

DAS SCHWIERIGE WISSEN VOM MENSCHEN

Der Mensch – für Blaise Pascal das sich selbst rätselhafteste Ding der Natur – weiß oft viel von der Welt, aber wenig von sich selbst. Die philosophische Anthropologie macht es sich zur Aufgabe, dieses Geheimnis zu lüften. Der nachfolgende Beitrag erörtert einige der Schwierigkeiten, die sich dabei stellen.

Der Begriff "Anthropologie", der erstmals 1533 bei Galeazzo CAPPELLA ("Anthropologie") und 1596 bei Otto CASMANN (Psychologia anthropologica) auftaucht, bedeutet wörtlich "Wissenschaft vom Menschen". Das Interesse, Wesentliches vom Menschen zu wissen, ist freilich älter als der Begriff und reicht bis in die Anfänge der Philosophie zurück.

Bestrebungen, die eigene Identität durch Abgrenzung zu fassen, hat es vermutlich auch früher gegeben. Schon in vorphilosophischer Zeit wird man sich Vorstellungen darüber gebildet haben, wer "wir" – etwa im Unterschied zu anderen Stämmen und Völkern – sind. Aber die Frage nach dem Menschen überhaupt ist dann der entscheidende weiterführende Schritt der Philosophie. Philosophische Fragen sind Grundfragen oder "Überhaupt-Fragen", beispielsweise: Was ist überhaupt Gerechtigkeit? Was ist überhaupt Kunst? usf. Im Hinblick auf den Menschen bedeutet diese philosophische Abstraktionsleistung, von allen innerartlichen Besonderheiten abzusehen und die Frage zu stellen, was den Menschen wesentlich und wesensmäßig ausmacht. Wenn PLATO den Menschen als einen "ungefiederten Vogel" bezeichnet und ARISTOTELES als ein "vernünftiges Tier" (animal rationale), so liegen damit erste Versuche vor, den Menschen als Menschen zu fassen und in seiner Allgemeinheit zu charakterisieren.

Die philosophische Anthropologie ist nicht die einzige Anthropologie, die sich mit dem Menschen befaßt. Die biologische Anthropologie etwa erkundet die Besonderheit des Menschen in anatomischer oder genetischer Hinsicht; die psychologische Anthropologie erkundet sein seelisches Innenleben. Dieses Detailwissen der Einzelwissenschaften ist bedeutsam; aber die philosophische Anthropologie will mehr: Als integrative Disziplin fügt sie die Resultate der Einzelwissenschaften zu einem Gesamtbild und will begreifbar machen, was der Mensch insgesamt ist.

Unerreichbarkeit des Menschen?

Die erste methodische Schwierigkeit, Wesentliches vom Menschen zu wissen, liegt in der erkenntnistheoretischen Besonderheit der philosophischen Anthropologie. Im wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß tritt üblicherweise der Mensch als fragendes Subjekt auf, das einem Objekt nachspürt, das außerhalb seiner selbst liegt. Nicht so bei der philosophischen Anthropologie. Die Grundfrage der philosophischen Anthropologie nach dem Wesen des Menschen ist eine rückbezügliche, weil dabei der Mensch nicht nach etwas anderem, sondern nach sich selbst fragt. Wenn sich der Mensch selbst zum Gegenstand des Fragens macht, liegt eine sonderbare Identität von Erkenntnis_{subjekt} und Erkenntnis_{objekt} vor. Weil Fragender und Befragtes nicht wirklich auseinanderzuhalten sind (da der Mensch im befragten Gegenstand immer schon "drinnen" ist) erhebt sich die Frage, ob der Mensch sich selbst überhaupt erkennend erreichen kann. Sich außerhalb seiner selbst zu stellen, um sich aus objektiver Distanz zu sehen, ist ihm grundsätzlich verwehrt.

Männliches Erkenntnisprivileg?

Eine andere methodische Schwierigkeit der philosophischen Anthropologie ist weniger grundlegend und hat (rückblickend betrachtet) dem Unterfangen, zu einem Wesenswissen vom

*) Elmar WAIBL ist Professor für Philosophie an der Universität Innsbruck mit den Schwerpunkten philosophische Anthropologie, Sozialphilosophie, Ethik und Ästhetik. Zuletzt erschienen seine Bücher "Angewandte Wirtschaftsethik" (Wien 2005) und "Grundriß der Medizinethik für Ärzte, Pflegeberufe und Laien" (Münster 2005).

Menschen zu gelangen, sogar eine unfreiwillige heitere Note beigemischt. Ausgangspunkt des Problems ist der Anspruch der philosophischen Anthropologie, allgemeingültige Aussagen vom Menschen, d.h. von Frauen und Männern, zu machen. Damit dies möglich ist, muß die philosophische Anthropologie geschlechtsneutral sein.

Nun wurde früher nicht grundsätzlich bezweifelt, daß es eine geschlechtsneutrale Vernunft geben kann; bezweifelt wurde aber, daß Frauen dazu befähigt sind, weil Frauen angeblich ein anderes Verhältnis zu ihrer Geschlechtlichkeit haben als Männer. Der Mann (so ließe sich dieser Standpunkt überspitzt formulieren) "hat" ein Geschlecht, die Frau "ist" ihr Geschlecht. Bei ROUSSEAU beispielsweise heißt es: "Der Mann ist nur in gewissen Augenblicken Mann, die Frau ist ihr ganzes Leben lang Frau". Und Max SCHÉLER (einer der führenden Exponenten der philosophischen Anthropologie im frühen 20. Jahrhundert) sagt über das angebliche männliche Distanzverhältnis zur Geschlechtlichkeit, daß der Mann seinen Leib "so distanziert mit sich (führt), wie wenn es ein Hündchen an der Leine wäre". Wie hartnäckig sich der Topos vom Aufgehen der Frau in ihrer Geschlechterrolle hält, wird daran ersichtlich, daß noch bei Niklas LUHMANN 1994 zu lesen ist: "Wenn eine Frau liebt, sagt man, liebt sie immer. Ein Mann hat zwischendurch zu tun."

Was immer man von dieser Sicht halten mag – gemeint war, daß die Frau wegen ihres angeblichen Aufgehens in der Geschlechterrolle unfähig ist, einen geschlechtsneutralen Standpunkt einzunehmen, wie ihn die philosophische Anthropologie erfordert. Nur der Mann – so die kühne Behauptung – kann von seinem Mann-Sein abstrahieren, sich zum geschlechtsneutralen Abstraktum "Mensch" emanzipieren und damit den Standpunkt einnehmen, von dem aus der Mensch als Allgemeinwesen (jenseits seiner Besonderheit als Frau und Mann) faßbar wird. Die Wissenschaft vom Menschen wäre deshalb naturgemäß eine Männerdomäne.

Zeitabhängige Projektion?

Als geschichtliches Wesen macht der Mensch nicht nur Geschichte, sondern verändert sich auch mit ihr. Dieser Umstand führt die Kritiker der philosophischen Anthropologie zu einem grundlegenden methodischen Bedenken: Der Mensch erfährt sich als Mensch immer in einer bestimmten geschichtlichen Ausprägung. Der Mensch an sich wäre damit außerhalb des Denkbaren und die von der philosophischen Anthropologie gesuchte Allgemeinbestimmung des Menschen bloß eine zeit- und geschichtsabhängige Projektion.

ROUSSEAU's Vorwurf an HOBBS, er hätte den Menschen seiner Zeit mit dem Menschen überhaupt verwechselt, ist weiterhin eine wichtige Mahnung an die philosophische Anthropologie. Die gesellschaftliche Bedingtheit des Menschen darf nicht übersehen werden, aber das Ausmaß gesellschaftlicher Prägung darf nicht übertrieben werden. Bei aller gesellschaftlichen Bedingtheit ist der Mensch sicher nicht nur das "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" (MARX), sondern ein Wesen mit einem biologisch-genetischen Substrat, das die Bandbreite seiner gesellschaftlichen Variabilität sowohl vorzeichnet als auch begrenzt. Dieses "naturhafte Gerüst" ist freilich nicht statisch, aber seine Veränderung vollzieht sich nur in den immens ausgedehnten Zeiträumen der biologischen Evolution und des evolutionären Artenwandels.

Die Betonung des einheitsstiftenden Substrats gilt auch für die Vielfalt der Kulturen. So sehr sich Kulturen auch unterscheiden und die Menschen unterschiedlich prägen, so sehr frappiert doch, wie sehr sich das Verhalten der Menschen über alle kulturellen Differenzen hinaus im Kern ähnelt. Das vergnügte Spielen der Kinder; die Begeisterung der Menschen an Tanz und Musik; die Freude der Menschen am kommunikativen Austausch in den unterschiedlichen Formen; die Sorge angesichts schwieriger Lebensumstände; die bedrückte Reaktion in der Konfrontation mit Krankheit und Tod – sollten diese weltweit anzutreffenden Ähnlichkeiten wirklich nur Projektionen eines Beobachters sein? Oder sind sie nicht vielmehr der (gelegentlich kulturell variierende) Ausdruck der letztlich einheitlichen konstitutionellen Voraussetzungen des Menschen?

Mensch und Tier

Den Menschen in seiner Besonderheit durch die Unterscheidung vom Tier zu begreifen bzw. ihn als ein Tier der besonderen Art zu fassen, hat (siehe die eingangs erwähnten Philosophen PLATO und ARISTOTELES) eine alte Tradition. Beim Mensch-Tier-Vergleich wurde natürlich immer wieder darauf hingewiesen, daß der summarische Vergleich einer Spezies (der *species humana*) mit allen übrigen problematisch ist. Es macht wenig Sinn, so das methodische Bedenken, den Menschen – anstatt mit seinen hochentwickelten Verwandten im Tierreich – mit einem Wurm oder mit einem Huhn zu vergleichen. In einer Hinsicht jedoch hat der summarische Mensch-Tier-Vergleich eine methodische Berechtigung: Sobald sich nämlich herausstellt, daß eine vermeintlich exklusiv menschliche Arteigenschaft auch irgendwo im Tierreich anzutreffen ist, kommt dieses Merkmal als menschliches Artcharakteristikum nicht mehr in Betracht.

Beim Mensch-Tier-Vergleich ist auch zu bedenken, daß das meiste Wissen über das Innenleben der Tiere indirekt erschlossen ist und damit zwangsläufig ein bloßes Vermutungswissen ist. Ob das gewitterscheue Pferd ein abstraktes Vorstellungsbild von "Gewitter" hat (d.h. ob es den Sachverhalt imaginieren kann, auch wenn kein Gewitter im Anzug ist) oder ob Tiere (wiederum im abstrakten Sinn) ein Todesbewußtsein haben – die vergleichende Verhaltensforschung tendiert dazu zu sagen, daß beides auf Tiere nicht zutrifft. Aber wir können die Tiere nicht befragen, und selbst wenn der Löwe reden könnte – so WITTGENSTEIN – könnten wir ihn nicht verstehen, und zwar deshalb, weil seine Lebenswelt der unseren inkommensurabel ist.

Ein kruziales Problem beim Mensch-Tier-Vergleich besteht darin, daß wir immer von uns ausgehen und das Tier an unserem Maßstab messen. Wir fragen, was von dem, was *wir* haben, das Tier auch hat oder nicht hat. Bei dieser methodischen Vorgehensweise muß dasjenige Tierische, wonach aus anthropozentrischer Sicht *nicht* gefragt wird, im Dunkeln bleiben. Gut ersichtlich wird dies beim herkömmlichen Intelligenzvergleich zwischen Mensch und Tier.

Bei den Labyrinthversuchen und sonstigen Experimenten werden die Ratten oder Schimpansen einem Test unterworfen, der im wesentlichen ein "Wenn-dann"-Problemlösungsverhalten testet. Was instrumentelle Rationalität anlangt, d.h. das Vermögen vieler Tiere, für einen bestimmten Zweck die geeigneten Mittel auszuwählen und zum Einsatz zu bringen, sind – wie man weiß – die Resultate zum Teil erstaunlich. Der Schimpanse beispielsweise ist in der Lage, herumliegende Rohre ineinanderzustecken, um mit dem verlängerten Stock an die hochhängenden Bananen heranzukommen. Wenn wir ihm für diese Leistung ein gewisses Maß an Intelligenz zuschreiben, geht allerdings verloren, daß *alle* Tiere (d.h. auch diejenigen, die zu dieser Problemlösung nicht fähig wären) komplexen Überlebensanforderungen genügen und auf ihre Weise "intelligent" sind. Anstatt Intelligenz als *menschliche* Intelligenz anzusetzen und die Tiere daran zu messen, wäre es vielleicht angebrachter, von "Intelligenzen" zu sprechen und zu sagen, daß es so viele Varianten von Intelligenz gibt, als es Lebewesen gibt. Lewis CARROLL (der Autor von "Alice in Wonderland") hat in einer Notiz die Überlegung angeboten, daß es – anstatt nach der Verstandeskraft der einzelnen Biene zu fragen – möglicherweise angemessener wäre, den Bienenschwarm als ein Lebewesen mit einem Kollektivverstand zu sehen.

Zu bedenken ist auch, daß die herkömmliche Intelligenzmessung von Tieren nach Dingen fragt, die im Leben der Tiere so nicht vorkommen. Der Schimpanse, der vor einer geschlossenen Box steht und mit Hilfe der Kombinationsleistung "Schlüssel sperrt Schloß auf" an die Bonbons herankommen soll, ist mit einer Situation konfrontiert, die im Leben der Wildtiere nicht vorkommt. Es gibt im Dschungel auch keine geometrischen Labyrinth, aus denen das Tier einen Ausweg finden soll wie in den künstlichen Versuchsanordnungen. Mit Süffisanz läßt J. M. COETZEE in seinem Buch "The Lives of Animals" eine Person die Feststellung treffen, daß der Experimentator, der mit dem Schimpansen den Labyrinthversuch anstellt, innerhalb einer Woche am Hungertod gestorben wäre, wenn er mit dem Fallschirm über dem Dschungel von Borneo abgeworfen worden wäre ...

COETZEE illustriert auch auf hübsche Weise das oben angesprochene methodische Problem, daß es im Tierexperiment sozusagen nur so aus dem Wald heraustönt, wie man in den Wald hineingerufen hat. Das heißt: Die Fragen, die wir im Experiment an das Tier stellen, führen uns möglicherweise auf eine falsche Fährte und vermitteln ein irreführendes Bild. COETZEE läßt Sultan (einer von Wolfgang KÖHLERs Schimpansen in dessen legendärer Versuchstation auf Teneriffa)

Fragen durch den Kopf gehen, die zeigen sollen, daß sich die Gedankenwelt des Tiers in Wirklichkeit auf einer ganz anderen Ebene abspielt als vom Experimentator vermutet. So fragt sich in COETZEEs Schilderung der Schimpanse, warum Menschen Tiere zu Versuchszwecken gefangennehmen und mit ihnen sadistische Spiele spielen, was ihn zur Frage nach der Gerechtigkeit des Universums im allgemeinen führt. Es ist – so die ironische Darstellung bei COETZEE – bloß die sonderbare Versuchsanordnung, die den Schimpansen von Ethik und Metaphysik wegdrängt und ihn nötigt, sich auf das niedrige Niveau der praktisch-instrumentellen Vernunft zu begeben. Bei dieser Beschreibung handelt es sich natürlich um eine literarische Überzeichnung, aber welcher wichtige Fingerzeig für das fragwürdige methodische Vorgehen im Mensch-Tier-Vergleich damit gegeben werden soll, wird auf Anhieb verständlich.

Anthropina

Die philosophische Anthropologie kennt hunderte Anthropina (menschliche Artcharakteristika), die in biologisch-physiologischer oder in geistig-kultureller Hinsicht Wesensmerkmale des Menschen zum Ausdruck bringen sollen. Manche davon sind bei genauerem Hinsehen redundant, weil sie sich implizit aus einem anderen Anthropinon ergeben. So folgt die Definition, daß der Mensch das unangepaßte – und deshalb vielfältig anpassungsfähige – Wesen ist, aus der Definition, daß der Mensch das instinktreduzierte Wesen ist. Auch SARTREs Feststellung, daß der Mensch (paradoxe Weise) das wesenslose, weil zur Freiheit verdamnte Wesen ist, steht mit der Instinktreduziertheit des Menschen in engem Zusammenhang. Von den Überschneidungen abgesehen, sind diese Charakterisierungen sicher zutreffend. Das Tier ist auf Grund seiner Instinktgebundenheit auf ein bestimmtes Gleis gestellt, von dem es nicht herunter kann. Sein vorprogrammiertes Verhaltensrepertoire enthebt es der Notwendigkeit, sich über Wahlentscheidungen Gedanken machen zu müssen. In den Instinkten – so KANT – denkt Gott für die Tiere. Weil der Mensch als der "erste Freigelassene der Schöpfung" (HERDER) aber aufgehört hat, ein bloßes Tier zu sein, muß er für sich selbst denken und ist zur Freiheit "verdammt", weil selbst die Flucht aus der Freiheit noch ein Akt der Freiheit ist.

Bei der Durchsicht der vielen Anthropina, die in der philosophischen Anthropologie vorgeschlagen wurden, stellt sich auch die Frage, welche Wesensbestimmungen einen substantiellen Sachverhalt betreffen und welche einen bloß äußerlichen und oberflächlichen. Im Tierreich gibt es bekanntlich keine Feiertage, sondern nur die mehr oder weniger gleichförmige Abfolge von Zeiteinheiten. Weil im Tierreich auch der Kalender unbekannt ist, feiern Tiere keinen Geburtstag. Wenn dies bei den Menschen anders ist – ist damit etwas Wesentliches bezeichnet? Möglicherweise ja, aber sind Menschen, denen diese Gepflogenheiten unbekannt sind, deshalb keine Menschen? Wenn – von PLATO über DARWIN über GEHLEN bis hin zu Desmond MORRIS' Buchtitel "Der nackte Affe" – der Mensch als das unbehaarte Wesen bezeichnet wurde, so ist die Feststellung zweifellos zutreffend. Aber ist damit auch etwas Zentrales bezeichnet? Wäre der Mensch ohne Verlust des äffischen Haarkleids kein Mensch? Die Abwegigkeit dieser Schlußfolgerung zeigt, daß es auf diese nebensächliche Bestimmung nicht ankommen kann. Nacktheit allein macht noch keinen Menschen. Damit von Menschsein die Rede sein kann, sind also wesentliche Artcharakteristika wie Instinktgebundenheit, Geistigkeit usw. erfordert.

Die kritische Durchsicht der vielen Anthropina zeigt auch, daß viele Versuche, menschliche Besonderheiten im Mensch-Tier-Vergleich ausfindig zu machen, auf einer schlechten Kenntnis der Tatsachen beruht haben und deshalb im Licht der neueren empirischen Forschung revidiert werden mußten. Die bekannte Schimpansen-Forscherin Jane GOODALL hat bei ihren Freiland-Beobachtungen am Tanganjika-See festgestellt, daß sich Tierhorden bezüglich Jagdverhalten, Werkzeuggebrauch, Ernährungsgewohnheiten und sexuellen Sitten unterscheiden und diese Besonderheiten auch in der Generationenfolge weitergeben. Die herkömmliche Sicht, daß der Mensch das exklusive Kulturwesen sei, ist damit zumindest relativiert worden. Das Anthropinon "der Mensch als das vis-a-vis-koitierende Wesen" (BRANDENSTEIN) ist durch die Beobachtung, daß dies bei den Bonobos auch so ist, hinfällig geworden. Die Beobachtung, daß auch Tiere sich an berauschenden Substanzen gütlich tun, wenn sich die Gelegenheit bietet (u.a. zu sehen in dem Disney-Film "Das lustige Leben der Tiere") zeigt, daß der Mensch nicht exklusiv als "homo bacchus" (KAMLAH) bestimmt werden kann. Der Mensch als ichbewußtes Wesen (KANT) wiederum hat durch die Spiegelversuche mit

Primaten viel von seiner angeblichen Sonderstellung verloren. Daß das Tier sich im Spiegel erkennt, belegt, daß das Tier weiß: das bin *ich*, und nicht irgendwer anderer. Bei Adam SMITH ist zu lesen: "Ein Mensch ist ein Tier, das Geschäfte macht; kein anderes Tier tut dies – kein Hund tauscht Knochen mit einem anderen." Was den Hund und den Knochen anlangt, ist die Beobachtung zweifelsfrei zutreffend. Ein gewisses Tauschverhalten gibt es allerdings gelegentlich auch bei Tieren, etwa wenn Affen Nahrung abtreten, um dafür etwas Erwünschtes zu bekommen. – Die Liste der Anthropina, die durch neue empirische Erkenntnisse revisionsbedürftig geworden sind, ließe sich fortsetzen.

Neben den Anthropina, die einer empirischen Überprüfung nicht standhalten, gibt es Charakterisierungsversuche, die so offensichtlich jeglicher Beobachtung widersprechen, daß nachzuprüfen wäre, wie sie eigentlich gemeint waren. Das gilt etwa für HUIZINGAs "homo ludens". Das ausgeprägte Spielverhalten von Katzen, Hunden, Jungbären und vielen anderen Tieren zeigt, daß der Mensch mitnichten exklusiv das spielende Wesen ist. Benjamin FRANKLINs bekannte Definition des Menschen als "tool making animal" beschreibt sicher eine zutreffende Arteigenschaft des Menschen. Tiere gebrauchen zwar Werkzeuge (etwa wenn Steine als Nußknacker eingesetzt werden), stellen aber keine her. Wenn Schimpansen die Stöckchen zurechtrichten, mit denen sie nach Termiten fischen – ist dies bereits der Übergang vom Werkzeuggebrauch zur Werkzeugherstellung? Sicher unbekannt ist im Tierreich die Werkzeugherstellung mittels Werkzeugen. Dieser potenzierte Werkzeuggebrauch ist es, der es gerechtfertigt erscheinen läßt, den Menschen wesentlich als "homo technicus" zu beschreiben. Vermutlich zu weitgefaßt ist hingegen HERDERs Bestimmung des Menschen als "Sprachgeschöpf". Schimpansen können nicht sprechen, weil ihr Kehlkopf dies nicht zuläßt; sie können aber in der Zeichensprache an die 130 Begriffe erwerben und erreichen damit das Sprachvermögen eines dreijährigen Kindes. Eine andere, verwandte Bestimmung, nämlich der Mensch als "homo orator", würde darauf verweisen, daß wenigstens die Verbalsprache etwas exklusiv Menschliches ist. Aber was ist dann mit den sprechenden Papageien, etwa mit *Alex*, der es bei den vielen Sprachversuchen mit Tieren zu einiger Berühmtheit gebracht hat? Wenn "Sprache" freilich nicht nur Wortverstehen meint, sondern auch die Fähigkeit, grammatikalische Sätze zu bilden – wozu Tiere nicht fähig sind – dann wäre die Gültigkeit von HERDERs Definition des Menschen als "Sprachgeschöpf" aufrecht.

Es versteht sich von selbst, bedarf aber doch der Erwähnung, daß Anthropina nur *potentielle* Artcharakteristika, d.h. Kann-Eigenschaften, bezeichnen. Den Menschen als das Schrift bildende Wesen (MORRIS) zu bezeichnen, meint, daß die Ausbildung von Schrift in Reichweite des menschlichen Vermögens liegt und diese Möglichkeit vom Menschen auch meistens umgesetzt wurde. Der Umstand, daß manche Kulturen (selbst hochentwickelte wie die der Indianer oder der Südsee-Insulaner) schriftlose Kulturen waren, besagt somit nichts gegen dieses Anthropinon.

Gibt es Besonderheiten, die tatsächlich nur beim Menschen anzutreffen sind und somit spezifische menschliche Arteigenschaften beschreiben? Ein häufig genanntes Anthropinon betrifft einen speziellen Punkt im Tötungsverhalten. Die Bestimmung des Menschen als "homo homicidus" meint, daß nur der Mensch ein seine Artgenossen tötendes Wesen ist – was nicht zutrifft. Innerartliche Aggressivität mit Todesfolgen ist im Tierreich zwar sehr selten, kommt aber gelegentlich doch vor. Was im Tierreich aber tatsächlich nicht vorkommt (und die Lemminge sind dafür kein Gegenbeweis!) ist die Möglichkeit zur Selbsttötung. Die freie Verfügbarkeit über das eigene Leben scheint tatsächlich etwas genuin Menschliches zu sein.

Bereits PROTAGORAS hat den Menschen als Feuer gebrauchendes Wesen bezeichnet – und in der Tat, kein Lebewesen außer dem Menschen macht sich das Feuer zunutze. Der Mensch als "homo coquus" ist nur ein Teilaspekt dieser Nutzungstechnik, die für die Entwicklung des Menschen freilich von großer Bedeutung war.

Die philosophische Anthropologie hat die *strikte* Entgegensetzung von Mensch und Tier weitgehend aufgehoben. Paradoxerweise tritt dabei aber für die philosophische Anthropologie doch eine entscheidende Differenz zutage: Im Wissen, ein Tier zu sein, hört der Mensch (so HEGEL) auf, ein bloßes Tier zu sein. Das um sich selbst wissende Tier ist mehr als ein Tier und somit eine Besonderheit im Reich des Lebendigen, weil kein Tier weiß, ein Tier zu sein. Erich FRIED hat diesen Sachverhalt in kräftige Worte gekleidet: "Ein Hund / der stirbt / und der weiß, daß er stirbt / wie ein Hund / und der sagen kann / daß er weiß / daß er stirbt / wie ein Hund / ist ein Mensch." Wie ein Hund

zu enden ist freilich für den Menschen keine Zwangsläufigkeit. Zwar wird er wohl bis auf weiteres – und wahrscheinlich für immer – ein sterbliches Wesen bleiben. Aber er kann sich mit den Naturgegebenheiten auf sehr unterschiedliche Weise gestalterisch ins Verhältnis setzen. Daß ihm sein Dasein nicht bloß vorgegeben, sondern aufgegeben ist, macht ihn gleichzeitig zu einem eminent geschichtlichen Wesen.