

Von Kotzebue bis Fleming

Literatur-, Kultur- und Sprachkontakt
im Baltikum

Herausgegeben von
Mari Tarvas

unter Mitwirkung von
Heiko F. Marten, Maris Saagpakk, Aigi Heero,
Helju Ridali und Merle Jung

Königshausen & Neumann

Bildnachweis: Über August von Kotzebue in den vorzüglichsten und interessantesten Verhältnissen als Mensch, Dichter und Geschäftsmann: Mit Rücksicht auf das merkwürdigste Lebensjahr, den litterarischen Verbindungen, Unternehmungen und Fehden desselben, Mit dem Bildnisse dieses Dichters. Frankfurt am Main 1802.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2012

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Bindung: Zinn – Die Buchbinder GmbH, Kleinlöder

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-5019-0

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit.....	7
Ortsnamen auf Estnisch und auf Deutsch.....	11
<i>Axel Dunker (Bremen)</i>	
„Wir stiften eine Colonie“ oder „Cultivons notre Champ!“	
August von Kotzebue in postkolonialer Sicht.....	13
<i>Roland Borgards (Würzburg)</i>	
Tiger, Affe, Papagei	
Exotische Tiere in den frühen Dramen August von Kotzebues.....	31
<i>Otto-Heinrich Elias (Vaihingen/Enz)</i>	
August (von) Kotzebue als Estophile.....	57
<i>Maris Saagpakk (Tallinn)</i>	
„Mit Bitterkeit werden wir nichts bessern“ – die Tallinner	
(Revaler) Zeitschrift Für Geist und Herz des Aufklärers August	
von Kotzebue	81
<i>Tiiu Reimo (Tallinn)</i>	
August von Kotzebue und das Verlagswesen in Tallinn (Reval)	
am Ende des 18. Jahrhunderts	103
<i>Mari Tarvas (Tallinn)</i>	
Der Tod Kotzebues als journalistisches Ereignis	
Bemerkungen anhand der Berichterstattung durch die	
Dörptsche Zeitung.....	123
<i>Lea Kõiv (Tallinn)</i>	
„Visionismus“ in Tallinn (Reval) in den 1640er–1650er Jahren	
Ein Beitrag zum Geistesleben Tallinns in der Frühen Neuzeit.....	135
<i>Michael Ludscheidt (Jena)</i>	
Vom „Ruhm der Poesie“	
Paul Flemings Kasualgedichte an Hartmann Gramann	159

Tiger, Affe, Papagei
Exotische Tiere in den frühen Dramen
August von Kotzebues

August von Kotzebues frühe, in Tallinn (Reval) geschriebene und dort zum Teil auch uraufgeführte Dramen glänzen mit einem dichten Tierbestand. Es wird von Tieren als Lebewesen geredet; es werden Tiermetaphern als Mittel der Rede benutzt; und schließlich begegnen auch Tiere als wichtige und aktive Elemente der dramatischen Handlung. Vier dieser frühen Dramen möchte ich im Folgenden vorstellen: Die zwei Komödien *Die Indianer in England*, zum ersten Mal aufgeführt auf dem Liebhabertheater zu Tallinn im Februar 1789,¹ und *Der Papagoy*, publiziert 1792,² sowie die beiden Tragödien *Die Sonnenjungfrau*, uraufgeführt auf dem Liebhabertheater zu Tallinn am 19. Dezember 1789,³ und die daran anschließende Fortsetzung *Die Spanier in Peru oder Rolla's Tod*, publiziert 1796.⁴ In diesen Dramen finden sich auf der einen Seite eine ganze Menge heimischer Haus- und Nutztiere, z.B. Hase (SJ 27), Hecht (DP 242) und Huhn (SP 308), Hund (DP 248, SP 221, SP 228) und Katze (DP 273, IE 220, IE 281), Kuh (IE 289, IE 210, IE 211), Ochs (IE 259, IE 211), Sau (SP 210, SP 212), Lamm (SJ 66, SJ 79), Schaf (SP 211), Pferd (DP 253, DP 276, SP 315) und Esel (IE 211, IE 259), Fische (DP 250, DP 257, SP 219) und Fliegen (DP 287), Gänse (DP 230) und Grillen (SP 225), Adler (SP 276) und Ameisen (SJ 6), Rabe (SJ 75) und Zeisig (DP 271). Auf der anderen Seite ist auch von einer Reihe exotischer Tiere die Rede: z.B. von Affen (DP 231, IE 202, EI 203, SP 208, SP 222) und Klaperschlangen (SJ 14, SJ 29), von „Canarien-Vögeln“ (IE 212), Papageien (IE 281, SJ 51, DP passim) und Geiern (DP 248, SP 276), von Leoparden

¹ Im Folgenden zitiert unter der Sigle IE mit Seitenangaben in Klammern nach dem Zitat nach August von Kotzebue, *Die Indianer in England* (1790). In: Ders., *Theater*, Bd. 1. Leipzig, Wien 1840. S. 187–295.

² *Der Papagoy*. Ein Schauspiel in drei Akten von August von Kotzebue. Leipzig 1792. Im Folgenden zitiert unter der Sigle DP mit Seitenangaben in Klammern nach dem Zitat nach August von Kotzebue, *Der Papagei* (1792). In: Ders., *Theater*, Bd. 3. Leipzig, Wien 1840. S. 223–294.

³ Im Folgenden zitiert unter der Sigle SJ mit Seitenangaben in Klammern nach dem Zitat nach August von Kotzebue, *Die Sonnenjungfrau* (1791). In: Ders., *Theater*, Bd. 2. Leipzig, Wien 1840. S. 3–118.

⁴ Im Folgenden zitiert unter der Sigle SP mit Seitenangaben in Klammern nach dem Zitat nach August von Kotzebue, *Die Spanier in Peru* (1796). In: Ders., *Theater*, Bd. 4. Leipzig, Wien 1840. S. 205–318.

(SP 223), Löwen (SJ 27) und Tigern (DP 248, SJ 29, SJ 66, SJ 78, SJ 96, SP 222, SP 223, SP 265, SP 308).

In den zwei Komödien und zwei Tragödien finden sich an die 50 Tiersorten und fast 200 Tiererwähnungen. Diese Kombination von Vielzahl, Vielfalt und Exotik⁵ der Tiere ist gewiss nur möglich aufgrund der Situation der Hafenstadt Tallinn am Ende des 18. Jahrhunderts. So wie Immanuel Kant es für die Abfassung seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* nicht nötig fand, in die Welt hinauszuziehen, weil die Welt mit Handelsschiffen zu ihm nach Königsberg gekommen sei, so schrieb auch Kotzebue von Tallinn aus Dramen, in die die ganze Welt – und insbesondere: die ganze Tierwelt – Eingang finden konnte. Kotzebue musste nicht zu den wilden Tieren Afrikas, Asiens und Amerikas reisen; diese Tiere kamen – als Trophäen, als Schaugegenstände, als Wissensobjekte und vor allem als Geschichten – zu ihm nach Tallinn.

Auf dieser Grundlage verhandelt Kotzebue drei zentrale Tierthemen seiner Zeit. Erstens greift er die Frage nach der Grenze zwischen Mensch und Tier auf. Das Leittier für diese Frage ist der Affe. Zweitens verhandelt er die Frage der Sprachfähigkeit der Tiere. Das Leittier für diese Frage ist der Papagei. Drittens schließlich arbeitet er mit den Metaphern einer politischen Zoologie, die um die Fragen von Gewalt, Recht und Macht kreisen. Das Leittier für diese Fragen ist der Tiger.

1. Liminale Anthropologie: Von Affen und Menschen

Kotzebues Lustspiel *Die Indianer in England* erzählt von einem indischen Nabob, einem ehemaligen Provinzgouverneur, der aus seiner Herrschaftsposition in Mysore vertrieben wurde und nun zusammen mit seiner Tochter Gurli inkognito in einer englischen Hafen- und Handelsstadt zur Miete bei der verarmten Kaufmannsfamilie Smith lebt. Samuel, ein Sohn des Hauses, möchte Gurli heiraten, stößt aber auf den erbitterten Widerspruch seiner Mutter:

„Ei, mon fils! deshonorire mein Blut nicht. Ein Mädchen ohne Geburt; eine Indianerin, und folglich eine Heidin; ein naseweises, wetterwendisches Ding, dessen Vater ein trockener ehrbarer Affe ist, den niemand kennt, und der vermuthlich nicht einen Schilling Vermögen hat.“ (IE 202)

Samuel weist diese Anschuldigung zurück: „Ihr Vater ein Affe? – da frag’ ich: wird Samuel den Vater oder die Tochter heirathen?“ (IE 203) Interessant ist an diesem Dialog vor allem das, worüber Mutter und Sohn nicht

⁵ Vgl. zur Einordnung Kotzebues aus postkolonialer Sicht den Beitrag von Axel Dunker in diesem Band.

streiten: über die Bezeichnung des indischen Vaters als Affe. Mutter und Sohn knüpfen damit an eine seinerzeit breit geführte zoologische Diskussion über mögliche artenübergreifende Zeugungsprozesse zwischen Menschen und Affen an. In zoologischen Texten und in Reiseberichten des 17. und 18. Jahrhunderts erscheinen Affen – und zwar stets: männliche Affen – oft als Lüstlinge, die sich gewaltsam über Menschen – und zwar stets: weibliche Menschen – hermachen.⁶ So schreibt z.B. Edward Topsell in seiner *History of Four-Footed Beasts*, die Affen seien „auf die Weiber begierig“;⁷ laut Buffon haben die Affen „eine heftige Neigung zu den Weibern“;⁸ und nach Carl von Linné schließlich traut sich deshalb „auch kein Mädchen [...], allein in die Wälder zu gehen, wo diese Affenmänner wohnen“.⁹ Ob aus diesem artenübergreifenden Beischlaf tatsächlich Nachkommen entstehen können, wird im 18. Jahrhundert intensiv und kontrovers diskutiert. Dem korreliert die Vorstellung, dass die Nicht-Europäer zusammen mit den Affen (vor allem mit den großen Menschenaffen) eine dritte Art zwischen Mensch und Tier bilden. Auch diese These ist, unter anderem im Zusammenhang mit der Sklavenfrage, Gegenstand heftiger Debatten, so etwa bei Georg Forster oder Samuel Thomas Soemmerring.¹⁰

⁶ Vgl. hierzu, auch mit Verweisen auf die einschlägige Forschungsliteratur, meinen Aufsatz Roland Borgards, Affen. Von Aristoteles bis Soemmerring. In: Roland Borgards; Christiane Holm; Günter Oesterle (Hgg.), *Monster. Zur ästhetischen Verfasstheit eines Grenzbewohners*. Würzburg 2009. S. 239–253. Hier S. 248ff.; vgl. auch Londa Schiebinger, *The gendered ape*. In: Lynne Tatlock (Hg.), *The Graph of Sex*. Amsterdam 1994. S. 413–442. Zum Affen in der Literatur vgl. vor allem Julika Griem, *Monkey Business. Affen als Figuren anthropologischer und ästhetischer Reflexion 1800 – 2000*. Berlin 2010; Virginia Richter, *„Blurred copies of himself“*. Der Affe als Grenzfigur zwischen Mensch und Tier in der europäischen Literatur seit der Frühen Neuzeit. In: Hartmut Böhme (Hg.), *Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext*. Stuttgart, Weimar 2005. S. 603–624.

⁷ Zit. nach Peter Martin, *Schwarze Teufel, edle Mohren*. Hamburg 1993. S. 208.

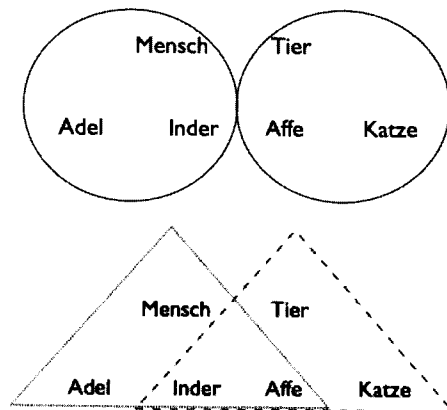
⁸ Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Herrn von Buffons Naturgeschichte der vierfüßigen Thiere*. Aus dem Französischen übersetzt, mit Anmerkungen, Zusätzen und Kupfern vermehrt, durch Bernhard Christian Otto, Bd. 17. Berlin 1791. S. 178f.

⁹ Carl von Linné, *Vom Thiermenschen*. In: Ders., *Auserlesene Abhandlungen aus der Naturgeschichte, Physik und Arzeneywissenschaft*, Bd. 1. Leipzig 1776. S. 57–70. Hier S. 63; vgl. hierzu auch die Abbildung 2 bei Peter Schnyder, „Am Rande der Vernunft“. Der Orang-Utan als monströse Figur des Dritten von Herder bis Hauff und Flaubert. In: Borgards, (wie Anm. 6). S. 255–272. Hier S. 262: „The Orang-Outang carrying off a Negro-Girl“, publiziert in einer englischen Linné-Ausgabe von 1795.

¹⁰ Vgl. Samuel Thomas Soemmerring, *Über die körperliche Verschiedenheit der Mohren vom Europäer*. Mainz 1784. Georg Forster, *Noch etwas über die Menschenaffen*. An Herrn D. Biester. 20. Juli 1786. In: Ders., *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe*. Hg. v. der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vgl. hierzu z.B. Sigrid Oehler-Klein, *Der „Mohr“ auf der „niedrigsten Staffel am Throne der*

Kotzebues Dialog zwischen Mutter und Sohn schließt an diese Debatten an. Die Mutter, die sich adeliger Herkunft rühmt, befürchtet eine Korruption ihres Blutes. Im Bild des Affenvaters blendet sie familiäre und zoologische Genealogie übereinander. Die gängige Differenz zwischen Mensch und Tier wird dadurch sowohl forciert als auch verunsichert. Forciert wird diese Differenz, indem der Adel als ein besonders weit vom Tier entferntes Exemplar der Menschengattung eingeführt wird: Noch weiter weg vom Tier als der Mensch im Allgemeinen ist der adlige Mensch im Besonderen. Verunsichert wird die Differenz jedoch dadurch, dass mit dem Affen eine besonders nah am Menschen liegende Tiergattung eingeführt wird: Das Tier im Allgemeinen mag zwar weit entfernt vom Menschen sein; der Affe im Besonderen jedoch kommt dem Menschen sogar in biologischen Zeugungsprozessen bedenklich nahe.

Man könnte hier auch von einem Reentry der Form in die Form sprechen: Wird die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier auf der Seite des Menschen noch einmal eingeführt, dann spaltet sich der Mensch in einen menschlichen Mensch und einen tierlichen Mensch, in Adel und Inder, in Zentraleuropäer und Ureinwohner. Wird die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier auf der Seite des Tieres noch einmal eingeführt, dann spaltet sich das Tier in ein menschliches Tier und ein tierliches Tier, in Affe und alle anderen Tiere, für die in Kotzebues Komödie die Katze einsteht (dazu gleich mehr). An die Stelle der einfachen Differenz zwischen Mensch und Tier ist damit ein komplexes semantisches Feld getreten, das durch zwei Differenzterme organisiert ist und zugleich eine unbestimmte, variable Zwischenzone eröffnet (vgl. Abb. 1):



Die scheinbar einfache und eindeutige Grenze, die Mensch und Tier voneinander trennen soll, vervielfältigt und dynamisiert sich. Jacques Derrida bezeichnet diesen Prozess als „Limitrophie“,¹¹ als einen Prozess der Grenzwucherung, bei dem die Grenzen nicht etwa im Sinne eines Monismus eingeebnet, sondern im Sinne eines Denkens der Differenz multipliziert und kompliziert werden. Kotzebue nutzt die komischen Effekte dieser limitrophen Dynamik, von der alle menschlichen Mitspieler erfasst werden können, etwa über die gegenseitige Beschimpfung mittels Tiernamen: „Esel!“ (IE 259), „Ochs!“ (IE 259), „Wildfang“ (IE 190), „Windhunde“ (IE 261), „Mastschwein“ (IE 261), „Gänse“ (DP 230), „Affe“ (DP 231), „Bestie“ (DP 246), „Vieh“ (DP 247) und „Hund!“ (DP 248f., auch SP 228).

Die Affenbeschimpfung des Inder durch die eitle Mutter findet ihre komische Wendung darin, dass sich am Ende der beschimpfte Affe als der eigentliche Adlige erweist (vgl. IE 293). Eine ähnliche Komik entwickelt sich dort, wo Gurli ihre spätpubertäre Sehnsucht nach einem Mann mit Tierliebe verwechselt:

Zuweilen hab' ich gedacht, es fehle mir ein Papagei oder eine Katze. [...] Freilich hat Gurli beides; aber da wandelt mich oft eine solche Sehnsucht an, da nehm' ich bald die Katze und bald den Papagei, und küsse sie, und drücke sie an meine Brust, und habe sie so lieb – Doch ist mir's immer, als fehle noch etwas. Der Vater wird wohl noch eine Katze für Gurli kaufen müssen. [...] Der Vater wird wohl einen solchen Vogel für Gurli kaufen müssen.“ (IE 220f.)¹²

Der Affen-Witz wird letztlich auf Kosten der falsch urteilenden Mutter gemacht, also auf Kosten der Adligen, der Europäerin, der Kaufmannsfrau. Der Liebes-Witz hingegen wird ganz auf Kosten der unbedarft urteilenden Gurli gemacht, also auf Kosten der Inderin, der Ausländerin, der Mietstochter, die von der Mutter auch einmal vertierlichend als „pauvre créature“ (IE 223) bezeichnet wird. Mit Tierwitzen macht sich Kotzebue also sowohl über die exotischen Völker als auch über die Europäer lustig. Gelacht wird jedoch in beiden Fällen über Frauen. Was sich Kotzebue an komischer Destabilisierung der konventionellen Oppositionen zwischen Mensch und Tier sowie zwischen Europäer und Nicht-Europäer erlaubt, das sichert er zugleich durch die Stabilisierung einer anderen konventionellen Opposition, der zwischen Mann und Frau, wieder ab.

Kotzebue bedient damit eine Grundfigur im anthropologischen Denken seiner Zeit. Diese Grundfigur besteht prototypisch aus drei Elementen. Erstens gibt es die Überzeugung, dass sich der Mensch durch eine Sonderstellung in der Schöpfung auszeichnet (z.B. bei Buffon, Linné,

Menschheit“? Georg Forsters Rezeption der Anthropologie Soemmerrings. In: Horst Dippel; Helmut Scheuer (Hgg.), Georg-Forster-Studien III. Kassel 1999. S. 119–166.

¹¹ Jacques Derrida, Das Tier, das ich also bin. Wien 2010. S. 54ff.

¹² Zur Fixierung auf „Papagei“ und „Katze“ vgl. auch IE 243 und IE 281.

Herder). Man könnte dies die differentialistische Anthropologie der Aufklärung nennen. Zweitens gibt es trotzdem – und zwar zum Teil bei den gleichen Autoren – Augenblicke, in denen der Mensch von seinen Grenzen her gedacht wird,¹³ vom Monster,¹⁴ vom Wahnsinn, vom Schmerz,¹⁵ vom Tod, vom Selbstmord¹⁶ oder eben vom Tier her. Man könnte dies als liminale oder mit Blick auf das Tier auch als assimilationistische Anthropologie bezeichnen.¹⁷ Drittens schließlich kommt es dort, wo Argumente einer liminalen bzw. assimilationistischen Anthropologie sehr weit getrieben werden (so z.B. in Kotzebues komischer Rochade zwischen Mensch und Tier), mit großer Verlässlichkeit zu einer ausgleichenden argumentativen Gegenbewegung, mittels derer die Verunsicherung zurückgenommen wird. In den *Indianern in England* nutzt Kotzebue hierfür die Geschlechterdifferenz.

Die limitrophe Dynamik im Grenzverkehr zwischen Menschen und Tieren findet sich bei Kotzebue nicht nur in einer komischen, sondern auch in einer tragischen Version. Im Vorwort zu seinem Trauerspiel *Die Spanier in Peru* verweist er auf die dokumentarische Basis, auf der sein Historiendrama beruht, so auch darauf, dass der Papst im Zusammenhang mit der Eroberung Südamerikas durch eine „Bulle die Indianer für Menschen und nicht für Affen erklärt“ (SP 208) habe. Zwei Konfliktlinien, die auch Kotzebues Drama strukturieren, sind damit angesprochen. Zum einen die Konfliktlinie zwischen den imperialistischen Spaniern und den eingeborenen Indianern; zum anderen die Konfliktlinie zwischen den europäischen Verfechtern eines ausbeutenden Kolonialismus und den europäischen Verteidigern der Ureinwohner. Kotzebue inszeniert den entsprechenden Streit zwischen den spanischen Parteien und lässt dabei auch einen der einflussreichsten europäischen Kritiker des europäischen Imperialismus zu Wort kommen, den vom brutalen Kolonialherren zum engagierten Verteidiger der Rechte der Indianer konvertierten Bartolomé de Las Casas:

Las Cas. Werft einen Blick auf die Millionen Schlachtopfer, von eurer Raubsucht nothlos gewürgt. [...] Gern und fröhlich gab man

¹³ Vgl. Maximilian Bergengruen; Roland Borgards; Johannes F. Lehmann (Hgg.), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Würzburg 2001.

¹⁴ Vgl. Borgards, (wie Anm. 6).

¹⁵ Vgl. Roland Borgards, *Poetik des Schmerzes. Physiologie und Literatur von Brocks bis Büchner*. München 2007.

¹⁶ Harald Neumeyer, *Anomalien, Autonomien und das Unbewusste. Selbstmord in Wissenschaft und Literatur von 1700 bis 1800*. Göttingen 2009.

¹⁷ Zu Differentialismus und Assimilationismus als zwei Optionen einer Tierphilosophie im Anschluss an eine Unterscheidung von R. Brandom vgl. Marcus Wild, *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin; New York 2006. S. 1–11.

euch Gold und Früchte, ihr schändetet zum Dank Weiber und Töchter. Die Menschheit empörte sich, die Unterdrückten murrten; da richtete man Hunde ab, sie zu hetzen. Wen diese höllische Jagd noch übrig ließ, der wurde vor den Pflug gespannt, sein eig'nes Feld für euch zu ackern, oder in die Goldminen begraben, um euren nimmer satten Geiz zu sättigen. [...] Man wettete, wer mit mehr Geschicklichkeit einen Menschen spalten, einen Kopf herunter hauen könne; man riß die Kinder aus der Mutter Armen, und schleuderte sie gegen Felsen. Bei langsamen Feuer bratete man ihre Anführer [...].

Valv. Und wäre es auch, noch ist kaum entschieden, ob diese Indianer Menschen oder Affen sind.

Las Cas. Wehe euch! daß der Papst erst eine Bulle geben mußte, um euch Menschen kennen lehren.

Valv. Er hat uns die neue Welt geschenkt, um sie zu unterjochen, mit Hilfe der göttlichen Gnade. (SP 221f.)

In einer Fußnote zu diesem Dialog verweist Kotzebue auf „Robertsons Geschichte von Amerika“ (SP 222). William Robertsons *Geschichte von Amerika*, von Johann Friedrich Schiller, dem Onkel Friedrich Schillers, 1777 ins Deutsche übersetzt, dokumentiert die erwähnte Schenkung des Papstes aus dem Jahr 1493¹⁸, beschreibt die unmenschliche Behandlung der Eingeborenen durch die Spanier, spricht vom „Blutbad, welches das Schießgewehr, der ungestüme Angriff der Reuterey, und der wütende Anfall der Hunde verursachten“,¹⁹ und referiert die imperialistischen Argumente, die diese Haltung zu rechtfertigen versuchten:

Die Spanier waren den Eingeborenen von Amerika in jeder Art der Cultur so sehr überlegen, daß sie dieselben mit Verachtung ansahen. Sie hielten die Amerikaner für geringere, niedrigere Geschöpfe, die keinen Anspruch auf die Rechte und Freyheiten der Menschheit hätten.²⁰

Gegen das von einflussreichen Theologen vorgebrachte Argument, die Indianer seien lediglich „sprechende Tiere“²¹ mit minderen Verstandesfähigkeiten, wendet sich vor allem der Orden der Dominikaner. Über den Beitrag, den Las Casas zu diesem „Streit über die Behandlung der Indianer“²² leistet, berichtet Robertsons *Geschichte von Amerika* ausführlich.

¹⁸ William Robertson, *Geschichte von Amerika*. Aus dem Englischen übersetzt von Johann Friedrich Schiller, Bd. 1. Leipzig 1777. S. 128–130.

¹⁹ Ebd., S. 146.

²⁰ Ebd., S. 205f.

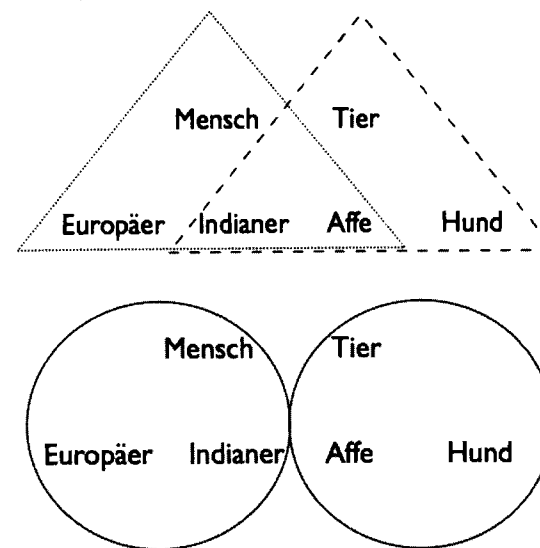
²¹ Zit. nach Josef Bordat, *Annexion, Anbindung, Anerkennung. Globale Beziehungskulturen im frühen 16. Jahrhundert*. Hamburg 2008. S. 36.

²² Robertson, (wie Anm. 18). S. 247ff.

Die päpstliche Bulle schließlich, auf die Las Casas bei Kotzebue verweist, datiert auf das Jahr 1537.²³ Papst Paul III. wendet sich hier unter dem Titel *Sublimis Deus* gegen die gängige Praxis, die Indianer „wie Tiere zu Sklavendienst einzuspannen“ und beharrt dagegen darauf, dass „die Indianer als wirkliche Menschen“ anzusehen seien; Sklaverei sei deshalb als Teufelswerk zu verdammen.²⁴ Nachgezeichnet wird in dem kurzen Dialog, den Kotzebue in seinem Drama entwirft, sowohl der Konflikt, den Las Casas in Mexiko mit den spanischen Kolonialeliten ausgefochten hat (1520–1545), als auch der so genannte „Disput von Valladolid“ (1550/51), in dem sich die päpstliche Position – die zugleich auch die Position von Las Casas war – durchsetzte.²⁵

Ganz offenbar ist hier eine ähnliche limitrophe Dynamik in Gang wie zuvor zwischen Adel, Inder, Affe und Katze in den *Indianern in England*. Auch hier wird die fundierende Opposition zwischen Mensch und Tier durch Ergänzungen forciert und zugleich verunsichert. Auch hier lässt sich dies als der Wiedereintritt einer Unterscheidung ins Unterschiedene beschreiben, bei der auf der Seite des Menschen zwei Menschenarten (Europäer und Indianer) und auf Seiten der Tiere zwei Tierarten (Affen

und Hunde) entstehen. Das semantische Feld mit seiner polar-oppositionellen Struktur und mit seiner vexierenden Unschärfezone sieht nun folgendermaßen aus (Abb. 2):



Was sich in diesem limitrophen Strudel ergibt, ist in der Tat alles andere als komisch. Der Indianer ist als Affe ein Tier und darf deshalb als tötbares Leben²⁶ von Hunden zerfleischt werden. Zugleich kommt es zu einer Ausweitung der Kampfzone, insofern auch noch die Extrempole, der Europäer und der Hund, in das unbestimmbare Zwischenreich zwischen Mensch und Tier gezogen werden: Der Hund als das Paradigma des Kulturtieres rückt in die Nähe des Menschen, der Europäer in seiner unmenschlichen Grausamkeit rückt in die Nähe des Tieres. Alle Menschen, die in Kotzebues Kolonialdrama einander gegenüberstehen, können sich deshalb wechselseitig als Tiere bezeichnen, deren Ausrottung rechtens ist. So sagen es die Spanier über die Indianer: „Es wäre besser, die ganze Brut auszurotten.“ (SP 220, vgl. auch SP 227) Und so sagen es die Indianer über die Spanier: „reibt die ganze Brut auf“ (SP 247).

Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier provoziert also in der Folge eine Unterscheidung zwischen Mensch und Mensch; und damit wiederum kollabiert die Ausgangsunterscheidung von Mensch und Tier. Was ein Mensch ist, versteht sich in diesem dynamischen Prozess offenbar nicht von selbst. Das Menschsein ist nichts Gegebenes, es wird vielmehr zugesprochen oder abgesprochen: „Dann laßt uns als *Menschen* über

²³ Vgl. zu diesem Kontext Bordat, (wie Anm. 21). S. 35f.: „So wurde die aristotelisch-thomistische Kategorie des *Sklavenvolkes von Natur* von der *Junta de Burgos* 1512 auf die indianischen Völker angewendet. Gil Gregorio, Hofprediger Ferdinands II., kennzeichnet die Indios im Gefolge Thomas' als ‚sprechende Tiere‘, während sein Kollege Bernardo de Mesa die Massenversklavung mit Aristoteles rechtfertigt und den Indios kollektiv ‚Mangel an Verstand und Klugheit‘ unterstellt. Dabei war man stets bemüht, die Indios weder als gleichberechtigte Zeitgenossen zu klassifizieren, was das Ende des brutalen *Encomienda*-Systems bedeutet hätte, noch sie *tierisch* und *verstandeslos* zu nennen, was das missionarisch-evangelikale Sendungsbewusstsein *ad absurdum* geführt hätte, da völlig unbegabte tierische Wesen ja den christlichen Glauben nicht hätten annehmen können, insoweit die Erfüllungsmöglichkeit des Bedingungssteils der *Inter cetera* in Frage gestellt worden wäre.“

²⁴ Zit. n. J. Baumgartner, *Mission und Liturgie in Mexiko*, Bd. 1. Schöneck-Beckenried 1971. S. 122 „Er [der Teufel, RB] veranlasste nämlich einige seiner Helfershelfer, die nichts anderes begehrt, als ihre Habsucht zu befriedigen, dass sie unablässig daraufhin arbeiteten, die Bewohner West- und Südindiens und andere Nationen, von denen wir Kunde erhalten haben, wie Tiere zum Sklavendienst einzuspannen. Sie schützten dabei vor, diese Leute könnten des katholischen Glaubens nicht teilhaftig werden. Als Stellvertreter Christi, unseres Herrn, wiewohl dessen unwürdig, suchen wir mit all unseren Kräften, die Schafe seiner Herde, die uns anvertraut sind und sich ausserhalb seiner Herde (!) befinden, in seinen Schafstall hineinzuführen. Wir wissen wohl, dass die Indianer als wirkliche Menschen nicht allein die Fähigkeit zum christlichen Glauben besitzen, sondern zu ihm in allergrößter Bereitschaft herbeieilen, wie man es uns wissen liess.“ Vgl. hierzu auch Bordat, (wie Anm. 21). S. 35.

²⁵ Analogien zur lokalen Situation in Tallinn zeigen sich in Kotzebues Zeitschrift *Für Geist und Herz*, im Eintrag „Bauer“ der *Phraseologie* von Johann von Luce (vgl. hierzu den Beitrag von Maris Saagpakk in diesem Band).

²⁶ Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main 2002.

Menschen ein Urtheil sprechen“ (SJ 94); „du weniger als Mensch!“ (SP 228, vgl. auch SP 224) „Dieser Wächter ist ein Mensch [...]. Ein Mensch! verstehst du mich? Nicht alle Menschen sind Menschen.“ (SP 290) „Mann! du bist ein Mensch?“ (SP 312) In Kotzebues limitrophen Spiel erscheint der Mensch nicht als eine stabile biologische Gattung, sondern als eine kulturelle, individuelle Entscheidung.

2. Zoosemiotik: Von sprechenden Papageien

Auf drei Wegen nähern sich die Tiere dem Menschen: Erstens können sie ihm ähnlich sehen. Zuständig für diese Ähnlichkeit ist die Morphologie; das Paradigma dieser Ähnlichkeit ist der Affe. Zweitens können sie sich ähnlich verhalten. Zuständig für diese Ähnlichkeit ist die Ethologie; das Paradigma dieser Ähnlichkeit ist der Papagei. Drittens schließlich können sie ihm ähnlich gemacht werden. Zuständig für diese Ähnlichkeit ist die Kultivierung; das Paradigma dieser Ähnlichkeit ist der Hund.

Für die ethologische Frage nach der Ähnlichkeit des Verhaltens bietet die Sprache der Tiere schon seit der Antike ein wichtiges Forschungsfeld. Im 18. Jahrhundert wird diese Frage im Zusammenhang mit den Debatten zum Ursprung der menschlichen Sprache neu gestellt. Herder, der Gewinner der einschlägigen Preisfrage, beginnt 1772 seine *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* mit der apodiktischen Gewissheit: „Schon als Thier, hat der Mensch Sprache.“²⁷ Herder bedient hier wieder die dreigliedrige anthropologische Argumentationsfigur, wobei er deren erstes Element – die differentialistische Anthropologie – überspringt und gleich – im Sinne einer Provokation dieses Differentialismus – mit einem assimilationistischen Argument einsetzt. Demnach ist die Sprache nicht das, worin sich der Mensch vom Tier unterscheidet, sondern das, worin sich Mensch und Tier berühren.

Diese liminale Positionierung des Menschen dient Herder indes nur dazu, von ihr aus wieder eine entscheidende Differenz, eine Unterscheidung, die den Unterschied macht, einzuführen: Denn wenn der Mensch schon als Tier Sprache hat, dann, so Herder, hat er nur eine tierliche Sprache, die sich auf den unvermittelten Ausdruck von Affekten und Bedürfnissen beschränkt. Die menschliche Sprache hingegen zeichnet sich durch das aus, was Herder „Besonnenheit“²⁸ nennt, durch Distanz und Reflexion. So kehrt Herder wieder in den nun noch besser gesicherten Hafen

²⁷ Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* welche den von der Königl. Academie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat. Berlin 1772. S. 3.

²⁸ Ebd., S. 48.

einer anthropologischen Differenz zurück. Die wiedergewonnene Differenz klärt Herder an den Beispielen des Affen und des Papageis:

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 auch nur ein einzigesmal eine Einzige solche Reflexion denken können – Denselben Augenblick war er kein Affe mehr! [...] Er hat einen Kopf von aussen und innen, wie wir; hat er aber je geredet? Papagei und Staar haben gnug menschliche Schälle gelernt; aber auch ein menschliches Wort gedacht? – Ueberhaupt gehen uns hier noch die äussern Schälle der Worte nicht an; wir reden von der innern, nothwenigen Genesis eines Worts, als das Merkmal einer deutlichen Besinnung – wenn aber hat das je eine Thierart, auf welche Weise es sei, geäußert?²⁹

Der Affe habe zwar die gleichen physiologischen Voraussetzungen zum Sprechen wie der Mensch (eine These, die wenig später von Pieter Camper widerlegt werden wird), rede aber trotzdem nicht. Und der Papagei rede zwar wie der Mensch, beschränke sich dabei aber auf eine Nachahmung des bloßen Schalls. Herder geht an den Punkt, an dem sich Tier und Mensch äußerst ähnlich werden, um von diesem minimalen Abstand aus eine maximale Differenz zu entwerfen.

Mit einer vergleichbaren Reflexion beginnt Buffon in seiner *Naturgeschichte der Vögel* das Kapitel über den Papagei:

Die Thiere, die der Mensch am meisten bewundert hat, sind diejenigen, die ihm geschienen haben an seiner Natur Theil zu haben; er ist jedesmal erstaunt, wenn er eines gesehen hat, welches einige menschliche Handlungen vornahm, oder nachahmte; der Affe, vermittelt der Aehnlichkeit seiner äussern Bildung, und der Papagey wegen der Nachahmung der Rede, haben ihm mit besondern Vorrechten begabte Wesen, Wesen die zwischen dem Menschen und Thier mitten inne stehen, geschienen: ein falsches Urtheil, das durch den ersten Anschein entstanden ist aber durch Prüfung und Nachdenken bald widerlegt wird.³⁰

Der Affe sieht aus wie der Mensch; der Papagei spricht wie der Mensch. Nun imaginiert Buffon ein Wesen, das die Gebärdensprache der Affen und die Lautsprache der Papageien miteinander verbindet: „Was würde geschehen? wenn durch eine Vereinbarung, die der Natur eben so möglich gewesen wäre, als jede andere, der Affe die Stimme des Papagey bekommen hätte, und wie er das Vermögen zu reden! Der redende Affe hätte das

²⁹ Ebd., S. 69f.

³⁰ Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Herrn von Buffons Naturgeschichte der Vögel*. Aus dem Französischen übersetzt, mit Anmerkungen, Zusätzen und vielen Kupfern vermehrt durch Bernhard Christian Otto, Bd. 19. Berlin 1792. S. 7ff.

ganze menschliche Geschlecht vor Erstaunen stumm gemacht“.³¹ Das fiktionale Tier, das der Zoologe Buffon entwirft, forciert die Nähe zwischen Tier und Mensch bis zu einem äußersten Punkt; die anthropologische Differenz scheint sich zu verflüssigen. Doch genau in diesem Augenblick zeigt sich für Buffon zugleich die größte Differenz, denn

schwätzen heißt nicht reden, und Worte machen keine Sprache aus, als wenn sie einen Verstand haben und denselben mitteilen können. Nun fehlet diesen Vögeln, denen in Absicht auf die Leichtigkeit Worte hervorzubringen nichts mangelt, das Vermögen durch diese Worte einen Sinn auszudrücken, welches allein die hohe Eigenschaft der Sprache ausmacht: sie sind dieses Vorzugs beraubt, wie alle andren Thiere.³²

Auch bei Buffons Auseinandersetzung mit den Sprechfähigkeiten der Papageien sieht man deutlich die drei Stufen des anthropologischen Arguments: Er beginnt mit einer differentialistischen Anthropologie (Sonderstellung des Menschen), setzt dem dann ein assimilationistisches, limitrophes Argument entgegen (Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier), um dann in einer defensiven Wendung wieder zu einer klaren und nun noch besser gesicherten anthropologischen Differenz (Sonderstellung des Menschen) zurückzukommen.

Dies alles steht auf dem Spiel, wenn um 1800 ein Papagei in der Literatur auftaucht. Kotzebue erhebt einen solchen Papagei sogar zum Titelhelden einer Komödie. Die Ausgangssituation der Handlung ist schnell erzählt. Ein reicher Kaufmann hat zwei Söhne, Georg und Ludwig. Ludwig, den der Vater stets unterstützt hat, wohnt mittlerweile in einer „deutschen Handelsstadt“ mit „Seehafen“ (DP 224) und ist zum Spieler und Bankrotteur heruntergekommen. Georg, den der Vater einst verstoßen hatte, hat mittlerweile auf einer weiten Seereise große Gewinne eingefahren, scheidet aber kurz vor der Hafeneinfahrt mit seinem voll beladenen Handelsschiff in einem Sturm. Der mittlerweile verarmte Vater sucht Hilfe bei Ludwig, wird aber zurückgewiesen. Hilfe kommt nun ausgerechnet von Georg, genauer gesagt: von dessen Papagei namens Jako.

Dieser Papagei scheint zunächst nicht viel wert zu sein. Georg beschreibt es entsprechend als eine ausweg- und mittellose Lage, wenn „man nichts gerettet hat als einen Papagei“ (DP 244). Die Komödie erzählt nun davon, wie das rettete Objekt zum Medium der Rettung werden kann. Dies beginnt damit, dass die Geschichte des Papageis für die gute Gesinnung des Sohnes gegenüber dem strengen Vater zu zeugen vermag. Xury, der von Georg befreite „Mohren-Sklave“ (DP 224), erzählt die Geschichte dem Vater folgendermaßen:

³¹ Ebd., S. 10.

³² Ebd., S. 12.

wir haben einen Papagei, [...] es ist das Einzige, was wir aus dem Schiffbruch gerettet haben, mein Herr hat ihn selbst erzogen, und ihm allerlei sprechen gelehrt. Zum Beispiel: *Bete, Georg! fasse Muth! bete für den Vater!* Wann er sich den ganzen Tag müde und matt gearbeitet hatte, und er des Abends nach Hause kam, dann rief der Vogel ihm zu *Bete, Georg! bete für den Vater!* (DP 268f.)

Der Papagei weiß zwar nicht, was er sagt; dennoch hat das, was er sagt, eine Bedeutung. Diese erschließt sich indes nicht, wenn man den Satz als Sprechakt des Vogels missversteht, sondern nur dann, wenn man den Vogel als Übertragungsmedium eines vorausgehenden Sprechaktes begreift und sich auf die Suche nach dem menschlichen Sprecher hinter dem tierlichen Medium macht. In diesem Sinne wird der Satz „Bete, Georg! bete für den Vater!“ sowohl für Georg als auch für den Vater verstehbar.

Aus der Perspektive Georgs ist dieser Satz eine medialisierte Selbstansprache: Georg redet über den Umweg des Papageis mit sich selbst. Die Effizienz dieser Selbstansprache liegt in zwei entgegengesetzten Eigenschaften des Papageis. Auf der einen Seite steht die Fähigkeit des Papageis, sprechen zu lernen. Diese Sprechfähigkeit wird durch den Namen des geretteten Papageien eigens hervorgehoben. Denn Jako ist nicht nur ein willkürlicher Eigenname, sondern, wie sich bei Buffon nachlesen lässt, zugleich auch eine zoologische Gattungsbezeichnung:

Der Jako oder aschenfarbne Papagey. Dieses ist die Gattung, welche man jetzt am meisten nach Europa bringt, und die sowohl wegen der Annehmlichkeit der Sitten, als wegen ihrem Talent und ihrer Gelehrigkeit am beliebtesten ist [...]. Das Wort Jako, welches dieser Papagey gern auszusprechen scheint, ist der Name, den man ihm gewöhnlich giebt. [...] Man lehrt sie sehr leicht reden.³³

Buffon beschreibt fast alle anderen Papageienarten nur dem Aussehen nach. Anlässlich des Jako macht er eine Ausnahme. Ausführlich erläutert er dessen Sprachtalent und vergleicht dies erneut mit dem Nachahmungstalent der Affen. Der Jako wird damit zum Prototyp des Papageien erhoben, der nicht „nur die Geschicklichkeit die Stimme des Menschen nachzuahmen“ besitzt, sondern sogar „auch eine Begierde darnach zu haben“³⁴ scheint. Bei Kotzebue nutzt Georg diese Fähigkeiten seines Jako aus und bringt ihm den Satz bei, den er hören will. Dass Georg sich tatsächlich selbst hört, wird noch von der Tatsache unterstrichen, dass der Papagei den Satz bis in seine tonale Färbung hinein wiederholt. Jako spricht mit der Stimme Georgs. Auch dies betont Buffon mit Blick auf

³³ Ebd., S. 58ff. Vgl. zur Kulturgeschichte der sprechenden Papageien im Allgemeinen und zu der des Jako, des Graupapageien im Besonderen Maja Müller-Bierl, *Sprechende Papageien. Kultur- und Naturgeschichte*. Stuttgart 1992. S. 22f. Hier S. 26f.

³⁴ Buffon, (wie Anm. 30). S. 62.

den Jako; er erzählt von einem Papagei, „welcher auf der Reise von einem alten Matrosen unterrichtet worden war“ und dessen „heisere Stimme, und seinen Husten so vollkommen angenommen“ hatte, „daß man sich darin irren konnte“.³⁵

Die Effizienz der Selbstansprache liegt also einerseits in dessen Sprachbegabung. Sie liegt aber andererseits auch in dessen Sprachunfähigkeit. Der Papagei weiß nicht, was er sagt. Genau deshalb kann er für Georg ein verlässliches Medium sein, das ihm am Ende eines langen Arbeitstages immer noch genau das sagt, was er am Anfang dieses Tages hören wollte. Der Papagei ist das Grammophon des 18. Jahrhunderts: Er zeichnet Sprechakte auf, er spricht nicht selbst. Was Buffon und Herder einschränkend gegen den Papageien vorbringen, dass er nur „Schälle“,³⁶ aber keinen „Sinn“³⁷ produziere, wird so für Georg zu einer unschätzbaren Qualität.

Auf dieses Zugleich von Fähigkeiten und Unfähigkeiten im Sprechen verlässt sich auch der Vater, als ihm Xury die Geschichte vom sprechenden Vogel erzählt. Weil der Vogel nicht weiß, was er sagt, kann er nicht lügen. Im Sprechakt des Papageien spricht die Stimme des Sohnes ihn frei von seiner Schuld, diesen Sohn grundlos verstoßen zu haben.

Der gerettete Papagei rettet damit zunächst einmal die zerrüttete Beziehung zwischen Vater und Sohn. Nun bleiben aber massive finanzielle Probleme. Der Vater hat Schulden, der Sohn hat kein Geld, und der bankrotte zweite Sohn hat sich aus dem Staub gemacht. Um zumindest die Schulden bezahlen zu können, beschließt Georg, den Papageien durch Xury verkaufen zu lassen. Käuferin wird, so will es Kotzebues dramatisches Geschick, zufällig die junge, reiche, empfindsame, tierliebende (vgl. DP 276) und vogelbefreiende (vgl. DP 225f.) Witwe Amalie (vgl. DP 275). Auch sie hört dem Papageien zu, auch sie versucht sich in einer Interpretation der postalischen Grammophonsendung:

Der seltsamste Papagei den ich je schwatzen hörte. *Bete, Georg, bete für den Vater!* rief er mir deutlich zu. Dahinter steckt etwas, das ich enträthseln muß. Wer einen Papagei statt: *Wer da? Gut Freund*, und dergleichen, eine Ermahnung zum Gebete lehren kann, der muß seine besonderen Ursachen dazu haben. Riefe der Vogel nur: *Bete, Georg!* so würde ich glauben, er habe einem Quäker zugehört; aber *bete für den Vater!* warum denn eben für den Vater? (DP 279f.)

Wieder ist es das Zugleich von Fähigkeit und Unfähigkeit im Umgang mit der menschlichen Sprache, das den Anreiz zum hermeneutischen Akt,

³⁵ Ebd., S. 60f.

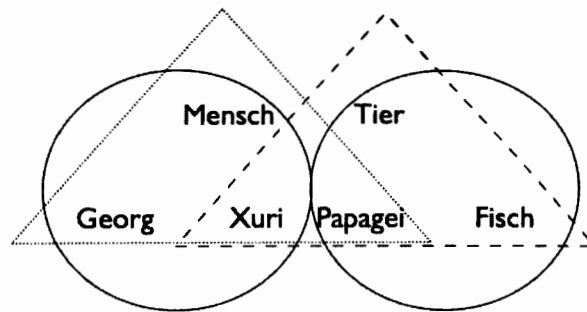
³⁶ Herder, (wie Anm. 27). S. 70.

³⁷ Buffon, (wie Anm. 30). S. 12.

zum Verstehen-Wollen bildet: „was bedeuten seine Worte?“ (DP 282). Der Papagei kann sprechen, er spricht sogar „deutlich“: „reden kann er“ (DP 282). Darin liegt seine Fähigkeit. Er weiß jedoch nicht, was er sagt, darin liegt seine Unfähigkeit, und genau deshalb muss etwas „dahinter“ sein, etwas, das sich „enträthseln“ lässt, eine „Ursache“, die nicht im kognitiven Vermögen des Papageien selbst liegen kann. So verweist das animalische Sprechen auf einen vorgängigen humanen Sprechakt. Amalie muss sich nun nur noch auf die Suche nach dem Menschen machen, dessen Stimme aus der Kehle des Vogels dringt. Amalie sucht, findet und heiratet. Aus dem geretteten Vogel ist das Medium der Rettung geworden.

Tier und Mensch rücken in dieser Konstellation nah aneinander. Es ist die Stimme eines Tieres, die Amalie bewegt: „wer hätte denken sollen, daß ein Papagei *reden* würde, wo Vernunft und Herz so lange schwiegen? ‚Georg, bete für deinen Vater!‘ rief der Vogel mir zu, und diese ungewöhnlichen Worte in dem Schnabel eines Papageis erweckten meine ganze weibliche Neubegier.“ (DP 290) Und es ist das Leben des Vogels, dem sich Xury und auch Georg ganz hingeben: „Ihr habt den Papagei vergessen?“ – „Das arme Thier soll also auch mit mir verhungern!“ – „(Den Vogel streichelnd). Jako wird nicht hungern, so lange Xury noch einen Bissen hat.“ (DP 243) – „Bruder hast du Platz in deiner Hütte für zwei Menschen und einen Papagei?“ (DP 251) Die in diesen Repliken deutlich werdende anthropomorphisierende Nähe zwischen Mensch und Papagei wird auch von Buffon – und wieder: anlässlich des Jako – eigens hervorgehoben. Der Papagei sei einer engeren Gesellschaft mit dem Menschen fähig, enger als der Affe, sogar enger als die Kulturtiere Pferd und Elefant, denn mit der „Nachahmung unserer Worte scheint der Papagey etwas von unsern Neigungen und Sitten anzunehmen“.³⁸ Der Papagei wird im Sprechen zu einem menschenähnlichen Wesen. Diese soziale Nähe wird vor allem von Xury in Szene gesetzt, während die Position des tierlichen Tiers – vermittelt über den Beruf des Fischers – mit Fischen besetzt wird. Im Reentry der Form in die Form, in der Wiedereinführung der Unterscheidung in das Unterschiedene spaltet sich der Mensch in Kulturmensch und Naturmensch, das Tier in Sprachtier und Esstier (vgl. Abb. 3, hier nun beide Ordnungssysteme gleich übereinander gelegt):

³⁸ Ebd., S. 68.



Verunsichernd wirkt nicht nur die Nähe zwischen Xury und dem Papagei, sondern mehr noch, dass an die liminale Position von Xury auch Amalie oder sogar Georg³⁹ treten können. Um der damit drohenden theriotopen Unruhe⁴⁰ zu begegnen, führt Kotzebue seine Komödie in einer rückversichernden Gegenbewegung zu einer klaren, binären Struktur zurück. Dafür benutzt er nicht die Geschlechterdifferenz wie in den *Indiandern in England*, sondern die kulturelle Differenz zwischen Europäern und Ureinwohnern, indem er zwei Paare bildet: zum einen das europäische Paar Georg und Amalie, zum anderen das exotische Paar Xury und Jako:

Amalie. Und den Papagei schenke ich dir wieder.

Xury. Ich danke schön! Mein guter Jako, wie wird er sich freuen!
Jeden Morgen will ich ihm die Worte lehren: „Xury, bete für Georg und die gute Frau.“ (DP 294)

Diese Doppelhochzeit, wie sie für einen Komödienschluss typisch ist, spielt ein letztes Mal die gegenläufigen Bewegungen der Unterscheidung und der Unentschiedenheit durch: Das menschliche Heiratspaar wird von seiner Nähe zu den Tieren gereinigt; die Europäer versichern sich ihres Nicht-Tier-Seins, die Unterscheidung steht. Das humanimale Heiratspaar hingegen verweist auf ein Leben, in dem die Bindungen die Mensch-Tier-Grenze ins Unentschiedene überschreiten.

³⁹ Vgl. DP 272: „Auch mein Herz hängt an dem Vogel.“

⁴⁰ Zur Theriotopie als Tier-Raum-Kultur-Ordnung in Anlehnung an Michel Foucaults Begriff der Heterotopie vgl. Roland Borgards, *Hund, Affe, Mensch. Theriotopien bei David Lynch, Paulus Potter und Johann Gottfried Schnabel*. In: Maximilian Bergengruen; Roland Borgards (Hgg.), *Bann der Gewalt. Studien zur Literatur- und Wissenschaftsgeschichte*. Göttingen 2009. S. 105–142.

3. Politische Zoologie: Von Tigern und Tyrannen

Die Naturnähe der Naturvölker, der „sogenannten Wilden“ (SP 267), ist ein Topos in der zoologischen und ethnographischen Literatur des 18. Jahrhunderts. Diskutiert wird mit Blick auf diese Völker nichts Geringeres als eine Kulturgeschichte des Menschen, etwa in Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) oder Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791). Strukturiert werden die Diskussionen durch eine Serie von Gegensätzen: Ureinwohner gegen Europäer, Naturvölker gegen Kulturnationen, magische Naturreligion gegen aufgeklärte Wissenschaft, Emotionalität gegen Rationalität, Trieb gegen Reflexion, usw. Rousseau und Herder sind aber zugleich zwei Autoren, die neue Wertungen in diese Debatten einführen: Der edle Wilde wird zum Vorbild für den überzivilisierten Europäer (Rousseau); seine Sprache wird zum Quellpunkt der Poesie (Herder).

In diesen Zusammenhängen wird auch immer wieder auf die anthropologische Differenz (Mensch gegen Tier) zurückgegriffen. Dies geschieht auf zwei verschiedene Weisen. Zum einen wird die kulturelle Differenz (Europäer gegen Ureinwohner) durch die anthropologische Differenz (Mensch gegen Tier) schlicht metaphorisch abgebildet. Dann erscheinen die Ureinwohner als Tiere. Zum anderen aber wird die argumentative Bewegung von der differentialistischen über die assimilationistische hin zur liminalen Anthropologie auch genutzt, um die kulturelle Differenz einer entsprechenden Verunsicherung zu unterwerfen. Dann tauchen die Tiere auf Seiten der Europäer unvermutet wieder auf, wodurch die Ureinwohner zu den eigentlichen Menschen werden.

Kotzebues zwei Geschichtsdramen *Die Sonnenjungfrau* und *Die Spanier in Peru* bewegen sich auf der Höhe dieser Argumentationsfiguren. Sie handeln zwar von Ereignissen des 16. Jahrhunderts, betrachten sie aber aus der Perspektive des 18. Jahrhunderts, wie schon mit Blick auf den Affen zu sehen war. Neben einer liminalen Anthropologie entwerfen diese beiden Dramen eine politische Zoologie, in der Tiere für unterschiedliche Herrschaftsmodelle eintreten. Kotzebue inszeniert dabei sowohl auf Seiten der Spanier als auch auf Seiten der Peruaner verschiedene Modelle politischer, sozialer und kultureller Herrschaft.

Auf Seiten der Spanier entfalten sich die politischen Debatten, wie schon gezeigt, in der Diskussion zwischen Las Casas und den Kolonialisten. Auf Seiten der Peruaner thematisiert Kotzebue die Fragen der politischen Theorie anlässlich eines Streits zwischen magischer Naturreligion und aufgeklärter Souveränität. Durchgespielt wird dieser Konflikt am Beispiel eines Tieropfers, das der Sonnenpriester Xaira vorgenommen hat: „Das Lamm, das ich um Mitternacht den Göttern opfern wollte, sträubte sich unter dem Opferrmesser.“ (SJ 66) Zwei unterschiedliche Interpreta-

tionen dieses Sträubens werden nun einander gegenüber gestellt. Der Priester sieht darin eine „traurige Vorbedeutung“ (SJ 66). Der König der Peruaner hingegen repliziert nur nüchtern: „Sehr natürlich.“ (SJ 66) Wo der Priester also ein göttliches Zeichen wahrnimmt, das es zu interpretieren gilt, sieht der König nur ein natürliches Verhalten, das sich erklären lässt: Religion gegen Wissenschaft, Hermeneutik gegen Ethologie, Glauben gegen Aufklärung.

Schon damit gibt sich der König der Peruaner als ein aufgeklärter Herrscher zu erkennen, dem es um eine kluge Staatsführung zu tun ist: „Ich danke dir für den Bericht, doch streu' ihn nicht unter das Volk aus, hörst du? [...] Wir haben Tiger genug, die uns beunruhigen, warum sollen wir auch noch vor Lämmern zittern.“ (SJ 66) Der König bringt hier gegen die symbolische Deutung des Opfertieres die reale Gefahr durch ein Raubtier ins Spiel. Diese reale Raubtiergefahr machen sowohl die Europäer als auch die Indianer bei Kotzebue am Tiger fest. So fürchtet sich der Waffenträger Diego vor dem „Tiger, der so hungrig ist als ich“ (SJ 29), und die Sonnenpriesterin Cora quält sich mit der Vorstellung, ein „blutdürstiger Tiger“ (SP 308) würde ihr kleines Kind zerfleischen: „ein Sprung hinter dem Gesträuche hervor – jetzt rieselt das Blut“ (SP 308). Der Tiger gilt im 18. Jahrhundert als Inbegriff des blutrünstigen Tieres. Buffon entwirft ein entsprechend dramatisches Bild: „Allein der Tiger, auch wenn er sich im Fleische übersatt gefressen, scheint unablässig nach Blut zu dürsten.“⁴¹

Mit dem Verweis auf den Tiger umschreibt der König zugleich seine politische Aufgabe: den Schutz seines Volkes vor Gefahren. Im Rahmen politischer Souveränitätstheorien der frühen Neuzeit, wie sie Hobbes formuliert hat, wird diese Funktion des Herrschers auch über ein Tier, und zwar über den Wolf in Szene gesetzt: Der Souverän ist bei Hobbes derjenige, der alle Gewalt in sich konzentriert und damit zugleich bannt; der Wolf dient im Gegenzug als animale Figuration natürlicher Gewalt. Damit der Mensch dem Menschen nicht mehr ein Wolf ist, muss dem Leviathan, dem souveränen Herrscher, so viel Macht übertragen werden, dass er jede gefährdende Wolfsgewalt zu überwältigen vermag. Im Bann des Wolfes kommt der Souverän jedoch in eine paradoxe Situation: Er garantiert, dass die Gewalt des Wolfes aus dem Staat ausgeschlossen bleibt; und er garantiert es genau dadurch, dass er selbst diese Gewalt in sich einschließt und sich damit selbst zugleich aus dem Staat ausschließt. Im Bann des Wolfes bleibt der Souverän an den Wolf gebunden.⁴² An die Stelle des Wolfes tritt in den politischen Theorien des 18. Jahrhunderts bisweilen der Tiger als

⁴¹ Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Naturgeschichte der vierfüßigen Thiere*. Mit Vermehrungen aus dem Französischen übersetzt. Sechster Band. Berlin 1780. S. 167.

⁴² Vgl. zu diesem Argument Agamben, (wie Anm. 26). S. 114–121.

das blutrünstige Raubtier, vor dessen Gewalt nur die noch größere Gewalt des Souveräns zu schützen vermag, so etwa in Le Vaseurs historischer Abhandlung *Les Tigres couronnés, ou Petit abrégé des crimes des Rois de France*.⁴³ Wenn der peruanische König bei Kotzebue also die Gefahr des Tigers gegen die Deutung des Lammes in Stellung bringt, dann setzt er nicht einfach ein reales Tier gegen ein symbolisches Tier, sondern nutzt den Tiger seinerseits als symbolisches Tier einer politischen Zoologie. Hier spricht ein König, der seine Souveränität im Bann des Tigers begründet.

Gegen diese säkulare Macht, das Volk vor wilden Tieren zu schützen, beharrt der Priester nun seinerseits auf der religiösen Macht, die für das Volk in den geopfertem Tieren liegt: „Dem Volke ist ein solches Lamm furchtbarer als ein Tiger, und der König ist dem Volksglauben Achtung schuldig.“ (SJ 66) Die Konfrontation ist klar. Zwei Tiere: Lamm und Tiger. Zwei Machtpositionen: Priester und König. Zwei Handlungen: Deuten und Schützen. Zwei Institutionen: Kirche und Staat. Der Dialog ist mithin ein schönes Beispiel für die literarische Fassung einer politischen Zoologie bzw. Theriotopie, einer kulturellen Tier-Raum-Ordnung. Denn dieser theriotopie Entwurf einer politischen Konfrontation ist in einem starken Sinne ein *Entwurf*, eine *Szene*, eine *Repräsentation*. Der Ort dieses Entwurfs ist zudem ein ästhetisches *Medium*, ein Drama. Keine wirklichen Fakten, sondern wirksame Fiktionen werden hier vorgeführt;⁴⁴ keine dokumentierte, sondern eine erschriebene Kultur lässt sich in solchen Szenen auffinden.⁴⁵ Mehr noch: Das, was auf den ersten Blick wie eine Aufwertung der indigenen Kultur wirken kann, ist eine europäische Projektion. Auch dies lässt sich an den Tieren ablesen.

Zum einen erscheint das Lamm als ein Palimpsest von europäischer und südamerikanischer Religion. Für das Christentum ist das Lamm eine der Figurationen Christi; die Opferung des Lammes, die der Sonnenpriester bei Kotzebue durchführt, verweist mithin zugleich auf die christliche Perspektive, aus der heraus das Drama entworfen ist. Für die indigene Bevölkerung hingegen ist das Lamm ein reguläres Opfertier. Das heißt auch: Wenn sich der König von der Deutung des Opferlammes distanzieren, bewegt er sich zugleich auf den christlichen Glauben zu, der im geopfertem Tier das Sinnbild der leidenden Kreatur sieht.

⁴³ Vgl. hierzu Michel Foucault, *Die Anormalen*. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975). Frankfurt am Main 2003. S. 130f.

⁴⁴ Vgl. Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen*. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses. Stuttgart 1986.

⁴⁵ Vgl. James Clifford, *Introduction*. *Partial Truth*. In: James Clifford; George Marcus (Hgg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley u.a. 1986. S. 1–26.

Zum anderen erscheint der Tiger als eine fast rein europäische Konstruktion, die den Figuren von Kotzebue in den Mund gelegt wird. Dies gilt in einem doppelten Sinne. Erstens entstammen die symbolischen Bedeutungen des Tigers als politischem Tier der europäischen Tradition politischer Theorie. Der Konflikt zwischen Priester und König verdankt sich in dieser Form also einem Theorieimport aus Europa nach Peru. Zweitens gibt es in Peru gar keine Tiger. Darauf weisen sowohl Buffon als auch der bei Kotzebue als Quelle erwähnte Robertson hin:

Der Puma und Jaguar, seine muthigsten Raubthiere, welche die Europäer unschicklicher Weise Löwen und Tyger genannt haben, besitzen wede den unerschrockenen Mut der Löwen, noch die reißende Grausamkeit der Tyger.⁴⁶

Wenn der König also die große Gefahr des Tigers (und nicht etwa die kleinere Gefahr des Pumas oder des Jaguars) heraufbeschwört, dann verknüpft Kotzebue damit Politik und Zoologie nicht über ein indigenes amerikanisches, sondern über ein aus der europäischen Zoologie (aber nicht einmal aus der europäischen Fauna) importiertes Tier. Kotzebues Peruanerkönig gründet seine politische Herrschaft auf einem europäischen Texttier.

Als politisches Modelltier souveräner Herrschaft ist der Tiger aus zwei Gründen besonders geeignet. Erstens steigt die Macht des Herrschers mit der Gewalt, vor der er zu schützen vorgibt. Je gefährlicher das Tier ist, desto stärker muss der König sein. Genau deshalb sind autoritär geführte Staaten stets daran interessiert, einer von außen auf sie eindringenden Gefahr ausgesetzt zu sein. Diese Gefahr wird gerne mit Tiernamen belegt, auch heute noch, so etwa in der Rede von den *Rough States*, den Wild-Staaten, aus denen der Terrorismus komme und die es deshalb zu bekämpfen gelte.⁴⁷ Eine kommende Demokratie⁴⁸ würde sich aus dieser Perspektive hingegen daran erweisen, dass sie nicht gegen Tiere kämpft (weder real noch symbolisch), sondern die Tiere in ein kollektives Handeln einbezieht (sowohl symbolisch als auch real).⁴⁹

Zweitens ist der Tiger als Modelltier einer politischen Zoologie geeignet, weil sich mit ihm eine pervertierte Form souveräner Herrschaft disqualifizierend beschreiben lässt. Buffon nutzt hierfür den Vergleich

⁴⁶ Vgl. Robertson, (wie Anm. 18). S. 298; hier findet sich auch ein Verweis auf Buffon. Buffon diskutiert diese Fragen in Herrn von Buffons Naturgeschichte der verführigen Thiere. Sechster Band. Troppau 1780. S. 193–236.

⁴⁷ Vgl. hierzu Jacques Derrida, Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Frankfurt am Main 2003.

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Vgl. hierzu Donna Haraway, When Species meet. Minneapolis 2008; Bruno Latour, Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaften. Frankfurt am Main 2000.

von Löwe und Tiger. Der Löwe erscheint als „König unter den Thieren“,⁵⁰ der Tiger hingegen als „gräulicher Tyrann“.⁵¹ Die Tyrannei des Tigers gründet dabei nicht in seiner absoluten Stärke, sondern in seiner relativen Schwäche:

In der Klasse fleischfressender Thiere hat der Löwe den ersten, der Tiger den zweeten Rang. So wie aber selbst in böartigen Geschlechtern der erste allemal größer und oft gutmüthiger als die übrigen ist, so pflegt gemeiniglich der zweete unter allen der schlimmste zu seyn. [...] So verhält es sich in allen Fällen, wo Stärke den Rang bestimmt. Der vornehmste, welcher unumschränkte Macht besitzt, ist kein so gräulicher Tyrann als der zweete, der sich für den Abgang jenes Vorrechts, durch den Misbrauch seiner angemäßen Gewalt zu entschädigen und zu rächen sucht.⁵²

Mit Löwe und Tiger unterscheidet Buffon also zwei Varianten souveräner Herrschaft. Löwe und König besitzen „unumschränkte Macht“, sie nehmen die mögliche Gewalt in den Modus der Potentialität zurück; Tiger und Tyrann hingegen agieren mit einer „angemäßen Gewalt“, sie stellen die Macht in den Modus der Aktualität. Die beiden Modelle souveräner Herrschaft verweisen damit auf zwei unterschiedliche Serien einer politischen Zoologie: Löwe, König, Macht, Potentialität; Tiger, Tyrann, Gewalt, Aktualität.⁵³ Die damit einhergehenden Wertungen liegen auf der Hand: Der König ist gut, der Tyrann ist schlecht. Das staatstragende Element von Buffons Argumentation liegt nun darin, dass die Tyrannei nicht als konsequente Fortsetzung oder Forcierung der königlichen Machtausübung erscheint, sondern als deren Degenerationsform. Darin verbirgt sich ein antirevolutionäres Argument für die Stärke des Souveräns: Ist der Souverän stark, dann kann er es sich leisten, die Gewalt zurückzuhalten; ist der Souverän schwach, dann übt er Gewalt aus. Buffon entwickelt in seiner politischen Zoologie also letztlich ein royalistisches Argument: Stärkt den König, und er mutiert nicht zum Tyrann; er bleibt Löwe und wird nicht zum Tiger.

Vor diesem Hintergrund lässt sich das, was der König der Peruaner über die Gefahr der Tiger sagt, noch einmal neu lesen: „Wir haben Tiger genug, die uns beunruhigen, warum sollen wir auch noch vor Lämmern zittern.“ (SJ 66) Die Tiger sind in der ersten Lesart dieses Satzes die realen Raubtiere, vor dem der königliche Souverän die ihm anvertrauten Untertanen schützt und auf deren Abwehr er umgekehrt den Anspruch auf

⁵⁰ Buffon, (wie Anm. 41). S. 167.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., S. 166f.

⁵³ Zum Verhältnis von Potentialität und Aktualität vgl. Agamben, (wie Anm. 26). S. 50–59; zum Verhältnis von Macht und Gewalt vgl. Jacques Derrida, Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. Frankfurt am Main 1991.

seine Souveränität aufbauen kann. In einer zweiten Lesart aber verweisen die Tiger auf eine tyrannische Form der Gewaltausübung. Die Tyrannei wiederum gibt es in Kotzebues Amerika-Dramen in zwei Varianten. Da ist zum einen die Gewalt der tyrannischen Europäer, die in imperialistischer Absicht nach Peru gekommen sind. Sie sind es auch, die den Tiger als politisches Modell-Tier einer souveränen Tyrannei nach Südamerika importieren. Da ist zum anderen aber auch die Gewalt der peruanischen Religion, die nicht nur Tiere opfert, sondern auch Menschen im Falle einer Gebotsübertretung wie Tiere zu opfern bereit ist. Um genau einen solchen Konflikt geht es in der *Sonnenjungfrau*. Cora, eine junge Priesterin, hat sich in Alonzo, einen jungen Spanier, verliebt, Cora wird schwanger, die beiden werden erwischt, eingesperrt und – als menschliche „Schlachtopfer“ (SJ 96) – vom Sonnenpriester Xaira zum Tode verurteilt.

Dieses Urteil wird auf Seiten der Indianer unterschiedlich beurteilt. Auf der einen Seite steht der Sonnenpriester Xaira, der das Urteil – und mit ihm die Geltung des religiösen Gesetzes – unbedingt exekutieren möchte. Auf der anderen Seite steht der Krieger Rolla, der die Vollstreckung des Urteils – aus Liebe zu Cora – unbedingt verhindern möchte. Zwischen diesen beiden Positionen stehen der Oberpriester und der König, die beide im Sinne eines aufgeklärten Absolutismus die Vollstreckung des Urteils suspendieren möchten. Die ambivalente Position des Oberpriesters und des Königs zeigt sich daran, dass sie ihre Argumente dem jeweiligen Diskussionspartner anpassen: Gegenüber dem Sonnenpriester dringen sie darauf, das alte Gesetz zurückzunehmen; gegenüber Rolla verteidigen sie dieses alte Gesetz: „Uralter Volkswahn – hundertjährige Gebräuche“ (SJ 78). Gegen die Macht der Tradition beruft sich wiederum Rolla auf das Naturrecht: „Die Natur ist älter!“ (SJ 78) Die Natur wird hier ganz im Sinne aufgeklärter Naturrechtslehren als Instanz gegen die Macht und die Gewalt eines alten, überkommenen religiös-politischen Systems in Anschlag gebracht.

Sichtbar wird dessen Gewaltsamkeit für Rolla in der Art und Weise, wie diese Religion mit Tieren umgeht: „Eure Väter und Mütter haben Euch sorgfältig gelehrt, jede Blume, die um Euch her wuchs, zu zerrupfen, jedem Vogel, der in Eure Hände fiel, den Hals umzudrehen, und wer denn das am besten konnte, in dem lag ein künftiger Oberpriester verborgen.“ (SJ 78) Diese Art der Gewaltanwendung führt unmittelbar zum tyrannischen Agieren des Tigers: „lügt sich zum Gotte, und ist blutdürstig wie ein Tiger“ (SJ 78).

Angesichts dieser Tiger-Version der Souveränität sieht Rolla nur noch einen Ausweg: „Gewalt! Gewalt!“ (SJ 84) Rolla formuliert damit das gängige Argument der französischen Revolution, wie es in den *Tigres coronés* Tiergestalt angenommen hat: Dort, wo die Macht des Königs zu einer Gewalt des Tyrannen mutiert ist, hilft nur noch eine revolutionäre

Gegengewalt. Für diese Revolution sucht Rolla Verbündete, die den Aufstand gegen die herrschenden Gesetze aber zunächst als „Verbrechen“ (SJ 85) ablehnen, weil man nicht das „Recht“ und nicht die „Macht des Königs“ (SJ 85) antasten dürfe. Auch dagegen argumentiert Rolla im Stile der französischen Revolution: „Sprich! welches Verbrechen ist größer: ein unmenschliches Gesetz *geben* oder es *aufheben*?“ (SJ 85)

Nun könnte die Revolution ihren Lauf nehmen: Die tigerartigen Tyrannen werden mit Gewalt gestürzt, ein neues Recht wird eingesetzt. Doch Kotzebue sorgt dafür, dass nicht nur die Revolution verhindert, sondern auch noch die Souveränität des Königs bestätigt und gestärkt wird. Rolla verzichtet auf die Revolution, weil Cora, die er liebt, ihn darum bittet. Rolla, Cora, Alonzo: alle unterwerfen sich bedingungslos dem König und bestätigen damit dessen souveräne, unantastbare Machtstellung. Nun liegt es ganz in der Hand dieses souveränen Herrschers, über die Vollstreckung des Todesurteils zu entscheiden. Auch dies – die im Begnadigungsrecht sich artikulierende Macht über Leben und Tod – ist ein zentrales Element souveräner Herrschaft.⁵⁴ Als Entscheidungshilfe gibt der Oberpriester, der mit dem König zusammen die Position eines aufgeklärten, teilsäkularisierten Absolutismus vertritt, einen kurzen kulturgeschichtlichen Abriss, der von der Entstehung religiöser Traditionen aus der Selbstdistanzierung des Menschen vom Tier handelt (die Vorbilder dazu finden sich z.B. bei Vico, Rousseau, Herder): „Unbekleidet, gleich den Thieren des Waldes, wohnten einst die Menschen unter dem Dach des Himmels. Ihre Weiber behandelten sie wie die Frucht der Palme, die jeder brauchen durfte, und so lebte das wilde Volk immer nur den heutigen Tag, ohne Religion, ohne Eigenthum und Gesetz.“ (SJ 116) Als Ausweg aus diesem tierlichen Leben erschuf der Mensch zunächst „das Gesetz der Keuschheit [...]“. Aber eine lange, lange Reihe von Jahren hat das *Gesetz* des Schicklichen in das *Gefühl* des Schicklichen verwandelt.“ (SJ 116f.) Aus dem äußeren Zwang ist eine innere Disziplin geworden.

Nach dieser Rede schauen alle „in banger Erwartung“ (SJ 117) auf den König, der nun einen scheinbar revolutionären Satz mit einer scheinbar revolutionären Handlung verbindet: „Ataliba (nach einer Pause, indem er das Schwert mit der rechten Hand gegen die Erde staucht, daß es zerbricht [...]). Vernichtet sei das Gesetz! Cora frei!“ (SJ 117) Die Zerstörung des Schwertes als zentralem Insignium souveräner Machtentfaltung und die Annullierung des Gesetzes scheinen die Macht des Souveräns aufzuheben. Und doch bleibt der König in seiner Macht unbestritten. Denn die Tiger, das waren im bisherigen Verlauf des Dramas immer die anderen:

⁵⁴ Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a. M. 1997. S. 161–173.

die europäischen Kolonialisten und die indianischen Priester. Die Aktualität der Gewalt kam von den anderen; die Potentialität der Macht kam von ihm. Aufgehoben wird deshalb nur ein altes Gesetz aus voraufgeklärten Zeiten. Ein altes Schwert zerbricht, eine neue Macht erstarkt: die säkulare Macht eines aufgeklärten Souveräns. Hieran lässt Kotzebue keinen Zweifel. Denn nicht mit der Aufhebung des Gesetzes endet sein Drama, sondern mit der Feier des Herrschers: „Das Volk (ruft zu wiederholten Malen). Es lebe der Ynca!“ (SJ 118) In europäischen Kategorien heißt das: Vive le roi! Der Tiger ist tot. Es lebe der König.

4. Zusammenfassung

Festzuhalten bleibt zunächst einmal der Ausgangsbefund: In Kotzebues frühen Dramen findet sich ein beachtlich dichter Tierbestand. Besonders wichtig sind dabei für Kotzebue offenbar die exotischen Arten, denn an ihnen verhandelt er drei zentrale Tierthemen seiner Zeit.

Mit den Affen nimmt er die Frage nach der Grenze zwischen Mensch und Tier in den Blick. Dabei nutzt und inszeniert er eine typische Argumentationsfigur der aufgeklärten Wissenschaften vom Menschen, die differentialistische und assimilationistische Überlegungen zu einer defensiven liminalen Anthropologie verbindet. Die scheinbar stabile Differenz von Mensch und Tier wird dabei in ein komplexes semantisches Feld übertragen, in dem definierte Grenzlinien zu unbestimmbaren Schwellenzonen werden und Oppositionen jederzeit in sich zusammenstürzen können. Kotzebue zeigt die burleske Komik wie die politische Tragik, die aus diesen limitrophen Prozessen entspringen kann, führt diese Denkbewegung jedoch stets in den Rahmen einer anthropologischen Differenz zurück.

Mit dem Papageien nimmt Kotzebue die Frage nach der tierlichen Sprache in den Blick. Auch hier kommt die anthropologische Argumentationsfigur der aufgeklärten Wissenschaften zum Tragen. Tier und Mensch werden zunächst über ihre Sprachfähigkeiten einander angenähert, dann aber umso entschiedener voneinander differenziert. Kotzebue nutzt die Sprachfähigkeit des Papageien, der als Aufzeichnungsmedium von Sprechakten auftritt. Er nutzt zugleich dessen Sprachunfähigkeit, denn nur diese garantiert die Verlässlichkeit der medialen Aufzeichnung. Entsprechendes passiert auf der Ebene der Figurengestaltung: Papagei und Mensch erscheinen zunächst als Mit-Geschöpfe, dann aber wird diese soziale Tier-Mensch-Nähe ganz auf den Nicht-Europäer bezogen, während das europäische Hochzeitspaar sich von aller Tiernähe befreit.

Mit dem Tiger nimmt Kotzebue die literarischen Möglichkeiten einer politischen Zoologie in den Blick. Der Tiger ist dabei zum einen das

Inbild einer bestialischen Gefahr, in deren Abwehr sich Souveränität konstituiert. Zum anderen ist der Tiger auch das Inbild eines schwachen Souveräns, der sich nur durch Akte ausgeübter Gewalt als Tyrann zu halten vermag. Kotzebue greift für die Beschreibung der Konflikte zwischen den indianischen Parteien auf diese beiden Funktionen des politischen Tigers zurück. Der Tiger erweist sich als europäisches Texttier, auf dessen Rücken die politische Theorie Europas in einen vermeintlich indigenen Konflikt eingeführt wird. So gesehen spielen die Indianer bei Kotzebue schlicht das Drama der europäischen Geschichte nach. Kotzebue nutzt dabei die literarische Freiheit, dieser Geschichte die eigene Wendung einer durchweg geglückten Säkularisierung zu geben. Denn sein Inka-König war nie ein Tiger. Und deshalb darf er ewig herrschen.