

Antonia Ulrich

## Äffen und Nachschaffen

Über die Metapher des Nachäffens, sowie über die Allegorie des Affen als Sinnbild für künstlerische Produktion wird auch der Nachahmungscharakter künstlerischer Praxis philosophie- und kunsthistorisch einerseits in eine passive, wertlose, unreflektierte, tierische beziehungsweise äffische Tätigkeit und andererseits in eine aktive, wertvolle, menschliche Tätigkeit gespalten. Das Nachäffen beziehungsweise der Affe als Allegorie kann für die wertlose Mimesis, das humane Nachahmen hingegen für die wertvolle Mimesis stehen. Diese Trennung fungiert als Teil einer Distinguierungsstrategie des Menschen vom Tier. Besonders bezogen auf Affen wurde die klare Grenze zwischen dem *Homo sapiens sapiens* und anderen Primaten - aufgrund vieler offensichtlicher Gemeinsamkeiten - als gefährdet betrachtet. Da eine zentrale Gemeinsamkeit im Verhalten von Menschen und Affen das Nachahmen ist, schreibt der Mensch Affen die Praktizierung einer wertlosen Mimikry zu, während er seine eigenen Imitationen als wertvoll ansieht. Über diese Verknüpfungen wird ein Distinktionskriterium innerhalb der Gruppe der Hominoiden erfunden, das den Menschen scheinbar klar vom Affen trennt.

Nietzsche greift diese Spaltung und Hierarchisierung auf und ermöglicht durch Vervielfältigungen und Umkehrungen des Begriffs des Äffens (sowie des Affen) Neuinterpretationen dieser Metapher.

### Nietzsches Äffen

Äffen meint "nachahmen" und "narren".<sup>1</sup> Auf das Äffen als Nachahmen bezieht sich Nietzsche in uminterpretierender Weise in einem nachgelassenen Fragment von 1880. Denn dort schreibt er, das "Äffische" im Sinn des Imitierens sei nicht, wie der Begriff dies nahelegt, 'animalisch', sondern vielmehr genuin menschlich. Damit schwächt er meines Erachtens die ausschließliche Verbindung zwischen der wertlosen, 'äffischen' Nachahmung und dem Affen:

*"Das Nachmachen, das Äffische, ist das eigentlich und älteste Menschliche - bis zu dem Maße, daß wir nur die Speisen essen, die Anderen gut schmecken. - Kein Thier ist so sehr Affe als der Mensch. - Vielleicht gehört*

*auch das menschliche Mitleiden hierher, sofern es ein unwillkürliches inneres Nachmachen ist".<sup>2</sup>*

Nachahmung - statt origineller Praxis - ist demzufolge ursprünglich human. Genauer: Die Form der Nachahmung, die mit der Metapher des Äffens verknüpft wird, ist demnach essentiell menschlich; Das - wertlose - Äffische ist daher paradoxerweise genuin human. Meiner Meinung nach läßt sich daraus ableiten, dass das Animalische als das genuin Menschliche bezeichnet wird und die Grenze zwischen Mensch und Tier nicht mehr über die Spaltung des Begriffs der Nachahmung in Äffen und Ahmen gesichert werden kann. Zum Wesen des Menschen gehört es weiterhin für Nietzsche, dass er äffisch, möglicherweise im Übertragenden wie im wörtlichen Sinn, ist. Nicht die Neuerung, sondern die Nachahmung ist demzufolge typisch menschlich. Die Auffassung, derzufolge Menschen vor allem Erfinder sind, wird zugunsten eines Menschenbilds, das den Menschen vorrangig als mimetisches Wesen zeigt, abgelehnt. Sogar der Geschmack, der oft als idiosynkratisch gilt, sowie die Empathie, die als anthropomorph und singulär angesehen wird, basiert ihm zufolge auf Nachahmung. Zudem ähnele der Mensch dem Affen stärker als andere Tiere, das heißt, der Mensch gleicht dem Affen und nicht umgekehrt. Der Mensch ist demzufolge das Abbild des Affen. Die traditionelle Hierarchie zwischen 'edlen' Menschen und 'wilden' Affen wird in dieser Textpassage nivelliert. Ferner beruhen vermeintlich genuin humane Tugenden auf Nachahmung beziehungsweise Nachäffung statt auf spontaner Erfindung.

Die Grenze zwischen Mensch und Tier stellt Nietzsche ebenso in Bezug auf seine eigene Person in Frage. Ein Jahr, nach dem er das oben zitierte Fragment schreibt, identifiziert er sich mit einem Tier beziehungsweise betrachtet sich als ein gequältes Tier: Am 17. Juni 1881, nachdem er lange unter Schmerzen leidet, schreibt er in einem Brief: "Ich bin ein gemartertes Thier und lechze nach einiger Schmerzfreiheit"<sup>3</sup>. Ende des darauffolgenden Jahres unterstreicht er diese Selbsteinschätzung: "Nach der Schreibmaschine wäre eine Vorlesemaschine eine sehr schöne Erfindung. Jeder

Vorlese-Mensch ist eine Störung für ein denkendes und sensibles Thier, wie ich bin.“<sup>4</sup> In der Entstehungszeit des oben analysierten Fragments arbeitet er an der *Morgenröthe*, die zunächst noch *Die Pflugschar* heißt<sup>5</sup> und 1881 erscheint.<sup>6</sup> Unter seiner Lektüre finden sich unter anderem J. Lubbocks *Die Entstehung der Zivilisation*, sowie Hellwalds *Culturgeschichte* und *Die Erde und ihre Bewohner*.<sup>7</sup>

Neben dem oben angeführten nachgelassenen Fragment von 1880, in dem ein positives Bild des Äffens gezeichnet wird, bedient Nietzsche sich hingegen in anderen Texten der traditionellen pejorativen Verwendungsweise des Nachäffens. In *Das griechische Musikdrama* beispielsweise resultiert die normativ negative Bedeutung des Nachäffens für ihn aus einem Verständnis dieser spezifischen Form der Nachahmung als “nach einer abstrakten Theorie gebildet” und zu “direkt”:

*“Das, was wir heute die Oper nennen, das Zerrbild des antiken Musikdrama’s, ist durch direkte Nachäffung des Alterthums entstanden: ohne die unbewußte Kraft eines natürlichen Triebes, nach einer abstrakten Theorie gebildet, hat sie sich, wie ein künstlich erzeugter homunculus, als der böse Kobold unserer modernen Musikentwicklung geberdet.”*<sup>8</sup>

Diese beiden Textausschnitte sind symptomatisch dafür, dass Nietzsche die Metapher des Nachäffens in sehr unterschiedlichen Kontexten und mit verschiedenen Bewertungen verwendet. So gebraucht er diesen Terminus - neben der zuerst zitierten positiv konnotierten Verwendungsweise - oft abwertend und dämonisierend. In *Richard Wagner in Bayreuth* stellt er - traditionellen Konnotationen des Affen als Symboltier kohärent - das Nachäffen in eine Reihe mit übertriebenem Luxus oder Verschwendung und Oberflächlichkeit: “Ist hier nicht Alles unzugehöriger Prunk, nachgeäffte Bewegung, angemaasste Aeusserlichkeit?”<sup>9</sup> In *Menschliches, Allzumenschliches* greift er die Verknüpfung des Affen als Symbol für das Teuflische auf: “Die Phantasie der Angst ist jener böse äffische Kobold, der dem Menschen gerade dann noch auf den Rücken springt, wenn er schon am schwersten zu tragen hat.”<sup>10</sup> Ebenfalls als pejorativ besetzt ist eine Passage aus der *Fröhlichen Wissenschaft* zu verstehen, die nach dem als erstes wiedergegebenen Fragment von 1880 entsteht. Diesem Passus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* zufolge brauche der echt Begeisterte keine Medien, während der unecht Begeisterte, nämlich der Nachäffende, Medien

benötige. Der echt enthusiastische Mensch brauche keine Hilfsmittel, mit denen lediglich oberflächliche Effekte erreicht und echte Gefühle nur imitiert würden:

*“Was braucht der Begeisterte den Wein! Vielmehr blickt er mit einer Art von Ekel auf die Mittel und Mittler hin, welche hier eine Wirkung ohne zureichenden Grund erzeugen sollen, - eine Nachäffung der hohen Seelenfluth!”*<sup>11</sup>

Folglich greift Nietzsche zwar Klischees bezogen auf die Metapher des Äffens (und auf Affen als Allegorie) auf, das heißt Oberflächlichkeit, Verschwendung, das Dämonische, unreflektierte Nachahmung; gleichzeitig wertet er diese Stereotypen aber auch (unter anderem im Fragment von 1880) um.<sup>12</sup> Denn im Gegensatz zur negativen Bewertung des Äffens an anderen Stellen sind das Äffische und Imitation statt Innovation in dem anfänglich genannten Fragment für ihn genuin menschlich und damit meines Erachtens ‘wertvoll’. Sogar Idiosynkrasien und Empathie sind ihm zufolge in dieser Passage Imitationen und der Mensch ist sogar ein Abbild des Urbilds Affe. Nietzsches Zweifel an der Überlegenheit des Menschen gegenüber Affen sowie die Ableitung des Menschlichen vom Äffischen weicht meiner Ansicht nach von historisch vorangegangenen Auffassungen über das Nachäffen ab. So darf zum Beispiel für Kant Nachahmung nicht Nachäffen sein.<sup>13</sup> Auch Herder reserviert den Begriff der Nachahmung für Menschen, da die Nachahmung reflektiert, intentional und nobilitierend sei. Paradoxerweise würden Affen in dem Moment, in dem sie Intentionalität, Denkvermögen und Entscheidungsfähigkeit zeigten, ihr ‘Affenwesen’ verlieren und menschlich werden. Diese Affen auf dem Weg zur ‘Humanität’ müssten konsequenterweise innere Monologe führen und zu einem bestimmten Zeitpunkt beginnen, (menschlich) zu sprechen. Daran, dass Affen aber nicht ‘die’ menschliche Sprache sprächen, sei erkennbar, dass sie eben nicht nachahmten, sondern nachäfften:

*“Der Affe äffet immer nach, aber nachgeahmt hat er nie: nie mit Besonnenheit zu sich gesprochen: ‚Das will ich nachahmen, um mein Geschlecht vollkommner zu machen!‘, denn hätte er das je, hätte er eine einzige Nachahmung sich zu eigen gemacht, sie in seinem Geschlecht mit Wahl und Absicht verewigt, hätte er auch nur ein einziges Mal eine einzige solche Reflexion denken können - denselben Augenblick war er kein Affe mehr! In aller seiner Affengestalt, ohne einen Laut sei-*

*ner Zunge war er inwendig sprechender Mensch, der sich über kurz oder lang seine äußerliche Sprache erfinden mußte - welcher Orang-Utan aber hat je mit allen menschlichen Sprachwerkzeugen ein einziges menschliches Wort gesprochen?"<sup>14</sup>*

Herder legt in dieser Textpassage menschliche Maßstäbe für Reflexionsvermögen an, welches er aber auch dann nicht wahrnehmen könnte, wenn er denkenden Affen begegnete. Denn ihm zufolge müßten sie dezidiert eine menschliche Sprache verwenden. Indes bleibt zudem unklar, in welcher menschlichen Sprache sie sich Herder zufolge äußern müßten. Weiterhin ist es meiner Ansicht nach falsch, menschliche Nachahmungen als vorwiegend intentional verfasst und zur 'Vervollkommnung' der 'Gattung' bestimmt zu denken. Außerdem schließt Herders Argumentation die Existenz von Affen mit Reflexionsvermögen aus, da diese als denkende Wesen ihr 'Affendasein' verlören. Für affenspezifische Kommunikationssysteme ist Herder hingegen blind. Diese unplausible Argumentation dient meiner Ansicht nach dazu, eine Verknüpfung des Nachahmungsbegriffs mit Affen zu erschweren.

Auch Karl Philipp Moritz differenziert zwischen menschlichem Nachahmen und affenhaftem Nachäffen. Nachäffen ist ihm zufolge äußerlich, dumm und parodistisch. Nachahmung hingegen erfasse das Wesentliche und ahme dies nach:

*"Wäre aber der Schauspieler, den wir hier vor uns sehen, nicht Schauspieler, sondern irgendeiner aus dem Volke, der dem Sokrates, welchem er sich innerlich schon ähnlich dünkte, nun auch im Äußern, in Gang, Stellung und Gebärden, im Ernst nachzuahmen suchte so würden wir von diesem Toren sagen: er öffnet dem Sokrates nach, oder, er verhält sich zum Sokrates ohngefähr so, wie der Affe in seinen possierlichen Stellungen und Gebärden sich zum Menschen verhält. Der Schauspieler also schließt den Weisen aus und parodiert nur den Sokrates, denn die Weisheit läßt sich nicht parodieren; der Weise schließt in seiner Nachahmung den Sokrates aus und ahmt in ihm nur den Weisen nach, denn die Individualität des Sokrates kann wohl parodiert und nachgeöffnet, aber nie nachgeahmt werden. Der Tor hat keinen Sinn für die Weisheit und hat doch Nachahmungstrieb: er ergreift also, was ihm am nächsten liegt, öffnet nach, um nicht nachahmen zu dürfen, trägt die ganze Oberfläche einer fremden Individualität auf die seinige über, und die*

*Basis oder das Selbstgefühl dazu legt ihm seine Torheit unter."<sup>15</sup>*

Auch für Jean Paul steht "prosaische Nachäffung der Natur [weit] ab[ ] von poetischer Nachahmung"<sup>16</sup> und das "Komische" ist "am leichtesten durch die mimische Nachäffung zu geben".<sup>17</sup>

Dieser Position steht eine Kritik an der Trope des Äffens gegenüber. Hartmann beispielsweise verknüpft seine Ablehnung der Meinung, Tiere seien maschinenhaft und lediglich scheinbar beseelt, mit einer Abweisung der Metapher des Äffens:

*"Die Cartesianische Lehre, dass die Thiere wandelnde Automaten seien, welche uns bloss mit dem Schein eines Seelenlebens äffen, wird heute von jedem fühlenden Menschen als eine gradezu empörende Verirrung angesehen."<sup>18</sup>*

Nietzsches Anthropomorphisierung und Aufwertung des Äffens steht einer Tradition gegenüber, für die exemplarisch Kant, Herder und Moritz stehen und die das Äffen klar vom Nachahmen trennen will.

### **Nietzsches Affen**

Eine vergleichbare Vervielfältigung, Variierung, Anthropomorphisierung und Aufwertung wie das Nachäffen erfährt der Begriff des Affen in Nietzsches Schriften.<sup>19</sup> Ebenso bezogen auf Affen greift er gängige Behauptungen und Klischees über das Verhältnis, beziehungsweise die Hierarchie zwischen und die Trennung von Menschen und Affen auf und wertet sie in einigen Texten um. So leitet er zum Beispiel - evolutionstheoretisch geprägt - menschliches von animalischem Verhalten ab, verweist auf die Ähnlichkeit zwischen Affen und Menschen, ebnet den Unterschied zwischen Humanem und Affenhaftem ein oder stellt Affen darüber hinaus als Ideal des Menschen dar. Damit steht er dem Anthropozentrismus kritisch gegenüber.<sup>20</sup> Gleichzeitig teilt er aber auch rassistische Ressentiments bezogen auf die vermeintlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Menschen und Affen.

Nietzsche verbindet daneben auf unterschiedliche Weise das Konzept der Nachahmung mit Affen. Diese Verbindung hat eine weit zurückreichende Geschichte.<sup>21</sup> Trotz eines naturwissenschaftlichen und evolutionstheoretischen Interesses scheinen Affen ihm vor allem als Projektionsfläche für historisch tradierte und neue Vorstellungen zu dienen, sowie allegorisch und symbolisch betrachtet zu werden.<sup>22</sup> Affen werden

von ihm - im Einklang mit der vor allem christlichen okzidentalen Tradition - idealisiert oder dämonisiert. Nietzsche scheint sich nicht für eine Erforschung ‚genuiner‘ Eigenschaften individueller Affen zu interessieren.<sup>23</sup>

Im Folgenden greife ich punktuell einige Passagen aus Nietzsches publizierten Texten sowie aus seinen nachgelassenen Fragmenten heraus, in denen er explizit über Affen schreibt;<sup>24</sup> dabei gehe ich chronologisch vor.

Negativ sind Affen unter anderem in der *Geburt der Tragödie* konnotiert: Die Tier-, beziehungsweise Affenwerdung des Menschen gilt als Regression (“Rückschritte des Menschen zum Tiger und Affen”<sup>25</sup>). In der ersten *Unzeitgemässen Betrachtung* ist die Bezeichnung von Evolutionstheoretikern als “Affengenealogen”<sup>26</sup> als Polemik zu verstehen. Auch in der dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* urteilt Nietzsche abschätzig über Affen. Denn dort setzt er dem ‘deutschen’ “Tiefsinn” Gauklertum sowie Affen entgegen.<sup>27</sup> Ebenfalls in *Menschliches, Allzumenschliches I* wertet Nietzsche Affen ab. Zwar relativiert er den überlegenen Status des Menschen innerhalb der Tierwelt, da der Mensch für ihn möglicherweise nur ein zeitlich begrenztes komisches Zwischenspiel innerhalb einer Entwicklung der Tiere ist; Menschen stammten demnach von Affen ab und würden sich wieder zu Affen entwickeln. Gleichzeitig schildert Nietzsche diese Entwicklung aber als generellen Kulturverfall, in dessen Verlauf die Menschen häßlicher, animalischer und affenartig würden. Auch die Beurteilung von Affen als häßlich hat eine lange Tradition. Als symptomatisch dafür verweise ich auf Heraklit (“Der schönste Affe ist häßlich mit dem Menschengeschlechte verglichen”<sup>28</sup>), Montaigne (“Die allerhäßlichsten und verachteten [Tiere] sind uns am ähnlichsten. In der äußerlichen Gestalt und der Gesichtsbildung sehen uns die Affen ähnlich. Simia quam similis, turpissima bestia, nobis!”<sup>29</sup>) und Bacon (“[D]er Affe, das hässlichste, aber auch das uns ähnlichste Thier”<sup>30</sup>). Die Entwicklung zum Affen ist für Nietzsche folglich an dieser Stelle negativ besetzt. Die Gefahr dieses Prozesses sei indes zum gegenwärtigen Zeitpunkt erkennbar und daher möglicherweise noch vermeidbar.<sup>31</sup> Wie in der dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* koppelt Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches II* Affen an das Narrentum, indem er vermutet, dass im Fall einer Kreation der Welt durch ein göttliches Wesen der Mensch als der Affe beziehungsweise der Narr Gottes, erschaffen wor-

den sei, um dem ‚Schöpfer‘ die Langeweile zu vertreiben.<sup>32</sup>

Aus der Betrachtung der bisher angeführten Textstellen ergibt sich bereits ein vielschichtiges Bild: Affen werden zwar gattungsmäßig als dauerhafter im Vergleich zu Menschen, welche ihren Ursprung und ihr Ziel in Affen hätten, begriffen. Gleichzeitig stehen Affen hingegen für eine Regression des Menschen und werden mit Narrentum und Schaustellerei assoziiert. Diese tradierte Assoziation von Affen mit der Schauspielkunst greift Nietzsche ebenso in der *Morgenröthe* auf, an der er während des Verfassens der als erstes zitierten Passage über das Äffen arbeitet. Diese Passage steht im Kontext historisch überlieferter Vorstellungen zur Verbindung von Affen, Nachahmung und künstlerischer Produktion. Nietzsche vergleicht Affen hier mit Schauspielern, da letztere nicht von der Existenz des Essentiellen überzeugt seien, sondern für die leere Geste, den Schein und die Täuschung stünden:

“Vergessen wir doch nie, [...] dass der Schauspieler eben ein idealer Affe ist und so sehr Affe, dass er an das ‚Wesen‘ und das ‚Wesentliche‘ gar nicht zu glauben vermag: Alles wird ihm Spiel, Ton, Gebärde, Bühne, Coulisse und Publicum.”<sup>33</sup>

Weiterhin würde Moral beim Menschen so vermittelt, dass Kinder Vorlieben und Ablehnungen bestimmter Aktivitäten bei älteren Menschen erkennen und aufgrund ihrer angeborenen Affenartigkeit Bewertungen imitierten.<sup>34</sup> Affen sind an dieser Stelle eng mit Mimesis- beziehungsweise Nachahmungskonzeptionen verknüpft.<sup>35</sup>

Mit einem Argument aus der *Morgenröthe* verortet sich Nietzsche in einem rassistischen Diskurs, innerhalb dessen Menschen mit nicht-‘weißer’ Hautfarbe eine größere Nähe zu Menschenaffen zugeschrieben wird als Menschen mit ‘weißer’ Hautfarbe.<sup>36</sup> In Bezug auf das ‘Affenhafte’ argumentiert Nietzsche hier diskriminierend: Er fragt, ob es eine Alternative zur Erklärung ‘dunkler’ Hautfarbe aus einer Reaktion auf bestimmte UV-Einstrahlungen gäbe. Diese Alternative erkläre ‘dunkle’ Hautfarbe aus gesteigerter Aggressivität, während ‘helle’ Hautfarbe auf ein angstvolles ‘Erblassen’ “intelligentere[r] Stämme[ ]”<sup>37</sup> zurückzuführen sei. ‘Dumme Stämme’ hätten demnach häufiger aggressiv reagiert, wodurch sich ihre Haut dunkel gefärbt hätte, während sich ‘intelligente Stämme’ stattdessen gefürchtet hätten und dadurch eine ‘weiße’ Hautfarbe

ausgebildet hätten. Intelligente Menschen zeichnen sich ihm zufolge durch Ängstlichkeit aus. “[B]linde ] Wuth”<sup>38</sup> hingegen verweise auf die Animalität des Wütenden. Eine “[b]raun-grau[e]”<sup>39</sup> Hautfarbe sei demnach die “Urfarbe des Menschen”<sup>40</sup> und zugleich “[a]ffen- und [b]ärenhaft[ ]”<sup>41</sup>, das heißt “billig”.<sup>42</sup> Menschen mit nicht-‘weißer’ Hautfarbe seien daher anfänglich aggressiv und tierisch gewesen, sie seien ‘ursprünglich’, ‘affenhaft’ und geringwertig. Diese diskriminierende Position, Werthierarchien aus verschiedenen Hautfarben herzuleiten,<sup>43</sup> fügt sich in eine tradierte Verknüpfung von Affen mit rassistischen Ressentiments bezogen auf Menschen ein. Rassistisch ist Nietzsches Behauptung, ‘dunkle’ Hautfarbe bei Menschen sei ein Hinweis auf eine größere Nähe zu Affen oder zu Tieren, sowie die Ableitung von Charaktereigenschaften und Intelligenzquotienten von einer bestimmten Hautfarbe. Die Unterstellung, Menschen mit ‘dunkler’ Hautfarbe seien ‘ursprünglicher’ als Menschen mit ‘heller’ Hautfarbe impliziert zudem, dass erstere in der Evolution auf einer älteren Stufe stehengeblieben seien und sich nicht weiterentwickelt hätten. Daher ist es meiner Ansicht nach notwendig, in Bezug auf Nietzsches Haltung Affen gegenüber politisch reaktionäre und diskriminierende Aussagen von bejahbaren - soweit möglich - zu trennen und erstere klar zu analysieren, zu kritisieren und abzulehnen.

Ein Passus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* ist meiner Meinung nach sowohl kritisch, als auch positiv zu bewerten. Denn einerseits naturalisiert und biologisiert er zwar menschliches Verhalten, indem er es auf animalische Praktiken zurückführt. Andererseits argumentiert er aber nicht-anthropozentrisch: Bezogen auf den Ursprung wahrsagerischer Fähigkeiten und die angeblich mit ihnen verknüpften Schmerzen behauptet Nietzsche, dass “prophetische Menschen”<sup>44</sup> leiden.<sup>45</sup> Er bekräftigt diese Diagnose mit einer Analogie: Tiere litten unter atmosphärischen elektrischen Spannungen, die das Wetter beeinflussten; diejenigen Tiere, die Wetterverhältnisse vorausahnen könnten, nämlich beispielsweise Affen, besäßen diese hellseherische Fähigkeit aufgrund ihrer - durch die elektrischen Spannungen verursachten - “Schmerzen”<sup>46</sup>. Der Wechsel elektrischer Spannungen vor einem Wetterumschwung verursache bei Tieren das gleiche Verhalten wie beim Herannahen von Feinden. Die körperliche Empfindung bei der Veränderung der elektrischen Spannung würde als

Feind wahrgenommen. Nietzsche wendet die Methode an, humanes mit animalischem Verhalten, insbesondere dem Verhalten von Affen, zu vergleichen, um Aufschluß über Gründe und Eigenschaften menschlicher Handlungsweisen zu erhalten.

In *Also sprach Zarathustra* knüpft Nietzsche an seine bereits hergestellte diskursive Verbindung von Affen mit Narrentum, Imitation, Lächerlichkeit sowie mit einer Funktion von Affen als Ur-, Spiegel- oder Zerrbild des Menschen an. Zunächst parallelisiert er Affen mit Narren, mit Imitation und mit parasitärer Aneignung, indem er - im dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* - schreibt:

*“Diess aber war der selbige Narr, welchen das Volk, den Affen Zarathustra’s’ hiess: denn er hatte ihm Etwas vom Satz und Fall der Rede abgemerkt und borgte wohl auch gerne vom Schatze seiner Weisheit.”*<sup>47</sup>

Später läßt er die Bedeutung des Affen für Menschen entweder als lächerliche Figur oder als Beschämung erscheinen. Menschen hätten sich aus ‘niedrigen’ Lebewesen entwickelt und seien ferner im Einklang damit immer noch teilweise ‘niedrige’ Lebewesen. Denn Menschen gingen auf Affen zurück und seien zugleich gegenwärtig immer noch sogar affenartiger als Affen selbst. In der Vorrede läßt Nietzsche *Zarathustra* sagen: *“Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. [...] Ihr habt den Weg vom Wurme 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.”*<sup>48</sup>

Demnach verachtet der Mensch Affen, woraus eine Selbstabwertung des Menschen aufgrund seiner affenhaften Herkunft folgt.<sup>49</sup>

In *Jenseits von Gut und Böse* dient der Begriff des Affen dazu, das zeitgenössische Selbstverständnis des Menschen als fortschrittlich mit dessen Tierhaftigkeit zu konterkarieren. So bemerkt Nietzsche etwa, der “Mensch der ‘modernen Ideen’”<sup>50</sup> sei ein “stolze[r] Affe”<sup>51</sup>, der “mit sich selbst unzufrieden”<sup>52</sup> sei und leide, außerdem gleichzeitig aus “Eitelkeit”<sup>53</sup> dieses Leiden in ein Mitleiden verwandeln wolle. Ebenfalls in *Jenseits von Gut und Böse* nimmt Nietzsche erneut die Verflechtung des Begriffs des Affen mit Mimesisvorstellungen, Schauspielkunst und Spottnamen auf. So wird der Andere, in diesem Fall der ‘national’ Andere, von Nietzsche als Affe diffamiert.<sup>54</sup> Die eigene ‘nationale Identität’ wird meiner Ansicht nach hier über die

‘Verleumdung’ der Staatsbürger einer anderen ‘Nation’ als Affen gesichert. Die eigene Identität wird - mittels der Bindung einer vermeintlichen Affenhaftigkeit an den Anderen - abgegrenzt und aufgewertet.

In der *Genealogie der Moral* schließt Nietzsche an die These der Abstammung des Menschen vom Affen, die er bereits in *Menschliches, Allzumenschliches I*, der *Fröhlichen Wissenschaft* sowie *Also sprach Zarathustra* aufgegriffen hatte, an. In dieser Schrift sind für ihn Affen überdies das Vorbild des Menschen, der sie imitiert. Nietzsche legt dar, dass Menschen den Anblick von Leid genießen, und ihnen sogar die Verursachung von Leid noch größeren Genuss bereite.<sup>55</sup> Diese Formulierung sei zwar ein “harter Satz”<sup>56</sup>, aber ebenso ein “alter mächtiger menschlich-allzumenschlicher Hauptsatz”<sup>57</sup>, dem möglicherweise sogar Affen zustimmten. Die Annahme dieser Zustimmung begründet er damit, dass es Berichte darüber gäbe, dass Affen “im Ausdenken von bizarren Grausamkeiten den Menschen bereits reichlich ankündigen und gleichsam ‚vorspielen‘.”<sup>58</sup> Genuin menschlich seien somit nicht Mitleid, sondern Schadenfreude und Sadismus. Affen werden daneben meiner Ansicht nach kognitive Fähigkeiten zugesprochen, da sie sich Grausamkeiten ausdachten und humane Greuel dadurch antizipierten.

Einige Abschnitte aus den nachgelassenen Fragmenten bestätigen die gewonnenen Erkenntnisse über Nietzsches Haltung dem Konzept des ‘Affen’ gegenüber. So finden sich etwa Stellen, an denen er Affen Narren nennt. Zugleich stehen Affen ‘symbolisch’ für Sinnlichkeit, Eitelkeit und verachtenswerte beziehungsweise schwache Nachahmung (“Freude an fremder Originalität haben, ohne der Affe derselben zu werden, wird vielleicht einmal das Zeichen einer neuen Cultur sein.”<sup>59</sup> “[E]in Charakter nimmt entgegen, ein anderer läßt sich etwas aufzwingen, ein dritter giebt nach, macht nach, ist Affe.”<sup>60</sup>) In diesem Zusammenhang ist sein Aufgreifen des Stereotyps vom Künstler als Mittler zwischen Gott und Affe, das heißt zwischen schöpferischem Erfinden und Imitation zu verstehen:

“[J]ene drei wunderlichen und gefährlichen Menschen, Paganini, Liszt, Wagner, welche, fragwürdig in die Mitte gestellt zwischen ‚Gott‘ und ‚Affe‘, ebenso sehr zum ‚Nachmachen‘ als zum Erfinden, zum Schaffen in der Kunst des Nachahmens selber vorherbestimmt waren.”<sup>61</sup>

Auch der zentrale Punkt der Anthropozentrismus-Kritik spiegelt sich in den nachgelassenen Fragmenten wieder, zumal hier die Überlegenheit des Menschen gegenüber Affen bezweifelt wird. So wird aus der Abstammung des Menschen vom Affen geschlossen, dass sich menschliche aus äffischen Eigenschaften gebildet hätten. In einer Terminologie, die meistens bezogen auf Tiere und Pflanzen gebraucht wird, und deren Gebrauch in Bezug auf Menschen - meiner Meinung nach - in der Eugenik zu verorten ist, notiert er, menschliche Passionen seien Ergebnis einer sozialen ‘Züchtung’ (“Unsere Triebe und Leidenschaften sind ungeheuerere Zeiträume hindurch in *Gesellschafts-* und *Geschlechtsverbänden* gezüchtet worden (vorher wohl in *Affen-Heerden*)”<sup>62</sup>). Schließlich idealisiert Nietzsche Affen überdies: letztere werden als Telos menschlicher Wachstumsprozesse charakterisiert (“Das Ideal ‘Affe’ könnte irgendwann einmal vor der Menschheit stehen - als Ziel.”<sup>63</sup>) oder es werden positive Eigenschaften auf Affen projiziert (“Die Affen sind zu gutmütig, als daß der Mensch von ihnen abstammen könnte”<sup>64</sup>),<sup>65</sup>

“*Ecce animot*”<sup>66</sup>

Nietzsche ahmt verschiedene geistesgeschichtliche und naturwissenschaftliche Klischees über den Zusammenhang von Affen, Nachahmung und über die Grenze zwischen Mensch und Affen nach, vervielfältigt diese Stereotypen und ermöglicht teilweise Neuinterpretationen. Mit diesen schablonenhaften Vorstellungen sind historisch wertende Haltungen von Verachtung bis Bewunderung sowie Projektionen verknüpft. Affen als mythologische Figur oder als Symbol werden kulturhistorisch sowohl idealisiert, vergöttlicht (zum Beispiel aufgrund ihrer Intelligenz und Weisheit<sup>67</sup>) als auch dämonisiert (aufgrund ihrer vermeintlichen Hinterlist und des Nachahmungstriebes oder Dummheit). So schreibt Leibniz beispielsweise, dass “der Mensch sicherlich so dumm werden kann wie ein Orang-Utan, aber das Innere der vernünftigen Seele würde in ihm bleiben trotz der einstweiligen Aufhebung des Vernunftgebrauches”.<sup>68</sup> Einerseits gibt es daher historisch eine Assoziierung des Affens mit Wissen und Schrifttum und eine Divinisierung:

“Der Mantelpavian wurde in Ägypten als göttl[iches] Wesen verehrt, er war [...] die Verkörperung des Mondgottes Thot, des Schutzpatrons der Gelehrten u[nd]

*Schreiber, der auch oft als Götterbote u[nd] Seelenführer auftritt.*<sup>69</sup>

Andererseits steht der Affe - vor allem in der christlichen Tradition - für das Böse, Dumme, die Sünde oder den Teufel.<sup>70</sup> Auch in den äsopischen Fabeln steht der Affe an einigen Stellen für Lüge, Feigheit, Täuschung, Dummheit, Gedankenlosigkeit und Nachahmung.<sup>71</sup>

Die oben analysierten Textausschnitte spiegeln Nietzsches Aufgreifen einer kulturhistorisch ambivalenten Haltung Affen gegenüber wieder. Auf der einen Seite stehen die pejorativen, diffamierenden, polemischen und dämonisierenden Konnotationen. Denn Nietzsche projiziert bestimmte, meist negative, Eigenschaften auf Affen. Dazu gehören Gaukler- und Narrentum, eine bestimmte Art der Schauspielkunst, Oberflächlichkeit, Scheinhaftigkeit, das Trügerische, Eitelkeit und Imitation. Über die negativen Eigenschaften wird der Begriff des Affen gleichzeitig im Rahmen einer Diffamierungsstrategie, zum Beispiel anderen ‚Nationalitäten‘ gegenüber, genutzt. Auf der anderen Seite hält Nietzsche ‚genuin Menschliches‘, wie zum Beispiel die Moral, für eigentlich affenhaft; menschliche Eigenschaften ließen sich durch einen Vergleich mit dem Verhalten von Affen erklären und letztere seien Vorbilder der Menschen.

Diese ambivalenten Gefühle oder die „paradoxe Beziehung“<sup>72</sup> hängen mit der Ähnlichkeit und Verwandtschaft zwischen Menschen und Affen zusammen,<sup>73</sup> die entweder Abgrenzungswünsche oder Identifikationsphantasien auslösen kann. Auch Donna Haraway verortet Affen auf der Grenze zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘: “[M]onkeys and apes have a privileged relation to nature and culture for western people: simians occupy the border zones between those potent mythic poles.”<sup>74</sup> Ebenfalls Eric Greene erkennt in Affen ‚Grenzkreaturen‘, die Menschen zugleich ähnlich und nicht ähnlich seien. Sowohl Wissenschaft als auch Fiktion bezogen auf Affen verhandelten die Trennung zwischen Natur und Kultur.<sup>75</sup> Exemplarisch für die Geschichte der Konzeption der Ähnlichkeit zwischen Mensch und Affe sind Ausschnitte aus Texten von La Mettrie und Rousseau. La Mettrie zufolge wird die Grenze zwischen Mensch und Affe unscharf, wenn Intelligenz als Kriterium für Humanität akzeptiert würde.<sup>76</sup> Und für Rousseau besitzen sowohl Menschen als auch Affen eine ‚genetische Disposition‘ für den Nachahmungsdrang. Ungewöhnlicherweise gesteht er Affen Entscheidungsfähigkeit zu, indem er ihnen eine bewusste Wahl der Orientierung an

der Imitation des ‚wertvollen‘ Menschlichen zubilligt.<sup>77</sup> Aus der Ähnlichkeit zwischen Mensch und Affe folgt Hartmut Böhme zufolge beispielsweise in der Literatur um 1800 die Frage, ob es möglich wäre, einen Affen als Menschen durchgehen zu lassen;<sup>78</sup> es gäbe außerdem eine „mittelalterliche Legende, wonach Affen die Missgeburten von Menschen“ sind.<sup>79</sup> Aus der ‚unheimlichen‘ Nähe zwischen Affe und Mensch resultiere die Frage nach genuin menschlichen Eigenschaften.<sup>80</sup>

Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Affen wird ‚der Affe‘ mit niedrig bewerteter Nachahmung oder Mimesis (oft im Sinn von Mimikry) assoziiert.<sup>81</sup> Die Rolle des primären, autonomen, originalen Vorbilds wird an Humanität gebunden, während das imitierende, sekundäre, abhängige Abbild mit Animalität verkoppelt wird. Auf diese Weise soll eine klare Grenze zwischen Menschen und Affen gezogen werden. Nicht nur diese Abgrenzung, sondern bereits die Benennung ‚des Affen‘ und des ‚Äffens‘ ist ein autoritärer Akt, ebenso wie - Derrida zufolge - die Benennung des ‚Tiers‘:

*„Denn das Tier, das ist ein Wort, es ist eine von Menschen eingeführte Benennung, ein Name, den dem anderen Lebewesen zu geben sie sich das Recht und die Autorität verliehen haben.“*<sup>82</sup>

Die Grenze zwischen und die Identität von ‚Tier‘ und Mensch ist philosophiehistorisch umkämpft. So wirft beispielsweise Heidegger der Metaphysik vor, sie hätte den Menschen zu sehr vom Animalischen her gedacht; er unterstreicht die Notwendigkeit der Differenzierung zwischen Mensch und Tier.<sup>83</sup> Im Gegensatz dazu verläuft nach Giorgio Agamben die Grenze zwischen Menschlichem und Tierischem innerhalb des Menschen selbst.<sup>84</sup> Auch Derrida fragt nach der Nähe zwischen Mensch und ‚Tier‘.<sup>85</sup> Vergleichbar mit Nietzsche vermutet er unter anderem eine Vorgängigkeit des ‚Tiers‘ dem Menschen gegenüber. Zudem kehrt er die Perspektive zwischen ‚Mensch‘ und ‚Tier‘ um, indem er den Blick eines Tiers auf Menschen beschreibt:

*„In what sense of the neighbor [prochain] (which is not necessarily that of a biblical or Greco-Latin tradition) should I say that I am close or near to the animal and that I am (following) it, and in what type or order of pressure? Being-with it in the sense of being-close-to-it? Being alongside-it? Being -after-it? Being-after-it in the sense of the hunt, training, or taming, or being-after-it in the sense of a succession or inheritance? In all cases, if I*

am (following) after it, the animal therefore comes before me, earlier than me [...]. The animal is there before me, there close to me, there in front of me - I who am (following) after it. And also, therefore, since it is before me, it is behind me. It surrounds me. And from the vantage of this being-there-before-me it can allow itself to be looked at, no doubt, but also - something that philosophy perhaps forgets, perhaps being this calculated forgetting itself - it can look at me. It has its point of view regarding me. The point of view of the absolute other, and nothing will have ever done more to make me think through this absolute alterity of the neighbor than these moments when I see myself seen naked under the gaze of a cat."<sup>86</sup>

Affen haben für Nietzsche - wie oben ausgeführt - etliche mimetische Funktionen. So können sie zum Beispiel Ur-, Spiegel- oder Zerrbild des Menschen sein und oft gelten Affen als imitierend. Zudem wird die menschliche Neigung zum Imitieren von Nietzsche auf eine angeborene Affenhaftigkeit zurückgeführt. Imitation sei genuin äffisch und daher enthüllten imitierende Menschen ihre äffischen Wurzeln. Zudem nennt er den Menschen den Affen Gottes.<sup>87</sup> Die Grenzziehung zwischen Menschen und Affen wird teilweise bei Nietzsche verschoben. Indem er menschliches Verhalten partiell auf tierisches zurückführt, Humanität aus der Affenartigkeit des Menschen erklärt und über einen Vergleich mit Tieren Aufschluss über menschliches Verhalten erhalten will, denkt er Menschen auch als tierhaft<sup>88</sup> und verhält sich damit teilweise kritisch einem Anthropozentrismus gegenüber. Nietzsche relativiert die Gewissheit einer menschlichen Überlegenheit, indem er Affen als Ursprung und Ziel des Menschen darstellt, beziehungsweise erneut die Herkunft des Menschen vom Affen hervorhebt. Nietzsche ermöglicht teilweise eine Neuinterpretation der Abgrenzung von Mensch und Tier,<sup>89</sup> sowie des Begriffs des Affen und des Äffens.

## Endnoten

- <sup>1</sup> Duden. *Etymologie*, S.23. „Affig“ meint „gefällsüchtig“ und „albern“ (ebd.) und „Affenliebe“ „übertriebene Liebe“ (ebd.).
- <sup>2</sup> Nietzsche 1999, *Nachlaß 1880-1882*, S. 55.
- <sup>3</sup> Nietzsche 1986, *Briefe*, Bd. 6, Nr. 115, S. 92; zit. nach: Nietzsche 2000, *Chronik*, S. 487.

- <sup>4</sup> Nietzsche 1986, *Briefe*, Bd. 6, Nr. 181, S. 151, zit. nach: Nietzsche 2000, *Chronik*, S. 500.
  - <sup>5</sup> Nietzsche 2000, *Chronik*, S. 475.
  - <sup>6</sup> Nietzsche 2000, *Chronik*, S. 484.
  - <sup>7</sup> Vgl. Nietzsche 2000, *Chronik*, S. 474 und S. 490.
  - <sup>8</sup> Nietzsche 1999, *Musikdrama*, S. 516.
  - <sup>9</sup> Nietzsche 1999, *Unzeitgemäße Betrachtungen IV*, S. 456f. Vgl. zur 'symbolischen' Bedeutung des Affen unter anderem: Cooper 1986, *Symbole*, S. 10.
  - <sup>10</sup> Nietzsche 1999, *Menschliches, Allzumenschliches I*, S. 327.
  - <sup>11</sup> Nietzsche 1999, *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 443f.
  - <sup>12</sup> Dieser Auffassung ist auch Richard Reschika: "[D]er Dichterphilosoph [knüpft] [...] nicht nur an die tradierte antike und christliche Tiersymbolik des Abendlandes an, wie sie vornehmlich in den so genannten Bestiarien, den mittelalterlichen allegorischen Tierbüchern, übermittelt wurde. Er nimmt vielmehr bewusst provokative Umwertungen vor, kreiert gleichsam seine eigene animalische Ikonografie." (Reschika 2003, *Nietzsches Bestiarium*, S. 6/7).
  - <sup>13</sup> "Aber diese Nachahmung wird Nachäffung, wenn der Schüler alles nachmacht, bis auf das, was das Genie als Mißgestalt nur hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wohl wegschaffen ließ. Dieser Mut ist an einem Genie allein Verdienst; und eine gewisse Kühnheit im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel steht demselben wohl an, ist aber keinesweges nachahmungswürdig, sondern bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muß, für welchen aber das Genie gleichsam privilegiert ist, da das Unnachahmliche seines Geistesschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leiden würde. Das Manierieren ist eine andere Art von Nachäffung, nämlich der bloßen Eigentümlichkeit (Originalität) überhaupt, um sich ja von Nachahmern so weit als möglich zu entfernen, ohne doch das Talent zu besitzen, dabei zugleich musterhaft zu sein. - Zwar gibt es zweierlei Art (modus) überhaupt der Zusammenstellung seiner Gedanken des Vertrages, deren die eine Manier (modus aestheticus), die andere Methode (modus logicus) heißt, die sich darin von einander unterscheiden: daß die erstere kein anderes Richtmaß hat, als das Gefühl der Einheit in der Darstellung, die andere aber hierin bestimmte Prinzipien befolgt; für die schöne Kunst gilt also nur die erstere. Allein maniert heißt ein Kunstprodukt nur alsdann, wenn der Vortrag seiner Idee in demselben auf die Sonderbarkeit angelegt und nicht der Idee angemessen gemacht wird. Das Prangende (Preziöse), das Geschrobene und Affektierte, um sich nur vom Gemeinen (aber ohne Geist) zu unterscheiden, sind dem Benehmen desjenigen ähnlich, von dem man sagt, daß er sich sprechen höre, oder welcher steht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden, welches jederzeit einen Stümper verrät." (Kant 1974, *Kritik der Urteilskraft*, S. 255f.
  - <sup>14</sup> Herder 2001, *Sprache*, S.41.
  - <sup>15</sup> Moritz 1973, *Nachahmung*, S. 255-257. "Dergleichen Nachäffungen des echten Schönen könnten nie Beifall Enden" (ebd., S. 280). Vgl. zum Begriff des Nachäffens ebenso u.a. Paul, *Ästhetik*.
  - <sup>16</sup> Paul, *Ästhetik*, S. 37.
  - <sup>17</sup> Ebd., S. 115.
  - <sup>18</sup> Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, S. 388.
  - <sup>19</sup> Vgl. dazu u.a. Groff 2004, *Zarathustra's Ape*; Acampora 2004, *Nietzschean Bestiary*, S. 330/331.
  - <sup>20</sup> Vgl. dazu u.a. Ralph R. Acampora: "Throughout the corpus of his works, one discovers Nietzsche arguing against the idealized homo-exclusive anthropology embedded in Euro-Christian culture, and for the zoological recontextualization of humanity as an organic life form set in the natural (versus a metaphysical or supersensory) environment." (Acampora 2004, *Nietzsche's Feral Philosophy*, S. 2f.).
- "[W]hen Nietzsche exhumes the traditional anthropocentric assumptions about primates, he is more probably exploiting his readers' popular prejudices for rhetorical effect, while at the same time retaining an ironic distance from such conceits". (Groff 2004, *Zarathustra's Ape*).



- 21 Aus der Fülle möglicher Beispiele dafür greife ich als exemplarisch Epiktet als Beispiel für die griechische Antike heraus: "[W]ie ein Affe ahmst du jeden Auftritt, den du siehst, nach." (Epiktet, *Moral*, S. 36).
- 22 Jörg Salaquarda erkennt in Bezug auf *Also sprach Zarathustra* vor allem die symbolische Funktion von Tieren (Salaquarda 1973, *Zarathustra*). So symbolisiere der Esel das "'Volk'" (ebd., S. 183) und die "anderen 'Tiere' hat er [...] primär für menschliche Eigenschaften und Verhaltensweisen eingesetzt, die sich auf Triebe und Triebkomplexe zurückführen lassen" (ebd.).
- 23 Vgl. zu einer Kritik an der Ent-Individualisierung, Verobjektivierung und Symbolisierung von Tieren unter anderem: Ullrich 2004, *Gewalttätige Bildwerdung des Animalischen*. <http://www.kunsttexte.de/download/kume/ullrich.pdf>. Zur Singularität von Tieren vgl. auch u.a. Derrida 2002, *Animal*, S. 379, passim.
- 24 In einer umfassenderen Untersuchung müssten diese Passagen im Gesamtkontext der jeweiligen Schriften detaillierter analysiert werden.
- 25 Nietzsche 1999, *Geburt der Tragödie*, S. 32.
- 26 "Mit einem gewissen rauhen Wohlbehagen hüllt er [David Strauss] sich in das zottige Gewand unserer Affengenealogen und preist Darwin als einen der grössten Wohlthäter der Menschheit" (Nietzsche 1999, *Unzeitgemäße Betrachtungen I*, S. 194).
- 27 "[V]ielfach überkommt mich öfter der Verdacht, als ob der Deutsche sich jenen alten Verpflichtungen jetzt gewaltsam entziehen wollte, welche seine wunderbare Begabung, der eigenthümliche Schwer- und Tiefsinn seiner Natur, ihm aufliegt. Lieber möchte er einmal gaukeln, Affe sein, lieber lernte er Manieren und Künste, wodurch das Leben unterhaltend wird." (Nietzsche 1999, *Unzeitgemäße Betrachtungen III*, S. 391).
- 28 Heraklit 1922, *Fragmente*, S. 94.
- 29 Montaigne 1992, *Seconde*, S. 104.
- 30 Bacon 1870, *Wissenschaften*, S. 268.
- 31 "Kreislauf des Menschenthums. - Vielleicht ist das ganze Menschenthum nur eine Entwicklungsphase einer bestimmten Thierart von begränzter Dauer: so dass der Mensch aus dem Affen geworden ist und wieder zum Affen werden wird, während Niemand da ist, der an diesem verwunderlichen Komödienausgang irgend ein Interesse nehme. So wie mit dem Verfall der römischen Cultur und seiner wichtigsten Ursache, der Ausbreitung des Christenthums, eine allgemeine Verhässlichung des Menschen innerhalb des römischen Reiches überhand nahm, so könnte auch durch den einstmaligen Verfall der allgemeinen Erdcultur eine viel höher gesteigerte Verhässlichung und endlich Verthierung des Menschen, bis in's Affenhafte, herbeigeführt werden. - Gerade weil wir diese Perspektive in's Auge fassen können, sind wir vielleicht im Stande, einem solchen Ende der Zukunft vorzubeugen." (Nietzsche 1999, *Menschliches, Allzumenschliches*, S. 205f.).
- 32 "Hat ein Gott die Welt geschaffen, so schuf er den Menschen zum *Affen Gottes*, als fortwährenden Anlass zur Erheiterung in seinen allzulangen Ewigkeiten." (Nietzsche 1999, *Menschliches, Allzumenschliches II*, S. 548).
- 33 Nietzsche 1999, *Morgenröthe*, S. 231.
- 34 "Ersichtlich werden moralische Gefühle so übertragen, dass die Kinder bei den Erwachsenen starke Neigungen und Abneigungen gegen bestimmte Handlungen wahrnehmen und dass sie als geborene Affen diese Neigungen und Abneigungen *nachmachen*." (Nietzsche 1999, *Morgenröthe*, S. 43).
- 35 Zum Konzept der Mimesis in Relation zu den Begriffen Nachahmung, Imitation und Mimikry vgl. unter anderem: Gebauer / Wulf 1992, *Mimesis*; Fontius 2002, *Mimesis/Nachahmung*; Lacoue-Labarthe 1998, *Typography* sowie die Einträge im Historischen Wörterbuch der Philosophie (Scheerer 1984, *Nachahmung*; Koller 1980, *Mimesis*).
- 36 Vgl. dazu u.a. Hartmut Böhmes Aufsatz *Monster im Schatten der Aufklärung. Literarische Experimente im Grenzbereich*: "Foucher d'Obsonville schlägt 1783 vor, Orang und Mensch experimentell zu kreuzen; Jean-Jacques Rousseau regt einen ähnlichen Versuch an und noch Anfang des 19. Jahrhunderts erwägen französische Wissenschaftler ernsthaft die experimentelle Kreuzung eines Orangs mit einer afrikanischen Frau. [...] Zusätzlich überkreuzen sich hier sexistische mit rassistischen Projektionen. Der Orang ist auch die Maske des ‚Negers‘, der in hemmungsloser Triebkraft zu habitueller Vergewaltigung neigt, womöglich von ‚Blondinen‘." (Böhme 2002, *Monster*, S. 184).
- 37 Nietzsche 1999, *Morgenröthe*, S. 202.
- 38 Nietzsche 1999, *Morgenröthe*, S. 202.
- 39 Nietzsche 1999, *Morgenröthe*, S. 202.
- 40 Nietzsche 1999, *Morgenröthe*, S. 202.
- 41 Nietzsche 1999, *Morgenröthe*, S. 202.
- 42 "Wenn es wahr ist, was man jetzt des Bestimmtesten behauptet, dass die Ursache des schwarzen Hautpigmentes *nicht* im Lichte zu suchen sei: könnte es vielleicht die letzte Wirkung häufiger und durch Jahrtausende gehäufter Wuthanfalle sein (und Blutunterströmungen der Haut)? Während bei anderen *intelligenteren* Stämmen das ebenso häufige Erschrecken und Bleichwerden endlich die weisse Hautfarbe ergeben hätte? - Denn der Grad der Furchtsamkeit ist ein Gradmesser der Intelligenz: und sich oft der blinden Wuth überlassen, das Zeichen davon, dass die Thierheit noch ganz nahe ist und sich wieder durchsetzen möchte. - Braun-grau wäre also wohl die Urfarbe des Menschen, - etwas Affen- und Bärenhaftes, wie billig". (Nietzsche 1999, *Morgenröthe*, S. 202).
- 43 Zu Nietzsches Rassismus vgl. unter anderem: Preston 1997, *Nietzsche on blacks*; Funke-Molina 1968, *Nietzsche et le racisme*; Nowzar Tayyeb 1976, 'Racisme' chez Nietzsche. Zur Verbindung von Rassismus und Diskursen über Affen vgl. Greene 1996, *Planet of the apes*, S. 5f.
- 44 Nietzsche 1999, *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 549.
- 45 "Ihr habt kein Gefühl dafür, dass prophetische Menschen sehr leidende Menschen sind: ihr meint nur, es sei ihnen eine schöne ‚Gabe‘ gegeben, und möchtet diese wohl gern selber haben, - doch ich will mich durch ein Gleichniss ausdrücken. Wie viel mögen die Thiere durch die Luft- und Wolken-Electricität leiden! Wir sehen, dass einige Arten von ihnen ein prophetisches Vermögen hinsichtlich des Wetters haben, zum Beispiel die Affen (wie man selbst noch in Europa gut beobachten kann, und nicht nur in Menagerien, nämlich auf Gibraltar). Aber wir denken nicht daran, dass ihre *Schmerzen* - für sie die Propheten sind! Wenn eine starke positive Electricität plötzlich unter dem Einflusse einer heranziehenden, noch lange nicht sichtbaren Wolke in negative Electricität umschlägt und eine Veränderung des Wetters sich vorbereitet, da benehmen sich diese Thiere so, als ob ein Feind herannahe, und richten sich zur Abwehr oder zur Flucht ein; meistens verkriechen sie sich, - sie verstehen das schlechte Wetter nicht als Wetter, sondern als Feind, dessen Hand sie schon *fühlen!*" (Nietzsche 1999, *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 549).
- 46 Nietzsche 1999, *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 549.
- 47 Nietzsche 1999, *Zarathustra*, S. 222.
- 48 Nietzsche 1999, *Zarathustra*, S. 14.
- 49 Peter S. Groff erkennt in dem oben genannten Zitat aus *Also sprach Zarathustra* einen Verweis auf Darwins Evolutionstheorie: "Nietzsche is in this passage exploiting Darwin's popularly caricatured, but still scandalous, insight into the human being's evolutionary descent from primates." (Groff 2004, *Zarathustra's Ape*, S. 19).
- 50 Nietzsche 1999, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 156.
- 51 Nietzsche 1999, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 156.
- 52 Nietzsche 1999, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 156.
- 53 Nietzsche 1999, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 156.
- 54 "Das also, wogegen sich der *deutsche* Geist mit tiefem Ekel erhoben hat -, war englischen Ursprungs, daran ist nicht zu zweifeln. Die Franzosen sind nur die Affen und Schauspieler dieser Ideen gewesen." (Nietzsche 1999, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 197).

55 "Leiden-sehn thut wohl, Leiden-machen noch wohler - das ist ein harter Satz, aber ein alter mächtiger menschlich-allzumenschlicher Hauptsatz, den übrigens vielleicht auch schon die Affen unterschreiben würden: denn man erzählt, dass sie im Ausdenken von bizarren Grausamkeiten den Menschen bereits reichlich ankündigen und gleichsam ‚vorspielen‘." (Nietzsche 1999, *Genealogie der Moral*, S. 302).

56 Nietzsche 1999, *Genealogie der Moral*, S. 302.

57 Nietzsche 1999, *Genealogie der Moral*, S. 302.

58 Nietzsche 1999, *Genealogie der Moral*, S. 302.

59 Nietzsche 1999, *Nachlaß 1880-1882*, S. 96.

60 Nietzsche 1999, *Nachlaß 1884-1885*, S. 272f.

61 Nietzsche 1999, *Nachlaß 1884-1885*, S. 676f.

62 Nietzsche 1999, *Nachlaß 1880-1882*, S. 487.

63 Nietzsche 1999, *Nachlaß 1882-1884*, S. 20.

64 Nietzsche 1999, *Nachlaß 1884-1885*, S. 74.

65 Auch Brian Crowley hebt in Bezug auf den Begriff des Affen in Nietzsches Texten die Bedeutung der 'Abstammung' des Menschen vom Affen hervor. Zudem verweist er ebenfalls auf die zentrale Funktion der Metapher des Äffens in diesem Zusammenhang: "The human's origin in the ape figures in several ways: sometimes as a return to its nature (e.g., Z:1 'New Idol' [from being in the city] and BT 2), which is sometimes brutal (cf. GM II:6); as part of a mixed nature (e.g., BGE 26 both crude body and higher intelligence); and sometimes the ape is even better than the human (e.g., KSA 10:1 [38], and KSA 11:25[235]). The idea that humans may still be traveling on an evolutionary trajectory from ape to man and beyond, and thus bringing a transvaluation (of the sort intimated by Heraclitus' frag. 83), is present already in HH 247 and resurfaces in Z:P 3. Nietzsche gives some discussion in BT 8 as to what it means to have different archetypal origin animals (for instance ape or satyr).

Most frequently Nietzsche plays on the derivative expression 'to ape'. Mimicry of this sort, he tells us, is endemic to European culture; indeed, 'to take joy in a strange originality without becoming its ape, perhaps one day will be the sign of a new culture' (KSA 9:3[151], see also KSA 9:3[34]). The genealogies of our bodies and morality branch from the root of being an ape. Nietzsche theorizes aping to be a means of early value learning as when children mimic parents' inclinations in their actions, establishing what ought be done (D 34). At KSA 9:3[34], compassion is called 'an involuntary, inner mimicking,' and at KSA 11:26[460] aping is a manner of giving way to the trained values 'good,' 'evil,' and 'praiseworthy.' Having been made in God's image (i.e., making ourselves in his image), humans also ape Him; but as merely mimicking, we do not create morals, values, etc. (WS 14, KSA 10:22[3], p. 620, and KSA 13:20[28]).

That humans are 'more ape than any ape' only appears published at Z:P 3, (but see also KSA 9:3[34] where man is more ape than the apes because of mimicry, and KSA 10:3[1].403). If the worm is to indicate our hidden, only remembered instincts [...] and the ape our ability to mimic the perceived world, then the human may be more of a (mimicking) ape than the instinctual ape - instincts that evolved it into humanity and perhaps one day beyond. (This is but one plausible interpretation of this brief, many layered passage.) Perhaps similarly, Nietzsche is appalled that the Germans would renounce their natural disposition in order to acquire talents that are merely entertaining, in other words, they renounce their true nature in order to be apes (SE 6, p. 222)." (Crowley 2004, *Animals in Nietzsche's Corpus*, S. 330/331).

66 Derrida 2002, *Animal*, S. 409. Derridas ‚chimärischer‘ Neologismus *animot* setzt sich aus dem französischen *animal* und *mot* zusammen und soll aufgrund der phonetischen Ununterscheidbarkeit mit dem Plural *animaux* unter anderem die Pluralität lebender Wesen, die nicht auf das Konzept ‚des Tiers‘ reduziert werden könne, unterstreichen und auf die Rolle der Sprache in der Debatte um die Abgrenzung von Mensch und Tier sowie um die Bedeutung des Worts ‚Tier‘ verweisen (ebd. und ebd., S. 415f.). "Ecce animot. Neither a species nor a gender nor an individual, it is an irreducible living multiplicity of mortals, and rather than a double clone or a portmanteau word, a sort of monstrous hybrid, a chimera waiting to be put to death by ist Bellerophon." (ebd.).

67 Vgl dazu u.a. Becker 1992, *Symbole*, S. 11/12, sowie den Eintrag über den Affengott Hanuman im *Classical Dictionary of Hindu Mythology*: "Hanumān, Hanumat, Hanāmat. A celebrated monkey chief. He was able to fly and is a conspicuous figure in the Rāmāyana ... Hanumān jumped from India to Ceylon in one bound; he tore up trees, carried away the Himalayas, seized the clouds and performed many other wonderful exploits ... Among his other accomplishments, Hanumān was a grammarian; and the Rāmāyana says: ‚The chief of monkey is perfect; no one equals him in the sāstras, in learning, and in ascertaining the sense of the scriptures (or in moving at will). It is well known that Hanumān was the ninth author of grammar.“ (John Dowson: *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*. Zit. nach: Paz 1982, *Affe*, S. 6).

68 Leibniz 1904, *Verstand*, S. 225.

69 Becker 1992, *Symbole*, S. 11/12.

70 "In Indien sind A[ffe]n bis heute oft heilig und unantastbar. In der christl[ichen] Kunst u[nd] Literatur wird der A[ffe] meist negativ gesehen; er symbolisiert - häufig mit einem Spiegel in der Hand - den durch seine Laster zum Tier herabgesunkenen Menschen (äußere Ähnlichkeit zw[ischen] Mensch u[nd] A[ffe]), bes[onders] die Todsünden Geiz, Wollust u[nd] Eitelkeit. Mit einer Kette gefesselt, stellt er meist den überwundenen Satan dar." (Becker 1992, *Symbole*, S. 11/12). "Affe Frechheit und Schamlosigkeit; Neugier; Unfug; die niederen Instinkte. Die drei Mystischen Affen mit verbundenen Augen oder Ohren bzw. zugebundenem Mund bedeuten: 'Sieh nichts Böses, höre nichts Böses, sprich nichts Böses'. *Buddh[istisch]*: Eines der Drei Geistlosen Geschöpfe, stets gefräßig und begierig. Chin[esisch]: Häßlichkeit, Schelmerei; die Macht der Transformation; unheilabwendend [...]; auch Mutwilligkeit; Eitelkeit; Nachahmungslust. *Christl[ich]*: Eitelkeit; Luxus; der Teufel; übelwollende List; Verschlagenheit; Lüstertheit; Sünde; Unziemlichkeit; Frivolität, Wohlleben; Satan; diejenigen, die das Wort Gottes verfälschen; Abgötterei. Ein Affe in Ketten bedeutet überwundene Sünde; und ein Affe mit einem Apfel im Maul stellt den Sündenfall dar. *Hinduist[isch]*: Attribut des Affengottes Hanuman, im Besitz göttlicher Kraft, Sohn des Windgottes Vayu. Hanuman ist auch affenköpfig; Wohltätigkeit, Freundlichkeit. *Maya*: Der Gott des Nordsterns hat den Kopf eines Affen." (Cooper 1986, *Symbole*, S. 10).

"In der mittelalterlichen Ikonographie hält der Affe einen Spiegel in der Hand, in dem sich der sündige Mensch als *simia dei* erkennen soll. In der optischen Maschine Linnés wird gerade derjenige zum Affen, der sich weigert, sich als Affen zu erkennen, gleichsam Pascal paraphrasierend: *qui fait l'homme, fait le singe*. Deswegen muß Linné - der *Homo* als dasjenige Tier definiert hat, das nur ist, wenn es erkennt, daß es nicht ist - am Ende seiner Einleitung zum *Systema* große, als Kritiker verkleidete Affen ertragen, die ihm auf die Schultern steigen, um ihn zu belachen: *ideoque ringentium Satyrorum cachinnos, meisque humeris insilentium cercopithecorum exsultationes sustinui*." (Agamben 2003, *Mensch und Tier*, S. 38).

71 Vgl. für Lüge und Feigheit die Fabel *Der Fuchs und der Affe* (Äsop 1991, *Fabeln*, S. 19), für Lüge und Täuschung *Der Delphin und der Affe* (Äsop 1991, *Fabeln*, S. 46-47), für Dummheit und Gedankenlosigkeit *Der Fuchs und der Affe* (Äsop 1991, *Fabeln*, S. 50-51) und für Nachahmung *Der Affe und die Fischer* (Äsop 1991, *Fabeln*, S. 113).

- Derrida kritisiert an Fabeln deren Anthropozentrismus: "Above all, it would be necessary to avoid fables. We know the history of fabulation and how it remains an anthropomorphic taming, a moralizing subjection, a domestication. Always a discourse of man, on man, indeed on the animality of man, but for and as man." (Derrida 2002, *Animal*, S. 405).
- 72 Deutsches Hygiene-Museum 2002, *Mensch und Tier*.
- 73 Menschen und Schimpansen haben fast 99 % des Erbguts gemeinsam (Mensch und Tier, S.125). "Die Schimpansen, das ergaben molekularbiologische Analysen, sind mit uns Menschen näher verwandt als mit dem Gorilla und allen übrigen Menschenaffen. Dass sie uns in ihrer genetischen Ausstattung so sehr gleichen, lässt darauf schließen, dass unsere Vorfahren erst vor fünf bis sechs Millionen Jahren getrennte Wege gegangen sind." (Klärner 2002, *Primatenforschung*, S. 144/5).
- 74 Haraway 1989, *Primate Visions*, S. 1.
- 75 "In Western Science and in Western fiction, apes are figured as liminal creatures, simultaneously like and unlike human beings; they are located between the worlds of 'nature' and 'civilization' and between the worlds of 'origin' and 'destination'. Both scientific studies of, and popular fictions about, apes explore questions about the distinction between, and the meanings of, those worlds. Studies and fictions about apes also help construct the conceptual boundaries between those worlds and debate the permeability of those boundaries." (Eric Greene: Planet of the apes as American myth: race and politics in the films and television series. McFarland. Jefferson, North Carolina and London 1996., S. 3f.).
- 76 "Dieses Thier [der Affe] gleicht uns so sehr, dass die Naturalisten es als wilden Menschen oder Waldmenschen bezeichnet haben." (Mettrie 1875, *Mensch Maschine*, S. 33). "Ihr werdet überzeugt sein, dass der Schwachsinnige oder der Dumme Thiere mit menschlicher Gestalt sind, wie der Affe mit seiner Fülle von Verstand ein kleiner Mensch unter einer anderen Gestalt ist." (Mettrie 1875, *Mensch Maschine*, S. 79).
- 77 "Dem Menschen, je selbst dem Tier ist der Nachahmungstrieb angeboren. Diese Sucht zur Nachahmung ist von der Natur weislich geordnet. Der Affe ahmt dem Menschen nach, welchen er fürchtet, nicht aber den Tieren, welche er verachtet; er erkennt das für gut an, was ein höherstehendes Wesen tut." (Rousseau, *Emil*, S. 157).
- 78 Böhme 2002, *Monster*, S. 172.
- 79 Böhme 2002, *Monster*, S. 184.
- 80 "Es gehört zum Prozess der Aufklärung selbst, dass die fortschreitende Verwissenschaftlichung neue Wunder und Schrecken, irritierende Provokationen, rätselhafte Erscheinungen, unbekannte Ängste erzeugte - und alte mitschleppte, ja verstärkte. Und dazu gehören [...] zuvörderst die Affen, welche aus fernster Ferne, den Tropen, kamen und zum unheimlich Nächsten wurden: Sie stellten auf irritierende Weise die Frage nach der spezifischen Differenz des Menschen neu und lösten eine ungeahnte wissenschaftliche, literarische und künstlerische Konjunktur aus." (Böhme 2002, *Monster*, S. 179).
- 81 Vgl. dazu Thierry Lenain: "The monkey represented the poor imitation, the slavish, pretentious and inept copy of the true Creation." (Lenain 1997, *Monkey Painting*, 14). "Ars simia natura", die Kunst öffnet die Natur nach - immer wieder, nicht zuletzt in Chardins 'Der Affe als Maler' und in Picassos Verve-Suite, in der das Tier an die Stelle des Künstlers treten kann, stoßen wir auf den Vorwurf, daß der Künstler die Natur nachäffe. Das Gefühl der Unlust, das viele Arbeiten der Ausstellung im Betrachter hervorbringen, läßt denn auch an Nietzsches Vorrede zu Zarathustra denken: 'Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham?'" (Spies 2004, *Affe*).
- 82 Derrida 2002, *Tier*, S. 191.
- 83 "Wie immer man im Hinblick auf die Wesensbestimmung des Menschen die ratio des animal und die Vernunft des Lebewesens bestimmen mag, ob als 'Vermögen der Prinzipien', ob als 'Vermögen der Kategorien' oder anders, überall und jedesmal gründet das Wesen der Vernunft darin, daß für jedes Vernehmen des Seienden in seinem Sein je Sein schon gelichtet ist, daß es in seiner Wahrheit sich ereignet. Ingleichen ist mit 'animal', [...] bereits eine Auslegung des 'Lebens' gesetzt, die notwendig auf einer Auslegung des Seienden als [...] und [...] beruht, innerhalb deren das Lebendige erscheint. Außerdem aber und vor allem anderen bleibt endlich einmal zu fragen, ob überhaupt das Wesen des Menschen, anfänglich und alles voraus entscheidend, in der Dimension der Animalitas liegt. Sind wir überhaupt auf dem rechten Wege zum Wesen des Menschen, wenn wir den Menschen und solange wir den Menschen als ein Lebewesen unter anderen gegen Pflanze, Tier und Gott abgrenzen? Man kann so vorgehen, man kann in solcher Weise den Menschen innerhalb des Seienden als ein Seiendes unter anderen ansetzen. Man wird dabei stets Richtiges über den Menschen aussagen können. Aber man muß sich auch darüber klar sein, daß der Mensch dadurch endgültig in den Wesensbereich der Animalitas verstoßen bleibt, auch dann, wenn man ihn nicht dem Tier gleichsetzt, sondern ihm eine spezifische Differenz zuspricht. Man denkt im Prinzip stets den homo animalis, selbst wenn anima als animus sive mens und diese später als Subjekt, als Person, als Geist gesetzt werden. Solches Setzen ist die Art der Metaphysik. Aber dadurch wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt. Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin." (Heidegger 1976, *Humanismus*, S. 154/5). "So gründet auch das, was wir aus dem Vergleich mit dem 'Tier' dem Menschen als animalitas zusprechen, selbst im Wesen der Ek-sistenz. Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus." (ebd., S. 156).
- 84 "Die Teilung des Lebens in vegetatives und relationales, organisches und animalisches, animalisches und humanes Leben durchzieht also wie eine bewegliche Grenze vornehmlich das Innere des Menschen, und ohne diese innerste Zäsur wäre die Entscheidung darüber, was menschlich und was nicht menschlich ist, wahrscheinlich nicht möglich. Nur weil so etwas wie das animalische Leben im Innern des Menschen abgetrennt worden ist, nur weil Distanz und Nähe zum Tier im Innersten und Unmittelbarsten ermessend und erkannt worden sind, ist es möglich, den Menschen den anderen Lebewesen entgegenzusetzen und zugleich die komplexe - und nicht immer erbauliche - Ökonomie der Beziehungen zwischen Menschen und Tieren zu organisieren." (Agamben 2003, *Mensch und Tier*, S. 26). "Die Anthropogenese resultiert aus der Zäsur und der Gliederung zwischen Humanem und Animalischem. Diese Zäsur verläuft allererst im Inneren des Menschen." (Agamben 2003, *Mensch und Tier*, S. 87).
- 85 Derrida 2002, *Animal*, S. 380.
- 86 Derrida 2002, *Animal*, S. 380.
- 87 Für Jean de La Fontaine gehören Affen zur Gemeinschaft der Imitierenden: "N'attendez rien de bon du peuple imitateur, Qu'il soit singe ou qu'il fasse un livre: La pire espèce, c'est l'auteur." (Fontaine 1989, *Singe*, S. 378). Eine Verbindung zwischen Nietzsches Affendarstellungen, der Nähe zwischen Mensch und Affen sowie dem Konzept der Mimesis erkennt auch Peter S. Groff: "Nietzsche has other reasons for strategically belittling the ape, the most obvious of which is its behavioral proximity to the human being. In particular, Nietzsche is concerned with the phenomenon of *mimēsis*, which, interestingly, he sees as one of the chief characteristics of both the human and the simian." (Groff 2004, *Zarathustra's Ape*, S. 23). "[T]he ape's speech [in *Also sprach Zarathustra*] is marked by two vices: (1) it exemplifies superficial imitation without understanding; and (2) it is motivated by base and ignoble resentment rather than a great love and longing." (Groff 2004, *Zarathustra's Ape*, S. 24).

- 88 Nietzsches Konzept des Tiers verlangt eine eigene Untersuchung. Denn Tiere spielen - sowohl im wörtlichen, als auch im übertragenden Sinn (als Allegorie, Symbol, Metapher, Analogie, Fabel, Mythos, Märchen und Begriff wie 'Heerdentier' oder 'blonde Bestie') - in Nietzsches Philosophie eine zentrale Rolle. Diese Einschätzung teilen viele RezipientInnen Nietzsches: "Animal nature is at the centre of Nietzsche's thought." (Reed 1978, *Nietzsche's Animals*, S. 159); "Nietzsche had a marked propensity for animal simile and metaphor, even when not treating his central themes." (ebd., S. 162); David S. Thatcher unterstreicht diese wesentliche Rolle bezogen auf *Also sprach Zarathustra*: "Readers of *Also sprach Zarathustra* cannot but be aware of the extensive use which Nietzsche makes of the animal world; no exegesis of the work would be complete without some detailed account of what might be termed its 'bestiary aspect,' the obsessive preoccupation, it is no less than that, with such creatures as the lion, the camel, the donkey, the ape, the dog, the sheep and various species of birds, reptiles, fish and insects." (Thatcher 1977, *Eagle and Serpent*, S.240); "Friedrich Nietzsche spoke his philosophic voice through the mouths of lions, camels, and cows." (Ham 1997, *Animality*, S. 146); "Animals are central to Nietzsche's thinking. For Nietzsche, man is 'the not-yet-fixed animal,' the 'cruelest animal,' the 'bravest animal,' the 'most interesting animal,' indeed the 'superanimal,' but also the 'sick animal.' No other thinker in the Western tradition, except perhaps Aesop, has donned animal masks and animal speech more often than Nietzsche. Reading Nietzsche, as Margot Norris observes, 'is like listening to a lion roaring in the wilderness' [...] (ebd., S. 155). Vgl. zum Thema des Animalischen bei Nietzsche unter anderem: Norris 1985, *Beasts*, darin: *Darwin, Nietzsche, Kafka and the Problem of Mimesis*, S. 53-72; *Nietzsche's Ecce Homo: Behold the Beast*, S. 73-100; Acampora 2004, *Nietzschean Bestiary*; Acampora 2004, *Introduction*; Acampora 2004, *Nietzsche's Feral Philosophy*; Cieszkowski 2001, *Tier-Texte*; Crowley 2004, *Animals in Nietzsche's Corpus*; Groff 2004, *Zarathustra's Ape*; Ham 1997, *Animality*; Lemm 2003, *Animality and Creativity*; Reed 1978, *Nietzsche's Animals*; Reschika 2003, *Nietzsches Bestiarium*; Salaquarda 1973, *Zarathustra*; Thatcher 1977, *Eagle and Serpent*.

- 89 Eine vergleichbare Interpretation gibt Thatcher für die Begriffe des Adlers und der Schlange in *Also sprach Zarathustra*. Er fragt nach der symbolischen oder allegorischen Bedeutung von Adler und Schlange in *Also sprach Zarathustra* (Thatcher 1977, *Eagle and Serpent*, S. 241). Seine These ist, dass Nietzsche die herkömmlichen Ideen über den Adler und die Schlange kannte und sie sich aneignete, sie modifizierte, umkehrte oder ablehnte. Darüber, inwiefern Adler und Schlange dazu beitragen könnten, die Eigenschaften und die Botschaft *Zarathustras* zu bestimmen, erhalte man am Besten Aufschluß, wenn man herausfinde, was Nietzsche über die Ideen über Adler und Schlange gewußt hätte und inwiefern er diese Ideen sich aneignete, sie modifizierte, umkehrte oder ablehnte (Thatcher 1977, *Eagle and Serpent*, S. 241).

Auch Agamben schlägt eine Neuinterpretation des Konzepts des Animalischen vor: "Insofern das Tier weder seiend noch nicht-seiend, weder offen noch verschlossen ist, liegt es außerhalb des Seins, außen in einer Exteriorität, die weiter außen liegt als jedes Offene, und innen in einer Intimität, die weiter innen liegt als jedes Verschlossene. Das Tier sein lassen, bedeutet also: es *außerhalb des Seins* lassen. Die Zone der Nicht-Erkenntnis - oder des Verzeihens-, die hier zur Diskussion steht, liegt außerhalb des Erkennens und des Nicht-Erkennens, der Offenbarung und der Verbergung, des Seins und des Nichts. Was hier aber außerhalb des Seins gelassen wird, ist deswegen nicht verneint oder beseitigt und auch nicht inexistent. Es ist etwas Existierendes, Reales, das jenseits der Differenz zwischen Sein und Seiendes gelangt ist." (Agamben 2003, *Mensch und Tier*, S. 100).

## Bibliografie

- Acampora 2004, *Nietzschean Bestiary*  
Christa Davis Acampora und Ralph R. Acampora (Hg.), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham u.a. 2004.
- Acampora 2004, *Introduction*  
Christa Davis Acampora und Ralph R. Acampora, *Introduction*, in: Acampora 2004, *Nietzschean Bestiary*, S. XXI-XXXII.
- Acampora 2004, *Nietzsche's Feral Philosophy*  
Ralph R. Acampora, *Nietzsche's Feral Philosophy. Thinking through an Animal Imaginary*, in: Acampora 2004, *Nietzschean Bestiary*, S. 1-13.
- Agamben 2003, *Mensch und Tier*  
Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M. 2003.
- Äsop 1991, *Fabeln*  
*Die Fabeln des Äsop*, in: *Antike Fabeln*, aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt von Johannes Irmscher, Berlin / Weimar 1991.
- Bacon 1870, *Wissenschaften*  
Bacon, *Große Erneuerung der Wissenschaften*, in: *Franz Bacon's Neues Organon*. übersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Verfassers versehen von J. H. von Kirchmann, Berlin 1870 [Erstausgabe als: *Instauratio Magna. Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturae*, London 1620].
- Becker 1992, *Symbole*  
Udo Becker, *Lexikon der Symbole*, Freiburg u.a. 1992.
- Böhme 2002, *Monster*  
Hartmut Böhme, *Monster im Schatten der Aufklärung. Literarische Experimente im Grenzbereich*, in: Deutsches Hygiene-Museum 2002, *Mensch und Tier*, S. 171-190.
- Cieszkowski 2001, *Tier-Texte*  
Marek Cieszkowski, *Zeichen und Zeichenrelationen. Beispielhaft dargestellt an Tier-Texten aus Friedrich Nietzsches Werk 'Also sprach Zarathustra'. Eine kritische Bewertung semantischer Theorien*, Bydgoszcz 2001.
- Cooper 1986, *Symbole*  
J.C. Cooper, *Lexikon Alter Symbole*, Leipzig 1986.
- Crowley 2004, *Animals in Nietzsche's Corpus*  
Brian Crowley, *Index to Animals in Nietzsche's Corpus*, in: Acampora, *Nietzschean Bestiary* 2004, S. 329-359.
- Derrida 2002, *Tier*  
Jacques Derrida, *Das Tier, welch ein Wort!*, in: Deutsches Hygiene-Museum 2002, *Mensch und Tier*, S. 191-209.
- Derrida 2002, *Animal*  
Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, in: *Critical Inquiry* 28/2, 2002, S. 369-418.
- Deutsches Hygiene-Museum 2002, *Mensch und Tier*  
Ausstellungskatalog: *Mensch und Tier. Eine paradoxe Beziehung*, hg. v. der Stiftung Deutsches Hygiene-Museum. Begleitbuch zur Ausstellung *Mensch und Tier. Eine paradoxe Beziehung*. Deutsches Hygiene-Museum. 22. Nov. 2002 bis 10. Aug. 2003. Ostfildern-Ruit 2002.
- Duden. *Etymologie*  
*Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim u.a. 1989.
- Eimer 2004, *Primat Hauser*  
Annik Eimer und Mischa Täubner, *Primat Hauser. Sie waren Laborratten der Pharmaindustrie. Nun werden 43 Schimpansen resozialisiert*, in: *Die Zeit*, 27.5.2004, Nr. 23, S. 38.
- Epiktet, *Moral*  
*Epiktet's Handbüchlein der stoischen Moral*, übersetzt und erklärt von Carl Conz, Berlin o. J.
- Fontaine 1989, *Singe*  
Jean de la Fontaine, *Le singe*, in: Jean de la Fontaine, *Fables*, Paris 1989, S. 378.

- Martin Fontius 2002, *Mimesis / Nachahmung*  
 Martin Fontius, *Mimesis / Nachahmung*, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 4, Stuttgart / Weimar 2002, S. 84-121.
- Funke-Molina 1968, *Nietzsche et le racisme*  
 Sylvette Funke-Molina, *Frédéric Nietzsche et le racisme*, Bordeaux 1968.
- Gebauer / Wulf 1992, *Mimesis*  
 Gunter Gebauer und Christoph Wulf, *Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg 1992.
- Groff 2004, *Zarathustra's Ape*  
 Peter S. Groff, *Who is Zarathustra's Ape?*, in: Acampora 2004, *Nietzschean Bestiary*, S. 17-31.
- Ham 1997, *Animality*  
 Jennifer Ham, *Taming the Beast. Animality in Wedekind and Nietzsche*, in: Ham / Senior 1997, *Animal Acts*, S. 145-163.
- Ham / Senior 1997, *Animal Acts*  
 Jennifer Ham und Matthew Senior (Hg.), *Animal Acts. Configuring the Human in Western History*, New York / London 1997.
- Haraway 1989, *Primate Visions*  
 Donna Haraway, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York / London 1989.
- Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*  
 Eduard Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Leipzig o. J. [1869].
- Heidegger 1976, *Humanismus*  
 Martin Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, in: Martin Heidegger: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Bd. 9: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976, S. 313-364.
- Heraklit 1922, *Fragmente*  
 Heraklit aus Ephesus, *Fragmente*, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Bd. 1, Berlin 1922.
- Herder 2001, *Sprache*  
 Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart 2001 [1772].
- Kant 1974, *Kritik der Urteilskraft*  
 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt/M. 1974 [1790].
- Klärner 2002, *Primatenforschung*  
 Diemut Klärner, *Primatenforschung und die Lehre vom Ähnlichen. Das Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig*, in: Deutsches Hygiene-Museum 2002, *Mensch und Tier*, S. 144-154.
- Koller 1980, *Mimesis*  
 H. Koller, *Mimesis*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 5, Basel / Stuttgart 1980, Sp. 1396-1399.
- Lacoue-Labarthe 1998, *Typography*  
 Philippe Lacoue-Labarthe, *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, Stanford California 1998.
- Leibniz 1904, *Verstand*  
 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Leipzig 2<sup>1904</sup> [Erstdruck in: *OEuvres philosophiques latines et françaises*, Amsterdam/Leipzig 1765].
- Lemm 2003, *Animality and Creativity*  
 Vanessa Lemm, *On the Relation between Animality and Creativity in Nietzsche's Notion of History*, Vortrag, gehalten bei der *International Nietzsche Conference*, Warwick September 2003.
- Lenain 1997, *Monkey Painting*  
 Thierry Lenain, *Monkey Painting. History and Theory*, London 1997.
- Mettrie 1775, *Mensch Maschine*  
 Julien Offray de La Mettrie, *Der Mensch eine Maschine*, Berlin 1775 [1747].
- Montaigne 1992, *Sebonde*  
 Michel de Montaigne, *Schutzschrift für Raimond von Sebonde*, in: Michel de Montaigne, *Essais*, Bd. 2, Zürich 1992 [1580].
- Moritz 1973, *Nachahmung*  
 Moritz, *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, in: Karl Philipp Moritz, *Werke in zwei Bänden*, hg. von Jürgen Jahn, Bd.2, Berlin / Weimar 1973 [1788].
- Nietzsche 1999, *Zarathustra*  
 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd. 4, S. 9-408.
- Nietzsche 1999, *Die Fröhliche Wissenschaft*  
 Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft. ("la gaya scienza")*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd. 3, S. 343-651.
- Nietzsche 1999, *Geburt der Tragödie*  
 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd. 1, S. 9-156.
- Nietzsche 1999, *Genealogie der Moral*  
 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd. 5, S. 245-412.
- Nietzsche 1999, *Jenseits von Gut und Böse*  
 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd. 5, S. 9-243.
- Nietzsche 1999, *Musikdrama*  
 Friedrich Nietzsche, *Das griechische Musikdrama*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd.1, S. 515-532.
- Nietzsche 1999, *Menschliches, Allzumenschliches I*  
 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd. 2, S. 9-366.
- Nietzsche 1999, *Menschliches, Allzumenschliches II*  
 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd. 2, S. 367-704.
- Nietzsche 1999, *Morgenröthe*  
 Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd.3, S. 9-331.
- Nietzsche 1999, *Nachlaß 1880-1882*  
 Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1880-1882*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd. 9.
- Nietzsche 1999, *Nachlaß 1882-1884*  
 Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1882-1884*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd. 10.
- Nietzsche 1999, *Nachlaß 1884-1885*  
 Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1884-1885*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd. 11.
- Nietzsche 1999, *KSA*  
 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München u.a. 1999.
- Nietzsche 1999, *Unzeitgemäße Betrachtungen I*  
 Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und Schriftsteller*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd.1, S. 157-242.
- Nietzsche 1999, *Unzeitgemäße Betrachtungen III*  
 Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd.1, S. 335-427.
- Nietzsche 1999, *Unzeitgemäße Betrachtungen IV*  
 Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth*, in: Nietzsche 1999, *KSA*, Bd.1, S. 429-510.
- Nietzsche 2000, *Chronik*  
 Friedrich Nietzsche, *Chronik in Bildern und Texten*, im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München / Wien 2000.
- Nietzsche 1986, *Briefe*  
 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin / München 1986.
- Norris 1985, *Beasts*  
 Margot Norris, *Beasts of the Modern Imagination. Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst and Lawrence*, Baltimore / London 1985.

- Nowzar Tayyeb 1976, *'Racisme' chez Nietzsche*  
Ali Nowzar Tayyeb, *'Racisme' chez Nietzsche et national-socialisme*, Paris 1976.
- Paul, *Ästhetik*  
Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, in: Jean Paul, *Werke*, hg. v. Norbert Miller und Gustav Lohmann, Bd. 5, München 1959-1963 [1804].
- Paz 1982, *Affe*  
Octavio Paz, *Der sprachgelehrte Affe*, Frankfurt am Main 1982.
- Preston 1997, *Nietzsche on blacks*  
William A. Preston, *Nietzsche on blacks*, in: Lewis R. Gordon (Hg.), *Existence in black. An anthology of black existential philosophy*, New York / London 1997, S. 167-172.
- Reed 1978, *Nietzsche's Animals*  
T.J. Reed, *Nietzsche's Animals: Idea, Image and Influence*, in: Malcolm Pasley (Hg.), *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays*, London 1978, S. 159-219.
- Reschika 2003, *Nietzsches Bestiarium*  
Richard Reschika, *Nietzsches Bestiarium. Der Mensch - das wahnwitzige Tier*, Stuttgart 2003.
- Rousseau, *Emil*  
Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, Leipzig o. J. [1762].
- Salaquarda 1973, *Zarathustra*  
Jörg Salaquarda, *Zarathustra und der Esel. Eine Untersuchung der Rolle des Esel im Vierten Teil von Nietzsches 'Also sprach Zarathustra'*, in: *Theologia Viatorum* XI, Berlin 1973, S.181-213.
- Scheerer 1984, *Nachahmung*  
E. Scheerer und U. Schönplüg, *Nachahmung*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 6, Basel / Stuttgart 1984, Sp. 319-336.
- Spies 2004, *Affe*  
Werner Spies, *Der Affe, bester Clown des Menschen. Zwischen Ecce Homo und Gaukler: 'La Grande Parade' im Pariser Grand Palais*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.4.04, Nr. 97, S.33.
- Thatcher 1977, *Eagle and Serpent*  
David S. Thatcher, *Eagle and Serpent in Zarathustra*, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, hg. v. Mazzino Montinari u.a., Bd. 6, Berlin / New York 1977, S. 240-260.
- Ullrich 2004, *Gewalttätige Bildwerdung des Animalischen*  
Jessica Ullrich, *Die gewalttätige Bildwerdung des Animalischen*, in: <http://www.kunsttexte.de/download/kume/ullrich.pdf>.

## Zusammenfassung

Über die Metapher des Nachaffens, sowie über die Allegorie des Affen als Sinnbild für künstlerische Produktion wird auch der Nachahmungscharakter künstlerischer Praxis philosophie- und kunsthistorisch einerseits in eine passive, wertlose, unreflektierte, tierische beziehungsweise äffische Tätigkeit und andererseits in eine aktive, wertvolle, menschliche Tätigkeit gespalten. Das Nachaffens beziehungsweise der Affe als Allegorie kann für die wertlose Mimesis, das humane Nachahmen hingegen für die wertvolle Mimesis stehen. Diese Trennung fungiert als Teil einer Distinguierungsstrategie des Menschen vom Tier. Besonders bezogen auf Affen wurde die klare Grenze zwischen dem *Homo sapiens* und anderen Primaten - aufgrund vieler offensichtlicher Gemeinsamkeiten - als gefährdet betrachtet. Da eine zentrale Gemeinsamkeit im Verhalten von

Menschen und Affen das Nachahmen ist, schreibt der Mensch Affen die Praktizierung einer wertlosen Mimikry zu, während er seine eigenen Imitationen als wertvoll ansieht. Über diese Verknüpfungen wird ein Distinktionskriterium innerhalb der Gruppe der Hominoiden erfunden, das den Menschen scheinbar klar vom Affen trennt.

Nietzsche greift diese Spaltung und Hierarchisierung auf und ermöglicht durch Vervielfältigungen und Umkehrungen des Begriffs des Affens (sowie des Affen) Neuinterpretationen dieser Metapher.

## Autorin

Antonia Ulrich: Philosophin, Kunstwissenschaftlerin. Lehrbeauftragte an der Universität der Künste Berlin im Institut für Kunstwissenschaft und Ästhetik. Studierte Philosophie, Kunstgeschichte und Neuere deutsche Literatur in Hamburg und Paris. Von 1998 bis 2001 Promotionsstipendiatin im Graduiertenkolleg Praxis und Theorie des künstlerischen Schaffensprozesses an der UdK Berlin. Promoviert mit einer Arbeit über eine Feministische Resignifizierung kultureller (Re-)Produktion. Lehrveranstaltungen, Vorträge und Publikationen zu den Forschungsschwerpunkten Feministische Philosophie, Ästhetik, Cultural Studies, Gender Studies, Medientheorie, insbesondere bezogen auf Theorien (künstlerischer) Kreativität und Arbeit.