

---

Michael Franz, Reimar Müller

## Der Tier-Mensch-Vergleich bei Reimarus und Herder

*Zur Rezeptionsgeschichte und diskursiven Aktualität der antiken Anthropologie*

---

*Aufwertung des Animalischen.* – Tierfilme und -reportagen haben Konjunktur, neue Bildtechnologien ermöglichen immer differenziertere Einblicke in Verhaltens- und Lebensweisen bekannter und unbekannter Tierarten. Wir fühlen uns als teilnehmende Beobachter in scheinbar gewagtester Nähe. Das »Privatleben« der Tiere wird bis in den letzten Winkel verfolgt, die Entdeckung der Tierindividualitäten schreitet voran, Tiere bekommen ein Schicksal und wecken Empathie, der vor über 2000 Jahren entstandene Tier-Mensch-Verwandtschafts-Topos, dem noch jeder Gedanke an die Abstammung der Arten fern lag, wird neu belebt. Doch das kulturelle Interesse am Tier erschöpft sich nicht im Fasziniertsein durch perfekt visualisierte Verhaltensstudien oder durch neueste Lesarten der Tiermetaphorik, in der es stets weniger um Tiere als um Menschen geht. Der historische Wandel der menschlichen Tierbeziehung wird in der Tierethik reflektiert. Seit der Antike umstrittene kognitive Fähigkeiten verschiedener Tierarten bilden heute einen einzelwissenschaftlich fundierten philosophischen Diskussions- und Forschungsgegenstand (»Der Geist der Tiere«).<sup>1</sup> Die Biosemiotik macht große Fortschritte, der Tier-Mensch-Vergleich – bereits ein Kernstück antiker Anthropologie und Ethik – erfährt eine tiefgreifende Umwertung. Dabei steht nicht mehr von vornherein der Mensch im Mittelpunkt; vielmehr wird versucht, das Animalische in seiner Artenvielfalt als eine vielgestaltige eigene Lebensform zu beschreiben; diese ist nicht länger an Maßstäben einer Anthropozentrik zu messen, die im innersten teleologisch geblieben ist. Der Tier-Mensch-Vergleich wird heute nicht mehr so einseitig und ausschließlich auf kognitive Fähigkeiten bezogen. Vielmehr werden weitere Aspekte wie Emotionalität, Wertungs- bzw. Präferenzverhalten, moralanalogue Verhaltensweisen, Antriebsstrukturen, Soziabilität, Zeichenverhalten mit einbezogen. Diese Komplexität der Vergleichspunkte oder Vergleichseinheiten war erst mit dem neuzeitlichen Rationalismus immer mehr eingeschränkt worden. Die gegenwärtig wiedergewonnene Komplexität läßt nach historischen Vorbildern Ausschau halten; da verwundert es nicht, wenn eine Anthropologie ins Blickfeld rückt, die im Tier-Mensch-Vergleich einen ihrer wichtigsten Ausgangspunkte hatte: die antike Anthropologie. Wir wollen uns den Anfängen der Anthropologie im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. in doppelter Brechung nähern. Wir reflektieren sie im Problemspiegel

der Rezeptionsgeschichte, eingegrenzt auf zwei historisch signifikante deutsche Beiträge zur europäischen Aufklärung. Besonders interessant sind rezeptionsgeschichtliche Bruchstellen, an denen aus der Ermüdung einer Rezeptionstradition der Mut zu einem Neuanfang geschöpft wird. Dies wird im deutschen Kontext gleichermaßen sichtbar in Reimarus' Begründung der vergleichenden Verhaltensbiologie aus dem Geiste der Physikotheologie wie in Herders weitgespannter, in einen kosmologischen Rahmen gestellter Konstruktion der historischen Anthropologie. Doch was bei Reimarus und Herder Zäsur und Neuanfang war, erscheint in der flüchtigen Sicht der Jetztzeit als eine einzige große Kontinuität, die unter dem Sammelnamen »humanistische Tradition« registriert ist.

*Entdeckung der menschlichen Natur: Anthropologie als sozialer Selbstverständigungsprozess.* – Die philosophische Selbstthematizierung setzt einen allgemeinen Begriff des Menschen voraus, ein Gattungsbewußtsein, das alle Unterschiede (und Gegensätze) ein- und übergreift, eine Distanz zu sich selbst, ein Vergleichen, Abstrahieren und Konstruieren. Auch Idealisierungen sind nicht auszuschließen, denn das Abstraktum Mensch ist zugleich ein Wertbegriff, und das Forschen beginnt da, wo Wertung und Sache, Empirie und Ideal auseinandergehalten werden (was selten konsequent durchgehalten wird). Denn man hat es stets mit Menschen verschiedener Artung, Herkunft, Stellung zu tun, und daraus werden immer wieder Wertunterschiede abgeleitet.

Die Antike hat zwar keine Menschenrassen gekannt, wohl aber Menschen unterschiedlicher Wertigkeit (Freie und Sklaven, Hellenen und Barbaren, männliche Vollbürger und unterprivilegierte Frauen). Erst die Unterscheidung von Physis und Nomos ließ eine forschende Anthropologie möglich werden, die die Verschiedenheit und Historizität der Sitten und Bräuche erkundet und zugleich – im Bewußtsein dieser Unterschiede – nach der Einheit (in avancierter Weise sogar nach der Gleichheit) der Menschen fragt. Anthropologie – so Werner Jäger – war mehr als die Äußerung »eines anthropozentrischen Lebensgefühls, welches nicht weiter abzuleiten und zu erklären ist und das alle Gestaltung des griechischen Geistes durchdringt.«<sup>2</sup> Man konnte sich mit vortheoritischen Menschenbildern, die weitgehend der Mythologie entstammten, nicht mehr zufriedengeben. Vielmehr wurden die mythologischen Menschenbilder selbst zum Gegenstand einer »Arbeit am Mythos«. Nicht nur die Dichter, auch die Philosophen haben Mythen umgeformt oder »postmythische« Mythen erfunden, um das menschliche Selbstverständnis auf die Probe zu stellen und tiefer auszuloten. Es waren die Erfahrung und der Geist umwälzender Neuerungen, welche die Entstehung der Anthropologie befördert haben. Anthropologie etablierte sich als philosophische Form eines sozialen Selbstverständigungsprozesses, der sich nicht darauf beschränkte, nach *dem* Wesen des Menschen zu fragen; vielmehr wurde erkundet, wie sich Menschen in ihrem Verhältnis zu sich und zueinan-

der, zu ihren Daseinsbedingungen und zur außermenschlichen Natur als Menschen definieren und problematisieren. Erst durch diesen explorativen Zugang gelang es, aus dem Abstraktum Mensch ein geistiges Konkretum zu machen, das nur als »ein vielfach Gegliedertes, in verschiedene Bestimmungen Auseinanderfahrendes« zu erfassen ist.<sup>3</sup> Hierzu haben Philosophen und Geschichtsschreiber, Poeten und bildende Künstler, Ethnographen und Naturforscher ihren unverwechselbaren Beitrag geleistet.

Antike Anthropologie verstand sich als Lehre von der menschlichen Natur. Als die Griechen die Frage nach der menschlichen Natur aufwarfen, gingen sie bereits von der Differenz und Einheit von Natur- und Kulturbestimmungen aus; dies äußert sich vor allem in der großen Streitfrage der Sophistik nach dem Verhältnis von Nomos und Physis. An die Stelle des aristokratischen Aristie-Ideals trat jetzt, wie Werner Jaeger schreibt, »der allgemein gefaßte Begriff der Natur des Menschen in seiner ganzen individuellen Zufälligkeit und Vieldeutigkeit, aber mit seinem sehr viel weiteren Umfang. Das ist ein ungeheuer folgenreicher Schritt, er wurde erst möglich mit Hilfe der damals eben frisch aufstrebenden jungen Wissenschaft der Medizin [...] In diesen Kreisen der wissenschaftlichen Medizin ist der Begriff der menschlichen Natur entsprungen, dem wir bei den Sophisten und ihren Zeitgenossen so oft begegnen. Der Begriff der Physis ist von dem Ganzen des Alls auf das Einzelne, auf den Menschen übertragen worden. Hier hat er seine individuelle Färbung erhalten.«<sup>4</sup> In der griechischen Medizin wurde zwischen einer Gattungsnatur (*koine physis hapanton*) und Individualnatur (*idie[sc. physis]hekastou*) unterschieden. Die Individualnatur trat in den Mittelpunkt. Sie umfaßte Varietäten im Säftehaushalt, im Körperbau, in den seelischen Dispositionen, in den Temperamenten. Sie beinhaltete ebenso unterschiedliche Erbanlagen wie den prägenden Einfluß geographischer, klimatischer und anderer Umweltfaktoren sowie die Auswirkungen ethnokultureller Unterschiede in Lebensweise und Mentalitäten. Als individuell geprägt wurden ebenso der gesundheitliche Normalzustand wie die pathologisch relevanten Abweichungen ermittelt. Dem entsprach der individuelle Zuschnitt der Therapie und die prophylaktische Regulierung der Lebensweise durch Diatites. Die Entdeckung der Individualität als eines Anthropinon führte allerdings erst im Hellenismus – bedingt durch die Professionalisierung und Spezialisierung vieler Tätigkeiten – zu einem eigenwertigen Status des Individuell-Einmaligen (*idion*). Damit war auch für die Anthropologie die Dialektik von Varianz und Invarianz auf die Tagesordnung gestellt. Soweit die Natur eines Dinges, eines Lebewesens, allgemeiner gesprochen eines Seienden (einer Entität) als dessen »gewachsene Konstitution« (Thomas Buchheim) gelten kann, muß zweierlei berücksichtigt werden: (1) Die Konstitution selber, die Grundstruktur, die sich in wechselnden Bezugssystemen als invariant erweist; als Ermöglichungsgrund des Hinsichtenwechsels, der veränderlichen Aspektvielfalt, kann die Natur einer

Entität auch als ihr Wesen verstanden werden. Die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung wurzelt im Spannungsverhältnis von Evidenz und Nichtevidenz, Varianz und Invarianz, Gefüge und Bezüge und ist zuerst im Begriff des *tekmarresthai* als ein genuin indexikalisches Zeichenverhältnis erfasst worden. (2) Das Werden und Wachsen einer Konstitution, ihre Genese und ihre Entstehungsbedingungen.

Die Antike war von jeder Antizipation der Deszendenztheorie weit entfernt, doch gab es Beispiele für ein nichtteleologisches Entwicklungsdenken. Darwin zitiert in seinem einleitenden Text *Geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Ansichten von der Entstehung der Arten* aus dem Empedokles-Referat in Aristoteles' Physik-Vorlesung und findet »eine dunkle Ahnung des Prinzips der natürlichen Zuchtwahl bei Empedokles«. <sup>5</sup> Empedokles erklärte die Entstehung der Arten aus der Verbindung und Trennung qualitativ gefasster Bildungselemente alles Seienden (*rhizomata*) nach dem Trial-and-Error-Prinzip unter Einwirkung der kosmischen Grundkräfte Streit (*neikos*) und Liebe (*philia*). Darwin hätte sich mit weitaus größerer Berechtigung auch auf Lukrez beziehen können, der die Arten durch Zufallsauslese aus einer endlosen Reihe von Varianten spontaner Atomverbindungen hervorgehen ließ. Die einmal entstandenen Arten wurden für konstant gehalten. Aristoteles unterstellte ihre Unveränderlichkeit, die er jedoch zugleich durch den Hinweis auf fließende Übergänge und flexible Grenzen ansatzweise relativiert hat.

Im Hinblick auf die menschliche Natur waren die Meinungen geteilt. Auf der einen Seite galt die menschliche Natur als ein invariantes Gefüge von Grundeigenschaften und Antriebskräften, auf der anderen Seite wurde beobachtet, wie angeborene von kulturell erworbenen Dispositionen überformt wurden. In dieser Situation gaben die Erfolge und Fortschritte der Technai, ihre zunehmende Wertschätzung, Ausweitung und Spezialisierung den entscheidenden Anstoß, den scharfen Gegensatz von Physis und Nomos wiederum zu relativieren und den Begriff der menschlichen Natur zu erweitern. Ausdruck dessen ist die These von der Kultur als einer zweiten Natur, die explizit erst bei Cicero nachweisbar ist, dem Gehalt nach aber viel früher auftritt. Der Gedanke der zweiten Natur ist doppelt ausgerichtet: zum einen auf die Welt der Technai, zum anderen auf die individuelle Selbstformung eines soziokulturellen Habitus durch Praxis und Gewöhnung im sozialen Verkehr. In diese Richtung zielt bereits ein wichtiges Demokrit-Fragment: »Die Natur und die Erziehung sind etwas Ähnliches. Denn die Erziehung formt den Menschen um (*metarhysmoi*), aber durch diese Umformung schafft sie Natur (*physiopoiei*).« (Demokrit Fr. 33, Diels-Kranz) Das ist eine großartige Hypothese, die im Rahmen des Atomismus und seiner materialistisch-physiologischen Seelenauffassung auch Sinn macht. Verändert die Erziehung die Lagerung der Seelenatome, dann vermag sie tatsächlich in die menschliche Individualnatur einzugreifen. Die sich aufdrängende weiterführende Fra-



ge, inwieweit solche Veränderungen der seelischen Atomstruktur erblich sind, wurde von Demokrit noch nicht aufgeworfen.

Die »Natur« des Menschen kann als eine Stufe in der Evolution komplexer Lebensformen aufgefaßt werden. Gemessen am Verhältnis von Entropie und Negentropie zeichnet sich diese Stufe durch einen hohen Grad an Unwahrscheinlichkeit aus. Um es in antiker Begrifflichkeit auszudrücken: In der menschlichen Natur überlagern sich erste und zweite Natur, um schließlich darauf hinzuwirken, noch komplexere Lebensformen zu schaffen, in denen der Mensch nicht nur mental, sondern auch somatisch sich selbst übersteigt. Gen-, Nano-, Kogno- und Infotechnologien lassen gegenwärtig neuartige Mischungen von erster und zweiter Natur als möglich erscheinen. Am Horizont tauchen bisher unbekannte Mischwesen auf; Cyborgs beschäftigen uns als eine Art und Weise, wie Menschliches und Nichtmenschliches künftig miteinander verbunden sein kann. Bahnbrechende Forschungen und einzigartige technologische Innovationen bergen neue ambivalente Möglichkeiten eines Umbaus der menschlichen Natur, der als notwendige Verbesserung (*enhancement*) propagiert wird: Forschung mit embryonalen Stammzellen, Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik, Fortschritte in der Transplantationsmedizin, Weiterentwicklung und Funktionserweiterung psychogener Stoffe, Veränderung der menschlichen Natur durch biotechnologisches Enhancement (bis zum Eingriff ins Erbgut, der nicht in einem therapeutischen Kontext erfolgt), Klonierung und Robotik (als neuer Mensch dürfte demnächst der Robo sapiens figurieren).

Diese Entwicklungen bedeuten auch eine Herausforderung für die Anthropologie als philosophische Form der sozialen Selbstverständigung über die menschliche Natur. In der Geschichte der anthropologischen Problematisierungsweisen bilden sie eine Zäsur mit noch nicht absehbaren Folgen. Sie fordern vor allem dazu heraus, die historische Dialektik von Varianz und Invarianz neu zu überdenken. In diesem Kontext könnten die unterschiedlichen und gegensätzlichen Ansätze der antiken Anthropologie in ihren rezeptionsgeschichtlichen Brechungen ein wichtiger historischer Referenzpunkt gegenwärtiger Debatten sein.<sup>6</sup>

*Mensch und Tier in der antiken Anthropologie.* – Schon die frühen Denker der griechischen Philosophie leisteten einen Beitrag zu anthropologischen Fragestellungen<sup>7</sup>, sofern sie in ihrem Nachdenken über die großen kosmischen Zusammenhänge von Werden und Sein, Einheit und Vielfalt in der Natur, Wesen und Erscheinung immer zugleich der Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos Raum gaben. Es überwog freilich eine physiozentrische Betrachtungsweise, erst im 5. Jahrhundert v. Chr. bricht sich die anthropozentrische Sicht Bahn, freilich nur in dem Sinn, daß der Mensch in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens rückt.<sup>8</sup> Eine zweite, speziellere Form anthropozentrischer Betrachtung trat erst später hervor, als seit dem 4. Jahrhundert sich bei einigen

Philosophen der Gedanke Geltung verschaffte, daß alles kosmische Sein – die Himmelskörper, die Pflanzen und Tiere – um des Menschen willen existiere, der im göttlich gelenkten Allwesen eine herausgehobene Stellung einnimmt: Von Xenophon erstmals deutlich formuliert, wird diese Form des Anthropozentrismus später in der Stoa Ausdruck eines Weltbildes von ungeheurer Wirkung über die Jahrhunderte.<sup>9</sup>

Von Anfang an war das Verhältnis von Mensch und Tier ein wesentlicher Bezugspunkt anthropologischen Denkens. Der Tier-Mensch-Vergleich wurde unter verschiedenen Gesichtspunkten durchgeführt, die die ganze Spannweite der praktizierten und reflektierten Mensch-Tier-Beziehungen anzeigten (Jagdkultur, Domestikation und Züchtung, Opferkult, Fleischnahrung, Kriegseinsatz etc.). Differenzierungen ergeben sich (1) im Hinblick auf den Werde- und Entwicklungszusammenhang der verschiedenartigen Lebensformen des *theriodes bios* und der menschlichen Daseinsordnungen; (2) im Hinblick auf die kognitiven Potenzen und ihre Rolle in der Antriebsstruktur des Verhaltens; (3) im Hinblick auf die Sprach- und Kommunikationsfähigkeit; (4) im Hinblick auf die unterschiedlichen Befunde von Tier- und Humanpsychologie, insbesondere zur Wirksamkeit von Begierden und Emotionen; (5) im Hinblick auf die kultpraktische Funktion blutiger Opfer für die symbolische Reproduktion der Polis als Opfergemeinschaft; (6) im Hinblick auf die Zählung und Züchtung von Tieren als Nutz- und Arbeitstiere; (7) im Hinblick auf die Vorzüge und Nachteile angeborener und erlernter »Kunsthfertigkeit«; (8) im Hinblick auf den gerechten Umgang mit Tieren und die Möglichkeit einer vertragsartigen Rechtsgemeinschaft von Mensch und Tier. In all diesen und weiteren Fragen gab es verschiedene Positionen und einen lebhaften Meinungsstreit. Aus Raumgründen ist es unmöglich, die ganze Aspektevielfalt des Mensch-Tier-Vergleichs in der Antike zu berücksichtigen. Statt dessen soll in einem panoramatischen Überblick auf die Einschnitte und Wendepunkte verwiesen werden, an denen etwas erstmals zum Problem wurde oder eine veränderte Problematisierungsweise neue Perspektiven eröffnete.

Ein anthropologisches Problembewußtsein entwickelte sich mit Fragen nach Verbindungslinien und Differenzqualitäten zwischen tierhafter und humaner Lebensform. Eine maßgebliche Differenzqualität wurde in der frühen griechischen Philosophie um 500 v. Chr. erstmals deutlich markiert. Alkmaion, Naturphilosoph und Arzt, der als erster dem Gehirn eine besondere Rolle bei Wahrnehmung und Denken zugewiesen hatte, sah den Unterschied zwischen Mensch und Tier darin, daß der erstere verstehen kann, daß letztere nur wahrnehmen. Darüber hinaus habe der Mensch die Fähigkeit, das Nichtwahrnehmbare auf Grund von Zeichen zu erschließen (*tekmairesthai*, Fr. 1. 1a, D.-K.).<sup>10</sup> Damit ist die menschliche Forscherkraft erstmals deutlich bezeichnet, in großer Nähe zu Xenophanes, der den kulturellen Fortschritt aus der Fähigkeit zum Suchen und

Finden abgeleitet hatte (Fr. 18 D.-K.). Zugleich wurde damit eine Debatte eröffnet, die um eine zentrale epistemologische Fragestellung kreiste: die Anerkennung oder Ablehnung einer (wie auch immer beschaffenen) »Tiervernunft«. Die verschiedenen Positionen in dieser Frage bildeten jedoch kein starres Gegensatzverhältnis. Vielmehr gab es, wie wir zeigen können, Übergänge, Vermittlungen, Überbrückungsversuche, zum Beispiel die Zuschreibung vernunftanaloger Potenzen an höher organisierte Tiere.

Mit der Blütezeit der Polis, die zu einer raschen Entfaltung der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Potenzen Griechenlands führt, beginnt eine neue Phase im philosophischen Denken. Hatten im mythischen Weltbild die Schwäche des Menschen und seine Abhängigkeit vom göttlichen Willen dominiert, beginnt nunmehr die Frage nach der eigenen Stärke des Menschen die Philosophie zu beschäftigen. Erstmals wird mit den Mitteln rationalen Denkens die Entstehung der menschlichen Kultur, der Sprache, der Gesellschaft, des Staates und des Rechts zum Gegenstand wissenschaftlicher Fragestellung.<sup>11</sup> Es ist die Geburtsstunde einer methodisch vorgehenden Anthropologie, die nach der Eigenart des Menschen, seinen körperlichen und geistigen Fähigkeiten, ihrer Entfaltung in den Individuen und menschlichen Gemeinschaften fragt. So wird nun auch das Verhältnis von Mensch und Tier zum Gegenstand der Forschung. Zunächst geschieht das auf rein spekulativem Wege. An den Anfang der menschlichen Entwicklung setzen einige Denker die frühe Phase einer tierischen Lebensweise (*theriodes bios*), die aller Zivilisation vorausgeht. Diese Vorstellungen begegnen zuerst im orphischen Denken des 6. Jahrhunderts und gelangen zur Entfaltung bei Vertretern der Sophistik und Atomistik im 5. Jahrhundert. Über Demokrit und Epikur gelangen sie zu Lukrez, in dessen Weltgedicht *Über das Wesen der Dinge (De rerum natura)* die menschliche Zivilisation einen Höhepunkt der Naturentwicklung darstellt<sup>12</sup>: Zuerst steht der Mensch dem Tierreich ganz nahe. Mit seinen naturgegebenen Fähigkeiten muß er sich in seiner Umwelt behaupten. Physische Stärke und Ausdauer befähigen ihn, mit den Naturgewalten, Kälte und Hitze fertigzuwerden und dem Angriff wilder Tiere zu widerstehen. Erst allmählich entstehen mit dem Sesshaftwerden und dem Landbau gesellschaftliche Verbände, Familie, Stamm und städtisches Gemeinwesen. In der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt entwickelt der Mensch die Kultur (Technik, Sprache, Gesetze, schöne Künste und Literatur). Dieses Konzept fand ein lebhaftes Echo im 18. Jahrhundert, besonders bei Rousseau, der in seiner Auffassung vom vorzivilisierten Leben und der frühen Zivilisation unmittelbar an Lukrez angeknüpft hat.<sup>13</sup> Die ihm häufig nachgesagte Nähe zu kynischer Verachtung der Kultur und Sehnsucht nach einer Rückkehr zur Natur trifft in dieser Weise nicht zu, da er die Entfaltung der menschlichen Potenzen bei allen Vorbehalten gegenüber ihren Folgen im Leben der Gesellschaft (Unterdrückung und Entfremdung) bejaht hat.

Doch wir müssen noch einmal ins 5. Jahrhundert als der Wiege der Anthropologie zurückkehren.<sup>14</sup> Als erstem gelang es dem Philosophen Anaxagoras, dem Menschen und seiner Zivilisation im kosmischen Zusammenhang Platz zu geben. Der Mensch ist als Schöpfer von »Werken« (*erga*) Kultur- und Sozialwesen. In einem Anklang an die »Mängeltheorie«, von der noch ausführlicher zu sprechen sein wird, zeigt der Philosoph, wie der Mensch seine physische Unterlegenheit kompensiert und sich die Tiere dienstbar macht: »Und so zeideln und melken wir und bringen ihren Besitz in unsere Scheuern.« (Fr. 21b D.-K.)

Der Philosoph Archelaos, ein Schüler des Anaxagoras, benennt den Punkt, an der in der kosmischen Evolution eine Trennung von Tieren und Menschen stattgefunden habe: »Die Menschen wurden von den anderen Lebewesen abge sondert und führten Herrscher, Gesetze, Künste, Städte und das Übrige ein.« (A 4 D.-K.) Es mußten besondere Fähigkeiten sein, die den Menschen aus einem Natur- zu einem Kulturwesen werden ließen. Im Streit darüber, ob der Geist allen Lebewesen, Menschen und Tieren gleichermaßen, eingeboren sei, kam Archelaos zu dem Schluß, daß es nur eine quantifizierbare Differenz gebe, sofern der Geist sich bei den einen schneller, bei den anderen langsamer bewege.

Ganz im Zeichen der anthropologischen Wende, der Zuwendung der Philosophie zum Problem des Menschen, seiner Stellung im Kosmos und seiner besonderen Rolle in der Entwicklung der Natur, nahm im 5. Jahrhundert der Streit seinen Anfang, der über die Jahrhunderte wirkte, im 18. Jahrhundert wieder aufgenommen wurde und sich in gewisser Weise bis in die Diskussionen der Gegenwart fortsetzt: die Frage nach der historisch-genetischen Erklärung der Kultur aus physischen Defiziten oder einer besonderen Begabung des Menschen, in der Antike sich zuspitzend in der Frage »Mängelwesen« oder »bestorganisiertes Lebewesen«.<sup>15</sup> Ihren ersten Höhepunkt erreichte die Fragestellung bei dem Sophisten Protagoras, für uns greifbar in dem gleichnamigen Dialog Platons (320 C ff). Der Mensch, vielen Tieren nachstehend an Stärke und Schnelligkeit, wurde von der Natur mit der technischen Kunstfertigkeit (*entechnos sophia*) ausgestattet, die die Kompensation der Mängel ermöglichte. Während die Tiere mit jeweiligen Schutzorganen (Hufe, Klauen) ausgestattet sind und jeweils besondere Nahrungsmittel (Kräuter, Baumfrüchte) zum Überleben finden, mußte der Mensch aus einer Begabung erst etwas machen. Aus der allgemeinen technischen Befähigung mußte eine Vielzahl von Kunstfertigkeiten (*technai*) entwickelt werden, um ein Überleben zu gewährleisten.

Wie andere Lehren der Kulturentstehung geht also die des Protagoras von der *Entwicklung* der Kultur aus. Auch die menschliche Gesellschaft konnte erst entstehen, als die einzeln (*sporaden*) lebenden Menschen der Frühzeit (umstritten ist die Frage ob vereinzelt oder in kleinen Gruppen) dank einer angeborenen Disposition zur politischen Organisationskunst (*politike technē*) zu städtischen Gemeinwesen (*poleis*) zusammenfanden. Während aber die Entwicklung

der technischen Künste auf einer Arbeitsteilung beruhte, die aus den verschiedenen Talenten der Menschen resultierte, sollten an *aidos* (Sittlichkeit) und *dike* (Gerechtigkeit), den Voraussetzungen der *politike technē*, alle Anteil haben. Die partizipatorische Demokratie des zeitgenössischen Athen wurde also in der Natur des Menschen verankert.

In der Philosophie findet auch bei den Atomisten die anthropologische Wende einen deutlichen Ausdruck. Auch hier gilt, daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz nicht einfach vorfand, sondern in hohem Maße selbst schaffen mußte. Maßgeblich ist die Sicherung der elementaren Lebensbedürfnisse. In der Kulturentwicklung begegnet erstmals die folgenreiche Unterscheidung zweier Stufen, für die einerseits die *notwendigen*, andererseits die *Künste des Überflusses*, die schönen Künste, zuständig sind. Für beide gilt das Prinzip der Nachahmung (*mimesis*): »Demokrit sagt, in den wichtigsten Dingen seien wir Menschen durch Nachahmung Schüler der Tiere geworden: der Spinne beim Weben und Nähen, der Schwalbe beim Hausbau, der Singvögel, wie des Schwans und der Nachtigall, beim Gesang.« (Fr. 154 D.-K.) Diese eigentümliche Zuspitzung auf ein Prinzip des Lernens von der Natur findet sich aber eingebettet in ein umfassenderes Prinzip: »daß nämlich die Erfahrungen (*peirai*) und Wechselfälle (*periptoseis*) des Lebens die Menschen dies gelehrt haben, die sie betreiben.« (Galen, *De medica experientia*, IX 5 Walzer). Auch Demokrit geht vom tierhaften Leben des vorgesellschaftlichen Zustands aus.<sup>16</sup> Die Furcht vor wilden Tieren habe die Einzelnen zu gesellschaftlichen Verbänden zusammengeführt, indem sie allmählich nach wechselseitigem Erkennen ihrer Gestalten einander auch in ihren Motivationen verstehen lernten (Fr. 5 D.-K.). Der Mensch wird als wohlveranlagtes Wesen verstanden. »Die Not (*chreia*) wird zur Lehrmeisterin, indem sie die Kenntnis aller Dinge einem Lebewesen zuleitet, das wohlveranlagt ist und als Helfer für jede Verrichtung Hände, Sprache und Verstand besitzt.« (Diodor I 8, 7)

*Neue Perspektiven im Ausgang der Klassik und im Hellenismus.* – Auch in der Kultur- und Soziallehre Platons spielen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Menschen und Tieren eine Rolle. Die Dominanz der Vernunft bei den Menschen findet deutlichen Ausdruck in der Psychologie: Die Vernunft (*logistikon*) bezeichnet das Göttliche im Menschen, daneben gibt es irrationale Kräfte, die ihn mit den Tieren verbinden: das Muthaft-Leidenschaftliche (*thymoeides*) und das Begehrende (*epithymetikon*).

Auch wenn in der späten Platonischen Akademie ein gewachsenes Interesse für relevante Fragen zu konstatieren ist, so ist der erstaunliche Aufschwung biologischen Denkens im 4. Jahrhundert mit Aristoteles und seiner Schule verbunden.<sup>17</sup> Biologische und psychologische Forschungen sind bei Aristoteles und im Peripatos, seiner Schule, stets eng verbunden. Der Vorrang des Seelischen

findet darin seine Begründung, daß die Seele bei allem Lebendigen das Wesen ausdrückt. Die Seele kann beim Menschen wie bei den Tieren nicht vom Körper getrennt gedacht werden. Eine Ausnahme gibt es nur beim Nus (Vernunft), der allein dem Menschen vorbehalten ist: Ein besonderer, aktiver Teil des Nus kann sich vom vergänglichen Teil trennen. Nur er ist zur Unsterblichkeit bestimmt.

Aufgabe der Tierpsychologie bei Aristoteles und den Peripatetikern ist vor allem die Verhaltensforschung. In seinem Werk *Tiergeschichte* (*De historia animalium*) hat Aristoteles nach der Anatomie und Physiologie die Lebensweise und das Verhalten der Tiere dargestellt. Hier sind wir an der eigentlichen Wurzel der starken Nachwirkung, die der antiken Biologie im 18. Jahrhundert beschieden war. Wie später häufig in der Philosophie, aber auch in literarischen Werken der Gattung »Tiergeschichten«, stellen wir ein lebendiges Interesse für die verschiedenen Charaktere der Tierarten fest. Ein anderer Schwerpunkt ist das Erkenntnisvermögen der Tiere im Vergleich zu dem des Menschen. Im Unterschied zu vielen in Antike und Neuzeit vertretenen Positionen bestreitet Aristoteles entschieden, daß die Tiere über Vernunft verfügen. Freilich spricht er ihnen bestimmte Fähigkeiten, die »analoge« Funktionen und Ergebnisse bewirken können, nicht ab. Wenn bei ihnen »eine Art« Vernunft zur Geltung kommt, dann bedeutet das, daß bestimmte Fähigkeiten des Menschen bei diesen Tieren analog vorgegeben sind. Trotzdem bleibt der Abstand immer deutlich. Viele Tiere verfügen über Erinnerung, aber nur der Mensch kann sich *bewußt* etwas in Erinnerung zurückrufen (*anamimneskesthai*): »Die anderen Lebewesen führen ihr Leben mit Vorstellungen und Erinnerungen und haben nur geringen Anteil an Erfahrungen, das Geschlecht der Menschen dagegen lebt auch mit Kunst (*techne*) und Überlegungen (*logismoi*).« (Aristoteles, *Metaphysik* 980b 25 ff.)

Im Gegensatz zur Vernunft lassen Wahrnehmungen immer etwas Einzelnes erkennen. Aber mit der Wahrnehmung ist Abstraktion verbunden, so daß die Tiere eine gewisse Fähigkeit haben, im Einzelnen etwas Allgemeines zu erfassen. Die Tiere verfügen über eine gewisse »Intelligenz«, die aber nicht auf Vernunft (also nicht auf Urteilen und Schlußfolgerungen) beruht. Neben den Wahrnehmungen sind für das tierische Verhalten die Instinkte von entscheidender Bedeutung. Aristoteles spricht hier von einem »gewissen Natürlichen« (*physikon ti*). Was moderne Forschung Instinkt nennt, findet sich bei Aristoteles unter der Bezeichnung »von Natur aus« (*physei*). Im 8. Buch der *Historia animalium*, das von nicht wenigen Gelehrten dem Aristoteles-Schüler Theophrast zugewiesen wird, heißt es: »Wie nämlich der Mensch praktisches Können, Wissen, Einsicht besitzt (*techne, sophia, synesis*), so verfügen einige Tiere über eine gewisse andere solche natürliche Fähigkeit (*tis hetera toiaute physike dynamis*).« (588a 29 ff.)

Wir haben davon gesprochen, daß seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. eine speziellere, teleologisch angelegte Form anthropozentrischer Betrachtung zum Durchbruch gelangte. Charakteristisch hierfür ist die Haltung der Stoa. Die Stoa schreibt



in ihrer Oikeiosis-Lehre Menschen und Tieren eine gemeinsame Triebgrundlage des Verhaltens zu; beide unterscheiden sich nicht in einer instinktiven Selbstwahrnehmung, Selbstliebe und Selbsterhaltung. Hierin erweist sich ein naturgesetztes Sich-selbst-Zugeeignetsein der Lebewesen (*oikeiosis*), das diese befähigt, sich dem zuzuwenden, was ihrer Selbsterhaltung förderlich ist, und sich von dem abzuwenden, was ihnen schaden könnte. Die Oikeiosis äußert sich in einem angeborenen positiven und negativen Präferenz- und Wertungsverhalten, das in elementaren Fällen auch beim Menschen keiner Reflexion bedarf. Dieses naturgesetzte Sich-selbst-Zugeeignetsein erstreckt sich auch auf die Nachwuchs-pflege und geht in eine soziale Oikeiosis über, die sich, getragen von einer angeborenen moralischen Disposition, in konzentrischen Kreisen erweitert, wie es die Philosophin und Tierethikerin Mary Midgley in moderner Fassung nachgezeichnet und problematisiert hat: Ich/Familie/persönliche Freunde/Altersgruppe/Kollegen/Stamm/soziale Klasse/Nation/Spezies/Biosphäre.<sup>18</sup> In der stoischen Philosophie werden Mensch und Tier einander sehr nahe gerückt. Die Stoa hat mit der Lehre von der Oikeiosis das Bild vom Menschen und von den Wurzeln und Triebkräften menschlichen Handelns im animalischen Bereich gefunden, der Menschen und Tiere verbindet. Aber wie in der stoischen Weltauffassung überhaupt besteht auch hier ein Spannungsverhältnis zum Logos, der nicht nur den Kosmos als entscheidende Kraft durchwaltet, sondern auch im Menschen den vornehmsten Bestandteil bildet, so kann es bei Seneca auch heißen, »der Mensch mache sich mit sich selbst nicht nur als belebtes, sondern auch als vernunftbegabtes Wesen vertraut« (Seneca, 121. Brief, 14). Aus der Oikeiosis-Lehre wird also nicht die Konsequenz einer genos-übergreifenden Zusammengehörigkeit von Mensch und Tier gezogen. Die Tiere bleiben ausgeschlossen, ihr Platz ist jenseits der konzentrischen Kreise der sozialen Oikeiosis. Statt dessen werden sie teleologisch vereinnahmt, wie insbesondere Chrysipp mehrfach bekräftigt hat: »Zur Bequemlichkeit und zum Nutzen der Menschen spendete die Natur eine solche Fülle der Dinge, daß ihre Produkte uns absichtlich geschenkt, nicht zufällig entstanden scheinen; nicht nur das, was an Früchten und Beeren durch die Fruchtbarkeit der Erde hervorgebracht wird, sondern auch die Tiere, weil es klar ist, daß sie teils zum Nutzen der Menschen, teils zu deren Vorteil, teils zum Essen geschaffen sind.« (Cicero, *De legibus* I 8, 25) Diese stoische Haltung hat vor allem seitens der akademischen Skepsis, insbesondere durch Karneades, scharfe Kritik ausgelöst. Der anthropozentrischen Verabsolutierung einer ausschließlich auf den Menschen zugeschnittenen Nützlichkeit hält Karneades entgegen, daß alles von Natur Geschaffene nützlich sei, wenn es seinen naturgesetzten Zweck erreiche (Porphyrios, *De abstinentia* III 20) »Er verläßt somit den anthropozentrischen Standpunkt der Stoiker und verlegt den Zweck eines jeden Lebewesens in dieses selbst. In Bezug auf das Verhältnis der Menschen zu den Tieren erkennt er Pflichten gegen diese an.«<sup>19</sup>

Der teleologische Anthropozentrismus der Stoa hat die Ausstrahlung der Oikeosis-Lehre beeinträchtigt, aber ihren weit über solche Begrenztheit hinausführenden Verweisungsreichtum nicht eindämmen können. Die Aufwertung der Leistungsfähigkeit der tierischen Triebe war nicht zurücknehmbar, wie die Rezeptionsgeschichte zeigt. Die Unterscheidung von instinktgeleiteter Tätigkeit der Tiere und der zielbewußten Arbeit der Menschen sollte sich als ein wesentliches Merkmal der Wesensbestimmung des Menschen erweisen, wie wir sie bei Reimarus, Herder und später bei Marx finden werden.<sup>20</sup>

*Die Geburt der Verhaltensbiologie aus dem Geist der Physikotheologie.* – Hermann Samuel Reimarus ist in die deutsche Literaturgeschichte eingegangen als jener Ungenannte, dessen Fragmente in insgesamt fünf Lieferungen Lessing als Wolfenbütteler Bibliothekar veröffentlicht hat (1774, 1777, 1778). Diese aus einem voluminösen Nachlaßwerk, Reimarus' Chef d'œuvre, ausgewählten Kapitel lösten durch ihre Offenbarungskritik nach den Maßstäben einer natürlichen, auf Vernunftgründe gestützten Religion, durch die Kritik des Alten Testaments und des Wunderglaubens einen heftigen Fragmentenstreit aus, den Lessing gewollt hatte; der Streit um ein der Toleranz verpflichtetes Religionsverständnis sollte in der Öffentlichkeit ausgetragen werden. Der interessierten literarischen Öffentlichkeit war der Ungenannte kein Unbekannter, auch wenn Lessing den Namen nicht preisgegeben hat. Unter Kennern sprach sich langsam herum, daß die Texte aus der Feder des 1768 gestorbenen Hamburger Orientalisten und Klassischen Philologen Reimarus stammten, der als Gelehrter und Pädagoge hoch angesehen war. Seine mehrmals aufgelegten Bücher, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, eine *Vernunftlehre* und *Die Triebe der Tiere* waren im gebildeten bürgerlichen Lesepublikum weit verbreitet. Sein Chef d'œuvre, die *APOLOGIE oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, hatte Reimarus seinem Publikum vorenthalten, weil er seine berufliche Existenz nicht verlieren wollte. Die Maßregelung anderer Theologiekritiker ließ keinen Übermut aufkommen.

Besondere Wertschätzung genoß im Publikum Reimarus' Werk über die Triebe, insbesondere die Kunsttriebe der Tiere. Das war ein Thema, das ihn seit seiner Jugend beschäftigte. Es unterschied sich in einem wesentlichen Punkt von anderen Tierbüchern, wie Reimarus betont: »[. . .] in den Beschreibungen fremder Tiere [. . .] habe ich mehr Beobachtungen von den Theilen ihres zergliederten Körpers als von ihrer Lebensart gefunden.«<sup>21</sup> Letzteres war Reimarus' Gegenstand: die Verschiedenheit der Lebensart der Tiere und die hierbei zutage tretenden Antriebsstrukturen. Über Jahre und Jahrzehnte hinweg hat Reimarus alles in unterschiedlichen Textsorten greifbare Beobachtungsmaterial über das Verhalten der Tiere zusammengetragen (darunter auch Aufzeichnungen und Mitteilungen von Jägern, Reisenden, Vogelstellern, Fischern, Bauern). Durch

kritischen Vergleich der Daten und Fakten hat Reimarus das Material überprüft, explorativ vorgehend, hat er seinen Stoff aufbereitet und für seine Zwecke strukturiert. Zugleich hat er eine wichtige Grundentscheidung getroffen: »[.] bloß die Handlungen der Thiere, welche in voller Freyheit und ungezwungen handeln«, anzuführen.<sup>22</sup>

Man hat die *Triebe der Tiere* als einen der eigenständigsten und erfolgreichsten Beiträge zur neuen Frömmigkeitsbewegung der Physikotheologie, die sich auch bei Laien großer Beliebtheit erfreute, gewürdigt. Die Physikotheologie war im Schoße des englischen Deismus entstanden, dessen Vorstellungen von einer auf Vernunftgründe gestützten natürlichen Religion Reimarus teilte. Die Physikotheologen waren in der Regel keine unduldsamen Eiferer, sondern eher gemäßigte Theologen, die den Anschluß an die neuen empirischen und experimentellen Naturwissenschaften herstellen wollten. Sie wollten an deren Fortschritten partizipieren und zugleich einen übergreifenden Interpretationsrahmen bereitstellen, in dem Naturerkenntnis gleichbedeutend mit Gotteserkenntnis war. Die Physikotheologen waren von der optimistischen Überzeugung durchdrungen, »daß die naturwissenschaftliche Forschung die Spuren Gottes in dieser Welt verfolgen und so einen von der Heiligen Schrift unabhängigen Weg zu Gott eröffnen könne«.<sup>23</sup> Dieser Weg führte aber auch zu einer »Relativierung der bisherigen Normen von Heiliger Schrift und kirchlichem Bekenntnis«. Einig waren sich viele jedoch in der Hoffnung, durch die Reintegration der Naturforschung in die Theologie könne auch der teleologische Gottesbeweis modernisiert werden. Hamburg war ein Zentrum der physikotheologischen Mode. Reimarus' Schwiegervater, Johann Albrecht Fabricius, hatte den Mitbegründer der modernen Physikotheologie, William Derham, ins Deutsche übersetzt und herausgegeben und war selber mit einschlägigen Arbeiten hervorgetreten. Der junge Reimarus hat zwei Jahre in England verbracht, wo er eingehend die englischen Deisten studierte (insbesondere Bollingbroke und John Toland), die ihn prägend beeinflusst haben.

Reimarus war befreundet mit dem Senator und Juristen Barthold Heinrich Brockes, der mit seiner von Auflage zu Auflage erweiterten Gedichtsammlung *Irdisches Vergnügen in Gott* zum Poeten der Hamburger Physikotheologie geworden war. Allerdings verdankt er seinen Ruhm und seine Beliebtheit vor allem den sprach sinnlichen und dinglyrischen Qualitäten seiner von englischen Vorbildern angeregten deskriptiven Naturpoesie und ihrer evozierenden Kraft. Was für Brockes die Pflanzen waren, waren für Reimarus die Tiere, der Poesie des einen antwortete die Prosa des anderen, die in ihrem deskriptiven Gehalt sehr viel genauer und differenzierter war. Weniger bekannt ist, daß Brockes in den 1740er Jahren, zwanzig Jahre nach dem *Irdischen Vergnügen in Gott* ein fragmentarisches Lehrgedicht, *Gedanken über den Gottesdienst der Juden im Alten und der Christen im Neuen Testament* verfaßt hat, das er nie zu veröffent-

lichen wagte; die hier geäußerte Kritik an kirchlichen Dogmen deckte sich weitgehend mit Reimarus' Theologie- und Kirchenkritik.

Die Physikotheologie dient Reimarus vor allem als ultimatives Erklärungsprinzip für die Existenz tierischer Kunsttriebe, in der konkreten Durchführung seiner Studien treten theologische Argumente jedoch weitgehend zurück; das Tierverhalten gewinnt ein Eigenleben. Der Ausdruck »Kunsttriebe« ist in Analogie zu menschlichen Kunstfertigkeiten gewählt. Reimarus gibt folgende Definition von Kunst: »Eine regelmäßige Fertigkeit in willkürlichen Handlungen, die zu einem gewissen Zwecke führen, und doch vielfältige Abweichungen leiden, nennet man Kunst.«<sup>24</sup> Daran gemessen, werden den Tieren »angeborene Künste« zugeschrieben. Das hiermit eingeführte Paradoxon wird nach dem Analogieargument für die Existenz Gottes (Folgerung aus der Analogie von natürlicher und artifizierlicher Zweckmäßigkeit) in physikotheologischer Perspektive aufgelöst.

Der Sache nach geht es um eine angepaßte Triebausstattung der Tierarten, die diese zu erstaunlichen Leistungen befähigt. Reimarus beschreibt Vogelzüge, Vorratshaltung, Mimikry, den Einsatz künstlicher Mittel beim Jagdverhalten, Behausungsbau, Vorkehrungen gegen Gefahren aller Art, Einübung der Jungen, schwierige Nahrungssuche unter ungünstigen Bedingungen, Wanderungsbewegungen und anderes mehr. In der konzeptionellen Anlage seiner Tierstudien war neben der deistischen Physikotheologie die stoische Oikeiosis-Lehre Reimarus' wichtigste Quelle. Mit der Stoa nahm er einen Grundtrieb an, aus dem sich alle anderen Triebe ableiten ließen: den Selbsterhaltungstrieb oder die Selbstliebe, die sich in konzentrischen Kreisen erweitert und auch die Erhaltung der Art mit einschließt. Oikeiosis umfaßt sowohl die Selbstaneignung der angeborenen Potenzen als auch die Aneignung der natürlichen Umwelt nach dem angeborenen Kriterium der Zuträglichkeit oder Schädlichkeit. Reimarus zitiert und übersetzt die klassischen Textstellen bei Diogenes Laertius und Cicero und gibt selber folgende zusammenfassende Bestimmung des allgemeinen Grundtriebs aller Tiere, den er auch auf die Menschen ausdehnt: »Es ist nämlich überhaupt allen Thieren als Thieren, und selbst dem Menschen, ohne und vor dem Gebrauche der Vernunft, natürlich, dass ein jedes sein und seines Geschlechtes Erhaltung und Wohlfahrt zu befördern bemühet ist; und darin müssen alle besondere willkürlichen Triebe, die nach jedes Lebensart und Bedürfnissen sehr verschieden seyn können, allgemeinen Grund haben.«<sup>25</sup> Reimarus unterteilt die Kunsttriebe in zehn Hauptklassen mit vielen typologischen Untergliederungen und funktionellen Differenzierungen: (1) Bewegungstrieb, (2) Territorialtrieb, (3) Nahrungserwerbstrieb, (4) und (5) Sicherheitstrieb gegenüber anderen Tieren und gegenüber nichttierischen Gefahrenquellen, (6) Paarungstrieb, (7) Brutpflegetrieb, (8) Abnabelungstrieb, (9) gesellschaftliche Triebe, (10) Abartungstribe. Diese Kunsttriebe können nicht wirksam werden ohne eine komplexe Antriebsstruktur, in der verschiedene Faktoren zusammen-

wirken: die äußere Empfindung von Reizobjekten und die innere Empfindung der eigenen Natur und des jeweiligen Zustands, Bedürfnisdruck und Lusterwartung, kognitive und affektive Momente (Vorstellungs- und Affektentriebe).

Reimarus hat von vornherein geplant, den in den *Allgemeinen Betrachtungen* systematisch dargelegten Untersuchungsansatz in Teiluntersuchungen zu den besonderen Kunsttrieben der verschiedenen Tierarten konkret durchzuführen. Bedauerlicherweise blieb ihm nur Zeit für die ersten vier Kapitel des vorgesehenen Einzelbandes über den *Bewegungstrieb*, die sein Sohn, der Arzt Johann Albert Hinrich Reimarus, aus dem Nachlaß des Vaters publiziert hat. Reimarus' *Kunsttriebe* waren als ein Work in Progress angelegt; der Anlage nach handelt es sich um ein Forschungsprogramm, das umzusetzen unter den gegebenen Bedingungen die Kräfte eines einzelnen überstieg. Von höchstem Interesse wäre vor allem ein Teilband über die *gesellschaftlichen Triebe* gewesen (»Trieb zur Geselligkeit überhaupt aus mancherlei Ursachen; Kenntnis seiner Art und seiner Mitbürger; natürliche Sprachen der Thiere untereinander; Republik der Bienen; Republik der Wespen; Republik der Ameisen; Republik der Biber und anderer Thiere; Gesellschaften, die nur auf eine gewisse Zeit dauern«). An den vollendeten Kapiteln zum Bewegungstrieb läßt sich ermessen, wie gründlich Reimarus die Haupttriebe in ihrer konkreten Bestimmtheit behandelt hätte. Auch der geplante Band über den *Abartungstrieb*, das heißt die Modifizierung und Abänderung der natürlichen Triebe, hätte wesentlich beitragen können zur Klärung des Verhältnisses von Determiniertheit und Variation. Abartende Triebe sind Abweichungen von der natürlichen Lebensart, adaptive Abänderungen, die vor allem durch menschliche Tierbeziehung, durch Zählung und Züchtung, Abrichtung und Dressur bedingt sind. Der Abänderungstrieb erstreckt sich aber auch auf die »genauere Bestimmung der natürlichen Triebe nach den Umständen« sowie auf die »Abänderung der Triebe wegen außerordentlicher Zufälle«.

Reimarus erklärt die Zuverlässigkeit und Effektivität der Kunsttriebe aus ihrer der Umwelt und jeweiligen Lebensart angepaßten Determiniertheit, die jeden weiteren Eingriff des Schöpfers erübrigt. Unter Determiniertheit verstand Reimarus nicht durchgängige Vorbestimmtheit und Abhängigkeit, sondern spezifische Ausrichtung der Kräfte, die zugleich Hochleistungen ermöglichen kann, aber auch eine bestimmte Enge und Einseitigkeit nach sich zieht. Reimarus war zutiefst beeindruckt von den »meisterlichen thierischen Kunstfertigkeiten«. Den kognitionsorientierten Tier-Mensch-Vergleich siedelte er nicht nur auf der Ebene des begrifflichen Denkens und der syllogistischen Fähigkeiten an, sondern auch auf der Ebene der Vorstellungskraft und der hochspezialisierten Sinne, insbesondere der olfaktorischen, auditiven und visuellen Wahrnehmungsleistungen; hier rühmt er die Überlegenheit bestimmter Tierarten. Allerdings schränkt er das Logistikon, das Vermögen des folgernden Denkens, auf den

Syllogismus ein; vorbegriffliche Folgerungen aus natürlichen Indizien ließ er außer Betracht. Die bewunderungswürdigen *facilitas* und *agilitas* der tierischen Bewegungen und »Lebenshandlungen« erklärt sich nicht nur aus der Determiniertheit, sondern auch daraus, daß es dem Tier überlassen bleibt, die Lebenshandlungen im Detail »nach den Umständen zu determinieren«: »Denn wenn alles und jedes in ihren Naturkräften aufs genaueste bestimmt sein sollte, und also den äußersten Grad der Determination hätte: so würden es eher leblose mechanische als lebendiger Thiere Naturkräfte sein.«<sup>26</sup> Auf der anderen Seite sind auch die Kräfte der Menschen nicht völlig unbestimmt und in jeder Hinsicht menschlicher Selbstbestimmung überlassen. So betont Reimarus: »Und so sind auch unsere Leibes- und Seelenkräfte überhaupt bestimmt, dass wir unsern Leib und Gliedmaßen nicht wider die allgemeinen mechanischen Gesetze des Körpers bewegen l. . .!«<sup>27</sup>

Erst auf dieser Grundlage können wir lernen, unsere Fähigkeiten nach unseren Absichten auszurichten und den Umständen entsprechend »zu unserer Vollkommenheit anzulwenden«. Im Unterschied zu den Tieren sind die Grenzen unserer Vollkommenheit jedoch »auch nicht so eingeschränkt, geschlossen und unbeweglich festgesetzt: Ein Mensch kann eben daher, weil die Schranken seiner Kräfte, von Natur, unbestimmt sind, in ein offenes freies Feld hineingehen, vieles lernen und von einer Geschicklichkeit und Stufe derselben zu höheren schreiten. Und da die Künste und Wissenschaften notwendig dadurch verteilt werden müssen, so kömmt doch unsrer geselligen Lebensart eines Geschicklichkeit allen übrigen zustatten.«<sup>28</sup> Damit verteidigt Reimarus die kontrovers bewertete und erörterte Arbeitsteilung, sofern wir auch unsere gesellschaftlichen Triebe kultivieren.

Zur Determiniertheit gehört auch, daß keine Tierart unnötige oder überflüssige Kunsttriebe hat; kein Tier hat von Natur falsche und verkehrte Kunsttriebe. Kein Kunsttrieb verhindert das vorzeitige Zugrundegehen von Tierindividuen, aber er bewirkt, »dass die Anzahl jeder Art in einem Gleichgewicht bleibt.«<sup>29</sup> Hier klingt ein Grundgedanke der Physikotheologie an, der vor allem bei Derham ausgeprägt ist. Wolf Lepenies hat diesen Zusammenhang rekonstruiert. Die Physikotheologie, so Lepenies, »ist eine Theorie des Gleichgewichts. Göttlicher Weisheit und Vorsehung wird vor allem die Funktion zugeschrieben, die Welt in Balance zu halten. Alles hat sein rechts Maß und die angemessene Zahl, »enough to keep up the species, but not overcharge the world, wie es bei Derham heißt.«<sup>30</sup> Reimarus bekräftigt diesen Gedanken. Die Lebensart der Tiere müsse jeweils so beschaffen sein, »dass eine genugsame Anzahl einzelner Thiere den bedrohenden Umständen und Feinden entgegen könne, da fern nicht das ganze Geschlecht soll aufgerieben werden.«<sup>31</sup> Linné hat das physikotheologische Gleichgewichtsprinzip in das Bild der Nemesis gefaßt. Es war Herder, der die Nemesis-Figur neu konzipiert hat – als Sinnbild eines dynamischen Gleichge-



wichts, das sich notfalls auch gewaltsam wiederherstellt, wenn es zu stark gestört wird.

Eine Nähe zum Entwicklungsgedanken kann Reimarus kaum nachgesagt werden. So wie die Kunsttriebe keine ontogenetischen Lernprozesse erfordern, so bedürfen sie auch keiner phylogenetischen Entwicklungsgeschichte. Darin unterscheiden sie sich von menschlichen Künsten, die auch Reimarus als Mittel, Moment und Resultat des historischen Kulturprozesses begreift: »Die menschlichen Künste, auch die allernothwendigsten, sind entstanden, und das ist eine Zeit gewesen, da die Menschen noch ganz roh und unwissend waren. [. . .] die Thiere aber haben ihre Künste schon gehabt, ehe noch die Menschen anfiengen, Künste zu ersinnen [. . .] Die Künste der Menschen kommen auf und ab, steigen und fallen. Die Künste der Thiere hingegen bleiben immer [. . .] Die menschlichen Künste sind immer verbesserlich; die thierischen unverbesserlich. Die menschlichen Künste müssen von jedem, wenn er gleich von dem größten Künstler geboren ist, erlernt und lange geübt werden. Die thierischen hingegen pflanzen sich als erbliche Naturgaben durch die Geburt fort [. . .].«<sup>32</sup>

»Jede Geschichte des Menschen [. . .], die ihn außer diesem Verhältnis [zum Tier] betrachtet, muss mangelhaft und einseitig werden.« (Herder) – Im 5. Buch der *Tuskulanischen Gespräche* spricht Cicero von einem markanten Einschnitt in der Entwicklung des philosophischen Denkens. Während die »alte Philosophie«, das heißt die so genannte Naturphilosophie, die Zahlen und Bewegungen, das Entstehen und Vergehen aller Dinge, die Größe der Gestirne, ihre Zwischenräume und Bahnen, überhaupt die »Dinge des Himmels« zum Gegenstand ihres Forschens gemacht hatte, habe Sokrates die Philosophie »vom Himmel herabgeholt, in den Städten angesiedelt und sogar in die Häuser eingeführt«. Nun erscheint zwar recht einseitig Sokrates als alleiniger Repräsentant der »anthropologischen Wende« in der antiken Philosophie des 5. Jahrhunderts v. Chr., aber nimmt man die »jüngeren Naturphilosophen« (Anaxagoras, Demokrit) und die Sophisten hinzu, wird eine neue Richtung charakterisiert, die im antiken Denken eine nachhaltige Wirkung haben sollte.

Herders Anknüpfung an Ciceros Gedanken bedeutet alles andere als eine Verengung des Gesichtspunktes, vielmehr einen weiten Rahmen, in den das anthropologische Denken hineingestellt wird: als Fortschreiten auf einem breit angelegten Feld philosophischer und wissenschaftlicher Weltbetrachtung.<sup>33</sup> Wie die anthropologische Wende des 5. Jahrhunderts letztlich in die großen Systeme der antiken Philosophie (Atomismus, Platonismus, Aristotelismus, Stoizismus, Neuplatonismus) mündet, so ist auch die Anthropologie der modernen Aufklärung in ihren größten Vertretern (Hobbes, Locke, Hume, Diderot, Rousseau, Kant) in ein weites Umfeld philosophischer Weltbetrachtung eingebettet. Auch Herder ist es im Werk seiner Reife, in den *Ideen zur Philosophie und Geschichte*

*der Menschheit*, gelungen, den Menschen hineinzustellen in ein umfassendes Panorama, das von Natur- bis zur Geschichtsphilosophie, von der Kulturtheorie bis zur Sprach- und Zeichentheorie, von Ethik bis zur Ästhetik reicht.<sup>34</sup>

So erhält die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung in den *Ideen* einen breit und tief angelegten Vorbau, der die Entstehung und Entwicklung des Kosmos, der Erde, des Pflanzen- und Tierreichs und des Menschen umfaßt. Herders Darstellung der Entwicklung auf der Erde setzt die Tiere von Anfang an in einen Bezug zum Menschen. Im Dritten Kapitel des Zweiten Buches heißt es: »Der Menschen ältere Brüder sind die Tiere. Ehe jene da waren, waren diese: und auch in jedem einzelnen Lande fanden die Ankömmlinge des Menschengeschlechts die Gegend, wenigstens in einigen Elementen, schon besetzt: denn wovon sollte außer den Pflanzen sonst der Ankömmling leben? Jede Geschichte des Menschen also, die ihn außer diesem Verhältnis betrachtet, muß mangelhaft und einseitig werden.«<sup>35</sup>

Herder hat intensiv die Ergebnisse der zeitgenössischen biologischen und physiologischen Forschung (bei Buffon, Bonnet, Haller, Robinet, Blumenbach, C. F. Wolff und anderen) studiert bzw. Erkenntnisse, die bereits Eingang in die anthropologischen Konzeptionen der zeitgenössischen Philosophie (bei Condillac, Rousseau, Diderot, Reimarus und anderen) gefunden hatten, rezipiert.<sup>36</sup> Eine herausragende Bedeutung erhält von Anfang an der Mensch-Tier-Vergleich. Die Fragestellung führte bereits in der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* zu grundlegenden Erkenntnissen, in Anknüpfung an Reimarus' *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere* [ . . . ].<sup>37</sup> Herder kritisierte jedoch, bei Reimarus habe »die wahre Ursach von der Entbehrung dieser Kunsttriebe in der Menschlichen Natur noch nicht ins Licht gesetzt werden können.«<sup>38</sup> Die von Reimarus empfangenen Anregungen stellt Herder allerdings in einen größeren Zusammenhang philosophischer Deutung. Abschließend gelungen ist ihm dies in den anthropologischen Kapiteln seiner *Ideen*. Aber bereits in der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* finden wir wichtige Schritte auf diesem Wege.

Reimarus differenziert zwischen den »unedelsten« und den höher entwickelten Tieren und stellt einen Gegensatz zwischen der Einförmigkeit der Wahrnehmung bei wenig entwickelten Tieren, die völlig instinktgebunden sind, und deren reicher Ausstattung mit angeborenen Kunsttrieben fest: »Die unedelsten Tiere [ . . . ], denen zum Teil Gesicht und Gehör mangelt, sind desto reicher an vielen und sehr scharfsinnigen Künsten.«<sup>39</sup> Herder hebt diesen Zusammenhang auf die Stufe einer theoretischen Erkenntnis, mit der er zum Vorläufer der modernen Theorie der »Sphären« von Jakob von Uexküll wird.<sup>40</sup>: »Jedes Tier hat seinen Kreis, in den es von der Geburt an gehört, gleich eintritt, in dem es Lebenslang bleibt und stirbt: nun ist es aber sonderbar, daß je schärfer die Sinne der Tiere, je stärker und sichrer ihre Triebe und je wunderbarer ihre

*Kunstwerke sind, desto kleiner ist ihr Kreis: desto einartiger ist ihr Kunstwerk [ . . ] Der Mensch hat keine so einförmige und enge Sphäre, wo nur Eine Arbeit auf ihn warte: eine Welt von Geschäften und Bestimmungen liegt um ihn.*<sup>41</sup> Was Herder hier darlegt, das Konzept von der umgekehrten Proportionalität zwischen der Extension des Aktionsradius und der Intensität der Triebe (Proß) ist ein bedeutender Schritt in der Erkenntnis des Wesens des Menschen. Während die Tiere (wenn auch in unterschiedlichem Maße) einer bestimmten Umwelt verhaftet bleiben, besitzt der Mensch »Weltoffenheit« – nicht »Umwelt«, sondern »Welt«.

Ein zweiter, für die künftige Entwicklung der Anthropologie wichtiger Aspekt der Sprachbehandlung ist Herders Auseinandersetzung mit dem Konzept des Mängelwesens, das – wie vorn dargestellt – in der Antike auf Protagoras zurückgeht.<sup>42</sup> Als erster hat Herder das Konzept des Protagoras richtig interpretiert: »Als nacktes, Instinktloses Tier betrachtet, ist der Mensch das elendeste der Wesen [ . . ] Doch so lebhaft dieses Bild ausgemalt werde, so ists nicht das Bild des Menschen – es ist nur Eine Seite seiner Oberfläche, und auch die stehet im falschen Licht [ . . ] Das Instinktlose, elende Geschöpf, was so verlassen aus den Händen der Natur kam, war auch *vom ersten Augenblicke an* [Hervorhebung die Verf.] das freitätige vernünftige Geschöpf, das sich *selbst* helfen sollte, und nicht anders, als konnte. Alle Mängel und Bedürfnisse als Tier waren dringende Anlässe, sich mit allen Kräften als Mensch zu zeigen [ . . ].«<sup>43</sup> Hier geht es nicht einfach um Kompensation, sondern um das Begreifen des Menschen als Selbsthelfer. Das Tier-Mensch-Übergangsfeld konnte von Herder noch nicht in den Blick genommen werden.

Auch in den anthropologischen Kapiteln der *Ideen* setzt Herder seine Auseinandersetzung mit Reimarus fort. Dieser hatte im aufrechten Gang das entscheidende Anthropolinon gesehen, das den Menschen vom Tier unterscheidet und andere Wesensmerkmale von größter Bedeutung nach sich zieht: »Die freien Hände und Arme sind [ . . ] zu aller Bewegung, zur Wehr und zur Handhabung aller Dinge freier.«<sup>44</sup> Es schließen sich Gesellschaftsbildung, Sprache, die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse von Nahrung, Kleidung, Wohnung, sowie Künste und Wissenschaften an. Herder stellt gegen Reimarus' Erklärung der tierischen Kunsttriebe aus besonders determinierten Naturkräften und natürlich angeborenen Fähigkeiten, »die weiter keine Erklärung leiden«, sein für Tiere und Menschen gleichermaßen gültiges Konzept einer stimmigen körperlich-geistigen Gesamtstruktur: »Die *Organisation des Geschöpfs selbst war die gewisste Richtung, die vollkommenste Determination*, die die Natur ihrem Werk eindrücken konnte.«<sup>45</sup>

Herder betont wiederum die Differenz zwischen einfachen Lebewesen, die, völlig von der Natur determiniert, im engsten Kreise leben, und höher entwickelten Tieren, die als lernende Wesen sich bereits in ihrer Umwelt orientieren,

---

sich insofern dem Menschen annähernd: »Der Biber, der noch eine Wasserratte ist, bauet künstlich. Der Fuchs, der Hamster und ähnliche Tiere haben ihre unterirdische Kunstwerkstätte; der Hund, das Pferd, das Kamel, der Elefant bedürfen dieser kleinen Künste nicht mehr: sie haben Menschenähnliche Gedanken, sie üben sich, von der bildenden Natur gezwungen, in Menschenähnlichen Trieben.«<sup>46</sup>

Rousseau hatte in der Freiheit des Handelns das eigentliche Spezifikum des Menschen gesehen: »Es ist daher nicht so sehr der Verstand, der die spezifische Unterscheidung des Menschen unter den Tieren ausmacht, als vielmehr dessen Eigenschaft, ein frei Handelnder zu sein. Die Natur befiehlt jedem Lebewesen, und das Tier gehorcht. Der Mensch empfindet den gleichen Eindruck, aber er erkennt sich frei, nachzugeben oder zu widerstehen, und vor allem im Bewußtsein dieser Freiheit zeigt sich die Geistigkeit seiner Seele l. . .]«<sup>47</sup> Es ist eine umstrittene Frage, ob Rousseau hier, wie der Wortlaut nahelegt, einem metaphysischen Dualismus huldigt, im Vorgriff auf seine späteren Auffassungen, oder ob der Kontext, wie sonst im Zweiten Discours, ein empirisch-anthropologischer ist, nach dem der Mensch nicht durch Instinkte in seinem Verhalten festgelegt ist.<sup>48</sup> Herder jedenfalls hat die metaphysische Deutung zum Gegenstand der Polemik gemacht: »Wir setzen also die Metaphysik bei Seite und halten uns an Physiologie und Erfahrung.«<sup>49</sup>

In einen neuen Zusammenhang stellt Herder auch einen antiken Topos, auf den schon Rousseau Bezug genommen hatte: »l. . .] der Mensch ist *anthropos*, ein über sich, ein weit um sich schauendes Geschöpf.«<sup>50</sup> Ursprünglich gehört der Topos zu den charakteristischen Aussagen im Rahmen eines teleologischen Weltbildes. Der Mensch erscheint als das Wesen, das auf Erkenntnis des Göttlichen gerichtet ist (Aristoteles, *Tierkunde* I 15, 494 a 26 ff, *Über die Teile der Tiere* IV 10, 686 a 25 ff). Bei Cicero heißt es in stoischem Kontext, »der Mensch allein von allen Wesen [seil aufgerichtet, um zum Himmel als Ort seiner Verwandtschaft und einstigen Heimstatt aufzublicken.« (Cicero, *Über die Natur der Götter* II, 40) Bereits bei Rousseau wie dann auch bei Herder ist die Bezugnahme auf den antiken Topos in eine moderne wissenschaftliche Fragestellung eingebettet. Rousseau spricht von der Animalität des frühen Menschen, wobei er die Frage nach der Mangelhaftigkeit oder vorteilhaftesten Organisation des Menschen offen läßt. Herder nimmt den Gedankengang auf, der von der Antike bis in die französische Aufklärung die Diskussion befördert hat: die Bedeutung der aufrechten Stellung für das Freiwerden der Hände, die Entstehung der Künste und die Herausbildung der Sprache.

Schon Anaxagoras hat die Rolle der menschlichen Hand in einer Weise angesprochen, die das anthropologische Denken bis ins 18. Jahrhundert polarisiert hat.<sup>51</sup> Bereits Aristoteles hatte Einspruch erhoben: »Anaxagoras behauptet, der Mensch sei das klügste aller Lebewesen, weil er Hände habe. Wahrschein-

lich aber ist, dass er, weil er das klügste aller Lebewesen ist, Hände bekommen hat.« (A 102 D-K) Offenbar hat Anaxagoras den Menschen vor allem als tätiges Lebewesen verstanden, wie er mit der Hand (neben dem Geist) als solches wirksam werden kann. Er hat nicht (und nur so ergibt die Polemik des Aristoteles einen Sinn) die Hand in dienender Funktion dem Geist zugeordnet. Für Anaxagoras verfährt die Natur nicht wie für den Teleologen Aristoteles wie ein Zwecke setzender Mensch, sondern der aus der kosmischen Entwicklung hervorgegangene menschliche Organismus verfügt über körperliche und geistige Fähigkeiten, die ihn zum tätigen Lebewesen werden lassen.

In der französischen Aufklärung wurde die Diskussion um die Hand vor allem von Helvétius aufgenommen<sup>52</sup>, auf den sich Herder bezieht: »Durch die Bildung zum aufrechten Gange bekam der Mensch freie und künstliche Hände; Werkzeuge der feinsten Handtierungen und eines immerwährenden Tastens nach neuen klaren Ideen. *Helvetius* hat sofern Recht, daß die Hand dem Menschen ein großes Hülfsmittel seiner Vernunft gewesen i. . J.«<sup>53</sup> Folgt Herder hier der aristotelischen Unterordnung der Hand unter die Vernunft, so tut er es doch in bemerkenswerter Weise, sofern er der Hand ein »immerwährendes Tasten nach neuen klaren Ideen« zuschreibt, den Vorgang empirischer Neuentdeckungen in einem durchaus sensualistischen Sinn interpretierend. In diesem Zusammenhang gelangt Herder zu einem weiteren zentralen Thema seiner Auffassung vom Menschen: Gehirn, Sinne und Hand in Verbindung mit der aufrechten Gestalt wären unwirksam ohne das »göttliche Geschenk der Rede«.<sup>54</sup> Wolfgang Proß hat in seinem Kommentar zu den *Ideen* in lückenloser Beweisführung die Auffassung widerlegt, Herder habe hier die in der Sprachbehandlung vertretene Grundposition vom *menschlichen* Ursprung der Sprache widerrufen. Im Gegenteil, eingebettet in die Gesamtkonzeption von der Entstehung der Vernunft durch Sprache, wird diese zum entscheidenden Faktor im Prozeß der Kulturentstehung, kraft ihrer Fähigkeit, Ideen und Gestalten durch Zeichen zu bestimmen. Was die elementaren Grundlagen der tierischen und menschlichen Existenz betrifft, so findet sich Herder auch noch in den *Ideen* in einem Dialog mit Reimarus. Dabei zeigt sich, wie weit er sich von ihm, bei aller ursprünglichen Nähe, entfernt hat. Der Unterschied von Mensch und Tier liegt nicht in einer vorgegebenen metaphysischen Differenz von tierischer Instinktgebundenheit und totaler Instinktfreiheit als Geschenk einer göttlichen Vernunft: »Also sind dem Menschen die Triebe nicht sowohl geraubt als bei ihm *unterdrückt* und unter die Herrschaft der Nerven und der feineren Sinne *geordnet*. Ohne sie könnte auch das Geschöpf, das noch größtenteils Tier ist, gar nicht leben.«<sup>55</sup> Das Phänomen der Instinktreduktion läßt die Alternative von Mängelwesen und bestorganisiertem Wesen in einem Licht erscheinen, das auf Erkenntnisse moderner Wissenschaft vorausweist. Hatte Reimarus noch in abstrakter Weise gegen die tierischen Kunsttriebe Verstand und Freiheit des Willens beim Men-



schen gestellt, so verdeutlicht Herder, daß auch beim Menschen wie auch bei den Tieren das elementare Ziel die Selbsterhaltung ist, die freilich zunehmend mit anderen Mitteln erreicht wird.

Auch der für Herder zentrale Gedanke, daß der Mensch ein Kunstwesen sei (vor ihm am deutlichsten von Ferguson formuliert: »die Kunst selbst ist dem Menschen natürlich«), findet Eingang in die anthropologische Fundierung von Herders Geschichtsphilosophie: »Nun ist keine Frage, daß wie das Klima ein Inbegriff von Kräften und Einflüssen ist, zu dem die Pflanze wie das Tier beiträgt und der allen Lebendigen in einem wechselseitigen Zusammenhange dienet, der Mensch auch darin zum Herrn der Erde gesetzt sei, daß er es durch Kunst ändre.«<sup>56</sup> Der biblische Gedanke wird optimistisch festgehalten und historisch-genetisch in der Anthropologie verankert, wenn er sich in dieser Weise mit dem Merkmal des Menschen als »Kunstwesen« verbindet. In Herders Anthropologie wurde das Verhältnis von Physis und Techne in wachsendem Maß zum Ausweis einer klaren Positionsbestimmung. Hier zeigt sich auch die besondere Differenz zwischen Mensch und Tier. Die Techne als »Kunst« im umfassenden antiken Sinn eines der wesentlichen Anthropina, bezeichnet die Fähigkeit zu produktiver Auseinandersetzung mit der Natur und damit zugleich das Hauptmittel der erfinderischen, an individuelle Leistungen gebundenen Entfaltung der Gattungspotenzen. Wenn der Mensch bei Herder aus dem Entwicklungsprozeß der Natur hervorgeht, so erscheint auch die Frage wesentlich, wie sich diese Entwicklung in die Gesamtheit eines Prozesses einordnet, der schließlich in der Humanität als dem Wesensmerkmal des Menschen endet: »Von der Nahrung und Fortpflanzung der Gewächse stieg der Trieb zum Kunstwerk der Insekten, zur Haus- und Muttersorge der Vögel und Landtiere, endlich gar zu Menschen-ähnlichen Gedanken und zu eigenen selbst-erworbenen Fertigkeiten; bis sich zuletzt alles in der *Vernunftfähigkeit, Freiheit und Humanität* des Menschen vereinet«<sup>57</sup>, also in die grund- und wertbegriffliche Einkreisung der Potenzen der Menschen-gattung mündet.

Humanität, die »Kunst unsres Geschlechts«, äußert sich in der aufrechten Gestalt, in der von den Jahreszeiten unabhängigen Liebesfähigkeit, in der Fähigkeit zur Teilnahme am Leiden aller Wesen, in der lang andauernden Kindheitsphase, in der Bestimmung für das Leben in der Gesellschaft, in der Orientierung auf Gerechtigkeit und Wahrheit, in der »Wohlanständigkeit«.<sup>58</sup> In der nicht zuletzt von Sokrates eröffneten Bahn der Humanität nachzuforschen, ist die »ächte menschliche Philosophie, die jener Weise vom Himmel rief und die sich im Umgange wie in der Politik, in Wissenschaften und allen Künsten offenbaret«, wie Herder nochmals im Anschluß an Cicero die anthropologische Wende bezeichnet, die zum großen Leitbild seiner Philosophie wurde. Herder ging es um die Unabschließbarkeit, den nach vorn offenen Charakter der Humanitätsbestimmung. Er hat daraus in einem theologischen Argumentationszusammen-



hang die Vision qualitativ neuartiger Lebensformen abgeleitet, die die bisherige menschliche Existenzweise übersteigen. Während Kant gezeigt hat, inwieweit Herders kühne Verheißung auf fehlerhaften Analogien beruhte, sollte aus heutiger Sicht vor allem die Historizität der Humanität gewürdigt werden. Sie geht bis auf die frühe Phase eines vorzivilisatorischen Zustands zurück: »[. . .] und es wird ein Stufengang sichtbar vom Menschen, der zunächst ans Tier gränzt, bis zum reinsten Genius im Menschenbilde. Wir dürfen uns auch hierüber nicht wundern, da wir die große Gradation der Tiere unter uns sehen und Welch einen langen Weg die Natur nehmen musste, um die kleine aufsprossende Blüte von Vernunft und Freiheit in uns organisierend vorzubereiten.«<sup>59</sup>

»The question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?« (Jeremy Bentham) – Die forcierte und einseitige, durch die Pleonexia der Kapitalverwertung stimulierte Entwicklung einer technomorphen Kultur als zweiter Natur des Menschen hat die Naturgrundlagen nicht nur des menschlichen Daseins, sondern auch der tierhaften Lebensform untergraben: Die erste Natur schlägt zurück. Die ökologischen Krisenphänomene und Herausforderungen der Gegenwart haben die anthropologischen und ethischen Standards der Moderne erschüttert. Die Gegenstandsbereiche von Anthropologie, Ethik und Ökologie (1866 von Ernst Haeckel als »Haushaltslehre der Natur« begründet) werden neu vermessen und verknüpft. Dies hat im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts unterschiedliche Versuche gezeitigt, Themengebiete und Anwendungsfelder der Ethik durch eine ökologische Ethik, weiter gefaßt eine Naturethik, zu ergänzen, deren Ausgangspunkt in der ethischen Relevanz der Auswirkungen menschlichen Handelns auf die außermenschliche Natur liegt. In diesen Kontext gliedert sich auch die moderne Tierethik ein. Sie erreichte die breite Öffentlichkeit 1976 durch die Kontroversen um Peter Singers streitbares Buch *Animal Liberation*.<sup>60</sup> Klassische Beiträge zur Tierethik haben Mary Midgley, Tom Regan, Günther Patzig, Otfried Höffe und andere beigesteuert.<sup>61</sup> Es erwies sich als nicht länger durchsetzbar, Tiere aus der Moraltheorie zu verbannen. Die meisten Schulen der zeitgenössischen Ethik wandten sich auf die eine oder andere Weise tierethischen Problemen zu: Utilitarismus, Theorien moralischer Rechte und Würde, Mitleidsethik und Ethik der Fürsorge, Tugendethik. Im anthropologischen Problemzusammenhang interessiert insbesondere der angemahnte Perspektivenwechsel von einer anthropozentrischen zu einer physiozentrischen Betrachtungsweise, der Meinungsstreit über Gerechtigkeit innerhalb menschlicher Tierbeziehungen, die Frage nach dem Recht der Tiere bzw. der »Würde der Kreatur« etc. Mit seinen Büchern *Animal Liberation* und *Praktische Ethik* hat der australische Philosoph Peter Singer durch provozierende Zuspitzungen für Aufregung gesorgt und zumal in Deutschland repressive Reaktionen ausgelöst. Mit seiner Polemik gegen die Tradition des anthropozentrischen oder spezies-

fixierten Vorurteils (Speziesismus) als einer Form des Rassismus gegenüber nicht-menschlichen Lebewesen und seinem Plädoyer für eine vorurteilsfreie Präferenzenabwägung zwischen Betroffenen und Begünstigten von Tierversuchen und industrieller Massentierhaltung hat Singer der tierethischen Debatte ein Dauerthema geliefert: die Relevanz der Spezies-Zugehörigkeit und die Möglichkeit spezies-übergreifender Ansprüche und Bindungen. Damit wurde ein Thema aufgegriffen, das bereits unter anderen historischen Voraussetzungen – in einer Zeit, als Probleme der Genos-Spezifikation und -Zugehörigkeit neu waren – im Mittelpunkt tierethischer Debatten in der Antike stand. Dies ist sicher nicht allen heutigen Moraltheoretikern bewußt, da die antike Tierpsychologie und -ethik von der Philosophiegeschichtsschreibung weitgehend vernachlässigt wurde. Das hat sich vor allem dank der Forschungen und Publikationen des englischen Althilologen und Philosophiehistorikers Richard Sorabji geändert. Sein weithin beachtetes Buch *Animal Minds and Human Morals* (1993) trägt den Untertitel *The Origins of the Western Debate* und ist als groß angelegter historisch fundierter Diskussionsbeitrag zu begreifen, der die antiken Quellen sorgfältig aufbereitet und in die Erörterung strittiger und offener Fragen der modernen Tierethik einbringt. Der englische Forscher hebt ausdrücklich die beiden, vor Jahrzehnten veröffentlichten Standardwerke von Johannes Haußleiter und Urs Dierauer hervor, die den Boden für seine Untersuchungen erst bereitet haben.<sup>62</sup> Sorabjis Buch hat nicht nur die Althilologen beschäftigt. Es hat dazu beigetragen, die Antikebezüge der tierethischen Problemlagen bewußt zu machen und zugleich einen lebendigen Diskussionszusammenhang zwischen Althilologie und moderner Philosophie herzustellen. Der Altertumswissenschaftler Richard Sorabji philosophiert im Dialog mit der Philosophin Mary Midgley, die Tugendethikern Rosalind Hursthouse im Dialog mit der Althilologin Julia Annas.<sup>63</sup>

Sorabji hat die Aufmerksamkeit auf den genos-übergreifenden Ansatz einer vom Kriterium gemeinsamer Vorfahren unabhängigen Verwandtschaft (*oikeiotes*) zwischen Menschen und Tieren gelenkt, den der Aristoteles-Schüler und -Nachfolger Theophrast entwickelt hat. Theophrast hatte Vorgänger, an die er angeknüpft und von denen er sich abgesetzt hat: Pythagoras und Empedokles. Beide verurteilten die Tötung von Tieren im Rahmen von Kultpraktiken (blutige Opfer) und der hiervon abgeleiteten Fleischmahlzeiten als von den Göttern nicht gewollten Tiermord (*phonos zoon*). Wer Tiere ohne Not tötet, bringe Verwandte (*syggeneis*) um. Dahinter stand die Lehre von der Metempsychose (Seelenwanderung). Empedokles teilte weitgehend Pythagoras' Auffassung der Mensch-Tier-Relation. Er begründete das »Verwandtschaftsverhältnis unter den Lebewesen« damit, daß diese »infolge der Gemeinschaft des Lebens und der gleichen Elemente und der auf diesen beruhenden Mischung wie durch ein Bruderverhältnis mit uns verbunden seien« (Iamblichos, Leben des Pythagoras 108 lunter fr.

135D)]<sup>64</sup> Sorabji hat gegen die Argumentation von Pythagoras und Empedokles eingewandt, sie behandelten die Tiere nicht als Tiere, sondern als Freunde und Verwandte, deren Seelen zufälligerweise in einem Tierkörper reinkarniert sein könnten. Dergleichen spielt keine Rolle bei Theophrast, bei dem der Tier-Mensch-Vergleich in einen kulturhistorischen Abriss der Kulturpraktiken und Opferriten eingebettet ist; Theophrast bekämpfte Tieropfer als Substitution von Menschenopfern, die in einem kriegerischen Zeitalter an die Stelle ursprünglich pflanzlicher Opfer getreten seien. Zwar greift er auf Empedokles' physiologischen Fundierungsversuch zurück, doch er korrigiert ihn zugleich. Theophrast bezieht sich nicht auf die primären Elemente, aus denen auch die Pflanzen gebildet sind, sondern verweist auf die Säfte der Humoralpathologie, das anatomisch gegliederte Fleisch und die schützende Haut. Das ist aber nur die Grundlage für die gleichartig beschaffene Seele, die unabhängig von jeder Metempsychose in Mensch und Tier wirksam ist: in den physiologisch fundierten Begierden und Affekten, in der folgernden Verknüpfung von Vorstellungen (*logismoi*) und in spezialisierten Wahrnehmungsleistungen. Gewiß wird die Gleichartigkeit der psychischen Vorgänge und Operationen nicht näher erläutert. Dadurch behält der ausgedehnte Verwandtschaftsbegriff des Theophrast (*oikeiotes*) etwas Metaphorisches. Theophrast betont selber, daß er sich vom buchstäblichen Verständnis von Verwandtschaft im Sinne gemeinsamer Vorfahren unabhängig machen wollte. Diesen buchstäblichen Sinn hatten Pythagoras und Empedokles durch das Reinkarnationsargument wahren zu können geglaubt. Die Lösung für ein genos-übergreifendes Verwandtschaftskonzept im buchstäblichen Sinne, das statt in Reinkarnation in gemeinsamer Abstammung fundiert ist, fand erst Darwin. Darwins Ansatz, für Menschen und Primaten einen gemeinsamen Vorfahren nachzuweisen, wäre unter antiken Voraussetzungen undenkbar gewesen oder reine Spekulation geblieben und hat noch im progressiven 19. Jahrhundert einen grundstürzenden Schock ausgelöst, der im erbitterten Widerstand der US-amerikanischen Kreationisten bis heute nachwirkt. Heute machen sich die Bioethiker zu Sachwaltern der »Verwandtschaft mit den Mitgeschöpfen«, als »Mitreisenden in der Odyssee der Evolution« (Aldo Leopold, J. Baird Callicott).<sup>65</sup>

Das Erstaunliche an der antiken Anthropologie ist nicht einfach, daß in ihr der Mensch-Tier-Vergleich einen systematischen Ort findet, sondern auch, daß sie den Entwurf einer Tierethik einbezieht. Hierbei steht die Gerechtigkeitsfrage obenan, aufs engste verknüpft mit der Frage nach der Vernunftfähigkeit der Tiere, die auch einen Kernpunkt des genos-übergreifenden Verwandtschaftsbegriffs des Theophrast bildet. Dementsprechend hat sich auch das Interesse an der antiken Debatte über Tierversunft verstärkt. Auf der einen Seite standen Befürworter wie Karneades, Plutarch, Sextus Empiricus, Porphyrios, auf der anderen Seite standen Gegner wie Aristoteles, Chrysipp und die meisten anderen Stoiker, aber auch Epikureer wie Hermarchos und Philodem. Die Debatte

fächerte sich in viele Einzelfragen auf, die in der gegenwärtigen, von der analytischen Philosophie initiierten Forschung zum »Geist der Tiere« wieder aufgenommen werden: das Verhältnis von Wahrnehmung und Folgerung, Vorstellungskraft und Gedächtnis, die Rolle rationaler und emotioneller Faktoren in der Wahrnehmung, die Vielfalt von Folgerungsweisen, die sich keineswegs im Syllogismus erschöpfen. Sorabji zeigt sich erstaunt darüber, daß für die Beantwortung der Frage, ob Menschen verpflichtet seien, Tiere gerecht zu behandeln, noch immer die Anerkennung oder Ablehnung der Tiervernunft ausschlaggebend sei. Hierbei erweisen sich sowohl stoische als auch epikureische Argumentationsmuster als anhaltend einflußreich. Tieren als vernunftlos, vom Menschen aus betrachtet »stammfremden« (*ekphyla*) Lebewesen Gerechtigkeit entgegenzubringen, würde nach stoischer Ansicht den Gerechtigkeitsbegriff gänzlich entwerten. Kontraktualistisch argumentierte der Epikureer Hermarchos: Mit sprach- und vernunftlosen Tieren könne man keine Verträge schließen, zwischen Mensch und Tier herrsche ein vertragloser Zustand, der durch den Gesichtspunkt der Nützlichkeit zu regeln sei; daher dürfe man Tiere nicht zuletzt auch im Interesse der Bestandsregulierung töten.

Die Mensch-Tier-Beziehungen waren immer historisch konkret. Sie haben im historischen Wandel vielfache, oft tiefgreifende Veränderungen erfahren. Auf die genuinen Jagdkulturen folgte der epochenübergreifende Prozeß der Domestikation, der Zähmung und Züchtung, der Haltung von Nutz- und Arbeitstieren, aber auch der Gefährtschaft, der Kooperation, der utilitären und auch moralisch relevanten Reziprozität. Darauf folgte die Periode der industriellen Massentierhaltung und der wissenschaftlichen Tierversuche. Der hierbei erreichte historische Tiefpunkt in der Mensch-Tier-Beziehung fordert ein Umdenken heraus, das auch das Nachdenken über die *Conditio humana* erfaßt und für die Zukunft der Anthropologie von ausschlaggebender Bedeutung ist.<sup>66</sup>

#### *Anmerkungen*

---

- 1 Vgl. Dominik Perler, Markus Wild (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt/Main 2005.
- 2 Werner Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 2., ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin–New York 1989, S. 13; vgl. Wilhelm Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1910 (1889); Wilhelm Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1975 (1940); Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1975 (1946); Eric R. Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1991 (1951); Fritz Heinemann: *Nomos und Physis*, Darmstadt 1965; Reimar Müller (Hg.): *Der Mensch als Maß der Dinge*, Berlin 1976; Bernard Williams: *Scham, Schuld und Notwendigkeit*, Berlin 2000.
- 3 Karl Marx: *Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie*, in: Marx/Engels: *Werke*, Bd. 42, S. 21.
- 4 Jaeger: *Paideia*, S. 387 f.

- 5 Charles Darwin: *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*. Übersetzung von Carl W. Neumann, Nachwort von Gerhard Heberer, Stuttgart 2007 (1963), S. 11.
- 6 Vgl. Michael Franz: *Daidalische Diskurse. Antike-Rezeption im Zeitalter der High Techne*, Berlin 2005.
- 7 Wie im Einleitungskapitel dargelegt, ist hier von philosophischer Anthropologie die Rede. Zu deren Rolle in der sich herausbildenden antiken Kulturtheorie vgl. Reimar Müller: *Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca*, Düsseldorf-Zürich 2003, S. 10 ff.
- 8 Ebd., S. 54 ff.
- 9 Ebd., S. 204 ff.
- 10 Zur Geschichte der antiken Indiziensemiotik vgl. Michael Franz: *Von Gorgias bis Lukrez. Antike Ästhetik und Poetik als vergleichende Zeichentheorie*, Berlin 1999.
- 11 Ebd., S. 51 ff.
- 12 Vgl. Bernd Manuwald: *Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre (De rerum natura 5, 925-1457)*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 3/1980.
- 13 Vgl. Reimar Müller: *Anthropologie und Geschichte. Rousseaus frühe Schriften und die antike Tradition*, Berlin 1997 (Aufklärung und Europa, Beiträge zum 18. Jahrhundert).
- 14 Zur anthropologischen Wende im 5. Jahrhundert v. Chr. vgl. Müller: *Die Entdeckung der Kultur*, S. 54 ff.
- 15 Egert Pöhlmann: *Der Mensch - das Mängelwesen?*, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, 52 (1970), S. 297 ff.
- 16 Zur Kulturtheorie Demokrits vgl. auch Jean Salem: *Demokrit. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris 1996.
- 17 Vgl. Arbogast Schmitt: *Verhaltensforschung als Psychologie. Aristoteles zum Verhältnis von Mensch und Tier*, in: Wolfgang Kullmann, Sabine Föllinger (Hg.): *Aristotelische Biologie*, Stuttgart 1997.
- 18 Vgl. Mary Midgley: *Animals and Why They Matter*, London 1983.
- 19 Johannes Hausleiter: *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin 1935, S. 209.
- 20 Vgl. Reimar Müller: *Die Bewertung der Arbeit bei Herder und die antike Kulturtheorie*, in: Erhard Lange (Hg.): *Philosophie und Humanismus*, Weimar 1978, S. 121 ff. (Collegium Philosophicum Jenense, Heft 2).
- 21 Hermann Samuel Reimarus: *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe: Zum Erkenntniß des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst*, 2. Ausgabe, Hamburg 1762; als Nachdruck in den Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg, Nr. 46, mit einem Geleitwort von Ernst Mayr und einem einleitenden Essay des Herausgebers, unter Mitarbeit von Stefan Lorenz und Winfried Schröder hg. von Jürgen von Kempsey, Bd. 1, Hamburg 1982, S. 73 f.
- 22 Ebd. (Nachdruck), S. 72.
- 23 Gottfried Hornig: *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hg. von Carl Andresen und Adolf Martin Ritter, Bd. 3: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2., überarbeitete und ergänzte Aufl., Göttingen 1998, S. 117.
- 24 Reimarus: *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, S. 94 (Nachdruck S. 170).
- 25 Ebd. (Nachdruck), S. 136.
- 26 Ebd., S. 351.

- 27 Ebd., S. 339.  
28 Ebd., S. 341.  
29 Ebd., S. 226.  
30 Wolf Lepenies: *Autoren und Wissenschaftler im 18. Jahrhundert. Linné - Buffon - Winckelmann - Georg Forster - Erasmus - Darwin*, München-Wien 1988, S. 27.  
31 Reimarus: *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, (Nachdruck) S. 183.  
32 Ebd., S. 333 f.  
33 Zur weltanschaulichen Bedeutung der anthropologischen Wende der griechischen Philosophie vgl. Reimar Müller: *Philosophie und literarische Kommunikation in der Aufklärung des 5. Jahrhunderts v. Chr.* in: *Aufklärung in Antike und Neuzeit. Studien zur Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie*, Berlin 2008, S. 40 ff.  
34 Vgl. Wolfgang Profß: »Natur« und »Geschichte« in Herders »Ideen zur Philosophie und Geschichte der Menschheit«, in: Johann Gottfried Herder: *Werke*, Bd. III/1, München-Wien 2002, S. 839 ff.; ders.: *Naturalism, anthropology and culture*, in: Mark Goldie, Robert Wokler (Hg.): *The Cambridge History of Eighteenth Century Political Thought*, Cambridge 2006, S. 218 ff.  
35 Johann Gottfried Herder: *Werke*, hg. von Wolfgang Profß, Bd. III/1, München 2002, S. 60.  
36 Vgl. Hugh Barr Nisbet: *Herder und die Geschichte der Wissenschaften*, in: Martin Bollacher (Hg.): *Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur*, Würzburg 1994, S. 97 ff.  
37 Die Sprachabhandlung findet in der neueren Forschung zur Anthropologie Herders eine stärkere Beachtung. Vgl. insbesondere Astrid Gesche: *Johann Gottfried Herder. Sprache und Natur des Menschen*, Würzburg 1993; Cordula Neis: *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts. Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache (1771)*, Berlin-New York 2003.  
38 Herder: *Werke*, Bd. II, S. 266.  
39 Reimarus: *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere*, (Nachdruck) S. 368 f.  
40 Jakob von Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1921.  
41 Herder: *Werke*, Bd. II, S. 319 f.  
42 Vgl. oben, S. 108.  
43 Herder: *Werke*, Bd. II, S. 319 f.  
44 Reimarus: *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere*, (Nachdruck) S. 385 ff.  
45 Herder: *Werke*, Bd. III/1, S. 91. »Organisation« ist hier aus dem Zusammenhang von Herders Konzept der organischen Kräfte zu verstehen. Im zeitgenössischen Streit zwischen den Vertretern der Präformationstheorie und den Theoretikern der Epigenesis bezieht Herder Stellung zugunsten der letzteren. Herder hat die epigenetischen Theorien von C. F. Wolff (*Theoria generationis*) und J. F. Blumenbach (*Über den Bildungstrieb*) eingehend studiert und in den Ideen für seine Theorie der Entstehung der Geschöpfe aus der Wirkung organischer Kräfte verwendet. Er vertritt die Vorstellung von einer aufsteigenden Kette von Formen und Kräften, von niedrigeren zu immer komplexer werdenden Organismen. – Das epigenetische Modell hat in der modernen Forschung der Molekularbiologie eine neue Aktualität gewonnen. Vgl. Sigrid Weigel: *An der Schwelle von Kultur und Natur. Epigenetik und Evolutionstheorie*, in: Volker Gerhardt, Julian Nida-Rümelin (Hg.): *Evolution in Natur und Kultur*, Berlin-New York 2010.  
46 Herder: *Werke*, Bd. III/1, S. 101.  
47 Jean Jacques Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit = Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen



- Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier, 4. Aufl., Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, S. 101 f.
- 48 Vgl. ebd., S. 99, Anm. 123.
- 49 Herder: *Werke*, Bd. III/1, S. 102.
- 50 Ebd., S. 102; vgl. auch Seneca: *Über die Muße* 5, 3-4, über den Menschen als Betrachter des Himmels. Zu Seneca vgl. Jochen Küppers: ›Kosmoschau‹ und ›virtus‹ in den *Philosophica Senecas*, in: *Antike und Abendland*, 42 (1996), S. 57 ff.
- 51 Zum antiken Topos vgl. Karl Gross: *Lob der Hand im klassischen und christlichen Altertum*, in: *Gymnasium*, 83 (1977), S. 423 ff; vgl. Müller: *Die Entstehung der Kultur*, S. 63 f., S. 179 f., S. 340 ff.
- 52 Claude Adrien Helvétius: *De l'esprit*, London 1777, Bd. 1, S. 2 f.
- 53 Herder: *Werke*, Bd. III/1, S. 126.
- 54 Ebd., S. 128.
- 55 Ebd., S. 132.
- 56 Ebd., S. 244; Adam Ferguson: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, hg. und eingeleitet von Zwi Batscha und Hans Medick, übersetzt von Hans Medick, Frankfurt/Main 1986, S. 103 f.; zur Rolle der Technai im anthropologischen Denken von der Antike bis zu Herder vgl. Müller, in: *Aufklärung in Antike und Neuzeit. Studien zur Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie*, S. 169 ff.
- 57 Herder: *Werke*, Bd. III/1, S. 154.
- 58 Ebd., S. 142 ff.
- 59 Ebd., S. 136.
- 60 Peter Singer: *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York 1975; ders.: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984.
- 61 Midgley: *Animals and Why They Matter*; Tom Regan: *The Case for Animal Rights*, London 1983; Günther Patzig: *Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten*, in: Wolfgang Hardegg, Gert Preiser (Hg.): *Tierversuche und medizinische Ethik*, Hildesheim 1986; Otfried Höffe: *Moral als Preis der Moderne*, Frankfurt/Main 1993; vgl. Ursula Wolf (Hg.): *Texte zur Tierethik*, Stuttgart 2008.
- 62 Johannes Haußleiter: *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin 1935; Urs Dierauer: *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam 1977.
- 63 Vgl. Rosalind Hursthouse: *Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals*, in: Jennifer Wechman (Hg.): *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*, Indianapolis 2006; Julia Annas: *The Morality of Happiness*, Oxford 1993.
- 64 Zitiert nach Wilhelm Capelle: *Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte*, übersetzt und mit einer Vorbemerkung versehen, Berlin 1958, S. 245.
- 65 John Baird Callicott: *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, Albany 1989; vgl. ders.: *Die begrifflichen Grundlagen der land ethic*, in: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt/Main 1997.
- 66 Vgl. den persönlich gehaltenen und umfassend recherchierten Buchessay *Tiere essen* des amerikanischen Schriftstellers Jonathan Safran Foer (Köln 2010), der ohne missionarischen Eifer auskommt; Foer gewinnt sein Publikum durch narrativen Duktus und ironischen Gestus, der oft in sarkastische Schärfe umschlägt.