftig – ob Sie es nun als Kompliment auffassen oder nicht, es ist aber nur die Wahrheit – ich vergesse dann ganz, daß Sie ein Schimpanse sind.« (KKAN 1, 385f.) In beiden Textversuchen wird das »Affentum«, das Rotpeter hinter sich gelassen zu haben so sehr betont wird, mindestens verzögert, wenn nicht gänzlich in Latenz gehalten. Umgekehrt werden aber auch anthropologische Markierungen verkehrt. Zum einen in einer Fütterungsszene: Sobald der Impresario dem Erzähler begegnet, »sprang er auf, schüttelte mir die Hände [!], nötigte mich zum Sitzen, wischte seinen Löffel am Tischtuch ab und bot mir ihn freundschaftlich an, damit ich die Eierspeise zuende esse. Meinen ablehnenden Dank ließ er nicht gelten wollte nun anfangen selbst mich zu füttern.« (KKAN 1, 384f.) Zum anderen, wenn im nächsten Fragment Rotpeter seinen »Widerwille[n] vor Menschen« – so stark, »daß ich dem Brechreiz kaum widerstehen kann« – mit dem von ihm angenommenen Menschengeschmack erklärt und den Besucher zwingt, sein Fell zu beschnupern: »Bitte riechen Sie selbst! Hier auf der Brust! Tiefer die Nase ins Fell! Tiefer, sage ich.« (KKAN 1, 386) Zwischen Füttern und Beschnupern wird der Rennbahn, auf der Rotpeter »die ganze Menschheitsentwicklung durch[galoppiert]« hat (KKAN 1, 387), die Trasse einer Tierwerdung gegenübergestellt und damit schon in den Frühfassungen mit Entgrenzungen und Ununterscheidbarkeiten gespielt, die sich dem anthropomorphisierenden Bildungstrieb entgegenstellen.²⁰²

202 Entsprechend fällt auch in diesem zweiten Fragment zum ersten Mal der Begriff des »Auswegs« (KKAN 1, 388), der nicht nur die Finalversion der Erzählung prägen wird, sondern der die Logik des Fragments selbst bestimmt, das sich in einer möglichen Flucht aus Rotpeters Käfig in den eigenen Fluchtlinien verliert: »Öffne die Bretterwand, beiße ein Loch durch, presse Dich durch eine Lücke, die in Wirklichkeit kaum den Blick durchläßt und die Du bei der ersten Entdeckung mit dem glückseligen

Zwischen diesen beiden Fragmenten und der Finalfassung des *Berichts* schiebt sich nun eine Miniatur über den *Kampf der Hände*:²⁰³

Meine zwei Hände begannen einen Kampf. Das Buch in dem ich gelesen hatte, klappten sie zu und schoben es bei Seite, damit es nicht störe. Mir salutierten sie und ernannten mich zum Schiedsrichter. Und schon hatten sie die Finger ineinander verschränkt und schon jagten sie am Tischrand hin, bald nach rechts bald nach links je nach dem Überdruck der einen oder der andern. Ich ließ keinen Blick von ihnen. Sind es meine Hände, muß ich ein gerechter Richter sein, sonst halse ich mir selbst die Leiden eines falschen Schiedsspruchs auf. Aber mein Amt ist nicht leicht, im Dunkel zwischen den Handtellern werden verschiedene Kniffe angewendet, die ich nicht unbeachtet lassen darf, ich drücke deshalb das Kinn an den Tisch und nun entgeht mir nichts. Mein Leben lang habe ich die Rechte, ohne es gegen die Linke böse zu meinen, bevorzugt. Hätte doch die Linke einmal etwas gesagt, ich hätte, nachgiebig und rechtlich wie ich bin, gleich den Mißbrauch eingestellt. Aber sie muckte nicht, hing an mir hinunter und während etwa die Rechte auf der Gasse meinen Hut schwang, tastete die Linke ängstlich meinen Schenkel ab. Das war eine schlechte Vorbereitung zum Kampf, der jetzt vor sich geht. Wie willst Du auf die Dauer, linkes Handgelenk, gegen diese gewaltige Rechte Dich stemmen? Wie Deine mädchenhaften Finger in der Klemme der fünf andern behaupten? Das scheint mir kein Kampf mehr, sondern natürliches Ende der Linken. Schon ist sie in die äußerste linke Ecke des Tisches gedrängt, und an ihr regelmäßig auf und nieder schwingend wie ein Maschinenkolben die Rechte. Bekäme ich angesichts dieser Not nicht den erlösenden Gedanken, daß es meine eigenen Hände sind, die hier im Kampf stehn und daß ich sie mit einem leichten Ruck von einander wegziehn kann und damit Kampf und Not beenden – bekäme ich diesen Gedanken nicht, die Linke wäre aus dem Gelenk gebrochen vom Tisch geschleudert und dann vielleicht die Rechte in der Zügellosigkeit des Siegers wie der fünfköpfige Höllenhund mir selbst ins aufmerksame Gesicht gefahren. Statt dessen liegen die zwei jetzt übereinander, die Rechte streichelt den Rücken der Linken, und ich unehrlicher Schiedsrichter nicke dazu. (KKAN 1, 389f.)

Hier ist weder von Affen noch von Menschen die Rede und doch deutet die Miniatur in mehrfacher Hinsicht auf die Endfassung des *Berichts für eine Akademie* voraus, sodass Lars Friedrich sogar schreibt, dass »[d]ie Beschäftigung mit dem Kampf der Hände [...] Kafka also zu einer Art Durchbruch in der Konzeption des ›Berichts‹ verholfen zu haben

Heulen des Unverstands begrüßest. Wohin willst Du? Hinter dem Brett fängt der Wald an, [bricht ab, A.H.]« (KKAN 1, 388).

- 203 Ein lyrisches Intermezzo ist zwischen dem Ende des ersten Rotpeter-Versuchs und dem *Kampf der Hände* eingefügt: »Sommer war es, wir lagen im Gras, müde waren wir, Abend, Abend kam, läßt Du uns hier liegen. Bleibet liegen« (KKAN 1, 388f.)

[scheint]«,²⁰⁴ Beachtenswert ist etwa der hier erstmals auftretende Ich-Erzähler, der auch die Endfassung des *Berichts für eine Akademie* von den früheren Anläufen unterscheidet. Die besondere szenische Ausgestaltung, die mit Zuschauerrollen und Bühnenrahmungen spielt, mag ebenfalls auf Rotpeters Performance mit der Schnapsflasche vorausweisen. Insbesondere wird aber durch die Überschneidung von Beobachter- und Richtersituation im *Kampf der Hände* auf denjenigen juristischen Kontext eingegangen, der im Handschlag des *Berichts für Akademie* den Raum des Menschlichen buchstäblich »eröffnet«.

Das Verfahren des *Kampfs der Hände* basiert sowohl auf der leiblichen Problemstellung, die sich aus dem Aufeinandertreffen der linken und der rechten Hand ergibt – hier tun sich deutliche Parallelen zu Husserls Doppelempfindung auf –, wie auf einer poetologischen, teilweise sogar metapoetischen Reflexionsebene, bei der die dargestellten Hände den Schreibprozess der Miniatur regelrecht mitvollziehen. Für den ersten Problemkomplex sind zwei Trennungslinien ausschlaggebend, die dem Körper des erzählenden Ich eingefügt werden und die schon für die an Rilke und Husserl beschriebenen Leiblichkeitsentwürfe charakteristisch waren. Zum einen ist das eine *Vertikallinie*, die den Kampf von linker und rechter Hand ermöglicht, indem sie den Körper entlang seiner lateralen Hälften trennt. »Die« Hand im notorischen Singular Heideggers existiert bei Kafka schon nicht mehr, woraus sich die diabolische Unruhe speist, welche die Handlung der Miniatur antreibt. Diese bilaterale Achse verweist auf das Phänomen der »Händigkeit« – und sicherlich kann man dabei an die Schreibhand des Rechtshänders Kafka denken, wenn in der Miniatur die Rechte so deutlich den Sieg davonträgt.²⁰⁵ Schon Platon hat sich darüber beschwert, dass wir unsere Hände »durch unsere Gewohnheiten verschie-

204 Lars Friedrich, »Die Topohobie der Handschrift«, S. 210. Dalia Inbal spricht in Analogie dazu von einem »laboratory for finding the narrative voice and genre for the ape author Rotpeter's report«; Dania Inbal, *A Handful of World*, S. 196.

205 Tatsächlich wird Kafka gerne als Linkshänder bezeichnet, meistens dann sogar als typisches Beispiel für deren vermeintliche Hochbegabung. Tagebuchnotizen weisen aber eher auf eine Rechtshändigkeit Kafkas – beispielsweise folgende Bemerkung über das Tagebuchschreiben: »Im Tagebuch findet man Beweise dafür, daß man selbst in Zuständen, die heute unerträglich scheinen, gelebt, herumgeschaut und Beobachtungen aufgeschrieben hat, daß also diese Rechte sich bewegt hat wie heute, wo wir zwar durch die Möglichkeit des Überblickes über den damaligen Zustand klüger sind, darum aber desto mehr die Unerschrockenheit unseres damaligen in lauter Unwissenheit sich dennoch erhaltenden Strebens anerkennen müssen.« (KKAT 307f., Hervorhebung A.H.)

den gemacht [haben], indem wir sie nicht richtig gebraucht haben«, weswegen die Griechen schlechtere Krieger als die scheinbar beidhändigen Skythen seien.²⁰⁶ Dass es sich bei der Händigkeit um eine bloße Gewöhnungsfrage handelt ist zwar falsch;²⁰⁷ umso mehr bleibt aber der Körper in einer merkwürdigen Asymmetrie zwischen linker und rechter Hälfte gefangen.

Zu dieser vertikalen Asymmetrie kommt in der Miniatur eine *horizontale Trennung* zwischen Hand und Restkörper. Die beobachteten Hände sind schon nicht mehr ganz die eigenen: Sie zeichnen sich durch eine radikale Selbstständigkeit aus, legen das Buch weg und beginnen ihren Kampf, bis der Erzähler am Ende als *deus ex machina* in den blutrünstigen Kampf einschreitet. Auf dieser doppelten Trennung horizontaler wie vertikaler Achsen basiert das Problem des Rechts bzw. des Richtens, das sich als eine unmögliche Aufgabe präsentiert. Mag der Erzähler seinen Auftrag noch so ernst nehmen, er ist doch für den Ausgang des Kampfs mitverantwortlich: »Mein Leben lang habe ich die Rechte, ohne es gegen die Linke böse zu meinen, bevorzugt. Hätte doch die Linke einmal etwas gesagt, ich hätte, nachgiebig und rechtlich wie ich bin, gleich den Mißbrauch eingestellt.« (KKAN 1, 389)²⁰⁸

206 Platon, *Nomoi* (=Werke in acht Bänden, Bd. 8, 2. Teil), hg. von Günther Eigler, Darmstadt 1990, 794e.

207 Paläontologische Befunde bestätigen, dass sich eine Tendenz zur Rechtshändigkeit durch die Menschheitsgeschichte zieht, vgl. Stanley Coren und Clare Porac, »Fifty Centuries of Right-Handedness: The Historical Record«, in: *Science* 198 (11. November 1977), S. 631–632. Für Roger Caillois ist die rätselhafte Universalität der »Opposition von rechts und links« – sie kommt »vom Quarz und der Weinsäure bis zum Schneckengehäuse [...] ja bis zum Vorrang der rechten Hand beim Menschen« vor – ein Paradebeispiel einer »diagonalen Wissenschaft«: »Alles in allem dürfte einiges für die Vermutung sprechen, dass diese Lösung, wie auch immer sie aussehen mag, für alljene disparaten Fälle, die Chemie, Kristallographie, Zoologie, Soziologie, Religionsgeschichte und sogar Kunst- und Theatergeschichte betreffen, die gleiche ist.« (Roger Caillois, »Diagonale Wissenschaften«, in: Anne von der Heiden und Sarah Kolb (Hg.), *Logik des Imaginären. Diagonale Wissenschaft nach Roger Caillois. Band 1: Versuchungen durch Natur, Kultur und Imagination*, Berlin 2018, S. 15–22, hier: S. 18.)

208 Das Problem leiblicher Doppelung findet sich in Kafkas Schrift auch an anderen Stellen, etwa wenn er in einem Tagebucheintrag, als Beispiel »für die Kräftigung, die ich diesem im Ganzen doch geringfügige[n] Schreiben verdanke« (KKAT, 93), von einem Handschlag mit zwei rechten Händen spricht: »Gestern abend reichte ich meinen beiden Schwägerinnen in der Mariengasse gleichzeitig beide Hände mit einer Geschicklichkeit, wie wenn es zwei rechte Hände wären und ich eine Doppelperson.« (KKAT, 94) Eine eindrucksvolle Beschreibung des Kampfes zweier Ich-Teile findet sich im vorletzten (überlieferten) Brief an Felice Bauer: »Daß zwei in mir kämpfen, weißt Du. Daß der bessere der zwei Dir gehört, daran zweifle ich gerade in den letzten Tagen am

Die Miniatur bleibt nun nicht bei dieser leiblichen Problemstellung stehen, sondern entwickelt über die Hände auch eine metapoetische Bedeutungsschicht, welche die eigenen Produktions- und Darstellungsverfahren in dreifacher Form in Szene setzt. Auf eine *erste* po(i)etologische Deutungsmöglichkeit, die rechte Hand, die ja auch den Sieg davonträgt, als *Schreibhand* zu verstehen, wurde bereits hingedeutet.²⁰⁹ Die Erzählung setzt Parallelen zwischen der realen, *schreibenden* Hand Kafkas und der *geschriebenen* Hand auf der diegetischen Ebene regelrecht in Szene, wenn im vorletzten Satz drei Satzteile mit Partizipien und ein Einschub ohne Interpunktion aneinandergereiht werden (»die Linke wäre [...] gebrochen [...] geschleudert und dann vielleicht die Rechte [...] gefahren«; KKAN 1, 390) Es wirkt, als vollzöge hier der Schreibakt das Beschriebene mit: Kafkas Schreibhand produziert eine atemlose Syntax, in der sich die »Zügellosigkeit« der kämpfenden Hand wiederholt.²¹⁰ Über ein derart am Text zu beobachtendes »nicht-stabiles Ensemble von Sprache, Instrumentalität und Geste«²¹¹ würde sich die Erzählung – insbesondere in syntaktischer Hinsicht – als selbstreflexive ›Schreibszenen‹ zu erkennen geben.

wenigsten. Über den Verlauf des Kampfs bist Du ja durch 5 Jahre durch Wort und Schweigen und durch ihre Mischungen unterrichtet worden, meistens zu Deiner Qual.« (Franz Kafka, »Brief an Felice Bauer, Zürau, 30. September 1917«, in: KKAB 2, S. 332f.)

- 209 Annette Schütterle liest die Miniatur entsprechend als »Metapher für die dem Schreibprozess immanenten Widersprüchlichkeiten« (Annette Schütterle, *Franz Kafkas Oktavhefte, Ein Schreibprozeß als »System des Teilbaues«*, Freiburg 2002, S. 192). Schütterles *critique génétique* unterzieht die Oktavhefte einer genauen Lektüre ihres Entstehungsprozesses. Auch beim *Kampf der Hände* führt das aber dazu, dass außer eben jenem Schreibprozess wenig übrig bleibt: »Entspricht dieses Verhältnis der Beziehung des Schreibenden zu seinen Erzählungen? Ist der Schreibende zugleich ›Akteur‹, schreiben- des Subjekt und Beobachter seiner selbst, erster Leser der eigenen Texte? Damit käme auch ihm die Rolle eines Schiedsrichters zu: Er fällt das letzte Urteil über seine Texte, die zwar im Schreiben ein Eigenleben entwickeln können, letztlich aber dem Willen des sie hervorbringenden Subjektes unterliegen.« (Ebd.)
- 210 Die Kafka-Forschung hat gerne vom »Schreibstrom« als einem Strukturprinzip des Schreibens Kafkas gesprochen, für das sogar das Ende einer Seite als derart unüberwindbares Hindernis erscheinen kann, dass das Schreiben daran scheitert. Vgl. grundlegend: Gerhard Neumann, »Der verschleppte Prozeß. Literarisches Schaffen zwischen Schreibstrom und Werkidol«, in: *Poetica* 14(1–2) (1982), S. 92–112. Zur Metapher des Schreibstroms und vor allem zu ihren Grenzen vgl. Malte Kleinwort, »Kafkas Querstrich«, in: Caspar Battegay, Felix Christen und Wolfram Groddeck (Hg.), *Schrift und Zeit in Franz Kafkas Oktavheften*, Göttingen 2010, S. 37–66.
- 211 Rüdiger Campe, »Die Schreibszenen, Schreiben«, in: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a.M. 1991, S. 759–772, hier: S. 760.

Zweitens ließe sich einer allegorischen ›Beschwerung‹ der Hände nachgehen, die im *Kampf der Hände* ebenfalls angelegt ist: die aktiv schwingende rechte Hand gegenüber der passiv betastenden linken Hand, die »mädchenhaften Finger« der Linken (KKAN 1, 390) gegenüber der »gewaltige[n] Rechte[n]« (KKAN 1, 390), der »Maschinenkolben« (KKAN 1, 390) der Rechten gegenüber dem »natürliche[n] Ende der Linken« (KKAN 1, 390). Linke und rechte Hand performieren in der Erzählung das *on the one hand* und *on the other hand* dialektischen Denkens. Sie setzen eine These Vilém Flussers plastisch in Szene, nach der die »Symmetrie unserer in einem Gegensatz zueinander stehenden Hände« das Denken in binären Kategorien allererst ermöglicht.²¹² Zu entscheiden, ob die Hände des *Kampfs* nun wörtlich oder allegorisch zu verstehen sind, würde dahingehend an der Miniatur ein Stück weit vorbeigehen, deren Clou gerade darin besteht, dass sie eigentliche und uneigentliche Bedeutungsebenen miteinander verschränkt und auseinander hervorgehen lässt. Die ›Allegorizität‹ der Erzählung schält sich bei der Beschreibung der beiden Hände schrittweise heraus. Sie wird nicht einfach in Szene gesetzt, sondern regelrecht ›händeringend‹²¹³ aus dem Kampf heraus entfaltet.

Drittens und zuletzt trägt die Theatralität des Ablaufs entscheidend zum darstellerischen Verfahren bei.²¹⁴ So wie die Begrenzung des Tisches zur Theaterbühne wird, so wird auch das Zuschauersein vom Erzähler betont: »Ich ließ keinen Blick von ihnen« (KKAN 1, 389), »ich drücke deshalb das Kinn an den Tisch und nun entgeht mir nichts.« (KKAN 1, 389) Eine in-

212 Vilém Flusser, *Gesten. Versuch einer Phänomenologie*, Frankfurt a.M. 1997, S. 50. Nach Flusser entspringen der Tatsache, dass wir »die Welt von zwei entgegengesetzten Seiten« angehen, die entscheidenden Kategorien unseres Weltzugangs: »Für uns hat die Welt zwei Seiten; eine gute und eine schlechte, eine schöne und eine hässliche, eine klare und eine dunkle, eine rechte und eine linke.« (Ebd.)

213 Auf die mögliche Herkunft der Prosaminiatur vom Adjektiv ›händeringend‹ hat Volker Pantenburg hingewiesen: Vgl. Volker Pantenburg, »Aus Händen lesen«, S. 50f. Das mag auf der Beobachtung Malcolm Pasleys bezüglich Kafkas »halbprivaten Spielereien« mit Sprachfiguren beruhen: »Das Ungewöhnliche an Kafkas Erzählungen ist, daß sie so häufig von Redefiguren abgeleitet sind. Besonders im Falle der späteren Werke erwächst das fiktive Geschehen manchmal aus einer Metapher oder einer Hyperbel, und bis zu einem gewissen Grad bleibt es auch damit verbunden« (Malcolm Pasley, »Kafkas halbprivate Spielereien«, in: »Die Schrift ist unveränderlich«. *Essays zu Kafka*, Frankfurt a.M. 1995, S. 61–83, hier: S. 63).

214 Vgl. zu Kafkas (anti)theatralem Verfahren, dass darauf abzielt, »to create a poetics of movement with which to capture theatrical acting in descriptive prose«: Martin Puchner, »Kafka's Antitheatrical Gestures«, *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 78(3) (2003), S. 177–193, hier: S. 186.

teressante Parallele zu einer solchen Aufführungspraxis kämpfender Hände findet sich in einer Pariser Reisenotiz Kafkas, wo ein Verkehrsunfall mit einem Dreirad durch den beteiligten Autofahrer mit den Händen nacherzählt wird:

Es handelt sich nun zuerst darum zu erklären, wie es zu dem Unfall gekommen. Der Automobilbesitzer stellt mit seinen erhobenen Handflächen das heranfahrende Automobil dar, da sieht er das Tricykle das ihm in die Quere kommt, die rechte Hand löst sich ab und warnt durch Hin- und Herfucheln das Tricykle, das Gesicht ist besorgt, denn welches Automobil kann auf diese Entfernung bremsen. Wird es das Tricykle einsehn und dem Automobil den Vortritt lassen? Nein, es ist zu spät, die Linke läßt vom Warnen ab, beide Hände vereinigen sich zum Unglücksstoß, die Knie knicken ein, um den letzten Augenblick zu beobachten. Es ist geschehn und das still dastehende verkrümmte Tricykle kann schon bei der weitem Beschreibung mithelfen. (KKAT, 1013)

Beide Handzusammenstöße – der *Kampf der Hände* wie der Pariser Verkehrsunfall – zeichnet eine Form der Theatralität aus, die eine Verdoppelung der Blicke inszeniert: Der in die Prosa integrierte Aufführungspraxis kommt eine Zuschauerposition auf diegetischer Ebene zuvor, die den lesenden Blick stets als einen verspäteten erscheinen lässt. Die beiden Erzählungen teilen dabei aber auch stilistische Merkmale, etwa wenn sie eine rhetorische Frage stellen (»Wird es das Tricykle einsehn...?«; KKAT, 1013, »Wie willst du auf die Dauer...?«; KKAN 1, 389), deren verneinende Antwort im epischen Präsens zur Katastrophe führt (»Nein, es ist zu spät [...] beide Hände vereinigen sich zum Unglücksstoß«; KKAT, 1013, »Das scheint mir kein Kampf mehr [...] Schon ist sie in die äußerste linke Ecke gedrängt«; KKAN 1, 390). Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass die Gesten der Hand in der Nacherzählung des ›Tricykle-Unfalls auf den Referenzrahmen des tatsächlichen Straßengeschehens bezogen bleibt. Im Report des Automobilbesitzers ist die Bühne des Gestischen an den Unfall zurückgebunden und kann etwa mit Verweis auf »das still dastehende verkrümmte Tricykle« (KKAT, 1013) auf die Ebene des Außergestischen verweisen.²¹⁵ Der *Kampf der Hände* ist dahingegen eine

215 Aufgrund dieses Sachverhalts hat Bertolt Brecht auf eine quasi identische Situation als Vorbild für sein episches Theater zurückgegriffen, vgl. Bertolt Brecht, »Die Straßenszene. Grundmodell einer Szene des epischen Theaters«, in: *Schriften zum Theater. Über eine nicht-aristotelische Dramatik*, hg. von Siegfried Unseld, Frankfurt a.M. 1983, S. 90–105. Die Schauspielerin der »Straßenszene« braucht kein Illusionstheater aufzuführen und muss – das teilt Brecht mit Kafka – eine Distanz zum nachgestellten Geschehen aufrechterhalten. Das teilt die Demonstration des Unfalls mit dem epischen Theater.

der Kafka'schen Bühnen ohne Rampe, bei der sich der Blick vom Außen der Bühne nicht vom Innen der Bühnenbegrenzung trennen lässt und wo der Protagonist Akteur *und* Zuschauer zugleich ist.²¹⁶ Hier sind die deutlichsten Parallelen zum Versuchsaufbau der Doppelempfindung Husserls zu finden: Ein Außerhalb des Geschehens gibt es bei beiden nicht; stattdessen wird eine Art händischer Immanenzraum konstruiert, dessen Brüchigkeit aber stets aus dem Inneren hervorbricht. Bei Husserl impliziert die Selbsterfahrung eine ständige Fremderfahrung, aufgrund der die Selbstbetastung zur Szene händischer Heteroaffektion wird. Dieses Spiel von Selbst- und Fremderfahrung wird von Kafka radikalisiert – bis zu dem Punkt, an dem die Hand auf den Erzähler überzuspringen droht.

Innerhalb dieses theatralen Raums paradoxer Beobachtungen und selbstreferenziellen Erzählens entwickelt sich der juristische Konflikt der Miniatur, welcher letztlich den Übergang zum *Bericht für eine Akademie* ermöglichen wird. Wie erwähnt basiert die aporetische Rechtssituation auf der gleichzeitigen Innen- und Außenposition der Erzählerfigur: Einerseits zieht die Erzählung klare Trennlinien, die das Geschehen rahmen und die jeweiligen Kampf- und Beobachterposition definieren; andererseits können diese Begrenzungen jederzeit überwunden werden, wenn der Erzähler in den Kampf eingreift, bzw. sind bereits überwunden, wenn er feststellt, dass die linke Hand nur aufgrund seines Missbrauchs überhaupt in die schwächere Position gekommen ist. Die Hände machen den Protagonisten darüber zum Richter im dreifachen Sinne: als Schiedsrichter im Sinne eines sportlichen Wettkampfs, dessen »verschiedene Kniffe« (KKAN 1, 389) überwacht werden müssen; als Vorsitzender eines Schiedsgerichts im juristischen Sinne, der einen Schiedsspruch fällen muss, d.h. auf eine Form rechtsverbindlicher Einigung hinarbeitet; aber auch als Richter im moralischen Sinn, der selbst für die Richtigkeit der abgelaufenen Handlung einstehen können muss. In allen drei richterlichen Verfahren sind die »Leiden eines falschen Schiedsspruchs« (KKAN 1, 389) unvermeidbar, insofern der Erzähler in der Doppelrolle zwischen Richter und Beschuldigtem, Zuschauer und Akteur gefangen bleibt. Als Wettkampfrichter ist er zu involviert, als Teil des Schiedsgerichts ist er zu parteiisch und als moralische Instanz ist er zu vorbelastet. Dies schlägt sich schon im Terminologischen nieder, wenn der Erzähler »gerechter Richter« (KKAN

216 Vgl. Joseph Vogl, *Ort der Gewalt*, S. 23.

1, 389) sowie »nachgiebig und rechtlich« (KKAN 1, 389) sein möchte und die Rechtslastigkeit den eigenen Sprachgebrauch kontaminiert.

Aufgelöst wird diese Spannung nicht, sie wird aber stillgestellt, wenn der Erzähler dank eines »erlösenden Gedanken[s]« (KKAN 1, 390) seine Hände wieder in Besitz nimmt. Diese (Er-)Lösung führt über in eine unehrliche Geste der Autoaffektion – dieselbe, aus der Husserl seine Doppelempfindung entwickelte: »Statt dessen liegen die zwei jetzt übereinander, die Rechte streichelt den Rücken der Linken, und ich unehrlicher Schiedsrichter nicke dazu.« (KKAN 1, 390)²¹⁷ Diese Selbstberührung markiert keine Einsicht, sondern nur das schlechte Gewissen des »unehrliche[n] Schiedsrichter[s]«. Sein Richterspruch wurde durch einen Einspruch ersetzt, durch einen *deus ex machina*, der er selbst ist und der über sich selbst entscheidet. Man kann dies mit Benno Wagner als Situation einer »Para-Normalität« bezeichnen, in der keine Gerechtigkeit hergestellt, dafür aber eine (neue) Normalität definiert wird.²¹⁸ Wagner hat diese Figur des Paranormalen an den *Amtlichen Schriften* Kafkas aus dem Umfeld der Arbeiterunfallversicherungsanstalt beschrieben, wo Kafka unter anderem für die Reintegration aus dem Ersten Weltkrieg zurückgekehrter Kriegsversehrten ins zivile (Arbeits-)Leben zuständig war (vgl. Kap. 5.3). Dania Inbal hat sowohl die Verbindung der Schiedsrichterfigur aus der Miniatur zu den Schiedsgerichten der AUVA wie auch zu den Reintegrationsbemühungen infolge des Ersten Weltkriegs aufgezeigt.²¹⁹ Die amtlichen Veröffentlichungen Kafkas aus dem Jahre 1917 (KKA, 506–516) entstehen in direkter Parallele sowohl zum *Kampf der Hände* wie auch zu den von Wagner angeführten Texten: der Fall des »neurasthenischen Anspruchshysterikers«²²⁰ Jäger Gracchus, dessen Kahn sich auf dem Weg ins Totenreich verfahren hat, oder eben der erfolgreiche »Prozeß der Selbstnormalisierung«²²¹ des Affen Rotpeter, der sich nach zwei frevelhaften Schüssen in die Menschenwelt hineinflüchtet. Der *Kampf der Hände*

217 Dieser Satz nimmt die Stelle einer gestrichenen Passage ein, in der eine andere einträchtige Geste wieder an den Beginn der Erzählung anschließt. Dort wird »das Buch wieder vorgenommen, aufgeschlagen und einträchtig gehalten« (KKAN 1[App], 320).

218 Vgl. Benno Wagner, »Die Welt geht ihren Gang, und Du machst Deine Fahrt.« Zur Problematik des »normalen Lebens« bei Franz Kafka, in: Annette Keck und Nicolas Pethes (Hg.), *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, Bielefeld 2001, S. 211–225.

219 Dania Inbal, *A Handful of World*, S. 203–206. Zum Kriegskontext vgl. ebd., S. 216–235.

220 Benno Wagner, »Zur Problematik des normalen Lebens bei Franz Kafka«, S. 220.

221 Ebd., S. 223.

befindet sich also inmitten eines Textkonvoluts, an dem Wagner Kafkas Umgang mit dem Normalisierungswissens seiner Zeit erarbeitet hat. Und so zeigt sich hier vielleicht die entscheidende Art und Weise, wie der *Kampf der Hände* dem *Bericht für eine Akademie* den Weg gewiesen hat: dass sich im Schiedsspruch keine Gerechtigkeit herstellt, sondern lediglich eine neue und eine andere Form der Normalität.

Dass sich »der Eintritt des Affen in die Menschenwelt auf dem avancierten Niveau des zeitgenössischen Normalisierungswissens«²²² vollzieht, das deutet bereits die bürokratische Gattung des Berichts an, der sich Kafka erst in der Finalfassung zugewandt hat und deren Anspruch die recht prosaischen Schlussworte der Erzählung ausdrücken: »Im übrigen will ich keines Menschen Urteil, ich will nur Kenntnisse verbreiten, ich berichte nur, auch Ihnen, hohe Herren von der Akademie, habe ich nur berichtet.« (KKAD, 313) Als These formuliert könnte man festhalten: Die *Fluchtlinie* der Tierwerdung, wie sie noch Lenis Hand eröffnete, wird durch Rotpeters Handschlag zu einer *Richtlinie* der Normalisierung. Anstelle der Tierwerdung als Ausweg, zeigt sich die Menschwerdung als normalisierende Zurichtung. Was am Ende bei dieser Menschwerdung herauskommt, ist keine Bildungsgeschichte nach dem Vorbild von E.T.A. Hoffmanns Affen Milo, der mit seinen »etwas länglichen Finger[n]« bald »das ganze Geheimnis des Fortepianospiels« derart meistert, »daß ich mit beiden Händen [...] drei, vier Oktaven herauf und herabspringe, wie ehemals von einem Baum zum andern, und bin hiernach der größte Virtuos, den es geben kann«.²²³ Rotpeters Ziele sind nicht nur bescheidener, sie sind als Richtlinien der Normalisierung auf einer anderen logischen Ebene gelagert. Statt um eine Bildungsgeschichte des Virtuositentums handelt es sich um einen Akt der Verdurchschnittlichung: »Durch eine Anstrengung, die sich bisher auf der Erde nicht wiederholt hat, habe ich die Durchschnittsbildung eines Europäers erreicht.« (KKAD, 312)

Dieser Sachverhalt findet sich in der entscheidenden Szene auf dem Schiff bestätigt, in der Rotpeter die folgenreiche Entscheidung trifft, seinen Ausweg in der Menschwerdung zu suchen. Rotpeter beobachtet dort die Menschen, die an seinem Käfig vorbeigehen und erhält aus den »gleichen Gesichter[n]« und den »gleichen Bewegungen«, welche die Einzelindividuen ununterscheidbar machen, die entscheidende Anregung:

222 Ebd.

223 E.T.A. Hoffmann, »Nachricht von einem gebildeten jungen Mann«, S. 424.

4. Handgebrauch und Menschwerdung: Anthropologische Unruhen

Ich sah diese Menschen auf und ab gehen, immer die gleichen Gesichter, die gleichen Bewegungen, oft schien es mir, als wäre es nur einer. Dieser Mensch oder diese Menschen gingen also unbehelligt. Ein hohes Ziel dämmerte mir auf. Niemand versprach mir, daß, wenn ich so wie sie werden würde, das Gitter aufgezogen werde. Solche Versprechungen für scheinbar unmögliche Erfüllungen werden nicht gegeben. Löst man aber die Erfüllungen ein, erscheinen nachträglich auch die Versprechungen genau dort, wo man sie früher vergeblich gesucht hat. (KKAD, 307)

»Dieser Mensch oder diese Menschen« sind für Rotpeter nicht mehr auseinanderzuhalten. Das Entscheidungs- und Unterscheidungsproblem, mit der sich schon Kafkas »monströse« Handdarstellungen von Leni bis zu den Rattenkrallen der *Kaldabahn* auseinandergesetzt haben, wird auch im *Bericht für eine Akademie* aufgegriffen und von Rotpeter in Form der Nichtunterscheidbarkeit von Singular und Plural, Individuum und Gattung wiederholt. Dass ihm gerade an dieser Stelle das »hohe Ziel« des Menschwerdens dämmert, ist entscheidend: Anthropologisches Wissen ist nicht mehr der Entwurf eines allerersten oder eines idealen Menschen, sondern beschränkt sich auf die Feststellung des anthropomorphen Durchschnitts. Entsprechend ist auch Rotpeters Fazit – dass wenn die Erfüllungen nur eintreten, auch die Versprechungen am entsprechenden Ort eintreten – für Benno Wagner bestes Beispiel einer »normalistischen, d.h. »postskriptiven« Erwartungsökonomie«. ²²⁴ Von den evolutionsbiologischen Topiken menschengewordener Affen hat sich dieser gewesene Schimpanse verabschiedet. Der Mensch, den Rotpeter im *Bericht für eine Akademie* anzielt, ist nicht mehr die Spitze einer entwicklungsbiologischen Vervollkommnungstendenz, sondern ein Individuum, dessen Menschwerdung den Mechanismen juristischer und bürokratischer Durchschnittsmaschinen überantwortet wird. Die Richtlinie des Handschlags führt als Organ der Normalisierung heraus aus der Zoologie und hinein in die Politik.

224 Benno Wagner, »Zur Problematik des normalen Lebens bei Franz Kafka«, S. 222.