
Tiere – eine anthropologische Perspektive

Christoph Wulf

Ein wesentliches Element in der Hominisation und der menschlichen Entwicklung ist die Auseinandersetzung mit dem bzw. den Tieren. Es scheint, als könne der Mensch sein Leben nicht ohne Ähnlichungen und Abgrenzungen vom Tier führen, geschweige denn, dass er sich ohne Bezugnahme auf das Tier oder die Tiere begreifen kann. Das Verhältnis der Menschen zu den Tieren ist nicht eindeutig; es ist komplex, widersprüchlich und paradox. Was meinen wir, wenn wir von dem Tier oder den Tieren sprechen? Das Spektrum der Lebewesen, die wir als Tiere bezeichnen, ist weitgespannt. Es reicht von Insekten über Vögel und Fische zu Mäusen und Schweinen, Hunden und Katzen bis zu Füchsen, Löwen, Schlangen und Elefanten. Was aber haben diese Lebewesen gemeinsam?

Die Situation wird kompliziert, wenn man sich vergegenwärtigt, dass je nach historischer Zeit und Kultur das Verhältnis der Menschen zu Tieren sehr unterschiedlich ist. Es umfasst Formen der gewaltsamen Unterwerfung der Tiere. Sie werden gejagt, getötet und gezüchtet; sie dienen der Ernährung der Menschen. Ihre Häute werden für Kleidung genutzt; ausgewählte Körperteile dienen den Menschen als Schmuck. In der christlichen Religion macht sich der Mensch die Tiere Untertan und nutzt sie nach seinen Wünschen. Tiere werden menschlichen Zielen unterworfen und dienen als Opfertiere, Nutztiere, das heißt z. B. als Arbeits- und Schlachttiere. In Form von „pets“ werden Tiere jedoch auch zu Adressaten menschlicher Zuneigung oder übernehmen wie z. B. im Fall der Pferdetherapie sogar therapeutische Aufgaben.

Tiere dienen uns als Spiegel und Projektionsflächen. Wer wir als Menschen sind, erfahren wir über unsere Beziehungen und Bilder von den Tieren. Wir erfassen sie nicht als Tiere, sondern anthropomorph in ihrem Verhältnis zu uns. Im Imaginären der Kulturen spielen Tiere eine wichtige Rolle. Hier dienen sie als Projektionsflächen für Gutes und Böses, das wir ungehemmt auf sie übertragen. Mal sind uns die Tiere Ausdruck ungehemmter Grausamkeit, dann dienen sie uns als

Bilder der Sanftmut und Güte. Im Imaginären unserer Kultur werden die Tiere dämonisiert und idealisiert. Ihnen werden Eigenschaften des Menschen zugeschrieben, durch die unsere Wahrnehmung und unsere Gefühle für die Tiere bestimmt werden, und in denen Merkmale des Menschen sichtbar werden, die ohne die Bezugnahme auf Tiere möglicherweise unsichtbar blieben.

In unserem Verhältnis zu den Tieren spielen Grenzziehungen eine wichtige Rolle, d.h. die implizite Frage, wer sind wir als Mensch und wie nehmen wir Tiere wahr. In der griechischen Antike, in den Mischwesen ihrer Mythologie, z. B. dem Zentaur, den Sirenen oder der Sphinx, wird deutlich, dass die Grenzziehung zwischen Mensch und Tier im Verlauf des Zivilisationsprozesses erst allmählich durchgesetzt wird. Der Historiker und Mentalitätsforscher Peter Dinzelsbacher (2000, S. 274) spricht in diesem Zusammenhang von einer „archaischen Permeabilität“, die sich in vielen Kulturen zeigt und die erst allmählich überwunden wird. Mit der Überwindung dieser Durchlässigkeit zwischen Tier und Mensch werden die Tiere zu Objekten, zu Dingen, die nach dem Gutdünken der Menschen behandelt werden können. Sie werden zu dem Anderen des Menschen, zu Objekten, deren Unterdrückung, Ausbeutung und Tötung das Bild des Menschen und das Selbstverständnis des Menschen nicht mehr gefährden.

Dieser Prozess der allmählichen Herauslösung aus der von Mensch und Tier in der griechischen Antike gemeinsam geteilten „Physis“, aus der mittelalterlichen von Gott geschaffenen auch von Mensch und Tier gemeinsam geteilten Natur führt in der Moderne dazu, dass nicht nur die Natur, sondern auch die Tiere zu Objekten werden, die dem Menschen gegenüberstehen und die wie Dinge behandelt werden. Erst in den letzten Jahrzehnten mit dem Klimawandel, der Umweltzerstörung und der Einsicht in die Notwendigkeit nachhaltiger Entwicklung und einer entsprechenden Bildung für Nachhaltigkeit wächst die Einsicht in die „ungewollten Nebenwirkungen“ einer die Natur und mit ihr die Tiere objektivierenden Einstellung. Mit der sich allmählich ausbreitenden Einsicht in den lebendigen Charakter der Natur wächst auch die Einsicht, dass Tiere nicht als Dinge angesehen werden dürfen, sondern dass sie wie die Menschen Teil der lebendigen Natur sind. Die Bemühungen um die Durchsetzung von Tierrechten gehören in diesen Kontext.

Im polytheistischen Hinduismus Indiens hat es diese Dominanz des Menschen über das Tier und die Natur und das damit verbundene asymmetrische Verhältnis nicht in gleicher Weise gegeben. Die hier entwickelte Vorstellung vom „Kreislauf des Lebens“ impliziert ein Bewusstsein von der Verwandtschaft aller Formen des Lebens. Im Rahmen der Bildung für Nachhaltigkeit gewinnt diese Perspektive eine neue Bedeutung. Gesucht wird ein neues, weniger auf Durchsetzung und Dominanz ausgerichtetes Verhältnis zu den Ressourcen der Natur, den Tieren, den Dingen. Dieses beinhaltet auch ein anderes Verhältnis der Menschen zueinander

und des Menschen zu sich. Es führt zu einer Haltung, die Tier und Mensch gelten lässt und die ich als eine mimetische Haltung beschrieben habe, die den Gestus des Verfügens, der Dominanz und der Unterwerfung suspendiert. Ein anderes Verhältnis zur Natur, zum Tier und zu den Dingen würde auch zu einem veränderten Selbstverhältnis der Menschen führen. Hier setzen Bildungsaufgaben an, die die im UN-System entworfenen Ziele globaler Entwicklung zu verwirklichen versuchen. Die Widerstände gegen eine solche Ausrichtung der Bildung sind gewaltig. Dennoch mag sich der Einsatz für ihre Realisierung lohnen.

Im Verhältnis des Menschen zum Tier artikulieren sich zentrale Aspekte des historisch und kulturell geschaffenen menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses. Das Mensch-Tier-Verhältnis lässt sich nur anthropomorph verstehen. Dadurch bleibt das Tier für den Menschen ein *animal absconditum*. Im Folgenden sollen zehn zentrale Aspekte des Mensch-Tier-Verhältnisses skizziert werden, in denen auch der Rätselcharakter der Tiere und des Mensch-Tier-Verhältnisses sichtbar wird.

Erstens: Es kommt im Zusammenhang mit der allmählichen Genese des Menschen, die das Ergebnis eines Zusammenwirkens von Umweltveränderungen infolge des Klimawandels, von morphologischen und zerebralen, kulturellen und sozialen Veränderungen ist, mit dem Verlassen des Urwalds und dem Umzug in die Graslandschaften Ostafrikas zur Ausweitung der Jagd und damit zu einer Bedeutungszunahme des Erlegens von Tieren für die Ernährung der Menschen. Man nimmt an, dass die Fleischnahrung auch zur Entwicklung des Gehirns beigetragen hat. Auf jeden Fall trugen die für die Jagd erforderlichen Strategien der Kooperation zwischen den Menschen wesentlich zur Entwicklung der Kultur und der sozialen Beziehungen bei. Auch die Zubereitung des Tier-Fleisches mithilfe des Feuers wird zu einer kulturellen für die Entwicklung der Gemeinschaft wichtigen Handlung. Dass Menschen Tiere töten, geht zurück bis zu den Anfängen der menschlichen Kultur. Bereits der *homo erectus* tötete vor 400 000 Jahren Tiere mit einem gehärteten Holzspeer.

Zweitens: Es kommt vor etwa 10 000 Jahren dazu, dass die Menschen sesshaft werden. Damit einher gehen die Entwicklung von Ackerbau und Tierzucht und die Gründung der ersten Städte. Mit der Domestizierung der Tiere und der Kultivierung des Landes erfolgt eine Domestizierung und Kultivierung des Menschen. Es entstehen Städte. Mit der in ihnen möglich werdenden Arbeitsteilung bildet sich eine Priesterkaste heraus, die für neue kulturelle Aufgaben freigesetzt wird. In der Folge entsteht eine kulturelle und zivilisatorische Entwicklung, deren Träger neben der Agrarkultur die Viehzucht wird, die neue Aufgaben der Vorherrsicht und planerischen Vernunft an die Menschen stellt. Alle nach außen gerichteten

Handlungen des Menschen haben stets auch Rückwirkungen auf das Imaginäre und die Struktur des Menschen.

Drittens: Es spielt das Tieropfer eine wichtige Rolle dabei, das Menschenopfer abzulösen. Im Alten Testament verhindert der Engel, dass Abraham seinen Sohn Gott zum Opfer bringt. An seiner Stelle wird dann das Tieropfer installiert. Zahlreich sind die Deutungen der kulturhistorischen Bedeutung dieses Übergangs zum Tieropfer, der in den monotheistischen Religionen eine solche Bedeutung hat. Girard (1988) verweist z.B. darauf, dass mit dem Tieropfer die der Gesellschaft inhärente Gewalt auf einen „Sündenbock“ projiziert wird, dessen Tod die gesellschaftlichen Differenzen versöhnt. Ist das Opfer ein Tier, besteht nicht wie beim Menschenopfer die Gefahr der Rache und damit eines *circulus vitiosus* der Gewalt. Walter Burkert unterscheidet drei Aspekte des Tieropfers: „1) das Tieropfer ist ambivalent, freudeerregend und schauererregend zugleich. Blutvergießen kreuzt sich mit Essensfreude; 2) Die Opferhandlung ist „heilig“, doch ist die Beteiligung des Gottes oder der Götter durchaus ein Problem; 3) Das Opfern ist ein kollektiver Akt, der Gemeinsamkeit stiftet und bestätigt“ (2004, S. 180).

Viertens: Es geht in der Geschichte der Menschheit immer wieder um die Frage, was ist der Mensch, was ist das Tier und wie werden die Grenzen zwischen Mensch und Tier gezogen. Die griechische, indische und chinesische Vorstellungswelt enthalten zahllose Beispiele für Mischwesen zwischen Mensch und Tier. Aristoteles (1973, S. 49) bestimmt die Grenze zwischen Tier und Mensch, indem er darauf verweist, dass der Mensch ein Tier sei, dass in „höherem Grade als „jede Biene oder ein Herdentier“ zur Staatenbildung befähigt sei, weil es Sprache und Kommunikation habe. Doch solchen analytischen Grenzziehungen gehen in der griechischen Mythologie erbitterte Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Mensch und Tier voraus und mögliche Grenzziehungen zwischen beiden. Auch im Mittelalter findet die Domestikation des Menschen in Abgrenzung zu den Hybridwesen aus dem Bestiarium des mittelalterlichen Imaginären, die z.B. an den Kapitälchen der Kathedralen von Autun und Vézelay zu sehen sind. Auch der Satan und die Monster der Hölle dienen dazu, Angst zu erzeugen und mit ihrer Hilfe die Menschen zu einem gottgefälligen Leben zu bringen.

Fünftens: Im 18. Jahrhundert werden wilde und exotische Tiere in Menagerien und im 19. Jahrhundert dann vermehrt in zoologischen Gärten gehalten und dort den Besuchern zur Schau gestellt. Wie bereits einige Jahrhunderte früher in Museen die Kunst gesammelt, geordnet und ausgestellt wurde, so sind es nun die Tiere. Der Gestus der Unterwerfung und des Über-sie-Verfügens ist deutlich. In der Folge entsteht ein weltweiter Tierhandel. Im Unterschied zu Bildern und Prä-

paraten können nun die Besucher das Tier oft sogar in seiner simulierten Lebensumwelt sehen. In Hagenbecks Zookonzept werden Tiere nicht mehr nach Gattungen getrennt, sondern in simulierten Naturlandschaften der freien Wildbahn präsentiert. Die Tierhaltung sollte möglichst den ursprünglichen Lebensbedingungen der Tiere gerecht werden. Dabei entstanden große Hygieneprobleme, die zu hohen Sterberaten führten, die wieder zur Aufgabe dieser Simulationen führte. Wurden zunächst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahme vor den Menschen nicht fliehende Wildtiere gehalten, so wurden gegen Ende des Jahrhunderts auch ältere in Gefangenschaft geratene Wildtiere ausgestellt. Der Zoologische Garten wurde zu einem Feld zur Erforschung der Tiere. In Berichten über das Leben der Tiere dort war oft die Rede von der ihrer Unfreiheit geschuldeten „Schwermut“.

Sechstens: Max Scheler (1947) versucht in der „Sonderstellung des Menschen im Kosmos“ eine allgemeingültige Grenzziehung zwischen Mensch und Tier vorzunehmen, indem er darauf verweist, dass der Mensch im Unterschied zum Tier „Gegenstandsbewusstsein“ habe und „weltoffen“ sei. Das Tier hingegen sei umweltgebunden, lebe in spezifischen durch seine Instinktstrukturen bestimmten Umwelten und habe nicht wie der Mensch „Welt“. Auch Arnold Gehlen (1986) dient das Tier in erster Linie dazu, das Besondere des Menschen herauszuarbeiten, das er darin sieht, dass der Mensch als „Mängelwesen“ Defizite kompensieren müsse und gerade bei der Kompensation seine Möglichkeiten zur Vervollkommenheit entfalte. Unter Bezug auf Adolf Portmann (1956) und andere werden Differenzmerkmale zum Tier benannt wie Frühgeburt und Retardierung, aufrechter Gang und geringe Spezialisierung des menschlichen Körperbaus, residualer Charakter der Instinkte und Triebüberschuss, Reizüberflutung und Entlastung sowie Sprache als Handlung. In Anlehnung an Nietzsche ist die Rede vom Menschen als dem „nichtfestgestellten Tier“, dem „Invaliden seiner höheren Kräfte“. Ziel ist die Erarbeitung universeller Gattungsmerkmale des Menschen mit Hilfe des Vergleichs zum Tier. Dabei erfolgt weder eine Differenzierung im Hinblick auf den Menschen noch auf das Tier.

Auch Helmut Plessner, der in den „Stufen des Organischen und der Mensch“, Pflanze, Tier und Mensch in ein Kontinuum stellt und für den der Mensch durch die Freisetzung und Plastizität seiner Motorik, die Entdifferenzierung seiner Triebe, seine offene Antriebsstruktur, seine biologische Mehrdeutigkeit charakterisiert ist, versucht, eine allgemeingültige Unterscheidung zwischen Mensch und Tier vorzunehmen, indem er darauf verweist, dass Tiere das Zentrum ihres Lebens in ihrem Körper haben, das es ihnen erlaubt, sich zu bewegen und den Ort ihres Lebens zu wechseln. Dadurch unterscheiden sich Tiere von Pflanzen, die an einen Ort gebunden sind, und von Menschen, die außer der Tatsache, dass auch bei ih-

nen das Zentrum ihrer Lebensprozesse in ihrem Körper liegt, die Möglichkeit haben eine „exzentrische Position“ einzunehmen, sich also aus der unmittelbaren Raum- und Zeitgebundenheit mit Hilfe der Einbildungskraft in andere Räume und Zeiten zu begeben. Wenn man dieses Merkmal für tierisches Leben zugrunde legt, dann ist das Spektrum der Tiere sehr weit gespannt und die Unterschiede zwischen den Tieren sind außerordentlich groß. Dann erhebt sich schließlich sogar die Frage, wie sinnvoll es noch ist, von *dem* Tier und *dem* Menschen zu sprechen.

Siebens: Im Unterschied zur Philosophischen Anthropologie, deren Vertreter das Mensch-Tier-Verhältnis zum Ausgangspunkt ihrer Forschung gemacht haben und die dabei vor allem an den Unterschieden zwischen Mensch und Tier interessiert waren, hat sich der Fokus des anthropologischen Interesses am Tier verändert. Wie sich mit der historischen und kulturellen Wendung der Anthropologie das Interesse vom Gattungswesen Mensch eher zur historischen und kulturellen Vielgestaltigkeit der Menschen verschiebt (Wulf 1997, 2001, 2004, 2013, 2014; Wulf & Kamper 2002; Wulf & Zirfas 2014), so entsteht in der Historischen bzw. Historisch-Kulturellen Anthropologie der Gegenwart eher ein Interesse an der Mannigfaltigkeit tierischen Lebens (Ingold 1988; Dinzelbacher 2000; Lestel 2001). In den letzten Jahrzehnten hat eine solche Orientierung auch im Mittelpunkt der Ethologie und der Soziobiologie gestanden und dazu geführt, dass die Forschungen über *den* Menschen bzw. *das* Tier eher den Untersuchungen der Vielfalt der Tiere gewichen sind. Dabei beschäftigt sich die Forschung heute weniger mit den Unterschieden zwischen dem Menschen und dem Tier als vielmehr mit der Kontinuität zwischen Tieren und Menschen. Untersucht wurden Ähnlichkeiten und die Übergänge zwischen Menschen und anderen Primaten, an denen Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich werden. Die Forschungen richten sich vor allem auf die Prozesse der allmählichen Entstehung von Differenzen. In methodischer Hinsicht geht es dabei nicht nur um kausale und funktionale Erklärungen, sondern auch um das Verständnis der Kontingenz der Entwicklungen.

Aufgrund dieser epistemologischen Entwicklungen gewinnen die Fragen der Evolution des Lebens, der Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Tieren und Menschen als Thema historisch-kultureller Anthropologie zunehmend an Bedeutung. Dadurch entsteht eine wichtige Ergänzung großer Teile der biowissenschaftlichen Forschung, die eher an den universellen Merkmalen des Lebens interessiert ist.

Achtens: Kultur: Die lange gehegte Vorstellung, Tiere seien Natur und Menschen würden zu Menschen durch Kultur ist unzulänglich und bedarf der Revision. Die Ethologie hat deutlich gemacht: Auch Tiere entwickeln Kultur. Bei Tieren und Menschen ist Kulturentwicklung eine für das Überleben erforderliche Bedingung.

Tiere und Menschen sind zu kulturellem Lernen fähig. Mit seiner Hilfe können von tierischen und menschlichen Individuen und Gruppen neu entwickelte oder erworbene Verhaltensweisen weiter gegeben werden, ohne dass die Individuen auf ein Lernen nach dem *trial and error* Prinzip angewiesen sind. So lernten z. B. japanische Makaken in der Koshima-Bucht vor 50 Jahren, Süßkartoffeln im Meerwasser zu waschen. Bis heute ist diese Praxis dort anzutreffen.

Die Kulturen der Tiere sind äußerst mannigfaltig. Bei den Schimpansen gibt es beispielweise erbitterte, unseren Kriegen vergleichbare Kämpfe um Territorien. Bei den Menschenaffen hingegen spielen solche Kämpfe keine Rolle. Bei den Schimpansen und den Menschenaffen gibt es aggressive Auseinandersetzungen zur Durchsetzung von Dominanz und Hierarchie. Anders verhält es sich jedoch bei den Bonobos, die zur Bearbeitung von Dominanz, Hierarchie und Konflikten sexuelle Strategien entwickelt haben, die sie von allen bekannten Primaten-Kulturen unterscheiden (Wahl 2002, S. 124 ff.). In tierischen und menschlichen Kulturen gibt es sehr unterschiedliche Formen der Kooperation und des Konflikts in sozialen Gruppen sowie der Organisation der Geschlechterbeziehungen (Polygynie, Polyandrie, Monogamie) und der Elternstrategien. Dabei spielen auch Infanzid, Kainismus, Sibilid eine erhebliche Rolle (Voland 2000). Trotz zahlreicher phylogenetischer Gemeinsamkeiten erscheint mir die manchmal in der Soziobiologie und in der Ethologie artikulierte Auffassung unzulässig, menschliche Kultur auf die Bewältigung der Anforderungen des Überlebens und damit auf die Fragen der Geschlechter-, Generations- und Sozialbeziehungen zu reduzieren. In einer solchen Perspektive können viele der mit Imagination und Sprache gegebenen Möglichkeiten kulturellen Handelns nicht angemessen verstanden werden.

Neuntens: Wer mit einem Hund oder einer Katze lebt, weiß wie sehr sich sein Lebensrhythmus durch die Bedürfnisse des Tieres verändert. Welchen Gewinn haben Menschen aus einem ihnen so viele Bedingungen vorschreibenden Zusammenleben? Anders formuliert: „Wozu lieben Menschen die Tiere so sehr, welche Probleme versuchen sie zu lösen, indem sie sich so intensiv und entschieden dem Tier zuwenden, das ihnen doch unzugänglich bleibt?“ (Körner 2004, S. 273). Im Unterschied zu kleinen Kindern, die bereits in der Lage sind, die Perspektive des Anderen zu übernehmen, können dies Tiere – wie wir aus vielen Experimenten wissen – kaum. Die Eigenwelt der Tiere bleibt uns verschlossen. Das gilt auch für Haustiere, mit denen wir jahrelang zusammenleben. Darüber dürfen auch nicht die zahlreichen anthropomorphen Deutungen des Tierverhaltens hinwegtäuschen, in denen z.B. die „Treue“, die „moralische Gradlinigkeit“ oder gar die „Liebe“ eines Hundes beschworen wird. Doch was sagt dieses Verhalten aus über uns, die Tiere und unsere Beziehung zu ihnen? Aus psychoanalytischer Perspektive lässt sich vermuten: „Alles, was wir uns vom Menschen ersehnen. Gerade

auch die zutiefst kindlichen Bedürfnisse nach unvoreingenommener Zuwendung, vorbehaltloser Liebe ohne die Menschen typische Ambivalenz und Wankelmütigkeit, erhoffen wir uns vom Tiere. Das Tier gibt uns, was wir an uns selbst vermissen: Die Selbstachtung, das Gefühl, geliebt zu sein, Macht zu haben über andere, vielleicht auch Aggressivität und Dominanz. Insofern verwenden wir das Tier in der Tierliebe, und zwar in jedem Fall: Altruismus kann egozentrisch sein...“ (Körner 2004, S. 279–280).

Zehntens: Mimesis: Tierisches und menschliches Lernen findet in starkem Maße mimetisch statt (Gebauer & Wulf 1992, 1998). So lernen Tiere durchaus durch die Nachahmung anderer Tiere. Lernen durch die Mimesis anderer Tiere erweist sich als eine effiziente Form der Weitergabe des in der jeweiligen Tierkultur entwickelten Wissens an die nächste Generation. Beispiele dafür sind durch Nachahmung erlernte unterschiedliche Warnlaute und die von ihnen initiierten Reaktionen. Je nach Art der Gefahr werden die Warnlaute variiert und initiieren unterschiedliches Verhalten. Auch das Öffnen von Nüssen mithilfe von Steinen wird von jungen Affen durch die Nachahmung ihrer Mütter gelernt. Wenn sich die jungen Affen bei den Versuchen die Nüsse zu öffnen mit dem Stein verletzen, zeigt das Affenweibchen gegenüber ihren Jungen keine Empathie, die dazu führte, dass es deren Versuche durch gezielte Korrekturen verbesserte. Ohne Anteilnahme sieht es vielmehr die Verletzungen der Jungen.

Dieses Beispiel zeigt den Unterschied zum mimetischen Lernen von Menschen. Nach den entsprechenden entwicklungspsychologischen Forschungen ist das menschliche Kind bereits mit 8 bis 9 Monaten in der Lage, sich so auf einen anderen Menschen als Vorbild zu beziehen, sich ihm und der Intentionalität seiner Handlung anzuähneln und dadurch fähig zu werden, dessen Handlung auch in anderen Kontexten zu vollziehen. Andere Primaten haben diese Möglichkeit nicht. Hier zeigt sich die bereits von Aristoteles betonte besondere mimetische Begabung der Menschen, die es ihnen mit Hilfe der Imagination und der Sprache ermöglicht, komplexe kulturelle Zusammenhänge zu schaffen und sie von Generation zu Generation zu transferieren, zu verändern und weiter zu entwickeln. Kulturelles Lernen ist vor allem mimetisches Lernen. Im Unterschied zum Tier beinhaltet es beim Menschen vor allem die gemeinsame Ausrichtung von Aufmerksamkeit auf etwas, sei es einen Gegenstand, eine Handlung oder ein Problem. Diese gemeinsame Ausrichtung der Aufmerksamkeit führt zum Verständnis der kommunikativen Absichten anderer Menschen, der Entwicklung von Perspektiven in der Verwendung sprachlicher Symbole und zur Fähigkeit zum Tausch sozialer Rollen. Aufgrund ihres mimetischen für die Entwicklung der menschlichen Kultur zentralen Begehrens identifizieren sich also Kleinkinder und Säuglinge mit „anderen Personen; nehmen andere als intentionale Akteure wie sich

selbst wahr; nehmen mit anderen an Aktivitäten gemeinsamer Aufmerksamkeit teil; verstehen viele der kausalen Beziehungen, die zwischen physischen Gegenständen und Ereignissen in der Welt bestehen; erkennen die kommunikativen Absichten, die andere Personen durch Gesten, sprachliche Symbole und Sprachkonstruktionen ausdrücken; lernen anhand von Imitation durch Rollentausch anderen gegenüber dieselben Gesten, Symbole und Konstruktionen hervorzubringen; und bilden sprachlich basierte Gegenstandskategorien und Ereignisschemata“ (Tomasello 2002, S. 189).

Ausblick

Das Mensch-Tier-Verhältnis ist nach wie vor rätselhaft und es gilt, dass das Mensch-Tier-Verhältnis nur sehr unzulänglich verstanden werden kann. Das Tier bleibt uns verborgen; es entzieht sich unserem Bemühen, sein Verhalten zu erklären oder gar zu verstehen. Bei unseren entsprechenden Bemühungen landen wir immer wieder beim Menschen und seiner Deutung des Tieres, so dass die Rede von einem *animal absconditum* angemessen ist. Daher schaffen wir immer wieder Mythen zur Deutung tierischen Verhaltens, die vom Bewusstsein ihrer Unangemessenheit begleitet sind. Zu diesen gehören z. B. Sätze wie „Tiere haben kein Ich. Tiere haben keine Seele. Tiere sind triebhaft. Tiere sind Sklaven. Tiere haben keine Rechte. Tiere haben keine Gefühle. Tiere sind wild. Tiere denken nicht. Tiere sprechen nicht. Tiere haben kein Bewusstsein. Tiere haben kein Selbst“ (unter Bezug auf Reinz: Gottwald 2004, S. 269).

Literatur

- Aristoteles. (1973). *Politik*. Hrsg. von O. Gigon. München.
- Böhme, H., Gottwald, F.-T., Holtorf, Ch., Macho, T., Schwarte, L. & Wulf, Ch. (Hrsg.). (2004). *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Köln, Weimar, Wien.
- Burkert, W. (2004). Tieropfer. Realität – Symbolik – Problematik. In H. Böhme, F.-T. Gottwald, Ch. Holtorf, T. Macho, L. Schwarte & Ch. Wulf (Hrsg.), *Tiere. Eine andere Anthropologie* (S. 177–186). Köln, Weimar, Wien.
- Dinzelbacher, P. (Hrsg.). (2000). *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart.
- Gebauer, G. & Wulf, Ch. (1992). *Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft*. Reinbek.
- Gebauer, G. & Wulf, Ch. (1998). *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek.
- Gehlen, A. (1986). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden, 13. Aufl.
- Girard, R. (1988). *Der Sündenbock*. Zürich.

- Gottwald, F.-T. (2004). Einführung – Moral-Politik. Was verbindet Menschen und Tiere (nicht)? In H. Böhme u. a. (Hrsg.), *Tiere. Eine andere Anthropologie*. (S. 269–272). Köln, Weimar, Wien.
- Ingold, T. (Hrsg.). (1988). *What is an Animal?* London.
- Lestel, D. (2001). *Les origines animales de la culture*. Paris.
- Plessner, H. (1981). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Gesammelte Schriften, Bd. IV, Frankfurt am Main.
- Portmann, A. (1956). *Biologie und Geist*. Freiburg.
- Rheinze, H. (2000). *Tiere, Frauen, Seelenbilder. Die neue Tierpsychologie*. München.
- Scheler, M. (1947). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München.
- Tomasello, M. (2002). *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*. Frankfurt am Main.
- Volland, E. (2000). *Grundriss der Soziobiologie*. Heidelberg, Berlin, 2. Aufl.
- Wulf, Ch. (2001). *Pädagogische Anthropologie*. Weinheim: Beltz.
- Wulf, Ch. (2009). *Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie*. Reinbek: Rowohlt; 2. Aufl. Köln: Anaconda.
- Wulf, Ch. (2013). *Anthropology. A Continental Perspective*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wulf, Ch. (2014). *Bilder des Menschen. Imaginäre und performative Grundlagen der Kultur*. Bielefeld.
- Wulf, Ch. & Kamper, D. (2002). (Hrsg.). *Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie*. Berlin.
- Wulf, Ch. & Zirkas, J. (2014). (Hrsg.). *Handbuch Pädagogische Anthropologie*. Wiesbaden: Springer VS.

Tiere - Pädagogisch-anthropologische Reflexionen

Bilstein, J.; Westphal, K. (Hrsg.)

2018, VII, 352 S. 30 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-13786-1