

Psyche-Soma – Eros – Genos

Die so genannte platonische Ideenlehre kann, so meine Hauptthese, als das Resultat einer Verkehrung im Verhältnis zwischen Eidos und *mimêma* betrachtet werden. Die platonischen Ideen, welche ja vor ihren sinnlichen Abbildern da gewesen sein sollen, bilden sich für uns erst durch die Abbilder heraus. Diese für die Ideen konstitutive Dimension der Abbilder hat eine ontologische, das heißt seinsrelevante Bedeutung; sie lässt sich nicht auf die Prozesse der beschränkten menschlichen Wahrnehmung alleine reduzieren (eine Wahrnehmung, die notwendig nur über die sinnlichen Erscheinungen, *mimêmata*, zu den Ideen kommt). Platon – Erfinder der Ideen ausgehend von den *mimêmata* – wird diesen schließlich jeglichen ontologischen Status im metaphysischen Sinn absprechen. Die Verkehrung der Termini Eidos und *mimêma*, der wechselnde Status auch des *paradeigma* (Vorbild), folgt einer Veränderung nicht nur der Perspektive, sondern auch der dazugehörigen rhetorischen Tropen. So wird beispielsweise das Denken, via Analogie von einer Tätigkeit bzw. von bestimmten körperlichen Prozessen „abgeleitet“ (im empirischen, nicht im logischen Sinn der Deduktion), wie dies im *Theaitetos* für die Maieutik oder in der *Politeia* für das Denken als Anstrengung der Fall ist. Die Bedienung, welche sich durch das Leibapriori (Kant, Heidegger) charakterisieren lässt, infiziert auf Grund ihrer Unzulänglichkeit hinsichtlich der von Platon konstituierten idealen Welt, dass der Aufstieg zur wahren Erkenntnis eine zweifach gegenläufige Mimesis durchläuft, eine auch zirkuläre Mimesis, die zwischen Ideellem und Sinnlichem hin und her pendelt.

Das Soma (Leib und Körper) spielt allerdings nicht nur auf der Seite der Unbestimmbarkeit sowie als – immer ungefähres – Paradigma eine Rolle. Im Falle etwa der Himmelskörper herrscht eine Harmonie unsterblicher, nicht jedoch unbeweglicher Körper vor. Sie bewegen sich und diese Bewegung sowie die zirkuläre, einheitliche und ewige Ordnung, die sie widerspiegelt, führt Platon im *Timaios* dazu, ihnen eine Seele (im Sinne von *anima*, was animiert) zuzuschreiben. Doch im Gegensatz zur Seele im menschlichen Körper sei die Seele der Sterne und Planeten, die Seele des himmlischen Universums, vollkommenen und im Zentrum jedes dieser Körper integriert. Die Disharmonie, die Veränderung und Unbestimmbarkeit des Körpers beziehen sich also auf die Lebewesen, deren Körper als bloßes Vehikel der Seele in der Zeit, als in sich unzulängliche Ma-

schine, betrachtet wird; sie ist unzulänglich für die ideale Seele, die sich im Augenblick des Todes vom allein dahin sterbenden Körper abzulösen hätte. Zwischen beiden – Seele und Körper – regieren also in diesem Fall Konflikt und Disharmonie. Insofern die Seele von dieser Unzulänglichkeit affiziert ist, ergibt sich die Erfordernis einer Hierarchisierung der menschlichen (aber auch tierischen) Seelen gemäß der unterschiedlichen *genê* (Geschlechter, Gattungen, Arten). Als erste werden davon (im *Timaios*) Männer und Frauen genannt. Die Hierarchie ist bei Platon noch viel durchlässiger als später bei Aristoteles, der ein Modell der in der Entelechie der Seele aufeinander folgenden Etappen aufstellt, demgemäß jede übergeordnete Etappe die vorherigen Etappen der Organisation beinhaltet.¹

Es wird also darum gehen, die Kategorisierungen von Psyche und Soma, von gestaltetem Körper und relativ ungestaltetem Leib bei Platon herauszuarbeiten. Die Aporie der begründenden Instituierung, welche einen Teil dessen, worauf sie sich gründet, ausschließt, wird vor allem dort wirksam, wo die Verbindung zwischen Soma und Psyche am explizitesten ins Spiel gebracht wird: im Eros, den Platon insbesondere im *Symposion* und im *Phaidros* als schöpferische Kraft setzt. Der Eros steht auch am Beginn der Philosophie, die dabei als universelle Schöpfungsinstitution eingesetzt wird.² Als solche wird sie zu einem guten Teil in Anlehnung an die Fortpflanzung herausgebildet, und sie trägt in ihrem Namen ja auch ein Wort, das von Eros kaum zu trennen ist, Philia: Freundschaft, Liebe. Liebe zur Weisheit, sprich Philosophie, liegt gewissermaßen an der Schnittstelle des Wortspiels mit *eraô*, lieben und *erôtaô*, fragen.

Der Körper und die Frauen, welche ihm angeglichen werden, treten dabei nur als zu sublimierende Übergangsorte in Erscheinung. Der Weg führt von der leiblichen Hervorbringung zur ideellen; er führt vom Begehren der Leiber im sexuellen Begehren, das heißt von der *epithymia* über den Eros zum Begehren des Schönen in der Philia. Diese Sublimierung zeichnet Platon vor, indem er eine der ersten philosophischen Theorien der Seele entwickelt. Und als solche antizipiert er die von Freud entwickelte Sublimierungstheorie.³ Von hier aus kann die Vernunft als neutral sich denkende in Betracht gezogen werden, als sich ordnender und identitärer Logos, der von den „Fransen“ befreit scheint, welche sich an den

-
- 1 Was die Implikationen der Hierarchien der Seelenarten oder besser des Lebewesens hinsichtlich der Geschlechterdifferenz bei Aristoteles betrifft, so stellen uns diese vor ein schwieriges Problem, auf das sich im Kapitel zum Genosbegriff bei Aristoteles genauer eingehen werde.
 - 2 Wenn ich *poiësis* mit Schöpfung übersetzte, so verstehe ich diesen Begriff im schwachen Sinn Platons und nicht im starken Sinn von *creatio ex* (nicht *cum* und *in*) *nihilo*, das heißt im Sinne eines Grenzbegriffs dessen, was radikal neu hervorgebracht wird, also auf Voriges nicht gänzlich rückführbar ist. Siehe hierzu C. Castoriadis, *Die Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 331 ff.
 - 3 Freud kannte das *Symposion*, das er bei mehreren Gelegenheiten zitiert.

Leib, die Unbestimmbarkeit und all das heften, was diesen beiden als „Weibliches“ zugeordnet wird.

Dem sublimen Eros steht die Sexualität diametral gegenüber. Sie wird dem Reich der Notwendigkeit im Dienste der Fortpflanzung der Gattung zugeordnet. Dabei stellt Platon sie als eine *poiësis*, Hervorbringung im und durch den Körper dar, als ein an die Frauen gebundenes In-das-Sein-Bringen, die gegenüber der nach Platon hauptsächlich den Männern vorbehaltenen Hervorbringung der Ideen als eine niedrige etabliert wird. Sowohl Aristoteles als auch Platon versuchen bereits die Vorherrschaft dieser Fortpflanzungsnotwendigkeit zu denken, wenn sie die beste Verfassung (im weitesten Sinn)⁴ oder die besten Gesetze entwerfen. Daraus entsteht vor allem bei Platon eine affekt- und sinnentleerte Sexualität, aus welcher der Eros bereits „entflogen“ scheint, um es in der geflügelten Metaphorik des *Phaidros* auszudrücken.

Psyche-Soma als verwirrender Grund des Denkens und der Körper als Modell

Topologie der somatischen Seele im *Timaios*

Obschon die Dialektik zwischen Soma und Psyche sich im gesamten Werk Platons auffinden lässt, so entwickelt er im *Timaios* eine regelrechte (nicht mathematische) Topologie, die beschreibt, wie und in welchen Teilen des Körpers (als im sterblichen Medium) die beiden miteinander verwoben sind. Im Gegensatz zur Trennung (*chôrismos*) zwischen Körper und Seele, zu der Platon im *Phaidon* kommt (und die in der *Apologie* noch keineswegs etabliert war), stellte er sich in diesem Spätwerk noch einmal der konflikthafter Einheit zwischen Psyche und Soma im Menschen, nicht zuletzt unter Bezugnahme auf die Geschlechterdifferenz. Er behandelt diesen Konflikt als einen, der dem Menschen qua Menschen unweigerlich zukommt, und verlagert ihn in die Frage nach der Seelenwanderung, an der er im späten *Timaios* noch festhält. Im alten Mythos, demgemäß die Götter vor den Menschen geschaffen worden sind, findet Platon den Ursprung des göttlichen Teils der Seele. Die Menschen sind die Nachkommen der Götter, insofern sie von diesen jenen höheren Teil der Seele beziehen. Platon ruft uns zum Glauben an diesen Mythos auf, und zwar aus Pflicht gegenüber den Gesetzen der Vorfahren.⁵

4 Bezüglich dieser Unterscheidung siehe Pierre Pellegrin: „La Politique d’Aristote: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire“, in: P. Aubenque (Hg.), *Aristote, Politique. Etudes sur la Politique d’Aristote*, Paris: PUF 1993, S. 18 f.

5 Diese Pflicht wird sogar – auch hier offenkundig ironisch – „begründet“: Ihr Zeugnis würde schon richtig sein, weil sie ja behaupten, ihre direkten Vorfahren, die Götter, gekannt zu haben. Diese unmittelbar empirische Gewissheit kompensiere offenbar die Tatsache, dass sie (gemeint ist Hesiod) noch nicht philosophierten (und

Weil unsere Herkunft unvordenklich ist, können wir nur in Termini der Plausibilität darüber sprechen.⁶ Die Seele ist gemäß den Regionen des Körpers in drei Teile geteilt. In jedem Teil des Körpers gibt es eine mehr oder weniger große Seelenquantität: Die Knochen mit der größten psychischen Quantität sind jene mit dem geringsten Fleischanteil, also die Schädelknochen;⁷ die Teile mit der geringsten psychischen Quantität sind jene mit dem größten und dichtesten Fleischanteil. In dieser fleischlichen Abteilung der Eingeweide, in der Magenregion, befindet sich der gierigste Teil der Seele, und zwar unterhalb des Zwerchfells (*phrên*), das den Lärm der wie hungrige Tiere brüllenden Verdauungsorgane dämpft; das andere „wilde Tier“, in dieser Region, welches noch tiefer sitzt als die Verdauungsorgane, besteht aus den Genitalorganen.⁸

Im Körper der Menschen ist der Kopf, welcher die göttliche und unsterbliche Seele beherbergt, durch das Genick von jenem Teil des Körpers getrennt, welcher die leibliche Seele beherbergt. Die Brust wird durch das *phrên* (Platon verwendet das Neutrum) in zwei Gemächer eingeteilt – die des besseren und die des schlechteren, wie auch die Wohnstätte der Frauen von jener der Männer getrennt sei.⁹

Die *phrên* (im übertragenen Sinn auch Sitz der Seelentätigkeit, Geist, Verstand) stellt also den dritten Term in der leiblichen Seele dieser psychosoma-

damit des höchsten Guts der Menschen entbehren): Sie sprechen ohne wahrscheinliche oder gar zwingende Gründe (*aneu te eikotôn kai anankaiôn apodeixeôn legousin*). Platon: *Timaios*, 40 d-e. Unüberhörbar ist hierin die beißende Ironie gegen die Ankläger des Sokrates sowie Platons Freude an der Erfindung „plausiblerer“, aber auch grotesker, ja geradezu surrealer Mythen. Zumindest Picabia hat seinen berühmten Ausspruch über die Rundheit unseres Kopfes wohl in Anlehnung an Platon getätigt: Er sei rund, „damit unsere Gedanken sich im Kreis drehen können“. Platon verband diese Kreisbewegung allerdings mit den Augen: „Gott hat die Sehkraft für uns erfunden und uns verliehen, damit wir die Umläufe (*periodous*) der Vernunft im Weltgebäude betrachten und sie auf die Kreisbewegungen (*periphoras*) unseres eigenen Nachdenkens anwenden könnten...“; vielleicht auch, damit wir uns dabei nicht immer gleich den ganzen Kopf verdrehen lassen. *Ibid.*, 47 b.

- 6 In ihrem Buch *Les mythes platoniciens*, reiht Geneviève Droz den *Timaios* in die Kategorie der „Mythen, welche die Funktion haben, „die Dialektik bei jenen Themen zu ersetzen, die sich schwer in Begriffe fassen lassen (die werdende Welt), um eine wahrscheinliche, plausible Hypothese anzubieten“, G. Droz: *Les mythes platoniciens*, Paris: Seuil 1992, S. 16 (Übers. A.P.) Zwar ist diese Bemerkung richtig, doch lassen die Mythen im *Timaios* sich nicht auf diese Funktion beschränken. Vielmehr lassen sie sich über unterschiedliche literarische Gattungen, mit unterschiedlichen Attribuierungen, Funktionen, Tropen, Modalitäten der Aussage und des Erkenntnisprozesses voneinander unterscheiden. Siehe auch L. Brisson: *Platon, les mots, les mythes*, Paris: Maspero 1982 sowie seine Einleitung zum *Timaios*.

- 7 Platon: *Timaios*, 74 e. Siehe hierzu auch weiter unten.

- 8 *Ibid.* 70 e.

- 9 *Ibid.* 69 e. Er erklärt gleich zu Beginn dieses Abschnitts, dass die Männer das edlere Geschlecht seien und im Falle eines schlechten Lebens auf Erden in ihrem nächsten Leben als Frauen wiedergeboren würden. Diesen gemeinen Topos, um nicht zu sagen Allgemeinplatz, teilt er mit fast allen Seelenwanderungsmythen.

tischen Topologie dar. Der *thymos*, Mut oder Gemüt, ist dabei der höchststehende Teil der somatischen Seele, jener, der dem vom Kopf („Akropolis“) kommenden Logos gehorcht.¹⁰ (Anders bei der Dreiteilung der Seele in der *Politeia*. Hier siedelt Platon den *thymos* als dritten Term zwischen intelligibler und somatischer Seele an. Trotz seiner gemeinsamen Wurzel mit den Begierden, stellt er dabei einen eigenständigen Teil dar, ein *triton genos* – oder *triton eidos*, Platon verwendet beide Termini). Im *Timaios* wird nun der *thymos* ebenso wie die *andreia* dem höher stehenden Teil der sterblichen, sprich somatischen Seele eingefügt: Dieser mannhafte und ehrgeizige Teil entspricht dem männlichen, was Platon nicht nur durch die topologische Metapher der Gemächer anzeigt, sondern auch durch die psycho-funktionale Metapher des zornbereiten Mutes (*thymos*), während der unter dem *phrên* liegende Teil des Herzens aus der Perspektive der Organfunktionen dem Weiblichen entspricht, also jenem Teil, welcher das Blut auf Befehl des *thymos* zirkulieren lässt – eines *thymos*, der sich in einem stets noblen Anflug des Zornes gegen die Ungerechtigkeit befindet.

Diese Ungerechtigkeit kann sowohl von außen kommen, als auch von den unteren Begierden hervorgebracht, also endogen sein. Diese Funktion des *thymos* verweist auf dessen Mittlerrolle, in der er aus einer Dysfunktion zwischen Nous (Geist) und *epithymiai* (Begierden) hervortritt. Insofern sind *thymos* (männlich) und *kardiê* (das Herz, das er als weibliches Gemach bezeichnet, weil es affizierbarer sei), ebenso wie die noch zu behandelnde Leber architektonisch und funktional betrachtet Organe bzw. verkörperte und zugleich begriffliche Grenzorte der Vermittlung. Das Frauengemach des Herzens ist zwar nicht so ausdrücklich wie das Zwerchfell ein *metaxy*, doch es funktioniert als zirkulatorische Pumpe indirekt auch noch als Zorndämpfer nach unten hin bzw. als Gier- und Wutdämpfer nach oben hin und stellt damit eine weitere, diesmal weiblich-beschwichtigende, Grenzzone dar, über welche die kindlich-tierischen Teile dem männlich-autoritären Befehl des *thymos* unterstellt bleiben. Die *phrên* ist dabei nur einer der Zwischentermini, welche die *stasis* (Aufruhr, Bürgerkrieg) im menschlichen Leib abwehren bzw. durch Vermittlung in Schach zu halten vermögen; das Herz ist ein anderer und die Leber ein dritter von ganz besonders listenreicher Art.

Die Verkoppelung zwischen topologischer und ontologischer, das heißt für Platon auch ethischer Überlegenheit einerseits und dem Mann-Sein andererseits wird also zum einen in der Analogie mit dem *oikos* (Haus/halt) verankert, wobei *oikos* hier nicht nur im topologischen sondern auch im organisatorischen Sinne zu verstehen ist: Demnach sind die Kinder und Tiere der Kontrolle der Eltern zu unterstellen, die Familie inklusive Frau/Mutter jener des Vaters. Zum anderen ist diese Verkoppelung in der *andreia* (*virtu*, männlicher Mut, Mannhaftigkeit), einer der vier Tugenden Platons, verankert. Die Überlegenheit des männlichen

10 Die politische Topologie kehrt in den platonischen Dialogen häufig als Metapher für den Aufstieg zur Idee wieder. Siehe hierzu C. Osborne: *Eros Unveiled*, Oxford: Clarendon Press 1994, insbesondere Kap. 4.

Teils ist kein textueller Zufall.¹¹ Doch die ethische Überlegenheit des *thymos* über die darunter liegende *phrên* bedeutet nicht, dass die beiden – *thymos* und *phrên* – auf die beiden Geschlechtskörper aufgeteilt wären, vielmehr beherbergt jeder Körper, ob männlich oder weiblich, beide Teile. Von hier aus könnte in dieser Topologie eine erste Form der Fließschen und dann Freudschen Theorie von der psychischen Bisexualität gesehen werden, die im Somatischen verankert, aber nicht von einer somatisch-anatomischen Bisexualität (oder „Hermaphrodisismus“) ableitbar wäre.

Die gesellschaftlich-politische Gleichheit zwischen den Geschlechtern kann sich bei Platon erst vermittelt der Philosophie und durch die Verfassung (*politeia*) der Polis durchsetzen, darüber hinaus, und trotz der erwähnten Durchlässigkeit in der Hierarchie der psychischen Geschlechtergrenzen, scheint es sich für Platon von selbst zu verstehen, dass die Frauen *insgesamt* den Männern *insgesamt* unterlegen sind, dass ihre Seele eher den Erschütterungen durch die Begierden (*pathêmata*) ausgesetzt ist als die der Männer, denen die ihnen im allgemeinen vermehrt zukommende *andreia* mehr Ausdauer gegenüber den tief liegenden Begierden und damit eine bessere Seele garantiere; Platon findet zahlreiche Gelegenheiten dies zu behaupten.¹²

11 L. Brisson greift diese Hierarchie der Geschlechterverhältnisse in seiner ansonsten beeindruckenden Einleitung des *Timaos* nicht auf, sondern begnügt sich mit der grammatikalisch rationalisierenden Bemerkung, dass das Bild vom Haus (*oikos*) „Platon vielleicht durch die Tatsache eingegeben worden ist, dass der *thymos*, das Herz im Griechischen männlich ist, und *epithymia*, die Begierde, weiblich.“, Ibid., S. 58. Ich glaube nicht an derartige inspiratorische Zufälle, schon gar nicht in Platons Wort- und Metaphernwahl. Viel früher, aber umso differenzierter, griff Hans Kelsen in seinem zur Gänze erst posthum erschienenen Platonbuch diese Frage auf. Allerdings überträgt er die Dreiteilung der Seele in der *Politeia* vielleicht zu ungeboren auf die Topologie im *Timaos* und setzt damit den „dritten“ Seelenteil mit jenem Raum, der „von Platon *bezeichnenderweise* mit dem Frauengemach verglichen“ werde, gleich. Damit subsumiert er aber die im Text nicht mehr explizit in diesen metaphorischen Raum fallenden, sondern nur an ihn geketteten Teile der Verdauungs- und der Fortpflanzungsorgane, die ja eigene Seelenfunktionen erfüllen. Der explizite Vergleich Platons im *Timaos* bezieht sich nur auf die zweite, herzlich-gerührtere und damit weiblich markierte Grenzzone der Beherztheit, also die unterhalb der *phrên* liegende *kardiê*. Damit unterstellt Kelsen aufgrund der Vereinheitlichung von Herz, Verdauungsapparat und Fortpflanzungsorganen dem differenziert einfallsreichen Psychosomatologen des *Timaos* eine gröbere Assimilierung von weiblich und tierisch (bestialische brüllende Verdauungs- und Fortpflanzungsorgane), als wir sie bei genauer Lektüre finden. Vgl. Hans Kelsen: Die Illusion der Gerechtigkeit, S. 299.

12 Elizabeth V. Spelman hat eine Tafel der stereotypen „Frauen“- und „Männer“-Gestalten bei Platon gezeichnet. Sie gruppieren sich um die Achse der Körper-Seele-Dichotomie. Für die *Politeia* enthält die Tafel zwei gemischtgeschlechtliche und zwei eingeschlechtliche Gestalten: „a. manly soul/male body: brave soldier; b. manly soul/female body: female philosopher-ruler; c. womanly soul/male body: cowardly male soldier; d. womanly soul/female body: typical Athenian woman“, E.

Die organischen Funktionen des menschlichen Körpers konstituieren also eine Art Modell für einen Funktionalismus der Seelenteile, welcher per Analogieschluss hergestellt wird. Doch die Abstraktion vom Körper wird nicht explizit über dieses organizistische Modell vollzogen, weil die Seele als solche, und nicht nur die intelligible Seele, als eine a priori von den unsterblichen Göttern gegebene behauptet wird. Es sind die Götter, bzw. der Gott, die sie in dieses System eingefügt hätten, ein System, welches sie in zweierlei Hinsicht konstruierten: in psychischer und in physischer. Dennoch ist die Analogisierungs- und Metaphorisierungsarbeit, die ihren Ausgang bei geometrisch organisierten Körpern nimmt, notwendig, um die paradoxen Termini von Psyche und Soma gemäß der Hierarchie des Reinen und des Unreinen irgendwie nachvollziehbar anzuordnen. Dieses Paradoxon lässt sich keineswegs durch die bloße Einteilung der Seele in eine somatische und eine reine, göttlich-unsterbliche auflösen. Das erste Problem, welches Platon in noch radikalerer Weise im *Phaidon* aufwirft, ist jenes der Verleiblichung überhaupt. Denn es ist das Problem der Mischung der von den Göttern gegebenen Seele so wie jenes der logisch-begrifflichen Abstufung der psychischen Substanz (zwischen Immaterialität und Leiblichkeit im Kontext des *chôrismos*, also der Abtrennbarkeit der Seele vom Körper). Ein anderes Problem wirft das Verhältnis zwischen der universellen Idee und der Seele auf, welche diese Idee zu schauen vermag: Sie bliebe leer ohne diese Körper, ohne ihre Vielzahl, Mannigfaltigkeit sowie ohne ihre innere Anordnung, Organisation und ihre rhythmische, also regelmäßige Bewegung, welche wir mit den Augen verfolgen können oder auch nicht. Nur durch diese „reale“ Bewegung – als an sich seiende für uns unsichtbar, sichtbar aber als stattgefunden habende und vorstellbar als gemäß einer regelmäßigen Ordnung stattfindende – kann Platon uns eine Idee dieser universellen Idee vermitteln. Die Bewegung der sinnlich-greifbaren Körper ist gewissermaßen ihr allgemeines Substrat.¹³

Weiters sind wir mit der Frage konfrontiert, ob die Seele eine unterteilte ist, oder ob es mehrere Seelen gibt. Die Seele der Menschen, insofern sie im Vergleich zu tierischen oder pflanzlichen, aber auch im Vergleich zu den fast perfekten Seelen der Himmelskörper auf komplexere Art und Weise zusammengesetzt ist, hat bzw. ist eine gebrochene Einheit. Die menschliche Seele ist in mehrere Organe aufgeteilt, bzw. in mehrere Teile des Körpers, oder anders gesagt: Sie ist

Spelman: „Hairy Cobblers and Philosopher-Queens“, in: B.-A. Bar On (Hg.), *Engendering Origins*, New York: State University of New York Press 1994.

- 13 Idee wird auch eine minimale Quantität als Substrat einer Substanz genannt, die – mit anderen Substanzen kompositorisch vermischt – nur noch als geschmackliche Idee erscheint: „eine Idee Salz“ zum Beispiel, derer sich die EsserInnen auch im Marmeladebiskuit noch geschmacklich entsinnen sollen. Um so eine „Idee“ als Substrat der *idea* geht es hier. Aus der Säuglingsforschung zur Wahrnehmungsgenese geht hervor, dass die Bewegung die Wahrnehmungstätigkeit sowie die Herausbildung von inneren Wahrnehmungsschemata maßgeblich bedingt und ermöglicht bzw. bewirkt.

mehrere Seelen in einem Körper (und nicht nur in einer Brust). Die Frage ist unentscheidbar, und es wird genügen müssen, von einer organischen Seele zu sprechen, deren Organisiertheit oder Organizität in Anlehnung an jene des Körpers zu verstehen ist, die aber zugleich anders komponiert ist: Der psychosomatische Organismus funktioniert nicht mehr gemäß den Gesetzen des organisierten Körpers, er hat gleichsam eine Eigengesetzlichkeit, die Platon allerdings den somatischen Organen aufträgt. Er funktioniert gemäß seinen eigenen, heterogenen und vermischten Kriterien und Anhaltspunkten, die zu begreifen unumgänglich ist, wenn das Paradox eines beseelten bzw. animierten Körpers gedacht werden soll, eines Körpers, in dem das Denken sich zwischen Eingang, Ausgang, zwischen Gedanken, Ideation, Meinung, Erwartung, Imagination, Intuition, Wahrnehmung, etc., zwischen Passionen und Aktionen, zwischen endogen und exogen hin und her bewegt. Im Rahmen einer solchen psychosomatischen Topologie der Seele wird diese Mischung in Form eines spezifischen Animismus der Organe zum Ausdruck gebracht. Auf diese Weise verwandelt Platon die somatischen Organe mit ihren je spezifischen Lebensfunktionen (soweit damals bekannt) in Beratungs-, Anherrschungs-, Beschwichtigungs-, Resonanz- und Räsonierungsorgane. Diese vermitteln auf je spezifische Weise zwischen dem Chaos des begierigen Leibes, den diversen autoritären Charakteren und der vernünftigen Kommandozentrale (Akropolis), welche – abgehoben von den plebäischen Eingeweiden – das göttliche Gesetz als Beschlussfassung über das Allgemeinwohl zu exekutieren sucht.¹⁴ Dieses Gesetz ist ebenso physisch wie idealiter sozial, denn die Ordnung ist für Platon eine und damit gleich für alle ontologischen Entitäten: die Ordnung ist eine, nicht aber die menschliche Wirklichkeit, welche dem Gesetz, mittels der intelligiblen Seele, unterworfen wird.

Natürlich mythologisiert Platon diese Instanz als eine göttliche, die er in einem Kopf ansiedelt, der auf einem viel zu verletzbaren Nacken sitzt. Doch zugleich ist es die als rationell organisiert erdachte Gesellschaft, welche in Analogie zu den Himmelsbewegungen als hierarchisch organisierte zur Harmonie gelangen soll. Als solche spiegelt sie die ewig zirkuläre und vorherbestimmte Idee wider, die Platon den Menschen in den Kopf setzte, damit die intelligible Seele der Besten unter ihnen davon durch geistige Betrachtung Kenntnis erlange. Andererseits habe diese Seele mittels der Säfte, der Lungen und der Leber Anteil an der Besänftigung des bestialisch ausgestoßenen Geschreis von unten, aber auch der zornigen Einschüchterungen seitens des *thymos* von oben. Diese psychosomatische Topologie im Zeichen des Chiasma erfordert immer jenes *triton* unter den *genê* der Seele bzw. eine vermittelnde Instanz wie die Leber, um zwischen Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit, Intelligiblem und Sinnlichem, Verstand und sexueller Begierde, Lust und Unlust im Sinne der idealen Harmonie zu vermitteln. Und es ist kein Zufall, dass Gemüt und Gesinnung, das heißt *thymos* und

14 Platon: *Timaios*, 71a.

phrên, in Termini der Vermittlung zwischen Vernunft und Begierden, zwischen Wissen und Trieben sowie zwischen Gehör und Gesichtssinn beschrieben werden. Das bzw. die *phrên* spielt eine um so interessantere Rolle, als sie/es nicht nur wie ein „Schall“ dämpfendes Fell wirkt, sondern auch im Sinne einer Instanz, welche die Sphären des Körpers gegeneinander abgrenzt, dabei aber – als das Diaphragma des Zwerchfells – eine Öffnung nach unten bereit hält. Durch diese gelangen Bilder (*eidōla*) und Schatten, welche die spiegelglatte Leber als (von der Galle her) bittere und zorngefüllte Zensurinstanz an die untersten Organe weiterspiegelt, wodurch sie die Furcht (*phoboi*) dieses dort angesiedelten bestialischen Teils hervorrufen und ihn in Schach halten kann; ebenso gelangen dorthin zarte *phantasmata*, welche der Wind der Nachdenklichkeit abgemildert habe.¹⁵ In der Sphäre des Magens und der Leber, welche sich unterhalb des *phrên* befindet, platziert Platon auch die Vorsehungskraft, welche dort weder an der Vernunft noch am Verstand Anteil hat. Diese inneren Visionen können als Anspielung auf jenes andere paradoxe Begriffspaar betrachtet werden, welches als „Sicht (*opsis*) versus Betrachtung (*theōria*)“ über das Erblinden verbunden ist. Die innere Schau des für die anderen Unsichtbaren greift die griechische Tradition der blinden Seher auf. Doch Platon unterteilt einmal mehr diese Sicht der Visionen: Während seitens der höher stehenden reinen Schau der Wahrheit die geistige Betrachtung (*theōria*, *contemplatio*) steht, siedelt Platon auf der unteren Ebene die innere Sicht der Träume und der Mania, also des Liebeswahns an.¹⁶ Doch während die Vision in der Manie des auf das Schöne bezogenen Eros auf die Idee abzielt, richtet sich die innere Vision im Traum oder im Angstphantasma auf die *eidōla*, diese illusorischen und kaum mitteilbaren Spiegelbilder. Die Vorsehungskraft (*mantikê*) ist schließlich die Verbesserung dieser minderen, „primärprozesshaften“ Sicht-Weisen der „Eingeweide“. Sie ist Einbildungskraft oder Phantasie, die von außen oder oben kommende Ideen auf der unteren und inneren Seelenebene aufbereitet. Platon nennt ihre „Wahrnehmungen“ daher nicht *eidōla*, sondern *phantasmata*. Und was noch bemerkenswerter ist an dieser Topologie der Phantasietätigkeit oder des Traums, ist der Umstand, dass Platon nicht versucht, die Träume erschöpfend durch die Vorsehungsfunktion zu erklären, die aus den SeherInnen reine Medien macht. Es gibt für Platon einen genuin innerpsychischen Sinn und er statuiert diesen Sinn, indem er die Notwendigkeit eines Kontakts zwischen begierigen Seelenteilen und Aletheia (Wahrheit oder zu entdeckender Sinn) postuliert.¹⁷

15 Es ist durchaus denkbar, dass Freud diese Passage des *Timaios* gelesen hatte, bevor er die Rolle des Zensors in seiner ersten Topik konzipierte. Besonders interessant ist hier die Verbindung zwischen Melancholie (von „schwarze Galle“) und (gegen das Ich bzw. die niedrigen Ich-Anteil gerichteter) Wut bzw. Aggression, die wir sowohl bei Platon als auch bei Freud finden.

16 Zur Verbindung zwischen Mania und *mantikê* und ihrer eminenten Rolle in der philosophischen *poiêsis* sei vor allem auf den Phaidros verwiesen.

17 *Timaios*, 71 d

In der *Politeia* ist die Sonne ein anderes *metaxy* bzw. *triton genos*; sie wird als jene Instanz beschrieben, welche – in der Welt der Ideen und des Zugangs zur Wahrheit – der spiegelnden Oberfläche der Leber entspricht, die im menschlichen Körper inmitten der Eingeweide deren spezifische Zugangsmöglichkeit zur Wahrheit darstellt. Die Höhlenwand ist ihr struktureles Pendant im diesseitigen Leben der Gemeinschaft. Doch diese Sicht lässt sich wohl nur im Kontext der wahrnehmungsrelativen Erkenntnistheorie verstehen, die Platon mit Protagoras im *Theaitetos* vertritt.

Die allgemeine Struktur dieser psychosomatischen Topologie ist also gemäß einer Hierarchie des Oben und Unten angeordnet, wobei die unteren Schichten weder zu sehr abgespalten noch zu sehr integriert werden. Die Niedrigkeit wächst mit jedem Schritt in Richtung Fortpflanzungs- und Ausscheidungsorgane. Doch die Hierarchie ist keine einfache. Nicht nur die verschiedenen Arten der Vermittlungsorgane, der Durch- und Übergänge, der flüssigen Verbindungen und der Durchlässigkeiten erhöhen die psychosomatische Komplexität, sondern auch Platons dialektische Beschreibung der psychosomatischen Funktion der Gedärme, welche die Gier des Magens, der ja weiter oben angesiedelt ist, ausgleichen würden, in denen sie die Nahrung speichern. Ohne diese durchaus „containende“ Funktion im Bionschen Sinn¹⁸ müsste das Menschengeschlecht ohne Unterlass essen und wäre somit einer Gefräßigkeit (*gastrimargian*) ausgesetzt, die es der Philosophie und der Kunst entfremden würde (*aphilosophon kai amouson*). Doch so ist alles so gut wie es innerhalb der Ordnung zwischen dem Oben und dem Unten sein kann, was die Erreichung der höchsten Dinge zumindest ermöglicht, wobei jeder Teil seinen rechten Platz in diesem partiellen und unvollkommenen Organismus hat, welchen menschliche Körper-und-Seele innerhalb des göttlichen Kosmos darstellen.

Das Universum ist dagegen für Platon ein aus vollkommenen Totalitäten bestehendes Lebewesen (*zôon*), dessen vollkommene Teile zwar unabhängig aber doch miteinander assoziiert sind. Ein Bruch prägt die menschliche Verfassung, die ständig von den zur Verselbständigung tendierenden Neigungen, der endogenen *stasis* im Ich bedroht ist, welche analog zum Bürgerkrieg im Inneren der Polis von der *hybris*, der Maßlosigkeit und dem Übermut, nicht zu trennen ist. Aus diesem Grund wird die harmonische Ordnung, die Platon illusorisch postuliert bzw. von den Himmelsbewegungen ablesen und universell ableiten zu können meint, zu einer für die menschliche Seele (das Ich oder der Kutscher) mühsamen Aufgabe, deren extreme Anforderungen die Qualität jener markiert, die ihnen standhalten.

18 Siehe Wilfred Bion: Lernen durch Erfahrung, Stuttgart: Klett-Cotta 1971.

Metaphern philosophischer Anstrengung

Die körperlichen Register stehen also Modell für die Darstellung des Wahrnehmungs- und Denkaktes. Das drastischste Zeugnis davon gibt uns Platon in der *Politeia* und im *Theaitetos*, wo er zeigt, dass die philosophische Untersuchung nicht ohne Anstrengungen vor sich geht. In der geistigen Erforschung zählen, eben so wie in der körperlichen Ertüchtigung, die Anstrengung und die Ausdauer als Kampf gegen die Erschöpfung.¹⁹ *Rhathymia* (Leichtsinn, Sorglosigkeit und Zerstreuung oder Erholung) ist nun das Versickern des Denkens, das sich mit dem nächst besten Gedanken zufrieden gibt. Einmal mehr wird der *thymos* in seiner metaphorischen Valenz an der Schnittstelle zwischen Soma und Psyche angesiedelt, eben dort, wo diese mit sich selbst in Widerstreit gerät, eine Situation, die Platon zu beschreiben nicht müde wird. Wir wissen – zumindest die Sportlerfahrenden unter uns – dass körperliche Anstrengung, wenn sie an die äußersten Grenzen der Körperkraft getrieben wird, mehrmals, dann endgültig an der Verzweiflung bricht. Diese ist die Folge der physischen wie auch psychischen Schmerzen, welche durch eine solche Überforderung hervorgerufen wird, und sie besiegt jeden noch so kräftigen *thymos*.²⁰

Die Verzweiflung angesichts der Anstrengung beim Denken des Widersprüchlichen durch die Ausdauer aufzuschieben: So lautet das Programm des dialektischen Trainings bzw. der „Redeübung“ im Zwiegespräch. Ursache dieser Verzweiflung sind allerdings nicht physische Schmerzen im eigentlichen Sinn, diese werden vielmehr über zwei Metaphern, also zur Veranschaulichung dieser rätselhaft schmerzlichen Denkanstrengung herangezogen: der Schmerz der Blendung und der Geburtsschmerz. Beide zeichnen sich gewiss nicht zufällig durch eine Art Immobilisierung aus, welche den Bewegungsdrang des Menschen völlig hemmen, also gleichsam die immobilisierte oder blockierte Seite der psychischen

19 Platon: *Politeia*, 504 d. Im deutschen Sprachraum frappt die etymologische Nähe: Anstrengung, Strenge, Stringenz und strenge Prüfung (*Rigorosum*). Nachdem im Anschluss an Aristoteles die Philosophie zur Disziplin nicht nur der Muße (*scholê*) erklärt, sondern auch zu der des Müßiggangs verklärt wurde, scheint diese Sicht einigermaßen entrückt, zumal im Zeitalter ungebremster Effizienzsteigerung, gegen die sich die Philosophie – durchaus erfolglos – als Bollwerk zu etablieren suchte.

20 Über die für die Anfänge der psychischen Tätigkeit so zentrale Ausdauer im Sinne des Aushaltens siehe Daniel Rosé: *L'endurance primaire*, Paris: PUF 1995. Dieses Buch gibt aus psychoanalytisch-philosophischer Sicht einen der kenntnisreichsten und begrifflich durchdachtesten Einblicke in die Arbeiten über die Psyche-Soma-Verschränkung. Rosé siedelt diese Verschränkung diesseits des „primären Masochismus“ an, der unter dem Aspekt der/des „primären Ausdauer/Aushaltens“ beschrieben wird. Die umfassende Fixierung auf die primäre Ausdauer bzw. dieses Aushalten als „Ertragen“ vermag die tödlichsten Symptome hervorzubringen, von der Anorexie über das „Grand mal“, also jene auch als Fallsucht bezeichnete hysterische Epilepsie, bis hin zu diversen Autoimmunkrankheiten.

Verzweiflung kennzeichnen.²¹ Der erste Schmerz trägt den Philosophen in den Bereich der göttlichen Idee vermittelt der Schau, der zweite in jenen des philosophischen Hervorbringens bzw. Gebärens. Erst im *Phaidon* wird der Weg, der ihn zur „ewigen Wahrheit“ führt, im Ende der Schmerzen münden, allerdings nur für Sokrates, der „weiß“, was ihn erwartet. Für seine Gefährten und noch mehr für die ihm nahe stehenden Frauen bleibt sein Tod als „Ausgang“ aus dem Körper (*exitus*, ausgehaucht) eine höchst schmerzliche Angelegenheit. Dabei blieben die Frauen diesen Schmerzen umso mehr verhaftet, als sie ihren daraus erwachsenden Tränen ungezügelt Ausdruck gäben.²²

Präziser werden die Aporien des Denkens in der Maieutik, also der metaphysischen Hebammen-Kunst dargestellt, nämlich in den Geburtswehen, *ôdines*, der auch den viel versprechenden jungen Theaitetos befallen soll, damit Sokrates ihn davon befreien kann.²³ Guter Hoffnung ist Theaitetos insofern, als seine Seele dazu disponiert scheint, das Wahre zu gebären. Als Schmerzen „nicht der Lehre sondern der Fülle“ (*mê kenos all'egkumôn*) beschreibt Platon diese Geburtsschmerzen oder Wehen, an denen Theaitetos leidet, kurz bevor er Sokrates antwortet. Er leidet, gerade weil er sich zwischen dem Nichts und der gedanklichen Gestalt (Eidos) befindet, die sich erst mit Hilfe der travestierten und unendlich erhöhten Hebamme „Sokrates“ ihren Weg bahnen muss.²⁴

21 Die Prüfung, welche die Schmerzen (*ponoi*) den sterblichen Seelen auferlegen, disponieren diese dazu, eine gute Auswahl bezüglich ihres zukünftigen Schicksals zu treffen; eine Disposition, die den himmlischen Seelen, die keine Übung in Schmerzangelegenheiten haben (*ponôn agymnastous*), ermangelt. *Politeia*, 619d.

22 Im Höhlengleichnis weiß jener, der zur leuchtenden Wahrheit schreitet, nichts von der Schönheit, die ihn dort erwartet, vielmehr ist der Weg, der ihn dorthin führt, voller Leiden. *Ibid* 515 d; der zur Sonne gehende Philosoph leidet noch mehr als zu jener Zeit, da er in seiner Höhle festgehalten war, nur Schatten und indirekte Trugbilder (*eidôla*) schauend, welche der Lichtstrahl auf die Höhlenwand wirft. Die Ungewissheit, der Schmerz, und sein lächerlich wirkendes Tasten im Hellen, dann wieder im Dunkeln, sind allesamt Inszenierungen jener Aporien des Denkens und der mit seiner Hervorbringung verbundenen Anstrengung. Dieser platonische „Kinematograph“ ist so etwas wie die Ur-Szene des philosophischen Denkens an der zerreißenden Schnittstelle zwischen schmerzlich-einsamer Vision und sorglos-bequemem Allgemeinplatz. Zur Umkehrung dieses kinematographischen Motivs, siehe: Alice Pechriggl/Martin M. Ross, „Platons Höhlengleichnis im Film“, <http://philo.audiothek.at> vom 20. Juni 2004.

23 Theaitetos, 148 e.

24 Es sei hier festgehalten, dass Sokrates auf einer absolut übergeordneten Ebene mit der Hebamme verglichen wird, nicht zuletzt, um nicht der Lächerlichkeit preisgegeben zu werden, wie Transvestiten sonst in Griechenland; bei Aristophanes vornehmlich als diejenigen, welche sich via Nachahmung aneignen, was sie nicht haben. Siehe Thesmophoriazousen, Komödien, München: dtv 1990, 155-156. Ob schon er das Lachen der anderen nicht fürchtet, gibt es eine Lächerlichkeit, die Sokrates gewiss nie akzeptieren würde: „einen dieser Berufe ausüben, in denen Frauen sich auszeichnen, und wo es ganz und gar lächerlich wäre, dass sie geschlagen würden“, Platon: *Politeia*, 455 c. Während Frauen dort alle Berufe ausüben können sollten, wäre es also lächerlich, wenn ein Mann sich als Mann in einem Frauenberuf

Es handelt sich um jenen Vorstellungsraum zwischen dem Nichts jenes Un-sagbaren, das noch nicht als eigene Idee gedacht oder gesagt werden kann, und der Klarheit dieser Idee, sobald sie ans Licht der Welt – und damit für die anderen zum Ausdruck – kommt. Der Abgrund dieses Moments ist einer aus Turbulenzen, die von der Vielzahl der einander bedrängenden Gedanken, Affekte und der sich vermischenden Vorstellungen herrühren: Verstopfung in der Seele jener, die von „Perplexitäten angefüllt sind, welche sie Tag und Nacht umhertreiben“. ²⁵

Nun wissen wir, woher die Winde im Körper kommen. ²⁶ Die Analogie zum Verdauungsprozess ist bei Platon – wenngleich impliziter – auch im *Timaios* am

versuchte, wo Männer sich doch (insgesamt) gegenüber den Frauen (insgesamt) in allen anderen Berufen auszeichnen würden (was es zu beweisen gilt, indem das Gegenteil durch die Selbstverständliches verkündende Lächerlichkeit abgewendet wird).

- 25 Theaitetos, 150d. Eine diesem Umstand angemessenere körperliche Analogie wäre die von Freud in der anal-sadistischen Phase verortete Verdauungsstörung. Nichts spricht dagegen, dass die Psyche selbst diese Metonymie vollführt. Eine solche Verbindung zwischen Gedanken und *faeces* bei Platon mag erstaunen; die zwischen Gedanken und Kindern liegt offen zutage, doch die zwischen Kindern und *faeces* verdanken wir Freuds Interpretation infantiler „Sexualtheorien“, indirekter und polysemischer finden wir sie schon bei dem Komiker Aristophanes, der Sokrates mit Hilfe des verdauenden Leibes philosophieren lässt: Um Strepsiades zu erklären, dass die Wolken und nicht Zeus die Ursache des Donners sind, stützt er sich auf die Analogie der „Winde“, welche der Bauch produziert. *Wolken*, 383-390. Entscheidend wird diese Analogie, wenn es darum geht, zu beurteilen, ob es sich bei den zu kommenden Gedanken um ein richtiges Produkt oder um ein *anemiaion*, etwas Windiges, ja Nichtiges handelt (was Schleiermacher als „Windei“ zu übersetzen wusste). Am Ende des Dialogs wird Theaitetos keine Idee, kein *teknon*, also Kind im Übertragenen Sinn, sondern nur Winde geboren haben, das heißt, dass er von all seinen *eidōla* befreit worden ist: Die Trugbilder haben sich dann in *anemiaia* (Windeier) aufgelöst, was den jungen Mann zarter, weil weniger aufgeblasen macht. Nun wird das Denken jedenfalls in der klassischen Antike immer wieder mit dem Wind assoziiert, zum Beispiel bei Sophokles, *Antigone*, „*anemoeōn phronēma*“, „die Gedanken schnell wie der Wind“; siehe weiters die Idee des *pneuma* (Luft) bei Aristoteles und vor allem bei den Stoikern, welche die Seele überhaupt darauf reduzieren. Die Neoplatoniker der Renaissance übernehmen diesen Begriff, um darin die Einbildungskraft anzusiedeln sowie das Bild, das „halb Sinn halb Idee“ sei. Siehe zu Letzterem Robert Klein, „L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno“ in: *Revue de métaphysique et de morale*, 1/1956, S. 22. Ein anderer interessanter Verweis findet sich bei Marcel Detienne und betrifft das *hypēnemios*, ein vom Wind befruchtetes Ei, ein klares Ei ohne Keim, welches Hera ohne Zeus hervorbringt, oder das Aristophanes als primordiales Ei einer Fortpflanzung ansetzt, die nicht sexueller Natur ist. L. Brisson: *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris: Les Belles Lettres 1997, S. 82 f.

- 26 Blähungen werden die „windigen Krankheiten“, *ta pneumatôdē pathē* genannt. Ist die Verschiebung von *anemos* zu *Pneuma* auch in diesem Fall am Werk? Sie ist jedenfalls keine Seltenheit. Siehe hierzu Aristoteles: Problem XXX, das lange – wohl zu unrecht – als Pseudo-Aristoteles gehandelt wurde. Dagegen J. Prigeaud in seiner Einleitung zu: Aristoteles: Problem XXX. *L'homme de génie et la Mélancholie*, Pa-

Werk, wo er über diese körperliche Vorstellung zur Figuration des Gebärens gelangt: Er schreibt dem Gebärakt eine Notwendigkeit zu, die dort einsetzt, wo das Gebären die Frauen von Schmerzen befreie, welche die Gebärmutter (*hystera*) befallt, wenn sie – die notwendig zu füllen sei – leer bleibe. Diese *anankê* ist eindeutig dem Verdauungsprozess entlehnt. Sie ist in dieser unmittelbaren Notwendigkeit vom Gebären eben so weit entfernt wie von der Ejakulation, auf die er sie im selben Zuge anwendet. Die einzig strukturanalytisch sinnhaltige Verbindung ist der Übergang vom Zustand der Gefülltheit zu jenem der Erleichterung, von der Spannung zur Abfuhr, um Freuds energetische Ausdrucksweise zu verwenden. Doch geht es Platon hier nicht, wie sonst oft, um die Subsumierung unterschiedlicher Prozesse unter ein einziges Schema, sondern darum, dass der bei den Geschlechtern gemeinsame Verdauungsprozess das Schema bildet, auf dessen Grundlage sich die auf den Gebärakt beziehenden Vorstellungen gestalten. Dieser notwendige, ja zwanghaft deterministische Vorgang des Metabolismus ist wohl jener, welcher der platonischen Ontologie am besten entspricht.²⁷

Im Gegensatz zu den epischen, ja sogar politischen Heroisierungen, welche über die Fähigkeit, den Schmerz zu ertragen, passieren, zielt die Idealisierung des in Frage stehenden Gebärens direkt auf die Höherwertigkeit des Produktes und von da auf jene des Ortes, aus dem dieses Produkt hervorzukommen bestimmt ist: Es geht um die Überlegenheit der Seele gegenüber dem Körper.²⁸

ris: Rivages 1988, S. 88 und FN 28 sowie Pierre Louis in seiner Einleitung zur Ausgabe der *Belles Lettres*, in der er vor allem das erste Kapitel als authentisch herausstreicht.

- 27 Dass diese sich für die spätere christliche Dogmatisierung besonders gut eignete, wird nicht nur aufgrund der hier herausgearbeiteten Elemente analer Zwangsmetaphorik nachvollziehbar, sondern auch, wenn wir Reiks Studie *Dogma und Zwangs-idee* lesen, in der er diese surreale Metaphorik im kollektiven Kontext politischer und auch kriegesischer Kämpfe analysiert: Theodor Reik: *Dogma und Zwangs-idee*. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion, Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1927.
- 28 Die Erhöhung der *andreia*, ihre Sublimierung zur *sophia*, wodurch sie an die Seite der *sôphrosynê* und der *phronêsis* rückt, lässt ihre Verwurzelung im kriegesischen Mut nicht zur Gänze hinter sich. Wie der Mut bleibt auch die *sôphrosynê*, also die Selbstbeherrschung, in den Leibesübungen der männlichen Bürger verankert, welche immer schon mit Beherrschung einhergehen, wenn auch ohne explizite *phronêsis*. Platon schreibt für Frauen Gymnastik vor (in den *Nomoi* vor allem um der Verteidigung der Polis willen, und zwar für den Fall, dass die Männer in den Krieg gezogen sind; in der *Politeia*, weil Frauen, insofern sie der „Kaste“ der Wächter angehören, die selbe Erziehung zu bekommen haben wie die männlichen Wächter). Auch das zeigt, dass er den Frauen nicht vollkommen oder „von Natur“, die *andreia* abspricht, jedenfalls nicht die Grundlagen für deren Erlangung. Die Geschlechtlichkeit ist eine Angelegenheit der imaginären Instituierung und der kulturellen Verkörperung, die sich an die leibliche Anatomie nur anlehnt, und zwar in erster Linie über die metaphorische Valenz der Sprache.

Schmerzen zu ertragen wird aber auch als eine männliche Selbstverständlichkeit fern der Übung dargestellt, denn der junge Mann Theaitetos lässt sich mit Sicherheit nicht zu Schmerzschreien – dieser genuin weiblichen Angelegenheit – hinreißen. Indem er Männer und nicht Frauen, Seelen und nicht Leiber befreit, unterscheidet Sokrates sich bereits maßgeblich von seinen weiblichen Berufsnamens-Genossinnen.²⁹

Die Geburtswehen beim Denken werden aber nicht anders denn über diese Annäherung an die physischen Schmerzen der Gebärenden beschrieben. Doch anstatt sie zu ertragen, geht es hier darum, durch einen Dritten von den Turbulenzen aus halb Gedanken, halb Winden und Halbwahrheiten, welche einander im Schlachtfeld der Seele bekämpfen, befreit zu werden. Indem sie über die Sprache, den Logos und durch den sprechenden Mund einen Ausgang finden, befreit sich die Seele von der endogenen Turbulenz.³⁰

Der Schmerz erhält dabei eine zweifache, vom Standpunkt der Mengen- und Identitätslogik her in sich gegenläufige Funktion: erstens die Analogie für die Einführung der Maieutik zu eröffnen und zweitens den aporetischen Zustand zu veranschaulichen, mit/aus dem die Philosophie ihren Beginn nimmt.³¹

Doch es bleibt die Tatsache bestehen, dass die an den Denkvorgang gebundenen Schmerzen im *Theaitetos* niemals als körperlich empfundene ausgesagt werden (wie dies im *Gastmahl* der Fall ist). Über die Verwendung des Wortes „Schmerzen, Wehen“ ist aber zumindest implizit die Rede von den Auswirkungen, welche die Denktätigkeit auf den Körper haben kann oder sogar muss. Zugleich ist die Leiblichkeit durch die diskursive Funktionalisierung der Schmerzen auf Distanz gehalten. Diese übernehmen gewissermaßen den Part des Transportmittels in der Metapher (also im *metapherein*, Herübertragen): Denn es sind vor allem die Geburtsschmerzen, mit Hilfe derer der nachdenkende junge Mann mit der gebärenden jungen Frau verglichen werden kann und damit Sokrates mit der befreienden Hebamme.

Auch wenn Sokrates mit dem Vergleich der beiden „Babys“ beginnt, bevor er die Wehen explizit als das anspricht, wodurch seine Gesprächspartner den gebärenden Frauen ähneln, so hat er die Schmerzen, *ôdines*, von Beginn an erwähnt:

29 Platon: *Theaitetos*, 150 b. Siehe auch *Politeia*, 395 e, wo Sokrates die gebärenden Frauen erwähnt, und die zu imitieren für einen Mann das Ärgste wäre.

30 Die Wehen erscheinen, so Giulia Sissa, als Zeichen dessen, was Platon jedes Mal thematisiert, wenn er „den weiblichen Körper und die Seele des Philosophen einander annähert: [...] die Erfahrung des *adynaton*, des Unmöglichen, des *chalepon*, Schwierigen.“ Giulia Sissa: „Platon, Aristoteles und die Geschlechterdifferenz“, in: Georges Duby/Michelle Perrot (Hg.), *Geschichte der Frauen*, Bd. I, hg. von Pauline Schmitt-Pantel, S. 69 frz. Originalausgabe (dt. Ausgabe vergriffen).

31 „Eine schwere Geburt“ ist im Deutschen bekanntlich ein Werk, das der/dem Autor/in viel Mühe gekostet hat. Im *Gastmahl* greift Sokrates unter Bezugnahme auf Diotima die Geburtswehen wieder auf; die Hervorbringung im Schönen, sei es nun gemäß dem Körper oder gemäß der Seele, befreie die Menschen von großen Schmerzen. *Ibid.*, 206 c.

Anders hätte er wohl derart heterogene „Produkte“ und Tätigkeiten nicht vergleichen können.³² Bei diesem Wissen muss es sich um Schmerzen der Seele handeln, die noch schrecklicher und vor allem langwieriger sind als jene des Körpers, damit das, was daraus hervorgeht, als eine Art Wunder erscheinen kann, als eine nie gesehene, und vor allem nie berührte Kind.³³

Die Schwierigkeiten, Schmerzen und Mühen der Seele sind es also, wodurch die Philosophie sich als ehrwürdige Angelegenheit etabliert. Und wenn auch kaum jemand an der Tätigkeit des Philosophierens als solcher zu sterben vermag (wie etwa die Frauen im Kindbett), so kann Philosophieren durchaus mit lebensbedrohlichen Risiken verbunden sein: Am Ende des *Theaitetos* muss Sokrates den Anschuldigungen des Meletos Rede und Antwort stehen, und wir wissen, dass dieser Prozess ihn das Leben kosten wird. Sein *logon didonai* war in seiner Überzeugungskraft nicht hinreichend zwingend, um ihn gegen die Gewalt eines von der Gemeinschaft auferlegten Todes zu schützen. Der Logos seines Schülers Platon würde zwingender werden und dessen Schüler Aristoteles flieht gar, bevor es noch zur Anklage kommt, aus Athen: ein zweites Mal soll diese Polis, deren Gast er so lange war, nicht Gelegenheit erhalten, einen Philosophen zu töten.

Wie Sissa in dem bereits zitierten Artikel betont, ist es das Urteilen, das Sokrates endgültig von der Hebamme unterscheidet. Denn das große Verdienst der männlichen Hebamme (*de l'homme sage comme sage-femme*, wobei *sage* weise heißt) und seiner Maieutik besteht nicht so sehr in der Geburtshilfe als vielmehr im *kri-nein*, dem Beurteilungsvermögen, das heißt in dem Vermögen, zu unterscheiden, ob etwas wahr oder falsch bzw. richtig oder falsch ist. Das Falsche muss dann entrissen und abgeführt werden, mit einem Wort abgetrieben, *amblyskhein*. Der Körper und seine Produkte können einer derart subtilen Kunst wie der sokrati-

32 Theaitetos, 150 d.

33 Hatte nun derjenige, welcher ein Windei gebar, umsonst Schmerzen? Nein, denn es geht ja, das wird erst nachträglich, also am Ende dieses skeptischen Dialogs wirklich klar, um eine Art *chimney sweeping*, wie Anno O. die Psychoanalyse nannte, ein „Kehren des Gedanken Geburtskanals“, um – vielleicht – jenen wahren, platonischen Gedanken einen Weg zu eröffnen, von deren Hervorbringung Platon Sokrates hier jedenfalls einmal ausschließt (das Gebären habe der Gott ihm verwehrt, zur Hebammenkunst habe er ihn gezwungen, *anankazei*). Was die Kreativität im Zuge der Hervorbringung der Ideen anlangt und die unterschiedlichen Grade der Determiniertheit in der Empfängnis der, gemäß dem Dialog *Menon*, vom *daimon* erhaltenen Ideen (*idées reçues*), siehe M.F. Burnyeat: „Socratic Midwifery, Platonic Inspiration“, in: Bulletin of the Institute of Classical Studies, 24/1977. Der Autor stellt sich allerdings weder die Frage nach den hierin implizierten erkenntnistheoretischen Brüchen noch die nach der spezifisch platonischen Erfindung der Maieutik, als ob die Darstellung des Gedanken hervorbringungsprozesses in Termini des Gebärdens selbst schon eine transgesellschaftliche und -historische Invariante (oder vielleicht eine platonische Idee?) wäre.

schen offenbar nicht stattgeben, denn entweder ist das Neugeborene lebendig und da, oder aber es ist tot bzw. verkrüppelt.³⁴

Gedanken und Aussagen sind dagegen listiger. Sie können sich, wie die erwachsenen Menschen auch, verkleiden, sich einen falschen Schein geben. Sie zu beurteilen sei schwieriger, was den Wert des Urteils nur erhöht. Schließlich gibt auch das Urteil, ob in Form einer Selbstzensur oder als erwartetes, Anlass zu einigem Unbehagen. Und so ist es dann auch kein Zufall, wenn genau dort, wo das tastende, irrende und beunruhigte „Proto-Denken“, also das vor seiner Ausgestaltung stets an der Grenze zur Auflösung stehende Denken, auf dem Spiel steht, wenn also gerade hier von Protagoras und dem Erkenntnisrelativismus die Rede ist.³⁵

Hier am Übergang zum Denken zieht Hermes vorüber.³⁶ Wie das „Schweigen zwischen den Worten“, gibt es ein Schweigen zwischen dem Proto-Denken und dem in Sprache gefassten Gedanken; ein Schweigen, zu dessen Wächter Sokrates

34 Immerhin wird auf die Möglichkeit angespielt, das „Kind“ auszusetzen: „Sollen wir es ernähren oder aussetzen?“ Platon: *Theaitetos*, 161 a. Vernant erinnert diesbezüglich daran, dass in Sparta „der Erzeuger seiner Entscheidungsmacht bezüglich des Kindes beraubt wird“, weil es darum gegangen sei, das Kind in die Gemeinschaft der gleichen Bürger zu integrieren. J.-P. Vernant: „Hestia-Hermès“, in: J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, Paris: Seuil 1991, Bd. II, S. 92. Bei Aristoteles erfahren wir, dass es die Praxis der Abtreibung zu Demographie regulierenden Zwecken gab. Siehe Aristoteles: *Politik*, 1335 b 35. Doch in keinem Fall ist die Beurteilung und die darauf gegründete Entscheidung darüber Frauenangelegenheit. In der *Politeia* wird Sokrates, in Widerspruch zu den verächtlichen Aussagen über Kupplerinnen im *Theaitetos*, selbst zum universellen Kuppler in Körperangelegenheiten, und zwar dann, wenn er die Regeln vorschlägt, nach denen die Polis die beste aller Nachkommenschaften zu zeugen hätte. Ibid. 460 c-461 e. Bezüglich der Kindesaussetzung, siehe Marie Delcourt: *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Paris: Les Belles Lettres 1986.

35 In ihrem Artikel „On parvient péniblement à enfanter la connaissance“, hebt Giulia Sissa vor allem den negativen Aspekt der Maieutik hervor, wodurch diese „es sich also zur Aufgabe macht, einem Subjekt dabei behilflich zu sein, sich seiner Entfremdung gegenüber dem Denken eines anderen bewusst zu werden“, mit anderen Worten: seiner Heteronomie, in: G. Fraisse u. a. (Hg.), *L'exercice du savoir et la différence des sexes*, Paris: l'Harmattan 1991, S. 45, Übers. A.P. Das Begehren nach Wahrheit ist, im Gegensatz zu anderen Begehrensformen, welche sich ihr Objekt vorstellen können, ein Begehren ohne eine solche Vor- und Darstellung, ein Begehren zu sagen, ohne noch zu wissen, wie und was genau. Nach Janine Chanteur liegt die Besonderheit dieses Begehrens darin, dass es nicht nur Mangel und Suche zur Behebung des Mangels ist, sondern auch unendlich und reflexiv: Platon, *le désir et la cité*, Paris: Sirey 1980, S. 232.

36 Siehe P. Vidal-Naquet in seinem Text zu dem Buch von Laurence Kahn: *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris: Maspero 1978. „Hermes zieht vorüber“ ist im Griechischen ein Ausdruck, der das Schweigen inmitten (*metaxy*) einer Konversation“ bezeichnet, und sich in der französischen Redewendung „un ange passe“ (ein Engel zieht vorüber) wieder findet.

sich als Sohn einer *maia*, d.h. Hebamme, macht, wodurch er dem Gott des Übergangs, Sohn der Maia, verwandt scheint.³⁷

Die Ausfahrt der Seele aus dem Leib als wundersame Übersiedelung

Im *Phaidon* etabliert Platon seine so genannte Seelenwanderungstheorie. Es ist die „Theorie“, oder vielmehr der Mythos, dem zufolge die menschliche Seele unsterblich ist, die Seele des Philosophen auf Grund ihrer Reinheit in höchstem Maße, weil seine Seele vom Körper am klarsten abgelöst ist. Als solche sei die Seele des Philosophen auch den Göttern am nächsten. In diesem Zusammenhang ist der Körper ein Gefängnis (*eirgmos*), aus dem befreit zu werden das größte Glück sei, umso mehr, als Sokrates selbst Hand an sich legen muss. Der Paroxysmos des originären Psyche-Soma wird in jenem des „Schönen Todes“ dieses *anêr philosophos* (Philosophen Mannes) sublimiert, von dessen Ankunft im Reich der Glückseligen niemand je wird Kunde geben können.

Ganz zu Beginn der Unterhaltung im *Phaidon* werden wir direkt mit dem Bild des im Gefängnis sitzenden Körpergefangnisses konfrontiert. (Die *conditio humana* als eine verkörperte Bedingtheit wird übrigens auch im Höhlengleichnis als Gefängnis veranschaulicht, in dem die Menschen durch/mit ihre/n Körpern an die Höhle gefesselt sind.) Unmittelbar nach Erlösung von den Ketten illustriert Sokrates die Dialektik vom Angenehmen und Unangenehmen anhand seines eigenen Schmerzes. Niemals hätte er, noch während er den Schmerz erlitt, darüber gesprochen. Erst im Moment seines Nachlassens erwähnt er ihn als das, was sein Gegenteil unmittelbar nach sich zieht, und er verallgemeinert dabei zugleich das Phänomen, die persönliche Ebene – wie schon bei Sappho geschehen – transzendierend, in diesem Fall auch von ihr ablenkend.

Doch bleiben wir noch beim Körper. Denn von Platon an – mit einigen wichtigen Ausnahmen, zu denen Aristoteles diesseits und jenseits seiner christlichen Appropriature zählt – wird der Körper für mehr als zwei Jahrtausende als *agens* weitgehend von der philosophischen Szene verschwinden, beziehungsweise eine zutiefst unterdrückte Existenz fristen wird, vornehmlich als passives Untersuchungsobjekt oder in mehr oder weniger toten Metaphern. Sogar noch in der

37 Maia, eine der Pleiaden, wird von Roscher für eine Nympe der Wolken gehalten, *Hermes der Windgott* zitiert nach: W. Kroll, „Maia“. In: Georg Wissowa (Hg.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. XIV, 1, Stuttgart: Alfred Druckmüller 1912, S. 528. Sokrates' unterschiedlichste sprachspielerische „Familienähnlichkeiten“ wären Gegenstand einer eigenen Untersuchung des platonischen Corpus.

phänomenologischen Begrifflichkeit des „Leibes“ wird er Anfangs nicht in seiner psychisch-affektiven, das heißt animierten, Dimension zu begreifen versucht.³⁸

Im Moment der Trauer wird nun laut Platon/Sokrates die Sprache durch den Klang, den die Stimme für das Gehör verbreitet, die letzte Verbindung zur Seele sein (und nicht die Sicht). In genau diesem Moment des Übergangs der Seele müssen die richtigen Worte gefunden werden, das heißt jene, die zum erinnerlichen Schweigen werden: *euphêmia*. Parallel dazu siedelt Platon den Nous (Geist) ebenfalls an der Grenze zum Sagbaren an. Doch wie kann eine derartige Grenze, also auch Berührung, die zugleich ein Übergang wäre, anders denn vermittels der Sinne beschrieben werden? Über was, durch welche Mitte und mit welchen Mitteln? Die *euphêmia* allein kann es nicht sein. Jedenfalls wird gemäß Sokrates/Platon nach dem Tod des Körpers die Psyche des Philosophen, welche rein geblieben und nicht von den Lasten des Körpers verführt wurde, ins Reich der Glückseligen übersiedeln. Doch es gibt keine Vorstellung von der Verbindung zwischen dem Ort der Psyche, den der Körper darstellt, und jenes überweltlichen Orts, weil diese Verbindung bereits bedeuten würde, dass der Körper berührt/wird. Es ist die Psyche, welche – in Erinnerung an die Dreiteilung in *Politeia*, *Phaidros* und *Timaios* – selbst schon geteilt ist, damit sich im entscheidenden Moment ihr reiner intelligibler Teil vom anderen, sinnlichen Teil ablösen kann, welcher ja gerade die gesuchte Verbindung ermöglichen würde, und über den die Seele durch einübende Ausübung der Philosophie das Kommando übernommen haben soll. Die Reise in dieser vorgeblichen Abwesenheit von Widerstand und Reibung – eine Reise in und durch den Logos – stößt allerdings an die Grenzen des Logos selbst. Es ermangelt sogar der Sprache, wenn es darum geht, diesen Übergang auszusagen, wenn es darum geht, auszusagen, wodurch die Seele hindurch geht, wenn sie den verfallenen Körper verlässt und noch nicht in ihrer neuen Körperstätte angekommen ist, die sie gemäß ihrer Ehrwürdigkeit bewohnen soll (wir haben es hier tatsächlich mit normativen Setzungen ins Jenseits im Sinne Kelsens zu tun, wo sie doch eigentlich nicht hingehören, doch dazu später). Von Übergang ist durchaus die Rede, auch wenn die Riten als unnötig erachtet werden³⁹: *metoikêsis*, Übersiedelung, Übergang von einer Wohnstätte der Seele zur nächsten.⁴⁰ Es fehlt uns also die Sprache, Logos, wenn es darum geht,

38 Zum Bruch, den der *Phaidon* in das Imaginäre der alten Griechen bringt, insofern er gleichsam offiziell die Unsterblichkeit der Seele instituiert, siehe N. Loraux: *Les expériences de Tirésias*, Paris: Gallimard 1989, „Socrate est un homme“ und „Socrate est immortel“. Der Tod als Übergang der Seelen in eine andere Welt ist hingegen nichts Neues. Schon Heraklit, aber vor allem Epikur verneinen allerdings explizit die Wahrhaftigkeit dieser Mythologien, Epikur, in dem er davon ausgeht, dass der Tod uns nicht betrifft, und dass er als solcher von uns den Glauben an ein Leben ohne Ende nehmen könnte, was uns für das diesseitige Leben befreien würde. Epikurus: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, Stuttgart: Reclam 1993, Brief an Menekseus.

39 N. Loraux: *Les expériences de Tirésias*, S. 181.

40 Siehe auch Platon: *Apologie*, 40 c.

den Übergang von Körper zu Körper, aber auch jenen von Körper zu Nous auszusagen, geschweige denn zu begreifen. Zwischen beiden, die so inszeniert werden, als ob sie nur über die Hierarchien denkbar wären, steht also die Psyche, die zu diesem Behuf erst geteilt werden musste. Und so scheint es vorerst, dass die Hierarchie unumgänglich ist, solange diese Dualität im identitätslogisch-dichotomen Sinn behauptet wird.

Die ontologische Hierarchie baut sich auf dem Körper als Element und Medium auf, in dem und durch das die Formen bzw. Gestalten des Seins (*eidē*) bzw. die Seienden als diskrete vergehen. Abgeleitet wird dies nicht zuletzt vom Ideal des *paradeigma* (Vorbild), das – sich selbst gleich – eins und unbeweglich weil ewig, das heißt außerhalb der Zeit sei, welche selbst nur eine „bewegliche Imitation der nach der Zahl fortschreitenden Ewigkeit“ darstelle.⁴¹ Insofern der Körper verfällt und sich zersetzt, sich also nicht gegen Veränderung und Tod behaupten kann, wird er dem Weiblichen und damit immer wieder auch den Frauen zugeordnet, die auf die Seite der Verwesung gerückt werden.⁴² Die Seite der Verwesung ist ontologisch gesehen zugleich die Seite der *apousia*, des Mangels und der Abwesenheit bzw. der „Entwertung“, Verwesung und Zersetzung. Und in der Tat: Der lebendige, ja jeder physikalisch zu fassende Körper verliert seine Form, sobald er sie verkörpert. Er zersetzt sich und indem er sich zersetzt hinterlässt er Abfälle, ja es könnte gesagt werden, dass er sich vom Paradigma schlechthin aus betrachtet als Abfall hervorbringt. Erst wenn der Zersetzungsprozess innehält, kehrt Ruhe ein.⁴³

41 Platon: *Timaios*, 37 d.

42 Diese Assoziation ist wohl auch an die Sitte gebunden, nach der es den Frauen der Familie zukommt, die Leichname vor dem Begräbnis oder der Einäscherung zu waschen. Siehe hierzu Donna Kurtz und John Boardman: *Greek Burial Customs*, London: Thames and Hudson 1971, Kap. 7.

43 So stellt etwa im *Phaidon* das Skelett eine Erleichterung dar, weil es quasi unendlich lange besteht, es ist sozusagen unsterblich. Siehe Platon: *Phaidon*, 80 d. In der physiologisch-ontologischen Hierarchie der Körperteile ist wie erwähnt der Schädel höherwertig als das Fleisch, weil er aus dieser beständigen Knochenmaterie besteht. Platon: *Timaios*, 73 b-74 a. Zugleich mussten die Hierarchisierungskriterien nach mehreren Hinsichten ausdifferenziert und verschoben werden, weil gemäß *Timaios* das Knochenmark doch wieder höher angesiedelt ist als die Knochen, obwohl es dem Verfall weit stärker ausgesetzt ist als diese. Das ist Teil des umfassenderen Chiasmas, mit dem uns die Notwendigkeit zweier entgegengesetzten Setzungen in zwei voneinander zumindest potentiell abtrennbaren Medien konfrontiert: Einerseits die Setzung der Dichte und Härte der somatischen Materie als Garant für die Dauerhaftigkeit und den Schutz vor dem (gerade den hochwertigsten und komplexesten Materialien inhärenten) Verfall und der Deformation bzw. Zersetzung, auf der anderen Seite die Fluidität, ja die Luftigkeit als Garant für die möglichste Reibungslosigkeit im Hinblick auf die postulierte Abtrennbarkeit der Seele vom Leib im Zuge des Umzugs. Dieses Chiasma ist aber mengen- und identitätslogisch – als Aporetik der psychosomatischen Materie überhaupt – nicht einfach durch die Behauptung einer Untrennbarkeit von Leib und Seele auflösbar, sondern verweist auf die bis heute die dogmatischen Körper- oder Geistesdisziplinen im Zwist festhaltende aporetische

Der obsessive Zwang, sich des Körpers zu entledigen, ist zugleich der Zwang, diesen Veränderungen und der damit verbundenen Angst zu entkommen. Dies umso mehr, als die Veränderungen, fernab von humanistischer Fortschritts-ideologie, niemals in die richtige Richtung gehen. Um dem Verfall der Formen zu entkommen, gibt es nur zwei Möglichkeiten: *peras* oder *apeiron* im reinsten Sinn, die Verselbständigung der Form in der Idee, das heißt in der unkorumpierbaren Unabhängigkeit von jeglicher Materialität oder, am anderen Ende des ontologischen Spektrums, die alles umfassende unförmige Matrix aller Formen und Seienden. Diese Matrix des Werdens im Begriff der *chôra*, enthält als symbiotisch-unkörperlicher Körper weder die Formen noch behält sie diese, doch ebenso ist sie ihnen allen ideeller Behälter und sinnliches Material zugleich: ein universelles Chiasma sozusagen, das sich aus allen grundlegenden ontologischen Kategorien und Paradoxien zusammensetzt.⁴⁴ Die unbeseelte, rigide Materie fusioniert in der platonischen Theologie mit der göttlichen Idee, welche die Seite der Materialität verwischt, nicht ohne in die größten logischen Schwierigkeiten zu führen, die nicht verwischt, sondern explizit gemacht zu haben Platons Verdienst gegenüber seinen rationalistisch-dogmatischen Nachfolgern bleibt.

Zirkularität der Mimesis und Chiasmatis

Analog zur Geometrie, von der Platon meint, dass sie sich mit formalen Grundannahmen begnüge, ohne sich – wie die theoretische Mathematik – die Frage nach der Setzung dieser Annahmen zu stellen, hat sich die vor allem theologisch-philosophische Tradition mit der platonischen Setzung bezüglich des menschlichen Körpers begnügt, ja sie hat Platons Setzungen noch ihrer Chiasmatis entledigt, welche die Komplexität der psychosomatischen Aporetik zumindest berücksichtigt und inszenierend benennt. Der menschliche Leib (das „Fleisch“, *la chair*) wird christlich als (trauriges) „Entsein“ dogmatisiert, als ontologische Verweungsinstanz im Zustand permanenter Ungenügsamkeit und Besudelung, insbesondere dort, wo Leib und Seele sich am intensivsten miteinander verbinden: in der Sexualität.⁴⁵ Dieses durchaus perverse (also den Leib allein in das Register

Einheit des Psyche-Soma-Komplexes, welche eben nur chiasmatisch zu begreifen ist. Aristoteles hat dies mit seiner Suche nach der Mitte, also nach der richtigen, das heißt nach der angemessenen Mischung der Verhältnisse (nicht nur in der Ethik) durchaus angedacht.

44 Siehe hierzu weiter oben zum Begriff der *chôra*.

45 Vor allem beanspruchen bis heute gerade diejenigen die Sexualität zu reglementieren, welche sie (wohl aus für sie persönlich guten psychischen Gründen) zu vermeiden trachten, nicht ohne diese Vermeidung zum höchsten Gut zu erheben. Warum aus dieser wahrlich inkompetenten Position heraus eine Allwissenheit darüber beansprucht werden kann, die für alle anderen nicht nur als wahr sondern auch als normativ gelten soll, ist allerdings eine sozialpsychologische Frage; die Implikationen, aber auch schon die Motivationen dieses „Sexualmoralwissens“ ist freilich eine

von Thanatos stellende) Verhältnis zum Leibapriori (Kant, Heidegger), das dem unbegreiflichen „Seinsmangel“ oder der anfangs- und endlosen Vorstellung unseres Seins mit einem zumindest angreifbaren Sündenbock aufgepfropft wird, verbirgt die Verwobenheit nur schlecht. Denn trotz der nachträglich radikalisierten Etablierung jener geradezu wahnhaften Idee von der Unkörperlichkeit der individuellen Seele (der Begriff einer überindividuellen „Seele“ oder „Weltseele“ ist ein anderes Kapitel, das uns in noch totalere Phantasmen führt), bleiben die Positionen in diesem Verhältnis zwischen Soma und Psyche relativ klar innerhalb des Registers der Zirkularität der Mimesis: Der Körper ist für Platon ein – begrenztes aber unumgängliches – Modell für die Beschreibung nicht nur der philosophischen Forschung, sondern auch und vor allem der Bildung und Gestaltung des Menschen bzw. des Mannes als Polisbürger durch die Philosophie, die sich hiermit zur *paideia par excellence* aufschwingt.⁴⁶

Alle Momente des Zweifels, den nur der Mythos, nicht der Logos auszuräumen vermag, alle Momente des „mir scheint“ (*dokei moi*) und der *elpis*, also der Hoffnung bezüglich seiner Theorien und Spekulationen über das höchste Gut oder das Licht der Wahrheit sollten dem Dogma weichen, der Ideenlehre, die Platon selbst als solche nie bezeichnet hat, auch wenn er durchaus die Bahnen dafür legte. Seine Erfindung der Idee, dem Vorfahren des aristotelischen Begriffs (Eidos, das gemäß dem Logos bestimmt ist), wird solcherart abgesondert von ihren Entstehungsbedingungen, von den Zweifeln ihres Autors und den durchaus noch von ihm benannten Zweifelhaftigkeiten der diesbezüglich versuchten „Theorien“.⁴⁷

politische Angelegenheit, die zu kritisieren und zurückzuweisen einer demokratischen Gesellschaft durchaus anstünde.

- 46 Ein aus demokratischer Perspektive übergreifiger ethischer Anspruch, den öffentlich heute in den westlichen Demokratien nur noch die Kirchen und ihre lebendigen Väter gegen die beratende und entscheidende Gemeinschaft der Bürgerinnen und Bürger aufrecht erhalten. Allerdings tun sie dies um den Preis eines massiven Mitgliederschwunds an der „Basis“ und einer damit einhergehenden dogmatischen Verengung an der theologischen „Spitze“, von der Frauen sich keineswegs ausnehmen, insbesondere, wenn es um die Vorschreibung einer „ordentlichen Sexualmoral“ geht.
- 47 Die vor allem mit der Rezeption des deutschen, und auch des englischen Idealismus zurückbehaltene Version ist in der hergebrachten Lehrmeinung zum Teil bis heute jene verkürzte Version, die Platon vom Erreichen der Ideen via Betrachtung, also religiös verbrämter und hypostasierter *contemplatio* der Welt der Ideen liefert. Für England vor allem in der Ästhetik Ruskins, auf die Joyce mit jenen sarkastisch-überspitzten Passagen über Platon und Sokrates anspielt: „die Kunst hat uns Ideen zu offenbaren, formlose geistige Essenzen. [...] die Worte Hamlets bringen unsern Geist in Verbindung mit der ewigen Weisheit, Platons Ideenwelt. [...] Formlose geistige. Vater, Wort und heiliger Odem. Allvater, der himmlische Mensch. Hiesos Kristus, Magier des Schönen, der Logos, der jeglichen Augenblick in uns leidet. Dies wahrlich ist jenes. Ich bin das Feuer auf dem Altar, Ich bin die Opferbutter.“ J. Joyce: Ulysses, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 261.

Obwohl es mehrere Arten von Paradigmata mit unterschiedlichen diskursiven wie auch logischen Funktionen gibt,⁴⁸ lässt sich das Problem der Zirkularität der Mimesis nicht auf einen bloßen Statuswechsel des Erkenntnisobjekts reduzieren. Es handelt sich dabei vielmehr um ein Problem, das die Schnittstelle zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie berührt.

In diesem Sinn ist die genannte Zirkularität zwischen Paradigma (Vorbild, eidetischer Maßstab) und *mimêma* (Abbild, sinnliche Nachahmung), das jederzeit, je nach Perspektive, zum Paradigma gemacht werden kann, der Vorläufer einer Erkenntnisproblematik, die bis heute ungelöst ist und in Zukunft wohl nicht gelöst werden wird: Die Grenzen und Verzerrungen unserer Wahrnehmung und Erkenntnis sind selbst zugleich deren Bedingungen der Möglichkeit (oder umgekehrt). Die Setzung von körperlichen bzw. leiblichen Prozessen, Gestaltungen, Metabolisierungen und Zuständen als die dialektischen Denkprozesse immer nur unvollständig veranschaulichende Paradigmata ist nicht bloß eine rhetorische Operation. Es handelt sich dabei nämlich nicht um Metaphern im herkömmlichen Sinn, sondern um „ontologische“, das heißt zumindest implizit, aber zuweilen auch explizit, neue Felder, Kategorien und Unterscheidungen im Sein bzw. im Nachdenken über das Sein (*to on hê on*) eröffnende Metaphern. Dieser Vorgang ist gebunden an die idealistische und hypostasierte Setzung des Verhältnisses zwischen Sein und Erkennen. Darin erscheint die unmittelbare theoretische Erkenntnis, welche als Widerspiegelung des Seins oder als das Sein unzulänglich fassender Mythos betrachtet wird. Sie ist damit das vollkommenere und zugleich unzulänglichere Pendant zum Erkennen als zwischen Sinnen und Denken vermittelnde, dialektische Praxis, eine Praxis unter Angabe von begrifflich konsistenten Gründen und im Rahmen des *orthos logos*, der richtigen, konsequenten Rede oder Logik. Auch in diesem Verhältnis zwischen Theoria und dianoetischer Dialektik zeichnet sich ein Chiasma ab, in dem die Gegenteile auf beiden Achsen einander diagonal berühren, allerdings unter der Vorherrschaft der jenseitigen Theorie des reinen Seins, die für uns auf immer Illusion bleibt. Die Dialektik hingegen ist für Platon unweigerlich an die menschliche Körperlichkeit gebunden und damit an ein die Erkenntnis mitbedingendes Dasein, welches er aber in der idealistischen Hypostase davon ablöst und, ebenso wie die Welt, gegenüber seiner Existenz entäußert. Dies trifft insbesondere auf die unregelmäßigen, veränderlichen und unbestimmbaren Dimensionen des Seins/Erkennens zu. In dieser idealistischen Konzeption der Erkenntnis kann der Körper nur insofern als Modell fungieren, als das Modell von vornherein nur als provisorisches und äußerliches gesetzt ist, als instrumentelles Modell, das davon abgelöst zu werden beansprucht wird, ohne dass es nach Einsetzung der damit hergestellten Erkenntnis-

48 Siehe hierzu Victor Goldschmidt: *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris: Vrin 1985.

schemata Spuren seiner erkenntnis- aber auch seinskonstitutiven Eigenarten hinterließe.⁴⁹

Wenn wir aber zum Eros zurückkehren, entdecken wir bei Platon einen Sinnkern, der zwischen Leib und Seele, zwischen Praxis der Reflexion (Maieutik) und Theoria (im Sinne von Betrachtung, *contemplatio*), zwischen aktiver *poiësis* (Schöpfung, Hervorbringung) und passiver Rezeption (Empfängnis), sowie zwischen Gebären im Schönen gemäß dem Körper und jenem gemäß der Seele vermittelt. Die geschlechtliche Verfasstheit des Körpers wird dabei von Platon mit dem Verhältnis zwischen Körper und Seele, aber auch mit jenem zwischen Körper und Lebendigem (*bios*), ja dem Über/leben der ganzen Polis verbunden. Hier beginnt der Entwurf zur „Biopolitik“ und in Verbindung damit zur Eugenik, die im 20. Jahrhundert – nicht ohne Berufung auf Platon – ihre bisher wohl monströseste Verwirklichung – gegen die Juden – erfuhr.

Die Philosophie als sublime Liebe, geprüft durch sexuelles Begehren

Der menschliche Körper verschwindet nicht als Träger und Gegenstand philosophischen Erkennens, ohne dass nicht auch der Eros die philosophische Szene verließ, um der Philia, Freundschaft Platz zu machen.

Die platonische Theorie der Sublimierung steht im Zentrum dieser Geschichte, im Zuge derer die Institution Philosophie sich als männliche Homophilie nicht nur gegen die Homosexualität errichtet, sondern auch gegen die effektive Teilnahme der Frauen an ihr. Dies geschieht vornehmlich, indem den Frauen bzw. dem Weiblichen die somato-biologischen Funktionen als Natur zugeschrieben werden, der nur einige hervorragende Ausnahmen zu entkommen vermögen, oftmals um den Preis der Subsumierung unter Vorstellungen des Monströsen, das heißt hier des Widernatürlichen oder zumindest des Übernatürlichen.

Nun ist Platon nicht der erste, der den Terminus *philosophos* verwendet. Heraklit habe ihn gebraucht, Herodot lässt Kresos sagen, dass Solon Geschmack an der Weisheit habe (*philosophein*) und Thukydides stellt das *philosophoumen* als einen athenischen Topos dar, wenn er das Wort in den Mund von Perikles legt.⁵⁰

49 Dieses Dilemma hat Hegel in anderer Weise Kant vorgeworfen, um aus diesem Vorwurf seine phänomenologisch bewegte Begrifflichkeit der Erfahrungen des Geistes zu entwickeln.

50 Heraklit nach Clemens von Alexandria: Die Teppiche (Stromateis), Basel: Schwabe 1936, 5.140.5; Heraklit in Diels/Kranz: Fragmente der Vorsokratiker, Berlin: Dietz 1961, B 35; Herodot: Historien, Bamberg: Buchner 2002, I, 30; Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges, München: dtv 1991, II, 40. Für eine synoptische und systematische Darstellung siehe Lucien Braun, Geschichte der Philosophiegeschichte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, Kap. 1. Die

Doch Platon macht daraus eine Tätigkeit der Hervorbringung gemäß den Schemata der Liebe, die er selbst erfindet, indem er die Menschen in Schichten einteilt. Diese werden sich durch folgende Etappen voneinander unterscheiden: Die leiblich Liebenden, die Liebenden im Schönen und diejenigen, welche die Liebe zum Schönen als eine Art Vorsehungskunst betreiben, wie Sokrates in seiner Theorie von der Unsterblichkeit der Seele. Die Theologie, zu der er dabei kommt, setzt Menschen voraus, die gleichsam übermenschlich, jenseits der unlösbar mit dem Leib verknüpften *conditio humana* wären. Sie sollen das Maß nicht nur für die gesellschaftspolitische Klassifikation der Menschen, sondern auch für die Moralität abgeben. Denn sie ist das Ziel der Verbindung zwischen universeller und göttlicher Idee, zwischen gesellschaftlicher Harmonie und Subjektivität, zu der die Entwicklung vom Eros zur Philosophie führen soll.

Die Reinigung der Seele vom Körper führt durch die Mitte zwischen Psyche und Soma, das heißt durch die Lust, *hêdonê*.⁵¹ Die Spaltung zwischen *hêdonê* und Eros, also zwischen leiblich-sexuellem Verlangen (*tê tôn aphrodisiôn*) und ideeller Liebe, hat die Verwirrungen jedoch nicht ganz auszuräumen vermocht, welche mit der Instituierung der Spiritualität einhergingen. Auch stellt sie für die Seelen keine Garantie gegen diese mit dem Begehren einhergehenden Schwierigkeiten dar. Zwischen Gewalt und Harmonisierung bewegt das Begehren (oder die Begierde) bis heute die Philosophie, auch wenn Philosoph(inn)en dies nur selten, wie etwa Hegel, zu thematisieren vermochten.

Wenn es um den Eros geht, wird zumeist automatisch an die Geschlechterdifferenz gedacht. Doch eine solch unmittelbare Verknüpfung läuft allerdings Gefahr zu verkennen, dass der Eros bei Platon in erster Linie oder fast ausschließlich ein Eros zwischen Männern ist. Allerdings spielen die Geschlechterverhältnisse und auch die Geschlechterdifferenz als sexuelle eine Rolle, insofern die athenische Homosexualität, von der Platons Eros an ihrer untersten Basis ausgeht, sich an der damals instituierten Heterosexualität anlehnt, also an der gleichsam unumstößlichen Hierarchie zwischen Mann und Frau. Doch ebenso interessant ist in diesem Zusammenhang die Rolle der Bisexualität, die für lange Zeit, um genauer zu sein, bis Freud und darüber hinaus, die Konzeptionen von der „Zweigeschlechtlichkeit der Seele“ prägen wird. Im *Timaos* finden wir eine psychosomatische Bisexualität, die stark metaphorische Züge trägt. Im *Symposion* erscheint sie, um gleich darauf wieder zu verschwinden.

erste Philosophiegeschichte finde sich laut Hermann übrigens bei der Pythagoräerin Theano: Acta philosophorum, Halle 1715, S. 177.

51 Es gibt keine rein somatische Lust, vielmehr wird die reine Lust von Platon als eine Mischung aus seelischer Lust und leiblichem Schmerz, sodann als Lust ohne psychische oder somatische Unlust beschrieben: Platon: Philebos, 31 b-36 c resp. 51 b-52 c für die reine Lust am Schönen.

Die drei Arten des sexuellen Eros

Der berühmte Aristophanes-Mythos führt das androgyne Wesen als kugelartigen Protomenschen ein, der aus einer weiblichen und einer männlichen Hälfte besteht, wobei die Sexuierung (*sexuation*) in diesem Mythos nachträglich eingezo-gen ist. Obwohl dieses Wesen des dritten Geschlechts (*triton genos*) der Vorläufer der überwiegenden Mehrheit der Menschen hinsichtlich ihrer sexuellen Disposition sei (der heterosexuellen), sagt Aristophanes von ihm, dass es als solches nicht mehr existiert: „Es bleibt davon nur noch ein entwürdigender Name“.⁵² Zwischen dem Verschwinden dieses Geschlechts und dem bloßen Namen habe es also eine Existenz gegeben, die jedoch keine wesentliche Funktion in der Rede hat, die Platon dem Komödiendichter unterjubelt. Diese Rede hat nämlich die Aufgabe, über die drei Formen von Sexualität und Eros bei den Menschen Rechenschaft abzugeben: über jene zwischen Frau und Mann, über jene zwischen Männern und jene zwischen Frauen. Das Verschwinden des Vorläufers der Heterosexuellen hat darin eine Entsprechung, dass die Bisexualität als eigene Form gleicher erotisch-sexueller Hingezogenheit zu beiden, Mann und Frau, in diesem Mythos keine Erwähnung findet.⁵³

Platon legt also dem Komiker Aristophanes folgende Entstehungsgeschichte des Eros in den Mund: Am Anfang war das Menschengeschlecht eins, und nicht in zwei geteilt. Das war die paradiesische Zeit der Kugelmenschen (die Kugel ist schon bei Empedokles die perfekte, abgerundete Form), in der kein Mangel und keine Sorgen die Menschen betrübten. Platon macht sich hier ganz offenkundig wieder über Hesiod, den kosmogonischen Kronzeugen, lustig. Doch in Ermangelung des Mangels seien die Menschen übermütig geworden und ersannen – so Platon/Aristophanes – Großes in der Absicht, die Götter zu stürzen, was diese zu sühnen beschlossen. Die Strafe war drakonisch und wurde von Zeus verhängt, von Apollo ausgeführt: in (zer)teilen (*diatemô dica*). Die Kugelwesen wurden geteilt und verdoppelt, das heißt sie wurden vermehrt und zugleich so geschwächt, dass sie sich von nun an nicht mehr über die Grenzen zwischen Menschen und Göttern hinwegsetzen konnten. Das Resultat war jämmerlich: Seit der „Sektion“, die zugleich der Auftakt zur Sexuierung war, sucht jede Hälfte nach ihrer „anderen“: Die ehemals gleichgeschlechtlichen Mann-Mann-Kugel-menschen werden knabenliebende Männer; die Frau-Frau-Kugelmenschen werden Frauen liebende Frauen; die androgynen Frau-Mann-Kugelmenschen werden he-

52 Platon: *Symposion*, 189 e.

53 Jedenfalls nicht in 191 d-e, wo er die Nachfolgegeschlechter im Sinne ihrer erotisch-sexuellen Vorliebe aufzählt. Wir können spekulieren: Wer sich nicht entscheiden kann, ist – wie etwa die Unentschlossenen im Bürgerkrieg (*stasis*) – nicht ernst zu nehmen, zählt nicht in dieser konflikthaften Wesensbestimmung des Eros. Dieser Vergleich wäre insofern stimmig, als der Eros wie eine *stasis* im Inneren des Menschen zu wirken vermag. In 191 b wird die Bisexualität jedenfalls beiläufig erwähnt.

terosexuell. Für bisexuelle Hälften gibt es in dieser Geometrie wie erwähnt keinen Platz. Das mag daran liegen, dass es Platon/Aristophanes um den eigentlichen, triebhaften Eros ging und nicht um Mischungen, welchen die Spur einer Strategie der Unschlüssigkeit anhaftet, einer Strategie gegen die Unerfüllbarkeit des Anspruchs, alles zu sein und zugleich alles zu haben.

Wenn also die „richtigen“ Hälften einander endlich gefunden haben, wollen sie nicht mehr voneinander lassen, sodass sie auf all ihre Tätigkeiten vergessen, sogar auf jene für die Einzelnen und die gesamte Gattung überlebensnotwendigen Tätigkeiten des Essens und der Fortpflanzung. Deshalb wären sie – so Platon/Aristophanes – auch beinahe ausgestorben.

Nun war die Bisexualität als Praxis in Athen offenbar weit verbreitet, insbesondere unter den Männern.⁵⁴ Doch es sind nicht so sehr die sexuellen Praktiken, die Platon im Visier hat, als vielmehr das erotische Begehren, insofern es vorerst an das sexuelle Begehren gebunden ist. Nun kann zwar die Sexualität, und in gewisser Hinsicht auch das Begehren, Resultat gesetzlichen Zwangs sein, doch eigentlich scheint der sexuelle Eros nicht teilbar. Zumindest geht dies aus dem Aristophanesmythos hervor, der eine Art Geschichte der psychosexuellen Schicksale erzählt: Jede/r hat einen eidetischen Sexus, ein Geschlecht, das er oder sie vornehmlich begehrt, so wie jedeR vornehmlich ein Geschlecht hat bzw. einem solchen (wenn auch nicht in jeder Hinsicht) zugehört. Insofern erscheint es nicht angebracht, weitere Unterteilungen, also „Geschlechterdiarisen“ innerhalb der Männer und Frauen anzustellen. Die Bisexualität als Eros eines je einem Geschlecht zugehörigen Individuums zu beiden Geschlechtern ist in diesem Modell logisch nicht leicht einfügbar, ebenso wenig der Hermaphrodit, obwohl er das Vorbild für den androgynen Kugelmenschen ist, der im Aristophanes-Mythos wiederum das Vorbild für den gemeinsten, den heterosexuellen Eros abgeben soll. Einmal mehr und analog zur Ironisierung des Mythos von der Autochthonie im *Menexenos* führt Platon einen überzogenen Erklärungsversuch über die Zirkularität der Mimesis *ad absurdum*, nicht ohne dabei einen Wahrheitskern bezüglich des Eros freizulegen.

54 Wie diverse Kommentatoren unterstreichen, war die Bisexualität in diesem Sinn (und nicht im Sinn von „zweigeschlechtlich sein“) stark verbreitet, und der Gegensatz zwischen Homo- und Heterosexualität existierte nicht. Es ist allerdings festzuhalten, dass Platon hier sehr wohl eine Spezifizierung einführt, die eine solche Gegensätzlichkeit oder zumindest Gegenüberstellung eröffnet. Bezüglich der Angleichung von Homo- und Heterosexualität siehe vor allem: L. Brisson: *Le sexe incertain*, S. 129 ff. Bisexualität wird im *Symposion* stets in Zusammenhang mit Homosexualität erwähnt. Die homosexuellen Bürger müssen – so Platon später – durch das Gesetz zur Sexualität mit Frauen gezwungen werden, während von den homosexuellen Frauen gesagt wird, dass sie von den Männern weniger angezogen seien (es bedarf also nicht der Durchsetzungsgewalt des Gesetzes...). Ich komme in der Folge, insbesondere im Kapitel zu Platon und Sappho, noch auf diese Fragen zurück.

Jean-Pierre Vernant bringt das Modell auf folgende Formel: $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$.⁵⁵ Die Formel für die Bisexualität würde nun nicht einen androgynen (also $\frac{1}{2} + \frac{1}{2}$) sondern einen „andro-androgynen“ oder eine/n „androgynaiko-gynê“ als paradigmatischen Vorfahren erfordern, also ein dreifaches Wesen, von dem nicht ganz klar ist, wie es in zwei geteilt und wieder zu einer Einheit zusammenkommen soll. Für die öffentlich-tradierte Verstandeskraft jedenfalls war es schwierig genug, alle drei Kugeln zu behalten, was sich in der persistenten Rezeption allein des androgynen Kugelmenschen, also des Vorläufers der heterosexuell Liebenden, zeigt.⁵⁶

Die von Platon/Aristophanes anvisierte Einheit des Eros führt über die geschlechtliche Einheit des Objekts des Begehrens, sodass es Liebe zu Frauen oder Liebe zu Männern für jedes Individuum sein muss, egal welchen Geschlechts das Individuum selbst ist. Im Rahmen der fusionierenden Liebe, die er in diesem Text so bewundernswert in Worte fasste, hätte er es nicht anders anstellen können. So müsste es also eher heißen: Liebe zu einer Frau oder Liebe zu einem Mann. Dieses geschlechtliche Eidos der ersehnten/geliebten „anderen Hälfte“ wird Eidos des Geschlechts im allgemeinen durch den Verlust dieser ursprünglichen Hälfte und die Suche nach, dann die Vereinigung mit einem Ersatz, einer anderen „anderen Hälfte“, die mit der ursprünglichen zumindest das Geschlecht teilt (oder gemein hat).

Warum ist es nun aber gerade das Geschlecht, das hier für die Kontinuität des Eidos des/der Geliebten herhält? Die Frage stellt sich umso drängender, als die Liebesgestalt, das ersehnte Eidos, schon da ist, bevor „Geschlecht“ im sexuellen wie auch im reproduktiven Sinn noch Sinn macht, ja überhaupt eine Rolle spielt.

55 J.-P. Vernant: *L'individu, la mort, l'amour*, Paris: Gallimard 1989, S. 163. Luc Brisson stellt den Aristophanesmythos vornehmlich im Lichte der Einheit und der Teilung dar, aber auch im Lichte der engen Verbindung zwischen Unterscheidung und Verschmelzung der Geschlechter einerseits und der impliziten Ontologie der Trennung/Verschmelzung (Spaltung/Verleugnung) in den diversen Theogonien andererseits. Siehe: *Le sexe incertain*, S. 67-78. Was den logischen Gesichtspunkt betrifft, so ist klar, dass die erforderlichen dreifachen (oder dreigeteilten) Kugeln unsymmetrisch wären: Zwei Teile wären dann nämlich bisexuell, während der dritte Teil heterosexuell wäre. Eine solche Asymmetrie wäre für die identitäre und komplette Konzeption der sphärischen Wesen störend gewesen.

56 Das hat allerdings mehr mit psychoanalytisch zu deutenden Widerständen gegen die mit dem Christentum hinwegsozialisierte Homosexualität denn mit mangelnder Verstandeskraft zu tun. Die Persistenz der Ausblendung der beiden gleichgeschlechtlichen Kugeln zugunsten der androgynen wird aber nicht allein dadurch begreiflich: Sie hängt auch mit der außergewöhnlichen Vorrangstellung der ebenso tabuisierten hermaphroditischen und/oder androgynen Daseinsweise zusammen. Der auf den Androgyn verkürzte Aristophanes-Mythos wurde gleichsam zum Referenzmythos für all jene, die – über die oben zitierte Leugnung der Existenz von Hermaphroditen hinwegsehend – inmitten einer strikt binärgeschlechtlichen Kultur als somatische und/oder psychische Hermaphroditen bzw. Androgyne nur in dieser ausgeblendeten aber zumindest mythisch vorhandenen Mitte Platz fanden.

Denn erst nachdem Zeus den zerteilten Kugelwesen aus Mitleid die zuvor an der Hinterseite befindlichen Schamteile (*aidoia*) nach vorne drehen lässt, können sie in der erotischen Umarmung auch eine Organlust verspüren, im Falle der ehemals Androgynen das Angenehme mit dem für das Menschengeschlecht nunmehr Nützlichen der Fortpflanzung verbindend, wodurch Geschlecht in allen drei Bedeutungen gemeinsam (sexuell-erotisch, reproduktiv, gattungsbezogen) erst auf den Plan tritt (zuvor hatten sie sich „wie Zykaden in den Boden fortgepflanzt“).

Wir haben es also mit einer Nachträglichkeit, bzw. einer begrifflichen *petitio principii* bezüglich der reproduktiven Geschlechtlichkeit und der Charakterisierung des Eros durch das Geschlecht zu tun, was eine Modifizierung der Ausdrucksweise nahe legt: „Dieses geschlechtliche Eidos der geliebten Hälfte wird Eidos des ihr zukommenden Geschlechts, das dadurch Eidos des Geschlechts im Allgemeinen wird.“ Dieser Satz findet keine Erklärung im Text und kann nur aus der Identität der Geschlechtermarker des originären Eidos abgeleitet werden, dessen Organe von Fortpflanzungsorganen zu Schamteilen und zugleich zu Geschlechtsorganen mutierten, wodurch sie erst zum entscheidenden Merkmal der Geschlechtszugehörigkeit werden. Wie dem auch sei, die Geschlechterdifferenz bleibt in dieser luziden und zugleich obskuren Geschichte eine problematische Zerschneidung im Bereich des Eros. Und selbst wenn wir schon vor der biologischen Sexuierung (oder Sektion), welche die zweigeschlechtliche Fortpflanzung nach sich zieht, eine Sexuierung und damit eine primitive, mythische Differenz der an den Gestirnen (Sonne, Erde, Mond) orientierten Geschlechter annehmen, dann bleibt der Eros jedenfalls grundsätzlich geprägt von dieser ursprünglicheren *sectio* der sphärischen „Menschen“, aus der die Geschlechterdifferenz als solche erst hervorgebracht wird.

Die *sectio* (*tmêsis*, Schnitt) stellt eine Art transzendentaler Differenz gegenüber der Geschlechterdifferenz in ihren Vorstellungs- und Bedeutungsdimensionen dar: Die Differenz im/des identitären sphärischen Wesens, das als geteiltes nicht seinen Anderen, sondern den anderen Teil von sich sucht, verweist sowohl auf das Problem des Narzissmus bzw. der „Kastriertheit“ im Lacanschen Sinn als auch auf jenes der Geschlechtermetaphysik, die in der abgeschlossenen Identitätslogik zirkuliert, wenn sie die Alterität, der wir in der Liebe begegnen, in den Geschlechtsorganen ansiedelt statt, wie Platon/Aristophanes, im Ereignis des Bruches einer primordialen Einheit, für die es im Eros eine nur prekäre, stets unvollständige, tendenziell bedrohliche und unablässig gesuchte Aufhebung gibt.

Wo der Aristophanesmythos die Herkunft der symbiotischen Liebe zu erhehlen sucht, führt er also zu einem nicht mehr bloß leiblichen Eros, sondern zu einem, den wir psychisch im radikalsten Sinn des diesseits der Verdrängung lie-

genden Unbewussten anzusiedeln hätten, einer psychosomatischen Einheit und Ganzheit gepaart mit dem egotischen Phantasma des Allseins.⁵⁷

Diese Suche und die Symbiose, zu der sie führen soll, sind so ausschließlich, dass die neu zugeschnittenen Individuen zu nichts anderem als zu ihrer Umklammerung fähig sind, sodass sie beinahe verhungern und als Gattung an ihrer Inaktivität zugrunde gehen würden, weil sie sogar vergessen, sich fortzupflanzen. Platon stellt hier auf drastischste Weise die maßlose Tendenz der Psyche selbst dar, die auf Kosten des Körpers und seiner rudimentärsten Bedürfnisse gehen kann. Gleichzeitig ist diese psychische, dem Geist jedes einzelnen gemäße (*kata nou̐n autô*) Symbiose auch eine originär somatische, denn die Vereinigung erfolgt als eine körperliche, allerdings gemäß dem Wiederherstellungsversuch des ehemals kompletten mythischen Körperschemas.⁵⁸

Der gewiss nicht zufällig in der Mitte des *Symposion* angesetzte Aristophanesmythos situiert die Organlust als Bedingung der Möglichkeit für deren Sublimierung, insofern sie einen Ausgang aus der symbiotischen Aporie, dieser Ausweglosigkeit des Psyche-Soma schafft (das heißt aus der Unmöglichkeit einer befriedigenden und zum Überleben befähigenden psychisch-körperlichen Vereinigung). Doch während die Lust bei den ehemals androgynen Kugeln in der Leiblichkeit verharre, überschreite sie diese im Fall der ehemaligen Mann-Mann-Kugeln. Von den weiblichen wird nur gesagt, dass aus ihnen die *hetairistria* hervorgegangen seien.⁵⁹

57 Aulagnier spricht in diesem Zusammenhang vom Originären (vor dem Primär- und dem Sekundärprozesshaften angesiedelt), Castoriadis von der psychischen Monade, doch geht es für beide um dasselbe Phänomen: P. Aulagnier: *La violence de l'interprétation*; Castoriadis: *Die Gesellschaft als imaginäre Institution*. Das Originäre hinterlasse seine Spuren etwa in der Konzeption eines umfassenden originären Ortes, analog zur *chôra*, aber ebenso in der Vorstellung von einer absoluten und transzendenten Instanz, als *archê*, „Gott“, etc. Platon verweist mit diesem phylogenetischen Mythos auf die Ontogenese. Die mahnende Funktion des Nabels, welche an die *sectio* der ursprünglichen menschlichen Physis erinnert, verweist auf die Verbindung zwischen Geburtstrauma und Liebesschmerz. Platon: *Symposion*, 191 a.

58 Durch die Verdrehung der Genitalorgane nach vorne impliziert die Vereinigung nicht nur die nunmehr zweigeschlechtliche Fortpflanzung, sondern vornehmlich für die ehemaligen Mann-Mann-Kugeln auch die Befriedigung (die größer sei als die der Heterosexuellen: Platon: *Symposion*, 192 e). Die Befriedigung der Frau-Frau-Kugeln wird nicht erwähnt. Dieses Tabu hat Tradition, und es ist erstaunlich, dass Platon überhaupt auf die weibliche Homosexualität Bezug nimmt; siehe hierzu Nathalie Ernault, „Homosexualité féminine chez Platon“, in: *Revue française de psychanalyse*, 3/1994.

59 Ibid., 191 e; Schleiermacher übersetzt mit Tribaden, Brisson mit *femmes homosexuelles*, Dover schreibt schließlich, dass dieser Terminus sich nur an dieser Stelle finde und offenbar eine Frau bezeichne, die in einer der *hetairêsis* vergleichbaren Beziehung mit einer anderen Frau lebt. K.J. Dover: *Greek Homosexuality*, Cambridge: Harvard University Press 1978, III E resp. II A.

Sublimierung via Mimesis und Einübung

In der Erzählung, die Sokrates am Ende des Symposions als Diotimas Lehre übermittelt, wird der Eros weder als Zustand, noch als eine unmittelbare Obsession verstanden, sondern als eine über die Sublimierung des Leibes vermittelte und vermittelnde Suche. Ziel der Übung ist es, sich in Hinblick auf die Idee des Schönen, im Akt der Hervorbringung, zu vereinigen. Dieser poetische Zugang setzt die ideelle Verbindung fort, die wir als konkret-allgemeine bereits zwischen den hoplitischen Kriegern finden. Es handelt sich dabei, wie oben angekündigt, um das Ideal der ebenso fundamental-allgemeinen wie konkretistisch-somatischen, an die männliche Körperkraft gebundenen Tugend namens *andreia*. Dieses Ideal der Tugend wird Platon zur *dikaio sunê*, zur *sôphrosynê* und zur *phronêsis* (Gerechtigkeit, Besonnenheit und praktische Vernunft bzw. Klugheit) erheben. Doch der schöpferische Eros der Hervorbringung (*genesis*) wird damit zugleich von der männlichen Homosexualität distanziert, nicht ohne weiterhin den Männern vorbehalten zu bleiben. Die „Eroslehre“ von der Hervorbringung im Schönen gemäß dem Körper (*tokos*), dann – weiter oben in der ontologischen Hierarchie – von der Schöpfung (*poiêsis*) gemäß/in der Seele, führt von einer ebenso leiblichen wie auch körperlichen Liebe bei „allen Menschen“ (*pantes anthrôpoi*) zu jener rein psychischen und unvergänglichen Liebe eines Mannes zu einem anderen. Die aus dieser „ordentlichen päderastischen Liebe“ (*to orthos paiderastein*) hervorgehende Familie ist eine mit unsterblichen Kindern,⁶⁰ die gemeinsam aufgezogen werden und dadurch den Weg eröffnen für die Betrachtung des sich selbst gemäß sowie an und für sich selbst (*auto kath'auto meth'autou*) ewig Schönen.

Es handelt sich dabei nicht nur um einen Aufstieg, der von der sinnlichen und leiblich-sexuellen Liebe ausgeht. Wir finden darin weiters die explizit gemachte Anlehnung der intellektuellen Schöpfung (*poiêsis*) an den Gebärakt, wie wir sie auch in der sokratischen Maieutik ins Werk gesetzt sehen. Doch die Maieutik wird nicht als Eros zwischen den Dialogpartnern beschrieben. Eine solche Beschreibung findet sich nur im *Symposion*, und zwar an der Übergangsstelle zum Eros des Schönen an sich. Diese Stelle weist starke Analogien zur Darstellung der Philosophie als Eros im *Phaidros* auf. Beide Etappen, die hier zur Darstellung der philosophischen Schöpfung im Spiel sind, komplettieren die Anlehnung an die weibliche Gebärfähigkeit: In der Maieutik des *Theaitetos* wird das Gebären in Schmerzen inszeniert, im *Symposion* das Lieben und die kreative Hervorbringung als „Zeugen“ im Schönen.⁶¹ Hier wird die instituierte Komplementarität

60 Siehe weiter unten zu diesem Topos in Bezug auf Sapphos Gedichte.

61 Das besagt nicht, dass dabei nicht auch vom Gebären, den damit verbundenen Geburtsschmerzen und der *trophê*, also dem Nähren und Aufziehen die Rede wäre. Was den Bezug zwischen Eros, *poiêsis* und Philosophie bei Platon angeht, siehe etwas rezenter auch Louis A. Ruprecht: *Symposia: Plato, the Erotic, and Moral Value*, Albany: State University of New York Press 1989.

klar als eine zwischen leiblichen und geistigen Termini gesetzt, wobei Erstere, wie schon im Aristophanes-Mythos angekündigt, dem heterosexuellen Eros, Letztere dem homosexuellen Eros entspricht, der ja mangels leiblicher Kinder darauf angewiesen ist, sublimierte Gestalten hervorzubringen. Die Unterteilung in Hervorbringung/Empfängnis (das Zusammenfallen von aktiv und passiv ist hier ebenfalls interessant) und Gebären wird im *Phaidros* weiter ausgeführt. Hier zeugt der *daimôn*, was die Seele empfängt und mittels dialektischer Maieutik mit Hilfe des Hebammen-Philosophen gebären wird. Die biologischen Rollen, welche dabei auf beide Geschlechter aufgeteilt sind, werden außerhalb des Leibes transponiert, die Gestaltung des philosophischen Aktes wird damit zur erhöhten Mimesis des sexuellen Aktes. Die Transposition ist also ziemlich präzise und beinhaltet unterschiedliche Perspektiven auf die biologische Fortpflanzung. Dies abseits der Platonischen Ironie zu begreifen, verfehlt vor allem die von Platon gewiss nicht unwissentlich inszenierte, aber nicht als solche kommentierte, Zirkularität der Mimesis. Platon selbst eröffnet die Reflexion darüber im *Parmenides* als Aporetik des „dritten Menschen“, welche Aristoteles in der *Metaphysik* aufgreift (und nicht als Kritik an Platon erfindet). Wenn wir allerdings von der Heterogenität der Seinsweisen und ihrer gleichzeitigen Verknüpftheit ausgehen, müssen wir dieser Aporetik als einer sinnvollen, zugleich seins- als auch erkenntnis konstitutiven nachgehen und sie immer wieder an den *metaxy*-Kreuzungen diverser Chiasmen aufsuchen.

Der Eros wird in Platons Sublimierungstheorie *metaxy* im Verhältnis zwischen Sinnlichem und Intelligiblem, insofern er die Lust an die ideal/ideelle Schönheit bindet, ein Problem, das Kant in seiner Ethik, aber auch in seiner Ästhetik maßgeblich beschäftigen sollte. Diese Verbindung geschieht nun mittels einer Art von erotisch-ästhetischer Erziehung, die vom Intimen zum Politischen, aber auch vom Somatischen zum Philosophischen aufsteigt und im Zuge dieses Aufstiegs diverse Abstraktionsstufen durchläuft. Es geht dabei um die Hervorbringung einer besonderen Kunst der Liebe, die mit der Liebe *dieses* besonderen, einzelnen Körpers, bzw. des Antlitzes eines einzelnen Menschen beginnt – sozusagen das sinnliche Schema, auf dem die Idee des Schönen in unserer Seele aufbaut. Sie geht dann zur Vermehrung der Körper über, in der sich die eidetische Schönheit (als schöne Gestalt) findet, die nicht mehr mit der Singularität dieses einzelnen Körpers gleichgesetzt ist, und mündet dann in der eidetischen Schönheit, die von allen sterblichen Körperresten des lebenden Menschen befreit ist. Im *Phaidros* ist dieser Übergang bekanntlich als eine Mania beschrieben, ein anderer Zwischenzustand zwischen Logos der „objektiven“ Welt der anderen und endogenem Pathos, wodurch auch die Mania wie ein *metaxy* wirkt, das eine neue Perspektive, nämlich die der Theoria, eröffnet.

Die Vielheit der schönen Körper als Zwischenstadium auf dem Weg zur ideellen Betrachtung enthält allerdings ein Risiko. Denn anstatt sich a priori ausschließlich der abstrakten Schönheit der Körper zuzuwenden, könnte das Begeh-

ren sich genauso gut an die Körper selbst heften, die zwar eine gewisse Idee der Schönheit in sich vereinen bzw. untereinander von einer solchen vereint werden, insofern sie an ihr teilhaben, die aber über dieses Eidos hinaus, für das die bloße Betrachtung reichen würde, dem Begehren noch etwas anderes zu versprechen scheint. Gegen dieses Risiko des Falls in die sinnlich mannigfaltige Einzelheit des körperlichen Begehrens wird die Betrachtung gewappnet, indem ihr immer schon ein im Blick distanzierender Verzicht vorausseilt, der sie implizit immer schon begleitet. Es ist unentscheidbar, ob die Sicht (im Betrachten) die Lust am Schönen auf Kosten der anderen Sinne für sich behält, oder ob es sich nicht vielmehr um einen Tribut an die Lust, *hêdonê*, jenseits der aktualisierenden Differenzierung der unterschiedlichen Sinne handelt. Jedenfalls affiziert und aktiviert die in der Dialektik implizierte Lust andere Sinne als nur den Gesichtssinn, wie wir den Rahmenhandlungen der platonischen Dialoge unschwer entnehmen. Aber gerade deshalb ist sie ja auch eine diesseitigere Kunst als die Theoria, die überhaupt keines Partners mehr bedarf.

Und hierin kündigt sich das transzendente Imaginäre als Resultat, aber auch als Telos der Platonischen Sublimierung an: Zuerst in der Abschaffung des menschlichen Gegenübers, das doch immerhin die Quelle aller Lust war, auch der am rein ideellen Schönen (und in seinen besonderen Aspekten wahrscheinlich auch die Quelle des Begehrens), dann als Projektion seines universalisierten Eidos auf ein transzendentes Jenseits. Die Philosophie, kaum ist sie gegründet, tendiert zu einer neuen Religion, nicht einer der Dämonen, wegen der Sokrates angeklagt wurde, sondern einer viel totaleren, Parmenideischen, des absoluten Ursprungs und Endes eines sich selbst gleichen Seins.

Der wegen seiner imperativen Bedürfnisse und Begierden herabgewürdigte Körper würde nur durch die Vorschriften seitens des vernünftigen Geistes zu einem gerechten/richtigen Leben zu führen sein. Doch Platon sieht sehr wohl, dass auch auf die Psyche jene dem Körper vorgeworfenen Eigenschaften zukommen können. Seine Erklärung für diese schwer zu leugnende Tendenz der Seele ist ihre Unterwerfung unter die Prinzipien der Leiblichkeit, wobei es sich dann weniger um die Psyche „selbst“ als vielmehr um die dem Nous bzw. den Logos zu unterwerfende Animalität in ihr handle. Alles kann für die Psyche sowohl Quelle von Lust als auch Quelle von Unlust sein, so wie umgekehrt die Un/lust sowohl im Dienst des Schönen als auch im Dienst des Hässlichen stehen kann.⁶² In einer bewundernswerten Passage im zweiten Buch der *Nomoi* bringt er eine Theorie der Bildung von Seele und Körper vor, die nicht mehr, wie noch in der *Politeia*,

62 Anders im *Menon*, wo es darum geht, dass der Mensch nur aufgrund eines Irrtums und nicht aufgrund von chiasmatisch verkehrten Lustmechanismen das Schlechte anstrebe.

über die Askese und das mühevolle Erlangen von Wissen zur Lust am körperlichen und seelischen Training gelangt, sondern über eine Art Übung der Lüste.⁶³

Nun hat Platon trotz der expliziten Konstruiertheit einer Komplementarität des Eros gemäß den beiden Geschlechtern dem Eros eine physikalistisch-deterministische Wendung gegeben, dabei hat er allerdings chiasmatischen Zwischenraum offen gehalten zwischen dem weiblichen bzw. heterosexuellen „Zeugungseros“ gemäß dem Körper, dem männlich-homoerotischen gemäß der Seele und der Physis, also der Natur der Geschlechter wie auch der erotischen Sexualität: Alle Kombinationen scheinen möglich, je nach Disposition der Individuen. Wie im Fall der Seelenteile und der diesen attribuierten „Geschlechtscharaktere“, sind diese bereits begrifflich vermittelten Elemente nicht dem einen oder dem anderen Geschlecht vorbehalten. Die geistige Hervorbringung wird zwar als männlicher Eros beschrieben, der den Geburtsakt der Frauen auf einer höheren Ebene nachahmt, doch ist er den Frauen nicht *a priori*, also gemäß einem physikalischen oder begrifflichen Prinzip, explizit verwehrt (wie der somatische Gebärrakt *den*, also allen, Männern – noch – unmöglich ist). Doch die Reformulierung einer instituierten und gleichsam ausschließlichen Geschlechterkomplementarität ohne *metaxy* und fern jeder Chiasmatik ist verbunden mit ihrer Transponierung auf die Bereiche der Fortpflanzung, was die Frauen tendenziell aus der schöpferischen Tätigkeit ausschließt.

Nur in den politischen Dialogen, in denen die Philosophie nicht mittels der Mimesis der Fortpflanzung beschrieben wird, auch nicht vornehmlich über die Anlehnung an die instituierte Geschlechterkomplementarität, erhalten die Frauen explizit Zugang zur Sphäre philosophischer Tätigkeit. Die dort entworfene Geschlechterkomplementarität schließt die Frauen nicht logisch, auch nicht aufgrund eines konkreten *a priori* aus dieser Sphäre aus, sehr wohl aber implizit.

Deshalb ist es wichtig, die philosophischen und politischen Implikationen dieser Komplementarität auch in der Philosophiegeschichte, insbesondere bei Aristoteles, zu untersuchen. Was unverändert über die wechselnden soziohistorischen Kontexte besteht, ist jedenfalls die Faszination, die das Gebären auf die Männer auszuüben scheint. Sie bedingt gleichsam die Aneignung der Semantik des Gebärens und der daran gebundenen Werte (und Entwertungen). Diese Aneignung kommt nur teilweise einer Enteignung gleich, und zwar mittels der Übertragung dieser exklusiv weiblichen Tätigkeit bzw. Fähigkeit auf Bereiche, die nicht *a priori* männlich sind, insofern nämlich aus dieser übertragenen und komplementär gesetzten Exklusivität ein männliches Monopol der Ausübung abgeleitet oder zumindest insinuiert wird. Was die Männer (und natürlich auch viele Frauen...) von ihrer leiblichen Natur her zu tun nicht fähig sind (gebären, stillen mit der Milch aus dem eigenen Körper), muss bei den Frauen eine strikt komplementäre „Ergänzung“ finden, um eine Art zwanghaft ersehnte Symmetrie

63 Diese Idee könnte die Aristotelische *katharsis* in der *Poetik* ankündigen, auch wenn Platon das Wort in diesem Kontext nicht verwendet.

herzustellen. Teilweise wurde diese leibliche Kompensierung in der Formierung der militärischen Männerkorps gefunden, bei der der Ausschluss der Frauen durch deren physische Konstitution begründet wurde. Doch auch hier sind die Relativierungsmöglichkeiten groß, das Chiasma ist jederzeit möglich, sobald eine Frau (zum Beispiel in Männerkleidern) in diesen Korps eindringt und die Exklusivität durchbricht. Die sicherste Lösung schien sich im Feld der kulturellen Fähigkeiten zu befinden und mündete in der hartnäckigen Behauptung eines „geistigen Schwachsinn des Weibes“: Dogmen sind vielleicht doch stabiler als unklare leibliche Indispositionen.

Auch wenn es keine erschöpfende Erklärung für die Darstellung des Denkaktes sowie der Philosophie als solcher in Termini des Gebärens gibt, so muss eine solche Anlehnung im Licht des gesellschaftlichen Zwangs zur Fortpflanzung gesehen werden, der allen Individuen mehr oder weniger rigide auferlegt wird. Platon selbst bestreitet diesen Zwang nicht offen, obwohl er sich ihm niemals fügte. Eine Tätigkeit kann als Kompensierung einer anderen gesetzt werden, doch erklärt das nicht, warum sie *über* sie gestellt wird. Dieses Phänomen lässt sich erst erklären durch die in den westlichen Kulturen seit unvordenklichen Zeiten institiuierte Hierarchie der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung.

