

Charlotte Triebel-Schubert

Evolution und politische Anthropologie im 5. Jh. v. Chr.: Bemerkungen zu der hippokratischen Schrift De vetere medicina

Der Begriff der Evolution wird heute zunehmend mit einer universellen Erklärungskompetenz versehen.¹ Auch zur Diskussion steht dabei das Konzept einer soziokulturellen Evolution, das im Spannungsfeld zwischen Biologie und Geschichte die Konstituierung der Bedingungen menschlichen Handelns zu erhellen sucht.² Im Kontext der historischen Wissenschaften haben Konzepte der Evolution von Kultur in enger Verbindung zur Suche nach anthropologischen Konstanten eine neue Bedeutung erhalten. So sind die verschiedenen Aspekte der sophistischen Kulturentstehungslehren in den letzten Jahren zunehmend in das Blickfeld anthropologischer Fragestellungen gerückt worden.³

Gerade diese Kulturentstehungslehren der sophistischen Bewegung⁴ können als eine exemplarische „Fallstudie“ zu der allgemeinen Frage betrachtet werden, wie für diese Gruppe Vorstellungen von der Entwicklung der menschlichen Kultur beschaffen waren.⁵ Ein im Zusammenhang dieser so-

¹ Vgl. z. B.: ALBERT UNSÖLD, *Evolution kosmischer, biologischer und geistiger Strukturen*, Stuttgart 1981; ANDRÉ LEROI-GOURHAN, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt/M.² 1982.

² Vgl. ANTON BAMMER, *Gibt es eine Autonomie der Kultur?*, in: HUBERT CH. EHALT (Hrsg.), *Zwischen Natur und Kultur*, Wien 1985, 17–26.

³ Vgl. CHRISTIAN MEIER, *Arbeit, Politik, Identität. Neue Fragen im alten Athen*, in: VENANZ SCHUBERT, *Der Mensch und seine Arbeit*, St. Ottilien 1986, 47–109, bes. 61 ff.; REIMAR MÜLLER, *Naturphilosophie und Anthropologie in der Aufklärung des 5. Jh. v. u. Z.*, in: ERNST KLUWE, *Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis (= Schriften zur Geschichte und Kultur in der Antike 24)*, Berlin 1985, 158–196; GEORGE B. KERFERD, *The sophistic movement*, Cambridge 1981, 139 ff.; vgl. auch CHRISTIAN MEIER im Rahmen seiner handlungstheoretischen Überlegungen in: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980, 459ff.: Er sieht die Entstehung dieser Lehren in Verbindung mit dem für das 5. Jh. typischen „Könnens-Bewußsein“, das er als ein Verbesserungsbewußtsein definiert, das sich – unter Ausschluß des ethischen und biologischen Bereiches – nur auf die allgemeinen Lebensbedingungen bezog. Teilweise sind die sophistischen Kulturentstehungslehren auch unter dem Aspekt des Gesellschaftsvertrages betrachtet worden, wobei die Dynamik der politischen und sozialen Aspekte eher in den Hintergrund trat: Zuletzt REIMAR MÜLLER, *Der antike Ursprung der Lehre vom Gesellschaftsvertrag*, in: REIMAR MÜLLER/HERRMANN KLENNER, *Gesellschaftsvertragstheorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR (Geisteswissenschaften), Berlin 1985, 5–29, 5 ff.; MARTIN DREHER, *Sophistik und Polisentwicklung*, Frankfurt/M. und Bern 1983, 11 ff.; CHARLES KAHN, *The origins of social contract theory in the fifth century B. C.*, in: GEORGE B. KERFERD, (Hrsg.), *The sophists and their legacy*, *Hermes Einzelschriften* 44, 1981, 92–108. Literaturübersicht bei MÜLLER, a. O. 21.

⁴ Zu dieser Bezeichnung im einzelnen: KERFERD, *Sophistic movement*, a. O.

⁵ Zu dem Ausdruck „Fallstudie“: MICHAEL VOVELLE, *Serielle Geschichte oder „case studies“: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?* in: ULRICH RAULFF, *Mentalitäten-Geschichte?*, Berlin 1987, 114–126; zur Problematik dieser Frage allgemein: PETER BURKE, *Stärken*

phistischen Überlegungen zur Evolution und Anthropologie oft zitierter, aber selten im Hinblick auf eine allgemeine Konzeption der sophistischen Bewegung untersuchter Text findet sich in einer der ältesten Schriften des Corpus Hippocraticum. In *De vetere medicina* liegt ein ausführlicher Text zur antiken Evolutionstheorie vor, der deutlich an philosophischen und anthropologischen Vorstellungen des 5. Jh. v. Chr. orientiert ist.⁶

1. *Evolution und Anthropologie in der hippokratischen Schrift De vetere medicina*

Der Verfasser der Schrift über die alte Medizin beschreibt die Entwicklung der Menschheit aus einem wilden (ἔξ . . . ἀγροῖης . . .) und tierischen (θηριώδεις) Urzustand heraus.⁷ Die Lebensweise dieser Zeit sieht er cha-

und Schwächen der Mentalitätsgeschichte, in RAULFF, a. O. 127–145; speziell in Hinsicht auf die Altertumswissenschaft: Anthropologie im Kulturvergleich. Programm eines wissenschaftlichen Grenzgängers. Ein Gespräch mit Christian Meier, in: RAULFF, a. O. 163–182.

⁶ Zugrunde liegt die Textausgabe von JOHANN HEIBERG, *Hippocratis Opera* (CMGI 1), Leipzig 1927, 36–55. Vgl. MÜLLER, *Gesellschaftsvertragstheorien*, a. O. 5 ff.; DERS., *Naturphilosophie und Anthropologie*, a. O.; ION BANU, *Les hippocratiques de l'âge classique et l'anthropophilosophie*, in: FRANÇOIS LASSERE/PHILIPPE MUDRY, *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Genf 1983, 83; KAHN, a. O.; S. L. RADT, *Zu περί ἀρχαίης ἡτηριώδεις*, *Mnemosyne* 32 (1979) 75–116; URS DIERAUER, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam 1976, 28, 35–41 ff.; JUTTA KOLLESCH, *Vorstellung vom Menschen in der hippokratischen Medizin*, in: REIMAR MÜLLER (Hrsg.), *Der Mensch als Maß der Dinge, Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR*, Berlin 1976, 269–282, bes. 279 ff.; eine ausführliche Analyse des Textes, allerdings unter der Voraussetzung der Abhängigkeit von DEMOKRIT, bei HERTER a. O.; vgl. auch zur Datierung HANS DILLER, *Hippokratische Medizin und attische Philosophie*, der die Schrift über die alte Medizin in spätplatonische Zeit setzt, in: GERHARD BAADER/HERMANN GRESEMANN (Hrsg.), *HANS DILLER, Kleine Schriften zur antiken Medizin*, Berlin 1973, 46–70; vgl. dagegen z. B. JAMES LONGRIGG, *Ancient Medicine and its intellectual context*, in: LASSERE/MUDRY (Hrsg.), a. O. 249–256; nach wie vor überzeugend zur Datierung: WILLIAM S. JONES, *Ancient Medicine, Hippocrates I*, 3 ff. Übersicht der Literatur bei: GERHARD FICHTNER, *Corpus Hippocraticum, Verzeichnis der hippokratischen und pseudohippokratischen Schriften*, Tübingen 1985, 8 ff.

⁷ *De vet. med.* Kap. 7. Die Frage der Abhängigkeit sophistischer Überlegungen von DEMOKRIT kristallisiert sich um eine DEMOKRIT zugeschriebene Kulturentstehungslehre, die bei DIODOR I, 8, 1 ff. überliefert ist (DK 68 B 5,1): So z. B. REIMAR MÜLLER, *Naturphilosophie und Anthropologie*, a. O. 187; DERS., *Die Konzeption des Fortschritts im antiken Geschichtsdenken*, in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR (Geisteswissenschaften)*, Berlin 1983, 3–40, bes. 16; mit ähnlicher Einschätzung in Hinsicht auf die Rolle DEMOKRITS: THOMAS COLE, *Democritus and the sources of greek anthropology*, *Philological Monographs XXV*, publ. by the American Philological Association, 1967, der die formal vergleichende Analyse ganz auf DEMOKRIT konzentriert; vgl. HANS HERTER, *Die kulturhistorische Theorie der hippokratischen Schrift von der alten Medizin*, *Maia N. S. XV* (1963) 404–433; von WALTER SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft H.9*, Basel 1959, 132 ff. ist der Text des DIODOR eingehend auf seine Herkunft untersucht worden; er hat überzeugend begründet, daß der Text wohl aus älteren Teilen kompiliert worden sei, jedoch keinesfalls aus DEMOKRIT. Der Ansicht SPOERRIS folgt KERFERD, *Sophistic movement*, a. O. 141; vor allem die in diesem Zusammenhang so oft zitierten Fragmente DK 68 B 154 und B 198 sprechen von einer Vorbildhaftigkeit der Tiere in dem Verhältnis Tier-Mensch, die m. E. keinesfalls mit den sophistischen Kulturentstehungslehren in Verbindung gebracht werden kann.

rakteristisch darin, daß Mensch und Tier die gleiche Nahrung zu sich genommen hätten. Dagegen sei die gegenwärtige Weise der Ernährung (τὰ δὲ νῦν διαιτήματα: Kap. 3 = 38,2 Heibg.) das Ergebnis eines langen Prozesses (ἐν πολλῷ χρόνῳ: Kap. 3 = 38,3 Heibg.) in der fortschreitenden Entwicklung menschlicher Kunstfertigkeit. Diese spezifische Ernährungsweise gilt hier als ein Charakteristikum des Menschen in seinem Unterschied zum Tier. In dieser Differenzierung zwischen richtiger, Gesundheit bedingender und falscher, Krankheit bedingender Ernährung im Sinne anthropologischer Konstanten liegt eine Wertung, die mit dem Hinweis auf die menschliche Natur begründet wird. Hier ist eine Norm aufgestellt, die ihre Normativität gerade durch ihre Begründung in der Natur verdecken will.

Die damit verbundene Erkenntnis, der so gewonnene Wissensstand, ist der Inhalt der τέχνη ἱητρική. Mit dieser Beschreibung des menschlichen Entwicklungsganges begründet der Autor seine anfangs aufgestellte These, die ἀνάγκη, die Naturnotwendigkeit,⁸ habe den Menschen zur Entdeckung der Heilkunst geführt: Denn die tierische Ernährungsweise sei dem Menschen abträglich gewesen, da die meisten Menschen, d. h. diejenigen mit der schwächeren Natur (φύσις), gestorben seien (im Unterschied allerdings zu den stärkeren, die dies länger ertragen haben sollen). Das sei nun die Ursache (αἰτία) gewesen, eine der menschlichen Natur gemäßigere, zuträglichere Ernährungsweise zu finden. Zwar bezog sich diese δίαιτα auf die gesunden Menschen, doch sei damit gleichzeitig auch die ärztliche Heilkunst entdeckt gewesen, da der Schritt zur Ausweitung dieser Erkenntnis auf die φύσις der Kranken, d. h. die Regulierung der Ernährungsweise eines Kranken entsprechend dem seiner Natur Zuträglichen, keine qualitative Veränderung der τέχνη bedeutet habe.⁹ Für beide, die Ernährungsweise der Kranken und diejenige der Gesunden, gelte (Kap. 7 = 40,16 Heibg.): ὁ αὐτὸς λόγος.

Nutzen und Notwendigkeit dieses Wissens, das die τέχνη ἱητρική umfaßt, beschreibt der Autor dieser Schrift nun auch in Hinsicht auf allgemeine Grundsätze der menschlichen Natur. Die „ersten Erfinder“ (οἱ πρῶτοι εὐρόντες: Kap. 14 = 45,17 Heibg.), d. h. diejenigen, die als erste über dieses besondere Wissen verfügten, das durch die Naturnotwendigkeit der menschlichen Existenz und Entwicklung ermöglicht wurde,¹⁰ erkannten

⁸ Zur Bedeutung von ἀνάγκη in vet. med. Kap. 3 im Sinn von ἀνάγκη φύσεως vgl.: LEUKIPP DK 67 B 2; EURIPIDES Troades 886; ANTIPHON DK 87 B 44 col. 3,25 ff; im Corpus Hippocraticum: de fracturis 1,5 f. (WITHINGTON); de articulis 47,99 f. (WITHINGTON); epidemiae I 23; de morbis I 3 = 6,13 WITTERN; I 3 = 10,1 WITTERN; vgl. HERTER, a. O. 472 m. A. 34, der ἀνάγκη mit χρεῖα gleichsetzen will.

⁹ de vet. med. Kap. 5 = 39,6 ff. HEIBG.; Kap. 4 = 38,27 ff. HEIBG.

¹⁰ DIE VON DER φύσις ausgehende ἀνάγκη, d. h. die Naturnotwendigkeit, bezeichnet eine Vorgegebenheit einerseits und eine nachzuahmende Norm andererseits; vgl. epidemiae I 23

selbst auch die Wichtigkeit dieses Wissens. Sie sollen diese Kunst deshalb einem Gott zugeschrieben haben, „wie es auch geglaubt wird“ (Kap. 14 = 45,18 Heibg.). Hier wird vom Autor sehr deutlich unterschieden zwischen der allgemeinen religiösen Volkstradition, die nicht rational begründet ist, und einer rationalen Auffassung religiöser Phänomene, die bereit ist, sich die religiösen Vorstellungen der Allgemeinheit zunutze zu machen.¹¹ Die rational begründete Entstehung der Heilkunst im Verlauf der menschlichen Evolution ist hier verknüpft mit einer Überlegung zur Entstehung der Religion, die sich auf zwei Ebenen abspielt: Zum einen auf derjenigen der „Wissenden“, die rationale Phänomene bewußt mit einer religiösen Sphäre umkleidet, und zum anderen auf derjenigen des traditionellen und „irrationalen“ Volksglaubens.¹²

Diese Rolle, in der die τέχνη ἰητρικὴ in Hinsicht auf die Religion nach Ansicht des Autors eingesetzt worden ist, beschreibt er wesentlich ausführlicher noch in Hinsicht auf einen anderen Aspekt der menschlichen Natur. Wie die τέχνη ἰητρικὴ Schaden und Nutzen für die Natur des Menschen regulieren kann, erläutert er mit Hilfe einer Ordnungstheorie: Das stärkste eines jeden Einzelfaktors, nicht der einzelne Faktor selbst in seiner Gesamtheit, sei das eigentlich Schädliche und die Ursache der Krankheit (Kap. 14 = 45,21 ff. Heibg.), da hierin etwas zu sehen sei, das stärker als die menschliche Natur selbst sei. Dagegen wird eine gute und ausgewogene Mischung als etwas einheitlich Ganzes und somit Zuträgliches charakterisiert. Eine Störung des zuträglichen Zustandes trete ein, wenn einer der Einzelfaktoren unvermischt sei und zu stark hervortrete. Die Störung der Ordnung im Körper,¹³ die mit Krankheit gleichzusetzen sei, wird mit dem Begriff der ἀπόκρισις, der Abscheidung, beschrieben. Dieses Heraustreten des Einen aus der Ordnung stellt einen Schaden für die menschliche Natur dar. Der Nutzen, den Gesundheit, Mischung, Ordnung darstellen, ist durch die τέχνη ἰητρικὴ im Krankheitsfall herbeizuführen. So bedeutet auch das Wissen um diese Zusammenhänge bei den Ärzten, daß sie mit Hilfe der

und die o. g. Stellen (Anm. 6) aus de fracturis und de articulis sowie aus de morbis I; zu dem Stellenwert des normativen Physisbegriffes: MARKWART MICHLER, Die praktische Bedeutung des normativen Physis-Begriffes in der hippokratischen Schrift de fracturis – de articulis, *Hermes* 90 (1962) 392ff.

¹¹ Vgl. KRITIAS (?) DK 88 B 25; PRODIKOS DK 84 B 5; DEMOKRIT DK 68 B 30; B 166; im einzelnen s. u.

¹² Dieser Volksglauben wird hier, allerdings sehr vorsichtig, schon recht deutlich relativiert; vgl. dazu allgemein GEOFFREY E. R. LLOYD, *Magic, reason and experience*, Cambridge 1984², 15 ff.

¹³ Vgl. ALKMAION DK 24 B 4: Hier liegt eine durchaus ähnlich klingende, aber im wesentlichen Punkt verschiedene Auffassung vor. Denn nicht die stärkste Ausprägung eines einzelnen Faktors, sondern das Heraustreten des Faktors selbst aus der Mischung wird bei ALKMAION als Krankheitsursache definiert. Vgl. VERF., Der Begriff der Isonomie bei Alkmaion, *Klio* 66 (1984) 40–50; vgl. auch LLOYD, a. O. 248; ebenso KOLLESCH, a. O. 273, 280.

τέχνη Schaden für die menschliche Natur vermeiden und dasjenige beseitigen können,¹⁴ das stärker ist als die menschliche Natur, indem sie ihrerseits das Wissen von der Natur nutzen, um die Ordnung wiederherzustellen.

Der Verfasser dieses medizinischen Textes setzt ganz offensichtlich bekannte Konzeptionen und Theorien einer allgemeinen anthropologischen Evolutionstheorie voraus, die er nur stichwortartig anspricht. Alle Überlegungen gruppieren sich um den Begriff der τέχνη und ihre Rolle in der menschlichen Evolution. Ohne die Entdeckung und Entwicklung der τέχνη wäre das Überleben des Menschengeschlechtes wohl in Frage gestellt gewesen. Diejenigen Aspekte der τέχνη-Konzeption, bei deren Erwägung der Autor auf allgemeinere Vorstellungen zurückgreift, sind

1. derjenige des Nutzens, den die Menschheit aus der τέχνη gewinnt; hierbei bezieht er sich auf die sophistische These vom Menschen als einem Mängelwesen: Die den Tieren ursprünglich unterlegene Existenzfähigkeit wird durch die τέχνη ausgeglichen;¹⁵
2. derjenige der Regulierung und Gestaltung der φύσις ἀνθρώπου mit Hilfe der τέχνη, wobei dies auf das ganze Beziehungsgeflecht zwischen φύσις und τέχνη, wie es von den einzelnen Sophisten entwickelt wurde, bezogen ist. Anthropologische Konstanten werden in diesem Zusammenhang erkannt und zusätzlich noch als Verhaltensform definiert;
3. schließlich auf Überlegungen zur Entstehung der Religion, die in der sophistischen Bewegung eine zentrale Rolle spielten und deren Erwähnung in der Schrift „Über die alte Medizin“ Rückschlüsse zulässt auf das Verhältnis zu sophistischen Thesen.

2. Die politische Anthropologie der Sophisten¹⁶

Die bekannteste und ausführlichste Darstellung ist die bei Platon dem Protagoras in den Mund gelegte, in Form eines Mythos¹⁷ gekleidete Theorie zur

¹⁴ de vet. med. Kap. 14 = 46,2; 46,8; 46,14 HEIBG.

¹⁵ Vgl. v. a. MÜLLER, Die Konzeption des Fortschritts, a. O. 12 ff.; vgl. MEIER, Entstehung des Politischen, a. O. 458 ff.

¹⁶ Zum Begriff der politischen Anthropologie grundlegend: GEORGES BALANDIER, Politische Anthropologie, München 1976; vgl. mit kritischer Auswertung: H. EHALT (Hrsg.), Zwischen Natur und Kultur, a. O., bes. ANTON BAMMER, a. O. 17 ff.; eine Übersicht der neuzeitlichen, modernen Überlegungen zur politischen Anthropologie gibt HEINZ-GEORG MARTEN, Sozialbiologismus, Biologische Grundpositionen der politischen Ideengeschichte, Frankfurt/New York 1983, bes. 33 ff.

¹⁷ Zu der in der Darstellungsform des Mythos liegenden Ironisierung der protagoreischen Ansichten: HANS BLUMENBERG, Arbeit am Mythos, Frankfurt 1984³, 363 ff.; zu der Frage der Originalität, die heute im allgemeinen positiv beantwortet wird, vgl. die Zusammenstellung bei MARIO UNTERSTEINER, I sophisti I, Milano 1967², 118, A. 24; s. auch CARL W. MÜLLER, Protagoras über die Götter, in: CARL J. CLASSEN (Hrsg.), Sophistik, Darmstadt 1976, 312–340.

Entstehung der menschlichen Gesellschaft.¹⁸ Ausgangspunkt für Protagoras ist die These vom Menschen als einem mangelhaft ausgestatteten Wesen, das der Kompensation für diese Mängel bedarf.¹⁹ Die aktuelle Ausgangssituation der menschlichen Evolution ist von Protagoras ausgehend in den unterschiedlichsten Varianten überliefert.²⁰

Gemeinsam ist jedoch allen Theorien die Annahme eines tierähnlichen Urzustandes.²¹ Für Protagoras ist die Existenz des Menschen zwar durch die *ἔντεχνος σοφία*²² ermöglicht, jedoch nicht gesichert, da die Tiere nach wie vor die Stärkeren gewesen seien.²³ Erst die von Zeus gewährte *πολιτική τέχνη*, gegründet auf *αἰδώς* (Rücksicht) und *δίκη* (Recht/Ordnung), führte zu einer gesellschaftlichen Ordnung und somit auch erst zu einer Entwicklung des menschlichen Geschlechtes. So ist nicht die Bekämpfung der eigentlichen Not (*χρεία*)²⁴ der entscheidende Ausgangspunkt, sondern die Frage, wie die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft errichtet und aufrecht erhalten werden konnte. Der zweite Aspekt dieser Ausgangslage ist die Akzeptanz dieser gesellschaftlichen Ordnung durch alle Beteiligten, die gesichert werden muß. Hier läßt der platonische Protagoras durch Zeus das Gesetz geben, daß jeder, der sich *αἰδώς* und *δίκη* nicht aneignen könne, zu töten sei wie eine Krankheit der Polis,²⁵ d. h. zu entfernen sei wie ein aus der Ordnung herausragender, störender Faktor. Also nicht allein das Vorhandensein von *αἰδώς* und *δίκη* bei allen Menschen sichert die Respektierung der Regeln des gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens, sondern es besteht darüber hinaus die Notwendigkeit, zur Erhaltung der inneren Ordnung eine Instanz einzurichten, die für die Einhaltung der Gehorsams-

¹⁸ Platon, Protagoras 320 c 8–322 d 5 = DK 80 C 1.

¹⁹ Vgl. ANONYMUS IAMBlichI DK 89,6; PLATON, Politeia 369c; Politikos 274c; zu dieser Kompensationstheorie: MÜLLER, Naturphilosophie und Anthropologie, a. O. 187; DERS., Die Konzeption des Fortschritts, a. O. 12; KERFERD, Sophistic movement, 140 ff; DIERAUER 36 ff.

²⁰ Bei PROTAGORAS werden folgende Stufen unterschieden:

I. – Ausstattung mit der *ἔντεχνος σοφία*

– Entwicklung der Sprache

– materielle Versorgung

II. – Gründung von Siedlungen (Zur Bedeutung von *ποιοαδήν*: DREHER, a. O. 13; anders KERFERD, Sophistic movement, 140)

– Gründung von Poleis

– Ausstattung mit *αἰδώς* und *δίκη*: Entwicklung der *πολιτική τέχνη*

Vgl. v. a.: GORGIAS DK 82 B 11 a, 30 (PALAMEDES); Beispiele für derartige unterschiedliche Ausgangspositionen nennt KERFERD, a. O. 140; vgl. MÜLLER, Naturphilosophie und Anthropologie, a. O. 163 ff; DREHER, a. O. 11 ff; 104 A. 7; DIERAUER, 36 f.

²¹ KAHN, a. O. 95; DIERAUER, a. O. 25 ff; vgl. AISCHYLOS, Prometheus Vincit 450; SOPHOKLES, Antigone 355; EURIPIDES, Supplikes 202; ARISTOPHANES, Nubes 1421–24.

²² PLATON, Protagoras 321 d1.

²³ PLATON, Protagoras 322 b1 ff.

²⁴ Zu der Rolle der *χρεία* auf der tierähnlichen Existenzstufe der Menschen: DIODOR I 8,1 ff; dazu SPOERRI, a. O.; anders: MÜLLER, Naturphilosophie und Anthropologie, a. O. 187 f; COLE, a. O. 174 ff.

²⁵ PLATON, Protagoras 322 d.

pflicht den Regeln gegenüber zuständig ist. Damit gibt Protagoras auf der Basis seiner Überlegungen zur Rolle der πολιτικὴ τέχνη²⁶ eine Definition der politischen Macht.

Auf einen Aspekt, der der Anthropologie des Protagoras den eminent politischen Zug verleiht, ist bereits von Kerferd²⁷ hingewiesen worden: Das Wissen, das zur Regulierung der politischen Ordnung notwendig ist, besteht zwar nicht von Natur aus, kann jedoch nur nach Maßgabe der individuellen Anlage erworben werden. Neben der These des Protagoras, πολιτικὴ τέχνη sei grundsätzlich für jeden erlernbar, steht damit die Differenzierung zwischen solchen, die das nötige Wissen erwerben, und solchen, die über dieses Wissen bereits verfügen und die Fähigkeit haben, andere damit zu leiten.²⁸ Auch dies charakterisiert die Anthropologie des Protagoras als eine politische, die neben den allgemeinen Aussagen über die Soziabilität des Menschen auch Aussagen über die Notwendigkeit asymmetrisch verteilter Macht zur Aufrechterhaltung der Ordnung enthalten.²⁹

Im Zusammenhang dieser Kulturentstehungslehre beschreibt Protagoras die Religion ebenfalls als ein Produkt der historischen Entwicklung bzw. als ein Phänomen der menschlichen Kulturleistung.³⁰ Die rationale Erklärung des Irrationalen, die der anthropologischen Begründung der Religionsentstehung zugrunde liegt, findet sich noch sehr viel deutlicher bei Prodikos sowie in einem Fragment des Satyrspieles *Sisyphos*, das dem attischen Aristokraten Kritias zugeschrieben wurde.³¹ In dem *Sisyphos*-Fragment steht zu Anfang wieder der Gedanke des tierischen (θηριώδης) Urzustandes des Menschengeschlechtes, der hier jedoch nun sehr deutlich mit ordnungspolitischen Merkmalen beschrieben wird: Das Leben der Menschen sei ἄτακτος, d. h. keine Ordnung sei vorhanden gewesen. Weder sei

²⁶ Zur Verwendung der Krankheitsmetapher in Hinsicht auf sophistische τέχνη und sophistische Verfassungstheorie: VERF., Der Begriff des „Heilmittels“ in der frühen griechischen Verfassungstheorie: Bemerkungen zu Arist. Pol. 1267 a 9 ff., in: F. R. HAU, G. KEIL, CH. SCHUBERT (Hrsg.): *Istorgia dalla Madaschegna*, Festschrift für N. Mani, Pattensen 1985, 45–53.

²⁷ KERFERD, *Sophistic movement*, 143 f.

²⁸ KERFERD, *Sophistic movement*, 144.

²⁹ Zur allgemeinen Soziabilität: MÜLLER, *Naturphilosophie und Anthropologie*, a. O. 166 ff; zur Asymmetrie der Macht: BALANDIER, a. O. 48 ff. vgl. MEIER, *Entstehung des Politischen*, a. O. 462 f. mit Bezug auf THUKYDIDES 3, 82, 2.

³⁰ Zur philosophischen Neubegründung der Religion als Leistung der sophistischen Anthropologie: MÜLLER, *Naturphilosophie und Anthropologie*, a. O. 171 f. Zur Deutung der Religion als einer Regelung von Umweltbeziehungen, v. a. kultureller Art: R. A. RAPPAPORT, *The sacred in human evolution*, *American Review of Ecology and Systematics* 2 (1971) 23–44; DERS., *Ritual Sanctity and Cybernetics*, in: *American Anthropologist* 73 (1971) 59–76.

³¹ Zuschreibung des Fragmentes an EURIPIDES, von dem bekannt ist, daß er ein Satyrspiel dieses Titels verfaßt hat: A. DIHLE, *Das Satyrspiel „Sisyphos“*, *Hermes* 105 (1977) 28–42; vgl. KERFERD, *Sophistic movement*, 53; zu der Problematik, eine kritische Einstellung zur Religion aus den Stücken des EURIPIDES herauslesen zu wollen: BARBARA GAUGER, *Gott und Mensch im Ion des Euripides*, Diss. Bonn 1977.

richtiges Verhalten belohnt, noch schlechtes bestraft worden.³² Dann sei die Ordnung eingerichtet worden (νόμους θέσθαι), damit δίκη absolute Herrscherin sei (δίκη τύραννος).³³ Auch liegt wie bei Protagoras in dem Mechanismus zur Respektierung der Regeln (= Ordnung) die Definition der politischen Macht. Wie das Wissen über diese Zusammenhänge als Herrschaftswissen eingesetzt werden kann, demonstriert der Verfasser dieses Fragments modellhaft am Beispiel der nächsten Entwicklungsstufe, der Einführung der Religion. Notwendig sei diese Entwicklung dadurch geworden, daß die Respektierung der Regeln nicht vollständig und somit die Gefahr des Zurücksinkens in den ursprünglichen, tierhaften und ungeordneten Zustand gegeben war. Die Furcht vor dem Göttlichen als einem zusätzlichen Mittel, die Aufrechterhaltung der inneren Ordnung zu sichern, entspricht dabei in der Funktion ganz dem Tötungsgebot der protagoreischen Lehre. Nur erscheint hier dieses Mittel schon als Produkt der menschlichen Erfindungsfähigkeit, d. h. der τέχνη (Z.6: ἐξευρεῖν), speziell der πολιτικὴ τέχνη, da es sich auf deren Bereich bezieht. Zugrunde liegt hier eine Zweiteilung der Vorstellungswelt in einen rationalen und einen irrationalen Bereich, wobei die irrationalen Bereiche wie Furcht, Mythos etc. einer rationalen Erklärung bedürftig erscheinen. Deutlich entspricht dieser Zweiteilung auch die Differenzierung in diejenigen, die sich mit Hilfe der rationalen Erkenntnis von dem „Irrationalen“ emanzipiert haben, und diejenigen, die dem Irrationalen nach wie vor verhaftet sind. Mit Hilfe der τέχνη ist dieses Mittel zur Aufrechterhaltung der Ordnung – die Furcht des Menschen vor gewaltigen Naturerscheinungen – gefunden und dann mit einem religiösen Mantel umkleidet worden, d. h. mit Hilfe der τέχνη ist der Zusammenhang zwischen Furcht, Abhängigkeit, Irrationalität einerseits sowie Freiheit, Herrschaft und Rationalität andererseits aufgedeckt und genutzt worden.

Auch der Sophist Prodikos³⁴ erklärt die Entstehung der Religion als einen Teil der menschlichen Evolution. Das rationale Element seiner Überlegung liegt jedoch in der Betonung der ὠφέλεια, die auch die Entstehung der τέχναι bedingt.³⁵ Das Motiv des Nutzens als Antrieb der menschlichen Evolution, d. h. das Streben des Menschen, das seiner Natur Zuträgliche und Gemäße zu finden, aber dann auch zu glorifizieren, ist durchgängig in allen sophistischen Texten, die sich mit dem Phänomen der gesellschaftli-

³² KRITIAS (?) DK 88 B 25,3–4; vgl. dazu DREHER, a. O. 28 ff; KERFERD, Sophistic movement, a. O. 164; KLAUS DÖRING, Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht, Antike und Abendland 24 (1978) 43–56.

³³ Vgl. ANONYMUS IAMBLICHUS DK 89 6,1 = 402, 29; HIPPIAS DK 86 C1 = PLATON, Protagoras 337 c 2 f.

³⁴ DK 84 B5 = SEXTUS EMPIRICUS, adversus mathematicos 9,18; vgl. DEMOKRIT DK 68 B 5,1 = DIODOR I 7,1.

³⁵ DK 84 B5 = PHILODEM, de pietate c. 9,7 p. 75 G.

chen Ordnung des Menschen in ihrem Verhältnis zu seiner Natur auseinandersetzen.³⁶ Der ideologische Charakter dieser Äußerungen wird sehr deutlich in der Verknüpfung des Nützlichen mit der Vorstellung von der „Natur des Menschen“. Hier wird eine Norm impliziert, die ihre Legitimierung aus der – postulierten – Vorgabe der Natur nimmt. Der Begriff der φύσις ἀνθρώπου ist das Mittel, die normativen Elemente dieser Ordnungstheorie zu verdecken.

Die beiden erwähnten Ebenen, auf denen sich nach Ansicht der Sophisten diese Entwicklung, die gleichzeitig die Entwicklung der τέχναι, vor allem der πολιτικὴ τέχνη, ist, abspielt, spiegeln deutlich den Stellenwert, den für die Sophisten der gesamte Komplex der Wissenschaften in bezug auf Politik und Macht hatte. Einerseits dienen erfahrene, gefundene oder erworbene Kenntnisse zur Aufrechterhaltung einer Ordnung, wobei der Grundsatz ist, daß alles die Ordnung Störende und aus ihr Herausragende entfernt werden muß;³⁷ andererseits ist dieses Wissen nie im Besitz aller, sondern immer nur im Besitz einiger. Die Legitimation für diesen Vorbehalt wird dann, z. B. bei Prodikos und in dem Sisyphos-Fragment, mit Hilfe eines historisch-ge-netischen Modells zur Religionsentstehung gewonnen.

Das Modell der politischen Anthropologie, das die Sophisten im Zusammenhang ihrer Evolutionstheorien entwickelt haben, beschreibt vor allem die dynamischen Verhältnisse von Macht und Ordnung in der menschlichen Gesellschaft. Definiert werden politische Beziehungen durch die von ihnen gestiftete Regulierung der Gewalt.³⁸ Die Vorstellung von Herrschaft, d. h. aus der Sicht der Sophisten die umfassende Beherrschung der Dinge, durchzieht die gesamte τέχνη-Konzeption. τέχνη reguliert die Umweltbedingungen einschließlich des kulturellen Bereiches, ermöglicht die Gesellschaft und damit auch gleichzeitig die Herrschaft innerhalb dieses Ordnungsgefü-

³² KRITIAS (?) DK 88 B 25, 3–4; Vgl. dazu DREHER, a. O. 28 ff; KERFERD, Sophistic movement, a. O. 164; KLAUS DÖRING, Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht, Antike und Abendland 24 (1978) 43–56.

³³ Vgl. ANONYMUS IAMBlicHI DK 89 6,1 = 402,29; HIPPIAS DK 86 C1 = PLATON, Protagoras 337 c 2 f.

³⁴ DK 84 B 5 = SEXTUS EMPIRICUS, adversus mathematicos 9,18; vgl. DEMOKRIT DK 68 B 5,1 = DIODOR I 7,1

³⁵ DK 84 B5 = PHILODEM, de pietate c. 9,7 p. 75 G.

³⁶ Vgl. z. B. PRODIKOS DK 84 B 5: ὠφέλεια; ANTIPHON DK 87 B 44 col. 1,15: συμφέρον; col. 4,1 ff.; ANONYMUS IAMBlicHI DK 89,3 = 401,23; THRASYMACHOS DK 85 B 6 a; de vet. med.: Kap. 3 = 37,4; 37,26 HEIBG.

³⁷ Diese ordnungstheoretische Vorstellung vom Nutzen/Zuträglichen muß unabhängig von einer politischen Richtung verstanden werden, da sie durchgängig für die meisten Sophisten zu belegen ist, gleich welcher (vermuteten) parteipolitischen Richtung. So findet sich dieser Aspekt auch in der pseudoxenophontischen Athenaiou Politeia (I 7; 8), deren politischer Standpunkt extrem oligarchisch ist.

³⁸ Vgl. BALANDIER, a. O. 55; MEIER, Entstehung des Politischen, a. O. 492 ff.

ges. Herrschaft ist hier das Wissen um die Verfügungsmöglichkeiten sowohl in bezug auf die Dinge als auch auf den Bereich der menschlichen Belange. In ihrem Selbstverständnis und Anspruch als Lehrer τέχναι vertraten die Sophisten diese Vorstellung besonders unter dem Aspekt der Beeinflussung der Menge.²⁹

3. Die politische Anthropologie der Sophisten und die hippokratische Schrift *De vetere medicina*

Dieses Modell, das in den sophistischen Schriften verbreitet ist, liegt in den Grundzügen der Evolutionstheorie des Autors von *De vetere medicina* zugrunde. Die Vorstellung dieses Autors vom Verhältnis der Nahrungsmittel und ihrer Wirkweisen in bezug auf die menschliche Natur und von der Rolle des Arztes hierbei zeigt die gleiche Ordnungskonzeption. Seine Definition einer guten Mischung als Gesundheit bei gleichzeitiger Ablehnung eines Extrems als eines Störfaktors entspricht dem Zuträglichen, Nützlichen für die menschliche Natur. Dagegen ist die Absonderung, das außerhalb der Mischung auftretende, einseitig Starke⁴⁰ gleichbedeutend mit der Unzuträglichkeit, einem Schaden für die menschliche Natur.⁴¹ Demzufolge muß dieses störende Element entfernt werden, so daß die menschliche Natur wieder ein „einheitliches Ganzes“ sein kann. Die Regulierung dieser Ordnung erfolgt durch den Arzt, der mit Hilfe seines Wissens und seiner Kunstfertigkeit (τέχνη) den Schaden, der durch die Gewalt,⁴² die ungemischte und extrem starke Kräfte auf die menschliche Natur ausüben können, entfernen kann.⁴³

Dem Autor der Schrift über die alte Medizin waren die sophistischen Überlegungen zu dem Thema offensichtlich geläufig, so daß er sie unter Beibehal-

³⁹ Vgl. SOPHOKLES, *Antigone* 332ff.; AISCHYLOS, *Prometheus Vincitus* 436ff.; PLATON, *Gorgias* 452 d–e; *Politeia* 492–493 e1; zur Hierarchie innerhalb der τέχναι: PLATON, *Gorgias* 519 e. (Hier, wie auch sonst, wird die ärztliche Heilkunst in Analogie zur πολιτική τέχνη betrachtet. Jede der beiden τέχναι steht an der Spitze einer Hierarchie, die politische Kunst an derjenigen des geistigen Bereiches, die ärztliche Kunst an derjenigen des körperlichen Bereiches.)

⁴⁰ de vet. med. Kap. 14 = 45,12 ff. HEIBG.

⁴¹ VGL. PLATON, *Protagoras* 322 d (o. A. 24); ANONYMUS IAMBlicHI DK 89,3; de vet. med. 14 46,1 ff. HEIBG.

⁴² de vet. med. Kap. 14 = 45,12 HEIBG. (s. o. A. 11); vgl. Kap. 13 = 45, 1 ff.; 46,1 ff.; 46,13 ff.

⁴³ Dieser durch die Gewalt eines Extrems verursachte Schaden ist gleichbedeutend mit dem Unterschied zwischen Leben und Tod, aber auch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Die auch hier zu erkennende Neigung der griechischen Wissenschaft, in Antinomien zu denken deutet auf eine Wahrnehmungsstrategie, mit deren Hilfe das Bild von der Umwelt besser strukturiert werden kann (z. B. Sein/Nichts, Nomos/Physis, Schaden/Nutzen, Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit, stark/schwach, alt/jung, mehr/weniger, gut/schlecht etc.). Vgl. auch die gegensätzlichen Prinzipien der Pythagoreer: ARISTOTELES, *Metaphysik* 985 b 23 ff. = PYTHAGORAS DK 58 B 4, B5.

tung der bekannten Begriffe⁴⁴ auf seine Vorstellung von der Entwicklung der Medizin übertragen konnte. Vor allem seine Erklärung für die religiöse Glorifizierung der Heilkunst weist deutliche Parallelen zu dem in dem Sisyphos-Fragment überlieferten Modell der Legitimierung politischer Macht auf. Aus diesem Grund überträgt er ein solches Modell in seine Rechtfertigung der Wichtigkeit und zentralen Rolle der τέχνη ἱητρικῆ. Dieser Erklärung entspricht auch der Anspruch des Autors, die Medizin als Mittel der Erkenntnis in Naturgeschichte und Evolution des Menschengeschlechts zu betrachten.

Kap. 20 = 51,14 ff. Heibg.: νομίζω δὲ περὶ φύσιος γυνωαί τι σαφὲς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἱητρικῆς, τοῦτο δὲ οἷόν τε καταμαθεῖν, ὅταν αὐτὴν τις τὴν ἱητρικὴν ὀρθῶς πᾶσαν περιλάβῃ, μέχρι δὲ τούτου πολλοῦ μοι δοκεῖ δεῖν. λέγω δὲ ταύτην τὴν ἱστορίην, εἰδέναι, ἄνθρωπος τί ἐστὶν καὶ δι' οἷας αἰτίας γίγνεται, καὶ τᾶλλα ἀκριβέως.

Die erkenntnistheoretische Einstufung der Medizin mißt ihr den Rang einer Methode zu, mit deren Hilfe nicht nur allgemein relevanter Wandel (Stufen der menschlichen Entwicklung) festgestellt, sondern auch ein zunehmender Fortschritt in der Wahrheitsfindung erreicht werden kann. Neben diesem erkenntnistheoretischen Stellenwert sieht der Autor die Bedeutung der Medizin jedoch vor allem darin, daß sie Mittel und Weg zur Entwicklung einer Anthropologie sein kann.

*Anschrift der Verfasserin: Priv.-Doz. Dr. Charlotte Triebel-Schubert
Medizinhistorisches Institut
Sigmund-Freud-Str. 25
D-5300 Bonn 1*

⁴⁴ Allgemeine Kunstfertigkeit des Menschen: τέχνη; Charakterisierung des Urzustandes: θηριώδης; Vorherrschen und Gewalt eines Störfaktors: κρατεῖν; Charakterisierung der Naturbestimmtheit des Menschen: φύσις ἀνθρώπου, die ersten „Wissenden“: οἱ πρότοι εὐρόντες (vgl. zu diesem Ausdruck: A. KLEINGÜNTHER, Πρῶτος Εὐρετής, Philologus Suppl. 26,1 Leipzig 1933).