

Andreas Steffens · Das Wesen, das nicht eines ist

ANDREAS STEFFENS

Das Wesen, das nicht eines ist
Anthropologie der Verwandlung



N O R D P A R K

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.

N O R D P A R K

V E R L A G

Alfred Miersch

Klingelholl 53 42281 Wuppertal

Gesetzt in der Minion

© Andreas Steffens, 2020

Alle Rechte vorbehalten

ISBN: 978-3-943940-69-5

www.nordpark-verlag.de

Das Wesen, das nicht eines ist

Anthropologie der Verwandlung
Eine Einleitung

*Wer werden will, was er sein sollte, der muß
lassen, was er jetzt ist.*

Meister Eckehart

*Niemand kann behaupten, er sei kein
Schwein.*

Robert Walser, »Schwein«

*Die Hunde haben ihre ausgezeichneten
Nasen, aber wir Menschen gehen anein-
ander vorbei und vermögen uns nicht zu
erkennen.*

Robert Musil, »Zivilisation«

Inhalt

Vorweg 11

Der längste Umweg 15

Die unvermeidliche Beziehung 20

Verwandlung des Verwandlers 30

Das Selbst der Menschheit 44

Selbstfremdheit

Anders sein 47

Selbstbestimmung

Die Notwendigkeit Freiheit 51

Selbsterkundung

Metamorph: Götter, Mensch und Gottmensch 57

Das andere Tier 63

Menschwerdung 65

Kafkas Blick 71

Selbstverleugnung

Die Bestie Mensch 80

Selbstüberschreitung

Vom Androiden zum Cyborg 91

Maschinenorganismus: Der Arbeiter 98

Nabokovs Eichhörnchen 109

Literatur 114

Vorweg

Jeder Mensch weiß, einer zu sein. Aber wissen wir auch, was genau das ist?

Die Frage gehört zu den größten Herausforderungen des Denkens, seit es begann, sie zu stellen. Nicht nur die Fülle widerstreitender Antworten, die im Laufe seiner Geschichte gegeben wurden, lassen zweifeln, ob es *eine* Antwort überhaupt gibt. Vor allem die Geschichte selbst als Überlieferung der Erfahrungen, die Menschen mit sich selbst und ihresgleichen machen, stellt die Überzeugungen und Selbstverständlichkeiten des Menschseins in Frage. Von Menschen gemacht, erscheint sie in unverständlichster Paradoxie als Verkettung von Unmenschlichkeiten.

Eine der wenigen bleibenden Wirkungen dessen, was in emphatischer Übereilung ›Postmoderne‹ genannt wurde, die dann ebenso schnell und leise verendete, wie sie lärmend begonnen hatte, ist die Einsicht, daß es nicht nur *eine* Geschichte gibt. Was immer sie gewesen sein mag, Geschichte kann nur in der Vielfalt ihrer möglichen Erzählungen als Bewußtseinsinhalt vergegenwärtigt werden. Wer von ihr spricht, muß dazu sagen, anhand welcher ihrer Erzählungen.

Geschichte als Erzählung des Menschseins ist ein spätes Unternehmen. Warum es sie auch als eine Geschichte der Verwandlungen geben sollte, und wie deren Grundzüge aussehen könnten, davon handelt diese ›Einleitung‹.

Verwandlung ist der Vorgang, in dem etwas zu etwas anderem wird. Daß der Mensch erst sehr spät in der Welt in Erscheinung trat, heißt, daß er aus etwas hervorgegangen sein muß, was es bereits vor ihm gab. Für den Menschen als Lebewesen ist diese Vorläuferschaft, die ihn dazu bestimmt, das Resultat einer Verwandlung zu sein, die biologische Nähe zum Tier. Ohne Rücksicht

auf dessen Gestaltfülle in der Welt ist die Anthropogenese nicht als Geschehen von Verwandlungen denkbar.

Einmal in die Welt gekommen, beginnt der Mensch nicht nur, sie dort, wo er lebt, zu verwandeln (vgl. Harari, *Eine kurze Geschichte der Menschheit*, 85-98). Auch er selbst tritt damit in eine Geschichte ein, in deren Verlauf er nicht bleibt, als was er entstand.

Abgesehen von einigen wenigen Pionieren wie Lewis Mumford, ist Verwandlung vornehmlich ein Thema der Kunst- und Literaturgeschichte, aber kaum eines der Philosophie. Seit diese sich im ›Zeitalter der Vernunft‹ vom mythischen Denken, dessen Kern das Motiv der Verwandlung war, verabschiedete, verlor sie den Blick für deren Wirkungen in der Geschichte des Menschseins. Mit dem Übergreifen des neuzeitlichen Anspruchs auf Selbstbestimmung des menschlichen Daseins in der Welt auf seine organische Verfassung, zuerst in den Politiken zur Herstellung eines ›Neuen Menschen‹, dann in den ›reinen‹ Wissenschaften der Biogenetik und Biotechnik rückt das lange übergangene Motiv der Verwandlung ins Zentrum anthropologischer Theorie.

Nichts ist mit den Erfahrungen des Menschseins so aufgelaufen wie Literatur. Sie bietet einer historischen Anthropologie der Verwandlung ihr reichstes Material. In ihm findet sie die Etappenmarker einer Humanmetamorphologie.

In seinen Vorlesungen zur *Philosophie der Kunst*, die Hippolyte Taine seit 1866 an der Pariser École nationale supérieure des beaux arts hielt, verwendete er als Epochenmerkmal die Idee eines *herrschenden Typus Mensch*, verstanden als ein Vorbild, *welches die Zeitgenossen mit ihrer Bewunderung und ihrer Liebe umgeben: in Griechenland ist es der nackte, in allen Leibesübungen vollkommene Jüngling von schöner Rasse, im Mittelalter der verzückte Mönch und der liebende Ritter, im 17. Jahrhundert der vollendete Hofmann und in unseren Tagen der unersättliche und traurige Faust oder Werther* (Taine, *Philosophie der Kunst*, 83 f.).

Im Wandel solcher Ideale des Menschseins, wie sie sich in der Geschichte der Künste artikulieren, liegt ein Symptom einer Geschichte des Wandels dessen, was Menschen sind. Sich in wechselnden Idealen der Vollendung wiederzufinden aber, kann nichts anderes heißen, als daß Menschen zu keiner Zeit mit ihrer gegebenen Verfassung zufrieden waren. Dieser Widerspruch zwischen Idealbild und tatsächlichem Sein ist das Indiz einer sich durch die Epochen und ihre Lebenswelten hindurch erhaltenden Unfertigkeit des Menschen: *die Menschen halten sich nicht für das, wofür sie den Menschen halten.*

Zur Entstehung der Humanwissenschaften seit dem 18. Jahrhundert gehört die seitdem im Zuge ihrer strengen Verwissenschaftlichung aufgegebene Einheit von Literatur und Gelehrsamkeit. *Am Karrierebruch Buffons und an der wechselhaften Rezeption seiner »Histoire Naturelle« läßt sich verfolgen, wie die Wissenschaften allmählich literaturfern werden und Traditionsbestände, die man als literarisch bezeichnen könnte, aus dem Kanon des akzeptierten Wissens ausscheiden* (Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen*, IV). Hatte der große Erfolg des ersten Standardwerkes einer allgemeinen Zoologie auf dessen literarischen Qualitäten beruht, so bringen diese es schließlich um die Reputation der naturwissenschaftlichen Disziplin, die es mitbegründete.

Knapp hundert Jahre nach dem Erscheinen der »Histoire Naturelle« verfaßt Balzac 1842 seine Vorrede zur »Comédie Humaine«. Er beruft sich darin, neben vielen anderen, auf einen Dichter, der auch Naturwissenschaftler war, nämlich auf Goethe; er beruft sich, und zwar mit Nachdruck, auf einen Naturwissenschaftler, der zuletzt von seiner Zunft als Literat abgetan wurde, nämlich auf Buffon.

Balzac will für die Gesellschaft leisten, was Buffon für die Zoologie geleistet hat: er will die sozialen Gattungen analysieren, aus denen die französische Gesellschaft besteht, und er will jene wahrhafte Geschichte der Sitten schreiben, welche die Historiker, fixiert

auf *Glanz und Elend ihrer Haupt- und Staatsaktionen, meist zu schreiben vergessen* (Lepénies, a.a.O., V).

Sich dieser Konstellation zu erinnern, hat für eine Anthropologie der Verwandlung doppelte methodische Bedeutung. Der humanwissenschaftliche Ehrgeiz der Romankunst Balzacs verweist auf die Literatur als reichste Quelle einer Erforschung des Menschseins; daß er ihr Modell aus der Zoologie Buffons bezieht, darauf, wie sehr das Tier der Bezugspunkt menschlicher Selbsterfahrung und ihrer Darstellung ist.

In dieser Perspektive wird der Satz aus einem zeitgenössischen Roman: *Ich wäre gerne eine Maschine* (Isabelle Lehn, *Frühlingserwachen*, 233) zum Indiz dafür, daß die Verwandlungsgeschichte des Menschen in ein Stadium getreten ist, in dem das Tier seine Rolle als Maß seiner Selbstwahrnehmung verliert. In einem letzten Schritt der Selbstbestimmung gibt das humane Bewußtsein die einige Jahrtausende lang selbstverständlich gewesene Bindung an die Natürlichkeit des Menschenlebens auf. Wie sehr auch immer seine Gestalt sich im Laufe seiner Geschichte wandelte, so blieb der Mensch dabei doch immer dasselbe, ein Lebewesen unter anderen; nun will er nicht mehr nur anders, sondern zu etwas anderem werden.

Der längste Umweg

Kaum haben Menschen begonnen, miteinander zu sprechen, reden sie schon über sich selbst. Wann immer aber vom Menschen die Rede ist, wird über das Tier gesprochen. Zum Menschlichen gelangt das Denken auf dem Umweg über das Animalische. Als wäre das, was zum Menschen macht, eine Eigenschaft eines Tieres, die aus ihm etwas anderes macht, das zum Menschen wird. Als verwandeltes Tier aber scheint der Mensch so sehr Tier geblieben zu sein, daß er sich selbst ganz selbstverständlich in dessen Eigenschaften wiederfindet.

Nirgends tritt dies so reichhaltig hervor wie in der Sprache der Liebe und der Rhetorik des Begehrens. Eine der ersten großen nachantiken Liebesdichtungen der europäischen Literatur, das um das Jahr 1250 geschriebene *Liebesbestiarium* des Richard de Fournival, ist ein Kompendium amouröser Tiermetaphorik. Aus den Eigenschaften der Tiere bildet der Autor seine Selbstdarstellung und die Preisung der Frau, um die er wirbt. Der Befremdung durch das andere Geschlecht begegnet der von seinem Begehren Überwältigte durch Selbstverfremdung ins Animalische. Was ihn unwiderstehlich antreibt, und ihn ganz erfüllt, ist etwas anderes, als er selbst, und läßt ihn sich doch so intensiv erfahren wie nichts sonst.

Die Metaphorik des Tieres gehört zum mythischen Erbe des

Denkens, das sich noch im Zeitalter der Vernunft regt. Am stärksten in deren Anstrengungen, den Menschen zu begreifen, der sie für sein wichtigstes Merkmal hält. Das *animal rationale* kann nicht anders, als sich aus seinem Bezug zum Tier zu verstehen. Sein Selbstbewußtsein aber gewinnt es aus der Überzeugung, keines mehr zu sein. Sie bindet das Verständnis des Menschen an das Andere, das er hinter sich ließ, ohne sich von ihm doch ganz lösen zu können.

Wie brüchig die Überzeugung, er sei kein Tier mehr, jedoch ist, belegt die Kontinuität jener mythischen Figuren, die ihn in engster Verbindung mit dem Tier zeigen. Die *Chimäre* ist das Urbild ihrer Unauflösbarkeit. In den Ungeheuern, die der *Schlaf der Vernunft* gebiert, macht sie sich als Albtraum der Selbstverkenntung bemerkbar. Ohne das Tier, das an ihre Abwesenheit erinnert, keine Vernunft.

Die chimärischen Göttergestalten der ägyptischen und griechischen Mythologie, halb Tier, halb Mensch, sind Mahnmaße einer Unabtrennbarkeit des Menschlichen vom Tierischen, zu deren Anerkennung die Vernunft einen langen Weg der Selbsttäuschung zurücklegen mußte. So sehr wir Menschen sind, weil wir keine Tiere sind, so sehr sind wir, was wir sind, weil wir Lebewesen sind wie sie.

Seiner Kulturgeschichte der Pferde stellt Ulrich Raulff eine Fotografie Alexandra Vogts aus dem Jahr 2009 als Frontispiz voran. Sie erinnert an das Mischwesen aus Mensch und Pferd der griechischen Mythologie, den *Zentauren*. Sie zeigt eine Frau, die sich einen Spiegel vors Gesicht hält, in dem der Kopf eines Pferdes erscheint, das vor ihr steht. Die Position des Betrachters entspricht der der Fotografin. Er sieht das Bild der Herstellung eines Bildes, das das Spiegelbild eines Pferdes zeigt, als wäre es das Portrait der Frau, die den Spiegel vor ihr Gesicht hält, in dem das Tier sichtbar wird.

Auf diese Szene aus der Sicht der Fotografin schauend, sieht

der Betrachter in ihrem Bild statt des Menschenantlitzes den Kopf des Pferdes als Reflektion des Spiegels, den die dahinter stehende Frau dem Tier entgegenhält. Statt sich im Spiegel den eigenen Kopf zu zeigen, präsentiert sie den Kopf des Tieres, dessen Abbild den Rahmen des Spiegels so perfekt ausfüllt wie ein klassisches Fotoportrait, als wäre es das Bild ihres verborgenen Antlitzes. Willst du mich sehen, statt des Bildes, das ich dir zeige, bedeutet es seinem Betrachter, müßtest du hinter den Spiegel schauen. Das Bild, das der Mensch sich vom Tier macht, ist die Maske, hinter der er sich selbst verbirgt. Zu finden ist er hinter seinem Bild des Tieres.

So ersteht in der Konstellation seiner Anfertigung für den Betrachter des Fotos noch einmal der Zentauer wieder auf, das Mischwesen der mythischen Einbildungskraft. Halb Pferd, halb Mensch wird er im Bild zum Emblem des Menschen, der sich verbirgt, indem er sich präsentiert. Und sich zeigt, indem er Anderes erscheinen läßt.

Indem es das Tier zeigt, verbirgt das Bild den Menschen, der es von ihm macht. Und wird damit zum Emblem der Un-Möglichkeit von Anthropologie. Sie ist die umwegigste aller Denkformen. Sie muß vom Anderen des Menschen handeln, um ihn zu benennen. Das Foto zeigt, daß das, was der Mensch von sich zeigt, ein Spiegelbild dessen darstellt, was er nicht ist. Das Bild des Tieres ist die Maske des Menschen, der sich nicht zeigt.

Das Tier blickt in den Spiegel, hinter dem sich ein Mensch verbirgt. Der Mensch verbirgt sich hinter dem Spiegel, der ein Tier zeigt. Mensch und Tier sind in ihrer Begegnung füreinander unsichtbar. Der Mensch verbirgt sich hinter dem Bild, zu dem er das Andere macht, das er nicht ist.

Was vorgibt, Bild seiner selbst zu sein, ist Spiegelbild des Anderen. Eines Anderen, dem er sich jedoch so nah verwandt fühlt, wie Mensch und Tier hier zueinander stehen, daß er es zeigt, als könnte dessen Bild für sein eigenes gelten.

Das Bild aber, das der Mensch sich vom Tier macht, als wäre es seines, verstellt ihm den eigenen Blick auf das wirkliche Tier, das sein Bild zeigt. Ein Bild dessen, was er nicht ist, zeigend, wird der Mensch doppelt blind für das, was es zeigt, und für sich selbst.

Während das Tier nur sieht, nicht aber sich, weiß der Mensch hinter dem Spiegel, der dem Tier dessen Bild vorhält, daß er sich sieht, wenn er in einen Spiegel schaut. Aber statt selbst in den Spiegel zu schauen, den er hält, und sein Bild zu zeigen, das dabei entsteht, läßt er das Tier hineinschauen, das nur schaut, aber nicht sich in seinem Bild erkennt.

Der Mensch verbirgt sich hinter dem Bild des Tieres. Der Spiegel, in dem es sich zeigt, ist er selbst. Der Mensch zeigt das Tier, indem er sich zu zeigen vorgibt.

Die Mühe am Rand der Sprachnot, die es bereitet, die Komplexität dieses Bildes zu erfassen, bezeugt den Grad an Undurchdringlichkeit des Verhältnisses von Tier und Mensch, das es inszeniert. Es zeigt das Unvermögen des Menschen, sich selbst zu zeigen. Statt seiner, zeigen seine Bilder das Andere. Das Andere, dem er als Lebewesen unter Lebewesen untrennbar verbunden ist. Zum Menschen führt nur der Umweg über das Tier. Es geht ihm voran. Noch die wissenschaftliche Evolutionstheorie folgt dem mythischen Muster, wie die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte es stiftete. Die Schöpfungsemergenz des Menschen entstand aus der Unzufriedenheit des Schöpfers mit den Tieren. Ihr Sein hatte seine kreative Potenz nicht ausgeschöpft. Die überbietende Vollendung dessen, was den Tieren noch fehlte, ist der göttliche Auftrag an den Menschen als letztem Geschöpf.

Diese Konstellation durchzieht die Epochen der europäischen Kunstgeschichte. Die Literatur so vielfältig, daß sie zum Archiv der wichtigsten Zeugnisse wurde, deren Gehalte den Grundstock anthropologischen Denkens bilden. Es muß Anthropologie geben, weil ›der‹ Mensch in der Vielgestaltigkeit seines Auftretens unauffindbar ist. Sie ist eine poetische Disziplin. Mit ihr wird

Philosophie zu einer historischen Poetik des Daseins. Was ein Mensch ist, darüber belehren die in den Künsten versammelten Erfahrungen, die Menschen mit ihrem Dasein machen.

In dieser Perspektive wird Michel Serres' Umkehrung des Verhältnisses von Geschichte und Literatur zu einer methodischen Voraussetzung der Anthropologie, die ihren klassischen Substantialismus aufgibt, und an die Stelle ›des‹ Menschen die Erscheinungsformen und Gestalten setzt, in denen Menschliches im Laufe der Zeiten auftritt. *Weit entfernt davon, daß die Geschichte wie in der sogenannten Literaturgeschichte die Literatur erklärt, sollte gerade umgekehrt die Literatur die Geschichte erklären, Schritt für Schritt die ungeheuer chaotische Vielfalt darlegend, die der Entstehung eines kollektiven Bewußtseins wie der lokaler Sprachen und der Musik vorausgeht* (Michel Serres, *Récits d'humanisme*, 118*).

Für eine Geschichte der Verwandlungen des Menschen muß dies ganz besonders gelten.

** Loin que l'histoire explique la littérature comme en ce que l'on appelle histoire littéraire, la littérature, tout au contraire, devrait expliquer l'histoire, en dévoilant peu à peu les multiplicités follement chaotiques précédant l'émergence d'une conscience collective, précédant celles des langues locales, précédant celles des musiques.*

Die unvermeidliche Beziehung

*Haustiere – gesittete Hoffnung auf Verwandlung.
Elias Canetti, Aufzeichnungen 1992-1993*

Wieder einmal in Berlin, führt Günther Anders 1979 einer seiner Wege durch die Stadt auch in die Nähe des Zoos. Während er noch überlegt, ob er hingehen soll, erinnert er sich einer Szene aus der Frühzeit seiner Ehe mit Hannah Arendt. Dort hatte er auch 1929 schon mit ihr gestanden, und versucht, sie zu einem Besuch des Tierparks zu bewegen. Er *würde ihr frisch geborene Murmeltiere zeigen.*

»Murmeltiere?«, wiederholte sie, als mutete ich ihr Marskreaturen zu.

»Ja, Murmeltiere«, wiederholte ich so harmlos wie möglich. »Murmeltiere sind auch. Und leben auch »nur einmal, das kommt nicht wieder«. Und dieses eine Mal sind diese ärmsten sogar dazu verurteilt, ihr Leben in der Budapester Straße zu absolvieren.«

Da sprach sie das große Wort aus – ist es wirklich so groß gewesen? –: »Ich interessiere mich ausschließlich für Menschen.«

Diese Begründung, mit der sie sich einem gemeinsamen Zoo-besuch verweigerte, gibt Anders noch Jahrzehnte später zu denken.

Wenn jemand menschlich und warmherzig gewesen ist, so gewiß

die damalige Hannah. Aber sonderbarerweise berührte mich die Apodiktik, mit der sie erklärte, sich ausschließlich für Menschen zu interessieren, als unmenschlich. Als unmenschlich gegen alles Nichtmenschliche. Beinahe als: gnadenlos. Mit welchem, gewiß sehr heftigen Gegenwort ich auf diese Erklärung reagiert habe, weiß ich nicht mehr. Auf Anhieb würde ich denken: mit dem Wort ›Rassistin‹ – was freilich nicht stimmen kann, da dieser Ausdruck erst später, als Kampfvokabel gegen den Nationalsozialismus, in Umlauf gekommen ist. Aber diesem Ausdruck muß ein empörtes Wort entsprochen haben (Günther Anders, Ketzereien, 239 f.).

Ihren später berüchtigt gewordenen Rigorismus im Denken besaß Hannah Arendt von Anfang an. Das frühe Zeugnis aus Günther Anders' Erinnerung verweist auf die elementare Bedingung jedes Nachdenkens über den Menschen. Die Einschränkung des ›Willens zu verstehen‹, der zum Grundmotiv der Philosophin Hannah Arendt wurde, auf den Menschen allein, mag Ausdruck eines entschiedenen Humanismus' sein, gibt aber keine Grundlage für eine Anthropologie ab. Sie übersieht die nichtmenschlichen Bedingungen des Menschseins, die erfüllt sein müssen, um als Mensch existieren zu können (vgl. Steffens, *Ontoanthropologie*). Wer sich nur für Menschen interessiert, wird viel über sie erfahren; aber wenig darüber, was ein Mensch ist; gar nichts jedoch darüber, wie menschliches Dasein möglich ist.

Der Abhängigkeit des Menschen von der Verfassung der Welt entspricht das Bemühen seines Nachdenkens über sich selbst, aus dem Tiervergleich zu verstehen, was er ist. Dazu ermutigt seine unübersehbare Verwandtschaft mit dem Tier in der Gemeinschaft der Lebewesen, deren elementaren Bedürfnisse wie Nahrung, Schlaf, Schutz und Fortpflanzung er teilt.

So sehr das im frühen 20. Jahrhundert zu der Zeit, als Günther Anders Hannah Arendt zu einem Zoobesuch zu überreden versuchte, ebenso intensiv wie vielgestaltig aufblühende Projekt einer Philosophischen Anthropologie auch im Bann einer Abwen-

dung vom Idealismus stand, so wenig konnte es dessen ›transzendente‹ Wendung übergehen, die die metaphysische Frage nach dem *Was* durch die nach dem *Wie* ersetzte. Wenn es ein Wesen des Menschen gibt, dann muß es aus den Bedingungen seiner Möglichkeit, in der Welt zu existieren, die ihn hervorbrachte, erschlossen werden. Dann aber gibt es nichts in der Welt, das für sein Verständnis belanglos wäre. Am wenigsten, womit Menschen als Lebewesen unter Lebewesen am engsten verbunden sind.

Dem Elementargesetz der Logik entsprechend, daß etwas nicht zugleich etwas anderes sein kann, alles als das, was es ist, aber nur aus seiner Unterscheidung von dem erkannt wird, was es nicht ist, bedarf die Erkenntnis des Menschen der Umwege über alles Nicht-Menschliche, mit dem er es in seinem Dasein zu tun bekommt. Sich ausschließlich für Menschen zu interessieren, verleugnet den Anteil anderer als menschlicher Seinselemente an ihrem Dasein. Der Begriff des ›Rassismus‹ – auf den Günther Anders seine Empörung über die Äußerung der jungen Hannah Arendt am Eingang des Berliner Zoos bringt – bezeichnet die prinzipielle Verwerfung jeglichen Andersseins. Das Andere soll nicht sein; da es aber existiert, soll es verschwinden. Was zuletzt heißt: zum Verschwinden gebracht werden. Mit allen Mitteln.

Aus dem Dasein des Menschen das Dasein der Tiere denkend auszuschließen, wäre ein anthropozentrischer Absolutismus, der das Menschsein von allem abschneidet, was es bedingt. Nichts als ein Mensch sein zu wollen, muß zuletzt heißen, nicht sein zu wollen, als was man als Mensch existieren kann. Im Anthropozentrismus, zu dem die Anthropologie in der Fixierung auf ihren Gegenstand unvermeidlich neigen muß, steckt bereits jene Selbstverleugnung des Menschlichen, deren politische Manifestationen im 20. Jahrhundert es notwendig werden ließen, Menschsein neu zu denken.

So sehr die Erfahrungen, die Menschen mit ihresgleichen machen, zur Anthropozentrik in der Anthropologie drängen müssen,

so falsch ist sie. Nicht nur nach der logischen Regel, daß alle Definition Negation ist. Was etwas ist, erklärt sich aus dem, was es nicht ist. Die humanistische Maxime, kein Tier mehr sein zu wollen, sondern unter Einsatz aller zivilisatorischer Mittel ganz Mensch werden zu sollen, setzt ein fortbestehendes Bewußtsein der Nähe zwischen Mensch und Tier voraus, um die Grenze bestimmen zu können, deren Überschreitung entweder den Wechsel ins uneingeschränkt Humane bedeutet, oder den Rückfall ins Vormenschliche. Um werden zu können, was wir sein wollen, müssen wir wissen, wovon genau es uns unterscheiden soll. So ist gerade für die humanistische Perspektive in der Anthropologie der Tiervergleich unentbehrlich geblieben. Wer sich für das Tier nicht interessiert, wird den Menschen nicht verstehen. Ohne Tiervergleich ist es nicht möglich, ihn zu denken.

Auch, wer den Darwinismus als definitives Modell zur Bestimmung der Anthropogenese nicht teilt, kommt nicht umhin, anzuerkennen, daß menschliches Leben mit dem der Tiere untrennbar verbunden ist. Gleich, ob es evolutionäre genealogische Beziehungen zwischen beiden Lebensformen gibt, oder nicht.

Von den ersten Berührungen in der Jagd bis zu den sehnsüchtigen Kinderaugen vor den Schaufenstern der Zoohandlungen, gehört das Tier als lebendiger Dienstbote des Menschen ins Zentrum der Kulturgeschichte. In allen *Erzählungen des Humanismus* hat das Tier seinen Platz (Michel Serres, *Récits d'humanisme*). Als Beute hilft es dem Urmenschen zu überleben, als Haustier dem neurotischen Zivilisationsmenschen, sein Leben zu ertragen. Als spiritueller Bote und Mittler zum Jenseits verbindet es als Totem mit dem Geisterreich der Ahnen; als Opfertier tritt es auf dem Altar der launigen Götter für den Menschen ein, an dessen Stelle es dem Opferpriester ausgeliefert wird.

Als älteste und dauerhafteste Daseinsgestalt lebt der Bauer in Symbiose mit dem Tier. Zugtier und Schlachtvieh werden zum Mittel der frühen Kultivierung der Welt. Ochse und Pferd ziehen

Pflug und Karren, Schaf und Huhn versorgen die Küche, das Schwein garantiert üppige Nahrung in fruchtbaren Wintern. Felle und Häute schützen den menschlichen Körper als Kleidung.

Die Abrichtung des Hundes, den der Mensch auf Fuchs und Rotwild ansetzt, die aus einem Tier unter anderen ein organisches Werkzeug des Menschen macht, ist eine seiner ersten Verwandlungsleistungen, mit denen er in die Weltordnung der Natur verändernd eingreift. Ohne die Zähmung des Pferdes wäre Kriegführung nicht möglich gewesen, und noch im Zweiten Weltkrieg war es das wichtigste Hilfsmittel der Wehrmacht (vgl. Ulrich Raulff, *Jahrhundert der Pferde*). Ohne das Grubenpferd, das unter Tage erblindend die Loren durch die Flöße der Zechen zu den Fördertürmen zieht, wäre die auf Kohle beruhende Industrialisierung nicht möglich gewesen.

Dem Zivilisationsgesetz der Distanzierung aller Weltgehalte entsprechend, wird die frühe enge Beziehung zum Tier stetig indirekter. Als Nahrungsspender führt sein Weg von der Hauschlachtung auf dem Hof über den Metzger in der Stadt in die Schlachthöfe der Gewerbegebiete. Unentbehrlich für die Lebensführung, haben die meisten Menschen heute Berührung mit dem Tier nur noch in Gestalt seines Fleisches auf den Tellern ihrer Mahlzeiten, und als Halter ihrer Haustiere, deren Nutzen kein praktischer mehr, sondern ein emotionaler ist.

Die Muskelleistung der Lasttiere wurde zum Modell und Ausgangspunkt der Mechanisierung der Landwirtschaft, mit der die Mechanisierung des Lebens einsetzt, als es gelingt, aus den Erkenntnissen der Physik Technik zu entwickeln. In der daraus folgenden Mechanisierung des Weltbildes leitet Leonardo aus der Mechanik des Vogelflugs die Idee des Flugzeugs ab.

Wald, Feld und Schlachtfeld, Straße, Fabrik, Kinderzimmer und Tierpark bilden die Topografie der Kulturgeschichte der Tierbeziehung. Sie alle sind Orte der Nutzung und Verwertung, der Unterwerfung von Weltgehalten unter die Daseinsbedürfnis-

se des Menschen. Das Tier ist ein elementarer Bestandteil ihrer Befriedigung. Als herrischer Parasit unterwirft der Mensch das Tier totaler Verfügung.

So zeitlos eng ist die Beziehung des Menschen zum Tier, daß sie zur Präfiguration seiner Selbstbeziehung wird. *Das Töten ist das Schlachten, was den Tieren geschieht, geschieht uns, später, aber nicht viel später; nur nicht spät genug, um ganz vergessen zu sein. Wie ein Gerücht, das lange nachhallt, schlachten, töten, schlachten, töten* (Elias Canetti, *Aufzeichnungen 1992-1993*, 33).

Entsetzt von der Erfahrung ihres Praktikums als angehende Veterinärin in einem industriellen Hühneraufzuchtbetrieb, sucht eine der Figuren in Michel Houellebecqs Roman *Serotonin* Trost bei dessen Erzähler. Er bleibt ihr in stoischem Zynismus schuldig. *Sobald sie mich auf dem Parkplatz ankommen sah, lief sie auf mich zu, warf sich in meine Arme und verharrte lange so, ohne weinen zu können. Wie konnten diese Menschen das tun? Ich hatte zu diesem Thema nichts weiter beizusteuern als uninteressante Gemeinplätze über die menschliche Natur* (Houellebecq, *Serotonin*, 160-162). Es ist eben so. Und es ist so, weil Menschen so sind, wie sie sind.

Daß uns darüber aber Entsetzen vor uns selbst ergreifen kann, und es von Bildern aus Hühnerfarmen und Schweinezuchtbetrieben stärker als von denen der verstümmelten Opfer unserer Kriege geweckt wird, ist der unwiderlegliche doppelte Beweis, daß wir weniger sind, als das, wofür wir uns halten, und nicht so sein müssen, wie wir sind. Wir können wünschen, anders zu sein. Die Fähigkeit, den Widerspruch zwischen Selbstverständnis und Selbsterfahrung zu empfinden, ist nicht nur eine elementar menschliche. Sie ist vor allem einer der mächtigsten und dennoch weithin unterschätzten Antriebe der Geschichte des Menschseins. Aus ihr erneuert sich der Impuls, anders zu werden, unentwegt. Die Anstrengungen dazu treiben die Bewegungen im Untergrund der Geschichte an.