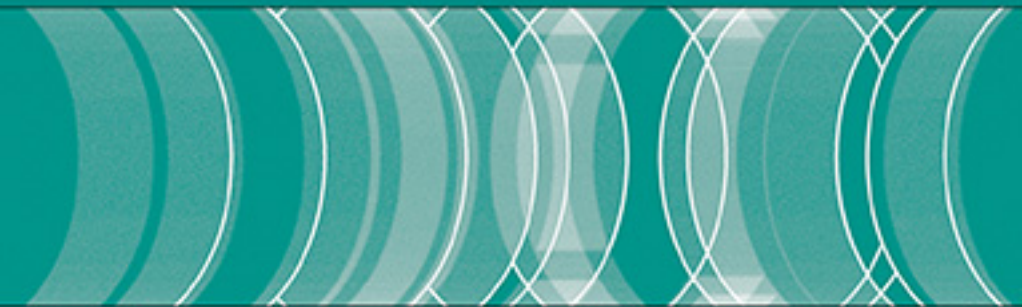


Diego De Brasi
Sabine Föllinger (Hg.)

Anthropologie in Antike und Gegenwart

Biologische und philosophische
Entwürfe vom Menschen



VERLAG KARL ALBER



LEBENSWISSENSCHAFTEN IM DIALOG



Die Überlegung, was das spezifisch Menschliche ausmacht, prägte die antike Philosophie und Medizin und brachte vielfältige Diskussionen hervor: Was unterscheidet den Menschen vom Tier? Gibt es eine vom Körper unabhängige Seele? Wie ist das Verhältnis von Körper und Seele? Und welche Rolle spielt der Geist? Damit hing die Frage nach der Moralität des Menschen zusammen: Was macht die besondere moralische Stellung des Menschen aus? Wie entstehen Entscheidungen? Wie verhalten sich Egoismus und Altruismus zueinander? Diese Fragen zielen auf Probleme, die – unter den Prämissen eines gänderten Erkenntnisstandes – ganz aktuell sind. So beschäftigt sich die moderne Evolutionstheorie unter der Voraussetzung einer gemeinsamen Entwicklung mit dem Verhältnis von Mensch und Tier und mit der Stellung der menschlichen Moral. Die Genetik thematisiert die Frage nach der Abgrenzung von Kultur und Natur. Die Ergebnisse der Gehirnforschung haben zu einer neuen Diskussion über Materialität und Immaterialität kognitiver Prozesse und über die Existenz einer Willensfreiheit geführt.

Der vorliegende Band vereint Beiträge aus der Klassischen Philologie, Philosophie, Biologie, Medizingeschichte und Wirtschaftswissenschaft, die anthropologische Entwürfe der Antike und der Moderne über die Fächergrenzen hinaus miteinander ins Gespräch bringen. Er will auch zeigen, dass biologische Aspekte nicht nur in modernen Diskussionen im Fokus stehen, sondern ebenfalls in antiken Diskursen eine wichtige Rolle spielten.

Die Herausgeber:

Diego De Brasi ist Akademischer Rat auf Zeit am Seminar für Klassische Philologie der Philipps-Universität Marburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind u.a. Platon, Philon von Alexandria und die christliche Anthropologie in der Spätantike.

Sabine Föllinger ist Professorin für Klassische Philologie/Gräzistik an der Philipps-Universität Marburg. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören die antike wissensvermittelnde Literatur, die antike Philosophie sowie die antike und spätantike Biologie.

Diego De Brasi / Sabine Föllinger (Hg.)

Anthropologie in
Antike und Gegenwart

Lebenswissenschaften im Dialog

Herausgegeben von
Kristian Köchy
und Stefan Majetschak

Band 18

Diego De Brasi
Sabine Föllinger (Hg.)

Anthropologie in Antike und Gegenwart

Biologische und philosophische
Entwürfe vom Menschen

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gedruckt mit Unterstützung der
Fritz Thyssen Stiftung, Köln



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2015
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: Frank Hermenau, Kassel
Einbandgestaltung: Ines Franckenberg Kommunikations-Design,
Hamburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48700-6
E-ISBN 978-3-495-80833-7

Inhalt

<i>Sabine Föllinger/Diego De Brasi</i> Einleitung	9
--	---

I. Der Mensch als ‚Naturwesen‘ und das Verhältnis von Körper und Geist

<i>Francesco Fronterotta</i> Plato's Conception of the Self. The Mind-Body Problem and its Ancient Origin in the <i>Timaeus</i>	35
---	----

<i>Jörn Müller</i> Leib-Seele-Dualismus? Zur Anthropologie beim späten Platon	59
---	----

<i>Sabine Luciani</i> L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne	97
--	----

<i>Karl-Heinz Leven</i> „Eine lächerliche Kopie des Menschen“ – der Affe in den Tierversuchen Galens	119
--	-----

<i>Sabine Föllinger</i> Das Denken als psychosomatischer Prozess in der antiken Medizin und Philosophie	139
---	-----

II. Der Mensch als moralisches Lebewesen

<i>R. A. H. King</i> Das menschliche Gute und der gute Mensch bei Platon	157
---	-----

<i>Brigitte Kappl</i> Das Tier in Dir. Menschliches Handeln und tierisches Verhalten bei Aristoteles	179
--	-----

<i>Francesca Masi</i>	
Memory, self and self-determination. The mind-body relation in Epicurus' psychology	203
<i>Christian Illies</i>	
Evolution und Menschenwürde. Lässt sich die evolutionäre Sicht des Menschen mit einer normativen Sonderstellung verbinden?	231
<i>Philip H. Crowley</i>	
Human Evolution, Culture and the Balance between Individual and Social Learning	259
III. Der Mensch – Ein ‚Egoist von Natur aus?‘	
<i>Arbogast Schmitt</i>	
Gerechtigkeit bei Platon. Zur anthropologischen Grundlegung der Moral in der Platonischen <i>Politeia</i>	279
<i>Evelyn Korn</i>	
Kooperatives Verhalten in der Ökonomik. Theorie und experimentelle Evidenz	329
IV. Entwürfe christlicher Anthropologie in der Spätantike	
<i>Johannes Breuer</i>	
Anthropologische Diskurse im lateinischen apologetischen Schrifttum	357
<i>Diego De Brasi</i>	
Eine Neubewertung des Körpers. Anthropologie und Glauben in den Schriften zur menschlichen Natur des Nemesios von Emesa und Gregor von Nyssa	377
Bibliographie	397
English Abstracts	419
Stellenregister	427
Namenregister	439
Autorenhinweise	441

Einleitung

Dieser Band präsentiert die Resultate der Tagung *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, die vom 20. bis 22. Februar 2013 in Marburg stattfand. Sie galt dem Ziel, verschiedene Disziplinen, die sich mit der Frage nach dem Spezifikum der menschlichen Natur befassen, zu vereinen. Ausgangspunkt war die Bedeutung, die diese Problematik in Philosophie, Biologie und Medizin der Antike besitzt.¹ Die dort aufgeworfenen Fragestellungen haben Probleme im Blick, die ebenfalls in der modernen Philosophie und in den modernen Naturwissenschaften diskutiert werden. So verband die Tagung Aspekte aus der rezenten Forschungsdiskussion um die Körper-Geist-Problematik mit neuen und weniger behandelten Fragestellungen, indem sie den Zusammenhang von psychosomatischer Konstitution und Moralität des Menschen sowie den menschlichen Egoismus thematisierte. Sie wollte die Verbindung antiker und moderner Perspektiven fruchtbar machen und antike Konzeptionen in Beziehung zu modernen Vorstellungen, wie sie im Gefolge von Evolutionstheorie, Genetik und Gehirnforschung entwickelt wurden, setzen.

Die Fragestellung ergab, dass Spezialisten und Spezialistinnen aus der Klassischen Philologie, der antiken Philosophie, der Medizingeschichte und der Biologie zusammenkamen. Angesichts der Tatsache, welche Bedeutung die Vorstellung eines naturgegebenen menschlichen Egoismus für die Grundlegung moderner Wirtschaftstheorie hat, wur-

1 Wenn man von Biologie in der Antike spricht, muss man beachten, dass die Biologie, auch nach ihrer Inaugurierung durch Aristoteles im 4. Jh. v. Chr., ein Teil der *philosophía physiké* war. Vgl. S. Föllinger, „8. Biologische Fachliteratur: 8.1 Einleitung“, in: B. Zimmermann, A. Rengakos (Hrsg.), *Handbuch der griechischen Literatur*, Zweiter Band, München 2014, S. 557-559. Auf den Menschen bezogene biologische Fragestellungen wurden auch im Rahmen der Medizin behandelt.

de die Breite der Konzeptionen um die wirtschaftswissenschaftliche Perspektive erweitert.

Aufgrund der großen Unterschiede, die sowohl in thematischer als auch – und vor allem – in methodischer Hinsicht unter den an der Tagung beteiligten Fachgebieten bestehen, war die Tagung ein interdisziplinäres Wagnis, und wir sind den Teilnehmern und Teilnehmerinnen dankbar, dass sie es auf sich genommen haben. Dementsprechend präsentiert der Band auch unterschiedliche Zugänge zu den Themen. Dies gilt aber nicht nur für die je nach Disziplin differierenden epistemologischen Ausgangspunkte und Methoden, sondern durchaus auch für die Zugänge bzw. Interpretationen innerhalb einer Disziplin.

Ein zentrales Problem bildet die Bedeutung des Begriffes *psyché* bzw. *anima*, der üblicherweise mit ‚Seele‘ übersetzt wird. Die *psyché* ist für die antiken anthropologischen Konzeptionen zentral und birgt unterschiedliche Facetten. Denn mit *psyché* ist keineswegs unbedingt eine eigene Entität gemeint oder eine irgendwie immaterielle Instanz, durch die sich der Mensch etwa gegenüber dem Tier auszeichnen würde. Vielmehr trugen zu einer solchen Verengung des Seelenbegriffs die neuzeitliche Philosophie und insbesondere Descartes bei.² *Psyché* kann vielmehr auch ein Lebensprinzip bezeichnen. Das zeigt gut die semantische „Konfusion“ von Laktanz, der sich fragt, ob *anima* und *animus* synonym verwendet werden können (*de opificio Dei* 18.1). *Psyché* kann – ganz oder zum Teil – materiell sein. Sie kann in Teile oder Vermögen unterteilt werden wie in Platons Modell oder in Aristoteles' Psychologie, in der auch Stoffwechsel und andere für die Aufrechterhaltung des Lebens entscheidenden Prozesse Funktionen der *psyché* sein können. ‚Seele‘ ist also auch ein biologischer Begriff. Dementsprechend verfügen auch Tiere über eine Seele, und welche seelischen Vermögen man ihnen zuteilen möchte, ob nur die vegetativen und Wahrnehmungsvermögen, oder auch Anteile am kognitiven Vermögen, ist in der Antike ein Streit, der teilweise sozusagen bis aufs Messer ausgetragen wird. „Der Glaube an die vermeintliche Einzigartigkeit des Menschen“ ist also nicht erst, „in den vergangenen Jahrzehnten kontinuierlich erodiert“.³ Vielmehr ist eine mögliche

2 Zur Begriffsgeschichte in der Neuzeit s. H. Holzhey, „Seele, IV: Neuzeit“, in: J. Ritter, R. Eisler (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9: Se-Sp, Darmstadt 1995, Sp. 26-52.

3 V. Sommer in einem Interview in *GEOKompakt* 33/2012, S. 142.

Einzigartigkeit des Menschen eine Sache, die bereits in der Antike immer wieder neu verhandelt wurde.

1. Fragestellung

„Der Mensch ist ein zweibeiniges, mit platten Nägeln versehenes Lebewesen ohne Flügel, das allein unter allem Seienden begriffliche Erkenntnis erlangen kann.“⁴ Diese Formulierung findet sich in einer Sammlung von Definitionen, die wohl auf die platonische Akademie zurückgeht.⁵ Sie mutet bizarr an, ist aber aus zweierlei Gründen bemerkenswert. Zum einen stellt sie den Versuch einer Definition des Menschen dar. Zum anderen bringt sie in der grotesken Verbindung unterschiedlich gelagerter Merkmale die Schwierigkeiten zum Ausdruck, die das Ringen um eine adäquate Positionierung des Menschen bedeutet, das auch die moderne Diskussion kennzeichnet. Als Lebewesen ist der Mensch von anderen Lebewesen durch bestimmte physische Merkmale unterschieden, wobei die morphologische Differenzierung eine besondere Rolle spielt. Gleichzeitig verfügt er über eine spezielle Eigenschaft im Bereich der Kognition, die ihn über andere heraushebt: die Fähigkeit, abstrakt zu denken. Folgt man der antiken Anekdotenbildung, so verdankt sich die genannte eigenartige Definition dem Spott, mit dem der kynische Philosoph Diogenes auf Klassifizierungsversuche, wie sie der platonische Dialog *Politikos* bietet, reagiert haben soll.⁶ Diese Schrift behandelt die Frage, wie ein idealer Staatsmann auszusehen habe. Da der Staatsmann mit dem Hirten parallelisiert wird, nehmen die Gesprächsteilnehmer eine Klassifikation von Herdentieren vor.⁷ Eine erste selbstverständliche Zuordnung besteht darin, dass die Herdentiere in die Gruppe der Lebewesen gehören.

4 ἄνθρωπος ζῷον ἄπτερον, δίπουν, πλατύνυχον· ὁ μόνον τῶν ὄντων ἐπιστήμης τῆς κατὰ λόγους δεκτικόν ἐστίν.

5 Def. 415A. Darum kann es nicht verwundern, dass Aristoteles, etwa in bestimmten definitorischen Zusammenhängen, den Menschen als durch seine Zweibeinigkeit charakterisierte Gattung der Lebewesen bezeichnet (*Metaphysik* IV 4, 1006a 31ff. V 2, 1014a 2; VII 12, 1037b 8ff.), vgl. U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Studien zur Antiken Philosophie, 6, Amsterdam 1977, S. 96.

6 *Politikos* 261C-266D.

7 *Politikos* 261C-266D.

Dann schreitet die weitere Einteilung dihairretisch-dichotomisch voran, das heißt: Jede Gruppe wird in zwei Untergruppen mit gegensätzlichen Eigenschaften aufgeteilt; dabei bilden Merkmale wie die Hörner, vor allem aber die Gestaltung der Füße die Kriterien. Am Schluss steht die Unterteilung der mit Zehen versehenen Tiere in vierbeinige und zweibeinige Tiere. Und so geschieht es, dass der Mensch direkt neben dem Schwein eingruppiert wird. Denn das Schwein ist ein hörnerloses, mit Zehen versehenes, vierbeiniges Landherdentier, und der Mensch teilt alle Eigenschaften mit ihm – außer seiner Zweibeinigkeit. Freilich besteht die Intention des Dialogs nicht in einer ernsthaften biologischen Untersuchung. Und einer solchen dient auch nicht die Klassifizierung. Vielmehr wird durch diese in humorvoller Weise darauf verwiesen, dass der Mensch, wenn er nicht die in ihm speziell angelegten Möglichkeiten verwirklicht, auf einer Ebene mit seinem tierischen Hausgenossen steht. In der gleichen Textpassage⁸ wird aber auch die Möglichkeit genannt, dass man gleich einfacher die Landtiere in zweifüßige und vierfüßige Tiere und die zweifüßigen wiederum in federtragende und solche ohne Federn hätte einteilen können, so dass also der Mensch als ein zu Fuß gehendes zweibeiniges Landtier ohne Federn bestimmt wäre. Über diese Klassifikation des Menschen nun soll sich Diogenes lustig gemacht haben, indem er einem Hahn die Federn ausrupfte, ihn zu Platons Akademie brachte und sagte: „Dies ist der Mensch nach Platon.“ Daraufhin sei, so die Erzählung weiter, die Definition des Menschen dahingehend ergänzt worden, ein Spezifikum des Menschen seien seine platten Finger- und Fußnägel (Diogenes Laertios 6,40). Freilich wird in der genannten akademischen Definition mit der Fähigkeit zur Abstraktion die Zweibeinigkeit durch eine Qualität ergänzt, die nicht in den Bereich der Morphologie fällt. Inwieweit das Erkenntnisvermögen des Menschen überhaupt physischer Natur ist, wurde zu einem wichtigen Gegenstand der Diskussion in der antiken Philosophie, Biologie und Medizin.

Klassifikationsversuche spiegeln den Versuch wider, die Eigenheit des Menschen gegenüber dem Tier zu ergründen. Das dabei unumgängliche Problem eines ‚Speziesismus‘ kritisiert nicht erst die moderne ‚Animal-Rights-Bewegung‘.⁹ Auch im platonischen *Politikos* er-

8 *Politikos* 266E.

9 Nach Peter Singer, der Richard D. Ryder als Schöpfer des Begriffes anerkennt, ist „Speziesismus [...] ein Vorurteil oder eine Haltung der Voreingenommenheit zugunsten der Interessen der Mitglieder der eigenen Spezies und gegen die Interessen

scheint sie als Problem. Denn der geschilderte Klassifikationsversuch, der mit der überraschenden Parallelisierung von Mensch und Schwein endet, ist der zweite Anlauf. In einem ersten Versuch hatte ein jüngerer Gesprächsteilnehmer spontan vorgeschlagen, man solle die Gruppe der Menschen der Gruppe der Tiere gegenüberstellen. Daraufhin ermahnt ihn sein älterer und verständigerer Gesprächspartner, dies sei eine willkürliche anthropozentrische Aufteilung. Mit derselben Berechtigung könne eine Tiergruppe, vorausgesetzt sie sei verständiger, sich selbst vom Rest der Lebewesen absetzen.

Was der *Politikos* widerspiegelt, ist die Verbindung einer Anthropologie, die beschreibend ist, mit normativen Aspekten: Mensch zu sein, ist nicht nur ein Zustand, sondern eine Aufgabe. Während Platon spielerisch biologische Klassifizierungsversuche mit normativen Aspekten verbindet, trennt Aristoteles beide Bereiche und wird damit zum Archegeten der Biologie.¹⁰

Was also unterscheidet Mensch und Tier? Diese Frage nach dem spezifisch Menschlichen prägte die antike Philosophie, Biologie und Medizin in vielfältiger Weise. Da als spezifischer Unterschied in der Regel die besondere Erkenntnisfähigkeit angesehen wurde, stellte sich das Problem, auf welche Weise sie im Menschen verankert ist und welche Rolle der Körper spielt. Gleichzeitig erhob sich die Frage nach der spezifischen Moralität des Menschen: Was ist es, das die besondere moralische Stellung des Menschen ausmacht? Wie entstehen Entscheidungen? Wie ist das Verhältnis von Egoismus und Altruismus? Diese Fragen zielen auf Probleme, die auch in der Neuzeit und insbesondere im 20. Jahrhundert, wenngleich unter veränderten Prämissen, aktuell wurden. So stellt die moderne Evolutionstheorie die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Tier unter der Voraussetzung einer gemeinsamen Entwicklungsgeschichte. Die moderne Genetik thematisiert die Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Natur neu. Die –

der Mitglieder anderer Spezies“ (P. Singer, *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*, Hamburg 1996 [engl. Orig. 1975], S. 35; vgl. auch Ders., *Praktische Ethik*, 3. Aufl., Stuttgart 2011, S. 98-136). In *Animal Liberation* (wie oben), S. 301-342 bietet Singer darüber hinaus eine Geschichte des Speziesismus, in der er der Antike und dem Christentum die Hauptschuld für die ‚Unterdrückung der Tiere‘ zuweist. Doch zeigt S. Newmyer, *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, New York, London 2006, insb. S. 4-5, in expliziter Polemik gegenüber Singer, dass die von ihm rekonstruierte Geschichte des Speziesismus von einer nicht hinreichenden Kenntnis der antiken Literatur und Philosophie geleitet ist.

10 Vgl. unten, S. 19-20.

zum Teil öffentlich und emotional geführte – Diskussion über die Gehirnforschung und die Freiheit des Willens hat die Frage nach der endgültigen Beseitigung eines ‚veralteten Menschenbildes‘ aufgeworfen und Verteidiger der ‚Willensfreiheit‘ auf den Plan gerufen. Anlässlich all dieser einzelnen Problemstellungen wurde die Frage gestellt, ob es eine ‚Anthropologie‘ überhaupt noch geben könne.

2. *Der Gegenstand der Anthropologie und die hier zugrundegelegte Auffassung von ‚Anthropologie‘*

Die Anthropologie als ‚Wissenschaft vom Menschen‘ ist sowohl in Hinsicht auf ihre Begrifflichkeit als auch im Blick auf ihre inhaltliche Bestimmung in den letzten Jahren viel diskutiert worden.

Obwohl die Beschäftigung mit dem Menschen als Menschen sich implizit bereits in den homerischen Epen (8./7. Jh. v. Chr.) findet und seit dem Aufkommen der griechischen Philosophie im 6./5. Jh. v. Chr. und der Medizin im 5. Jh. v. Chr. ein wichtiger Bestandteil der antiken Wissenschaft ist,¹¹ entsteht der Begriff ‚Anthropologie‘ als Bezeichnung für die Wissenschaft vom Menschen erst in der Renaissance. Er findet sich erstmals im Titel der von Magnus Hundt 1501 veröffentlichten Schrift *Anthropologicum de hominis dignitate*.¹² Als entscheidenden Anstoß für die moderne Anthropologie betrachtet die moderne Forschung die Abkehr von der mittelalterlichen Transzendenz ausgerichtetheit und eine Fokussierung auf den Menschen, die ihn nicht mehr als Teil eines Kosmos oder einer Schöpfung wahrnahm.¹³ Als signifikant für diese Entwicklung gilt etwa das 1486 verfasste Werk *De hominis dignitate* von Pico della Mirandola.¹⁴ Vor allem aber mit Immanuel Kants Vorlesung *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (publiziert 1798)

11 Vgl. die Bezeichnung der sophistischen Tätigkeit als „anthropologische Wende“ (W. Schüßler (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie*, Alber-Texte Philosophie, 11, Freiburg, München 2000, S. 15).

12 Magnus Hundt, *Anthropologicum de hominis dignitate*, Leipzig 1501.

13 Vgl. Ch. Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, 2. Aufl., Darmstadt 2009, S. 15f.; Ch. Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt a. M. 2006, S. 17-21.

14 Pico griff jedoch auf antike, ja christliche Reflexionen zurück, wie z. B. der italienische Philosophiehistoriker Eugenio Garin bereits 1938 feststellte (E. Garin, „La ‚Dignitas hominis‘ e la letteratura patristica“, in: *Rinascita* 1(4)/1938, S. 102-146).

nimmt die Anthropologie eine besondere Stellung in der Philosophie ein, obwohl sie im Gesamtwerk Kants bald zu einer ‚Nebenerscheinung‘ der Ethik – und dadurch zu einer „peripher[e] Teildisziplin“ der Philosophie wird.¹⁵ Kant distanziert sich zwar von einer ‚physiologischen‘ Anthropologie, die den Menschen als Naturwesen betrachtet, und wendet sich vielmehr einer ‚pragmatischen‘ Anthropologie zu, die sich dem Menschen „als freihandelnde[m] Wesen“ widmet und erforscht, was dieser als solcher „aus sich selber macht oder machen kann und soll“.¹⁶ Doch ermöglicht Kants eigene vernunftkritische Methode, welche die traditionelle Metaphysik und die mathematische Naturwissenschaft als Disziplinen aufdeckt, die sich entweder nur mit „Gedankendingen“ oder nur mit „Erscheinungen“ beschäftigen, „Klarheit über ihre Stellung (i. e. über die Stellung der Anthropologie) als Lebensweltphilosophie diesseits von Metaphysik und mathematischer Naturwissenschaft“¹⁷ zu schaffen.

Die explizite Abkehr von einer metaphysischen Perspektive gilt auch für die „philosophische Anthropologie“, die sich als eigenständige Disziplin im 20. Jh. etabliert hat. Für diese gab Max Scheler mit seiner Abhandlung *Die Stellung des Menschen im Kosmos* von 1928 den entscheidenden Anstoß. Auch die Ansätze von Plessner und Gehlen sind hier einzuordnen.¹⁸

Die Verwendung des Begriffes Anthropologie für die Antike ist also in gewisser Weise anachronistisch, aber nicht nur deshalb, weil es einen solchen Begriff noch nicht gab¹⁹ – bekanntlich können bestimmte

15 S. Thies (wie Anm. 13), S. 15 und O. Marquard, „Anthropologie“, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1: A-C, Darmstadt 1971, Sp. 362-374, hier 366.

16 I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie Ausgabe VII, hrsg. v. K. Vorländer u. O. Külpe, 2. Nachdr. der 2. Aufl., Berlin 1973, S. 119.

17 S. Marquard (wie Anm. 15), Sp. 365. Die Modernität von Kants Anthropologie unterstreicht F. Wuketits, „Kants Schriften zur Anthropologie: Wege zu einem modernen Menschenbild“, in: *Aufklärung und Kritik*, 7(2)/2000, S. 7-21. S. darüber hinaus den Beitrag von Christian Illies in diesem Band.

18 Vgl. Schüßler (wie Anm. 11), S. 18.

19 Bei Aristoteles wird einmalig der Begriff ἀνθρωπολόγος verwandt. Dieser bedeutet jedoch etwa ‚Klatschbase‘, wie auch der Kontext der Passage bestätigt und die spätantiken Kommentatoren des Aristoteles anmerken (*Nikomachische Ethik* 1125a5ff.: „Es ist auch nicht seine Art, viel von Menschen zu reden, weder von sich, noch von anderen. Ihm liegt ja nicht daran, dass er gelobt werde, noch dass andere getadelt werden“ (Übers. Rolfes/Bien) – οὐδ’ ἀνθρωπολόγος οὔτε γὰρ περὶ αὐτοῦ ἐρεῖ οὔτε περὶ ἑτέρου· οὔτε γὰρ ἵνα ἐπαινῆται μέλει αὐτῷ οὔθ’ ὅπως οἱ ἄλλοι ψέγωνται; vgl. Aspasios, *In ethica Nicomachea commentaria* 114,20f.;

Vorstellungen existieren, auch wenn die Begriffe und Ausdrucksformen differieren –, sondern weil die Anthropologie der Moderne im terminologischen Sinn die Emanzipation von der Metaphysik als ihr Fundament betrachtet.²⁰ Darin aber unterscheidet sie sich von den antiken Ansätzen. Denn in diesen spielte die Frage, wie das Verhältnis des Menschen zur physischen Welt auf der einen Seite und zu einem als göttlich verstandenem Bereich auf der anderen Seite bestimmt sei, bei der Frage nach dem Wesen des Menschen durchaus eine Rolle. Das heißt allerdings nicht umgekehrt, dass der Mensch vorwiegend unter metaphysischen Gesichtspunkten abgehandelt worden wäre, vielmehr finden wir in der Antike eine Breite von Herangehensweisen vertreten. Sie sind nicht zuletzt auch dadurch bestimmt, ob der Mensch unter biologischer, medizinischer oder ethischer Perspektive betrachtet wird.

Wenn in diesem Band von ‚Anthropologie‘ die Rede ist, geschieht dies also in dem Bewusstsein der Problematik dieses Begriffes. Dies gilt auch im Hinblick auf die Tatsache, dass sich momentan ganz unterschiedliche Auffassungen dessen, was ‚Anthropologie‘ bedeutet, finden. Zu der Ausbildung differierender Konzeptionen haben vor allem zwei Faktoren beigetragen. Zum einen wird die Geschichtlichkeit und Kulturabhängigkeit des Menschen in den Vordergrund gerückt. Damit geht ein Vorbehalt gegenüber Versuchen universalistischer Ansätze, den Menschen zu erklären, einher.²¹ Dieser Entwicklung steht eine stärkere Fokussierung auf die ‚Natur‘ des Menschen gegenüber, die durch entscheidende Fortschritte in der Biologie, insbesondere der Evolutionstheorie, Genetik und Ethologie, bedingt sind. So kommt es, dass ganz unterschiedliche Forschungsrichtungen mit dem Begriff ‚Anthropologie‘ bezeichnet werden:

Anonymi in Aristotelis *Ethica Nicomachea*, 190,13). Der Begriff ἀνθρωπολογεῖν wird dann hauptsächlich von christlichen Autoren (Didymos der Blinde, Basilios von Caesarea, Anastasios Sinaites; darüber hinaus vom jüdischen Philosophen Philon von Alexandrien, der im 1. Jh. n. Chr. lebte) eingesetzt, um hervorzuheben, dass die Darstellung der Tätigkeit Gottes durch Begriffe, die normalerweise menschliche Tätigkeiten bezeichnen, nur dem Zweck dient, die göttliche Allmacht dem menschlichen Verstand begreiflicher zu machen. Vgl. Marquard (wie Anm. 15), Sp. 362.

20 Vgl. hierzu die instruktiven Ausführungen bei Schüßler (wie Anm. 11), v. a. S. 9 und Marquard (wie Anm. 15), Sp. 362-364.

21 Besonders in den letzten Jahren ist eine Diskussion über einen möglicherweise negativen Einfluss entflammt, den ein anthropologischer Essentialismus auf die Gesellschaft ausüben könnte. Vgl. hierzu M. Rölli, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011.

Der Auffassung, der Mensch sei nur als historisch bedingt zu verstehen, ist die ‚historische Anthropologie‘ verpflichtet. Sie widmet sich dem Menschen nicht als Gattung, sondern der „Vielfalt menschlichen Lebens in verschiedenen historischen Zeiträumen“²². Auch die Kultur- und Sozialanthropologie, die sich mit der Erfassung der unterschiedlichen menschlichen Kulturen beschäftigt (die sog. *cultural anthropology* der angelsächsischen Tradition), legt den Fokus auf die Partikularität von Erscheinungsweisen menschlichen Lebens.

Dem gegenüber steht die Anthropologie als medizinisch-biologische Lehre vom Menschen. Hier führten Erkenntnisse der Evolutionstheorie, der Genetik und der Ethologie zu der Herausbildung von – zum Teil „naturalistischen“²³ – anthropologischen Ansätzen, die die Biologie als entscheidendes Feld der Erkenntnis ansahen und ansehen. Sie verstehen sich als Gegenentwürfe zu Anthropologien, die zu sehr den geistigen Bereich des Menschen betonten. Ein wichtiges Beispiel ist die – auch über die Zeitungen publikumswirksam ausgetragene – Debatte über die Ergebnisse moderner Hirnforschung und ihren Einfluss auf die traditionelle Sicht von der Willensfreiheit des Menschen.²⁴

Nach dem ‚Wesen des Menschen‘ fragt auch die philosophische Anthropologie. Deren Daseinsberechtigung wird darin gesehen, dass sie von einer „Kooperation von Theorie und Empirie“²⁵ geprägt ist. Verlangt wird, die empirischen Erkenntnisse der Humanwissenschaften in eine moderne philosophische Anthropologie zu integrieren. Sie müsse, die einzelnen Ergebnisse der mit dem Menschen befassten Wissenschaften integrierend, holistisch sein, ohne den Anspruch zu vermitteln, eine Definition des Menschen geben bzw. ein „Lehrbuch[s] des Menschen“ schreiben zu wollen/können.²⁶ Die Vertreter einer philosophischen Anthropologie plädieren also für die Fokussierung auf den ‚ganzen Menschen‘ unter Ausklammerung metaphysischer Fragestellungen,²⁷ ohne dass im Einzelfall geklärt werden kann, was ‚von Natur‘, also etwa genetisch festgelegt, und was kulturell bedingt ist.

22 Ch. Wulf, *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie*, 2. Aufl., Köln 2009, S. 75.

23 Illies (wie Anm. 13), S. 33.

24 Vgl. Ch. Geyer, *Hirnforschung und Willensfreiheit – Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M. 2004.

25 Thies (wie Anm. 13), S. 34.

26 Thies (wie Anm. 13), S. 37.

27 Dies soll zumindest in epistemologischer Hinsicht gelten, vgl. dazu die differenzierte Stellungnahme von Illies (wie Anm. 13), S. 44-49.

Für den hier vorgelegten Band sind, ohne dass die Bedeutung der anderen Ansätze verkannt würde, die Anthropologien im Sinne der biologischen Lehre und der philosophischen Anthropologie grundlegend. Dieser Ansatzpunkt ist begründet in den frappierenden Ähnlichkeiten, die antike und moderne Fragestellungen aufweisen, sowie in dem Ziel, entsprechend der modernen Fokussierung auf die Materialität zu untersuchen, wie in der Antike die biologische Seite des Menschen gesehen wurde. Auf diese Weise soll auch dem Missverständnis begegnet werden, mit der Konzeption des Menschen als eines *animal rationale*²⁸ in der Antike sei eine dualistische Sicht eines in zwei Teile, Körper und Geist, zerfallenden Menschen verbunden gewesen, bei dem vor allem der Geist von Interesse gewesen sei. Die Fokussierung auf die ‚geistige Seite‘ des Menschen in antiken Diskursen beruht eher auf dem Leitinteresse moderner Forschung bis in die jüngsten Jahre als auf den tatsächlichen antiken Konzeptionen.²⁹ Antike Philosophen betrachteten auch die biologische Verfasstheit des Menschen und waren von biologisch-medizinischen Ansätzen beeinflusst, und antike medizinische Autoren konnten sich durchaus auch als Philosophen verstehen. Dieser Gesichtspunkt wird in der Forschung der letzten Jahre mehr betont³⁰ und hat Auswirkung auf eine Würdigung bzw. Neuwürdigung der von den entsprechenden Autoren vertretenen Ansätze. Deren Perspektive erweist sich vielfach holistischer als lange angenommen.

3. Überblick über die antike Behandlung der Fragestellung

Die Auseinandersetzung mit der Bestimmung, was den Menschen ausmacht, ist für die europäische Kultur seit dem Moment, da menschliche Reflexion für uns durch Literatur fassbar und tradiert wird (also seit dem 8./7.Jh. v. Chr.), präsent. Doch während literarische Werke wie die homerischen Epen, die frühgriechische Lyrik und die Tragödie dieser Frage eher implizit nachgehen, indem sie Bilder von Menschen zeichnen und ihren Protagonisten auch Reflexionen über

28 Vgl. hierzu die Einleitung von Thies (wie Anm. 13).

29 Vgl. hierzu unten, S. 22-25.

30 Vgl. Ph. van der Eijk, „The Role of Medicine in the Formation of Early Greek Thought“, in: P. Curd; D. W. Graham (Hrsg.), *The Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008, S. 385-412; L. Jansen, Ch. Jedan (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie in der Antike*, Frankfurt a. M. 2010.

den Menschen in den Mund legen,³¹ wird mit der Entstehung der griechischen Philosophie im 6./5. Jh. diese Frage explizit gestellt, und auch die ab dem 5. Jh. v. Chr. aufblühende Medizin wendet sich ihr zu. So sah der Arzt Alkmaion aus Kroton die Unterscheidung von Tier und Mensch darin, dass der Mensch verstehen könne, während die anderen Lebewesen nur wahrnahmen (24 B 1a DK). Die Sophistik des 5. Jhs. v. Chr. nannte als Grund für die kulturelle Überlegenheit des Menschen gegenüber den Tieren seine Vernunft. Diente der Vergleich mit dem Tier der Abgrenzung des Menschen ‚nach unten‘, so wurde in der Begrenztheit der menschlichen Vernunft gegenüber dem göttlichen Allwissen seine Begrenzung ‚nach oben‘ betrachtet. Diese Positionierung finden wir schon bei Alkmaion, insbesondere aber bei Platon, der die Mittelstellung des Menschen zwischen tierischem und göttlichem Bereich besonders analysierte und anschaulich darstellte.³² Dabei nimmt auch für Platon die Vernunft im Menschen die wichtigste Position ein. Denn allein die Vernunft unterscheidet den Menschen vom Tier. Platon will jedoch keine rein deskriptive Anthropologie bieten. Vielmehr ist seine Feststellung, dass der Mensch ein vernunftbegabtes Lebewesen ist, normativ zu verstehen: Es ist die Aufgabe des Menschen, die Vernunft zu trainieren. Nur, wenn diese richtig ausgebildet ist, kann der Mensch sein Menschsein realisieren, anderenfalls wird er, wie dies eine Stelle in seinem imposanten Alterswerk *Nomoi* ausdrückt, zur Bestie.³³ Während Platons andere Werke stärker die psychische Seite des Menschen in den Mittelpunkt rücken, beschäftigt sich der Dialog *Timaios* mit dem Verhältnis von Körper und Geist/Seele und stellt Überlegungen über die Abhängigkeit der moralischen Verfassung von der körperlichen Konstitution an.

Das Verhältnis von Tier und Mensch fokussiert besonders Aristoteles, der Archeget der Biologie. Er entwickelt eine differenzierte Analyse der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Lebewesen in Form eines Stufenmodells, der sog. *scala naturae*, die die niedrigsten Stufen der Lebewesen bis zu den höchsten umfasst. Die rationale Begabung des Menschen bedingt seine spezifischen sozialen Eigenschaften. Auch die

31 Vgl. z. B. zu Euripides Th. A. Szlezák, „Mania und Aidos. Bemerkungen zur Ethik und Anthropologie des Euripides“, in: *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens* 32/1986, S. 46-59.

32 Vgl. dazu A. Jagu, *La conception grecque de l'homme d'Homère à Platon*, Europaea memoria: Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen. Reihe 1: Studien, Bd. 2, Hildesheim 1997.

33 Platon, *Nomoi* VII, 808D.

Frage des Verhältnisses von Körper und Geist beschäftigt Aristoteles. Mit der spezifischen Rationalität des Menschen hängen für ihn die aufrechte Haltung sowie die Hand, deren Funktionalität er genau analysiert,³⁴ als anatomische Besonderheiten zusammen. Denn die Hand könne der Mensch aufgrund seiner Vernunftbegabtheit vielfältig gebrauchen, wodurch sie die unterschiedlichen nutzbringenden anderen Organe, die bei den Tieren besser ausgebildet seien, ersetze.

Das Verhältnis von physischer Beschaffenheit und Kultur beim Menschen beschäftigte dann insbesondere die Kyniker, die ihre Herausbildung als eine Degeneration gegenüber einem ursprünglichen ‚naturhaften‘ Zustand betrachteten. Anders als die Kyniker wies die hellenistische Schule der Stoa der menschlichen Vernunft eine zentrale Rolle zu und zog zwischen Mensch und Tier eine striktere Trennungslinie als etwa Aristoteles. Zu den den Menschen prinzipiell vom Tier trennenden Merkmalen gehörte – anders als für Aristoteles, der den Tieren eine Art von Sprache zuerkannte – für die Stoa die Sprache, die – genau wie die Vernunft – in einer pantheistischen Weltansicht als Zeichen der Gottesverwandtschaft des Menschen betrachtet wurde. Die Behauptung, dass nur dem Menschen Vernunft zu eigen sei, die die Epikureer teilten, blieb nicht unwidersprochen. Andere philosophische Positionen, wie die Akademiker und Peripatetiker, wandten sich gegen die stoische Auffassung des tierischen ‚Instinkts‘ und vertraten die Ansicht, dass auch Tiere Vernunft hätten. Hierfür wurden systematisch Beobachtungen an Tierkindern gemacht, die auch, wenn sie von anderen Tieren aufgezogen würden, ein angeborenes Verhalten an den Tag legten. So verweist Cicero auf die Beobachtung, dass Entenküken, die von Hühnern aufgezogen wurden, dennoch ein angeboren-instinktives ‚Entenverhalten‘ aufwiesen.³⁵

Die philosophischen Bemühungen um die Problematik der körperlich-geistigen Verfasstheit des Menschen, die in Zusammenhang mit seinem Verhältnis zu den übrigen Lebewesen, insbesondere den Tieren, und seiner Moralfähigkeit gesehen wurde, flankierten von medizinischer Seite erfolgende Auseinandersetzungen mit der ‚Natur des Menschen‘. Diese beginnen mit den hippokratischen Schriften im 5. Jh. v. Chr. In Abwendung von religiösen Vorstellungen postuliert die Schrift *Über die Heilige Krankheit* die Bedeutung des menschlichen Gehirns. Ein Grundanliegen des kaiserzeitlichen Arztes Galen war

34 Aristoteles. *De partibus animalium* IV 10. 687a5f.

35 Cicero, *De natura deorum* 2. 124.

es, die Analyse der Wechselbeziehung zwischen Körper und Seele zu ergründen, weil er hierin den grundlegenden Ansatz für erfolgreiche Therapien erblickte. Seiner Auffassung nach entsprach das platonische Modell der Dreiteilung der Seele in einen ‚vernünftigen‘, einen ‚muthaften‘ und einen ‚begehrenden‘ Seelenteil seinen empirischen Befunden, auf deren Grundlage er postulierte, dass es drei, jeweils von Gehirn, Herz und Leber abhängige Systeme gebe, die das Denken und Empfinden über Nervensystem, Bewegung und Arterien und die Ernährung über Venen steuerten. Auf diese Weise vertrat er einen – stellenweise – strikten psychosomatischen Zusammenhang, bei dem die Seele dem Körper geradezu unterworfen sei. Kennzeichnend für Galens Bemühen um die Positionierung des Menschen gegenüber den Tieren ist sein Interesse für den Affen, aus dessen Anatomie sich Aufschlussreiches für die des Menschen ergebe.³⁶

Galens Wirken fällt in die Zeit des erstarkenden Christentums, dessen Autoren pagane und christliche Konzeptionen verbinden. Durch die jüdisch-christliche Vorstellung einer Weltschöpfung wird das Element eines ‚Nacheinander‘ von niederen und höheren Lebewesen integriert, womit der Ansatz zu einem Entwicklungsgedanken gegeben ist. Ihn findet man auch in der Anthropologie des Nemesios von Emesa, der im ausgehenden 4. Jahrhundert eine christliche – die erste uns erhaltene³⁷ – Anthropologie *Über die Natur des Menschen* verfasste. Hier übernimmt er die Vorstellung der *scala naturae* von Aristoteles und verbindet die philosophische Konzeption der besonderen Stellung des Menschen mit den von Galen entwickelten anatomischen und physiologischen Vorstellungen von der somatischen Lokalisierung einzelner Bereiche des Geistigen im Gehirn. Auch die Willensfreiheit des Menschen sieht Nemesios somatisch verankert. Sein Werk wirkte über verschiedene Stationen bis zu Pico della Mirandola.

36 Galen, *De Usu Partium, passim*, insb. 1. 58ff. Helmreich = III 80-81 Kühn.

37 C. P. Vetten „Nemesios“, in: S. Döpp, W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, Freiburg u. a. ²1999, S. 449.

4. Die Positionierung des vorliegenden Bandes in der Forschungssituation

War das Verhältnis von Mensch und Tier in früheren Forschungen eher ein Seitenaspekt in Untersuchungen zur antiken Philosophie, so widmete erstmals Urs Dierauer (wie Anm. 5) dieser Frage eine ausführlichere Untersuchung. 1993 verband Richard Sorabji die Fragestellung mit der Perspektive der menschlichen Moralität.³⁸ Arbeiten der letzten Jahre stellen vermehrt antike Texte in den Vordergrund, die einen nur graduellen Unterschied zwischen Tier und Mensch sehen.³⁹ Zudem entwickelte sich in den USA der sogenannte *evolutionary literary criticism*, eine Interpretationsrichtung, die die animalischen Aspekte in der Darstellung des menschlichen Handelns in literarischen Texten zu betonen versucht.⁴⁰

Die Körper-Geist-Problematik spielte zwar schon in den fünfziger Jahren für die Untersuchung altchristlicher Anthropologie eine gewisse Rolle.⁴¹ Aber das Interesse an dieser Thematik nahm erst in den letzten zwanzig Jahren deutlich zu – ein Phänomen, das vermutlich in engem Zusammenhang steht mit dem Bedeutungszuwachs, den innerhalb der philosophischen Disziplinen die sogenannte *philoso-*

38 R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca 1993.

39 Vgl. zu Platon z. B. L. Brisson, „Le continuum de la vie chez Platon: des dieux aux plantes“, in: M. Herren, I. Schüssler (Hrsg.), *Penser la vie. Contributions de la philosophie*, Lausanne 2008, S. 19-39; A. Carpenter, „Embodying Intelligence: Animals and Us in Plato’s *Timaeus*“, in: J. Dillon, M.-E. Zovko (Hrsg.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin 2008, S. 39-57; A. Drozdek, „Metempsychosis and Animals in Plato“, in: *Maia* 61/2009, S. 77-82; zu Aristoteles: A. Schmitt, „Verhaltensforschung als Psychologie. Aristoteles zum Verhältnis von Mensch und Tier“, in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hrsg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse* (Akten des Symposium über Aristoteles’ Biologie vom 24.-28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg), Philosophie der Antike, 6, Stuttgart 1997, S. 259-285. Vgl. zu Aristoteles auch T. W. Köhler, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, 2 Bde., Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 114, Leiden, Boston 2008.

40 Vgl. zur theoretischen Begründung J. Gottschall, D. S. Wilson (Hrsg.), *The Literary Animal: Evolution and the Nature of Narrative*, Evanston 2005; zur Anwendung an griechischen Texten: J. Gottschall: „Homer’s Human Animal: Ritual Combat in the *Iliad*“, in: *Philosophy and Literature* 25(2)/2001, S. 278-294.

41 Z. B. H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 44/3, Gütersloh 1950.

phy of mind erfuhr.⁴² Von dem verstärkten Interesse an der Körper-Geist-Problematik in den Forschungen zur antiken Literatur und Philosophie zeugen die Monographien von Julia Annas zur hellenistischen Philosophie des Geistes⁴³ und von Francesca Masi zum Buch XXV von Epikurs Traktat *perì physeôs*⁴⁴ sowie einige in jüngerer Zeit entstandene Sammelbände.⁴⁵ In Zusammenhang damit dürfte auch zu sehen sein, dass – allerdings nur vereinzelt – neue Übersetzungen und Kommentierungen einiger von Klassischen Philologen und Spezialisten der antiken Philosophie bislang nicht oder nur marginal behandelte Autoren angefertigt wurden, die ein besonderes Interesse an der psychosomatischen Konstitution des Menschen aufweisen.⁴⁶ Einige als Pilotstudien zu bezeichnende Werke, ebenfalls der jüngeren Zeit, beschäftigen sich mit den medizinischen Aspekten in Werken antiker Philosophen bzw. Kirchenväter.⁴⁷

42 Zu ihrer Entfaltung s. z. B. M. Pauen, G. Roth, *Neurowissenschaften und Philosophie: eine Einführung*, München 2001; J. Kim, *Philosophy of Mind*, 2. Aufl., Boulder 2006.

43 J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, *Hellenistic Culture and Society*, 8, Berkeley 1992.

44 F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente: il XXV libro dell'opera „Sulla natura“*, *Studies in Ancient Philosophy*, 7, Sankt Augustin 2006.

45 J. Brunschwig, *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Proceedings of the 5th Symposium Hellenisticum, Cambridge u.a 1993; B. Feichtinger, S. Lake, H. Seng (Hrsg.), *Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie*, Beiträge zur Altertumskunde, 215, München, Leipzig 2006; R. A. H. King, *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin, New York 2006; B. Niederbacher, E. Runggaldier (Hrsg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, Frankfurt a. M., Paris, Lancaster, New Brunswick 2006; M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (Hrsg.), *Interiorità e anima: La psychè in Platone*, Temi metafisici e problemi del pensiero antico, Milano 2007; D. Frede, B. Reis (Hrsg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin, New York 2009.

46 Zu Nemesios von Emesa: R. W. Sharples, Ph. van der Eijk, *Nemesios: On the nature of Man, translated with an Introduction and Notes by Ph. v. d. E. and R. W. S.*, Liverpool 2008; zu Laktanz: B. Bakhouché, S. Luciani (Hrsg.), *Le De opificio Dei: regards croisés sur l'anthropologie de Lactance*, Mémoires du Centre Jean Palerne, 31, Saint Étienne 2009, vgl. dazu auch B. Bakhouché, S. Luciani (Hrsg.), *Lactance. De opificio Dei – La création de Dieu, Texte établi, traduit et annoté par B. B. et S. L.*, Monothéismes et philosophie, 13, Turnhout 2007.

47 Zu den Kirchenvätern: V. Boudon-Millot, B. Pouderon, *Les pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Théologie historique, 117, Paris 2005; zur antiken Embryologie: M. H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VIe s. av. J. C.-Ve s. ap. J. C.)*, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies, 26, Paris 2007; A. Kunz-Lübke, „Wann beginnt das Leben?“

Gegenüber dem Verhältnis von Mensch und Tier ist die Frage, auf welche Weise antike Philosophen und Mediziner die psychosomatische Verfasstheit des Menschen als maßgeblich für seine Entscheidungsfindung, d. h. für sein moralisches Verhalten und insbesondere für einen eventuell angeborenen Egoismus betrachteten, weniger erforscht. Beispiele für Ansätze dieser Interpretationsrichtung sind Reimar Müllers Aufsatz zur epikureischen Anthropologie,⁴⁸ Charlotte Schuberts Behandlung des Skythenabschnittes in Hippokrates' Schrift *Über die Umwelt*,⁴⁹ Terence Irwins Monographie zur platonischen Ethik⁵⁰ und der Band von Tom Brickhouse und Nick Smith über Sokrates' Moralphychologie,⁵¹ Richard Sorabjis Behandlung der stoischen Ethik,⁵² Stephen Clarks Abhandlung der aristotelischen Anthropologie⁵³ und Arbogast Schmitts Beitrag zur Darstellung menschlichen Handelns in der griechischen Literatur,⁵⁴ Sabine Föllingers Analyse der Ausführungen zur Willensfreiheit bei Nemesios von Emesa,⁵⁵ Jörn Müllers Monographie zur Willensschwäche in Antike und Mittelalter⁵⁶ und

Überlegungen zur pränatalen Anthropologie der hebräischen Bibel“, in: D. Elm, T. Fitzon, K. Liess, S. Linden (Hrsg.), *Alterstopoi. Das Wissen von den Lebensaltern in Literatur, Kunst und Theologie*, Berlin, New York 2009, S. 249-276 mit einer Parallelstudie zur Embryologie im Alten Testament; zu Ambrosius von Mailand: R. Passarella, *Ambrogio e la medicina. Le parole e i concetti*, Milano 2009.

- 48 R. Müller, „Zu einem Entwicklungsprinzip der epikureischen Anthropologie“, in: *Philologus* 127/1983, S. 187-206.
- 49 Ch. Schubert, „Anthropologie und Norm. Der Skythenabschnitt in der hippokratischen Schrift *Über die Umwelt*“, in: *Medizinhistorisches Journal* 25/1990, S. 90-103.
- 50 T. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford 1995.
- 51 T. C. Brickhouse, N. D. Smith (Hrsg.), *Socratic Moral Psychology*, Cambridge 2010.
- 52 R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.
- 53 S. R. L. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975. Seine Analyse blieb allerdings umstritten, vgl. die Rezension von J. Dybikowski, in: *The Journal of Hellenic Studies* 96/1976, S. 186.
- 54 A. Schmitt, „Zur Darstellung menschlichen Handelns in griechischer Literatur und Philosophie“, in: O. W. Gabriel u. a. (Hrsg.), *Der demokratische Verfassungsstaat. Theorie, Geschichte, Probleme. Festschrift für Hans Buchheim zum 70. Geburtstag*, München 1992, S. 3-16.
- 55 S. Föllinger, „Determination und Willensfreiheit bei Nemesios von Emesa“, in: Feichtinger, Lake, Seng (wie Anm. 45), S. 143-158.
- 56 J. Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus*, Ancient and Medieval Philosophy, I, 60, Leuven 2009.

der von ihm in Zusammenarbeit mit Theo Kobusch und Roberto Hofmeister Pich herausgegebene Band zum Verhältnis von Willen und tatsächlicher Handlung in der philosophischen Reflexion der Kaiserzeit und der Spätantike.⁵⁷ Einen ersten Einblick in einzelne Autoren gewährt der Sammelband von Ludger Jansen und Christoph Jedan.⁵⁸

Der vorliegende Band greift dieses Forschungsinteresse auf und entfaltet es in methodischer und systematischer Hinsicht weiter. Aus methodischer Perspektive wird der Versuch unternommen, Konzepte vom Menschen, so wie sie in der antiken Philosophie, Biologie und Medizin, aber auch in der modernen Biologie und Wirtschaftswissenschaft entworfen werden, in Dialog miteinander zu bringen. Dabei erweisen sich die scheinbar unüberbrückbaren methodischen Unterschiede zwischen den Disziplinen als äußerst gewinnbringend. Denn obwohl die Untersuchungen zu den antiken Autoren sich auf Texte und auf die darin dargestellten Entwürfe vom ‚Menschen‘ konzentrieren und die biologischen oder ökonomischen Analysen auf die Auswertung von durch Experimenten gesammelten Daten fokussieren, ermöglicht eine gemeinsame Anwendung dieser Methoden ein vielfältigeres Bild des ‚Untersuchungsgegenstandes‘, d. h. des Menschen, zu gewinnen. Dies führt wiederum zu einer Erweiterung der systematischen Perspektive: Gegenüber früheren Analysen, die sich überwiegend Teilaspekten der anthropologischen Konzeptionen antiker Autoren widmeten, versuchen die Beiträge in diesem Band in ihrer Gesamtheit, die Kluft zwischen Anthropologie in ‚physiologischer‘ und Anthropologie in ‚pragmatischer‘ Hinsicht in der antiken Philosophie zu relativieren.

57 J. Müller, Th. Kobusch, R. H. Pich (Hrsg.), *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Beiträge zur Altertumskunde, 287, Berlin, New York 2010.

58 L. Jansen, Ch. Jedan (wie Anm. 30).

5. Die Konzeption des Bandes

a) Der Mensch als ‚Naturwesen‘ und das Verhältnis von Körper und Geist⁵⁹

Antike anthropologische Konzeptionen versuchen genauso wie moderne (etwa in der Evolutionstheorie und Genetik zu findende) Bestimmungen, Aussagen über den Menschen durch die Beschreibung seiner Position in der Natur, insbesondere gegenüber den Tieren, zu gewinnen. Dabei spielen, anders als bei modernen Einordnungen, für die antiken Wissenschaftler evolutionäre Zusammenhänge keine Rolle. Dafür berücksichtigen viele die Stellung des Menschen im Kosmos und/oder in einem gesamten ontologischen (und metaphysischen) Entwurf des Seins.

So legt der Beitrag von Francesco Fronterotta dar, wie die Beschreibung der Erschaffung des Menschen durch den Demiurg in Platons Dialog *Timaios* den Versuch einer Erklärung des sogenannten *mind-body*-Problems darstellt: Obwohl Platon die Dimension des Göttlichen in dieser als *mýthos*, ‚Erzählung‘, bezeichneten Beschreibung anklingen lässt, lassen die eigentlichen Ausführungen zur Leib-Seele-Verquickung auf biologische Kenntnisse schließen.

Da in den antiken Anthropologien Denken und Vernunft eine entscheidende Rolle zugewiesen werden, erhebt sich die Frage, ob antike Konzeptionen ‚dualistisch‘ sind bzw. ob man moderne Vorstellungen des Dualismus auf sie übertragen kann. Ihr widmet sich Jörn Müller mit Blick auf Platons *Nomoi*. Die Rolle, die die psychophysische Verfasstheit des Menschen in diesem Werk spielt, deutet Müller als Ausdruck einer Spannung zwischen deskriptiver und normativer Anthropologie.

Sabine Luciani befasst sich mit der Abgrenzung des Menschen vom Tier in Ciceros philosophischem Werk. Indem sie Platons Einfluss auf Ciceros Anthropologie hervorhebt, arbeitet sie heraus, dass die Tiere für Cicero hauptsächlich eine Art heuristischen Gegenbeispiels zum

59 In dieser Sektion wurde bei der Tagung der Blick auf den antiken Diskurs durch den Vortrag von Philip van der Eijk, *Clinical and ethical aspects of mental health and mental illness in ancient medical and philosophical thought* und der auf den modernen Diskurs durch den Vortrag von Michael Bölker, *Auf der Suche nach dem Menschen-Gen – Ansichten einer evolutionären Anthropologie*, ergänzt.

Menschen darstellen, das zu einem besseren Verständnis der menschlichen Natur führen kann.

Die Abgrenzung von Mensch und Tier zeigt sich auch und vor allem darin, wie man Tiere ‚benutzt‘. Ein signifikantes Beispiel stellt die Tiersektion dar. An ihrer Verwendung durch den kaiserzeitlichen Arzt Galen zeigt Karl-Heinz Leven, dass Sektionen an Tieren, auch an lebenden, durchaus üblich waren und auch in Form von publikumswirksamen Schauveranstaltungen durchgeführt wurden. Aber bei einer zu großen Ähnlichkeit des Tiers mit dem Menschen, wie beim Affen, ergaben sich Vorbehalte gegenüber Sektionen.

Die psychophysische Verfasstheit des Menschen ist in besonderer Weise von Relevanz, wenn es um die Frage geht, ob bzw. auf welche Weise die geistigen Fähigkeiten körperlich verankert sind. Dass in diesem Punkt der antike Diskurs erstaunliche – auch argumentative – Parallelen zum modernen Diskurs aufweist, ist Thema des Beitrags von Sabine Föllinger. Er untersucht drei antike Positionen, die das Denken als einen Prozess fassen, der eine körperliche Basis hat, aber nicht auf diese reduzierbar ist.

b) Der Mensch als ‚moralisches Lebewesen‘

Wenn sich der Mensch durch Rationalität oder zumindest bestimmte Formen der Rationalität von den anderen Lebewesen unterscheidet und sich hier – möglicherweise – ein Spannungsverhältnis zwischen einem als körperlich verstandenen und einem als ‚geistig‘ aufgefassten Bereich auftut: Was kennzeichnet dann moralisches Handeln? Welche Rolle spielt dabei die psychosomatische Verfasstheit des Menschen? Hierzu bietet die Antike unterschiedliche Reflexionen. Die Frage des Spannungsverhältnisses zwischen Natur und Moral ist aber auch eine brennende Frage der modernen Philosophie, die sich durch die Erkenntnisse und Ansprüche der Evolutionsbiologie herausgefordert sieht und die sich etwa in einer Diskussion über den „idealistische[n]“ und „naturalistische[n] Reduktionismus“ äußern.⁶⁰

Antike Positionen zu dieser Frage stellen R. A. H. King, Brigitte Kappl und Francesca Masi vor. Der Essay von R. A. H. King zeigt, dass in der platonischen Konzeption der Maßstab zwar „das reine Vernunftleben, Gott“ (S. 177) ist. Aber für den Menschen ist in

60 Illies (wie Anm. 13), S. 32f., vgl. Thies (wie Anm. 13), S. 18f.

Anbetracht seiner Körpergebundenheit ein gutes, d. h. vernunftgemäßes Leben auch mit Lust verbunden. Unter dem Gesichtspunkt der Normierung geht es dann darum, die richtigen Lüste zu bewirken.

Auch in der aristotelischen Anthropologie gibt es, wie der Beitrag von Brigitte Kappl erläutert, eine Verbindung von Biologie und Ethik. Aristoteles geht von einer grundsätzlichen Verwandtschaft zwischen Tieren und Menschen aus: Tierische Aktivität ist nicht ein ‚mechanisches‘ Verhalten, sondern Folge einer kognitiven, wenn auch nicht ‚bewussten‘ Leistung. Menschliche Rationalität ist davon graduell unterschieden, aber so weit, dass nur er im eigentlichen Sinn ‚handelt‘, weil nur er, nicht aber das Tier, Entscheidungen im eigentlichen Sinne treffen kann.

Der Verbindung von Biologie und Ethik in der Philosophie Epikurs ist der Beitrag von Francesca Masi gewidmet. Masi untersucht zunächst die physiologischen Voraussetzungen des menschlichen Erinnerungsvermögens und stellt die These auf, dass eben dieses Vermögen nach Epikur die notwendige Bedingung für die Ausübung der Vernunft, und folglich für die Selbstbestimmung des rationalen Subjekts, darstellt.

Wie es auf der Grundlage der modernen, von der Evolutionstheorie geprägten, Biologie mit einem Sonderstatus des Menschen aussieht, untersucht Christian Illies. Das Menschenbild der darwinistischen Evolutionstheorie lässt sich – so seine These – mit der Auffassung, dass der Mensch eine normative Sonderstellung, verstanden als Menschenwürde im Sinn von Kants Ethik, besitze, verbinden. Illies begründet dies, indem er gegen die Annahme einer Determiniertheit durch die Gene und für die Moralfähigkeit des Menschen im Sinne einer ‚Konvergenz von Moral und Natur‘ argumentiert.

Phil Crowley vertritt die These, dass die Evolution des Menschen nicht allein genetisch bedingt ist, sondern sich der menschlichen Fähigkeit verdankt, flexibel auf umweltbedingte Veränderungen reagieren zu können. Dabei spielt das individuelle Lernen die zentrale Rolle. Soziales Lernen und kulturelle Entwicklung sind erst durch dieses bedingt.

c) Der Mensch – ein ‚Egoist von Natur aus‘?

Zu der Problematik, wie menschliche Entscheidungen zustande kommen, gehört die Auseinandersetzung mit der Frage, inwieweit der Mensch von Natur aus ein Egoist ist. In der Antike wird diese Frage von Aristoteles im Zusammenhang mit der Eigenliebe thematisiert. Der Stoa, deren Weltbild Adam Smith beeinflusste,⁶¹ zufolge ist ein Resultat des Handelns aus Eigenliebe das Gemeinwohl.⁶² In der aktuellen Debatte spielt die Frage nach dem angeborenen Egoismus sowohl unter genetischen und evolutionstheoretischen Gesichtspunkten⁶³ als auch im Rahmen ökonomischer Theorien unter dem Aspekt des individuellen Zweckrationalismus eine wichtige Rolle.⁶⁴

Diese Thematik steht im Zentrum der Beiträge von Arbogast Schmitt und Evelyn Korn. Schmitt geht in seinem Beitrag auf die Relevanz eines ‚richtig verstandenen Egoismus‘ für das politische Denken Platons ein. In seinem Hauptwerk *Politeia (Der Staat)* schreibe Platon eigentlich niemandem vor, wie man sich in einer Gemeinschaft verhalten soll. Vielmehr – betont Schmitt – wolle Platon darauf hinweisen, dass jede Gemeinschaft den in ihr lebenden Individuen durch Erziehung die Möglichkeit geben soll, die eigenen natürlichen Prädispositionen zu verwirklichen. Umgekehrt soll nach Platon jedes Individuum die eigenen Talente im Dienst der Gemeinschaft anwenden. Ein Leben, in dem individuelle und gemeinschaftliche ‚Bedürfnisse‘ ‚übereinstimmen‘, stelle demnach die eigentliche moralische Aufgabe des Menschen dar.

Ob das Modell des *homo oeconomicus* noch ein brauchbares Instrumentarium für die Erforschung menschlicher Interaktionen sein kann, ist die leitende Frage des Beitrages von Evelyn Korn. Das Modell – so Korn – ermögliche zum einen gute Beschreibungen des Verhaltens von Akteuren, zum anderen gebe es noch kein anderes Modell, das es ersetzen könnte. Denn obwohl verschiedene Experimente darauf hindeuten, dass Menschen nicht aus rein egoistischen Gründen handeln,

61 J. X. Kraus, *Die Stoa und ihr Einfluss auf die Nationalökonomie*, Diss. St. Gallen 2000.

62 Epiktet, *Dissertationes* I 19, 11-14.

63 Vgl. die unterschiedlichen Positionen von R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford 1976, J. Bauer, *Prinzip Menschlichkeit – Warum wir von Natur aus kooperieren*, Hamburg 2006 und J. Bauer, *Das kooperative Gen – Abschied vom Darwinismus*, Hamburg 2008.

64 Vgl. A. T. Paul, *Ökonomie und Anthropologie*, Studien des Frankreich-Zentrums der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 5, Berlin 1999.