

Edition Moderne Postmoderne

ALICE PECHRIGGL

# Chiasmen

Antike Philosophie  
von Platon zu Sappho -  
von Sappho zu uns

[transcript]

# Chiasmen

*Cornelius Castoriadis zum Andenken*

χ

**Alice Pechriggl** ist Professorin für Philosophie an der Universität Klagenfurt. Ihre Schwerpunkte sind Antike und Gegenwartsphilosophie, Geschlechterforschung, Psychoanalyse und Gruppenanalyse sowie Philosophie der Politik.

ALICE PECHRIGGL

## **Chiasmen**

Antike Philosophie von Platon zu Sappho –  
von Sappho zu uns

**[transcript]**

Gedruckt mit Förderung des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-NC-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium zu nicht-kommerziellen Zwecken, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird. (Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>) Um Genehmigungen für die Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an [rights@transcript-verlag.de](mailto:rights@transcript-verlag.de)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

### **Erschienen 2006 im transcript Verlag, Bielefeld**

© Alice Pechriggl

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Alice Pechriggl

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-89942-536-9

PDF-ISBN 978-3-8394-0536-9

<https://doi.org/10.14361/9783839405369>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

# Inhalt

<b>Geleitwort</b>	7
<b>Einleitung</b>	9
Das Chiasma und die Rolle des <i>metaxy</i>	12
Philosophische Anthropologie: Situiertheiten und Zeitlichkeiten	14
Eros und Thanatos oder die versäumte Thanatologie	15
Antike Erostheorien und Anthropolitik	17
Dis/kontinuitäten – Demokratische Korpsbildung im klassischen Athen und darüber hinaus	18
<b>TEIL I: CHAOS – PSYCHE-SOMA – KOSMOS</b>	
<b>Die Abgründe des Denkens und die Instituierung der Philosophie</b>	27
<i>Chôra</i> , Amme und Mutter aller Dinge als begriffliche Matrix der Formen ( <i>eidê</i> )	31
Fragen der Metaphorik	34
<b>Psyche-Soma – Eros – Genos</b>	41
Psyche-Soma als verwirrender Grund des Denkens und der Körper als Modell	43
Topologie der somatischen Seele im <i>Timaios</i>	43
Metaphern philosophischer Anstrengung	51
Die Ausfahrt der Seele aus dem Leib als wundersame Übersiedelung	58
Zirkularität der Mimesis und Chiasmantik	61
Die Philosophie als sublimen Liebe, geprüft durch sexuelles Begehren	64
Die drei Arten des sexuellen Eros	66
Sublimierung via Mimesis und Einübung	71
<b>Eros und Thanatos zwischen Psyche und Kosmos: von Platon zu Sappho und von Sappho zu uns</b>	77
Eros und <i>anterôs</i>	80
Eros und Ästhetik	83
Wiederholung und Wechsel/Tausch ( <i>échange</i> )	85
Sublimierung als Kosmos generierende Tätigkeit zur Überwindung der Liebes-Todesangst	88
Sterbende Eltern – trauernde Frauen ...	89
... unsterbliche Kinder	90

Psyche-Soma	93
Der symbolische Tausch zur Überwindung der Liebes-Todesangst	94
Überraschendes und doch vorläufiges Ende	96
<b>Lust und Freundschaft bei Aristoteles</b>	99
<i>Hêdonê</i> – Die Spuren des Psyche-Soma im Aristotelischen Lustbegriff	100
Philia und Gleichheit bei Aristoteles	104
Mutterliebe: unvollendeter Prototyp	110
<b>Genos – Gattung, Geschlecht, „Rasse“: Antike Vorläufer und moderne Auswirkungen Aristotelischer Zeugungslehre</b>	115
Genos bei den voraristotelischen Mythologen und Naturphilosophen	116
Eidos und Genos	117
Die Aristotelische Zeugungslehre	119
Methodologisch-ontologische Schlussbetrachtungen	126
<b>Sublimierung und gesellschaftliche Institution</b>	129
Vom Körper zum Korps	133
<b>TEIL II: POLIS</b>	
<b>Verbreiten, verfemen, verführen in Polis und Theatrokratie: Politische Begriffsgeschichte vor dem Hintergrund platonischer Inszenierungen</b>	139
<i>Phêmê</i> und <i>fama</i> – Gerücht und Ruf	141
Theatrokratie	146
Sprache der Einheit, Gespenst des Sophisten	148
<b>Topologie des kollektiven Körpers</b>	151
Von der Menge zur Polis. Quantität und Qualität der Menge	152
<i>Plêthos</i> , <i>koinônia</i> und Polis	153
Sphären und Räume der Polis bei Platon, Aristoteles und darüber hinaus	159
Topologie des kollektiven Körpers bei Aristoteles	166
Formation der Körper und politische Korpsbildung	174
<b>Bibliographie</b>	183

## Geleitwort

---

Das vorliegende Buch geht auf meine an der Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS) in Paris zwischen 1990 und 1997 verfasste Arbeit *Corps transfigurés* zurück, die dort im Jahr 2000 in einer überarbeiteten Version erschien. Genauer gesagt, steht am Beginn eine im zweiten Band entwickelte Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie der griechischen Antike, insbesondere bei Platon und Aristoteles. Seit Erscheinen des erwähnten Buches ist diese Auseinandersetzung an der Schnittstelle zwischen antiker Triebtheorie (Teil I: „Psyche-Soma“) und Philosophie der Gesellschaft bzw. der Politik (Teil II: „Polis“) nicht mehr abgerissen. Anlässlich von Vorträgen, Symposien, einer Gastprofessur am Centre Glotz der Sorbonne (Paris I) im Jahr 2002 sowie im Zuge von Überarbeitungen der dabei präsentierten und diskutierten Studien, versuchte ich, meinen Ansatz einer chiasmatischen Zugangsweise weiterzuentwickeln. *Chiasmen* ist ein vorläufiges Ergebnis, doch die Problematik beschäftigt mich weiter, insbesondere was das Verhältnis zwischen Psyche-Soma und Gesellschaft über die Antike hinaus betrifft.

Diese kontinuierliche aber keineswegs abgeschlossene Arbeit zur griechischen Antike wäre nicht möglich gewesen ohne die Förderung durch Institutionen, insbesondere den österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF), der mein zu einem wichtigen Teil auf die Antike ausgerichtetes Forschungsprojekt mit dem Titel „Der Körper als Modell und als Glied des politischen Raums“ zwischen 1995 und 1998 finanzierte und, wenn auch in bescheidenerem aber damals umso dringender benötigtem Ausmaß, die Wissenschaftsabteilung der Stadt Wien, MA 7, die in einem existentiellen Schlüsselmoment 2000/1 eine Arbeit förderte, welche unter dem Titel „Eros und Thanatos bei Platon und Sappho“ gewissermaßen das Kernstück des nun vorliegenden Buches ausmacht.

Diese Arbeit verdankt sich aber vor allem den mir näher stehenden Menschen: meinen FreundInnen, meinen KollegInnen und meinen ehemaligen LehrerInnen. Sofern ich sie nicht gesondert nenne, möchte ich das hier tun, indem ich

zuerst meiner beiden verstorbenen BetreuerInnen an der EHESS in Paris gedenke: Cornelius Castoriadis, in dessen Andenken ich dieses Buch veröffentliche, weil er mir während der Zeit meines Promotions- dann PhD-Studiums, also zwischen 1988 und 1997, ein ebenso wohlwollender wie kritischer Philosophie- und Psychoanalyselehrer im besten Sinn war; weiters Nicole Loraux, die mir – ebendort bis zu ihrer schweren Erkrankung 1994 – die Freude sowohl am historischen als auch am alphilologischen Detail vermittelte sowie den Mut, unseren auch noch so abwegig und anachronistisch erscheinenden Hypothesen im Zuge von Textanalysen nachzugehen, unter der Bedingung allerdings, dabei alle Kraft für ihre Prüfung und für die Angabe plausibler Gründe aufzuwenden. Beiden verdanke ich den Mut zur Verbindung zwischen Psychoanalyse, Philosophie und Sozial- bzw. Kulturwissenschaften. Herta Nagl-Docekal danke ich dafür, dass sie zu Zeiten, als Selbstantragstellung für Postdocs noch nicht möglich war, die Leitung für das erwähnte FWF-Projekt übernahm, und zwar in der mir angenehmsten Weise, ohne Bevormundung und stets mit gutem Rat zur Stelle. Sie war es auch, die mich schon zu Beginn meines Studiums in den 1980er Jahren in Wien und im Zuge meiner 1990 abgeschlossenen Dissertation für die Schnittstelle zwischen Geschichtsschreibung und Philosophie, und in mittelbarer Folge für das Verhältnis zwischen Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie zu interessieren verstand. Dasselbe gilt für Pierre Vidal-Naquet, der mir nach dem Tod von Cornelius Castoriadis, dann von Nicole Loraux, ein ebenso wichtiger Kollege wie Freund wurde, und dessen Tod im August dieses Jahres wir nun zu beklagen haben. Meinen Kollegen Josef Mitterer und Johann Heiss danke ich für ihre wertvollen Anmerkungen, Nina von Korff schließlich für ihre ungebrochene Unterstützung in jeglicher Hinsicht.

Dass alle Genannten meine teils feministische, teils kritisch-*queere* Haltung nicht als Hemmnis sondern als methodologisch produktive Ausrichtung förderten und zuweilen selbst einnahmen bzw. einnehmen, bedarf durchaus der Erwähnung, weil diese Haltung bis heute Beleidigungen seitens mancher „KollegInnen“ (im adornitischen Sinn) hervorruft, welche lautlos zu übergehen sich im Sinne der Parrhesia nicht geziemt.

Hinweis: Die griechischen Termini, die in der philosophischen Terminologie ge-  
läufig sind, wurden nicht kursiv gesetzt, die anderen wurden transkribiert und  
kursiv gesetzt.

## Einleitung

---

Platon ist vor allem bekannt für seine dualistische Denkweise, für die ethische Einteilung des Denkbaren in ideelle Welt an sich und in materielle Welt; für die orphisch inspirierte Trennung zwischen erhabener geistiger Seele, welche die reinen und ewigen Ideen des Schönen, Wahren und Guten zu schauen vermag und der schlechten leiblichen Materialität, die alles Sein verzerrt und dem Verfall preisgibt, ja es zum Nichtsein disponiert. Diese ethisch-dogmatische Sicht übergeht das Chiasma, das in seinen Schriften vor allem auf der ontologisch-erkenntnistheoretischen Ebene unablässig am Werk ist, und das diesen Dualismus unterterminiert, kreuzt und überbrückt. Das Chiasma ist also das Leitmotiv meiner vorliegenden Auseinandersetzung nicht nur mit Platon, sondern auch mit Aristoteles und Sappho.

Das Chiasma (vom gr. Buchstaben chi:  $\chi$ ) taucht explizit erst nach Platon und Aristoteles, und zwar als rhetorischer Tropus auf. Es bezeichnet eine Figur der überkreuzten Verknüpfung von zuerst vertikal entgegen gesetzten und horizontal korrespondierenden oder identifizierten Begriffspaaren.<sup>1</sup> Dabei werden die vier Extreme zweier Hälften in einer geometrisch oder semantisch möglichen aber formallogisch problematischen Konstellation miteinander in Beziehung gesetzt. Nehmen wir eine Entgegensetzung (A-B/C-D, wobei A-C und B-D kategorial auf einer Horizontale identifiziert sind z.B. A=Selbst/C=Eigenes und B=Anderer/D=Fremdes): Die zuerst nicht verknüpften Termini (A-D und B-C) werden durch das Chiasma verbunden, also vermittels einer Überkreuzung der beiden Achsen (die Mitten der Achsen A-B und C-D werden zur Mitte hin verschoben, sodass sie sich dort treffen und die Achsen sich in dieser Mitte der Mitten nun diagonal kreuzen oder zumindest berühren können). Dadurch wird die Planperspektive zu einer die je gültigen formalen Gegensätze verbindenden sphärischen Perspektive, das heißt für unser Beispiel, dass auch die postulierten Gegensätze zwischen Selbst und Fremdem aufgehoben oder zumindest relativiert werden, was die Perspektive auf das Eigene im Anderen bzw. das Fremde im Selbst bzw. im Eigenen

---

1 Einfacher strukturiert findet sich der poetologisch verstandene Chiasmus etwa bei Homer als *proteron hysteron* oder als Wiederaufgreifen des vorher aufgezählten in rückwärtsge wandter Reihenfolge: etwa als A-B-C-D-C'B'A'. Vor allem aber finden wir diese frühe Figur in der jüdischen Bibel.

eröffnet. Es geht also um ein Begriffsmobile, dessen Mischungen und Verknüpfungen je nach Modus, Zusammenhang und Art der Begriffspaare variieren können.

1961 widmet Merleau-Ponty dem Chiasma eine Kapitelüberschrift: In seinem letzten, unvollendeten, Werk *Le Visible et l'invisible*<sup>2</sup>, intituiert er den Abschnitt, in dem er sich mit dem chiasmatischen Verhältnis zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen auseinandersetzt, „Le chiasme – l'entrelacs“. Entrelacs, Verschränkung, Verwobenheit verweist auch auf das Mittendrin, also das *metaxy*. Merleau-Ponty erörtert darin zwar weder den Tropus noch die Verbindung zwischen Chiasma und *metaxy* genauer, auch erwähnt er die platonische Referenz nicht. Eine Arbeitsnotiz macht vielmehr deutlich, dass er diesen Tropus in Anlehnung an das Chiasma des Auges (der sich überkreuzenden Sehnervenstränge) im Zeichen der *Verraumzeitigung* konzipierte.<sup>3</sup> Nicht zuletzt an dieses Kapitel knüpfte Castoriadis an, als er in den 1970er Jahren die radikale Einbildungskraft im Sinne eines solchen *metaxy* und unter Bezugnahme auf das, was ich die aporetische Einheit des Psyche-Soma nenne, zu erhellen beginnt. Seine implizite Übersetzung des Chiasma finden wir in den „Kreuzungen“, *Carrefours du labyrinthe*.<sup>4</sup>

Nun beschreibt bereits Platon diese Figur mit einem Verweis auf das  $\chi$ , ohne sie jedoch explizit Chiasma zu nennen: Im *Timaios* ersinnt er in seinem Mythos von der Entstehung des Kosmos die Erschaffung der Weltseele bzw. ihrer Anteil-

- 
- 2 Maurice Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München: Fink 1994 .
  - 3 Siehe hierzu auch Bernhard Waldenfels, „Möglichkeiten einer offenen Dialektik“ in ders.: Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 126ff. sowie Petra Herkert: Das Chiasma, Würzburg: Königshausen und Neumann 1987, S. 124-132. Unbehandelt bleibt hierin die Frage, inwieweit Merleau-Ponty selbst noch im Chiasma der „Last des ontologischen Erbes“ (Castoriadis) unterworfen ist, das heißt inwieweit seine späte Philosophie des Chiasma zwar „die Möglichkeit einer offenen Dialektik“ (Waldenfels) denkt, ohne die Implikationen der Unbestimmbarkeit in den radikaleren Ansatz einer prinzipiell unabschließbaren, polyvalenten Logik im Sinne Gotthart Günthers oder im Sinne der Magmalogik von Castoriadis zu führen. Siehe letzterer: „Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes“, in: A. Métraux und B. Waldenfels (Hg.): Die leibhaftige Vernunft – Spuren von Merleau-Pontys Denken, München: Fink 1986, S. 111-143. Die Nichterwähnung des Chiasma bei Platon mag damit zusammenhängen, dass Merleau-Ponty der antiken Philosophie pauschal leib- und seinsvergessenes Denken des bloß Ontischen unterstellt, womit er Heideggers und Lévinas' Verdikt unkritisch übernimmt.
  - 4 Zur radikalen Einbildungskraft siehe vor allem Cornelius Castoriadis: Die Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt: Suhrkamp 1984 und „La découverte de l'imagination“, in: Les carrefours du labyrinthe II. Domaines de l'homme, Paris: Seuil 1990 sowie Alice Pechriggl: „Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch“, in: Utopiefähigkeit und Veränderung, Pfaffenweiler: Centaurus 1993. Die „Kreuzungen“ im Titel seiner sechsbändigen Textsammlung *Les carrefours du labyrinthe* (Paris: Seuil 1978-1999) ist im Titel der deutschen Übersetzung von Bd. I verschwunden: Sie lautet – schlicht für das Auge, falsch für den Geist: *Durchs Labyrinth*.

le an den Weltkörpern nach bestimmten Zahlenverhältnissen (gemäß dem eidetischen Plan, der selbst nicht vom demiurgischen *theos*, also Gott, stammt) und einer chiasmatischen Geometrie. Zentral dabei ist die jeweils klaffende Mitte, *metaxy*, in welche der Weltenbaumeister (*dēmiourgos*) zuerst die abgeschnittenen Teile des Ganzen immer wieder einsetzt. Dies geht so lange, bis die Mischung dem rechten Verhältnis der Glieder entspricht.

„Dieses ganze so zusammengefügte Gebilde aber spaltete er (*chisas*) der Länge nach in zwei Teile, verband dieselben kreuzweise in ihrer Mitte, so dass sie die Gestalt eines Chi ( $\chi$ ) bildeten, und bog dann jeden von beiden in einen Kreis zusammen, sodass er also jeden mit sich und beide miteinander in dem Punkte, welcher ihrer Durchschneidung gegenüberlag, verknüpfte.“<sup>5</sup>

Dieser Tropus erinnert weniger an das Weltall, wie wir es uns heute vorstellen, denn an eine andere Figur in Platons Texten: die Figur der Kugelmenschen in der Rede, die der Komiker Aristophanes im *Symposion* zu Ehren des Gottes Eros zum Besten gibt. Hier schneidet Zeus die legendären Kugelmenschen wegen ihres frevelhaft übermütigen Verhaltens in der Mitte, „wie ein Ei“, auseinander. Dieser Schnitt bewirkt, dass die daraus hervorgehenden Hälften vor Sehnsucht nach ihrer je verlorenen Hälfte vergehen und erst wieder in der Liebesumarmung mit dieser verlorenen und wieder gefundenen „anderen Hälfte“ zu „sich selbst“ finden. Nachdem Zeus ihnen hernach auch die Geschlechtsteile von hinten an die vordere Mitte versetzen ließ, an die Stelle unterhalb des Nabels, der sie an die Schnittwunde gemahnen soll, vereinigen sie sich – je nach dem, ob sie ursprünglich einer mann-männlichen, einer weib-weiblichen oder einer androgynen Kugel angehörten – in männlich homosexuellem, in weiblich homosexuellem oder in heterosexuellem Eros.<sup>6</sup>

Doch statt derartige Figuren aufzugreifen, hielt sich die christliche Tradition an das Abschreckend-Erbauliche bei Platon. Deshalb finden wir in dieser Tradition nur das dritte, den klaffenden Spalt (*chasma*) kaum mehr durchkreuzende Chiasma oder Pseudochiasma, das der Philosoph inszenierte, nämlich das des Gerichts über die Seelen der Toten: Am Ende der *Politeia*, im Mythos des Pamphyliers Er, schildert Platon, ähnlich wie im *Phaidon*, jene Vergeltungstheorie, die ein Strafgericht an einen Ort im Jenseits der Menschenwelt, bzw. zwischen Diesseits und Jenseits projiziert.

„Er sagte aber, nachdem seine Seele [aus dem toten Leib A.P.] ausgefahren, sei sie mit vielen anderen gewandelt und sei an einen irgendwie zwischenweltlichen Ort (*eis topon*

5 Timaios, 36 b. Ich zitiere, wenn nicht anders angegeben, die griechisch-deutsche Ausgabe in der überarbeiteten Übersetzung von Schleiermacher: Platon, Sämtliche Werke, Frankfurt am Main, Leipzig: Insel 1991.

6 Ich komme noch ausführlicher auf diesen ebenso genialen wie komischen Mythos zurück.

*tina daimonion*) gekommen, wo in der Erde zwei aneinander grenzende Spalten (*chasmata*) gewesen und am Himmel gleichfalls zwei andere ihnen gegenüber. Zwischen (*metaxy*) diesen seien Richter gesessen, welche, nachdem sie die Seelen durch ihren Richterspruch geschieden, den Gerechten befohlen hätten, den Weg rechts nach oben durch den Himmel einzuschlagen, nachdem sie ihnen Zeichen dessen, worüber sie gerichtet worden, vorne angehängt, den Ungerechten aber den Weg links nach unten, und auch diese hätten, hinten, Zeichen gehabt von allem, was sie getan [...]“<sup>7</sup>

Anders als in der die Welten in Himmel und Hölle spaltenden Szene des jüngsten Gerichts ist diese Schwelle im Zwischendrin des platonischen Mythos eine chiasmatische, die verbindet und trennt zugleich.<sup>8</sup> Wenn ein Richter der Scheiden den das *metaxy* zwischen Leben und Tod durch seinen zwingenden Spruch besetzt, ist das Chiasma okkupiert oder verstopft und die kindliche, den Tod verleugnende Phantasie von der gerechten Spaltung scheint erfüllt.

## Das Chiasma und die Rolle des *metaxy*

*Metaxy*, die Mitte, das Zwischendrin, das Mittlere: Das semantische Feld, welches dieses Wort bezeichnet, ist so vieldimensional wie das Denken und die Welt, die es philosophisch zu erschließen galt: zeitlich, räumlich, substantiell, logisch, mathematisch, geographisch, erkenntnistheoretisch, ethisch, psychologisch, dramatisch, politisch, usw. In fast allen Kontexten, in denen es auftaucht, verweist es auf einen Wechsel, auf einen Gegensatz, den anzuzeigen und zu vermitteln es aufgerufen wird. Eine Einleitung ist nicht der Ort, dieses semantische Feld im Detail zu untersuchen, doch möchte ich die wichtigsten Aspekte im Sinne einer besseren Nachvollziehbarkeit der Relevanz, die dieser Begriff für meine weiteren Ausführungen hat, kurz skizzieren.

Bei Platon spielt das *metaxy*, über seine Funktion für das Chiasma hinaus, eine zentrale Rolle, und zwar sowohl auf der logisch-erkenntnistheoretischen Ebene (zwischen *apeiron* und eingegrenztem Eines, oder wenn es etwa darum geht, die Mitte zwischen Erkennbarem und Erkennen sowie zwischen Nicht Erkennba-

---

7 Politeia, 614 c. Wir mögen heute bei der Lektüre von langen, ja „tausendjährigen Wanderungen“ eher an die „Hölle auf Erden“ denken, jenen „*anus mundi*“ wie der Lagerarzt von Auschwitz es nannte, genauer an die Schwelle, an der die nationalsozialistischen Ärzte Richter über Tod im Gas oder einstweiliges Überleben im Lager waren, denn an die ägyptischen, platonischen, oder allgemeiner griechischen Seelenwanderungsmythen (der christliche ist ja bekanntlich kein Mythos mehr, sondern wurde vielmehr zum ehrwürdigen und unumstößlichen Dogma erhoben). Es ist jedenfalls gesichert, dass auch die Regisseure der allzu realen Nazi-Hölle Platons *Politeia* gekannt haben und alle möglichen Anleihen machten.

8 Ich nenne chiasmatisch die am Chiasma orientierte Methodologie oder Betrachtungsweise und hebe diese von der bloß „chiasmatischen“ Struktur eines Tropus oder einer Figur ab.

rem und Nicht Seiendem zu erläutern) als auch auf der psychologisch-ethischen und auf der politischen Ebene.<sup>9</sup> Am interessantesten ist die Rolle des *metaxy* zur Kennzeichnung der Position, die Sokrates in einem Streit einnimmt: die Mittlere, die der *epochè* (innehalten, aussetzen) nicht unverwandt ist, also der skeptischen Enthaltung der Zustimmung zu dieser oder jener „Wahrheit“, wie sie vor allem auch aus dem *Theaitetos* hervorgeht. Dieses Innehalten in der Mitte verweist auf die Aporie, die Ausweglosigkeit, mit der jeder Versuch einer Problemlösung anhebt und die ja gleichsam zum produktiv-agitierten Dauerzustand philosophischer Untersuchung geworden ist, sofern sich diese nicht der Dogmatik verschrieb. Es erhellt also, dass es im Folgenden nicht um die angebliche „Ideenlehre“ Platons gehen wird, die er als solche nie verkündet hat, sondern um einen polyzentrischen, immer neue Mitten eröffnenden und neue Chiasmen erstellenden Blickwinkel. Besonders relevant wird in dieser Zugangsweise das *triton genos*, ein *metaxy* konkret universeller und zugleich begrifflich abstrakterer Art, wie die *chôra* (Raum) als „Amme des Werdens“ im *Timaiois* oder das Licht in der *Politeia*.<sup>10</sup>

Systematisch setzt sich – wie könnte es anders sein – Aristoteles mit diesem Begriff auseinander. Am Höhepunkt dieser Systematizität wird der Begriff in gewisser Hinsicht mit der Grenze (*peras*) in der Topologie vergleichbar.<sup>11</sup> Im 10.

- 
- 9 Siehe hierzu ausführlicher Ernst Hoffmann, „Methexis und Metaxy bei Platon“, in: Drei Schriften zur griechischen Philosophie, Heidelberg: Winter 1964.
- 10 *Chôra* heißt zuerst Zwischenraum und ist ein Ablaut von *chêros*, Leere. In der *Politeia* stellt die Sonne bzw. das Licht (*phôs*) jenen dritten Term oder das *metaxy* hinsichtlich des Guten und der Idee des Wahren dar. Er siedelt sich an zwischen den Sinnen und der Idee als Mitte, Medium und Milieu, in denen diese erscheinen (*phainesthai*). Was jedoch am meisten erstaunt, ist die Feststellung, dass sie den Phänomenen nicht nur die Fähigkeit verleihen (*dynamis*) von „uns anderen Menschen“ gesehen zu werden, sondern auch noch „das Werden und Wachstum und Nahrung, während sie selbst nicht das Werden ist.“ (Von mir abgeänderte Übersetzung nach Schleiermacher: „*Ton hêlion tois horômenois ou monon, oimai, tèn tou horasthai dynamin parechein phêseis, alla kai tèn genesin kai auxên kai trophên, ou genesin auton onta.*“) Die Sonne ist also für das Gesehene das, was das Gute für die Erkenntnis ist: Zwischen Wahren und Erkennbarem angesiedelt, gibt sie Letzterem das Sein sowie das Wesen, das selbst wieder über dem Seienden/Sein steht. Platon: *Politeia*, 509 b. Für die Kritik des Aristoteles an Platons „Ideenlehre“ wird es ebenfalls zum zentralen Ausgangspunkt. Das von ihm in der *Metaphysik* aufgeworfene Problem vom infinitesimalen Begriff des „dritten Menschen“, der sich zwischen der Idee vom Menschen und dem sinnlich realen Menschen unweigerlich auftut, ist also durchaus schon bei Platon thematisiert; Aristoteles greift es vielmehr auf und wendet es radikalisiert gegen Platons unleugbaren Hang zur idealistischen Spaltung.
- 11 Es würde zu weit führen und meine Kompetenz überschreiten, die mathematischen Implikationen zu erläutern. Erwähnt sei nur, dass die Zahl und die Mathematik eine für die Aristotelische Philosophie revolutionäre Rolle spielten, an der das *metaxy* maßgeblich teilhat, insofern es den logischen Ort bezeichnet, an dem Teilbarkeit und Unteilbarkeit miteinander verschmelzen, aber an dem auch die Teilbarkeit zu gleichen Teilen in ihrer genauesten, nämlich mathematischen Ausgestaltung stattfindet, was auf die Rolle des *metaxy* bei Euklid und – für uns zeitlich näher gelegen

Buch der Metaphysik spielt das *metaxy* nämlich die zentrale Rolle zur Unterscheidung zwischen Widerspruch (*antiphasis*) und Gegensatz (*enantiotês*), denn Ersterer ist ausschließlich und hat (oder kennt) kein Mittleres (*metaxy*), während Letzterer als gesetzter eine Mitte hat, in der sich die Entgegengesetzten vermengen bzw. aus dem heraus die Veränderung zum Gegensätzlichen geschieht. Mithilfe der weiteren Bestimmungen des *metaxy* untergliedert Aristoteles den Begriff (Genos) der Differenz in die Arten (*eidê*) der Unterscheidung, der Gegensätzlichkeit, der Entgegensetzung und der Veränderung bzw. der Heterogenität.

Anders als in dieser begrifflichen Analyse setzt er das *metaxy* in der für die Anthropologie relevanteren Ethik ein, wo es die Mitte oder die Vermittlung zwischen der *hybris* (Maßlosigkeit, Übermut) des Zuviel (*hyperbolê*) und dem meist aussichtslosen, weil nicht einmal eindämbbaren, Zuwenig (*elleipsis*) bezeichnet.<sup>12</sup> Aus diesem Zwischendrin entsteht das Meson, das richtige Maß gemäß dem Logos, das heißt die Verhältnismäßigkeit hinsichtlich der entgegen gesetzten Charakterzüge oder Dispositionen. In der Erkenntnis- und Wahrnehmungstheorie, die vor allem am Beginn der *Metaphysik* sowie in der Abhandlung *Über die Seele* im Zentrum steht, bezeichnet das *metaxy* vornehmlich die Schnittstelle zwischen Aisthesis, also Sinneswahrnehmung und *noêsis*, also Intelligibilität.<sup>13</sup>

## Philosophische Anthropologie: Situiertheiten und Zeitlichkeiten

Meine Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie der griechischen Antike begann ich an der Schnittstelle zwischen Geschichte und Philosophie, zwischen Politologie und philosophischer Anthropologie, um mich von der erst strukturalistischen, dann strukturalanalytischen Tradition der „School of Paris“ in der griechischen Altertumsforschung des ausgehenden 20. Jahrhunderts wieder stärker der Philosophie zuzuwenden. Diese „Rückwendung“ war nicht die aus einer „fremden“ disziplinären Zone zurück in die heimatliche Abstraktion reiner, das heißt formallogischer Philosophie, sondern eine auf die Begriffslogik inmitten der psychoanalytisch inspirierten Sozialwissenschaften.

---

– auf Infinitesimalrechnung und mathematische Topologie verweist. Ich werde im zweiten Teil noch einmal kurz auf das Thema der Zahl bei Aristoteles zurückkommen, und zwar im Kontext der Politik. Erwähnt sei schließlich die methodologische Nähe zwischen *metaxy* und dem Meson wie es vor allem in den *Analytica posteriora* ausgeführt wird. Siehe hierzu Paul Ziche, ΕΣΤΙ ΤΟΥ ΜΕΣΟΥ Η ΖΗΤΗΣΙΣ, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 47/2005, S. 9-24.

12 Nikomachische Ethik, Stuttgart: Reclam 1983, 1138 b 20.

13 Auf diese Schnittstelle konzentrierte sich vor allem Merleau-Ponty, während Castoriadis das *metaxy* auch im ontologischen Sinn zwischen *peras* und *apeiron*, also zwischen Grenze/Bestimmung und Unbestimmbarem in seiner Magmalogik weiterverfolgte.

Die in Europa meist rezipierten PhilosophInnen versuchten während des 20. Jahrhunderts, verstärkt nach dem 2. Weltkrieg, eine Vorherrschaft zu dekonstruieren, welche die Philosophie als solche längst nicht mehr, ja vielleicht gar nie inne hatte.<sup>14</sup> Der insbesondere von Derrida als umfassend hegemonialer Ontophallotheologos entlarvte Kern traditioneller Ontologie und Gnoseologie<sup>15</sup> hatte sich (sofern er wirklich existierte) spätestens im Frankreich der 80er Jahre soweit zersetzt, dass er einer neuartigen philosophischen Infragestellung, Begriffsbildung und Forschung Platz machte, die jenseits ontotheologischer Phobien und damit verbundener Größenphantasien zu arbeiten begann und verstärkt mit anderen Disziplinen in eine aktive Auseinandersetzung trat<sup>16</sup>: Psychoanalyse, Literatur- und Sprachwissenschaft, Kultur- und Sozialanthropologie, Soziologie und Geschichtswissenschaften sowie Geschlechterforschung, um nur die für das vorliegende Buch wichtigsten zu nennen. Eine der zentralsten und für die effektive Weiterentwicklung interdisziplinärer Arbeit fruchtbarsten Auseinandersetzungen in diesem Kontext war jene mit der „Kategorie Geschlecht“.

Nun ist die „Kategorie Geschlecht“ aber insofern keine Kategorie im strengen philosophischen Sinn, also ein allgemeiner ontologisch-gnoseologischer Zu/ordnungsbegriff, als sie selbst immer über und durch ein je spezifisches und veränderbares geschlechtsspezifisches Imaginäres instituiert ist, also durch die je gesellschaftlich-geschichtlichen Gestaltungen der Affektivität, Anatomie oder Leiblichkeit und Phantasie.<sup>17</sup> Diese Gestaltungen sind nicht nur implizit, sondern im Fall der europäisch-philosophischen Tradition auch Teil, ja Grundlage des expliziten Wissens, insbesondere des Wissens bezüglich A/symmetrien, Binaritäten, Dichotomien, Ent/wertungen, etc. „Geschlecht“ verweist also in seiner polysemischen Öffnung als Kreuzung auf so heterogene Felder wie Eros/Thanatos, Sexualität im Dienste oder jenseits der Fortpflanzung und zufällige bzw. wesentliche Differenz zwischen „M“ und „F“ („männlich“ und „weiblich“).

## **Eros und Thanatos oder die versäumte Thanatologie**

Als Kern des Kern- oder Mitteltextes „Eros und Thanatos zwischen Psyche und Kosmos“ könnte die für altphilologisch eingeschliffene Geister wohl monströse These ausgemacht werden, dass Sappho in ein neues, noch fiktives Kompendium

14 Seit ihrer Vermagdung durch die Theologie hatte die Philosophie eine Vormachtstellung am ehesten mit der, seit der Renaissance und der Aufklärung an diese anschließenden, „fortschrittlichen Emanzipation“ von dieser „Herrin“ inne, die in Hegels absolutistischer Selbstbehauptung der Philosophie als – sein – absolutes Wissen kulminierte.

15 Gnoseologie steht hier für Erkenntnistheorie in Abgrenzung zur Epistemologie als Wissens- bzw. Wissenschaftstheorie.

16 Es gab immer relevante Ausnahmen, die umso wertvoller erscheinen, als sie vom Rezeptionsmainstream verkannt wurden, der ja auch nur sehr vordergründig das Attribut der Zeitgemäßheit für sich beanspruchen kann.

17 Siehe hierzu A.P.: Corps transfigurés, Bd. II, Paris: l'Harmattan 2000, S. 199-206.

„vorsokratischer“ philosophischer AnthropologInnen zu reihen ist.<sup>18</sup> Da die darin versammelten Vorsokratiker – außer Heraklit – Autoren von vornehmlich naturphilosophischen Gedanken und Philosophemen sind, wäre Sappho tatsächlich eine Vorläuferin von Sokrates, und zwar in weit größerem Maße als diese, insofern mit ihm – und darin sind sich die „ExpertInnen“ einig – überhaupt so etwas wie eine Anthropologie begonnen habe (allerdings noch ohne sich als solche zu bezeichnen). Sapphos Philosopheme zur *conditio humana* behandeln vor allem die Eros-thanatos-Problematik, die Platon faszinierte. Sie nehmen auch – wie nunmehr genauer belegbar – zur Unausweichlichkeit des Alterns und damit des Todes der Menschen Stellung, was wiederum Aristoteles faszinierte: „Nicht altern und Mensch sein, das wird niemals möglich“ schreibt Sappho in der Mitte ihres eben wiederentdeckten Gedichts.

Ciceros oder Montaignes Auffassung, die Philosophie sei eine Art Vorbereitung auf den Tod bzw. auf das Sterben, kann vielleicht nur von denjenigen nachvollzogen werden, die sich nicht nur auf die Vorstellung des Todes einlassen, sondern auch auf die Verzweiflung im Angesicht des Todes (von Angehörigen oder des eigenen, der naht oder uns – zumindest in der Phantasie – zu ergreifen droht). Es handelt sich dabei keineswegs um einen bloßen Gestus philosophischer Selbstbezüglichkeit (als Disziplin toter weißer Männer), der als solcher nicht begründen könne, was Philosophie sei. Eine solche Einschätzung geht in erster Linie an der Philosophie vorbei, die als Denken des Denkbaren der Letztbegründung so wenig bedarf wie das Handeln. Vielmehr ist Philosophie immer dort schon *Thanatologie*, wo sie sich einem der wichtigsten negativen Antriebe sowohl der Seele als auch der Philosophie als Tätigkeit und als Institution widmet.<sup>19</sup> Lange vor Montaigne ist nun für die griechische Philosophie die Auseinandersetzung mit Thanatos zentral, und der platonischen ist der Tod ein so eminent wichtiger Topos,<sup>20</sup> dass sie zu dessen Überwindung die christliche Seelenwanderungstheorie in ihren Grundpfeilern mit einem aus psychoanalytischer Sicht primärprozesshaft erscheinenden Mythos antizipiert.<sup>21</sup>

18 Die bahnbrechende Sammlung der *Fragmente der Vorsokratiker* von Diels und Kranz, die wohl nicht daran gedacht hätten, die „Dichterin“ in ihre Dichterphilosophensammlung aufzunehmen, stellen immer noch *die* Kanonisierungsinstanz schlechthin dar, wobei am Kanon der Ausschluss meist ebenso relevant ist wie der Einschluss.

19 Dass die der angeblich beherrschenden Thanatologie in der Philosophie entgegen gesetzte „Natologie“ nicht mehr als eine weitere erbauliche Verdeckung, ja Teil der tendenziellen Verleugnung des Todes ist, scheint mir derzeit alles andere als ausgemacht.

20 „Nämlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne dass es freilich die anderen merken, nach gar nichts anderem streben, als nur zu sterben und tot zu sein“, Platon: Phaidon, 64 a.

21 Dieser Schein mag trügen. Es ist nicht endgültig ausgemacht, ob Platon wirklich an jenen dem sterbenden Sokrates in den Mund gelegten Mythos glaubte, oder ob er nicht vielmehr an die Stelle des Nichtwissens, die er mit seiner dichotomen Einteilung zwischen Form und sinnlichem Inhalt sowie zwischen Leib und Seele eröffnet

Ich gehe also davon aus, dass es zum historisch bis heute wirksamen Sinnkern der Philosophie gehört, dem Tod zu begegnen, sich ihm zumindest in der denkenden Vorstellung zu stellen, vielleicht ihn zu verdrängen, noch lieber ihn *metempsychotisch* (seelenwanderungstheoretisch) zu verleugnen oder ihn, als *atopon* schlechthin, also als Unfassbares, in seiner Macht über uns irgendwie verstehen oder zumindest auf plausible Weise erhellen zu wollen. Der Tod wurde nicht nur als widersprüchliches Erkenntnisproblem behandelt, er gab zudem Anstoß zur Herausbildung eines unmöglichen Erfahrungsbegriffs. Wie Lévinas es bereits auf den Punkt brachte, ist er das, was sich am radikalsten der Erfahrung entzieht und sich ihr zugleich als angedrohtes Ereignis am zwingendsten auferlegt. Aleatorischer Zufall, „Willkür“ (des Moments seines Eintretens) und *anan-kê* (Notwendigkeit) scheinen sich im Tod zu einer Aporetik zu verdichten, die das Unabweisbare des Todes für jeden Einzelnen und die Sorglosigkeit der „guten Verdrängung“ vereint. „Philosophische Implikationen der Psychoanalyse“ oder „triebtheoretische Aspekte der griechischen Philosophie“ könnte in diesem Sinne eine weitere Überschrift des ersten Teils dieses Buches lauten, insofern sie sich auf die Eros-Thanatos-Dialektik bezieht.

## Antike Erostheorien und Anthropolitik

Platon und nach ihm, wenngleich abgeschwächt, Aristoteles sind die Väter der Anthropolitik, also der Politik über die (und nicht der) Menschen im Namen einer ideali(sti)schen und androzentrischen Definition *des* Menschen. Die Triebtheorie steht dabei im Zentrum, und zwar nicht nur, weil Freud sich auf Platon berufen hat,<sup>22</sup> sondern vor allem weil bereits Platon die Triebe als gesplante ins Zentrum seiner Philosophie gerückt hat. Gespalten insofern, als er dem Eros einmal eine genuin philosophisch-schöpferische Funktion und Sinnhaftigkeit zuschrieb, ein anderes Mal eine soziologisch-politische Kohäsionsfunktion, die mit Ersterer geradezu im Widerspruch steht. Dies lässt sich insbesondere an Platons ambivalenter Haltung zur Homosexualität ermessen, welche auch, aber nicht allein, in Kategorien von *sex* und *gender* zu analysieren ist. Der philosophische Eros (und mit ihm der Anteros, die Gegenliebe bzw. Rivalität) verhält sich über

---

hatte, deshalb einen offenkundig alogischen Mythos setzte, damit niemand auf die Idee kommt, diese Rede für eine logische zu halten oder gar für Wissen auszugeben. Das hat er, ohne es zu wissen, der christlichen Dogmatik überlassen.

- 22 Ganz explizit in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, wo er Platons Theorie allerdings in seinem Sinne verzerrt bzw. verkürzt übernimmt. Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, Bd. XIII (GW XIII), Frankfurt am Main: Fischer 1960, S. 99. Er schreibt: „Der ‚Eros‘ des Philosophen Plato zeigt in seiner Herkunft, Leistung und Beziehung zur Geschlechtsliebe eine vollkommene Deckung mit der Liebeskraft, der Libido der Psychoanalyse [...]“. Für eine genauere Ausführung zu dieser „Verzerrung“ sowie weitere Bezugnahmen vor allem auf den *Phaidros* siehe weiter unten.

weite Strecken gegenüber dem sozialen Eros und der Philia wie anarchisch. Erst durch die Sublimierung wird er – vermittelt durch die Idealität, die Gleichheit und die Philia – in das soziale Gefüge eingegliedert bzw. der Liebende wird politisch-philosophisch fügsam gemacht. Dabei ist jene konstitutive Zirkularität nicht zu vergessen, die darin besteht, dass die wichtigsten Elemente für diese politische Eingliederung des Eros, die Reziprozität, Gleichheit und Sublimierung, bereits im Begriff des philosophischen Eros enthalten sind. Nun ist gerade an der „Bruchstelle“, als die ich die Homosexualität (und nicht die Homosozialität) in der Platonischen Triebtheorie bezeichnen möchte, besonders interessant. Dies umso mehr in Zeiten der Umwälzungen im sexuellen Geschlechtervertrag (PaCS, Homoehē, eingetragene Partnerschaften, künstliche Befruchtung und Homoelternschaft etc.).

Insofern wir in Rezeptionsbrüchen stets Um/brüche in der Selbstwahrnehmung und -darstellung der Gesellschaft auszumachen vermögen, ist das Chiasma die erhellendste Figur in Hinblick auf die Darstellung der Richtungen, in die derartige Um/brüche, ja Verkehrungen miteinander verbundener Begriffsgegensätze (zwischen männlich und weiblich, zwischen stark und schwach, zwischen leiblich und seelisch/geistig, Zwang und Freiheit, zwischen alt und neu und vor allem zwischen Eros und Thanatos) weisen.

Die im *Theaitetos* und im *Symposion* entwickelten Eros- und Triebtheorien sollen hier also nicht zum x-ten Mal resümiert, sondern so systematisch wie möglich unter einem chiasmatischen Gesichtspunkt de- und rekonstruiert werden. Dieser Gesichtspunkt geht zumindest implizit der Frage nach: Wie verkehren sich gegensätzliche Termini und Begriffspaare an den Kreuzungspunkten des chi ( $\chi$ )? Am deutlichsten wird dies in dem bereits erwähnten Kapitel „Eros und Thanatos zwischen Psyche und Kosmos“ herausgearbeitet, das den Übergang von Platon zu Aristoteles darstellt, dessen Lustbegriff ebenso Gegenstand der Untersuchung ist wie dessen Begriff der Philia, in die sich der Eros spätestens bei Aristoteles ein für alle mal sozial aufgelöst zu haben scheint.

## **Dis/kontinuitäten – Demokratische Korpsbildung im klassischen Athen und darüber hinaus**

In seinem zweiten Teil befasst sich das vorliegende Buch mit dem politischen Imaginären, insbesondere mit den geschlechtsspezifischen Implikationen des politischen Körperimaginären. Dieser Teil geht ebenfalls auf eine 1996 erstmals veröffentlichte Auseinandersetzung im Rahmen der erwähnten Arbeit an der EHESS zurück. Vom abstrakten und potentiell egalitären Verständnis der Menge bei Aristoteles sind die darin bearbeiteten und von ihm durchaus auch verfochtenen geschlechtsspezifischen Verkörperungen gesellschaftlicher Komplementarität, Arbeitsteilung und Hierarchisierung weit entfernt. Vielmehr treffen sie auf strukturelle Elemente der im ersten Teil dargelegten psychosomatischen Topolo-

gie bei Platon, und zwar innerhalb einer Topologie des kollektiven Körpers. Wie diese gesellschaftspolitischen Artikulationen der Polis sich mit dem Logos verbinden, welche Formen der Rede bis hin zum Gerücht hier im Sinne einer antiken „Sprechakttheorie“ relevant werden, dieser Frage geht zu Beginn dieses Teils eine Bearbeitung des Begriffs der „Propaganda“ bzw. ihrer platonischen Vorläufer nach.

Bevor ich die Verbindungen zwischen militärischem Korps und demokratischem Bürgerkorps in Athen und darüber hinaus im Rahmen einer Analyse des Körperimaginären kurz skizziere, möchte ich einige strukturelle und ontologisch-noseologische Fragen diskutieren, die auch für unser heutiges Verständnis von demokratischer BürgerInnenschaft relevant sind. Ausgangspunkt dafür ist die Schnittstelle unterschiedlicher Positionen der eingangs erwähnten „School of Paris“ in den griechischen Altertumswissenschaften (Vernant, Vidal-Naquet, Loraux, Castoriadis und andere)<sup>23</sup>: Universalität in einem politischen Sinn begann notwendig mit beiden – mit der politischen Herausbildung der Demokratie, aber ebenso mit der philosophischen Hervorbringung des Logos. Nicht zuletzt in Verbindung mit dieser durchaus zur Amphibolie neigenden Hervorbringungsweise wurde Universalität nicht vollständig verwirklicht, und wird es wohl auch nie werden. Politische Universalität von Freiheit und Gleichheit (*isonomia* und *isêgoria*) war in der demokratischen athenischen Polis zugleich begrenzt und bedingt durch teilweisen Einschluss und teilweisen Ausschluss des „bestimmten Anderen“: Frauen und Sklaven, aber auch Metoiken. (Kinder spielen in dieser strukturellen In-/Exklusion eine spezifische Rolle, auf die ich hier aber nicht eingehen werde).

Diese hemmende aber zugleich auch produktive Aporetik hat bis heute Auswirkungen auf die offiziellen wie auch impliziten oder privaten Auffassungen von Bürgerschaft und auf die an den politischen Korps gehefteten Vorstellungen, Affekte und Wünsche. Diese Auswirkungen umfassen also auch die – psychosozialen und politologischen – Bedingungen für die Verwirklichung der Demokratie, die gleichsam unter dem Zeichen der Halbheit zu betrachten ist. Zum einen handelt es sich dabei um die halb verwirklichte Universalität aufgrund des erwähnten Aus-/Einschlusses des bestimmten Anderen als historisch aber auch erfahrungsbegrifflich grundlegende Bedingung für die Konstituierung des „kollektiven Einen“. Zum anderen geht es um eine halb verwirklichte Säkularisierung,

---

23 Der erste Band („Antike“) der von Georges Duby und Michelle Perrot herausgegebenen *Geschichte der Frauen* ist das einzige im deutschsprachigen Raum veröffentlichte Kompendium dieser Schule, in dem so unterschiedliche Forscherinnen wie die gelernte Althilologin und spätere Althistorikerin Nicole Loraux, die Philosophin Giulia Sissa, die ArchäologInnen Stella Georgoudi und François Lissarague oder die Historikerin Pauline Schmitt-Pantel vertreten sind. Für einen Überblick siehe vor allem das Nachwort von Beate Hasel-Wagner in der deutschen Ausgabe, die allerdings seit Jahren vergriffen ist und nicht wieder aufgelegt wurde: *Geschichte der Frauen*, Frankfurt am Main: Campus 1993.

die sich in dem permanenten Wiederauftauchen jenes anti- und nicht nur apolitischen Wunsches nach transzendenter Letztbegründung der politischen Einheit in „Gott“ oder einer anderen transzendenten Autorität bzw. Natur manifestiert. Damit verbunden ist die Verschleierung der demokratischen Setzung als einer bedingten und ständig zu erneuernde Suche nach guten Gründen für konkrete – individuelle wie auch kollektive – Ziele (des besseren Lebens, der gerechteren Verteilung, der Autonomie etc.). Castoriadis hat diese Verschleierung bei gleichzeitiger Postulierung letzter, unweigerlich transzendenter, Gründe als Kern des Heteronomie-Dispositivs der meisten Gesellschaften herausgearbeitet; Nicole Loraux hat es, die athenische Polis betreffend, vor allem in den erbaulichen Diskursarten des athenischen Demokratieideologen Thukydides am Werk gesehen, aber sie hat es auch inmitten von Widersprüchlichkeit im Werk Platons herausgearbeitet.<sup>24</sup>

Philosophisch und historiographisch ist nach den pauschalen Verabschiedungen und gleichzeitigen Restaurationen eine mehr skeptische, keinesfalls dogmatische Position gegenüber allen historischen „Ideen“, „Gesetzen“ oder logischen bzw. philosophisch-begrifflichen Zentralbedeutungen der (oder über die) Geschichte vorzuziehen. Diese Skepsis scheint mir im Sinne der Erhellung dieser demokratischen Aporetik gerade für solche deterministische Theorien angebracht, die versuchen, historisch-gesellschaftliche Veränderungen und Gestaltungen in und durch große Begriffe oder Ideen wie „Episteme“, „Narrativ“ oder „Dispositiv“, „Phallogos“ oder „Produktionsweise“ zu fassen. Dies umso mehr, als Determinismus gerade in den Sozial- und Kulturwissenschaften unweigerlich mit Reduktionismen verknüpft ist: Reduktionismen, in denen die Komplexität kollektiver Phänomene tendenziell individualistisch-autoritativ verkürzt wird. Skepsis heißt nicht Verwerfung, und deshalb denke ich mit und in dieser Aporie, aber ebenso denke ich auf der Ebene des realen politischen Ausschlusses dagegen an.

Die Geschichte ist daher nicht als Ideengeschichte zu betrachten, auch nicht durch eine genealogische oder archäologische Methodologie-Metapher wie bei Foucault. Ebenso wenig kann es sinnvoll auf nur einer privilegierten und zugleich paradigmatisch aufgeblähten Ebene oder Schicht der Kollektivität und ih-

---

24 Zu betonen ist hier der Sinn für die Widersprüchlichkeit und die vielschichtige List platonischer „Ironie“ im Kontext seiner kritischen, durchaus auch logisch-empirisch zu fassenden Erkenntnistheorie. Dieser Sinn für die Produktivität der Widersprüche begnügt sich nicht mit einer reduktionistischen Kritik, wie wir sie etwa bei Karl Popper finden. Als einer derer, die das Problem „ideologisierender“ Transzendenz in der Rezeption antiker politischer Ideen aus einer radikal modernen Sichtweise hervorgehoben haben, ist vor allem Hans Kelsen zu nennen, der aber ebenso zum erwähnten Reduktionismus neigt; siehe: Die Illusion der Gerechtigkeit, Wien: Manz 1985 sowie meine kritische Lektüre, in: „Wie un/dogmatisch ist Kelsens Platon? Drei Annäherungen an *Die Illusion der Gerechtigkeit*“, in: Robert Walter/Clemens Jabloner/Klaus Zeleny (Hg.), Griechische Philosophie im Spiegel Hans Kelsens. Band 28 der Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts, Wien: Manz 2006.

rer Institutionen erhellt werden, und sei es auch in einer funktionalistischen Art und Weise als historisch-materialistische Figuration des „materiellen“ Interesses. Es geht vielmehr um die komplexe Verwobenheit zwischen logisch-begrifflicher Reflexion des Gesellschaftlich-Geschichtlichen, insbesondere des Politischen, und um die Auswirkungen, die eine solche Reflexion auf das kollektive Tun hat, sowie auf das politische Handeln im Sinn der formalisierten und organisierten Gestaltung des Gemeinwesens oder des Staates (*policy making*).<sup>25</sup>

Dies führt uns notwendig zu einer über die Antike hinausweisenden Fragestellung: Wie veränderten sich die konkreten historischen Praktiken und Begriffe (*eidê*) *isêgoria* und *isonomia* durch die Transformationsprozesse des in Europa und im „Westen“ gültigen Bürgerkorps hinsichtlich der asymmetrischen Geschlechterkomplementarität bzw. der ausgrenzenden Homogenität der Bürger? Welcher Art von Veränderung in ontologischer Hinsicht waren sie unterworfen? Diese Fragen sind, auch wenn sie den Rahmen dieses Buches überschreiten, umso wichtiger, als der kausale Determinismus von einfachen Ursache-Wirkungsverhältnissen bis heute die „wissenschaftlichen“ Geister zu fesseln scheint.

Es versteht sich von selbst, dass die Befreiungsreden, -bewegungen und Befreiungstendenzen vor, während und nach der Französischen Revolution die Idee der Universalität und der universellen Freiheit gebrauchten, um gleiche politische Rechte auch für Frauen und (als solche abzuschaffende, dann in Europa tatsächlich abgeschaffte) Sklaven zu reklamieren.

Nun ist Universalität keine explizit politische Kategorie in der griechischen Antike, doch sehr wohl eine philosophische (*katholou*), und als Prinzip war sie in und für den eingeschränkten Demos der freien Bürger der athenischen Demokratie durchaus gültig. Wir haben es also mit einer eingeschränkten Universalität zu tun, was ein Widerspruch ist, der zugleich keiner zu sein schien: Es ging um das gleiche Recht zu sprechen für alle Mitglieder des betreffenden Korps und nur für diese. Dass dieser Korps, diese kollektive Machtinstanz nun ein Demos und nicht mehr nur ein Rat der Weisen, der Reichen oder etwa der griechischen Feldherren vor Troja ist, macht erst und nur angesichts gewachsener sozialer Unterschiede Sinn. Diese Unterschiede wurden durch die Demokratisierung insofern verwischt, als der eingeschränkte Demos einer von „Gleichen“ wurde, deren Gleichheit sich nur in dieser Hinsicht verwirklichte, also in der Hinsicht der Zugehörigkeit zu einem Korps von gleichen Mitgliedern. Diese praktische Tautologie braucht – um historisch wirksam zu sein – keiner formalen Logik oder kom-

25 Ich fasse Tun (*agir*) in einem allgemeineren Sinn als Praxis/Praktiken und/oder als das noch intentionalere und reflexionsverbundene Handeln. Zur weiteren Differenzierung des Handlungsbegriffs ist die Betrachtung des Freudschen Begriffs „Agieren“ in seiner kollektiven Dimension wichtig. Siehe hierzu A. Pechriggl: „‘Biopolitik’ und demokratische Instituierung zwischen Agieren und Handeln“, in: Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie & Philosophie (Hg.), *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus*, Bielefeld: Transcript 2004, S. 33-55.

plexen Intelligibilität zu gehorchen. Und doch wird eine gewisse logische Inkohärenz historisch dort virulent, wo sie (proto-)rechtsphilosophisch aufgegriffen wird, wenn es um die Ausweitung des betreffenden Bürgerkorps geht, der ja ein „Selbst/regierungskorps“ ist, also ein autonomes Kollektiv, das sich seine Gesetze selbst gibt oder sie sich zu geben zumindest *de jure (nomó)* beansprucht. Während nun Castoriadis diesen Aspekt der Erfindung von Gleichheit und Freiheit gleichsam abstrahierend hervorhebt,<sup>26</sup> unterstreicht Vidal-Naquet in seinem Werk, und mehr noch Loraux in dem ihren, die Differenzen, Ausschlüsse und Asymmetrien. Im Sinne des Chiasma und eingedenk dieser beiden Ansätze, welche den je anderen nicht leugnen, geht es mir in den vorliegenden Texten um die Überkreuzung der Perspektiven zur besseren Erhellung der Wirkungsweisen dieser Aus- und Einschlussproblematik und zur Herausarbeitung neuer demokratiebegrifflicher Perspektiven. Es wäre dogmatisch und politisch naiv, einfach zu behaupten, dass eine Einschränkung eines politischen Bürgerkorps a priori dem Begriff der Universalität zuwiderlaufe, wenn dieser eben als eingeschränkter angewandt und eingesetzt wird, ja unter diesen Bedingungen überhaupt erst aufgetaucht ist.

Und doch ist es zugleich nicht naiv, zu berücksichtigen, dass dieser Begriff als politische Idee von jenen eingeklagt und im Zuge dessen überhaupt erst als explizit politischer hervorgebracht wird, die sich als davon ausgeschlossen betrachten (und nicht als davon nicht betroffen), *weil* sie sich auf einer anderen Ebene (der dadurch erst begrifflich gefassten politischen Legitimität) als begrifflich eingeschlossen betrachten. Sie machen ihn durch ihre Einforderung explizit, nachdem sie ihren Ausschluss als Unrecht empfinden und begreifen. Es gibt zwar keine organisierte Menge, die alle einschließt, nicht einmal begrifflich (das allgemeine Wahlrecht wird Kinder oder solche, die sich „ihres Verstandes“ oder ihrer politischen Urteilskraft in keiner Weise bedienen können – wie immer diese Klassen auch definiert sein mögen – immer als gleich Stimmberechtigte ausschließen). Und doch gibt es potentiell eine weitgehend vollständige Einbeziehung aller Stimmberechtigten (Bürger von Geburt oder von Herkunft wegen, Einwohner etc.). Die historisch-politische Bewegung dieser Ausweitung des politischen Universalismus und damit der Basis des modernen demokratischen Souveräns ist – wenn auch nicht nur – ein Effekt dieser Dialektik. Dass sie in unserer Tradition auf Kosten einer effektiven Machtaufteilung unter allen bzw. auf alle verwirklicht wurde, also im Sinne einer immer abstrakteren und zugleich fetischartigen Repräsentanz, ist ein anderes Problem, das uns zu weit von der Antike wegzuführen droht. Das Prinzip universeller Gleichheit und Freiheit ist potentiell, also begrifflich, um es mit Aristoteles zu halten, unabgeschlossen. Ein politischer Entwurf, der danach trachtet, es zu verwirklichen, müsste beide miteinander verknüpfen, und zwar nicht etwa in der Form eines Katalogs, also einer Aneinander-

---

26 „La Polis grecque et la création de la démocratie“, in: Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II, Paris: Seuil 1986.

reihung von Rechten, mögen sie auch Grundrechte genannt werden, sondern praktisch und systematisch.

Die Proklamation des angeblich hegemonial „phallogokratischen“ Un/Wesens des „Logos“ vermag die – oftmals nur impliziten, nicht einmal gewussten – Bezugnahmen dieser Proklamationen auf die zentralen Bedeutungen der griechischen Antike nicht zu verdecken.<sup>27</sup> Die aktuellen, diskontinuierlichen und zuweilen auch inkohärenten Bezugnahmen zu erhellen, bedarf es einer Klärung und analytischen Entwirrung der angesprochenen Aporetik bereits in der Antike selbst. Es ist nicht mein Anliegen, hier den Sinn von Logos – Vernunft, Sprache – ein für alle mal zu erschließen, doch denke ich, dass das Verhältnis zwischen Logos, Eidos und dem Prozess expliziter sowie kohärenter politischer Gestaltung oder Selbstinstitutionierung eines *body politic* vor allem in Anschluss an Aristoteles begrifflich fundierter erschlossen werden kann. Aristoteles ist nicht nur der einflussreichste Philosoph unserer gesamten analytisch-wissenschaftlichen Tradition, er war auch als Historiker oder zumindest als historiographisch fundierter Wissenschaftler (die *Athenaiōn politeia* geht weit über diese minimalistische Attribuierung hinaus) bahnbrechend. Er machte als erster auf empirisch fundierte und zugleich begriffssystematische Weise (also logisch-empirisch) deutlich, dass die Frage nach den Strukturen der Polis eine Frage nach Form, Gestalt oder Begriff der Polis ist. Die *politeia* (Verfassung) ist das Eidos einer Polis, und in gewisser Hinsicht können wir dies in eine relationale Analogie setzen mit seiner Konzeption von der menschlichen Seele: Die Verfassung (Konstitution) ist für den (kollektiven) politischen „Körper“, was die Seele für den menschlichen Körper ist. Sie ist die Form, aber auch die *entelecheia*, also seine vollendende Verwirklichung.

Ebenso unumgänglich erscheint eine historiographische Zugangsweise, welche die Pfeiler eines traditionellen politischen Körpers und dessen asymmetrische Geschlechterkomplementarität in Betracht zieht. In der *Politik* arbeitet Aristoteles – durchaus affirmativ – einige zentrale Strukturen der Polis heraus, die bis heute eine Grundlage unseres politischen Imaginären darstellen und unsere politischen Systeme in antidemokratischer Weise mitstrukturieren: die Komplementarität der Geschlechter als eine Art von Klassenasymmetrie; die politische Körpermetapher, in der die Polis als hierarchisch animierter, also im aristotelischen Sinn kybernetisch („steuermännlich“) beseelter Organismus von bestimmter Form/Gestalt (in starker Beziehung mit den entsprechenden Begriffen in *Über die Seele*) inszeniert wird. Dieser Körper ist nicht so sehr über körperliche sondern stärker über moralische Marker männlich geprägt. Schließlich findet sich

---

27 Siehe hierzu vor allem Derridas methodologische Darlegung seiner Arbeit als einer das griechische Erbe würdigenden und zugleich dekonstruierenden; ausführlicher, in: Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Paris: Fayard Galilée 2001, Kap. 1 „Choisir son héritage“, S. 11-40 und Kap. 2 „Politiques de la différence“, S. 41-61.

bei ihm die realistische und weitgehend verkannte Aussage, dass Frauen über die Fähigkeit zu beraten und zu urteilen verfügen würden, nicht aber über die Entscheidungsgewalt (*kyriè*). Dies bezieht sich offenkundig auf den von Aristoteles durchaus gut geheißenen Ausschluss der Frauen aus den institutionalisierten Machtausübungsinstanzen. Das Wechselverhältnis zwischen diesen drei strukturalen Momenten bildet eine Art Systematik des Eidos jenes politischen Korps, der sowohl demokratische als auch monokratische und oligarchische Elemente in sich vereint. In diesem „System“ stellt der Ausschluss der Frauen, Mitwohner und Sklaven... aus den Instanzen der politischen Entscheidung und Machtausübung in erster Linie ein historisches Phänomen dar. Er ist konstitutiv für die Organisation der gesamten Polis, doch stellt diese historisch konstitutive Bedingung weder eine determinierend strukturalistische noch eine ontologische Notwendigkeit, schon gar kein substantielles Wesensmerkmal im Sinne des *ousia*-Begriffs der *Metaphysik* dar. Auch wenn die historische Beständigkeit und Wirkmächtigkeit dieses strukturierenden Bedingungsgefüges (ein Begriff, der präziser und damit angemessener ist als „latente Struktur“) eine solche Notwendigkeit vom Begriff her nahe legen, ist hervorzuheben, dass selbst in Athen ein solcher Ausschlussdeterminismus nicht unhinterfragt vorherrschte. Nicht nur Platons Ausführungen im VIII. Buch der *Politeia* über die Begründetheit, Frauen an der Ausübung der Macht im Staat zu beteiligen, auch die so genannte „Küchenpolitik“ der Komödie setzt sich mit diesem Thema ausführlich, wenn auch zur Belustigung der männlichen Zuschauer durch das *atopon*, das Seltsame (wir würden heute vielleicht sagen „*the queer*“) auseinander, umso mehr als die Komödie die kathartische Funktion erfüllte, die verkehrte Welt politischer Macht, ja Herrschaft der Frauen zu inszenieren, die von Aristoteles durchaus als reale Gefahr eingeschätzt wurde. Im Zentrum dieser Problematik steht die Frage nach der kollektiven *auctoritas*, die sich auf eine männliche Instituierungshegemonie bezieht. Durch sie ist jegliche Definitions-, Distinktions- und Segregationspraxis geprägt und geformt. Diese historisch gewachsene Hegemonie trägt auch maßgeblich zur Erklärung dessen bei, dass es zwar ein *Projektionsflächenimaginäres der Weiblichkeit*, aber kein vergleichbares Imaginäres der Männlichkeit gibt. Die Philosophie hat diese Hegemonie in vielerlei Hinsicht formalisiert, die Ideologie und die transzendente Spekulation suchen sie zu legitimieren bzw. zu perpetuieren. Philosophie und Ideologie waren darin aber nicht immer leicht auseinander zu halten.

# Teil I

## Chaos – Psyche-Soma – Kosmos



## Die Abgründe des Denkens und die Instituierung der Philosophie

---

Die Vernunft sei universell und neutral, das heißt jenseits der Geschlechter. Doch als philosophische Bedeutung, die in und durch die Ausübung der Philosophie instituiert wurde, sollte die Vernunft zugleich als männliche Fakultät proklamiert werden, zu der Frauen auf Grund der „Natur“ ihres Geschlechts keinen Zugang hätten. Dieses Phänomen, das auch als *male bias* so wie als die Fiktion der Neutralität der Vernunft kritisiert wurde, besteht in einer Aneignung des Allgemeinen und der Vernunft durch das männliche Geschlecht bzw. seine Vertreter. Dieser nicht deklarierten Aneignung, welche immer schon im Kontext eines von Herrschaftsverhältnissen durchzogenen gesellschaftlichen Imaginären (Castoriadis) zu sehen ist, kommt ein grundlegendes Gewicht für die rationelle Organisation der „westlichen“ Gesellschaften zu. Dabei haben wir es immer auch mit einer Entwertung all dessen zu tun, was sich an den Körper heftet, insbesondere an den Körper als Psyche-Soma, oder als Leib; zu dieser Entwertung kam – beginnend mit Parmenides, dann Platon – vor allem mit den tendenziös ihn rezipierenden Neoplatonikern und in der Folge mit der christlichen Dogmatik eine Evakuierung bzw. Verdammung all dessen, was unbestimmbar und irreduzibel ist und dem „Anderen der Vernunft“ zugeordnet wurde.

Die Philosophen der Dichtomisierung und der hypostasierten Dialektik, deren ewig gültiges Modell die Geschlechterdifferenz (von Pythagoras zu uns) war, haben danach die Reflexion über die Geschlechterverhältnisse und die Geschlechterdifferenz aus ihren ontologischen, ja sogar anthropologischen Begriffsbildungen weitgehend ausgeschlossen – nicht ohne zuvor den Term des Weiblichen durch seine „natürlich“ unterstellte Gleichsetzung mit der Materie, der Passivität, der Minderwertigkeit als eine Art chaotischen Grund-Abgrund zu verankern. Die Unterdrückung einer ernsthaften philosophischen, also in Frage stellenden Reflexion war für den Erhalt der ontologisch-gnoseologischen Hierarchie für diese Philosophen und Dogmatiker umso wichtiger, als dieses gesellschaftlich als hierarchische „Differenz der Differenzen“ instituierte Verhältnis implizit oder explizit den unabänderlichen Rahmen ihrer Axiomatik darstellt/e.

Um nun die unterschiedlichen Register und Schichten zu erhellen, in denen (und durch die) weibliche Elemente (das Männliche nimmt dabei meist den Platz

des allgemeinen Terms ein) als Gestalten in Szene gesetzt werden, ist es wichtig weibliche Figuren bzw. Gestalten des Weiblichen, wie sie in der platonischen Philosophie ins Werk gesetzt sind, zu untersuchen. Dabei geht es nicht nur um die Funktion, die sie innerhalb des Logos ausüben, sondern auch um ihren Bezug zum gesellschaftlichen Imaginären der griechischen Antike, vornehmlich in seinen geschlechtsspezifischen Dimensionen.

Als es um die Klärung der Werte bezüglich der einen oder anderen dichotomen Kategorie ging, wurde das Weibliche stets auf der ontologischen Seite der stofflichen Matrix (*chôra* bei Platon, *hylê* bei Aristoteles) eingereiht, vor allem aber auf jener des Unbestimmbaren. Denn, was in der formellen Logik oder der philosophiehistorischen Rezeption der (keineswegs nur hegelschen) Dialektik weitgehend ausgeblendet oder bestenfalls „aufgehoben“ worden war, ist der dritte Term des Gemischten, das *metaxy*, das ‚Mitten drin‘, welches weder Summe noch Synthese dieser beiden Pole ist, sondern bestenfalls dynamische Verbindung zwischen beiden und zugleich der Moment des Zerplatzen jener Dichotomie zwischen Körper und Idee, zwischen Bestimmtem und Unbestimmbarem, zwischen *peras* und *apeiron*: Das *metaxy* ist der sich nach unten hin unendlich weitende Mittelpunkt, durch den das Chiasma hindurchgeht, um die formal voneinander ausgeschlossenen Termini an der Oberfläche manifester Logik wieder zu verknüpfen; es bezeichnet aber auch den begrifflichen Raum, für neue Bestimmungen.

Durch diesen logisch selbst nicht hinreichend bestimmbareren Topos einer vordergründig unschlussigen Verbindung, werden zum Beispiel der Verfall des Körpers mitten in der sich als „Philosophie“ instituierenden Denktätigkeit zu lesen sein, und ebenso die Verwirrungen, die dieser Verfall der denkenden Seele beschert. Die Bürde ist umso schwerer für eine Seele, die sublimatorisch von diesem Körper getrennt wird, wenn sie selbst sich nur über dieses unhintergehbare Körperschema hervorbringen kann (aktiv und passiv sind hier anfänglich nicht klar geschieden, der Medium geht der deutschen Sprache ab). Nun ist es ein psychoanalytischer Allgemeinplatz (der allerdings niemals naturwissenschaftlich bewiesen werden kann), dass die Seele in ihrer originären Existenzweise sich erst über die Modelle des Körpers heraus bildet, eines zu ihr heterogenen Körpers, welcher ihr originäres Allmachts- und Unsterblichkeitsphantasma radikal in Frage stellt.<sup>1</sup> Wir finden dieses Paradoxon einer aporetischen Einheit des Psyche-Soma<sup>2</sup> aber auch schon in Platons Werk, vornehmlich in der wie obsessiv wiederkehrenden Frage nach der Hervorbringung der philosophischen Seele und ihres Bezugs zur weiblichen Körperlichkeit im doppelten Sinn von Körper-Frauen

- 
- 1 Relevant sind hierfür m.E. vor allem die Arbeiten von Anzieu, Aulagnier, Bion, Dejours, Dolto und Rosé, die in ihren Büchern nicht nur Freuds Dictum, das Ich sei in erster Linie ein Körperlich, herausarbeiteten, sondern darüber hinaus dem Problem des aporetischen Verhältnisses zwischen Psyche und Soma weiter auf den Grund gehen.
  - 2 Siehe hierzu die genaueren Ausführungen in *Corps transfigurés*, Bd. I, Kapitel I.1.

und weiblichem Leib („Weibleib“). Dieses Paradoxon zieht sich als aporetische Situation durch die gesamte Instituierung der Philosophie als sublimierende Liebe. Denn es ist vor allem diese Instituierung vermittelt der Setzung von Denkschemata, mit der Platon sich zum „Vater des Logos“ erhebt, zum Vater der Philosophie, insofern diese sich – nach Sokrates – das Nachdenken über die Welt der Menschen zur Aufgabe macht, also das, was in der Folge Anthropologie genannt wird. Und es ist auch Platon, der den Demiurgen (Werkmeister) als „Vater des Universums“ einsetzt. Nun stellt dieser „Vater“, nicht das eigentliche Zentrum oder den einzigen Kern des geschlechtsspezifischen philosophischen Imaginären bei Platon dar. Vielmehr spielt auch die „Mutter“ in ihrer metaphorischen Form (als „chôra“) eine zentrale Rolle in seiner Ontologie, Erkenntnistheorie und Anthropologie. Bei Platon finden wir darüber hinaus auch die unterschiedlichen Schichten dieses sich aus dem mythischen Imaginären herausbildenden philosophischen Logos. Diese Schichten reichen von einer biologistisch zu nennenden Ideologie über männliche Gestaltung der zentralen gesellschaftlichen Institutionen als gleichzeitige Gestaltung des „Körpers der Institution“ (was einher geht mit der Marginalisierung bzw. dem Ausschluss der Frauen) bis zum Projektionsflächenimaginären der Weiblichkeit (*Imaginaire écran de la féminité*)<sup>3</sup>. Und doch deckt dies noch nicht die explizite Stellungnahme Platons gegenüber den Frauen und hinsichtlich der Geschlechterverhältnisse innerhalb der Polis ab. Denn gerade bei ihm finden wir – für seine Epoche und weit darüber hinaus – erstaunlich Aussagen über die politische Gleichheit der Geschlechter. In seinen Reflexionen über diese Gleichheit weicht Platon/Sokrates nicht vor der Lächerlichkeit zurück, der er sich damit in den Augen seiner Zeitgenossen preisgibt.

Doch für die Frage nach der Funktionalisierung und Biologisierung der Sexualität wie auch der Geschlechterverhältnisse ist vor allen Aristoteles zentral. Er war der nachhaltigste Ideologe in dieser Angelegenheit und er hat als erster explizit die beiden Begriffe Eidos und Genos voneinander unterschieden, Begriffe, die sowohl als Art und Gattung wie auch als Abwandlungen von „Geschlecht“, ja sogar von „Volk“ und „Rasse“ bis heute in wissenschaftlicher, alltagsprachlicher und politischer Verwendung sind. Doch vor dem Übergang zu einigen zentralen Aspekten der empirisch-kritischen und logisch systematischeren Anthropologie des Aristoteles geht es in der Mitte dieses ersten Teils zurück zu Sappho. Diese Rückwendung schien mir im Sinne einer Vertiefung der Eros-thanatos-Problematik bei Platon längst ausständig. Und wenn sie philosophiehistorisch gegen den chronologischen Strich gebürstet ist, dann weil diese Reflexion aus begrifflicher Sicht geradezu als Bedingung der Möglichkeit für den Austritt aus der „manischen“ Phantasmagorie der Seelenwanderung und für den Übergang

3 Siehe für eine genaue Ausführung vor allem *ibid.* Bd. I, Teil I.3 sowie auf Deutsch eine Zusammenfassung in: „Der Körper in den Gestaltungen und Schichtungen des geschlechtsspezifischen Imaginären“, in: Julia Funk (Hg.), *Körper-Konzepte*, Tübingen: Gunter Narr 1999, S. 25-35.

zum Realitätsprinzip erscheint, das heißt zur Anerkennung des Todes. Sapphos „depressivere“ Position ermöglicht nicht nur die Akzeptanz des unausweichlichen Verfalls des Körpers, der mit dem Alter einhergeht und schließlich im Sterben endet, sie setzt zu einer Reflexion an, auf die Aristoteles – eher ungläubig gegenüber den Mythen seines langjährigen philosophischen Lehrers – zurückgreift.

Die nun anschließende, von einer ebenso summarischen wie systematischen Lektüre geleitete Annäherung an das Werk Platons, verfolgt die Linien, welche die unterschiedlichen Schichten des Seins im Rahmen einer relationalen Systematik miteinander verbinden. Dies geschieht im Kontext der Anthropologie mittels einer Dialektik aus drei Termini: Soma, Psyche und *triton genos*, in dem sich die höchste Idee organisiert ist, und in dem die sich verändernde, stets abweichende Vielfalt harmonisiert werden soll. Ohne in Platons Ontologie eine rein ideelle Logik hineinzulegen, lässt sich darin doch eine Formierung und Formalisierung des Denkens und damit der Sprache ausmachen. Diese Formgebung begründet zwar den platonischen Idealismus, begrenzt ihn aber zugleich in seiner figurativen Geprägtheit durch den Körper. Die Hervorhebung dieser Begrenztheit geschieht nicht aus einer hermeneutischen Voreingenommenheit, sondern in erster Linie, weil eine idealistische Reduktion der Körperlichkeit die Verwobenheit von Psyche und Soma in Platons Werk umgehen muss und den Dogmatismus Platons anachronistisch, nämlich christlich, überhöht. Insofern Platon die Formierung des Denkens wie auch der *eidê* (hier im Sinn von Vorbilder, *paradeigmata*) als spezifisch philosophische Gestaltungen ohne Unterlass mit diesen Elementen bearbeitet, ja weil sie sogar als Möglichkeitsbedingung der Ideen in Erscheinung treten, muss die Verabsolutierung der Ideenlehre sie in ihrer epistemisch-transzendenten Wirkmächtigkeit ausblenden, um den Ideen im Werk Platons selbst diesen Platz einzuräumen.

Es ist gerade diese Verknüpfung zwischen einer anonymen und unbewussten Arbeit, also einem Habitus (*hexis*) einerseits, den systematischen, ja mathematischen Anforderungen des philosophischen Denkens andererseits, welche einen der Sinnkerne dieser damals neuartigen Tätigkeit darstellt. Auch diese Verknüpfung hat ihren logischen Ort im *triton genos* und dem *metaxy*, jenem Mittendrin, welches die Position der Termini und des Verhältnisses zwischen den in Frage stehenden Termini verändert und dessen Extremitäten bei Platon nicht nur die schon erwähnten sind, sondern auch Eidos und *mimêma* (Vorbild und Abbild). Allerdings arbeitet er eben so zentral mit dieser Schnittstelle, aus der die Klarheit der Grenzen und Termini überhaupt erst hervortritt. Die Vermischung soll, anders als die christliche Tradition es uns lehrte, nicht vermieden werden, sie muss bei Platon – mittendurch – bestanden werden, sowohl logisch als auch existenziell. Das erste, transzendentalste *triton genos*, jenes des Werdens, versucht Platon als *chôra* zu fassen. Im Folgenden schlage ich eine Deutung dieses schwieri-

gen Topos vor, der ein Begriff sein soll, ohne als solcher wirklich fassbar zu werden.

### **Chôra, Amme und Mutter aller Dinge als begriffliche Matrix der Formen (*eidê*)**

Das *triton genos* (dritte Art oder Gattung), als die bzw. das Platon die *chôra* bezeichnet, entzieht sich den Schicksalen des Körpers, weil es keine Form ist und auch keine enthält. Man wird sich wundern über diese Aussage, zumal es gemäß der traditionellen Form-Materie-Dichotomie als allgemein akzeptiert gilt, insbesondere für Platons Philosophie, dass die Form es ist, welche Bestand hat, und nicht die Materie. Doch zugleich ist es auch die Form, welche vergeht, ja verendet im Element des Körpers, der ja Körper nur ist von dem Moment an, wo er gestaltet ist, formiert als dieser bestimmte Körper. Wie verhält es sich nun mit dem *triton genos*, diesem Begriff des Mittendrin (*metaxy*), bzw. mit der Bezeichnung „Mutter“ (*mêter*) sowie „Behälter“ (*hypodochê*, *container*) und „Amme“ (*tithênê*) für jenen transzendentalen „Raum“ (*chôra*) allen Werdens in Platons *Timaios*?<sup>4</sup> Diese dritte Art (oder Begriff) bezeichnet zuerst das, was jede Form im Zuge ihres phänomenalen Zur-Welt-Kommens nährt, aufnimmt und beherbergt. An dieser Stelle der platonischen Ontologie und Genealogie wird die Amme, weibliche Gestalt *par excellence*, zum begrifflichen Träger; sie wird zum mythischen Tropus, der unumgänglich ist, weil wir es mit einer Idee zu tun haben, die nicht mehr in logischen Termini ausgesagt werden kann. Es handelt sich dabei nicht um eine Aporie, für die es aus logischer Sicht eine Auflösung gäbe: Als unkörperlicher Körper handelt es sich um den in höchstem Maß aporetischen Topos überhaupt (beginnend damit, dass er kein Ort ist und auch keinen Ort hat). Es ist also nicht mehr – wie in der Hebammenkunst<sup>5</sup> – der Mann, der die Frau nachahmt (*mimeomai*); nicht mehr die Psyche wird hier zum Uterus der empfangenen (*dechomenai*) Idealitäten, die keine hergebrachten Ideen sind (zumindest nicht vordergründig...). Vielmehr handelt es sich zuerst um die Eigenschaft, welche einem weiblichen, weil Frauen vorbehaltenen, Beruf entlehnt ist: dem der Amme. Zum anderen wird das Gesamte dieser Idee zur Konstituierung jenes Projektionsflächenimaginären der Weiblichkeit beitragen, welches die Frau seit Jahrtausenden als Feld der Andersheit inszeniert.

Es gilt also, die Art und Weise genauer zu betrachten, auf die jene beiden zu einer einzigen verdichteten Frauenfiguren, die Amme und die Mutter, genau dort als philosophische Operatoren ins Werk gesetzt werden, wo – angeblich – die Dialektik an ihre Grenzen stößt. Dies könnte genau jenen imaginären Raum markieren, in dem die Fähigkeit (der philosophierenden Männer?) klar und kategorial

4 *Timaios*, 48 e bis 53 c.

5 Siehe nächster Abschnitt.

zu denken aussetzt: an der Schwelle des Werdens, *triton genos* zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Eidos und *mimêma* etc. Diese dritte Art/Gattung, für die es keinen Reflexions-, ja nicht einmal einen Erfahrungsbegriff gibt, erlaubt die Assoziation, dass im antiken griechischen Imaginären die Amme und die Mutter gleichsam das Wesen der Frau ausmachen: Nur als vollständige Mutter (das heißt als Mutter eines männlichen Bürgers, der gleichsam ihre „Steuer“ darstellte) konnte eine Frau mit Fug und Recht als solche bezeichnet werden. Und nur als Amme, also als Nahrungsbehälter für das durch männliches Sperma in sie eingepflanzte Eidos spielt ihr Körper (auf den sie nicht selten reduziert wird) in den meisten biologischen Theorien eine Rolle in der Fortpflanzung. So werden diese beiden „wesentlich“ weiblichen Gestalten, die Mutter und die Amme, für eine begriffliche Annäherung an die *chôra* ins Spiel gebracht: Sie ist ein „Raum“, der sich selbst nicht essentialisieren lässt.

Im *Menexenos* greift Sokrates eine der Einwanderin Aspasia<sup>6</sup> zugeschriebene Grabrede auf, in der er sie im Kontext einer unerbittlichen Parodie sagen lässt: „Nicht die Erde ist es, die die Frau nachgeahmt hat, sondern die Frau die Erde“. Dabei wird die Mimesis für den Autochthonienachweis der Athener, Kinder der athenischen *chôra* (Territorium), von Platon selbst noch ironisiert und verdreht: Diejenige, welche gebiert, trage in sich die Nahrung (das ist der Fall bei den Weibchen der Tiere und Menschen, die Platon als exemplarischen Beweis anführt). Daraus folge in einem offenkundig absurden Fehlschluss das Umgekehrte, dass nämlich diejenige, welche in sich die Nahrung trägt (die Erde) auch die sein muss, welche (die Menschen) gebiert.<sup>7</sup> Die Mutter und die Amme sind untrennbar miteinander verbunden, auch wenn sie hier noch zwei sind. Sie werden von Platon noch rhetorisch identifiziert, um später, im Zuge schleifender Rezeptionsbewegungen, gar zu dieser *Weiblichkeit-Andersheit* verschmolzen zu werden, nach deren Bild dann *die* Frauen dazu vergattert werden, ähnlich wie diese beiden Gestalten, ihre Physis als ihre Individualität auflösende „Natur“ zu verwirklichen. Ironisch ist dabei, dass diese Natur schließlich doch nur eine Nachahmung ist, für die eine so „berühmte“ Frau wie Aspasia Patin stehen soll.<sup>8</sup>

6 Vidal-Naquet nennt sie in Platons Texten in strukturalistischen Termini eine „Weniger Frau“, eine Frau von unten (*du dessous*), im Gegensatz zu Diotima, jener mythischen Priesterin, auf die ich noch kurz zurückkommen werde. Siehe Vidal-Naquet, Vorwort zu *Corps transfigurés*, Bd. 1, S. 15. Nach Diogenes Laertius wurde Aspasia auch im Zuge politischer Diffamierungen, die vor allem ihren Gefährten Perikles treffen sollten, als eine Art Puffmutter bezichtigt und – als Angehörige des Kreises „ionischer AufklärerInnen“ in Athen – ebenso wie Anaximenes wegen *asebeia*, Gottlosigkeit, angeklagt. Dieselbe Anklage wurde übrigens später gegen Sokrates erhoben, der als junger Mann auch in diesem Kreis verkehrt haben soll.

7 Platon: *Menexenos*, 237 e-238 a.

8 In ihrem Buch *Né de la terre* zeichnet Nicole Loraux die hartnäckige und zugleich bequeme Tradierung eines entstellten Zitats nach („Die Frau ahmt die Erde nach“) und arbeitet die Dialektik zwischen Naturalisierung und Konstruktion der Mütterlichkeit heraus. Sie untersucht vor allem die Betonung der „wahren Mutter“, welche

Im *Timaios* wird nun die Amme Trägerin einer verquerten Logik; und diesmal nicht um des Wissens über die „Mutter-Erde“ willen,<sup>9</sup> sondern in Hinblick auf die Erkenntnis dessen, was das Register der Mimesis überschreitet, ein Register, das für Platon immerhin zentral ist und für die vorherrschende Platonrezeption sogar das einzig gültige. Der dritte Term *ist* nicht eine Amme, er ist *wie* (*hoion*) eine Amme *hinsichtlich* des Werdens. Platon lässt bezüglich dieser topologischen und kategorialen Einschränkungen keine Zweifel. Und, was besonders erstaunlich ist, er konzipiert diesen Raum in einer zentralen Hinsicht entgegen die damals gängige Vorstellung, der zufolge sich das vom Sperma transportierte Eidos im Uterus nicht mehr auflöst, wenn es diesen einmal geprägt hat.

Die *chôra* nämlich ist nicht markiert/geprägt und nicht markierbar/prägnant: Trotz aller nur denkbaren Durchgänge der Formen durch diesen „Raum“, bleibt er „jungfräulich“ (obwohl sie für uns nahe liegen mag, wird diese Bezeichnung im griechischen Original nicht verwendet). Nun ist diese Jungfräulichkeit eines zu markierenden Raums ein alter, vielleicht nicht nur jungmännlicher Traum.<sup>10</sup> Doch indem gerade die Individualität überschritten wird, vereint der dritte Term als eine Art „ungepflühtes Feld“ (*chôra*) das Unvereinbare. Weil sich die *chôra* als unförmige „Form“ für die Formierung aller Formen eignet (sie besitzt ein Höchstmaß an Plastizität), verwischt sie im selben Zug oder vielmehr verwischen

---

der „Stiefmutter“ entgegengesetzt wird, die Platon im *Menexenos* persifliert. Siehe insbesondere das ins Deutsche übersetzte Kapitel „Warum die Frauen, wie es heißt, die Erde nachahmen“, in: Gudrun Perko, *Mutterwitz*.

- 9 Ihr Uterus wird schließlich mit dem Feld verglichen, beziehungsweise mit der Furche: „In die Mutter wie in eine Furche gesäte Lebewesen, die wegen ihrer Kleinheit und Ungestaltetheit unsichtbar sind“ („*hôs eis arouran tèn mêtran aorata hupo smikrotêtos kai adiaplasta zôa kataspeirantes [...]*“), Platon: *Timaios*, Übers. A.P., 91 d.
- 10 Diesen Gedanken *in extremis* weiterführend könnte gesagt werden, dass, solange die Jungfrauen zahlreich vorhanden sind, sie Ammen oder Nährerinnen des männlichen Samens zu werden vermögen, ohne dass eine weitere Besamung die erste stören müsste oder umgekehrt eine „fremde“ der „eigenen“ Besamung zuvorkommen würde, zumal die Heirat sowohl Jungfräulichkeit als auch Besamungs- und Markierungsmonopol in dieser je seinigen „Amme“ garantieren. Die Gefahr der Vermischung ist umso größer, als das bioterritoriale Imaginäre der Griechen (und nicht nur der Griechen) die einmal erfolgte Markierung so beständig verankert, dass darin jedes Kind eines anderen Mannes, das diese Frau gebären würde, eigentlich schon dadurch ein Bastard wäre, bevor es das im juristischen Sinn ist. Das „copyright“ materialisiert sich durch die Institution sowie durch die sie begleitende Vorstellung des unvergänglichen Spermas. Zugleich enthält dieses Imaginäre unter dem Vorzeichen der Abwendung ein homophiles Moment: in der Begegnung mehrerer auf den Samen reduzierter „Männer“ in einem dreifach metonymisch verdichteten Frauen-/Mutter-/Ammenleib. Die Aufhebung der Zeit in diesem überdeterminierten Mutterleibsraum bzw. der Vergänglichkeit lebendiger Körper darin verweist eindeutig auf eine primärprozesshafte, und stark originär geprägte Struktur, die umso nahe liegender ist, als es sich hier um Herkunftsmythen im weiteren Sinn handelt.

sich in ihr alle Formen. „Ordnung der Koexistenzen“<sup>11</sup>, ja, aber des Werdens und nicht des Seins. Die Formen koexistieren gerade nicht *in der chôra*, um nicht miteinander in Konkurrenz zu treten oder sich zu vermischen bzw. sich gegenseitig zu deformieren, obwohl die *chôra* für sie alle der Raum ist, der sie im Zuge ihres gebürtlich vorgestellten Werdens (*genesis*) aufnimmt und nährt. Die logisch einzig mögliche Weise der Koexistenz wäre dann die, dass sie nicht als diese oder jene bestimmten Formen koexistieren, sondern viel plastischer, etwa in einem Zustand der weitgehenden Formierbarkeit analog zu Stammzellen.

## Fragen der Metaphorik

Die perpetuierte „Jungfräulichkeit“ beruht auf der Figur der Amme, während der Figur der Mutter die Rolle zukommt, die Idee bzw. den Begriff (Genos) in den Rahmen der familialen Trinität zu rücken, in der die Amme/Mutter aller Dinge ihr männliches Pendant im Demiurgen als dem „Vater des Universums“ findet und – in analoger Gleichung – in den sinnlichen Gestalten oder Seienden ihre „Kinder“.<sup>12</sup> An dieser Stelle sei jedoch festgehalten, dass Platon diesen „Vater“ nicht als aktives generatives Prinzip im Werdensprozess auffasst: In den allerersten Zeiten des Universums sind Werden und Sein vor dem Himmel da und relevant bleibt darin die Anordnung durch die Bewegung der *chôra* als *organon seimon*, das in Anlehnung an Schleiermacher als Rüttelwerkzeug übersetzt werden kann; der Gott/Demiurg bringt dann nur noch, in einer Art sekundärer Bearbeitung, formale Ordnung vermittels der Zahlen in die Welt.

Derrida warnt uns davor, in den Bezeichnungen Amme und Mutter allzu leicht einen metaphorischen Gebrauch zu sehen. Er begründet dies damit, dass die Metapher in einer „gewissen platonischen Tradition ein sinnlicher Umweg“ sei, um zu einem intelligiblen Sinn zu gelangen. Und da die *chôra* weder sinnlich noch intelligibel ist, seien wir mit der Verwendung der Metapher schlecht beraten.<sup>13</sup> Hiergegen ist jedoch einzuwenden, dass der Sinn der platonischen Meta-

---

11 C. Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 324. In Aristoteles' *Physik* findet sich dieser nicht genetische Aspekt (209 b 12-17). In besagter Stelle über *topos* und *chôra*, in dem Aristoteles den *Timaios* erwähnt, verwendet er nicht den Terminus *hypodochê*, sondern den aktiver konnotierten Term *metaleptikon*. Im *Timaios* aber handelt es sich explizit um Geburt und Werden, deren Status gegenüber dem Sein in der ontologischen Hierarchie Platons analog gesetzt wird mit jenem des Glaubens gegenüber dem Wissen um die Wahrheit.

12 Ibid, 50 d.

13 J. Derida: „Chôra“, in: Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant. Paris: Editions de l'EHESS, S. 294. Siehe diesbezüglich auch die ausführliche Studie über die Metapher in der Philosophie, J. Derrida: „Weiße Mythologie“ in: Randgänge der Philosophie. Ich siede mich nicht in derselben transzendentalen Perspektive an wie Derrida in diesen beiden Texten, insbesondere deshalb, weil es mir auch darum geht, die philosophischen ins Werk Setzungen des „Weiblichen“ oder der weiblichen Figuren zu analysieren, statt sie letztlich doch wieder zu perpetuieren. Eine solche Arbeit kommt um eine rhetorische Analyse nicht umhin, welche die *petitio*

pher ja gerade darin besteht, den Begriff der *chôra* in dieses intelligible Schema einfügen zu helfen. Es ist doch der offenkundige Ansatz Platons, gerade das intelligibel oder begreifbar zu machen, was der Intelligibilität sich entzieht und das an ihr zugleich, auf „wundersame“ Weise, teilhat: das *metaxy*.<sup>14</sup> Es stimmt allerdings, dass weder die Amme noch die Mutter als sinnliche Begriffsträger fungieren könnten, wenn deren Zuordnung zum Bereich des Sinnlichen sich nicht für Platon oder für die, welche darin schon oder nicht eine Metapher sehen, von selbst verstünde. Um sinnlich metaphorischer Signifikant zu werden, musste die weibliche Figur nicht nur die Reduktion auf jenen Aspekt durchgemacht haben, den zu veranschaulichen sie nun aufgerufen ist, sondern auch jenen Übergang zum Sinnlichen, der als solcher allem möglichen, nur nicht dem Sinnlichen selbst zuzuordnen ist.

Doch wenn es der Autorisierungen bedarf, um von „Metapher“ sprechen zu können, so wird Aristoteles sie liefern; nicht weil er an sich Absolution erteilende Autorität wäre, sondern weil auf ihn die von Derrida angedeuteten, „einer gewissen platonischen Tradition“ zugehörigen Definitionen der Metapher zurückgehen. Die hier zur Diskussion stehende Metapher kann als solche bezeichnet werden, insofern sie zwei Typen von Metaphern entspricht, die Aristoteles skizziert hat. Zuerst tauscht sie den besonderen Term durch einen allgemeinen: die *chôra* ist *allen* Geburten, was die Amme nur einigen ist, und was die Mutter jenen ist, die in sie durch den Vater eingepflanzt werden. (Der Demiurg wird auch Vater genannt, allerdings explizit „universeller“ Vater, *panτος*). Darüber hinaus handelt es sich um eine Verhältnismäßigkeit: Die *chôra* ist allen Formen, was die Amme einigen Kindern ist, und sie ist allen Formen, was die leibliche Mutter jenen „Samen/Eiden“ während der Zeit der Schwangerschaft ist: nährendes Behältnis für das Heranwachsen zum lebensfähigen Säugling.

In Hinblick auf ein besseres Verständnis des Übergangs von der expliziten Metapher zur Homologie zwischen Frau und Behältnis bzw. Amme des Seins (z.B. bei Lévinas), wird die Art und Weise der Beziehung zwischen Metapher und Metonymie zu untersuchen sein, die mit der Setzung des Verhältnisses zwischen bezeichnetem bzw. illustriertem Term und bezeichnendem oder veranschaulichendem Term der Metapher einhergeht. Dass die weibliche Figur der *chôra* ihr „keine Eigenschaft“ zuschreibt, auch keine wie auch immer geartete Individualität, stimmt in dem Maße, als es sich hier um das Genos des Generischen handelt, spezieller um seine generierende Generizität. Doch auch das reicht nicht hin, ihr den metaphorischen Status abzusprechen, da die Metapher nicht, oder nicht nur, Übertragungsvehikel von Eigenschaften ist, wie im Falle des Lö-

---

*principii* zu akzeptieren hat, der jegliche grundlegende Reflexion über die Metapher begegnet: dass die für eine solche Reflexion konstitutiven Termini der philosophischen Logik immer schon das Werk eines Metaphorisierungsprozesses und einer „Gebrauchtheit“, *usure*, dieser Metaphern sind.

14 Über die Verbindung von *methexis*, Teilhabe und *metaxy* als Grundmotiv Platons, siehe Ernst Hoffmann: „Methexis und Metaxy bei Platon“.

wen etwa, von dem die Metapher den Mut auf Achill überträgt. Sie ist vornehmlich an begrifflichen Schnittstellen wie der dritte Term oder das *metaxy* sie bezeichnen angesiedelt. Insofern ist sie ein Verhältnis, das konstituiert wird, um ein neues semantisches Feld zu eröffnen und abzustecken, eine genuine Aufgabe der Philosophie, sofern sie über bloßen Textkommentar hinauszugehen vermag.

Nun ist das Verhältnis zwischen Amme, Mutter, Behältnis und *chôra* von einer reduktionistischen Vereinheitlichung auf der Seite der weiblichen Figur geprägt, welche als Bedingung für die semantische Eröffnung auf der Seite der ontologischen *chôra* fungiert. Doch zugleich handelt es sich – in bestimmter Hinsicht – um jenen Gesichtspunkt, der von der gängigen Bedeutung von *chôra* ausgeht: Sie verliert ihren spezifisch materiell-gegenständlichen Aspekt, um allgemeine, begriffliche Matrix zu werden. Die damit eröffnete begrifflich-ontologische Dimension wird allerdings erst Aristoteles in der *Physik* systematischer explizit machen, wobei es auch ihm nicht gelingen wird, ganz ohne Metaphorik auszukommen. Seine dem Begriff der *protê hylê* inhärente Metaphorik kommt allerdings weitgehend ohne die anthropomorphen und stark mythischen Züge Platons aus. Es bleibt, dass die Metapher hier um des zu veranschaulichenden Terms oder des neu zu fassenden Begriffs willen semantische Eröffnung ist. Der Trägerterm dagegen ist metonymisch reduziert und funktionalisiert. Vielleicht ist es das, was wir nicht sehen sollen, wenn wir Derridas Empfehlung folgen, in der platonischen Figur nicht zu schnell eine Metapher zu sehen...

So ist die Behälterfrau bereits eine Metonymie, die, im Bild des zu beackern den Feldes, den Seinsbereich und damit auch das ontologische Feld wechselt, wodurch sie selbst Metapher, Übertragung, wird. Das ontologische Vorurteil bezüglich der Trennbarkeit zwischen Behälter und Enthaltendem ist im Fall der als Behältnis vorgestellten Frau von Anfang an impliziert. Diese Trennung, obschon verschwimmend im Begriff der *chôra*, affiziert dennoch nicht auf (sinnlich) spürbare Weise die Vorstellung von der Frau, die darin als bloßer Vorstellungsträger hinsichtlich der Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen Formen und ihrem matriscen Raum fungiert. Immerhin liegt in diesem Fall die Metonymie offen zu tage, welche jede Metapher bedingt, insofern sie darin das Verbindungsglied der Bereiche darstellt, zwischen denen die Metapher überträgt. Und obschon die Rolle, welche die Frau darin spielt – oder sagen wir besser nicht *spielt*, weil sie ja als Acker den säenden Bauern nur passiv erduldet – nicht gerade beneidenswert ist, erlaubt der explizite Status dieser Metapher diese Rolle zu kritisieren und zu verkehren. Die Offenkundigkeit der Metonymie, in der die Reduktion Frau-Mutter-Gebärmutter erscheint, erlaubt es, sie festzustellen und zu bestreiten, doch genau das scheint Derrida als Teil der von ihm so definierten phallischen Ordnung ad absurdum führen oder durch Verschleierungstaktiken unmöglich machen zu wollen. Andererseits ist auch der Mann in der Metapher des zu beackernden Feldes metonymisiert (er wird auf den Ackerbauern reduziert). Doch im Gegensatz zur Frau wird er nicht von einem ontologischen Feld in ein anderes, heterogenes transferiert, sondern bleibt im Register der menschl-

chen Tätigkeit. Nur seine Beziehung zu einem anderen menschlichen Wesen wird verneint, genauer in einen Bezug zur Erde verwandelt.

In der Metapher von der weiblichen Fruchtbarkeit fungiert das Feld als veranschaulichender Term. Es sei denn, wir halten uns an die oben erwähnte Stelle des *Menexenos*, wo die Dinge gerade anders liegen: Die Erde ist „wie die Frau, aber die Frau sei diejenige, welche die Erde nachahmt“. Im *Timaios* ist nicht mehr von der Nachahmung die Rede, stattdessen erschöpft sich für Platon das Weibliche als partieller Träger der Idee in seinen Veranschaulichungsfunktionen im Dienste des nicht Illustrierbaren bzw. des Unanschaulichen. Die funktionalistische Partialisierung macht die Reduktion irreversibel und fixiert sie als substantielle Entität.

Im Gegensatz zu den tradierten Insinuationen, die eine „natürliche“ Affinität zwischen der Unbestimmbarkeit der *chôra* und jener *der* Frau setzen, sei hier betont, dass die *chôra* sich noch viel weitgehender der gestaltenden Einbildungskraft entzieht als die von Platon inszenierte weibliche Gestalt. Denn die individuelle Amme bleibt als solche in diesem formierten Körper bestehen. Und so amorph sie auch vor- und dargestellt sein mag, eine Frau ist begrenzt oder zumindest in der sie zusammenhaltenden „organisch-biologischen Grobheit“ abgegrenzt. Gerade durch diese Abgegrenztheit ist diese Gestalt ja geeignet, einer begrifflichen Idee Gestalt zu verleihen, die umso vager ist, als sie sich den formalen Denkmustern entzieht.

Trotz der Tatsache, dass die „dritte Art“ oder der Mittelbegriff außerhalb des *eidos/paradigma-mimêma*-Registers angesiedelt ist, sei die Hypothese versucht, dass die menschliche Amme in Platons Denken das Exemplar ist, welches das Eidos mimit, welches die *chôra* als Amme des Seins ist und zugleich nicht ist. Es mag darauf repliziert werden, dass das nirgends im Text steht, und dass Platon nicht Widersprüche unterstellt werden sollen, die er zu vermeiden gewusst hat. Außerdem mag die Frage aufkommen, wozu die weiblichen Gestalten explizit in einen ontologischen Kontext gerückt werden sollen, wenn sie doch nur dazu *dienen*, dieses obscure Objekt mit „Rücksicht auf Darstellbarkeit“ (Freud), also veranschaulichend zu erhellen. Auch sind diejenigen, die nur diesseits oder jenseits des Intelligiblen sein können, nur sehr schwer vorstellbar als Abbilder irgendeines Paradigmas im Himmel der Ideen. Dies umso mehr, als sie nur das verfehlete Exemplar gegenüber dem perfekteren des Mannes (*anêr*) seien.<sup>15</sup> Es ist die Generizität (*triton genos*), also die Allgemeinheit der *chôra*, die es erlaubt, sie in ein eidetisches Verhältnis zu ihrem sinnlichen Exemplar zu rücken. Diese Generizität steht aber zugleich auch in einem widersprüchlichen Verhältnis mit den einzelnen Exemplaren: das Exemplar Jung/frau kann nicht dasselbe sein wie das Exemplar Mutter/Frau. Durch die bedeutungsschöpfende Metapher wird – um es mit Paul Ricœur zu sagen – ein „sinnwidriger Widerspruch sinnvoll“ und wie

---

15 Platon: *Timaios*, 90 e.

durch ein Wunder werden Mutter und Jungfrau eins. Wir kennen den Verdichtungstrick genauer aus späterer Zeit.

In den Metaphorisierungen des erwähnten Abschnitts des *Menexenos* wird die Zirkularität bezüglich des Verhältnisses zwischen Frau/Mutter/Amme und Jungfrau veranschaulicht und zugleich ad absurdum geführt. Die Bande zwischen Frau und Mutter verweist dort im metaphorischen Sinn aus dem menschlichen und damit immer schon gesellschaftlichen Bereich hinaus. Sie führt uns in den Bereich der Natur, die vermittels ihrer umfassenden Einheit dazu bestimmt wird, die gesellschaftliche Ordnung zu begründen. Auf der entgegengesetzten Seite wird der Vater wie auch der Ackerbauer innerhalb der menschlichen und sozialen Ordnung belassen. Inszeniert wird dabei die Komplementarität zwischen Mutter-Natur und Vater/Polis (Kultur): Die Mutter der Bürger, das heißt die Erde (*gê*) dieses Territoriums (*chôra*), ist eine und als solche macht sie alle zu Brüdern, indem sie durch diese selbe Geburt (*isogonia*) ihre Gleichheit in Bezug auf das (und nicht nur vor dem) Gesetz (*isonomia*) *kata physin*, also gemäß der Natur begründet. Der eine Vater kommt hier als Polis ins Spiel, und zwar für die Waisen, insofern die Polis an die Stelle der im Kampf für sie gefallenen Väter tritt (die Polis kann – im Bezug zu den Kolonien – auch Metropolis, Mutterpolis, heißen).<sup>16</sup> Doch sie wird nicht die „Funktion“ des einen und universellen Vaters übernehmen, so wenig wie sie im Register der Mimesis nicht mit den Männern in deren väterlichen Funktionen in Konkurrenz tritt, die sich nicht auf das Biologisch-Anatomische reduzieren (die Väter sind auch die Väter der Freiheit und der ethisch wertvollen *andreia*, Mannhaftigkeit). Ebenso wenig lassen sich die Männer der Polis auf ihre individuelle Vaterschaft reduzieren.<sup>17</sup> Die Rolle des universellen „Vaters“ nicht nur der Menschen, sondern allen Seins, ist dem Demiurgen im *Timaios* vorbehalten.

Es gibt also in den platonischen Texten mehrere, durchaus asymmetrische Erscheinungsweisen männlicher wie auch weiblicher Gestalten, von Männern wie auch von Frauen, aber eine noch relativ differenzierte Darstellung der in der Folge immer diffuseren und transzendenteren Figuren des „Weiblichen“. Und wenn es stimmt, wie Giulia Sissa meint<sup>18</sup>, dass die Annäherung zwischen weiblichem Körper und Psyche des Philosophen im Falle der Maieutik direkter ausfällt als im Fall der *chôra*, so handelt es sich bei letzterer um eine ontologische Schwierigkeit, der die Evozierung des nachträglich substantialisierten Weiblichen entspricht. Doch als Gestalten, die an den Rändern des philosophischen Diskurses

---

16 Platon: *Menexenos*, 249 a: „en patros schêmati katastasa autois autê“.

17 *Ibid.*, 240 e: „*ou monon tôn somatôn tôn hêmeterôn pateras einai, alla kai tês eleutherias* [...] nicht nur waren [diese Männer] Väter unserer Personen/Körper, sondern auch unserer Freiheit.“

18 Siehe hierzu vor allem: L'âme est un corps de femme, Paris: Odile Jacob 2000.

auftreten, haben Frauen bei Platon eindeutigen Subjektstatus – wie beschränkt, entwertet und fern jeglicher Bürgerrechte dieser die meiste Zeit auch sein mag. Die Gestalt des Weiblichen kann erst vermittels ihrer Verwandlung in den Träger einer umfassenden metaphysischen Idee zur Trägergestalt des ganz Anderen werden und damit – zum Prinzip des Unbestimmbaren. Und so wechselt die *Frau* vom veranschaulichten Term in der Metapher der Frau als Acker zum Term, der selbst veranschaulicht: zuerst die Erde zugunsten des Autochthoniemythos und dann das dritte Genos, mit dem die Philosophen der Transzendenz sie schließlich über den *chôra*-Begriff identifizieren werden, indem sie einen weiteren Abstraktionsschritt in Richtung Homogenisierung des philosophischen Projektionsflächenimaginären der Weiblichkeit vollführen.

Denn es bedurfte, lange nach Platon, einer zusätzlichen metaphysischen Wendung, die das in der platonischen Metapher zur Amme/Mutter/Jungfrau substantialisierte Weibliche von der Seite des konkreten und veranschaulichenden Terms auf die Seite des abstrakten und veranschaulichten transferiert, damit das Weibliche selbst als jener atopische Raum darstellbar wird, der zu sein (und nicht zu sein) die *chôra* angenommen wird. So wird in der Philosophie von Lévinas die Gestalt des Weiblichen, bzw. der Weiblichkeit, ihrer letzten Reste existentieller und durchaus widersprüchlicher Konkretheit als Mutter/Ahme/Jungfrau entledigt und als Frau an sich ideifiziert, die jeden metaphorischen Term transzendiert. Dies geschieht allerdings nicht ohne induzierende Bezugnahme auf die „Phänomenologie“ der weiblichen Teilgestalten, die aber wie *a priori* zu einer verschmolzen scheinen: Jungfrau, Mutter (Gebärmutter, Behältnis, Bleibe und Aufnehmerin/Ahme).<sup>19</sup> Was diese Gestalt an Ausbreitung über die Reduktion auf die Fortpflanzungsfunktion hinaus gewinnt, das verliert sie an Existentialität. Hierdurch kann das Weibliche an das *Zwischendrin*, das *metaxy* angenähert werden, das weder das eine noch das andere, sondern beides zugleich ist, das aber „ideifiziert“ (eidetisch erbaut und erbaulich idealisiert) wird, und zwar für eine Gelegenheit, welche das Verhältnis zwischen den unterschiedlichen Termini, ja den heterogenen Bereichen einer Metapher durch die Homologie ersetzt; es handelt sich um jene „Gelegenheit“ (*kairos*), die ergriffen wird, um die Unbestimmbarkeit der *chôra* auf das Weibliche zu projizieren und *vice versa*. Eine seltsame Art von Tausch ist also dieses Frau-Werden eines Begriffs, der über die Frau als Amme veranschaulicht wurde, diese dreifache Vermittlung, durch die ein realer Anteil eines nicht totalisierbaren Ganzen (das Frau-Sein) zur totalen Idee eines umso wirkungsmächtigeren Nichts wird (negierte „reale“ Frau/en).

19 Ich führte dies in einem ersten Versuch bezogen auf die Zeitlichkeitsproblematik aus, in: Utopiefähigkeit und Veränderung, Pfaffenweiler: Centaurus 1993, „Das Andere Frau und unendlich guter Vater“, in einem ausführlicheren und systematischeren Kommentar, in: Corps transfigurés, Bd. II, „La femme-écran comme hiérophanie: Lévinas“.

Waren die „Frauen“ in den platonischen Textstellen nur als Elemente und veranschaulichende Gestalten eines philosophischen Diskurses anwesend, so beansprucht der Diskurs des Projektionsflächenimaginären der Weiblichkeit erst viel später, insbesondere im Zuge postmoderner Philosopheme, diese ideifizierte Weiblichkeit an die Stelle des gesellschaftlichen Tuns der Frauen zu rücken, vor allem aber an die Stelle ihrer eigenen Vorstellungen und Inszenierungen dessen, was Frausein und Weibliches werden könnte, nachdem Frauen ihren Kampf gegen die Heteronomie begonnen haben.

## 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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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 angeglich 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.<sup>3</sup> 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)<sup>4</sup> oder die besten Gesetze entwerfen. Daraus entsteht vor allem bei Platon eine affekt- und sinnentleerte Sexualität, aus welcher der Eros bereits „entfliegen“ 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 konflikthaften 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.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> 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;<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> (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.<sup>11</sup> 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 „Hermaphrodis- mus“) 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.<sup>12</sup>

11 L. Brisson greift diese Hierarchie der Geschlechterverhältnisse in seiner ansonsten beeindruckenden Einleitung des *Timaios* 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 *Timaios* 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 *Timaios* 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 einfallreichen Psychosomatologen des *Timaios* 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 organistische 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 Metaphorisiertungsarbeit, 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.<sup>13</sup>

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 endogenen und exogenen 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 Rasonierungsorgane. 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.<sup>14</sup> 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, vermittels der intelligiblen Seele, unterworfen wird.

Natürlich mythologisiert Platon diese Instanz als eine göttliche, die er in einem Kopf ansiedelt, der auf einem viel zu verletzlichen 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 vermittels 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 (*eidôla*) 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.<sup>15</sup> 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 (*theôria*)“ 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 (*theôria, contemplatio*) steht, siedelt Platon auf der unteren Ebene die innere Sicht der Träume und der Mania, also des Liebeswahns an.<sup>16</sup> 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 *eidôla*, 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 *eidôla*, 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.<sup>17</sup>

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 Sinn<sup>18</sup> 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 (*zōon*), 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.<sup>19</sup> *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*.<sup>20</sup>

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 frappiert 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.

Verzweigung kennzeichnen.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

Präziser werden die Aporien des Denkens in der Maieutik, also der metaphorischen Hebammen-Kunst dargestellt, nämlich in den Geburtswehen, *ôdines*, der auch den viel versprechenden jungen Theaitetos befallen soll, damit Sokrates ihn davon befreien kann.<sup>23</sup> 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 Geburts-schmerzen 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.<sup>24</sup>

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 zerreißenen 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“.<sup>25</sup>

Nun wissen wir, woher die Winde im Körper kommen.<sup>26</sup> Die Analogie zum Verdauungsprozess ist bei Platon – wenngleich impliziter – auch im *Timaos* 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*, „*anemoëon 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 pneumatôdê pathê* 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 einsetze, 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 Gefühltheit 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.<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup>

---

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 Zwangsidee* lesen, in der er diese surreale Metaphorik im kollektiven Kontext politischer und auch kriegerischer Kämpfe analysiert: Theodor Reik: *Dogma und Zwangsidee*. 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 kriegerischen 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.<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup>

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.<sup>32</sup> 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 ein nie gesehenes, und vor allem nie berührtes Kind.<sup>33</sup>

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 Gedankengeburtkanals“, 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 (*idéés 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 Gedankenherausbringungsprozesses 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.<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup>

Hier am Übergang zum Denken zieht Hermes vorüber.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup>

## 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 Körpergefängnisses 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 Apropriateure 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 Nymphe 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.<sup>38</sup>

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 werden<sup>39</sup>: *metoikêsis*, Übersiedelung, Übergang von einer Wohnstätte der Seele zur nächsten.<sup>40</sup> 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 Menekleus.

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 (*eidê*) 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.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup>

---

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 Materien 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 Fortschrittsideologie, 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.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup>

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 abgeondert von ihren Entstehungsbedingungen, von den Zweifeln ihres Autors und den durchaus noch von ihm benannten Zweifelhafigkeiten der diesbezüglich versuchten „Theorien“.<sup>47</sup>

---

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,<sup>48</sup> 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 vollkommeneren und zugleich unzulänglicheren 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 hinterlasse.<sup>49</sup>

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 sublimale 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 verliesse, 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.<sup>50</sup>

---

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, S.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*.<sup>51</sup> 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 eingezeichnet 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“.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup>

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 paradisische 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-Kugelmenschen 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.<sup>54</sup> 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:  $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$ .<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

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.<sup>57</sup>

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 noûn autô*) Symbiose auch eine originär somatische, denn die Vereinigung erfolgt als eine körperliche, allerdings gemäß dem Wiederherstellungsversuch des ehemals kompletten mythischen Körperschemas.<sup>58</sup>

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.<sup>59</sup>

---

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 *dikaiosunê*, 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,<sup>60</sup> 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'auto*) 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.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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 mühevoll Erlangen von Wissen zur Lust am körperlichen und seelischen Training gelangt, sondern über eine Art Übung der Lüste.<sup>63</sup>

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 Gebäraakt *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.



# Eros und Thanatos zwischen Psyche und Kosmos: von Platon zu Sappho und von Sappho zu uns<sup>1</sup>

---

Im Folgenden möchte ich die Verbindung zwischen den drei Begriffen (oder Registern) Eros, *anterôs* und Thanatos als Resultat einer Untersuchung von impliziten wie auch expliziten Bezugnahmen Platons auf Sappho darlegen.

Die Art und Weise, in der diese Register in das Verhältnis zwischen Psyche und Kosmos eingebettet sind, erfordert ein Begriffsschema, das ich als Mobile bezeichnen würde, das heißt als ein bewegliches und viel dimensionales Chiasma, in dem die Polysemie des Soma bis Homer zurückreicht, wo dieses Wort auch den toten Körper, also den Leichnam bezeichnete:

---

1 Dieses Kapitel entstand zuerst im Rahmen eines von der Kultur- und Wissenschaftsabteilung der Stadt Wien (MA7 Wien Kultur) geförderten Forschungsprojekts 2000/2001, das mit der Neuberarbeitung von antiken Texten für das gemeinsam mit Martina Cizek konzipierte Werk *Ionische Fraktate. Ein Operatorium für Tonband und Gesang* (Uraufführung Theseustempel Wien 2001) verknüpft war. Der Text erschien in einer ersten englischen Fassung als Vortragsmanuskript unter dem Titel „Eros and Thanatos between Psyche and Kosmos“, in: Vigdis Songe Møller, Vibeke A. Tellmann (Hg.), *Eros, Bios and Thanatos in Ancient and Early Modern Philosophy*, Bergen 2003, University of Bergen, S. 7-20. Es handelt sich bei diesem Buch um die Dokumentation der gleichnamigen Tagung, die im Herbst 2001 an der Universität Bergen stattfand. Dieser Tagung war im Winter 2000 eine erste Tagung unter dem Titel „Liebe, Geschlecht und Sexualität in der antiken griechischen Philosophie“ vorausgegangen. Ich danke insbesondere Vigdis Songe Møller sowie Martina Cizek, Nathalie Ernoult, Maria Joo, Sergius Kodera und Harris Metaxa für ihre kritischen Anmerkungen. Weiters danke ich meinen FreundInnen und KollegInnen in Paris Claude Calame, Violaine Cuchet-Sebillotte und Pauline Schmitt-Pantel für ihre weiterführenden Diskussionsbeiträge im Rahmen der Vorträge, die ich im Februar 2000 zu diesem Thema anlässlich einer Gastprofessur am Centre Glotz der Universität Paris I Sorbonne hielt. Das Ende des Textes erfuhr eine neue Wende aufgrund des Fundes von Papyrusfragmenten mit Zeilen von Sappho durch die Archäologen Michael Gronewald und Robert Daniel, das Martin West im Juni 2005 zum „vierten Gedicht Sapphos“ zusammenfügte. Georg Danek danke ich schließlich dafür, dass er mir den griechischen Text und seine erste Übersetzung ins Deutsche zur Verfügung gestellt hat.

Eros		Kosmos
	Soma	
Psyche		Thanatos

Einige zentrale, aber nicht neue Aspekte der Verbindung zwischen Eros und *an-terôs* möchte ich hier noch einmal skizzieren und auf die Spuren von Eros und Thanatos bei Sappho und Platon hin untersuchen. Vorauszuschicken sei, dass eine Auseinandersetzung mit diesen Begriffen und ihre Entwicklung bei den beiden genannten AutorInnen heute nur im – wenngleich brüchigen und immer auch anachronistischen – Licht Freud'scher Triebtheorie geführt werden kann. Analog zur Sublimierungstheorie, die Platons Erosthese durchzieht, ja gewissermaßen anleitet, ist auch die Verbindung zwischen Liebe und Tod aus heutiger Sicht im Sinne der Nachträglichkeit besser zu verstehen. Wir könnten uns an dieses Phänomen erotologischer Theoriebildung mit der analogen Metapher des Mondes annähern, wonach Thanatos die Schattenseite des Eros darstellt, die für uns nur theoretisch, also spekulativ und – zumindest teilweise – verständlich berechnend und vorstellend „erfahrbar“ ist; sinnlich konkret erfahrbar ist sie immer nur über eine minimale Vermittlung mit Eros selbst, der bei Sappho nicht so sehr das Gegenstück, als vielmehr die Bedingung für die Erfahrbarkeit des Todes ist, während der Tod bei Platon zum transzendentalen Grund sublimer Liebe wird: Angesichts des Todes und der Sterblichkeit leibseelischer Liebe und ihrer leiblichen Produkte (*tekna*, Kinder), wird diese sublimiert. Über die leiblich verankerte Sterblichkeit hinaus geht die Liebe in einer ideellen, also philosophischen Poetik bzw. in der Schöpfung von ewigkeitstauglichen Ideen auf, durch welche die Psychen der Liebenden sich (und einander) zum Geist (*nous*) hin erhöhen und in denen sie sich für immer vereinigen.

Es mag erstaunlich sein, dass die Verbindung zwischen Sappho und Platon so gut wie keine Aufmerksamkeit in der nunmehr fast 25 Jahrhunderte währenden Sappho-Rezeption fand. Doch angesichts der mittlerweile recht gut erforschten Rezeptionsgeschichte Sapphos<sup>2</sup>, wird diese Ausblendung zumindest historisch nachvollziehbar. Sie ist geprägt von Verzerrungen und Spaltungen, die so weit gehen, die sublime, sogar von Aristoteles gelobte Dichterin von der lasterhaften Frauenliebhaberin zu scheiden, sie also in zwei Personen aufzuspalten. Ähnlich ab/spaltend wurde mit Platons Aristophanesmythos von den Kugelmenschen verfahren, oder mit seinen Ausführungen über die Beteiligung der Frauen an der Machtausübung in der Polis. Es gab in dieser Rezeptionsgeschichte gewiss Augenblicke, in denen die geradezu utopisch wirkenden Philosopheme der Liebe und der Gesellschaft aufgegriffen wurden, etwa von Ibn Rushd, Christian Wolf, Charles Baudelaire oder Virginia Woolf. Aber erst durch die Frauen-, dann die

---

2 Siehe hierzu vor allem Annalisa Paradiso, „Sappho, la poétesse“, in: Nicole Loraux (Hg.), *La Grèce au féminin*, Paris: Les Belles Lettres 2003. Sie schreibt im Kontext der Aufspaltung der Dichterin in „Sappho une et deux“, S. 69.

Lesben und Schwulenbewegung wurden diese Fragen auf so drängende Art und Weise aufgeworfen, dass die darauf gegebenen provisorischen Antworten bei Platon und zuvor schon bei Sappho weniger ambivalent und verklemt auch ins breitere Licht antikisierender Öffentlichkeit rücken konnten.<sup>3</sup>

Die Stelle im *Phaidros*, an der Platon Sappho nennt, erweist sie als die liebliche Sappho, eine jener weisen Frauen und Männer, die besser über Eros zu sprechen vermochten als Lysias, den Sokrates alles andere als schätzt. Lysias hatte versucht, die qualitative Höherwertigkeit desjenigen, der nicht liebt, gegenüber demjenigen, der liebt, zu beweisen (235c). Auf das Thema Eros-Thanatos vorgehend, kann diese Position als dem proto-therapeutischen Paradigma folgend bezeichnet werden. Ich beziehe mich dabei auf das, was Martha Nussbaum oder Louis Ruprecht als „therapeutisches Paradigma“ der Stoiker oder anderer hellenistischer Strömungen behandeln.<sup>4</sup> Ich nenne es proto-therapeutisch, weil das Ziel nicht die Befreiung vom Leid bringenden Begehren ist sondern dessen asketische Vermeidung. Indem Platon auf die archaischen DichterInnen verweist, die über Eros schrieben, insbesondere auf Sappho, setzt er diesem proto-therapeutischen Paradigma ein dramatisches entgegen. Und wenn seine Erosthese schließlich selbst in einem noch radikaleren therapeutischen Paradigma mündet (das berühmte Pharmakon, also die Droge gegen die Liebessucht), so führt seine Suche nach leidloser Unsterblichkeit mitten durch die Intensität leiblicher Liebe

- 
- 3 Das gilt weniger für die deutschsprachige denn für die franco- und anglophone Antikerecherche. Die von Kelsen auf Platon angewandte Vermutung der Ambivalenzen gegenüber der eigenen Homosexualität, die wir heute unter dem Begriff der Homophobie versammeln, hat vor allem die Rezeption von Sapphos Leben wie auch Werk stark geprägt. Zur Illustration der immer noch aktiven Ausblendung sei eine Anekdote zum besten gegeben: Als ich auf einem Kongress in Rhodos 2001 Teile dieser Arbeit präsentierte, wurde ich ungläubig nach den genauen Referenzen der Bezugnahme Platons auf Sappho gefragt. Ich wiederholte die Angaben, die ich bereits im Vortrag genannt hatte. Als meine Kollegin Nathalie Emoult am nächsten Tag abermals auf die Rolle Sapphos bei Platon und auf meinen Vortrag verwies, wurde auch sie wieder ungläubig von derselben Teilnehmerin nach den Referenzen gefragt. Dass Homosexualität im antiken Griechenland sich nicht ganz mit der Praxis des *paiderastein* deckt, sondern auch von Gleichaltrigen praktiziert wurde, sei nur nebenbei erwähnt. Straffbar waren jedenfalls Übergiffe (*hybrizein*) und ein Bürger, dem in seiner Jugend Prostitution (mit Männern) nachgewiesen werden konnte, verlor seine Bürgerrechte, weil eine derartige Position eines athenischen Bürgers als nicht würdig erachtet wurde. Dass die athenische Demokratie als Gründungshelden gerade zwei ineinander verliebte Männer wählte, die aus Liebe zueinander „die Stadt vom Tyrannen befreiten“, wofür die Stadt ihnen sogar ein Monument errichtete, sollte allerdings als Kontrast zu den derzeit so zahlreichen Behauptungen von der Marginalisierung der Homosexualität gegenüber der gewiss gängigeren Bisexualität nicht vergessen werden. Von Ehefrauen der beiden Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton (*symmachoi par excellence*) ist meines Wissens nichts überliefert; was natürlich kein Beweis dafür ist, dass es keine gegeben hätte; dass Platon nicht verheiratet war, ist aber so gut wie gewiss.
- 4 Martha C. Nussbaum: *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton University Press sowie Louis A. Ruprecht: *Symposia*.

und Mania. Dieses Paradigma ist gewissermaßen ein religiöses im Levinasschen Sinn des Wortes als Verbindung zur Transzendenz.

## Eros und *anterôs*

Eine weitere zentrale Verbindung zwischen Sappho und Platon ist die ausschließlich in Bezug auf Platon breit diskutierte Idee des *anterôs* in *Phaidros* 255e, die uns jedoch zu Sapphos *Ode an Aphrodite* führt, das einzige uns vollständig überliefert Gedicht von ihr.

„Vielsinnige unsterbliche Aphrodite  
Kind des Zeus, Ränkespinnende,  
Ich flehe Dich an, bezwinge nicht meinen Mut,  
Herrin, durch Schmerz und Sorgen,  
sondern komm her jetzt, wenn Du jemals aus der Ferne meine Stimme vernahmst,  
das Haus Deines Vaters verlassend, den Wagen anspanntest und kamst.  
Schöne Sperlinge zogen Dich geschwind um die dunkle Erde  
mit schnellem Flügelschlag  
von den Höhen des Himmels durch die klare Luft.  
Schnell waren sie da.  
Und Du, Glückselige,  
mit einem Lächeln auf dem unsterblichen Gesicht,  
fragtest, woran ich nun schon wieder litte,  
warum ich nun schon wieder nach Dir rief  
Und wovon mein irres Herz am meisten  
wünschte, dass es sich erfülle:  
,Wen soll ich nun schon wieder überreden und Deiner Liebe zuführen,  
wer, Sappho, hat Dich verschmäht?  
Denn flieht sie jetzt noch, so wird sie bald verfolgen,  
und wenn sie Gaben ausschlägt, so wird sie bald sie geben, und liebt sie nicht, so wird  
sie bald schon lieben, auch gegen ihren Willen.'  
Komm zu mir auch jetzt,  
erlöse mich von den quälenden Sorgen,  
und vollbringe, was mein Herz vollbracht haben will,  
sei du selbst meine Mitstreiterin im Kampfe.“<sup>5</sup>

Sie nennt darin nicht explizit *anterôs*, doch beschreibt sie das Phänomen, wenn sie Aphrodite zu sich selbst sprechen lässt, gleichsam in einer doppelten Wende im Geschehen bzw. Zuwendung zu „Sappho“: „Denn flieht sie jetzt noch, so

---

5 Reinach 1, Übertragung A.P. Ich zitiere bis auf eine Ausnahme nach Reinach: Al-cée Sappho, Paris: Les Belles Lettres 1989.

wird sie bald verfolgen, und wenn sie Gaben ausschlägt, so wird sie bald sie geben, und liebt sie nicht, so wird sie bald schon lieben, auch gegen ihren Willen.“ Wie bereits hervorgehoben, ist ein wesentlicher Aspekt des *anterôs*, also der „Gegenliebe“ oder der erwiderten Liebe bei Platon, dass Sokrates seine Rolle als *erastês*, das heißt als Liebhaber, in jene des Geliebten, also des *eromenos*, verkehrt; eines *eromenos* allerdings, der alles andere als passiv und damit weiblich im hergebrachten Sinn ist. Vielmehr inszeniert Platon ihn im *Symposion* als einen *eromenos* der höheren Art, als einen weiblich verhüllten Meister der Liebes- und Verführungskunst. Verkehrung also – und Erhöhung.

Doch es ist noch mehr, denn durch die zusätzliche Integration von Elementen des gesellschaftlich instituierten Weiblichen eröffnet Platon den *anterôs* zugleich für Männer, denen er den philosophischen Eros hernach vorbehält.<sup>6</sup> Ich folge in dieser Einschätzung David Halperin<sup>7</sup> und weniger Claude Calame<sup>8</sup>, für den *anterôs* bei Plato nur eine Anspielung auf den Gott der Vergeltung für nicht erwiderte Liebe ist und den Geist der Rivalität bezeichne, milder ausgedrückt: des konkurrierenden Ansporns (*émulation*). Für Calame ist *anterôs* jedoch nicht als Gegenliebe oder reziproke Liebe zu verstehen. Doch wenn dieser Aspekt narzissistischer Gegenliebe bei Platon negiert wird, dann entgeht uns ein zentraler Schritt innerhalb der gesamten platonischen Philosophie: Denn es ist genau dieser Aspekt, der immer wieder auftaucht, wenn es um den Übergang zur sublimen Liebe und damit zur Philosophie als Liebe zur Weisheit geht, von der Rede des Aristophanes im *Symposion* über die Passage im *Phaidros*, in der das Wort *anterôs* explizit aufscheint, bis hin zur Spiegelmetapher in *Alkibiades I* (132d-133b), welche den besten Weg zur Selbsterkenntnis illustrieren soll: das Blicken in des anderen Blick auf mich. Schließlich ist die gesellschaftlich so relevante *Philia* ohne diese Gegenseitigkeit nicht denkbar.

Nun reiht Platon die Rede des Alkibiades im *Symposion* hinter jene der Diotima ein, allerdings nicht weil er, wie Martha Nussbaum vertritt, zur fleischlichen Lust zurückkehren möchte, um uns die Wahl zwischen beiden Lust- und Genussformen zu eröffnen.<sup>9</sup> Vielmehr flicht Platon durch diese Konstruktion eine reflexive *Wende*, eine Zurückwendung, in die tendenziell aufsteigende Entwicklung dieses ausnahmsweise nicht dialogischen Werks ein. Die Rückwendung auf das bzw. ins Leibliche stellt eine Prüfung dar, aus der ein Verzicht entsteht, der die

6 Diverse AutorInnen haben zu diesem Thema gearbeitet, unter anderen Page Dubois mit „The Platonic Appropriation of Reproduction“, in: N. Tuana (Hg.), *Feminist Interpretation of Plato*, Philadelphia: The Pennsylvania State University Press 1994 und Vigdis Songe Møller mit „Sexualität und Philosophie in Platons *Symposion*“, in: *Symbolae Osloenses*, 43/1988.

7 „Why is Diotima a Woman?“, in: David M. Halperin/John Winkler/Froma Zeitlin (Hg.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, New York: Routledge 1990.

8 *L'eros dans la Grèce antique*, Paris: Belin 1996.

9 M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press 1986, S. 165-199.

Sublimierung nur noch erhöhender sich auswirken lässt. Dieser Aufstieg, der vom gemeinen und leiblichen Eros zum göttlich-geistigen führt, kann zu Platons Strategie im *Phaidon* in Analogie gesetzt werden: Als er Sokrates über die – nachlassenden – Schmerzen sprechen lässt, welche ihm die so eben abgenommenen Ketten bereiteten, lässt er ihn im Zeichen der Nachträglichkeit sprechen, um es mit Freud zu sagen, aber auch im Zeichen des „primären Aushaltens“ im Sinne Rosés, auf das Sokrates angesichts des Todes ebenso rekurrieren muss wie auf den erbaulichen Mythos der Seelenwanderung.<sup>10</sup> Und ebenso ist die von Alkibiades geäußerte Selbstkritik nur das klarste Zeichen für Sokrates' unermessliche Überlegenheit, die Sokrates zweifelsohne als denjenigen erscheinen lässt, den es in seiner richtigen, das heißt sublimierten Päderastie nachzuahmen gilt.<sup>11</sup> Der Platonische Eros ist sexuell, oder allgemeiner fleischlich, geprüft, weil beide – Soma und Psyche – im aushaltenden Verzicht explizit aktiv werden. Und, *last*

10 D. Rosé: L'endurance primaire. „Rekurs“ betont hier mehr den Rückgriff auf eine Ressource im Gegensatz zu „Regression“, die in der fortschrittsorientierten Metapsychologie Freuds pejorativ und weitgehend unkreativ gefasst ist. Erbaulich im Sinne der Aushaltbarkeit soll der Gedanke an die Seelenwanderung sein, den Sokrates' Gesprächspartner noch einmal „durcharbeiten“ (*diapragmateusasthai*) möchten. Einer von ihnen, Kebes, antwortet ihm, dass er sie nun überreden (sic!) solle, aber nicht so, *als ob* sie sich fürchteten (*wie* Kinder, die sich davor fürchteten, dass die Seele sich beim Austritt aus dem Leib vom Wind zerstäuben ließe), sondern: „vielleicht ist in uns ein Kind, welches sich vor dergleichen ängstigt. Dieses also wollen wir versuchen zu überreden, dass es sich vor dem Tod nicht fürchten müsse wie vor den Schreckgespenstern (*mormolykeia*).“ (Phaidon 77 d-e, Übers. von mir abgeändert.) Darauf erst folgt der „Beweis“ von der nicht Zusammengesetztheit der Seele, die als solche auch nicht wieder in Teilchen zerstäubt werden könne. „Götterglaube ist kindisch“ schrieb schon Heraklit; er ist dies wohl auch, weil die – bewusste und noch stärker die unbewusste – Angst, die ihn hervorbringt, es ist.

11 Der Logos hier ist zwar nicht zwingend, wie in der dialektischen Argumentation, doch über die tragischkomische, ja groteske Lobrede des Alkibiades, in der Sokrates an die Stelle von Eros gerückt wird, kommt es zu einer ästhetischen Fügung, die in einer zu anachronistisch-liberalen Sichtweise verloren geht. Eine präzise Analyse der raum-zeitlichen Struktur des *Symposions* würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Hinsichtlich der „Rückwendung“ in der bzw. durch die Rede des Alkibiades möchte ich jedoch einige poetische Elemente zur Stützung meiner These anführen: Sokrates hat, wie Alkibiades auch, die Feier des Gewinners des Redewettbewerbs (Agathon) versäumt und überbringt seine Glückwünsche einen Tag später, also nachträglich; doch während Sokrates' Rede noch zu den Lobreden auf Eros zählt, also an der Grenzlinie, spricht Alkibiades schon als Betrunkener. Als solcher bringt er die leibliche Lust nicht nur zum Ausdruck sondern auch zur szenischen Darstellung. Sein Part muss – dem Anstand gemäß – am Ende kommen, weil zu Beginn das Symposion selbst zu einer nüchternen Angelegenheit erklärt wurde (bei der Feier am Vortag sei schon zu viel Wein geflossen, die Gäste des gestrigen Festes sind also „verkatert“). Die Wahrheit des Alkibiades ist – durch die Wirkung des Weins – eine manische. Mit diesem Trick werden intime Details über die Beziehung zwischen Alkibiades und Sokrates aussprechbar, Details, die in einem nüchternen und schamhaften Gespräch keinesfalls zu finden wären (Platon ist kein Komödienschreiber, schon eher ist er ein Verfasser des Tragikkomischen).

*but not least*, kann die Rede des Alkibiades nicht früher stattfinden, weil durch sie allein Sokrates uns wirklich als die Verkörperung des richtigen Eros erscheinen kann. Diese Erscheinung setzt die vorangegangene Beschreibung der physischen Züge des Gottes Eros voraus, dem Sokrates als Liebe hervorrufender Liebhaber auch von da her ähnelt: es ist eine Beschreibung von Seele und Geist, aber ebenso eine körperliche! In Alkibiades' trunken das Geheimnis lüftender Darstellung eines verhüllt verzichtenden Sokrates treten dessen göttlichen Züge beinahe grotesk hervor. Doch einmal mehr erhebt sich der Philosoph über die Kategorie des Lächerlichen, indem er sie durchschreitet und dekonstruiert.<sup>12</sup>

Eine andere, zum Teil analoge, Strategie der Verkehrung gesellschaftlich instituiert Rollen zwischen Liebhaberin und Geliebter, sowie zwischen männlichen und weiblichen Anteilen können wir auch in Sapphos Gedichten auffinden. Es geht dabei nicht so sehr um eine reale Symmetrie zwischen den liebenden Frauen, wie Halperin sie wohl eher idealisierend ins Feld führt. Der Alterunterschied ist hier gewiss nicht unbeträchtlich und wirkt sich durchaus auf die Rollenverteilung der Liebespartnerinnen aus. Doch in einem ist Halperin und auch John Winkler zuzustimmen: Frauen stehen nicht unter dem selben gesellschaftlichen und politischen Druck wie Männer, was ihre größere Ausweichmöglichkeit aus dem rigiden Setting zwischen *erastês* und *eromenos* impliziert, für die es ja nicht einmal eine weibliche Form gibt (Platon nennt sie beide gleich: *hetairistriai*). Was offenbar bleibt, ist die Tatsache, auf die bereits Margaret Williamson<sup>13</sup> in ihrem Buch verweist: dass Frauen im Allgemeinen nicht als aktiv liebende betrachtet wurden und wenn, dann wurden sie als maskuline Frauen verachtet, die jederzeit ins Karikaturale kippen konnten. (Die antike Komödie durchwegs männlicher Autoren präsentierte Sappho gerne als Dildotragende).

## Eros und Ästhetik

Wir finden bei Platon eine solche Verkehrung der Geschlechterkonventionen auch im Eros: In der Rede, die er im *Symposion* dem Pausanias in den Mund legt, verweist dieser zur Bekundung des gesellschaftlichen, und im weiteren des politischen Nutzens jenes geistigen Eros zu dem sich der homosexuelle Eros erheben soll, unter anderen auf Alkestis. Diese sei – als aktive Liebhaberin – für ihren Gemahl zu sterben bereit gewesen. Desgleichen Orpheus für Euridike oder Achill, der Patroklos rächend stirbt.

Dieser von Platon zur Lebensverachtung gesteigerte Ansporn gemahnt an Sapphos Fragment „an Anaktoria“, in dem sie, auch hierin Vorläuferin Platons,

12 Es ist gewiss kein Zufall, dass hier Travestie und Groteske die Idee des Sokratischen Eros erhöhen. Siehe auch Buch V der *Politeia*, wo die Kategorie des Lächerlichen explizit anhand der Kritik an gewohnten Geschlechterrollenfixierungen dekonstruiert wird.

13 Sappho's Immortal Daughters, Cambridge Mass., London: Harvard University Press 1995.

den Eros als die höchste ästhetische Kraft etabliert und das, was jemand begehrt, als das Schönste:

„Manche sagen, ein Trupp berittener Krieger,  
manche das Fußvolk und manche eine Flotte von Schiffen  
sei das Schönste auf der dunklen Erde.  
Doch ich behaupte, es ist das, was jemand begehrt.  
Es ist ganz leicht, dies allen verständlich zu machen,  
denn die, die an Schönheit das Menschengeschlecht übertraf,  
Helena, verließ ihren Gatten, einer der Besten,  
segelte nach Troja und gedachte weder des Kindes noch  
der lieben Eltern, sondern, verführt von [der Liebe]  
leichtthin [...] erinnert sie mich jetzt an Anaktoria, die  
nicht da ist, deren lieblichen Schritt und deren Strahlen  
des Gesichts ich lieber sehen würde als lydische  
Kampfwagen und waffenstarre Krieger im Kampf [...]  
Unmöglich [...] menschlich [...] der Wunsch zu teilen.“<sup>14</sup>

Mit diesem Gedicht legte Sappho die erste Version einer abstrakten Setzung des Schönheitsbegriffs vor. Die Frage, was das Schönste sei, also der Prototyp des Schönen, impliziert die Frage nach dem Wesen der Schönheit, also danach, was es ist, im höchsten Maß schön zu sein, das heißt zu gefallen. Das Schönste zu sein, so Sappho, ist nicht dies oder das (Streitwagen, also konkrete männliche Schönheitsideale), sondern das geliebt Werden, das Auslösen des Eros, an dem wir den Gefallen in seiner höchsten Form erkennen. Das Schönste ist in seiner konkreten Einzigartigkeit für jeden zugleich universell. In dieser abstrakten Formulierung liegt bereits etwas vom Begriff der *methexis*: was jemand (irgendwer) liebt, die eine dies, der andere das, gemeinsam ist ihnen allen das Gefallen und Geliebt-Werden. Wesen der Schönheit ist nicht nur ein Etwas, sondern ein Tun, ein Begehren und Anziehen, die Attraktion ja Beherrschung der Aisthesis oder anders: Das Wesen des Schönen ist es, geliebt zu werden, weil darin liegt das Schöne um der Schönheit willen: Weil ich jemanden oder etwas liebe, ist sie, er oder es für mich das Schönste und umgekehrt, weil für mich jemand oder etwas das Schönste ist, liebe ich sie, ihn oder es. Als Kenner und Bewunderer Sapphos muss Platon darüber nachgedacht haben (sofern es sich nicht ohnehin schon um einen Topos handelte). Die Universalität des Eros, die mit dieser Idee des Schönen eröffnet wird, übernimmt er zwar für die Liebe zwischen Menschen in der Aristophanesrede im *Symposion*, er reduziert sie jedoch gleich wieder auf die männliche Homosexualität. Indem er diese als die für die Sublimierung unerlässliche Form jedes die Organlust überschreitenden Eros setzt, fällt er hinter Sapphos universelle Setzung zurück in die einschränkende weil ausschließende Konkretion der Mann-zu-Mann-Liebe. Für Sappho dagegen gilt *jede* Liebe bzw.

---

14 27, Übertragung A.P.

die Liebe eines/einer jeden als ästhetischer Maßstab, der sich nur in der Verwirklichung zu überschreiten und zu erfüllen vermag.

Im *Phaidon* liefert Platon allerdings die abstrakteste Version des Schönen. Die darin vorgelegte Ausführung über das Eidos, also den Begriff, als die (Form-)ursache des Schönen lautet folgendermaßen: „[...] mich dünkt, ich müsse in den Gedanken Zuflucht nehmen, und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen.“ Die tautologische Abstraktheit des Eidos (und damit auch der *ousia*, also des Wesens der „Schönheit“...) wird dadurch markiert, dass eben nichts darüber definiert oder bestimmt wird: „dass irgend etwas schön ist, [...] dadurch, dass nichts anderes es schön macht, als eben jenes Schöne, nenne es nun Anwesenheit (*parousia*) oder Gemeinschaft (*koinônia*), wie nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur, dass vermöge des Schönen alle schönen Dinge schön werden.“<sup>15</sup> Platon überspitzt hier beinahe die Tautologie um ja keine falsche weil begriffsfremd-konkrete Bestimmung zu riskieren, mit der er den Anaxagoras überführt hatte, der die universelle Vernunft zwar angerufen hat, aber dann erst wieder nur konkretistisch-dinghaft zu erläutern vermochte. Die Definition Sapphos dagegen kommt an die begrifflich-synthetische Leistung, die Platon/Sokrates einfordert, sehr nahe heran, ja sie führt mit der darin verdichtet enthaltenen Dialektik von Einzelem und Allgemeinem eine solche Begriffsleistung paradigmatisch vor.

## Wiederholung und Wechsel/Tausch (*échange*)

Doch zurück zur *Ode an Aphrodite*. Sie zeigt, im Ganzen genommen, Sappho auf jeder Ebene des Gedichts in unterschiedlichen Positionen. Zuerst ist sie die einsame Verfolgerin, die sich in der nicht erwiderten Leidenschaft verzehrt, dann ist sie die anrufende Regisseurin ihres höchst dramatischen Eros. Sie ruft Aphrodite als höhere Instanz um Hilfe an, gewiss. Doch zugleich trägt die Göttin Züge der Geliebten, nach der sie sich verzehrt.<sup>16</sup> Der Rollentausch zwischen der Göttin und den Sterblichen zeigt eine kosmologische Schnittstelle an, ebenso wie die Suche nach der Anwesenheit dessen, was in der Identität der Göttin noch ermangelt. Ich sehe in dieser Fort-Da-Inszenierung das kritisch-ironische Pendant zu dem, was Platon tut, wenn er die abwesende Gottheit, oder die göttliche Idee in dem und für den Geliebten/Liebhaber gegenwärtig macht. Durch die Wiederholung der poetischen *Mise-en-scène* einer vorangegangenen Hilfestellung Aphro-

15 Platon: *Phaidon*, 100 d.

16 Was den Topos multipler Identifikation betrifft, siehe John J. Winkler: *Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland*, München: dtv 1997, S. 247. Er untersucht darin Sapphos metaphorischen Gebrauch von Homer, Ill. 5. Hier ist Aphrodite die Schwache, die den Wagen nimmt, um dem männlichen Kampf zu entfliehen, während sie in Sapphos Gedicht diejenige ist, die in den Kampf einsteigt und Sappho jene Frage stellt, die in der *Illias* an sie gerichtet war: „Wer tat Dir unrecht?“

dités kann Sappho zur Verfolgten werden, ohne ihren Status als aktive Beteiligte ganz zu verlieren: Das Gedicht endet mit einem neuen, multipel chiasmatischen Arrangement der fünf Terme: Die – passivere – Sappho wartet auf Aphrodite und auf ihre Geliebte, um von ihrem passionellen Leid befreit zu werden; auf der anderen Seite stehen die Göttin und die Dichterin Seite an Seite als *symmachoi*; in der männlichen Form: Du selbst wirst mein Kampfgefährte sein, *symmachos*, der aktiv am Kampfgeschehen beteiligt ist.<sup>17</sup>

In dieser chiasmatischen Konstellation stellt die Epiphanie der Göttin in der exakten, auch zeitlich gefassten, Mitte (*metaxy*) des Gedichts den Kreuzungs- und Wendepunkt dar: exakt dann, wenn das unsterbliche Antlitz (*athanatos prosôpos*) der Göttin auftaucht. Diese Antizipation über ein vergangenes Ereignis führt zu weiteren interessanten Perspektiven der Zeitlichkeit. „*Metaxy*“ taucht zeitlich vor allem als Unterbrechung inmitten einer Rede auf.<sup>18</sup> Aus einer ontologischen Perspektive setzt erst diese Überkreuzung von Antizipation und Nachträglichkeit den *kairos*, also laut Hippokrates die Zeit, in der nicht viel Zeit ist, als Moment des Wechsels, als Gelegenheit ein. Dieser Trick in Sapphos Gedicht mag aus einer rein philologischen Perspektive an den Haaren herbei gezogen erscheinen, aus einer philosophischen Perspektive erscheint er grenzgenial.

Die Wiederholung der Epiphanie im darauf folgenden Vers unterstreicht diesen Kreuzungspunkt zusätzlich als *kairos*, Moment des Wechsels, inmitten des Chiasma. Es handelt sich um eine Epiphanie, die sich über die Stimme der Göttin bestätigt, welche sich plötzlich direkt an Sappho wendet, ja sie sogar beim Namen nennt. Sappho ist eine *habituée* der Göttin, deren Hilfe sie immer wieder in Anspruch nimmt: „wieder Du, *dêyte*“. Beinahe ist ihr Traum in Erfüllung gegangen, zumindest kann sie hoffen, dass ihr Leiden ein, wenn auch nur vorübergehendes, Ende hat.<sup>19</sup>

Ich möchte drei unterschiedliche und zugleich miteinander verwobene Ebenen der Ode an Aphrodite unterstreichen, die für den Kontext relevant sind:

- 1) Kampf bzw. Schlacht und Vergeltung,
- 2) Eros, Philia und *anterôs*,

17 Das hier als impliziter *anterôs* analysierte Phänomen enthält ebenso die erwähnte Bedeutung der Rivalität und gemahnt in der Inversion von Fliehender zu Verfolgender an Freuds Analyse der Verkehrungen in Schrebers Inversionsabwehr durch den an dessen Stelle tretenden Wahn: „Der Ersehnte wurde jetzt zum Verfolger, der Inhalt der Wunschphantasie zum Inhalte der Verfolgung.“, in: Über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, GW VIII, S. 283.

18 Bei Platon – z. B. in *Lysias*, *Politeia*, *Apologie* – wird diese Unterbrechung als eine Wende im Drama inszeniert, durch die zugleich ein Effekt der Nachträglichkeit entsteht.

19 Auch im *Phaidros* bringt die Anwesenheit des Geliebten für beide eine Erleichterung von den Leiden, welche die Abwesenheit des Anderen hervorruft. Genau an dieser Stelle wird *anterôs* als Spiegelungsakt dargestellt, der für beide – Liebenden und Geliebten – gleichermaßen, wenn auch nicht gleichartig, wirksam ist.

3) Tausch bzw. Wechsel von Geschenken, Rollen und Zuständen sowie von sozialem, geschlechtsspezifischem, ontologischem und kosmologischem Status (Leid und Erleichterung; Einsamkeit und Gefährtschaft; unerfüllte und un/erwiderte Liebe; Anwesenheit und Abwesenheit; männlich und weiblich; aktiv und passiv; menschlich bzw. sterblich und göttlich bzw. unsterblich).

Der Wechsel findet auf allen Ebenen statt. Weiters spielt Sappho mit diesen Bereichen (z.B. göttlich und menschlich) indem sie sie austauscht, zwischen ihnen verbindet etc. Dieses Spiel kann allerdings einigermaßen verwirrend sein. Eine zentrale Kategorie in der Struktur der unterschiedlichen Handlungs- und Seinsebenen bzw. -perspektiven im Kontext der Wiederholdungs-dramatik ist die der Asymmetrie, die es durch diverse Tauschhandel und Wechsel auszugleichen gilt. Diese Akte umfassen auch die poetische *Mise-en-scène*, welche ein *metapherein* (herübertragen) zwischen den Bereichen und Ebenen erst ermöglicht: Sappho kämpft im Schlachtfeld der Liebe. Doch anstelle einer für immer erlangten Erfüllung der Symmetrie im fließenden Liebenaustausch wird „Sappho“ ihr Drama immer wieder holen – ihre passionelle Verzweiflung ebenso wie ihre Erleichterungen, ihre Liebes- und ihre Todeserfahrungen.

Dies markiert einen grundlegenden Unterschied nicht nur zwischen Sappho und Platon, die über Liebe schreiben und sprechen bzw. singen, sondern wohl auch zwischen Philosophie und Dichtung. Umso mehr betrifft diese Differenz jene Art der Liebe zwischen Frauen in der griechischen Antike: Sappho's Liebe ist dazu verdammt, in einer Trennung zu münden, weil das Mädchen, das sie liebt, sie um einer Heirat willen verlassen wird.<sup>20</sup>

„Wahrlich, ich möchte sterben.  
 Sie verließ mich unter vielen Tränen  
 Und sagte zu mir:  
 „Ach welche Qualen mussten wir ertragen,  
 Sappho, ich verlasse dich gegen meinen Willen.“  
 Ich aber antwortete ihr:  
 „Sei voller Freude, wenn du gehst, und erinnere dich an mich,  
 denn du weißt wie wir dir zugetan.  
 Und wenn du es nicht weißt, so will ich dich erinnern...  
 Wir haben schöne Dinge erlebt“...“<sup>21</sup>

Wenn Aphrodite und Peithô (die Göttin der Überredung) auch dabei behilflich sein können, die ersehnte Liebe zu bringen, so können sie diese Ordnung der

20 Siehe Claude Calame, „Sappho's Group“, in: Ellen Greene (Hg.), *Reading Sappho*, Berkeley e. a.: University of California Press 1996. Schwer aufrecht zu erhalten ist dagegen das rein textphilologische und neoplatonische Dogma einer klaren Unterscheidung zwischen Werk und Leben der Autorin.

21 93, Übertragung A.P.

Dinge nicht aufheben, diesen sozialen Kosmos, innerhalb dessen Sappho weiterhin leiden wird, wieder und wieder, schon wieder, *déyê*.

## Sublimierung als Kosmos generierende Tätigkeit zur Überwindung der Liebes-Todesangst

Im Gegensatz dazu ist Platons Sublimierung ein vertikales Überspringen dieser psychischen Tragödie. Vertikal im Sinne Vernants, der darunter das Transzendieren der horizontalen Symbiose frischer Verliebtheit versteht, wie es im Aristophanes Mythos beschrieben wird, und das den Kern von Sapphos *déyê*, „*encore!*“ darstellt, die Quelle und das Ziel ihrer tragischen Wiederholung.<sup>22</sup>

Das *metaxy*, also der dritte Term, das Zwischendrin, ist von zentraler Bedeutung in der vertikalen Sublimierung bei Platon, ebenso das *homoion* als reines Äquivalent.<sup>23</sup> Auch wenn die Asymmetrie zwischen Erfüllung und Mangel niemals ganz aufgelöst wird (ja werden soll), durchbricht Platon die kreative aber gewiss auch verzweifelte Wiederholung des Eros-Thanatos-Dramas. Wenn das *homoion*, also das Ähnliche bzw. Gleiche die erhabenste Art von *metaxy* in diesen Beziehungen ist, so ist Eros selbst innerhalb dieses semantischen Feldes des *metaxy* anzusiedeln: Im *Symposion* beschreibt Platon ihn als *daimôn*, ein Zwischenwesen zwischen Mensch (sterblich) und Gott (unsterblich), zwischen Mangel (Penia, seine Mutter) und Erfüllung (Poros, der Weg ist sein Vater), zwischen Wissen und Nichtwissen, etc. Als solcher bezeichnet er die existentielle Dimension jener Kraft, die uns dem Tod so nahe zu bringen vermag, eine Kraft zwischen Leben und Tod.

Platon neigt also nicht die Todes- und Trauererfahrung, auch sucht er sie nicht gänzlich zu vermeiden, vielmehr arbeitet er den radikalen Abgrund in uns heraus, den die Leere an der Stelle des geliebten Anderen schafft und hinterlässt. Doch indem er zeigt, wie Sokrates diesen Abgrund überschreitet, belässt er diese Erfahrung als Spur, die zum Beispiel – aber nicht zufällig – durch die Anwesenheit von Frauen markiert wird: so etwa im *Phaidon*, in dem Platon den Tod des Sokrates und seine Theorie der Unsterblichkeit der Seele darstellt. Die anwesenden Frauen werden darin, gemeinsam mit Sokrates' Ehefrau, aufgefordert, den

---

22 „For her, as for Rilke, *das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang*... Anactoria is, to her, menacingly desirable, ‚fair as the moon, clear as the sun, and terrible as an army with banners‘“ schreibt Garry Wills am Ende seines Artikels „The Sapphic ‚Umwertung aller Werte‘“, in: *American Journal of Philology*, 88/1967, S. 442. *Encore!* ist natürlich eine Anspielung auf Lacans gleichnamiges Seminar XX zur *jouissance* (Genießen/Lustfreude). Vielleicht spielte er selbst auf Sappho an, doch wählte er die optisch verfügbare Darstellung von Berninis heiliger Theresa von Aquila als eindruckliches Paradigma aus.

23 Siehe hierzu insbesondere Maria J6o, „Die Liebe zum Ähnlichen“, in: *Gymnasium*, 104/1997.

Raum zu verlassen, bevor Sokrates' Körper die Szene der Welt verlässt. Zum einen verkörpern diese weinenden Frauen eine mit dem Heulen verbundene Ansteckungsgefahr, zum anderen verkörpern sie eine leibliche Weltverbundenheit, die Sokrates sich ja gerade zu transzendieren anschickt und mit deren Inszenierung der Dialog begonnen hat (Sokrates gerade nicht mehr gefangen in fesselnden Ketten aber immer noch gefangen in seinem davon noch schmerzenden Leib, den er soeben eigenhändig und unwiederbringlich vergiftet hat). Sie würden ihm, gleich einem Widerstand, den Abflug ins reine (Seelen)reich der Glückseligen erschweren.

### Sterbende Eltern – trauernde Frauen ...

Vordergründig könnten wir die sokratische Unsterblichkeit als eine männliche Aufhebung (im Hegelschen Sinn) der Todeserfahrung und zugleich der damit verbundenen Trauerarbeit interpretieren, die ja in erster Linie Frauensache war.<sup>24</sup> Doch von da her zu schließen, dass Lamentieren im Angesicht oder in der Folge des Todes eine zentrale Angelegenheit aller Frauen war, wäre falsch: Denn genau dieses Verdikt gegen das Trauerlamento (*thrénos*), das Sokrates mit dem Rauswurf der weinenden Frauen samt Xanthippe<sup>25</sup> ausspricht, wird uns als einer von Sapphos Versen überliefert:

„In einem Haus, das den Musen geweiht ist, ist es nicht rechtens zu lamentieren. Es geziemt sich nicht für uns.“<sup>26</sup>

Ich kann nicht beweisen, dass Platon diesen Vers als Modell heranzog, wahrscheinlich handelte es sich bei dem Verdikt um einen Allgemeinplatz, der vor allem für Männer verbindlich war. Dennoch, Sappho durchkreuzt einmal mehr die

24 Die Lamentozüge der Mütter während der feierlichen Soldatenbegräbnisse waren wohl eine der prominentesten öffentlichen Angelegenheiten von Frauen im Antiken Griechenland, insbesondere in Athen, wo sie allerdings zunehmend an den Rand der Feierlichkeiten gedrängt wurden, wie Nicole Loraux in ihrem Buch *Die Trauer der Mütter* gezeigt hat. Bezüglich des *Phaidon* siehe vor allem ihren oben zitierten Kommentar zu Sokrates/Platon in: *Les expériences de Tirésias*.

25 „- Eine Widerspenstige, sagte John Eglinton widerspenstig, ist nicht gerade eine nützliche Pforte der Entdeckung, sollte man meinen. Welche nützliche Pforte der Entdeckung lernte Sokrates wohl von Xanthippe?

- Dialektik, antwortete Stephen: und von seiner Mutter, wie man Gedanken zur Welt bringt. Was er von seiner anderen Frau Myrto lernte (*absit nomen!*), Sokrati-didions Epipsychidion, wird kein Mensch, weder Mann noch Frau, jemals wissen. Aber weder die Hebammenkenntnisse noch die Gardinenpredigten retteten ihn vor den Archonten des Sinn Fein und ihrem Schierlingsbecher.“ J. Joyce, *Ulysses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 267.

26 Frgm. 150. Übertragung A.P. Was diese spezielle Verbindung zwischen Sokrates und Sappho angeht, so bin ich nicht die erste, die darauf verweist. Siehe: Alcée, Sappho, S. 271: „Fontes – Maximus Tyrius, XXIV (XVIII Hobein), 9 (comparantur Socrates et Sappho) [...]“, sowie H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, Frankfurt am Main, Oxford: Blackwell, S. 109.

Geschlechterstereotypen, indem sie – um mit Nietzsche zu sprechen – die noble Perspektive einnimmt.<sup>27</sup>

### ... unsterbliche Kinder

Was die unsterblichen Kinder angeht, so scheint es nunmehr eine Selbstverständlichkeit zu sein, dass die metaphorische Erhöhung weiblicher Gebärfähigkeit über die Instituierung dieser neuen Art von Kindern eine Erfindung Platons ist, der sie im *Symposion* als Frucht eines Mann-zu-Mann-Eros inszeniert. Dies legt den oft wiederholten Gedanken an eine An- und Enteignung nahe, die als eine Art Kompensierung dafür interpretiert wird, dass Männern diese Fähigkeit abgeht. Doch es geht hier nicht so sehr um eine An- oder Enteignung (der verdrängten Wertigkeit) weiblichen Gebärens, als vielmehr um die Theoretisierung eines genuin kreativen Aktes in – das Gebären körperlicher Kinder durchaus erniedrigender – Anlehnung an diese ausschließlich weibliche Fähigkeit. Wenn die Bezeichnung „Aneignung“ in diesem Kontext Sinn macht, dann schon eher als eine des ideellen „Kindergebärens“ von Sappho, deren Gedichte als ihre unsterblichen Töchter bezeichnet wurden.<sup>28</sup> Dieser von so fast allen feministischen Kommentatorinnen übersehene Umstand fällt wohl unter das, was wir Ironie der Geschichte nennen.

Die im *Symposion* von Diotima gelobten schönsten „unsterblichen Kinder“ sind allerdings nicht in der Dichtung oder der bildenden Kunst zu finden. Vielmehr sind es – und das klingt wie eine Replik auf Sapphos ästhetisches Paradigma im oben zitierten Fragment – Verfassungen und Gesetze, an denen ja vornehmlich Platon sich im Anschluss an Solon und Lykurgos versuchte. Diese zwar noch männerbündische Replik schreitet allerdings über den archaischen Bellizismus hinweg.

Platons Lehre vom Aufstieg zum richtigen Eros führt also von einem leiblichen Eros in allen Menschen zu einem immerwährenden (*aei*), das heißt rein seelischen Eros zwischen zwei Männern. Die Familie, die aus dieser „richtigen päderastischen Liebe“ (*to orthôs paiderastein*) entsteht und sich über eine psychische und intellektuelle Schöpfung verwirklicht, setzt sich aus zwei sterblichen Männern und deren unsterblichen Kindern zusammen. Die diesbezügliche Rolle Diotimas im *Symposion* ist hinreichend diskutiert worden.<sup>29</sup> Noch einmal für den Kontext festzuhalten ist, dass in ihrer von Sokrates referierten Rede die schöpferische Hervorbringung zwar wie erwähnt analog zur Maieutik in Anlehnung an

---

27 Genealogie der Moral, München: Goldmann 1999b. Siehe auch Claudia Card: „Genealogies and Perspectives: Feminist and Lesbian Reflections“, in: *International Studies in Philosophy* 3/1996. Sappho gehörte tatsächlich der aristokratischen Elite von Lesbos an.

28 Siehe J. Williamson: *Sappho's Immortal Daughters*.

29 Siehe A. Pechriggl: *Corps transfigurés*. Bd. II, S. 99-101, wo sich die genauen Verweise finden.

das körperliche Gebären konzipiert wird, dass die Hebammenkunst im *Theaitetos* aber eben nicht – wie im *Symposion* – den Eros zwischen den Dialogpartnern darstellt, sondern eine Art Geburtshilfe, bei der die männlich erhöhte (und zugleich durchaus ironisierte) Hebamme Sokrates vor allem als kritische Instanz fungiert.<sup>30</sup>

Die beiden Schritte in der philosophischen Schöpfung (Philosophie sei Schöpfung von Begriffen, *création de concepts*, so Deleuze und Guattari), die in Anlehnung an die leibliche Fortpflanzung beschrieben werden, stellen also mehrere Momente dar, die erst im *Phaidros*, wo es mehr um die Philosophie denn um die Liebe selbst geht, explizit gemacht und aneinander gefügt werden. Die Frage nach der weiteren „Aufzucht“ bzw. Kultivierung des Gedankens, welche im *Theaitetos* behandelt wird, inszeniert ein Verhältnis zwischen Ungleichen, während die im *Symposion* behandelte *poiësis* mit Empfängnis und Zeugung dem Akt gewidmet ist, bei dem Eros maßgeblich *als wechselseitiger*, das heißt auch als *anterôs* am Werk sei.<sup>31</sup> Es ist nichts Neues, dass Platon die von ihm so nachhaltig eingesetzte Komplementarität zwischen Körper und Geist jener zwischen heterosexueller und „richtiger“ päderastischer Liebe entsprechen lässt.

Die Erhöhung dieses Aktes zu einem männlich-homoerotischen kann nun zwar als „männliche Aneignung“ von „Weiblichem“ bezeichnet werden (was auf der „niedrigeren“ Ebene Frauen vorbehalten ist, soll nun in der erhöhten Variante Männern vorbehalten sein, obwohl die erhöhte Version bereits einer Frau, vornehmlich Sappho, entlehnt zu sein scheint); zugleich stellt sie eine Aufhebung der Homosexualität als solcher zugunsten einer leiblos-asexuellen und umso exklusiver männlichen Homoerotik bzw. Homozialität dar.

Die Tatsache, dass Sokrates in dieser intellektuellen Gebärinstitution namens Philosophie die „weibliche“ Rolle eines interesselosen (abstinenten) Dritten – der Hebamme – spielt, unterstreicht diese Aufhebung zusätzlich.<sup>32</sup> Im *Theaitetos* be-

30 Siehe oben Kap. I.1 für die genauen Verweise.

31 Das schließt die Erwähnung der Gebärtätigkeit mit den damit verbundenen Wehen sowie der Aufzucht und Ernährung (*trophê*) der Kinder nicht aus.

32 Je mehr ich mich mit Platons Theorie des Eros befasste, desto klarer wurde mir der Einfluss, den sie auf Freuds Erfindung der Psychoanalyse, insbesondere der Triebtheorie, gehabt haben muss. Bei der Einführung von Eros und Thanatos zitiert er aus Platons *Symposion* und später referiert er als einer der wenigen (und entgegen die Behauptung Luc Brissons) den Aristophanes-Mythos vollständig und nicht wie üblich auf die Mann-Weib-Kugel reduziert: *Jenseits des Lustprinzips*, GW XIII, S. 62; L. Brisson, „Bisexualité et médiation en Grèce ancienne“, in: J.-B. Pontalis (Hg.), *Bisexualité et différence des sexes*, Paris: Gallimard 1963, S. 33. Die Reduktion auf die Mann-Weib-Kugel findet sich hingegen in den 1905 erschienenen *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (GW V, S. 34) sowie in *Warum Krieg* (GW XVI, S. 20). Zur Verknüpfung von Freudscher und Platonischer Triebtheorie schon zu Lebzeiten Freuds, siehe den von Freud selbst im Vorwort von 1920 zitierten S. Nachmansohn: *Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platons*, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 3/1915 sowie Hans Kelsen, der den ersten Teil seines Platonbuches *Die Illusion der Gerechtigkeit* 1933 unter dem Titel „Die

schreibt er sich selbst als von der Zeugungsfähigkeit ausgeschlossen, denn hätte er sich hier als Zeuger bezeichnet, wäre er wohl zu tief in Platons Ironie gesunken, weil er damit die Rolle des den *eromēnos* mit Ideen begattenden *erastēs* eingenommen hätte, der ihm zugleich beim Gebären dieser Kinder behilflich ist (150 c).<sup>33</sup> Doch Homosexualität verliert in Platons hierarchischer Ontologie der Sublimierung vom prokreativen zum homoerotischen Eros hin ihren Sinn, oder genauer: Ihr Sinn ist im Übergang aufgehoben. Derart ist die Homosexualität nicht so sehr in der Sphäre der Intimität gegenseitiger Liebe angesiedelt, sondern inmitten des (für den Krieg) trainierenden kollektiven Körpers. Die Sublimierung der sexuell-erotischen Beziehung, welche weiterhin als unidirektionaler Eros markiert ist, schließt sich mit der homosozialen und gegenseitigen *Philia* (Freundschaft) kurz. In diesem Sinne ist die Sublimierung selbst ein Zwischenschritt zwischen Sinnlichem und Rationalem; zwischen Verfallendem (oder Verfaulendem) und beständig (=) Gutem; zwischen beseelten Körpern, die einander begehren, und der Ordnung, also dem eidetischen Kosmos des politischen Körpers; zwischen prokreativer Sexualität und der sozialen Selbstreproduktion eines sublimen Männerkorps; und vor allem zwischen Begehren und Philosophie. Platons Einsicht, dass die Idee der Schönheit nicht direkt zugänglich ist, führt zur Bedingung eines persistierenden leiblichen Begehrens danach. Er löscht also diese Art des Begehrens nicht aus, sondern arbeitet die Einübung und hernach die schrittweise mühevoll Transzendierung dieses Begehrens heraus.

---

platonische Liebe“ in der von Freud herausgegebenen Zeitschrift *Imago* veröffentlichte: Bd. XIX, S. 34-98 sowie S. 225-255.

- 33 Aristophanes machte sich auf diese Weise in den *Wolken* über Sokrates lustig. Der männlich-homosexuelle Eros in der griechischen Antike, insbesondere in Athen, beinhaltet eine solche Anlehnung an die Heterosexualität. Der *eromēnos*, ein Knabe (*pais*) oder junger Mann (*neaniskos*), nimmt darin gemeinhin die traditionell den Frauen zugeschriebene Rolle ein. Doch während die Frauen eher dazu berufen sind, den Verführungen zu erliegen, (zumaß sie als diejenige betrachtet werden, die nicht die Kraft besitzen, zu widerstehen), soll der *eromēnos* sich keinesfalls dem Erstbesten *erastēs* hingeben. Der Preis: Geschenke, aber vor allem Erziehung. Der Rollenwechsel bei den jungen Männern ist weniger Zeichen einer umfassenden Geschlechterverwirrung als vielmehr im Kontext dessen zu sehen, was J.-P. Vernant als „rites de passage“ beschreibt, die nicht zuletzt darin bestehen, die Rollen in Hinblick auf ihre endgültige Konsolidierung vorübergehend zu tauschen. Siehe: „La guerre des cités“ in: *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: Seuil 1992a, S. 37-39. Und doch ist auch das grundlegendere, diesseits von Geschlecht angesiedelte Klaffen in der menschlichen Existenz ein gewiss nicht zu unterschätzender Faktor in der Instituierung der Homosexualität in Anlehnung an, aber auch in Abgrenzung zur, Heterosexualität, jedenfalls wie wir ihr bei Sappho und Platon begegnen.

## Psyche-Soma

„Das geistige Auge“, das Sokrates am Ende des *Symposiums* auf Alkibiades wirft, der ihn zu verführen sucht, verursacht in dessen Seele eine brennende Wunde (und wohl auch in Sokrates' eigener Seele). Diese Wunde, die an der Zurückweisung des liebesbegierigen Leibes entflammt, wird diesen (als „gebranntes Kind“) lehren, sich stattdessen mit seinen affektiven Freudensymptomen an der Schönheit des Logos zu befriedigen. Doch was auf den ersten Blick wie ein Ersatz aussehen mag, hat sich bereits als Wesen und Ziel des Eros offenbart: die Schöpfung im Schönen gemäß der Seele (*kata psychên*), also durch und für die Seele, die nur noch über die Aisthesis (sinnliche Wahrnehmung) des Schönen an den Leib gebunden zu bleiben scheint. Die Bindung ist allerdings nicht einfach, sondern spitzt sich zu im Zustand eines leib-seelischen Oxymoron. Auch im *Phaidros* wird sublimale Liebe in Termini der Widersprüchlichkeit beschrieben, die auf den Leib/Körper als Modell verweisen: Der *erastês*, der auf Sexualität verzichtet, beginnt beim Anblick eines göttlichen Antlitzes (*theoeidês*) oder eines wunderschönen Körpers zu erschauern und zu zittern. „Und erblickt er ihn, so überkommt ihn Hitze und Schweiß wie bei der Umwandlung fiebrigen Schauders“ (251a). Diese Beschreibung kommt – verdichtet – jener in Sapphos folgendem Fragment sehr nahe:

„[...]  
denn sobald ich dich erblicke,  
auch nur für einen Augenblick, verlässt mich die Stimme, ich kann nicht mehr sprechen,  
die Zunge ist wie gelähmt, und unter der Haut breitet sich plötzlich ein zartes Feuer aus,  
die Augen sind ohne Blick und die Ohren überrascht;  
Schweiß bricht aus und ein kalter Schauer  
ergreift mich, ich bin grüner als Gras,  
es scheint mir, ich werde gleich sterben,  
doch es muss alles durchgestanden werden, denn selbst ein Bettler [...]“<sup>34</sup>

Auch wenn wir diese Symptombeschreibung nicht als eine Erfindung Sapphos lesen können (sie findet sich ähnlich bereits bei Homer), enthält sie insofern etwas Neues, als die Dichterin sie mit dem Tod in Verbindung setzt. Wie Marcovich gegen die von Devereux auf Sappho selbst angewandte Pathologisierung mittels psychiatrischer Kategorien hervorhebt, sucht sie in ihren Gedichten persönliche Erfahrung mit traditionellen Mustern zu kombinieren, aber auch, so möchte ich hinzufügen, gegenseitig philosophisch-anthropologisch zu reflektieren.<sup>35</sup>

34 2. Übertragung A.P.

35 Miroslav Marcovich: „Sappho Fr. 31: Anxiety Attack or Love Declaration?“, in: *Classical Quarterly*, 22/1972.

Bei Sappho ist der Eros ebenfalls ein sexuell geprüfter, allerdings ohne das oberste Ziel oder die explizit deklarierte Notwendigkeit, den sexuellen Anteil als solchen sublimatorisch und ontologisch aufzuheben. Ihr Verzicht ist einer der gewöhnlichen Art, auferlegt entweder durch nicht erwiderte Liebe (also das Fehlen von Gegenliebe) oder durch den Fortgang, sprich die Heirat der Geliebten. Die Spannung zwischen sexuellem Begehren und Sublimierung bleibt dadurch stets wirksam und schöpferisch, aber eben auch potentiell zerstörerisch, zumindest auf der Ebene der Psyche. Mit Platons sublimierender Lösung verlassen nicht nur der organisierte Körper und das Psyche-soma die Szene so wie Sokrates im *Phaidon* die Szene verlässt (sie bleiben als Phantome zurück), sondern auch Eros, der nun hinter die *Philia* rückt, hinter der er bei Aristoteles ganz verschwindet, bevor er in der christlichen Welt von der *agapê*, der Liebe zu Gott, ersetzt wird. Die derart instituierte Ruhe und Erbaulichkeit haben einen Preis, den die Philosophie – mit einigen Ausnahmen – zu zahlen bereit war: die Ausblendung des Leiblichen und des, vor allem sexuellen, Eros.

## **Der symbolische Tausch zur Überwindung der Liebes-Todesangst**

Die vorhin erwähnten Felder, in denen der Tausch stattfindet, sind alle in der Perspektive des Ganzen, des Kosmos als Universum (All) und Ordnung, Universalordnung, eingebettet. Dieser Kosmos wird organisiert durch Harmonie und Rhythmus, welche die Destabilisierung durch die konflikthaftern Kräfte des Eros ausgleichen sollen. Wir begegnen dabei der Stabilisierung durch den Ausgleich, den der Tausch (wieder)herstellt. Platon greift dazu auf den Begriff des reinsten *metaxy* zurück, welches im Leben der Menschen *homoion* genannt wird, also das Gleiche, Ähnliche. Doch ebenso bedarf es des Extrems, der absoluten – Absolution erteilenden – Perspektive der Unsterblichkeit bzw. zeitloser Konstanz.

Die vorsokratische Idee der Konstanz durch die Veränderung hindurch (vor allem bei Anaximander, Heraklit und Empedokles), und nicht gegen diese gestellt, ist insbesondere bei Empedokles mit einem Kosmischwerden des Eros und dadurch mit dessen Entdramatisierung verbunden. Wenn die Zeit vergeht, vergehen mit ihr die notwendig in einer Kontinuität von Werden und Vergehen sich auflösenden spezifischen Aporien und Konflikte. Doch für die „sublunaren“, und als solche sterblichen Wesen sind diese aporetischen Kräfte unausweichlich und werden als tragische erlebt.

Die Entdramatisierung und Entmenschlichung des Eros durch seine ontologische Integration (aber auch Aufblähung) in eine anthropomorphe Kosmologie blockiert die Ausarbeitung einer Sublimierungstheorie, wie sie Platon und vor allem Freud entwickelten: Insofern die kosmologische Erosthese die erotische Todeserfahrung der Individuen – im starken hegelschen Sinn – immer schon aufgehoben hat, indem sie sie in einen „höheren“ und universal verankerten Begriff verwandelt, also auf eine andere Ebene transponiert, wird individuelle Sublimierung entbehrlich gemacht oder vielmehr übersprungen. In Sapphos Gedichten

dagegen ist die angesprochene Sublimierungstheorie – wenn auch nur implizit – enthalten. Sie wiederholt ihr Symptom des unerfüllten weil notwendig zu unterbrechenden Eros/Anteros. Das erotische Symptom ist in seiner überwältigenden Darstellung nur ein Zeichen des Todes. Eros ist für Sappho eine wiederholte und zu wiederholende Übung der einzig möglichen Todeserfahrung, nämlich der psychischen, die nicht als rein rhetorisch-metaphorische zu verstehen ist: Es geht um das (vorgreifende?) Erleben des Todes im Verlust oder in der Trennung von der geliebten Person bzw. im Erleiden der nicht erwiderten Liebe, das heißt in der Passion.<sup>36</sup>

Diese Erfahrung markiert das Scheitern von – immer auch narzisstisch zu begreifendem – *erôs/anterôs*, der in einer so verzweifelten Leidenschaft enden kann, dass der Tod als einziger Ausweg aus dem psychischen Leid erscheint, aber ebenso in der Möglichkeit eines Auswegs über eine Abänderung der Wiederholung durch die Sublimierung. Wir wissen mit ziemlicher Sicherheit, dass Sappho sich nicht aus verzweifelter Liebe zu Phaon getötet hat; diese Geschichte ist jedoch ein verfügender Mythos, eine Legende, denn die Wahrheit über ihren Tod wird uns wohl weiterhin verborgen bleiben, wie der Großteil ihres Werks. Sie bleibt für uns phantastisches Zeichen eines Fehlens, wie Monique Wittig und Sande Zweig in ihrem *Lesbian Peoples: Material for a Dictionary* es dargestellt haben: Der Eingang zu Sappho ist eine leere Seite.

Ich möchte hingegen ein Fragment von Sappho zitieren, in dem viele der Ebenen, die ich zu skizzieren versuchte, miteinander in einem polysemischen Netz verwoben sind: die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit, von Psyche und Kosmos in ihrem Austausch und der Veränderung von Raum und Zeit, Liebe und Tod rund um die Mitte, aus der Mitte heraus – aber wohin?

„Untergegangen sind Mond und Pleiaden;  
es ist mitten in der Nacht  
und die Zeit vergeht,  
ich aber liege da allein.“<sup>37</sup>

In ihrer Polysemie besingen diese Verse die Sterblichkeit<sup>38</sup>: Sappho ist in der Mitte ihrer Lebenszeit, inmitten der Nacht und die Zeit vergeht: *hōra*, die Zeit der Zeiten, Stunde, Frühling. Zeit ohne Term, ohne jegliches erfüllende Ende (das heißt ohne die Rückkehr der Anderen/Geliebten). Es ist eine Leere in der Zeit, wie manche sie aus schlaflosen Stunden „mitten in der Nacht“ kennen.

36 Siehe Igor A. Caruso: Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes, Frankfurt am Main: Fischer 1961.

37 74, Übertragung A.P.

38 Siehe Castoriadis' Kommentar dieses Fragments, in: *Figures du pensable*, „Notes sur quelques moyens de la poésie“, Paris : Seuil, 1999. Der posthum erschienene Sappho-Kommentar war einer seiner letzten Texte.

„Warten“ macht da keinen Sinn. Die Verse sind rund um die Abwesenheit aufgebaut, wenn die verlässlichen Lichter der Nacht, Pleiaden und Mond, schon verlöschen sind, doch das aufziehende Licht des Tages ihn noch nicht verkündet. Sie liegt zwischen den Welten, alleine schlafend und hellwach: Die Absenz der Anderen klafft, wird existentielle Leere, Grab der Einsamkeit *par excellence*, aus dem alle anderen verschwunden, weil schlafend – sogar Pleiaden und Mond, die wie eine Art ambivalenter Anker erscheinen könnten, weil zumindest sie wieder aufgehen werden im Zirkel kosmischer Zeitlichkeit.

## Überraschendes und doch vorläufiges Ende

„[Mögt Ihr], Mädchen, [Euch um der blumig duftenden Musen] schöne Geschenke [bemühen], und um die klangliebend helle Leier  
Mir hat die [einst zart gewesene] Haut das Alter [ergriffen], und [weißes] Haar ist aus dem schwarzen geworden.  
Auch ist mein Mut schwer gesunken, es tragen mich kaum noch die Knie die einst so flink waren zu tanzen wie Rehe  
Nun seufze ich darüber oft, doch was soll ich denn machen?  
Nicht altern und Mensch sein, das wird niemals möglich.  
Denn auch den Thitonos hat einst, so wurde gesagt, die rosenarmige Eos, Von der Liebe getrieben, bis ans äußerste Ende der Welt getragen.  
Schön und jung ist er da noch gewesen, jedoch packte Mit der Zeit graues Alter ihn, der doch habhaft war der unsterblichen Gattin.“<sup>39</sup>

Kein Appell mehr an die Göttin, kein *dèyte*, *schon wieder!* von ihr, wenn es ans Altern geht, gegen das nichts und niemand helfen. Das Altern ist die *conditio humana* der Sterblichen, das diese a priori und doch nur mit der Zeit ergreift. Das Philosophem ist auch hier wieder in der Mitte des Gedichts platziert, *metaxy*, mittendrin zwischen Sappho und Thitonos, zwischen der Welt der Sterblichen und der Welt des gleichnishaften Mythos über die Göttergattin und ihren tragischen Gemahl. Wir finden darin die Struktur der *Ode an Aphrodite* wieder.

Dieses Gedicht ist noch resignierter als das vorhin zitierte Fragment zum Grab der Einsamkeit in der zeitlichen Mitte (der Nacht, ihres Lebens); die Appelle aus der Liebesagonie anderer Gedichte sind einem sich wiederholenden Seufzen gewichen, dessen endgültiges Aussetzen so wenig absehbar ist wie der Tod selbst – ein Seufzen, das ihn zugleich unausweichlich verkündet. Der Körper wird dabei zum *sêma* im doppelten Sinn, Zeichen und Grab als Stätte des Verfalls, der alle Sterblichen ereilt; Zeichen der Lebendigkeit, deren Darstellung erst

---

39 Martin West: „The new Sappho“, in: ZPE 151/2005, S. 1-9. Ich gebe auch dieses Gedicht in meiner Übersetzung wieder, welche ich auf der Grundlage des restaurierten griechischen Textes und mit Hilfe von Wests englischer sowie Georg Daneks deutscher Übersetzung erstellte.

die Tragik der beginnenden Verwesung vor Augen und ins Gemüt führt. Doch transzendentaler noch in ihrer Tragik sind Sein und Werden des Verfalls, den die Psyche erleidet, die das begreift: „Sein“ wird abgewandelt, lässt sich nicht halten im Menschen, denn der Mensch lässt sich durch nichts konservieren. Sappho, „Ich“, hat das begriffen, doch was helfen Einsicht und Seufzer? Sollen Mädchen, Musen und Göttinnen sich anstrengen, um Kunst und Unsterblichkeit zu erlangen: Sappho altert ohne erbauliche Seelenwanderungstheorie; sie liefert keinen Glauben an ein Reich der Glückseligen, schließlich hat sie schon so viele „Tode“ gelitten, dass sie auch diesen – langsamer aber umso unerbittlicher zerreißen – noch erwartet und aushält.<sup>40</sup>

Durch das Band des Verfalls im Zuge des Alterns verbindet s/ich hier die Dichterin mit dem Gatten der Göttin. Doch im Gegensatz zu Thitonos muss Sappho zumindest nicht unendlich alt *werden* (ihn, den immer Greiseren, habe Eos dem Mythos zufolge *schließlich* in sein Zimmer gesperrt). Zwar hat Sappho, wie Thitonos, durch ihre „unsterblichen Kinder“ auch an der Unsterblichkeit Teil – zumindest im metaphorischen Sinn der Dichtung. Doch das Altern nimmt ihr, wie auch ihm, niemand ab: Es packt erbarmungslos zu.

Damit „verdient“ Sappho einmal mehr einen Platz unter den „vorsokratischen“ Philosophen-Dichtern. Mit ihren anthropologisch-existentialistischen Philosophemen hätte sie, neben Heraklit, ihren Platz aus systematischer Sicht nahe dem epochemachenden Sokrates und diesem in manchem näher als die kanonisierten Naturdichter und –philosophen. Der Männerbund der „Vorsokratiker“ müsste jedenfalls als einer von Philosoph/inn/en-Dichter/inn/en umgedacht werden. Aber Sappho verdient auch, vielleicht ebenso dringend wie ernsthafte Gelehrten-Kommentare, leere Einträge, die – nicht ohne Ironie – nachdenklich machen.

---

40 Der durch Ovid propagierte Mythos von Sapphos Selbstmord aus Liebeskummer wegen ihres angeblichen Geliebten Phaon wird damit einmal mehr als solcher manifest. Zur homophoben und sozial stabilisierenden Funktion dieses Mythos siehe vor allem Annalisa Paradiso: „Sappho, la poëtesse“, S. 62-71.



## Lust und Freundschaft bei Aristoteles

---

In der Aristotelischen Psychologie einer stärker somatisch verankerten Seele spielt der Eros zwar keine Rolle, sehr wohl aber Lust und Begierde in ihrer gegenseitigen Verschränkung. Zwischen leiblichen Begierden und gesellschaftlicher Sublimierung in der *Philia* ist die *hêdonê*, also die Lust bzw. der Genuss, das *metaxy*.

Wenn Aristoteles, und mit ihm die wissenschaftlich orientierten PhilosophInnen der Neuzeit, davon ausgehen, dass die Denktätigkeit nicht ohne Körper denkbar ist, so hat er selbst die Trennung zwischen Körper und Geist nicht ganz aufgehoben. Doch während für Platon die Reibung und der Schmerz der Erschöpfung zentrale Momente in der Ablösung des reinen Denkens vom Körper darstellen, siedelt Aristoteles diese Fragen dezidiert außerhalb des Bereichs philosophischer Untersuchung an und fasst die äußerste Schnittstelle von Soma und Psyche als reine Denktätigkeit unter dem diffusen Begriff des *Pneuma*, womit er das Problem bewusst offen lässt.<sup>1</sup> Er bedeutet mit diesem Begriff die Grenzen des Verstandes (*dianoia*), aber auch die des Körpers: Während klar ist, dass die Sinne durch zu viele Sinneseindrücke überfordert und erschöpft werden und die

---

1 Aristoteles: Über die Seele, 403 a 10. Trotz der Tatsache, dass Aristoteles den platonischen Dualismus von Leib und Seele aufgibt und die beiden im Menschen unauflöslich miteinander verknüpft, lässt er die Hypothese eines abstrakten *Nous* bestehen. Was die Lebewesen betrifft – und „Seele“ macht für ihn nur in Bezug auf diese Sinn – so hätten unter ihnen explizit nur die Menschen durch ihre geistigen Fähigkeiten an einem solchen *Nous* teil. Für sie betont er die Verankerung des Denkens (*noein*) im Körper bzw. Leib (*sôma*), sei es, weil das Denken eine Art Vorstellungs- bzw. Einbildungskraft (*Phantasia*) ist, sei es, weil der Mensch „niemals ohne Phantasmen denken“ kann, und diese immer auch einen leiblichen Anteil haben. Über die Seele, Buch I. 1 und vor allem Buch III. Siehe diesbezüglich vor allem C. Castoriadis: „La découverte de l’imagination“, in: *Domaines de l’homme*. Er macht darin explizit, was implizit da ist und in den Aristotelischen Termini widersprüchlich erscheint. Die Einbildungskraft wird einmal als „primäre“ und das Phantasma als Schema gedacht, ohne das die Seele nicht denken kann, ein anderes Mal wird sie als „sekundäre“ oder „reproduktive Einbildungskraft“ gefasst, und die Phantasmen als nachträglich durch das Denken organisierte und hervorgebrachte.

Augen durch zu viel Helligkeit erblinden können, scheint sich der Verstand in der Denktätigkeit nicht zu erschöpfen.<sup>2</sup>

Vor dem Hintergrund der klaren Unterscheidung zwischen den Sinnen und dem geistigen Auge tritt eine andere Unterscheidung hervor, nämlich jene zwischen den Fakultäten der Seele: die sensitive, die motorische und die dianoetische, d.h. die Verstandesfähigkeit. Die *hêdonê* ist keine Aisthesis, also kein Sinn mit der dazugehörigen Sinneswahrnehmung, und zugleich gibt es keine Aisthesis ohne *hêdonê*, die jede Sinneskraft begleitet, so wie sie die Verstandestätigkeit, die Urteilskraft und die Theoria begleitet.<sup>3</sup> In dieser Hinsicht ist sie analog zur Phantasia angesiedelt, wenschon sie der Leiblichkeit näher steht als diese, insofern ihre materielle Qualität sinnlicher und stärker in die innere taktile Örtlichkeit und Räumlichkeit eingelassen ist. Die materielle Qualität der Phantasia nämlich ist als solche nicht wahrnehmbar und wohl bis heute nicht als solche begreifbar (bzw. über inadäquate sinnlich-materielle oder leibliche Metaphern dargestellt).

### **Hêdonê – Die Spuren des Psyche-Soma im Aristotelischen Lust-Begriff**

Die *hêdonê* bildet nun das Verbindungsglied zwischen der Bewegung der *orexis* (Volition) und der denkenden Vorstellungskraft; sie ist integraler Bestandteil der schöpferischen Tätigkeiten, wie auch jeder anderen (reproduktiven, reperkutorischen etc.) Seelentätigkeit. Sie verbindet auch den Habitus als Disposition (*hexis*, *Gehabe*, *Haltung*) mit der intentional auf einen Gegenstand gerichteten *orexis*. Dabei verwirklicht sie die Kraft jeder seelischen Disposition, als Kraft und als Akt(ivität) aufgefasst, indem sie sich selbst als diese oder jene, aber eben auch ganz allgemein als *hêdonê* verwirklicht. Wir finden in diesem zirkulären Phänomen die doppelte Struktur der *hêdonê*, also der Lust als begehrlische (*envie*) und als erfüllte (*plaisir*) wieder, insofern diese Verwirklichung nicht ohne *Energieia*, ohne zielgerichtete Wirkkraft möglich ist, so wie sie gleichzeitig selbst das Ziel dieser Tätigkeit ist, zu deren Verwirklichung sie beiträgt. Die *hêdonê* trägt also in sich sowohl den Genuss der Vollendung der Tätigkeit wie auch das Begehren der Verwirklichung dieses Genusses bzw. der Lust an und für sich, um es hegelia-

---

2 Aristoteles: Über die Seele, 429 b 3-5. Es ist, als ob er die unermessliche und unerschöpfliche Quantität wie auch Qualität der neuronalen Vernetzungspotentiale des menschlichen Gehirns vorausgesehen hätte. Von der Mania, insofern sie eine Grenze für die übermäßige Denktätigkeit darstellen könnte, ist nicht die Rede, auch nicht im theoretisch-spekulativen Sinn, den Platon der Mania verliehen hat. Für eine Verbindung zu diesem semantischen Feld siehe vor allem die bereits erwähnte Sektion XXX der Probleme. Für die Mania als Resultat von Lust und Begierde, welche den Körper verändern, siehe Buch VII der *Nikomachischen Ethik*, 1147 a 15-17.

3 Ibid., 1174 b 20-21.

nisch zu formulieren.<sup>4</sup> Im Gegensatz zu den Sinnen oder zur Erkenntnis geht die Lust nicht auf äußerliche „Gegenstände“ sondern auf ihr eigenes Zusammentreffen mit den Sinnen und mit der Erkenntnis selbst oder mit dem Verstand, und zwar im Medium der jeweils sie verwirklichenden Tätigkeit. Sie ist gewissermaßen das Prinzip der vollendenden Tätigkeit, das heißt der teleologisch auf sich sowie auf die Lebendigkeit gerichteten.

Doch insofern sie immer spezifische Tätigkeiten der Seele begleitet bzw. verwirklicht, ist das Telos, das die *hêdonê* jeweils ins Werk setzt, ebenso spezifisch und als solches auch den logischen Definitionen unterworfen, durch die Aristoteles die Art (Eidos, Spezies) bestimmt. Und so wird die *hêdonê* entlang der Wertigkeitsachsen durch die Hierarchie der *eidê* (Arten) dekliniert, weil ihre unterschiedlichen Ausgestaltungen oder Formen miteinander in eine Konkurrenz treten, die immer nur einen Sieger zulässt. Als Beispiele für diese konkurrierenden Formen zitiert Aristoteles die Musik und die Philosophie: Die *hêdonê* für die eine bedeutet automatisch eine *lypê*, also Unlust, Lustmangel für die andere, was auf die absolutistische Tendenz der *hêdonê* verweist, die ihr schon Platon im Kontext des sexuellen Eros zugeschrieben hatte. Bei Aristoteles ist sie begrifflich, also in ihrem An-sich-Sein zuerst frei flottierend, und trotz der Rolle, die er der Erziehung zuschreibt, finden wir in diesem Begriff nur noch rudimentär die Spuren des menschlichen Psyche-Soma, das chaotisch, absolutistisch und autoerotisch, immer an ein Phantasma, also gewissermaßen an ein originäres Eidos gebunden ist, wie etwa jenes der manisch verliebten Kugelhälften bei Platon.

Die Pole, die in der *Nikomachischen Ethik* statuiert werden, sind die animalische Leiblichkeit und der kontemplative Philosoph; das sinnliche, passive und funktionelle Soma einerseits, und die intellektuelle, aktive und freie Psyche andererseits.<sup>5</sup> Diese Polarisierung ist nur teilweise von Platon ererbt, denn Aristoteles

4 Bezüglich der Verbindung zwischen *epithymia* und *hêdonê* siehe insbesondere Buch III, Ibid., 1118 a, wo Aristoteles die Besonnenheit abhandelt, die für die Behandlung der körperlichen Gelüste relevant sei. In der *Nikomachischen Ethik* finden wir zwei Abhandlungen der *hêdonê* hinsichtlich der ontologischen Dreiteilung der Seele: die Erste im III. Buch hinsichtlich der *akolasia* (Ungezügeltheit) und ihres Gegenteils, der *sôphrosynê*, Zweck der *orexis*; die zweite in dem Abschnitt des X. Buches, welcher der *hêdonê* selbst gewidmet ist, und auf den ich mich hier vor allem hinsichtlich der doppelten Natur oder Bedeutung beziehe, dergemäß sie in allen Sinnen und Seelenfakultäten am Werk ist und somit auch als Verbindung zwischen Aisthesis und Dianoia. Näher bei der *orexis* angesiedelt als etwa die Phantasia ist sie doch nicht *orexis*, denn diese ist vor der Tätigkeit angesiedelt, während die *hêdonê* bereits Tätigkeit ist. Über die *hêdonê* als *Energieia* oder deren Vollendung siehe auch Francisco J. Gonzalez, „Aristotle on Pleasure and Perfection“, in: *Phronesis*, 2/1991, S. 145.

5 Über die Beziehung zwischen den beiden Abhandlungen über die Lust in der *Nikomachischen Ethik* – die eine im VII. Buch über die stärker an den Leib gebundene Lust, die andere im X. Buch über die mehr an den ethisch-politischen Bereich gebundene Lust – und den Beitrag der *Magna Moralia*, siehe A. J. Festugière: Aristote. Le plaisir, Paris: Vrin 1960.

setzt die *aphrodisia* (Liebesangelegenheiten, sexuelle Angelegenheiten) und die sexuelle *hêdonê* nicht mehr explizit als eine Art psychischen Stamm, von dem aus die Sublimierung zum philosophischen Eros hin stattfindet, sondern eher – wie etwa die Lust auf Nahrung, als durch die Art ihrer „Objekte“ konkret bestimmte Lust und als Teil des Reichs der Notwendigkeit bzw. der Bedürfnisse (und nicht so sehr des Begehrens als solches). Insofern die Bedürfnisse Teil unserer animalischen Natur sind, entstehen sie maßgeblich durch den taktilen Sinn, den er als den tierischen Sinn *par excellence* sieht, insofern er das bewegt/be-seelte Dasein konstituiert.<sup>6</sup> Die sexuelle Lust, die analog zum Verzehr von Nahrungsmittel dargestellt wird, hat nicht mehr die Bedeutung, die sie bei Platon hatte. Für Aristoteles ist sie ein tierischer (und als solcher nicht bewerteter) Akt, den er vornehmlich in Termini animalischer Paarung oder in rein physiologischen Termini beschreibt. Die Sexualität erscheint nun wie ausgehöhlt vom sexuellen Eros, die Ästhetik in weite Ferne gerückt.<sup>7</sup>

Doch während die tierische Natur mancher Arten der Lust den Kern der Unbesonnenheit oder der Besonnenheit (*sôphrosynê*) darstellt, ist es gerade die Vorstellung, welche die reine Genusslust zum Begehren hin überschreitet und so aus der Unbesonnenheit ein menschliches, nicht tierisches Laster macht. Auf einer anderen Ebene siedelt Aristoteles den *akratês* an (den Unbeherrschten). Bei diesem wird eine maßlose Lust (*hêdonê*) zwar von einem Urteil bzw. von einer Zensur begleitet, diese sind jedoch zu schwach gegen die Begierden (*epithymiai*). Und obschon es zuerst der *kratos* ist, also die Herrschaft und nicht die zu beherrschenden Begierden, welche die begriffliche Natur dieses Tugend-Laster-Paares bestimmt, so ist es doch die „Qualität“, also die Art und Weise der Begierden und der Lust, die durch diese geistig angestrengte Beherrschung formiert werden soll. Dadurch ist die Beherrschung selbst in einer Art logischer Zirkularität begrifflich ihrerseits von diesen oder jenen Begierden (in ihrem Sosein) bestimmt.

Und so sind die in der *akrasia* (Unbeherrschtheit) aktiven Gelüste (im Gegensatz zu den in der *akolasia*, der Unbesonnenheit aktiven, von denen weniger immer besser sind als zu viele) durch ihre Quantität an der Erhöhung der komplementären *enkrateia* (Beherrschtheit) beteiligt. In diesem unentflechtbaren Gefüge zwischen *enkrateia* und *akrasia* (die zum Beispiel explizit nicht die Effekte des Wahnsinns betrifft) reiht Aristoteles indirekt die Frauen auf der unteren Seite dieser Erhöhung zur Erreichung der *enkrateia* ein. Und zwar nicht explizit, weil er ihnen den *kratos* im psychischen Sinn absprechen würde, sondern vermittels einer posturalen Natur, die durch die Syntax fixiert scheint: Passivität und nicht Aktivität im sexuellen Paarungsakt, stünde am Ursprung des *kratos*.<sup>8</sup> So kehrt

---

6 Siehe hierzu den letzten Abschnitt in *Über die Seele*.

7 Bezüglich der sexuellen Lust siehe vor allem Aristoteles: Probleme, IV, Hosa dia aphrodisia.

8 Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1148 b 31-33. Die *akrasia* treffe nicht auf angeborene Verhaltensweisen zu, so wie die Frauen nicht *akrateis*, und daher auch nicht *enkrateis* genannt werden können, nämlich wegen ihrer sexuellen Passivität, welche

hier die Lust gerade hinsichtlich der Moralität der Frauen in widersprüchlicher Weise wieder, um eine unerwartete Rolle im ethischen Entwicklungsprozess zu spielen. Klarerweise hat diese Strategie einmal mehr die Aufgabe, die Geschlechterhierarchie weiter zu vertiefen, und es ist nicht die Tätigkeit der Frauen im Bereich der Unlust (*lypê*), die ihnen die Möglichkeit eröffnet, von erhöhter *akrasia* oder *enkrateia* zu zeugen. Die Lust, die sie – wie die verweiblichten Männer – aus ihrem gemeinschaftlichen Lamentieren zögen, sei schlichtweg schlecht.<sup>9</sup>

Die Lust und das Begehren als Fakultäten und Tätigkeiten der Seele sind „von Natur“ und auch ontologisch in zwei Bereiche gegliedert: in den tierischen Bereich der für die Gattung notwendigen Fortpflanzung einerseits, in den menschlichen der Freiheit vermittelt einer Unterdrückung der Lust, die somit eine kulturell immer schon von Meinung und Urteil geformte bzw. eingedämmte ist. Sogar die Freundschaft wird in diese beiden Bereiche eingeteilt, je nach – ungleicher bzw. egalitärer – Beziehung und je nach den Gütern, welche darin von den PartnerInnen ausgetauscht werden.<sup>10</sup> Durch diese Teilung und Teilhabe werden die Geschlechterverhältnisse in eine allgemeine Hierarchie der menschlichen Verhältnisse eingefügt, die sich ja gerade von der Biologie ablösen, aus der sie die Parameter der Hierarchie zugleich zu beziehen beanspruchen.

---

durch die passive Form des Verb *opyô* (*begatten*) bewiesen sei. „Da nun, wo die Ursache in der Naturanlage liegt, wird niemand von Unbeherrschtheit sprechen, genauso wenig wie bei den Frauen, mit der Begründung, dass ihnen beim Geschlechtsakt nicht der aktive, sondern der passive Anteil zufällt.“ Dieser Satz schöpft seinen Wahrheitsanspruch aber aus einer durchaus konventionellen und sozial auferlegten Position (Missionarsstellung, eventuell von hinten), womit sich diese „Theorie“ nur teilweise an jene von Freud annähern lässt, der den Frauen aufgrund ihrer sexuellen Passivität eine den Männern vergleichbare Sublimierungsfähigkeit abspricht. Die behauptete Abwesenheit bzw. „angeborene“ Niederschwelligkeit sexueller Triebe erfordert keine moralische Kraft, die sie einschränken müsste. Die Annäherung ist nur teilweise sinnvoll, weil der Passiv, auf den sich Aristoteles beruft, offenkundig konventioneller Natur ist, und daher nicht auf eine Verleugnung sexueller Triebhaftigkeit bei Frauen hinausläuft (eine Triebhaftigkeit, die Aristoteles andernorts durchaus anerkennt).

9 Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1171 b 10.

10 Siehe hierzu auch das Kapitel „Wiederholung und Wechsel/Tausch (*échange*)“ weiter oben. Die *Philia* in *Lysis* setzt die Reinigung des Selbst als Liebe zum unbedingt guten Eigenen (*oikeion*) ins Werk. Was geliebt wird, ist das, was des Guten ermanget. Die Spannung zwischen *Philia* des Guten und Schlechten (*kakon*, das fehlende Gut/e) führt dazu, dass diese platonische *Philia* im Gegensatz zur idealen *Philia* bei Aristoteles noch der Asymmetrie verhaftet ist. In den *Nomoi* stellt Platon sie *ek tón homoiôn* als eine dar, die zwar nicht gegenseitig ist wie der *anterôs*, aber eine geteilte, gemeinsame: „*koinê dia biou*“ (welche in der Übersetzung von Schleiermacher und Sussemihl auch mit *gegenseitig* wiedergegeben wird). Platon: *Nomoi*, 837 b.

## Philia und Gleichheit bei Aristoteles

Der vollkommene Freund (*philos*) als Freund und Philosoph ist bei Aristoteles notwendig männlich. Zwar spricht er den Frauen nicht die Möglichkeit ab, Freund von jemandem zu sein, aber angesichts ihrer zivilen und das heißt für Aristoteles unmittelbar auch ethischen Inferiorität können Frauen den Status eines Freundes im Sinne von „Gleichen“, also eines *allos autos*, eines anderen Selbst nicht erreichen.<sup>11</sup> Nur dieser ist ein wahrer Freund eines guten Mannes, *spoudaios*, der seiner Güte wegen gemocht wird (und nicht für seine Güter oder das, was er im sinnlichen Register der Brauchbarkeit oder der Lust zu verschaffen vermag). Der amikale Status, den Frauen in dieser Hinsicht erreichen können, gehört dem semantischen Feld der Philia zwischen sozial bzw. „politisch“ Ungleichen an. Hier ist die Hierarchie zwischen Mann und Frau im Sinne einer „aristokratischen“ Hierarchie rund um die Ausübung der Macht angesiedelt. Das Kommando gebühre dem Mann gemäß seiner Würde bzw. Wertigkeit (*kat'axian gar ho anêr archei*). Diese Höherwertigkeit bezieht sich zirkulär selbst wiederum auf jene Werte, welche den Mann zum würde- und wertvolleren Wesen machen: gemäß der Tugend (*kat'aretên*), welche als *andreia* traditionell das Wesen des Mannes sei und wesentlich männlich, wie das Wort *andreia*, Mannhaftigkeit, ja schon „selbst“ sagt.<sup>12</sup>

Die Freundschaft zwischen Mann und Frau beruht in der ethisch-politischen Perspektive vor allem auf Notwendigkeit (sowohl im Bereich der Fortpflanzung als auch im Bereich der Ökonomie, sprich Haushaltsführung). Dennoch ist nicht ausgemacht, dass die eheliche Gemeinschaft im Kern des *oikos* eine Gemeinschaft *physei*, also gemäß der Natur ist, und nicht eine Gesetzte (*nomô*). Die Formulierung von Aristoteles ist diesbezüglich eher ambivalent und die Frage nach der Natürlichkeit des Sozialen bzw. des Politischen bleibt offen. Er schreibt: „Die Freundschaft zwischen Mann und Frau scheint (*dokei*) gemäß der Natur (*kata physin*) zu existieren (*hyparchein*).“<sup>13</sup> Dieses „gemäß der Natur“ ist ein Zweifaches: einerseits ein biologisch (hinsichtlich der Fortpflanzung des Menschen als *zôon*), andererseits ein ökonomisch – und somit (proto)politisch gefasstes. Doch keine universale Menschennatur diktiert diese ökonomische Gemeinschaft zu zweit, vielmehr trennt ein institutioneller Abgrund die Fortpflanzung

11 Zu diesem für das herkömmliche Verständnis des griechischen Kontextes erstaunlichen Terminus siehe die Untersuchung von Suzanne Stein-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany: State University of New York Press 1995, Kap. 1.

12 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1160 b 32-34 et 1161 a 23-24. Es gibt in der Antike durchaus auch Frauen, denen *andreia*, Mut, zugesprochen bzw. attribuiert wird. Die Möglichkeit, dass eine Frau andere Freundschaftsverhältnisse eingeht, wird zwar nicht erwähnt, aber auch nicht explizit verneint. Einmal mehr erscheint *gynê* hier nur im Kontext der Familie, und zwar als *gynê gametê* und als *mêtêr*, die vornehmlich dazu da ist, dem Bürger legitime Bürger zu gebären, was ihre Hauptaufgabe als Bürgerin ist.

13 *Ibid.*, 1162 a 16-17.

von der Monogamie, mit der diese strikte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und die damit verbundene Art der Freundschaft einher geht. Das bleibt auch Aristoteles nicht verborgen, und so lässt er von diesem Abgrund eine Spur, die in dem Wort *dokei* durchscheint, welches die Eindeutigkeit des *physei* im „*kata physin*“ durchbricht.

Was vorerst nur eine von Biologie und Lust regierte Freundschaft ist, kann einen durchaus ethischen Zug annehmen, wenn beide – Mann und Frau – tugendhaft sind. Dennoch ist ihre Tugendhaftigkeit per definitionem eine komplementäre (eine egalitär-reziproke würde die axiologische Hierarchie gemäß der Tugend/Wertigkeit unterminieren, die diese Beziehung bestimmt), so wie auch ihre Rollen in der Fortpflanzung und in der Arbeitsteilung im *oikos* sowie in der Polis (Aufzucht bzw. Erziehung und politische Bildung) strikt hierarchisch-komplementär angelegt sind (anders als in Platons *Politeia*, und viel stärker in Anlehnung an die griechischen Praktiken). Diese Formen der Komplementarität machen die Verwirklichung einer *Philia* im vollendeten Sinn zwischen Mann und Frau insofern sie Eheleute sind, unmöglich.

Der Sinn einer sozio-politischen Komplementarität des *archein kai archesthai*, also des Befehlens und Gehorchens zwischen den Geschlechtern beruht vor allem in der Zirkularität der hierarchischen Ableitung der Formen der Komplementarität. Dabei wird die Instituiertheit dieser Hierarchie durchaus in der „Geschlechtsnatur“ zu verankern versucht (ähnliches gilt für das Verhältnis zwischen Freien/Herren und Sklaven und eindeutiger zwischen Eltern und Kindern). Dies erfordert eine genauere Untersuchung der familiären *Philia* bei Aristoteles.

Da jegliche zwischenmenschliche Hierarchie in Termini von Tausch- und Machtverhältnissen ausdrückbar sein muss, handelt es sich bei der Aristotelischen *Philia* zwischen Mann und Frau um eine proportionale Beziehung. Der bessere, das heißt übergeordnete Teil erhält mehr als der untergeordnete, weil er mehr *ist*: Jedem gemäß seinem ethischen Wert. Der Mann ist der beste unter den Familienmitgliedern, wobei die Familie als Kern der *koinônia*, der Gemeinschaft gesetzt ist, die selbst wiederum die Vorläuferin der Polis im Sinne der Entwicklung des Menschen auf dem Weg zur Erfüllung seines Zwecks im Allgemeinut der Polis ist. Die männliche Qualität ist dabei vielfältig und hat keine beständige Substanz. Hinsichtlich der *Philia* zwischen Mann und Frau lässt sie sich in der Behauptung der Überlegenheit gemäß der Stärke und des ethischen Werts zusammenfassen. Die Tauschbeziehung setzt die Zählbarkeit oder Aufrechenbarkeit der moralischen Würde voraus, das heißt dessen, was jemand im Sinne seines Status *ist*; sie setzt auch die Transformation dieses Seins in ein Geben voraus, wobei die Gabe ein diesem jeweiligen Status gemäßes Werk (*ergon*) voraussetzt. Dabei handelt es sich um ein Gut oder eine Gabe. Und in der Tat ist der die *Philia* konstituierende Tausch ein interessierter Tausch von Gütern (gesellschaftliche Unterstützung, Geld, Geschenke, Lüste, aber auch Erleichterungen im materiellen „Unglücksfall“, der sowohl sinnliche als auch psychische Taten und Werke umfasst; intellektuelle Bemühungen, Zugehensein in der gemeinschaftlichen Tä-

tigkeit, desinteressierte Freundschaftslicbe (*philêsis*) hinsichtlich ethischer Werke, die zum autarken Glück und Gemeinschaftsgut beitragen. Doch das *Wie* dieser Transformation des ethischen Status einer Person in ein Gut bzw. eine Leistung bleibt komplex, wenn nicht aporetisch. So muss der Übergeordnete – um den qualitativen Mehrwert seiner Werke oder der Tugendhaftigkeit, die er beiträgt, auszugleichen – quantitativ weniger geben als der untergeordnete Partner. Doch was bedeutet, dass er „weniger gibt“ in Termini der Liebe bzw. Freundschaft? „Der höherwertige Partner muss mehr geliebt werden als er liebt, damit die Ungleichheit zwischen der *axia* (Würdigkeit) des einen und jener des anderen ausgeglichen wird.“<sup>14</sup> Wie soll aber nun der Akt bzw. die *orexis* im Lieben quantitativ gemessen werden? Wir können uns dies im Sinn von mehr oder weniger großer Intensität vorstellen, was aber schwerlich in Termini eines quantitativen Werts ausdrückbar ist, der in einem Tauschverhältnis einsetzbar wäre, das seinerseits sozial bewertbar und Wert verleihend sein soll. Wir sind hier mit mehreren Bedeutungen von *philein*, von *philêsis* und vor allem im semantischen Feld der familiären *Philia* konfrontiert. Eine Bedeutung lässt sich in Termini qualitativen Werts ausdrücken, eine andere in Termini affektiver Quantität, die sich ihrerseits in unterschiedliche liebesartige Zu-/Hinwendungen unterteilt, welche auf unterschiedliche „Objektlassen“, ja auf heterogene Gegenstände gerichtet sind, von denen der Mensch als tugendhaft lebendiger der höchste ist. Die Frau muss dem Mann mehr Affektion entgegenbringen als dieser ihr, weil sein Werk (oder seine Präsenz) in Würde- und Tugendmaßen mehr wert ist als das (die) ihre. Die Mutter müsste demzufolge auf einer untergeordneten Ebene ihren Kindern weniger Affektion entgegenbringen als diese ihr, insofern die Kinder ihr untergeordnet sind. Doch schon hier durchdringt die Qualität die Affektion, weil die Kinder ihre Eltern (die sie vielleicht ebenso wenn nicht mehr lieben als diese sie) so gut wie möglich ehren müssen, ohne jemals einen Ausgleich oder eine vollständige Kompensation schaffen zu können. Es gibt, um genau zu sein, kein Maß für das Lieben, das nicht immer schon in die Beziehungen zwischen den PartnerInnen eingewoben wäre. An der Spitze dieser Beziehungen steht die Gegenseitigkeit, die der Gleichheit der Partner entspricht. So muss für die Höherbewertung der affektiven Quantität der Kinder stets eine neue, ethische und damit auch gesellschaftlich eingesetzte Qualität der affektiven Wertigkeit oder besser Valenz (auch Werthervorbringung) hinzugesetzt werden und nicht einfach eine abstrakte Liebesquantität.

Ehren, das bedeutet jemandes Würde mit dem Ausdruck der Anerkennung dieser Würde abgelden. Doch ist die freundschaftliche, und also auch ethisch relevante Würde stets im Verdacht, eine falsche zu sein, reine Konvention ohne Grundlage oder bloßes Insignum (wie Aristoteles es in der *Politik* hervorhebt), wenn sie nicht von Affekten seitens der Ehrerbietenden getragen ist, die an diese Würde glauben müssen, um dem Anspruch, sie zu ehren, auch wirklich gehor-

---

14 Ibid., 1158 b 25-26.

chen zu können. Zugleich ist aber die Abhängigkeit der Ehrerbietung vom Affekt einer der Gründe, warum die Affektion auch eine Gefahr für die Würde darstellt: Bleibt sie nämlich aus, dann wird die Würde als solche prekär, ja vakant. Wenn die Affektion aber umgekehrt zu groß ist, dann riskiert die Würde, hinter ihr zu verschwinden (diejenigen, die zu sehr lieben, können sich leicht bezüglich der Würde eines Menschen täuschen, sind gleichsam verblendet, und die würdigen Leute können würdelos werden, wenn sie zu viel lieben). Umgekehrt ist die Würde der Übergeordneten zugleich Träger und Ziel der Affektion und als solcher bereits gesellschaftlich eingesetzt. Sie stellt einen minimalen sozialen Garanten dafür dar, dass die „Untertanen“ ihre affektgetragenen Ehrerbietungen auch erbringen, auch wenn sie nicht immer Gründe dafür oder Lust dazu haben, diejenigen zu lieben oder zu mögen, die ihnen vermittels der emblematischen Würde übergeordnet sind.

Aristoteles sieht, dass der Übergeordnete nicht als solcher gemocht oder geliebt wird, bestenfalls will jemand aus Gründen des Nutzens sein Freund sein. Doch er drückt dies dadurch aus, dass er ausnahmslos „übergeordnet“ durch „würdig“ ersetzt, was seinen eher unkritischen sozialen Positivismus hinsichtlich der gesetzten Hierarchien manifest werden lässt: Im Bereich der Freundschaft kommt die Gleichheit gemäß der Quantität vor der Gleichheit gemäß der Würde; umgekehrt verhält es sich im Bereich der Rechtsangelegenheiten und der Politik.

Es scheint mir unumgänglich, dies über den Primat der „Quantität“ als Derivat exakter arithmetischer Gegenseitigkeit der Liebe in der vollkommenen Freundschaft zu verstehen, die gleichsam das oberste Paradigma des gesamten *Philia*-Komplexes darzustellen scheint. Doch die Liebesmenge, die als erster (wesentlicher?) Term ausgesagt wird, kommt im Text erst dort vor, wo sie für den Ausgleich der Ungleichheit innerhalb einer proportionalen (und nicht einer egalitären) Freundschaftsbeziehung erhalten sollte. Sie stellt also eine Art privates Äquivalent dar, vermittels dessen die Tugend und das tugendhafte Werk wirklich gemessen werden können, weil diese Quantität erst die Gleichheit im Tauschverhältnis zwischen den heterogenen Termini und ungleichen PartnerInnen herstellt. Dieses Maß ist kein dritter Term, der numerisch quantifizierbar wäre, sondern stellt als Tätigkeit den Grund und die Verwirklichung (*Energeia*) der Freundschaft dar.<sup>15</sup> Doch als quantitativer Faktor, der die Termini des ungleichen Tauschverhältnisses durch ein mehr oder weniger ausgleicht, muss es auch ein quantifizierender Faktor sein, also transzendental und so abstrakt wie möglich. Nun tritt die tätige Liebe als Quantum erst nach der vorhergehenden Setzung einer Werthierarchie ein, die ja wie erwähnt die Verhältnisse zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und Sklaven etc. charakterisiert, ja definiert. Wenn der *prōtos*, der das Primat der Quantität bezeichnet, nicht in einem chronologischen Sinn zu lesen ist, dann auch nicht in einem logisch-begrifflichen, es sei

15 Hierin besteht der wichtigste Unterschied zum proportionalen Verhältnis im V. Buch.

denn wir setzen die Gegenseitigkeit der *Philia* unter Gleichen als gleiche Quantität einer *philêsis* voraus, zu der alle fähig sind, und die in allen privaten zwischenmenschlichen Beziehungen vorkommt.

Und nun können wir auch die mangelnde Affektion für den Übergeordneten als einen entscheidenden Faktor lesen: Wenn dieser Mangel sich in einem Fehlen von Affektion bestätigt, dann deshalb, weil es kein gemeinsames Maß gibt, kein Freundschaftsverhältnis zwischen den hierarchisierten Partnern, das einen solchen affektiven Austausch ermöglichen würde; und dann haben wir es vielleicht nicht einmal mit einer zwischenmenschlichen Beziehung als solcher zu tun (die Griechen schienen ihre Götter nicht gerade geliebt zu haben, eher fürchteten sie sie oder waren ihnen dankbar, und der Sklave als Sklave kann für Aristoteles kein Freund sein, sondern nur insofern er auch ein Mensch ist).<sup>16</sup> Da, wo nicht von vorne herein ein Mangel oder ein „weniger als“ gegeben ist, wird dieser „regulierte“ Mangel eingesetzt, diesmal allerdings im Sinne einer geringeren affektiven Menge seitens des Übergeordneten. Diese Anordnung erklärt sich dadurch, dass das Wesen der Aristotelischen *Philia* die Gleichheit an sich zwischen den Partnern ist, welche sich nicht mehr durch ihre Würde unterscheiden, und einander lieben und auserwählen für das, was/wie sie für einander als Gleiche und im gleichen Maße sind (hierin ist das Platonische „gemäß dem Gleichen“ gewissermaßen verwirklicht und aufgehoben).

Und so ist dies auch jene vollkommene Form der Freundschaft, in der nicht mehr getauscht wird, in der Liebe nicht ungleich, ausschließend und possessiv (nicht) geteilt wird, sondern in der die Freunde interesselos in gemeinsamer Teilhabe an der tätigen Freundschaftslove leben: Seine Zeit gemeinsam verbringen in Liebe zur Weisheit durch die tätige *Philia/Philosophia*.

Das *philein*, das Aristoteles als quantifizierbare Entität einzusetzen versucht, ist das, was er als eine effektive Substanz der *Philia* setzt. Dabei idealisiert er die *Philia* über das Telos der Verwirklichung einer Freundschaft zwischen Menschen, die so gleich sind in ihrem tugendhaften Leben, so selbstgenügsam in ihrer geradezu mönchischen *Theoria*, dass sie ganz explizit das Paradoxon streifen, keine Freunde mehr zu brauchen und also aufzuhören, Menschen zu sein.<sup>17</sup>

Nun sind die Ungleichen nicht vom *philein* ausgeschlossen – weder die Frauen, noch die Kinder oder die Sklaven –, ja sie werden durch ihren affektiven

---

16 Der Aristotelische „Realismus“ bezüglich der affektiven Beziehung der Menschen zu ihren Göttern ist vor dem Hintergrund der griechischen Welt zu lesen. Er macht zum Beispiel keinen Sinn mehr ab der Durchsetzung der *agapê*, das heißt der Liebe zum christlichen Gott.

17 Aristoteles verweist im IX. Buch der *Nikomachischen Ethik* selbst auf diese Aporie in seiner anthropologischen Teleologie: 1169 b 3 - 1170 b 20. Auf diese Aporie bezieht sich gewiss Kant, wenn er die Unmöglichkeit einer ethischen Handlung anspricht. Siehe auch J. Derrida: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

Mehraufwand geradezu charakterisiert.<sup>18</sup> Doch weil die Frauen als diejenigen gesetzt sind, denen es gegenüber den Männern an Würde und Tugend ermangele, ist es mehr als zweifelhaft, dass sie in Aristotelischer Perspektive fähig wären, den Status eines wahren Freundes zu erreichen. Die etablierte Geschlechterkomplementarität erschwert dies ebenso wie die männlich konnotierte und auch ausdrücklich den Männern vorbehaltenen Tugendhaftigkeit, die für die erfüllterfüllende Tätigkeit der *philo* Bedingung ist. Im Grenzfall wäre eine *philia* zwischen zwei Frauen oder zwischen Frau und Mann außerhalb der Geschlechterkomplementarität und der damit verbundenen Arbeitsteilung gerade noch vorstellbar, niemals innerhalb derselben.

Doch abgesehen von dieser Grenzhypothese, werden die Frauen den Männern auch im Register der Freundschaft untergeordnet – nicht nur durch die soziale Ordnung, sondern auch durch ethische Setzung des Philosophen. Eine Frau kann bzw. soll laut Aristoteles in keiner dieser Sphären ihrem Ehemann gleichgestellt sein oder gar übergeordnet werden. Selbst in dem durchaus nicht seltenen Fall einer Ehe, in der die Frau wohlhabender ist als der Mann, sieht der Philosoph der Systematizität ein bloß akzidentelles Kippen der Ordnung. Diese Ordnung gilt es umso rascher wieder herzustellen, als diese Umkehrung nicht aufgrund der substantieller gefassten Tugendhaftigkeit, sondern aufgrund des noch zufälligeren materiellen Erbes besteht.<sup>19</sup>

Es macht keinen Sinn, hier bei Aristoteles noch weiter zu suchen, weil diese Hierarchie gemäß der etablierten Würde die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung im sozioökonomischen Kern der Polis begründet („*kat' axian gar ho anêr archei*: Denn gemäß seiner Würde befiehlt der Mann“)<sup>20</sup>. Dennoch bleibt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Hierarchie und egalitärem Status offen, also die Frage nach dem eigentlichen Unterschied zwischen jenen, die als „Gleichere“ prinzipiell Zugang zur *homoiotês* als solcher haben und denjenigen, die es erst anzugleichen gilt, wo doch klar ist, dass diese Differenz jedes noch so homogen gedachten Bürgerkorps (der „*homoioi*“) durchwirkt, ohne dass deshalb die politische Freiheit und Gleichheit der Männer in der demokratischen Polis zersetzt würde: Der Unterschied zwischen sozialen Klassen wird eben durch die Gleichheit, ja Identität der Rechte (*isêgoria* und *isonomia*) ausgeglichen. Doch umgekehrt umfassen die *homoioi*, also die Gleichen oder die Ähnlichen (hinsicht-

18 Zugleich verweist Aristoteles in der *Politik* auf die Unmöglichkeit einer Aufrechenbarkeit der *Philia* über das Maß der Tugenden: 1283<sup>a</sup> 1-15.

19 Ibid. 1161 a 1-2 „Nè l'amico può essere donna: il silenzio del discorso racchiude il postulato che l'amico virtuoso, paradigmatico, non è declinabile al femminile. La somiglianza (*homoiotês*) psicologica ricopre una somiglianza sessuale, sociale, generazionale. L'amico è un maschio, proprietario, adulto che, solo, può dar luogo a una prassi di amicizia che è buona perchè giocata all'interno dell'élite dei buoni.“ Silvia Campese, „Madre materia“, in: S. Campese, P. Manuli, G. Sissa (Hg.), *Madre materia*, S. 38.

20 Aristote: *Nikomachische Ethik*, 1160 b 33.

lich...), nicht alle Männer, sonst wäre es nicht möglich, sie mit diesem Substantiv zu bezeichnen. Denn als solche nämlich setzen sie die Nicht- oder Weniger-Gleichen voraus: Wie die Integrierten die Ausgeschlossenen in der Identitäts- und Mengenlogik der klassifizierenden Polis bedingen und voraussetzen, so setzen die Gleichen die Ungleichen voraus, die jenen untergeordnet sind. Wenn weder die Gleichheit noch die Ungleichheit für sich die transzendente Quelle der Gesellschaftsverhältnisse ist, dann weil beide zuerst einmal gleichzeitig auftreten. Und so lange die Gleichheit nicht auf alle ausgedehnt ist, so lange also die *homoioi* als solche (die Gleichen) bezeichnet werden, so lange werden sie sich als eben diese von den anderen abgrenzen.

### **Mutterliebe: unvollendeter Prototyp**

Nun ist die *Philia* aus einem teleologischen Blickwinkel zwar eine Freundschaft der freien und gleichen Bürger sowie der tugendhaften Männer (beide sind nicht identisch, doch der Status der Ersteren ist notwendige Bedingung für die Erlangung der Tugend, die zugleich notwendige Bedingung für den Status des „guten Bürgers“ ist), doch zugleich sind Frauen als Mütter eine Art Modell oder besser: der unvollendete Prototyp der interesselosen *Philia* sowie derjenigen, die in ihrer eigenen Verwirklichung gründet. Die beiden entsprechenden Passagen in der *Nikomachischen Ethik* bieten in diesem Zusammenhang einige Klärungen bezüglich der Frage danach, ob Aristoteles die moralische Minderwertigkeit der Frauen von der biologischen Minderwertigkeit ihres Leibes ableitet oder nicht.

Die Mütter als unvollendete Prototypen für die vollkommene Freundschaft tauchen in der *Ethik* drei Mal auf. Einmal erwähnt Aristoteles sie als Zeichen, *sêmeion*, für den Primat des *philein* (lieben) über das *phileisthai* (geliebt werden), welches die Freundschaft(sliebe) als selbstreferentielle bzw. als Selbstzweck begründet, als Liebe im Sinne der Freude am Leben und nicht in der Intention, dafür Güter oder Komplimente zu erlangen.<sup>21</sup> Das Beispiel ist kurz gehalten. Was unmittelbar daraus hervorgeht, ist eine Trennung oder zumindest Unterscheidung zwischen biologischer und sozialer Mutter: Erstere wird dabei als diejenige in Szene gesetzt, die ihr Kind liebt, obwohl sie es für die Aufzucht hergegeben hat, und die nicht nach Gegenliebe (*antiphileisthai*) strebt.<sup>22</sup> Nun wird die erwähnte Unterscheidung zwar nicht explizit erwähnt, doch das Verb *trephesthai* verweist auf eine Amme, also eine soziale „Mutter“ und die Unterscheidung steht im Zeichen einer Demonstration: dass die Mutterliebe als natürliche und notwendige mit dem ethisch-gesellschaftlichen *philein* kontrastiert, welches durch eine damit

---

21 Siehe hierzu auch Xénophon: *Memorabilia*, Paris: Garnier 1935, II, 2, 4-7, wo Sokrates mit seinem Sohn über die Pflicht diskutiert, die ihm als Kind gebietet, der Mutter mit Ehrerbietung (*dei therapeuein*) zurückzuerstatten, was diese ihm als ihrem Kind an Leid und Wohlwollen entgegengebracht hat, ohne zu wissen, ob sie jemals Dank dafür erhalten werde.

22 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1159 a 25-33.

verbundene Wahl charakterisiert ist. Die Mutterliebe ist also ein teilweise beispielhafter Fall für die auf einer höheren Ebene angesiedelte *Philia* zwischen wahren Freunden. Die zweite Passage, in der Aristoteles die Mutterliebe ins Feld führt, findet sich im Rahmen der Aufzählung der fünf Modi des Freund-Seins. Von diesen sind immerhin zwei der Mutterliebe zu Eigen: der Modus, in dem der Freund das Leben und Dasein des Freundes um seiner selbst willen will (*boulomenon*) und jener Modus, in dem der Freund an den Freuden und Leiden des anderen teilhat. Letzterer sei bei Müttern stärker vorhanden.<sup>23</sup> Die drei anderen Modi betreffen die Wahl des Gutes, das gemeinschaftliche Leben und die Wahl derselben Dinge (*tauta hairoumenon*).

Die beiden Modi der Mutterliebe implizieren eine direkte Bande zwischen Mutter und Kind, die nicht durch eine gesellschaftliche und damit instituierte Tugend vermittelt sei (der Pleonasmus „gesellschaftliche Tugend“ ist eben dadurch relativiert, dass der natürliche Status der Mutterliebe hier die Bedeutung einer weiblich-natürlichen „Tugend“ erhält).<sup>24</sup> Diese Bande wird auch in jener Passage des IX. Buches erwähnt, in der Aristoteles versucht, das Phänomen der im Werk des Tuns sowie im schöpferischen Akt enthaltenen *philêsis* zu erhellen. Hier wird die Dichotomie zwischen Aktivität bzw. *Energieia* auf der Seite des *philein* und Passivität auf der Seite des *phileisthai* am explizitesten. Und so wie dies bereits bezüglich des Mehr an *philein* im proportionalen Verhältnis der Fall war, so werden hier, ganz im Sinne des Chiasma, das ja die Proportionalität stets als ihr Schatten begleitet, und entgegen die sonstigen Zuschreibungen, die Frauen/Mütter auf der Seite der Aktivität genannt: Aristoteles verweist auf das Beispiel der Mütter, welche ihr Kind mehr liebten, weil ihnen deren Geburt (*genêsis*) mehr Schmerzen bereitet und weil sie mehr Gewissheit darüber haben (*isasin*), dass es ihr Werk ist.<sup>25</sup>

Damit sind wir wieder bei den Grenzen zwischen dem Biologischen und dem Ethischen angelangt. In ihrer ethischen bzw. protoethischen Wirklichkeit ist der Beitrag der Frauen/Mütter zur Fortpflanzung plötzlich von Relevanz, während der Beitrag des Mutterleibes in den biologischen Abhandlungen auf ein Minimum reduziert wird. Wir sollten uns allerdings hüten, darin ein Zeichen für eine ethisch-politische Rehabilitierung der Frauen zu sehen. Denn dieser Beitrag auf der Seite der *Energieia* fügt sich genau in die instituierte hierarchische Komplementarität ein, die in soziologischer oder ethischer Hinsicht den biologischen Beitrag des Leibes auf der untersten Ebene der mit der Hervorbringung verbundenen Werte ansiedelt. Doch diese Verkehrung der kategorialen Zuordnungen der *Energieia* und der Aktivität an die Frauen/Mütter (und nur Mütter sind richti-

23 Ibid., 1166 a 1-9.

24 Angesichts der für die Ethik zentralen Rolle der *prohairêsis* ist diese vermeintlich automatisch „mütterliche“ Tugend nicht Tugend im eigentlichen Sinn dieses Begriffs bei Aristoteles.

25 Ibid., 1168 a 19-27.

ge Frauen...) lässt die Tragweite der Veränderung auf der ontologischen Ebene erkennen, die im Übergang von der Biologie zur Ethik angesiedelt sind, in welcher der Part der Biologie nur Zeichen ethischer Unvollkommenheit und Minderwertigkeit ist. Diese chiasmatische Verkehrung verweist schließlich auf die Beschränktheit und die vorgebliche Natürlichkeit der Maternität und somit des „weiblichen“ Beitrags zum Phänomen der *Philia*, welche sich ja „eigentlich“ nur im guten männlichen Bürger verwirkliche.

Das „von Natur“ jener Minderwertigkeit der Frauen im ethisch-politischen Bereich ist ohne diese Definition des Menschen als „von Natur“ politisches Lebewesen undenkbar.<sup>26</sup> In dieser Hinsicht werden Frauen als Frauen, ebenso wie Sklaven als Sklaven, von Aristoteles als von Natur untergeordnete aber auch als minderwertige Menschen statuiert. Sie werden in dieser Funktion vom teleologischen Maßstab des Politisch-Seins abgeleitet, das den männlichen Bürgern vorbehalten ist.<sup>27</sup> Aristoteles kennt natürlich die Schwierigkeiten einer unmittelbaren Deduktion der ethischen Minderwertigkeit vom Bereich der Biologie, insbesondere in Geschlechterfragen. Denn die Rolle der Frauen ist nicht einmal in einer völlig abstrakt-anthropologischen Sicht bloß instrumentell oder als Ganze auf ihre Fortpflanzungsfunktion reduzierbar. Da sie sowohl in der Erziehung als auch in der Ökonomie durchaus am *archein* teilhaben, gilt ihr unbedingtes *archesthai*, also ihre Beschränkung auf die passive Form der Machtausübung (gehorschen, beherrscht werden von Männern) nur innerhalb der explizit politischen Sphäre bzw. innerhalb der Beziehungen zwischen Bürgern und ihren Ehefrauen mit unvollkommenem, bloß mittelbarem Bürgerstatus. Im *oikos* und in anderen Verhältnissen (Eltern-Kinder, Freie-Sklaven, etc.) verhält es sich durchaus anders, weshalb dort die biologische Grundlegung eines beschränkten geschlechtsspezifischen Tugend- und Fähigkeitsgefälles als zutiefst widersprüchlich ins Auge fiel.

Die Verwirklichung, ja Vollendung der *Philia* besteht nun in einem reinen und gemeinsamen Tätigsein (wobei die Philosophie als reines Denken diese Tä-

---

26 Siehe hierzu weiter unten am Beginn des Kapitels „Von der Menge zur Polis“.

27 Dazu bedarf es, wie noch heute in Frauen ausschließenden und dazu noch strikt antidemokratischen Parallelgesellschaften wie der katholischen oder anderer Kirchen, keiner eindeutigen Aussage darüber, dass Frauen minderwertig sind: die Ämtern sind den Männern vorbehalten, die Tugenden, welche mit diesen Ämtern verbunden sind, auch. Wenn nun der Mensch seinen Zweck erst in der Ausübung dieser Ämter erfüllt, bleiben diejenigen diesseits der Zweckerfüllung oder „zweckinferior“, die von dieser Ausübung ausgeschlossen sind: Die Zirkularität ist gleichsam die Stärke der in Teleologie gegossenen historischen Praxis, die jede historische Veränderung der Praktiken zu verhindern beansprucht. Die Rolle der Kirchen ist deshalb immer eine zutiefst antidemokratische, weil sie die Gesetzgebung durch die Menschen selbst, also den „Demos“, bereits insgeheim als Frevel gegen ihre letztlich immer theokratische Dogmatik betrachten müssen. Diese Abneigung gegen die Demokratie ist also nicht „radikalen“ Moslems vorbehalten, wie manche die Sache in letzter Zeit darzustellen tendieren.

tigkeit am vollkommensten erfülle), welches das Gut/e als Leben des Geistes ins Werk setzt. Aristoteles versucht wohl den Eros von der Philia abzugrenzen, indem er die *philêsis* in die Mitte dieses Begriffspaars einfügt. Die *philêsis* stellt den Mittelbegriff dar in der Dialektik von Wahlverwandschaft und nicht gewählter Verwandschaft innerhalb der Familiarität. Die Ablösung der Philia vom Eros ist allerdings keine vollständige und der Übergang vollzieht sich im Laufe der Bildung/Sozialisierung des jungen Mannes zwischen Psyche/Soma und gesellschaftlicher Institution. Das päderastische Verhältnis zwischen einem *pais* (Knabe, Jüngling) oder *neaniskos* (junger Mann) und einem erwachsenen Mann endet mit dem Erwachsenwerden des Jungen. Diese Befristung geht einher mit der gängigen Transformation dieses Verhältnisses in das der Philia, um es – mit zunehmender gesellschaftlicher Verpönteit der Homosexualität – bald ganz zu ersetzen und den in der *paideia* (Erziehung, Bildung des jungen Menschen, vornehmlich Mannes) involvierten Eros als sublimierten aufzuheben.

Die bleibenden menschlichen Schönheiten wie die Tugenden nehmen dabei den Platz der aristokratisch höher geschätzten physischen Schönheit ein und die Bande gewinnen an Gegenseitigkeit, um für die politischen Verbindungen und Bündnisse als konstitutiv hervorgehoben zu werden.<sup>28</sup>

Die Qualitäten, welche zur ethischen Übergeordnetheit führen, sind Fähigkeiten, welche – angefangen von der standhaften *andreia* über die (gegen die stets drohende *hybris* unerlässliche) Mitte (*meson*) des Maßhaltens bis hin zum richtigen Begriff bzw. zur richtigen Rede (*orthos logos*) – stets dazu führen sollen, die im Zwist miteinander liegenden Teile zu harmonisieren oder die abweichenden RandgängerInnen zu drosseln, ja zu beherrschen oder zumindest bei der maßgeblichen Stange, d.h. in der Nähe der Norm der Polis zu halten, egal, ob diese RandgängerInnen nun Frauen, Verweiblichte bzw. Verweichlichte, Verrückte, Monströse oder bloß „die Menge“ heißen. Die mütterliche *philêsis* und die *trophê* stellen dabei die „natürlichsten“ Momente in der Sozialisation des Kindes dar, deren höchster Zweck (Telos) die ethisch-politische Erziehung ist. Diese geschieht als „vollständige Geburt des Bürgers“ im Rahmen einer männlichen Gesellschaft, wie Platon sie bereits für die Philosophie konzipiert hatte und wie sie in Athen vorhanden war, ohne allerdings die klare Eröffnung auf die Philia der Philosophen-*homoioi* zu bedeuten, die Aristoteles mit der Verwirklichung und gänzlichen Sublimierung des Eros im und durch das ideale Individuum entwirft.

28 In Diesem Sinn betrachtet John Cooper *philos* bei Aristoteles eher als Alliierten denn als Freund: „Aristotle on friendship“, in: A. D. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press 1980. Es ist allerdings klar, dass die Übersetzung dieses Terms ein zu partielles semantisches Feld umfasst, insofern aus ihm der gesamte affektive Aspekt der Philia ausgespart bleibt, während „Freund“ den „Alliierten“ durchaus einzuschließen vermag.



## **Genos – Gattung, Geschlecht, „Rasse“.**

### **Antike Vorläufer und moderne Auswirkungen**

#### **Aristotelischer Zeugungslehre<sup>1</sup>**

---

Das folgende Kapitel befasst sich mit dem antiken griechischen Genos-Begriff, angesiedelt zwischen Geschlecht, Gattung und „Rasse“. Der erste Teil wird sich den antiken griechischen „Theorien“ zu Geschlecht, Gattung und „Rasse“ im Vorfeld der Entstehung der Philosophie und der Aristotelischen Biologie bzw. Zeugungslehre zuwenden. Es handelt sich dabei nicht um Theorien im wissenschaftlichen Sinn, sondern um mythische „Theorien“ etwa in der Bedeutung der infantilen Sexualtheorien, die Freud beschreibt.<sup>2</sup> Ich werde dann zur Philosophie Platons übergehen, der aus dem griechischen Drama (insbesondere der Komödie) und aus dem Mythos bestimmte Topoi hinsichtlich der Fortpflanzung und der Entstehung des Menschengeschlechts aufgreift und teils selbst wieder komisch-ironisch aufbereitet, teils zu Philosophemen erhöht, deren systematische Weiterführungen durch seinen Schüler Aristoteles ich ebenfalls skizzieren werde.

Der zweite und längste Teil widmet sich dann dem eigentlichen Thema, also der Aristotelischen Zeugungslehre (als Teil der biologischen Schriften) im Kontext der Aristotelischen Philosophie. Aristoteles ist eine zentrale Figur nicht nur der Philosophie-, sondern der gesamten Wissenschaftsgeschichte. Als logisch-empirisch arbeitender Philosoph tritt er nicht zufällig auch als erster systematisch vorgehender Philosophiehistoriker auf, weshalb wir ihm eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Fragmenten verdanken, die ansonsten mit all den anderen verschwundenen Büchern verloren wären. Für die christliche Rezeption, die Aristoteles wie keinen anderen Philosophen vereinnahmte und zum Teil völlig verzerrte, war die Zeugungslehre besonders willkommen, weil sie aus einer biologischen und zugleich ontologischen Perspektive heraus geschrieben war. Ich werde

- 
- 1 Dieses Kapitel entstand aus einem Vortrag gehalten im Rahmen der Ringvorlesung des Gender curriculums der Universität Wien, Sommersemester 2004. Eine erste Version des Manuskripts ist erschienen, in: Marlen Bidwell-Steiner und Karin Wozonig (Hg.), *Gender & Generation*, Innsbruck und Wien: Studienverlag 2005, S. 13-32.
  - 2 Sigmund Freud: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW V.

am Schluss dieses Abschnitts kurz auf diese durch die christliche Assimilation aufbereitete Verknüpfung eingehen, die ja auch fatale Folgen hatte für die Positionierung des Frauenleibes und der Frauen in den biologischen Wissenschaften sowie ganz allgemein in der Gesellschaft.

Der dritte Teil schließlich ist eine kritische Reflexion einer zum Teil feministischen Rezeption. Konkret soll der Weiterführung dieser Verknüpfung und dann sogar Verwechslung zwischen Biologie und Ontologie sowie Anthropologie und Philosophie der Politik nachgegangen werden, die in mancher Hinsicht selbst als Mythenbildung erscheint: Mythen bezüglich der Aristotelischen Zeugungslehre, aber vor allem bezüglich der anderen Schriften des Philosophen.

## Genos bei den voraristotelischen Mythologen und Naturphilosophen

Als früher Vorläufer von Aristoteles in der Erörterung von Genos ist vor allem Hesiod zu nennen, der in der *Theogonie* (Genealogie, also Entstehung und Herkunft, der Götter, bzw. des Kosmos) von einem „Menschengeschlecht“ ausgeht, das ursprünglich nicht von der Differenz zwischen männlich und weiblich durchzogen ist. Sein „Menschengeschlecht“ besteht zunächst ausschließlich aus Männern. Diesem Genos der Männer/Menschen (*andrês/anthrôpoi*) sei dann das Geschlecht (Genos) der Frauen hinzugesellt worden. Wichtig im gegenständlichen Zusammenhang ist die in diesem Mythem<sup>3</sup> enthaltene Phantasie, dass die Männer sich vor dem In-die-Welt-Treten der Frauen alleine fortpflanzten. Es ist also hier tatsächlich von einem Genos im biologischen Sinn die Rede, wie Aristoteles ihn später definieren wird: der Genos als Gattung oder auch Geschlecht wie in „Menschengeschlecht“, das heißt eine Gruppe von Lebewesen, die sich als Gruppe alleine fortpflanzt, das heißt ohne den Beitrag von Wesen anderer Gruppen.

Allerdings, und das ist das Interessante an diesem Vergleich im Zeichen der Nachträglichkeit. Dieses Genos ist wie eine Gattung „höherer“ Lebewesen – und ist es zugleich nicht, denn das Hauptmerkmal „höherer“, das heißt hier komplexerer, Lebewesen ist die Zweigeschlechtlichkeit. Hesiod schreibt jedoch nicht als Biologe, sondern als Mythograph und Dichter. So lässt er sich zu diesem Thema Fabelhaftes einfallen, um zu erörtern, was keine wissenschaftlich-logische Antwort finden kann oder soll: die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen. Das wäre zumindest eine methodologische Deutung im Sinne Platons, der den Mythos dann einsetzt, wenn das Problem so schwierig und dunkel ist, dass es sich einer

---

3 „Mythem“ ist, wie „Philosophem“, ein Neologismus, der sich an die neutralen – auf das Suffix -(e)ma, plur. -(e)mata endenden – altgriechischen Worte Schema, *mimêma* (Platon: Imitat, Nachahmung), *enthymêma* (Aristoteles: durch Induktion und Intuition erlangter Gedanke), oder, eingedeutscht z.B. Theorem, anlehnt.

logisch-begrifflichen Annäherung bzw. Erhellung entzieht. Doch Hesiod ist es (noch?) nicht um Wissenschaftlichkeit, und nur am Rande um Plausibilität zu tun (er spricht im Namen der Musen), weshalb dieser Frage etwas Widersinniges anhaftet. Nicht widersinnig im zeitlichen Sinn, sondern vielmehr im bio-logischen Sinn erscheint Hesiods Antwort: Die höhere Komplexität, die mit der Zweigeschlechtlichkeit einhergeht, ist bei ihm ein Charakteristikum der Erniedrigung und nicht der Erhöhung des gesamten Menschengeschlechts, das nunmehr in zwei kaum zu vereinbarende Untergeschlechter eingeteilt ist.

In seinem Buch *Werke und Tage* beschreibt er das Auftauchen der ersten Frau als Strafe bzw. als Bürde, die dem männlichen Menschengeschlecht von den Göttern auferlegt worden sei. Er nimmt damit auch auf den Dichter Semonides Bezug, der dieses Frauengeschlecht wiederum in Unterarten einteilte, die alleamt für die Männer Verderb bringend seien. Nur eine positive Form hat in diesem fabelhaften Tier- und Frauenartenkatalog Platz, und zwar die Bienenfrau, ein wahres Ideal an Beflissenheit und Sauberkeit. Es ist hier nicht der Raum für eine detaillierte Darstellung dieses Komplexes, der zentrale Topoi des Geschlechterimaginären der alten Griechen in Szene setzt und reflektierbar macht. Ich möchte aber auf die ausgezeichnete Arbeit von Nicole Loraux verweisen.<sup>4</sup> Vorausgeschickt sei aber, dass Platon als erster Autor „Genos“ und „Eidos“ als Begriffe, als Ordnungs- sowie als Wesensbegriffe, zu verstehen und zu erhellen beginnt, womit er den Weg für Aristoteles' Systematik und wissenschaftliche Analytik eröffnet.

## Eidos und Genos

Genos steht in Verbindung mit *genesis* (Entstehung, Et/zeugung, Geburt) und mit dem Verb *ginesthai* (werden, entstehen). Es ist ein Substantiv und heißt zuerst relativ undifferenziert sowohl Geschlecht, Familie, Stamm als auch Gattung, Art, Klasse und Zahl, sowie schließlich Menschenalter, Generation und Abstammung. Bei Platon erhält der Begriff Genos aber auch die abstraktere Bedeutung von Art und Begriff im logischen Sinn. Er wird als solcher oft synonym mit Eidos verwendet. Eidos kommt von dem Verb *eidô* bzw. *horan*, sehen, wahrnehmen, einsehen, erkennen. *Idein* heißt zuerst Gesehenes, Antlitz, Aspekt, dann Form oder Gestalt. Bei Platon wird Eidos zum philosophischen Begriff schlechthin, vielleicht ist dieser Begriff sogar eine seiner wichtigsten Erfindungen. Dieser philosophische Begriff bedeutet ein Ideal, auch ein Vorbild, wenn wir ihn vom Gesichtspunkt der Ontologie her betrachten. Dann nämlich wird die Gestalt bzw. die ideelle Form zur Essenz eines Dings in seiner sinnlichen Mannigfaltigkeit. Die

4 Es handelt sich um das Kapitel „Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus“, das in dem leider noch immer nicht ins Deutsche übersetzten Buch *Les enfants d'Athéna*, Paris: Seuil 1990 erschienen ist.

Gestalt des Dreiecks ist das beste Beispiel, denn sie lässt sich unabhängig von der sinnlich konkreten Existenz dieses oder jenes Dreiecks, aus Papier oder aus Stoff, beschreiben, herstellen, nachzeichnen, ja zu einer Formel verdichten, die sich nur der oder dem erschließt, die/der nicht sehen, aber rechnen können muss. Doch die Geometrie ist nur eine der vielen Darstellungsmöglichkeiten der Welt, und so wird Platon den Eidos-Begriff selbst immer wieder ent- und begrenzen müssen, nicht zuletzt durch den angrenzenden, aber abstrakter gefassten Begriff des Genos. Aristoteles knüpft hier an, und es wird zu sehen sein, dass er dies in logisch durchaus konsequenter Weise tut. Doch bleiben wir noch eine Weile bei Platon und dem, was die Philosophiegeschichtsschreibung lange Zeit völlig unrecht als bloss regressives Moment innerhalb seiner Philosophie abkanzelte: den Mythos. Wie erwähnt, werden der Mythos, die Geschichte, das Gleichnis oder die Metapher dann bemüht, wenn wir mit klaren Begriffen und Schlüssen in unseren Erhellungs- und Erklärungsversuchen nicht weiter kommen, weil das Gebiet zu komplex, dunkel und aporetisch, also ausweglos erscheint. Platon selbst hat dieses methodologische Vademecum im *Timaios* angegeben.

An der Rezeptionsgeschichte von sehr einflussreichen, „großen“ AutorInnen ist immer auch abzulesen, wie sich das Gesellschaftlich-Geschichtliche über eine Texttradition auswählend, weglassend, zensurierend, ja blind machend auch als „epochale“ Gestalt, Eidos konstituiert, ohne dass hier ein Wer oder eine konkrete AutorInnenschaft ausmachbar wäre, sondern bestenfalls Dominanzen, Interessen, Strukturen, etc.<sup>5</sup>

So hat es bis ins 20. Jahrhundert gedauert, als der platonische Vorschlag, Frauen an der Regierung des Gemeinwesens zu beteiligen, aufgegriffen wurde, insbesondere aufgrund des Drucks der Frauenbewegungen. Und fast ebenso lange hat es gedauert, bis der Aristophanes-Mythos vom Kugelmenschen vollständig rezipiert und nicht nur als auf ein Drittel zurechtgestutzt kolportiert wurde.

Der Aristophanes-Mythos in Platons *Symposion* soll nun eine Beantwortung der Frage „Was ist Eros“, oder genauer: „Warum gibt es drei Formen erotischen Begehrens, das zwischen Männern, das zwischen Frauen und das zwischen Mann und Frau?“ ermöglichen. Nun ist dieser Mythos ein Versuch, den Eros von der fortpflanzungsaktiven Sexualität zu lösen, weshalb er die Entstehung der Geschlechter und die der Sexualität als nachträgliche zu beschreiben versucht. Dieses Unterfangen misslingt zwar wie erwähnt, doch nur vom rein logischen Stand-

---

5 Ich denke dabei etwa an die derzeit alles, auch Foucault selbst, überrollende Dogmatisierung in der und durch die „Diskursanalyse“ vor allem im deutschsprachigen Raum, hinter der die ursprünglich kritische Intention zur Pseudosubversion und dann gar zur akademischen Disziplinierung herabsinkt. Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu bemerken, dass es in Frankreich, wo Foucaults Werk differenzierter rezipiert und nicht so sehr als sozialwissenschaftliche „Methode“ angewandt bzw. nachgeahmt wird, überhaupt seltener zu derartigen „postmodernen“ Dogmatisierungstendenzen kommt wie in Deutschland und im Anschluss daran meist auch in Österreich.

punkt her, ein Standpunkt, der in diesem Kontext ohnehin nicht Ziel führend ist. Wir haben es in diesem Mythos mit einer Verbindung zwischen Phylogenese und Ontogenese zu tun, also zwischen erosbezogener Gattungsgeschichte und Geschichte der einzelnen Lebewesen nach dem „Trauma“ der gebürtlichen Trennung und dem damit verbundenen Empfinden von Mangel, ohne den es für Platon keinen Eros gibt. Die Nachhaltigkeit dieser Erosthese kann kaum überschätzt werden.

## Die Aristotelische Zeugungslehre

Vergleichbar nachhaltig ist der Einfluss des Aristoteles, insbesondere auf die biologischen Wissenschaften und die darin impulsierte Biopolitik. Diese beziehen sich – zum Teil wider besseres Detailwissen – bis heute auf dessen Klassifikationen und die damit verbundene Begriffslogik, aber auch auf die diesen Theorien inhärenten sozialen Vorurteile bezüglich der Geschlechterverhältnisse, die sie gleichsam in der „biologischen Differenz“ naturalisieren.

Wenn Aristoteles sich weder in seinen biologischen noch in seinen psychologischen Schriften mit der Platonischen Eros-Theorie auseinandersetzt, so greift er zumindest einen Gedanken daraus in der *Politik* auf: die Verbindung von Nützlichem und Angenehmen, die der Heterosexualität – so Aristoteles – den Vorzug vor der Homosexualität gebe. Kein weiterer moralisierender Kommentar, auch kein staatstragend-verurteilender.

Hinsichtlich der Aristotelischen Zeugungslehre sind nun zwei zentrale Aspekte hervorzuheben: Einmal die aristotelische Ontologie (insbesondere die *Metaphysik*) und ihr Beitrag zur Formulierung seiner Zeugungslehre, ein anderes Mal die ontologische Differenzierung zwischen den Bereichen Bios (Lebendiges, betrifft vor allem das Leibliche), Psyche und Polis; sowie zwischen Materialität und Idealität insbesondere in der Seelenlehre

Aristoteles hat nun mit seinem Werk *De generatione animalium (peri zôon geneseôs, Von der Zeugung der Geschöpfe)* die Biologie als katalogisierende und klassifizierende Wissenschaft nachhaltig, zum Teil bis heute geprägt, indem er die bereits von Platon angedeutete Differenzierung zwischen Genos als Gattung und Eidos als Art systematisierte und zur Grundlage für seine Einteilung der Geschöpfe (oder Lebewesen: *zôa*) machte. Das Wesentliche der Lebewesen ist es, dem *bios* anzugehören, also geboren, lebendig und vergänglich zu sein – und: sich fortzupflanzen, wodurch das Lebewesen als Gattung (Genos) Anteil an der „Unsterblichkeit“ habe.<sup>6</sup> Fortpflanzung wird also hier keineswegs mit Vermeh-

6 Bereits bei Platon findet sich der Gedanke, allerdings in Bezug auf den sublimierte Eros, den Sokrates im *Symposion* unter Berufung auf Diotima vorstellt: Die Liebe gelte nur der Zeugung und dem Gebären im Schönen. „Warum denn nur der Zeugung?“ fragt Sokrates die mythische Lehrerin. „Weil das Ewige und Unsterbliche

rung gleichgesetzt (nach dem biblischen und dann evolutionistischen Motto „gehet hin und vermehret Euch“), sondern mit dem zeitlichen Bestehen eines „allgemein“ gefassten Lebewesens über die Vergänglichkeit seiner Einzelexemplare hinaus. Es ist also die Perspektive der Zeitlichkeit, die hier den Gesamtzusammenhang bestimmt und auf die lateinische Übersetzung hin öffnet: Zeugung als *generatio*, als Hervorbringung in einem transgenerationellen Sinn (zeugen, gebären und hervorbringen alleine heißt im Griechischen *tiktein*, das Kind wird auch *tekonon*, Gezeugtes genannt, analog zur gängigen Zustandsbezeichnung des Menschen als „Sterblicher“). *Genos* ist bei Aristoteles erstmals ein biologischer Begriff im wissenschaftlichen Sinn, also ein das Lebendige betreffender. Zugleich ist er auch ein abstrakt ontologischer Begriff, der Sein, Werden und Vergehen bzw. Bestehen umfasst, über den somit Geschlechtlichkeit und Generationalität logisch-systematisch miteinander verknüpft werden. Hätte Aristoteles nicht zuvor *bios* und *chronos*, also die beiden Bereiche des Lebendigen und der Zeitlichkeit, voneinander begrifflich unterschieden, hätte er die beiden entsprechenden Perspektiven nicht wieder logisch miteinander zu einer Synthese verknüpfen können. So hat er die Biologie begründet, was immer seine konkreten Irrtümer bzw. falschen Beobachtungen und Schlüsse sowie seine gesellschaftlichen Vorurteile gewesen sein mochten.

Was heute als „Gene“ die Biologie bestimmt und zunehmend auf die Genetik reduziert, hat nichts mit den *genê* des Aristoteles, also den verschiedenen Gattungen oder dem abstrakter gefassten „Überbegriff“ zu tun; und doch wurde der Begriff des Gens, der auf ein steuerndes biologisches Elementarteilchen verweist, mit der Erfindung der Biologie ermöglicht. Ontologisch gesehen, also auf der reinen Begriffsebene, ist „der Gattung nach alles Eines, was es der Art nach ist, was aber der Gattung nach, das ist nicht alles auch der Art nach, sondern der

---

im Sterblichen die Zeugung ist“. Platon: Symposion, 206c. Aristoteles holt den von Platon zum idealischen „Zeugen“ erhobenen Gedanken also gleichsam zurück auf den Boden der bloßen Leiblichkeit diesseits des Eros, das ist der Boden der „Zeugung im Leib“ und somit der biologischen Fortpflanzung der Gattung. Die ironische Spitze gegen seinen Lehrer und dessen Homoerotik ist darin nicht zu verkennen. Wie muss Aristoteles, heterosexueller Vater und Ehemann, es wohl erlebt haben, dass der, dessen Schüler er zwanzig Jahre lang war, die philosophische Zeugung im Schönen jenen vorbehielt, die als Männer einander liebten? In manchem vielleicht ähnlich wie Frauen mit dem großen Unterschied, dass Aristoteles die Sitte auf seiner Seite hatte, was weder bei Platon noch – bis vor kurzem – für philosophierende Frauen, geschweige denn für homosexuelle Menschen mit herkömmlich eingestellten heterosexuellen Lehrern der Fall war. Jedenfalls ist der folgende Satz aus dem *Phaidros* wohl nicht spurlos an Aristoteles vorüber gegangen, auch wenn er vor dessen Zeit bei Platon verfasst worden sein mag: „Wer nun nicht noch frisches Andenkens ist, oder schon verderbt, [...] so daß er es auch nicht anschauend verehrt, sondern der Lust ergeben gedenkt er sich auf tierische Art mit körperlichem Umfassen Kinder zu zeugen, und, der Ausgelassenheit vertraut, fürchtet und schämt er sich nicht, wider die Natur der Lust nachzugehen.“ *Phaidros* 250 e (von mir abgeänderte Übers. von Schleiermacher).

Analogie nach Eines, und was der Analogie nach Eines ist, das ist es nicht alles auch der Gattung nach.“<sup>7</sup>

Ein Genos im biologischen Sinn unterscheidet sich also zuerst dahingehend vom Eidos als seiner Unterart, dass es außerhalb eines Genos keine Fortpflanzung gibt. Für zweigeschlechtliche Lebewesen bedeutet das, dass zwei Exemplare verschiedener *genê* (plur. von Genos) keinen Sprössling zu zeugen vermögen, während Exemplare verschiedener Arten (*eidê*) dies sehr wohl tun, zum Beispiel Esel und Pferd, die miteinander ein Maultier zu zeugen vermögen. Der unterschiedliche „Aspekt“, die unterschiedliche Gestalt also von Esel und Pferd verhindert noch nicht die grobe reproduktionsfunktionale Einheit. Irgendwie leuchtet dieses Einteilungskriterium ein und verweist bereits auf die beschränkte Gültigkeit morphologischer (also formspezifischer) Gesichtspunkte für die Bestimmung von Klassen in der Systematik der Lebewesen. Diese Gesichtspunkte haben sich hinsichtlich der genetischen Zuordnungen und Klassifizierungen als zunehmend unbrauchbar erwiesen, je mehr in der Pflanzenwelt „mikro“genetisch geforscht wird. (Aus der Sicht des hier behandelten Genos-Begriffs sind die heute gesuchten Gene auf der Mikro- ja Nanoebene angesiedelt; kein Stein bleibt dabei auf dem anderen.)

Nun ist die Theorie von Aristoteles bezüglich der Menschen folgende: „Mensch“ ist ein Genos, ein Gattungsbegriff; kein einzelnes Wesen dieses Genos vermischt sich mit einem Exemplar eines anderen Genos (es sei denn im Mythos der Satyre oder ähnlicher Mischwesen). Doch das Genos versammelt vom Gesichtspunkt der Fortpflanzung her zwei Eiden (*eidê*) unter sich, also zwei Geschlechter: Weibchen (*thêly*) und Männchen (*arrên*), die „Prinzipien der Entstehung/Fortpflanzung (*archai geneseôs*)“.<sup>8</sup> Weiters gibt es vom morphologischen Gesichtspunkt her unendlich viele Eiden, doch stehen diese hier nicht im Vordergrund. Über dieses Prinzip des Gesichtspunkts, des „hinsichtlich“, das die Erhellung des Aristotelischen Textcorpus so schwierig und zugleich interessant macht, können auch die schematisierenden und dadurch ungenauen Philosophiegeschichten wie etwa jene von Thomas Laqueur nicht hinwegtäuschen.<sup>9</sup> Diese Theorie der zwei „Geschlechter“ (*eidê*) als Unterarten eines Menschengeschlechts (Genos, also im biologischen Jargon: einer Gattung) impliziert zweierlei: Erstens gibt es keine Theorie der „Rassen“, weder auf die beiden Geschlechter noch auf irgendwelche unterschiedlichen Ethnien übertragen (die „Rasse“ ist ja auch gegen andere abgeschlossen, allerdings mehr bio-normativ als aufgrund von biologischer, d.h. fortpflanzungstechnischer Unmöglichkeit); zweitens gibt

7 „*Genei panta hên hosaper kai eidei, hosa de genei ou panta eidei all' analogia. Hosa dê hên analogia, ou panta genei.*“ Metaphysik, 1017 a 1-2.

8 Aristoteles: Generation of animals (DGA), Cambridge, Mass. u. a.: Harvard Univ. Press 2000.

9 Thomas Laqueur: Auf den Leib geschrieben: die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt am Main u. a.: Campus 1992.

es bei Aristoteles für die Definition des Menschen wesentlichere Gesichtspunkte als jenen der Fortpflanzung: die Sprache und die Soziabilität bzw. das Politischsein des Menschen; und diese Aspekte teilen potentiell (*dynamēi*) alle, wenngleich sie sie in unterschiedlichen Rollen und gesellschaftlichen Funktionen, also in unterschiedlichen Graden verwirklichen. Ein weiterer Aspekt ist jener der geschlechtsspezifischen Funktionsaufteilung in der Fortpflanzung und ihren Etappen, also Empfängnis, Zeugung, Ernährung und Geburt. Für diese Übergänge ist nun ein minimales Verständnis der Ontologie des Philosophen erforderlich, wenn es nicht zu den üblichen Vermischungen oder reduktionistischen Verallgemeinerungen kommen soll.

In Buch II der *Metaphysik* legt Aristoteles eine Vier-Ursachen-Logik vor, deren Systematizität im Kontext seines Gesamtwerks einem begrifflichen Perspektivenmobile gleicht: Je nach Seinsbereich oder Seins- und damit auch Betrachtungsweise (Physik, Biologie, Psychologie, Technik, Ethik, Poetik, Politik etc.) stehen die Ursachen in einem unterschiedlichen Verhältnis zueinander. Die vier Ursachen sind der Stoff (*hylē*), die Form (Eidos), die Wirk- oder Bewegungsursache (Energieia) und der Zweck (Telos); dazu kommt immer noch die Frage nach dem Wesen bzw. dem Wesensbegriff (*ho logos tēs ousias*), der als Gesamtzusammenhang die Entelechie, also die Vollendung des Zusammenspiels der vier Prinzipien darstellt. Das Modell für diese Ontologie ist wohl die Hervorbringung im Bereich der Herstellung (*technē*): Der Werkmeister (*dēmiourgos*) oder spezieller der Tischler (*hylourgos*) hat eine Idee oder einen Plan von einem herzustellenden Tisch, das ist das Eidos, die Form des Tisches auf dem Reißbrett; die *hylē*, also der Stoff als Ursache ist z.B. das Holz (ebenfalls *hylē*), ein Stoff, der zwar in sich schon irgendwie bestimmt, also formiert ist, aber nicht hinsichtlich der Form, die der Tisch erhalten soll; es handelt sich also um eine bedingt bestimmte Materie (im Gegensatz zur ersten Materie, die alle Bestimmungen und Eiden nur erst an sich, also rein potentiell enthält). Die Arbeitskraft des Tischlers ist die Energieia, also die Wirk- oder Bewegungsursache, die eben der *dynamis*, der Potentialität, logisch entgegengesetzt wird (ohne die Arbeit bleibt der Tisch „im Kopf“ oder bloße Skizze, also unverwirklicht). Schließlich ist die Zweckursache der fertige Tisch oder zum Beispiel der Schreibtisch in seiner effektiven Funktion (und nicht nur in seiner geplanten Funktion, von der niemand etwas hat, denn erst wenn all diese Verursachungen bzw. Faktoren versammelt und miteinander verbunden werden, kann es zur Vollendung des Tisches kommen, also zu seiner Nutzung als Schreibtisch).

Die Technik, also die geplante Herstellung ist, wie wir angesichts zeitgenössischer Wertungen zu vergessen drohen, für das menschliche Verständnis ein relativ einfaches Gebiet. Es gilt jedenfalls als ungleich einfacher als die Bereiche des nicht von Menschen Hergestellten, wozu ja schon das von Menschen Phantasierte gehört, die Bedeutungen und Symbole, die Sprache, über die wir die physikalische Welt ja überhaupt erst zu erschließen beginnen können. Das für Aristoteles schwierigste und zugleich höchste Gebiet ist die Psychologie, die zwischen

Naturwissenschaft (Physik), Biologie und philosophischer Geisteswissenschaft bzw. Kognitionswissenschaft angesiedelt ist. Hier gibt es keinen Plan, der vorläge und die Frage nach der Form, dem Eidos, ist daher schwer zu erhellen. Für Aristoteles geht es immer um die *Verbindung* zwischen Leib und Seele. Er greift also nicht auf die noch recht naiven Seelenwanderungsmythen seines Lehrers Platon zurück, der im *Timaios* einen kosmischen Werkmeister erfindet, welcher nach einem vorgezeichneten Plan die Seelenteile der Weltseele in die ihnen zukommenden Körper/teile einsetzt. Weniger schwierig erscheint bei Aristoteles der Bereich der Biologie und der sie bestimmenden Kategorie der Fortpflanzung. Doch der Schein trügt und es ist gewiss kein Zufall, dass diese Schriften heute zu den widersprüchlichsten und im Detail am häufigsten widerlegten zählen.

Seine Biologie widmet sich nicht den fundamentalontologischen Phantasmagorien des nackten Lebens, sondern der Frage des Beitrags der beiden Geschlechter, die als Eiden, also als Unterarten des Genos Mensch fungieren. Und hier geht Aristoteles streng logisch und zugleich von seinen sozialen Vorurteilen geleitet vor: Der Beitrag des weiblichen Körpers (*thēly*) ist auf eine rein stoffliche Funktion reduziert, wobei diese Funktion hier eine nährnde ist. Die Form und die Wirkursache kommen über den männlichen Leib, genauer gesagt über das Sperma, wobei auch die Zweckursache im Eidos enthalten ist. Die Art des Menschen als Lebewesen enthält ihren eigenen „Zweck“, der Mensch ist eidetischer Weise, also idealiter, sich selbst gemäß, Selbstzweck. Ich werde hier nicht im Detail auf die spekulativen Ausführungen in der Aristotelischen „Samen-“ und „Säftelehre“ eingehen, doch so viel ist festzuhalten: Die weiblichen Säfte sind unreif, nicht hinreichend gekocht, weshalb das Menstruationsblut nicht zu den sublim-schaumigen Höhen gelangt, die laut Aristoteles das männliche Sperma auszeichnen, das eben aufgrund seiner quasi immateriellen Luftigkeit das ebenso immaterielle Eidos zu bergen und zu transportieren vermag (in dieser Diskussion um das erste Prinzip im Lebendigen, das seinen Zweck immer schon – begrifflich – enthält, bahnt sich die Suche nach den Chromosomen, den Hormonen und den Genen bereits an).<sup>10</sup>

Nichts, weder die argumentative Logik noch die der Beobachtung, gibt Anlass zu einer Theorie, in der die weiblichen Säfte nur einen stofflichen, keinen Form gebenden Beitrag in der Fortpflanzung leisten. Aristoteles hätte auch – wie manche seiner biologisch forschenden Vorgänger, etwa Demokrit – im weiblichen Körper bzw. in den weiblichen Säften einen solchen Beitrag ansiedeln können, und es wird zu sehen sein, dass ihm dies ein Dilemma innerhalb seiner Biologie erspart hätte.

Wir haben es bei der Aufteilung der Ursachen auf die Geschlechtskörper also mit einer eindeutig vorurteilsgeleiteten Hierarchisierung zu tun, die durchaus mit dem erwähnten Topos des Frauenleibs als Acker im Feld der Fortpflanzung ver-

10 DGA, 167 a bis 177 a.

bunden ist.<sup>11</sup> Das Eidos, das allein im männlichen Sperma angesiedelt wird, soll also das wesentliche Moment in der Zeugung sein, während die Nahrung eine untergeordnete Rolle spielt, die dem unvollkommeneren Frauenleib als alleiniger Beitrag zukommt. Allein die Dinge liegen nicht so einfach: Im Register der Fortpflanzung ist die Nahrung das Ausschlaggebende, so wie die Pflanzen für ihre Zwecke über eine „Nahrungsseele“ verfügen müssen, eventuell über primitive sinnliche Wahrnehmung, nicht aber über Seelentätigkeiten, die den denkenden und selbstbewussten Geist ausmachen, also die Vernunftseele (*nous*).<sup>12</sup> Insofern birgt das stoffliche Prinzip im Register der Biologie das Wesentliche, aber eben nicht in letzter Konsequenz, haben wir es doch beim Menschen mit komplexen denkenden Lebewesen zu tun.

Aristoteles macht in der *Zeugung der Geschöpfe* kein Hehl daraus, dass in seinen Augen der männliche Körper der vollkommener ist. Er beschreibt den weiblichen Körper in seiner Fortpflanzungsfunktion als eine Art verstümmelten, unvollständig ausgereiften Leib: „als wenn die weibliche Natur eine Deformation, Verstümmelung wäre“ (*hōsper anapêrian einai tēn thēlytētata physikēn*).<sup>13</sup> Allerdings, und darin bleibt das Dilemma einer solchen Sicht zumindest offenkundig, es handelt sich um eine naturnotwendige Unvollkommenheit oder Abweichung.<sup>14</sup>

Das Dilemma, auf das Aristoteles nun kohärenterweise stößt, ergibt sich aus der nicht zu leugnenden Beobachtung, dass manche Kinder, auch männliche, ihren Müttern ähneln. Wird aber die Form gebende Kraft ausschließlich im männlichen Körper angesiedelt, so kann eine solche Ähnlichkeit nicht erklärt werden. Aristoteles versucht nun den Umweg über das Extrem des Verstümmelten, des Monströsen: Manche Kinder ähneln keinem ihrer Elternteile, ja sie entbehren überhaupt der Züge der Gattung (Mensch) (*parekbebêke gar he physin en toutois ek tou genos tropon tina*).<sup>15</sup> Sie ähneln vielmehr einem wilden Tier, einer Bestie.

11 *Topos* heißt Ort, im übertragenen Sinn Allgemeinplatz. In der griechischen Antike bezeichnet dieses Wort jedoch auch die weibliche Scham. Auch gibt es eine Aristotelische Schrift über die *topoi* im argumentativ-logischen Sinn (*Topik*), der die bekanntere Schrift über die *Kategorien* vorangestellt ist, und zwar als Abhandlung „vor den *topoi*“. Die *topoi* wären als begriffsanalytische Auseinandersetzung insbesondere mit sophistischen Trugschlüssen auch für den Kontext der vorliegenden Thematik von Interesse.

12 Über die Seele, 435 a ff.

13 DGA, 775 a ff.

14 Nach den vernichtenden Umsetzungen der NS-Ideologie, in der das biologisch Abweichende als umfassend Auszumerzendes gilt, mag ein solcher Gedanke schwerer denkbar geworden sein, entzieht er sich doch der mit der totalen Vernichtung verbundenen Spaltung in Ausmerzen oder Leugnen von Verstümmelung bzw. Abweichung vom Normbild, indem er sie als die Physis durchdringend, ja ihren Normbegriff bedingend begreift. Wir finden diese Spaltung heute am deutlichsten im gesellschaftlich instituierten Umgang mit Behinderung und Krankheit bzw. Leiden, insbesondere mit psychischen Leiden oder Konflikten.

15 DGA 767b.

Der Beginn der Abweichung sei, wenn ein Weibchen statt einem Männchen entsteht. Dies sei notwendigerweise so, wobei aus unterschiedlich verursachter Schwäche des Männlichen (Alter oder anderes) weiblicher Nachwuchs entsteht. Wenn das Sperma jedoch in gut gekochter Substanz des *perittôsis* (Residuum, Nahrungsabsonderung) aufgehoben sei, mache das Männliche die Bewegung gemäß seiner eigenen Form (*kath' auten poiêsei tèn morphên he tou arrenos kinêsis*). Dies legt den Schluss nahe, dass auch das „Weibchen“ (*thêly*) über somatische Formierungskraft verfügt (Eidos/Form- und Energeia/Wirkursache), und dass diese über die männliche Formierungskraft überwiegt, wenn ein Knabe Züge bzw. Potentiale (Fähigkeiten, Fakultäten) seiner Mutter trägt. Aristoteles lässt den Widerspruch allerdings offen, das heißt, dass er ihn zwar nicht für eine Revidierung seiner falschen These bezüglich der Zuordnung der Ursachen zum väterlichen und mütterlichen Körper fruchtbar macht, dass er ihn aber auch nicht spekulativ zu verwischen sucht.

Vielmehr stellt er den Widerspruch in einen rationalisierenden Begründungszusammenhang, in dem die Schwächen des weiblichen Körpers mit physikalischen Spekulationen verbunden werden. Zu viele Absonderungen (*perissômata*) sammeln sich im weiblichen Körper an, weil er zu kalt sei und deshalb die Residuen unzureichend verkoche. Der weibliche Leib sei auch zu feucht und auch zu schwer im Gegensatz zum leichten Sperma, das luftiger sei und auf eine vollständigere Verarbeitung hinweise. Aristoteles rekurriert hier auch auf die Passivität im Weiblichen, aber diese ist nicht absolut, insofern beide tätige Prinzipien, Kräfte sind.

Wie Eingangs erwähnt, bezeichnen *thêly* und *arrên* nicht Mann und Frau sondern weibliche und männliche Kräfte, Prinzipien in der Biologie, in deren Zentrum die Fortpflanzung steht. Wir finden hierin eine strukturelle Analogie zur *protê hylê*, der ersten Materie der *Physik*. Sie enthält – ganz Materie – zugleich die anderen Ursachen (ist gleichsam ihr Raum), womit sie auch das Prinzip der differenzierteren Hervorbringung von Seienden aus sich heraus ist. Die erste Materie verweist auf Platons *chôra* im *Timaios* und ist gleichsam Vorläufer der *Autopoiesis* oder auch schon der *natura naturans* des 19. Jahrhunderts, insbesondere Schellings.

Die Geschlechterdifferenz im *bios*, also im fortpflanzungsfunktionalen Leib, betrifft nicht den ganzen Menschen, und es bleibt offen, was in welcher Hinsicht als determinierend, also bestimmend erachtet wird. Zwar ist die Geschlechterdifferenz aus einer umfassender anthropologischen Perspektive für Aristoteles nicht beliebig, sie wird nicht als völlig zufällig erachtet, aber auch nicht als essentiell für den Menschen als Menschen (sondern eben hinsichtlich der Fortpflanzung, der Fortpflanzungsorgane und des an die anatomisch-biologische Geschlechtlichkeit Gebundenen im Menschen; nur dort, also in der Biologik, ist „Geschlecht“ als Eidos ein notwendiger Begriff.)

## Methodologisch-ontologische Schlussbetrachtungen

Nun sind in Aristoteles' Werk Biologie und Seelenlehre eng miteinander verbunden, und die Seele des Menschen ist für ihn die Schnittstelle zwischen bloßem Lebewesen- und sozialem Menschsein. Das lässt viele vorschnell darauf schließen, dass Aristoteles den *Frauen* nur eine Pflanzenseele zugesprochen habe. Dieser Fehlschluss gründet in einer unzulässigen Gleichsetzung der Seinsbereiche. Zwar hat Aristoteles tatsächlich in *Über die Seele* die Seeleneinteilung nach funktionalen Gesichtspunkten vorgenommen und die „Pflanzenseele“ dadurch gekennzeichnet, dass sie das Nahrungsprinzip beinhalte, nicht jedoch das Fortbewegungsprinzip (*kinêsis*, wie die Tierseele) oder gar das Denkprinzip (*dianoia*, wie die Menschenseele). Doch hätte er niemals behauptet, dass die Zuordnung der Stoffursache zum Beitrag des *weiblichen Körpers im Register der Biologie*, also der *Fortpflanzung* (in der ja das Nahrungsprinzip gerade ausschlaggebend ist), auf eine Verallgemeinerung schließen ließe, die da lautet: Die Seele der Frauen ist auf die Nahrungsfunktion beschränkt. Vielmehr entdecken wir, wie ich bereits zeigte und noch ausführlicher zeigen werde, bei der Lektüre der dafür relevanten Schriften geradezu das Gegenteil. Die Argumentationen und rhetorischen Wendungen, mit denen Aristoteles die ethische Minderwertigkeit und den politischen Ausschluss der Frauen stützt, sind weit listiger als ein derart rudimentärer Fehlschluss.

Ich möchte mit einigen Bemerkungen über die Verkennung dieser Differenzierungen innerhalb einer pauschalisierenden, die Quellenkritik vernachlässigenden und vornehmlich mündlichen Rezeptionstradierung schließen. Es geht dabei vor allem um unzulässige Schlüsse: Von Körperattributionen wird ohne Kenntnis jener Schriften, welche die geistigen Fähigkeiten von Männern und Frauen betreffen, auf den „geistigen Schwachsinn des Weibes“ bei Aristoteles geschlossen. Zuletzt vernahm ich in einem Seminar sogar die Behauptung, dass Aristoteles ein Fürsprecher der genitalen Verstümmelung von Frauen gewesen sei. Auf Nachfrage konnte die Quelle nicht präzisiert werden.

Es handelt sich dabei um Verallgemeinerungen, die gerade auch für die Rezeption des Aristotelischen Werks charakteristisch sind, und die Pierre Aubenque bereits hinreichend kritisiert hat.<sup>16</sup> Diese scholastische Tradition hat eine so genannte *Analogie des Seins* postuliert, der gemäß die letzten Prinzipien (der Ontologie) auf alle Gebiete in analoger Weise anzuwenden seien. Kurz gesagt ging es darum, diese letzten Prinzipien, von denen alles per Analogieschluss abzuleiten sei, als einheitlichen Vernunftgott zu setzen (rationale Theologie), für den es in der aristotelischen Ontologie selbst keinen Platz gibt. Dort geht es vielmehr um die logischen Prinzipien, nach denen Sein, Werden und Vergehen, die physischen wie auch die gesellschaftlichen Dinge und Begriffe organisiert und als solche denkbar seien. Dagegen ist bei Aristoteles gerade die Heterogenität der Seinswei-

16 Pierre Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris : PUF 1994.

sen nicht nur methodologisch zentral, sondern bis heute von wirklich wissenschaftlichem Wert. Diese Heterogenität, also Andersartigkeit der Seinsweisen, ob nun im Bereich des Bios, der Techne, der Psyche, des Ethos, der Poiesis als schöpferischer Kunst oder der Politik: In jedem sind die das Sein in seinen Wirkungs- und Veränderungsweisen erhellenden Begriffe und Kategorien nach anderen Kriterien am Werk. Und so erfordert jeder Seinsbereich eine ihm angemessene Zugangsweise, jeder neu entdeckte Aspekt eine neue Anordnung der Betrachtungsweisen sowie der Ordnungs- und Reflexionsbegriffe. Auch wenn die Ontologie in jedem dieser Bereiche eine methodologisch unverzichtbare Rolle spielt, so lässt sich nichts in unserer mannigfaltigen Erfahrungswelt in dogmatischer Weise über einen theoretisch-homologischen Kamm scheren. Und deshalb sind reine Analogieschlüsse zwischen den Bereichen nur unter genauer Rücksichtnahme auf die sinnlich wahrnehmende, systematisch beobachtende und begrifflich reflektierende Erfahrung (*empeiria*) und gleichsam nur provisorisch zulässig, nicht aber wenn sie den Beobachtungen zuwiderlaufen. Dass Aristoteles hier selbst zuweilen nicht ganz astrein verfuhr, und die Reflexion der Empirie gerade in den biologischen Schriften durch seine gesellschaftlichen Vorurteile verzerrt wurde, macht diese Bedachtnahme nicht weniger relevant.

Die feministische Kritik an den modernen Naturwissenschaften betrifft vor allem die szientistische Objektivierung als Verdinglichung und Beherrschung der Natur bzw. des Forschungsgegenstandes, insbesondere seit Bacon. Wir können diese Kritik an der mit der bürgerlichen Moderne einsetzenden Naturwissenschaft auf die griechisch antiken Wissenschaften nur beschränkt übertragen. Denn wengleich die Medizin, von der Aristoteles als Sohn eines Arztes viele Anstöße erhielt, durchaus schon anatomisch, also zerschneidend angelegt war und die Klassifikationen das ihre zur verdinglichenden Ausrichtung der Wissenschaften beitrugen, so schotteten sich diese insgesamt erst in der Moderne zunehmend von der integrierend-verknüpfenden Philosophie als „Liebe zur Weisheit“ (und nicht zur Wissensvermehrung) ab. Nun hat diese – vor allem angesichts der aktuellen Entwicklungen einer technologisch entfesselten Wissenschaftsgläubigkeit – dringend nötige Kritik zuweilen zu einer zynischen Art der Wissenschaftsfeindlichkeit und des willkürlichen Relativismus geführt, der uns heute die theoretischen wie praktischen Vorzüge empirisch fundierten,<sup>17</sup> logisch- bzw. begrifflich-analytischen Arbeitens nicht hoch genug einschätzen lässt. Diese Vorgehensweise wurde von Aristoteles maßgeblich geprägt, wenn auch in einem widersprüchlichen und in seiner Anwendung nachhaltig frauenfeindlichen Sinn.

17 Ich fasse Empirie hier auch im altgriechischen Sinn von Erfahrung (*empeiria*) und nicht nur im Sinne einer doch tendenziell reflexionsarmen immer mehr technokratischen Erhebungs- und Beobachtungspraxis.



## Sublimierung und gesellschaftliche Institution

---

Das Zusammenfallen bzw. die Vermischung von ethisch-politischen und erkenntnistheoretischen Ansprüchen ist ein Merkmal nicht nur der vorsokratischen Philosophie, es prägt auch Platons Werk noch relativ stark, und wir finden es auch bei Aristoteles. Dieser Zug der antiken griechischen Anthropologie, die vor allem bei Platon und Aristoteles eine stark politisch und weniger wissenschaftlich orientierte war, scheint einer der Hauptfaktoren in der Ersetzung des Eros durch die Philia zu sein. Da die Gemeinschaft, *koinônia*, für beide Philosophen, und insbesondere die politische, nach Freiheit und gutem Zusammenleben strebende Gemeinschaft, nicht in der Liebe sondern in der Freundschaft, ja in der Verfassung ihren Zusammenhalt hat, wird der sexuelle Eros als Gegenstand des Erkenntnisinteresses aus dem Politischen herausgelöst. Dies umso mehr, als das zersetzende Potential des Eros von Platon durchaus realistisch analysiert worden war. Das von Platon noch an den Eros gekoppelte Erkenntnisinteresse wird von Aristoteles als Neugierde aus menschlicher Gewohnheit, als eine Art Habitus (*hexis*) naturalisiert. Als Begierde wird der Eros ins Reich der Notwendigkeit (*erôs tyrannos*) und des privaten Einzelmenschen (*idiôtês*) abgeschoben, in ein Reich also, das für Aristoteles wenig politisch-anthropologische Relevanz hatte.

In Platons *Symposion* durchläuft die Sublimierung des Eros zwei Etappen: einmal durchläuft sie den päderastischen Eros (zwischen Männern), ein anderes Mal die Reinigung dieses Eros von den Spuren der Leiblichkeit. Im achten Buch der *Nomoi* unterscheidet Platon zwischen Philia und Eros, nicht ohne auch hier dem dritten Term, einer Mischung aus beiden, Rechnung zu tragen. Diese Mischung sei gut, wenn das stets zur Maßlosigkeit neigende somatische Begehren dem psychischen Begehren untergeordnet ist. Dies geschieht durch die Übung und den Rekurs auf das Zeugungs-Modell der *poiêsis* im *Symposion*, in dem die Liebe zwischen Männern bereits eine neuartige, fleischlose, also eine sublimierte Lust jenseits der Organlust ist. Die pädagogische Dimension, welche die gesellschaftlichen, geistigen und intergenerationellen Verhältnisse betrifft, wird in diesem Spätwerk zum Teil auf die erotische Vereinigung übertragen bzw. umge-

kehrt: So beschreibt Platon etwa das *corps-à-corps* zwischen Männern in Termini des Vater-Sohn-Verhältnisses, was im Gegenzug die Möglichkeit eröffnet, dieses Mann-zu-Mann-Verhältnis mit dem Inzesttabu zu belegen, ein Tabu, das er mit dramatischen Beispielen belegt.<sup>1</sup> Er betont in seinen gesellschaftlich-politischen Schriften die Deklarationen, welche männliche wie auch weibliche Homosexualität als wider die Natur und als Gefahr nicht nur für die Individuen, sondern für ganze Stadtstaaten (*poleis*) stigmatisieren.<sup>2</sup> Was sie als durch die Sitten hervorgebrachte Abweichung von der Natur bezeichnen, unterwerfen diese Deklarationen der Polis-räson also einem analogen Tabu wie die sexuelle Verbindung von Verwandten.<sup>3</sup>

Dagegen präsentiert Platon im *Symposion* in der dem Pausanias in den Mund gelegten Lobrede auf Eros die Päderastie als eine Praxis, die von den Barbaren ebenso verachtet werde wie die Philosophie und die Liebe zum Körpertraining (*philogymnastia*).<sup>4</sup> Die erste Lobrede auf Eros, die des jungen Phaidros, führte

- 1 Platon: *Nomoi*, 838 a-c. Hier wartet schon der Tod auf die Schuldigen, die sich dazu von selbst entschließen. Im *Symposion* wird der Inzest über den Verzicht des Sokrates ins Spiel gebracht, der den Avancen des Alkibiades widersteht: 219 d. Der Versmähte berichtet, dass er neben Sokrates geschlafen habe wie neben einem Vater oder einem älteren Bruder. Ist diese Verbindung einmal hergestellt, kann Platon das Verbot dem Tabu angleichen. Am explizitesten tritt das Inzesttabu als soziales Regulativ in der *Politeia* auf: Alle Mitglieder derselben Altersklasse und derselben gesellschaftlichen Schicht sind berechtigt, sich sexuell zu vereinigen. Da in diesem Entwurf die Blutsverwandtschaft verwischt ist, werden sie alle Brüder und Schwestern genannt. Platon: *Politeia*, 463 c. Dagegen ist die intergenerationale Paarung insgesamt tabu, und zwar aus eugenischen Überlegungen heraus. *Ibid.* 461 b-e.
- 2 Platon: *Nomoi*, 636 c, resp. 836 a. Kelsen kommentiert diese Haltung psychoanalytisch inspiriert. Er sieht darin die Platon beherrschende Ambivalenz gegenüber seinem eigenen Begehren: der von der Polis zunehmend verpönten Knabenliebe: „Man spürt aus diesen Zeilen, wie der Jüngling und Mann unter ihm gelitten haben, wie sehr dieser ganz und gar auf Staat und Gesellschaft ausgerichtete Geist das Antisoziale seiner sexuellen Veranlagung erkannt, wie er bei seiner politischen Haltung gegen den sittlichen Verfall und für die Wiederherstellung altväterlicher Sitte als Sünde empfunden haben muß, daß er sich unfähig fühlte, dem Vaterland durch Gründung einer Familie und Begründung von Nachkommenschaft zu dienen, und wie gewaltig der Kampf war, den er gegen seine innerste Natur geführt hat, wenn er sich heroisch den Verzicht auf Triebbefriedigung als sittliches Ideal auferlegt hat.“ Die Illusion der Gerechtigkeit; S. 79 sowie mein Beitrag „Wie un/dogmatisch ist Kelsens Platon? Drei Annäherungen an *Die Illusion der Gerechtigkeit*“ in: *op. cit.* Zur *phê mê*, also dem Gerücht zur Tabuisierung der Homosexualität bei Platon siehe das folgende Kapitel.
- 3 *Hybris*, *hybrizein* in einem sexuellen Kontext bezeichnete Übergriffe bzw. sexuellen Missbrauch von Jünglingen, und war damit Thema auch von Gerichtsverhandlungen; es bezeichnet aber ebenso sexuelle Akte zwischen zustimmenden Erwachsenen wie etwa Ehebruch oder Verführung einer „freien“ Frau. Siehe David Cohen „Law, Society and Homosexuality in Classical Athens“, in: *Past and Present*, 117/1987.
- 4 Platon: *Symposion*, 182 b.

den Krieg ein (eine Polis oder eine Armee, die aus Geliebten und Liebhabern zusammengesetzt ist, sei von allen die beste) und betont die Verbindung zwischen *paiderastia* und *paideia* bzw. Philosophie. Nun sind die beiden Letztgenannten spezifisch athenische Institutionen,<sup>5</sup> welche die Knabenliebe durchaus legitimierten. Dabei werden Päderastie und Paideia einander mittels der Schönheits- und Weisheitsideale angeglich, welche sie den jungen Männern eingeben helfen.<sup>6</sup> Das Gelage zu Ehren des Gottes Eros beginnt also mit der Effektivität und dem sozialen Nutzen der Knabenliebe um die es, mit Ausnahme des Aristophanesmythos, der die drei Arten der Liebe behandelt, ausschließlich geht. In allen Reden ist sie die hochwertigste. So lieben die jungen Männer in der noch unchiasmatischen, tautologischen ersten Rede aus männlichem Mut (*andreaia*) heraus das, was ihnen ähnelt, und als die männlichsten sind sie die besten, ja sie werden die perfekten Politiker. Doch weil sie nicht gewillt sind, zu heiraten und sich fortzupflanzen, muss das Gesetz sie dazu zwingen. Die erotisch-philosophische Sublimierung im *Phaidros*, in deren Mittelpunkt die Mania und die Überwindung der Triebe stehen, hat also aus der biopolitischen Sicht Platons auf die Polis ihren zwanghaften Preis.<sup>7</sup>

Zwischen der Minderwertigkeit gemäß der Physis und jener gemäß dem *nomos* können die griechischen Frauen nicht wählen. Doch wider den Schein des für uns Selbstverständlichen schrieben die Griechen der Sitte bzw. der gesellschaftlichen Institution mehr Wirkmächtigkeit zu als den von der Physis gelegten Differenzen. Platon beginnt zaghaft mit der Instaurierung einer Art Naturrecht, doch erst Aristoteles legt mehr ontologisches Gewicht auf die Verankerung der Setzung in einer natürlichen Grundlage, um derart die mögliche Validität, die Validität *de jure* und jene *de facto*, nach systematischen Kriterien in seiner Teleologie zu versammeln. Es gibt in seinen politischen Schriften aber weder eine biologische Begründung des Ausschlusses der Frauen aus der Politik, noch eine ihrer ethisch postulierten Minderwertigkeit, die ihrerseits einen solchen Ausschluss – auch aus der wahren Freundschaft, der *Philia* im philosophischen Sinn der *Nikomachi-*

5 *Paideia* könnte als „die dem Kind und dem jungen Menschen gemäße Erziehung“ übersetzt werden, während in Sparta die Erziehung *psychagogè* oder nur *agogè*, also Führung heißt, eine Etymologie, von der das moderne Wort Pädagogik ebenso abgeleitet wurde wie von *paideia*. Das im Ambiente der intellektuellen „Gleichschaltung“ entstandene Werk Werner Jaegers *Paideia* trägt den Untertitel „Die Formung des griechischen Menschen“. Siehe auch Teresa Orozco: *Platonische Gewalt. Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg: Argument 1995, Personenregister zu „Jaeger“.

6 *Ibid.*, 184 d.

7 Bernd Effe vernachlässigt diese diskursive Spannung in seinem vorsichtig biographisch gewendeten Versuch, die Widersprüchlichkeit in Platons Haltung zur Päderastie zu erhellen: „Platon und die Päderastie“, in: Marcel van Ackeren (Hg.), *Platon verstehen*, S. 135-146.

*schen Ethik* – begründen ließe.<sup>8</sup> Vielmehr ist diese ethische Minderwertigkeit, die Aristoteles den Frauen nicht nur implizit unterstellt, vor allem in der Praxis des Ausschlusses selbst begründet, welche der legitimierenden Ideologie vorausgeht. Wie die Sklaven aufgrund ihres sklavischen Lebens der so wichtigen Erziehung zur – und Einübung der – politischen Praxis entbehren, so tun dies auch die Frauen. Beide braucht die griechische Polis für ihr hierarchisch arbeitsteiliges Gleichgewicht zwischen den komplementär angelegten Klassen: die Frauen für die gesellschaftlich notwendige Arbeit im *oikos*, dem Haushalt oder der Landwirtschaft, ja sogar im Verkauf am Markt, der *agora*; die Männer für gesellschaftlich-symbolisch wertvollere Aufgaben wie Großhandel, Kunst, Krieg und Politik, aber auch für als niedriger geltende Tätigkeiten wie Ackerbau, Handwerk etc. Zugleich gab es auch Künstlerinnen, vor allem als geringer gestellte Tänzerinnen aber eben auch als hoch gelobte Dichterinnen, wie Aristoteles selbst im Anschluss an Platon bezüglich Sappho anerkennt. Und so verwundert es vielleicht nicht all zu sehr, dass gerade er es ist, der als einer der wenigen überlieferten Autoren die weibliche Form des Bürgers verwendet, *politís* (zu männl. *politês*), wenn er in der *Politik* die Rolle der Mutter in der Reform der Bürgerschaft (unter Perikles) beschreibt: Während zuvor nur der Vater eines zukünftigen politischen Bürgers athenischer Bürger zu sein hatte, so musste nun auch die Mutter athenische Bürgerin sein. Die weibliche Form des Bürgers ist komplementär und nicht analog zu ihrem männlichen Pendant. Es ist eine Bürgerschaft, die auf das Geburtsrecht verweist, das jemanden zwar zu einem Teil der einheimischen Bevölkerung (Demos im weiteren Sinn) macht, aber damit noch nicht zum politischen Bürger, der dem Demos (Volk) im engeren Sinn, also dem politischen Volk der männlichen Bürger Athens angehört. Aristoteles unterscheidet klar zwischen diesen unterschiedlichen Ausprägungen der Bürgerschaft und des Demos.

Der Demos im engeren, explizit politischen Sinn ist es, der sich selbst und zugleich die ausgeschlossenen Anderen (die Nicht- oder TeilbürgerInnen) regiert; ein ebenso autonomer wie – für die anderen – heteronomer Demos also. Im Vergleich mit den repräsentativen Demokratien unserer Zeit handelt es sich dabei um eine unvollkommenere Demokratie, was die Ein- und Ausschlüsse (von Frauen und Sklaven) anlangt; um eine vollkommeneren, was die Machtverteilung im politischen Demos selbst betrifft. Im Sinne seiner weitgehend unkritischen Zustimmung zu dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihrer Übereinstimmung mit seinen Vorurteilen hat Aristoteles seine Biologie auf ein wackeliges Begriffsgerüst gestellt, dessen Aporien er uns jedoch nicht vorenthalten hat. Schließlich kommen wir – auch nach seiner Überzeugung – im Denken nur über Aporien wirklich weiter, über ein Denken in und aus den Widersprüchen und Irrwegen.

---

8 So stimme ich auch nicht mit den Vermischungen und „logischen“ Ableitungen überein, die eine durchaus seriöse Autorin auf diesem Gebiet, nämlich Silvia Campese, der *Ethik* unterstellt (op. cit. S. 40).

## Vom Körper zum Korps

Die großen Einteilungen des menschlichen Körpers im griechisch-abend-ländischen Denken lassen sich, schematisiert, über mehrere Achsen aufschlüsseln. Mit der Philosophie, insbesondere mit Platon und nach ihm Aristoteles, ist der menschliche Körper nicht mehr nur in weiblichen und männlichen Körper eingeteilt, sondern auch entlang zweier ontologischer Achsen polarisiert. Erstens entlang der Achse von *peras*/Eidos (Grenze/Gestalt) und *apeiron* (Unbestimmtes, Unbegrenztes) in einen als Äußerlichkeit organisierten Körper, der als schönförmige Gestalt auf der Seite des Guten steht und in einen endogenen, unförmigen, ja gar chaotischen Leib, den seine psychischen Begierden, Konflikte und Disharmonien auf die ontologisch mindere Seite stellen. Die zweite Achse lässt sich über die Termini Einheit und Vielheit konstituieren sowie über die des biologischen und sozialen Körpers, insofern diese Vielheit und Einheit repräsentieren (im Sinne von „darstellen“ und „veranschaulichen“ aber auch im Sinne von „vertreten“). Der biologische Körper (im genuinen Sinn von fortpflanzungsteologischem Bio-logos) wirkt als Körpervervielfältigungsinstanz, die systematisch seit Aristoteles die Kontinuität und Einheit der Gattung nur über das vom Mann bewahrte Eidos zu garantieren beansprucht wird.

Bei Platon ist diese Vielheit der Körper der Einheit, auf welche der männliche Gemeinschaftskörper abzielt, untergeordnet. Diese Einheit kommt zustande über die Formierung des Einzelkörpers und seine Eingliederung bzw. -fügung in die Gesamtheit der anderen einerseits, über die ideelle Einheit des Gemeinwesens als kollektiver Körper andererseits. Zwischen diesen Paaren, die einander nicht entsprechen, gibt es dennoch eine hierarchisierende Verbindung. Der weibliche, als unförmig und biologisch-hyletisch definierte Körper ist vom ontoteologischen Standpunkt her minderwertig. Doch diese drei Körperbestimmungen werden einander erst über die Minderwertigkeit angeglichen. Durch die Hierarchisierung werden sie nämlich zuerst mit den drei anderen Körperbestimmungen in eine ausschließende Komplementarität gesetzt: mit dem organisierten, über die Idee/Gestalt formierten und männlichen Körper, wodurch sie zueinander in eine begriffslogisch-wesenhaft erscheinende Verbindung gerückt werden, in der Männlichkeit und politische Formation der Körper einander gegenseitig unter Ausschluss der komplementären Bestimmungen von Körper und weitgehender Ohnmacht determinieren. Diese „logische“ Operation ist in erster Linie eine ideologische im legitimierenden Sinn, insofern sie gesellschaftlich und politisch instituierte Herrschaftsverhältnisse in die die Geschlechterklassen definierenden Körper einschreibt. Die Bestimmungsmerkmale dieser Klassenkörper sind solche der Macht, wodurch die einen als zu beherrschende, die anderen als beherrschende ausgewiesen werden.

Die den zweiten Teil konstituierenden Abschnitte sind Auseinandersetzungen mit diesen Übergängen und Schnittstellen zwischen einzelnen Psyche-Soma bzw.

individuellem Körper einerseits, kollektivem Korps bzw. Verfasstheit der Menge andererseits. Als roter Faden durchkreuzt sie nicht nur das Chiasma sondern auch die Frage nach den Möglichkeiten, die vor allem männlich in/korporierte Tiefenstruktur politischer Gemeinschaft und Verfasstheit nachhaltig zu zersetzen. Eine solche Zersetzung ist der einzig mögliche philosophische Beitrag zur Instituierung einer umfassender und systematischer egalitären Gemeinschaftsstruktur.

Platon und Aristoteles sind zwar als die wichtigsten und vor allem nachhaltigsten Ideologen dieser Körper- und Bio-logik der Antike (und darüber hinaus) zu betrachten; doch zugleich finden wir in ihren Werken die Begriffe und begriffslogischen Hebel zur Zersetzung dieser historisch weiter entwickelten Ideologien. Für Aristoteles wurde dies in den vorigen Kapiteln hinsichtlich der Freundschaft und der Biologie in ihrem Verhältnis zur Politik nur erst skizziert. Wenn wir uns eingehender den politischen Schriften des Stagiriten zuwenden, wird dies umso deutlicher. Die Frage nach der einer einhellig scheinenden Logik innewohnenden Aporetik und Zirkularität stellt sich dabei vor allem in Bezug auf die „Menge“ und auf die Dialektik der *archê*, also der Macht im weitesten Sinn. Aristoteles analysiert die Macht im Anschluss an Platon und entgegen dessen zuweilen parodistisch-kritische, zuweilen auch illusionär verkennende Reflexionen und Ideologeme.

Bevor ich mich dieser Analyse der Macht im Zeichen der Verkörperungen und Qualifizierungen der Menge widme, möchte ich jedoch ein Kapitel zu Platons Begriff der *phêmê* voranstellen, das gleichsam „immer noch“ oder „schon wieder“ an der Schnittstelle zwischen privater, öffentlich-politischer Sphäre und der Politik als expliziter und formalisierter (oder verfasster) Machtausübung angesiedelt ist. *Phêmê* (Gerücht, Ruf) ist ein für die Geschichte der politischen Propaganda zentraler Begriff und es ist gewiss kein Zufall, dass Platon ihn in der *Politeia* anhand der tabuisierenden *phêmê* über die Homosexualität, wenn auch eher rhapsodisch, behandelt. Inwieweit die politische Behandlung der Sexualität den Kern disziplinierender biopolitischer Dispositive darstellt, hat Foucault für die Antike, wenngleich nicht gerade genau, skizziert.<sup>9</sup> Er hat damit eine Fragestellung wiedereröffnet, die bereits von Forschern wie Gomperz und Kelsen in Anschluss an Freud im deutschsprachigen Raum moderner Antikerezeption teilweise eröffnet worden war, aus dem sie mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus allerdings für lange Zeit verschwand.<sup>10</sup>

Der Ruf, die Rede (oder das Gerede) sowie die Propaganda sind zentrale Topoi und zugleich Medien nicht nur der Politisierung des Privaten, sondern ebenso der monokratischen oder oligarchischen Privatisierung der Politik. Sie wirken nicht nur aufdeckend, sondern auch Herrschende so wie Beherrschte verfemend;

---

9 M. Foucault: Sexualität und Wahrheit, Bd. I, Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

10 Ich führte dies genauer aus in dem bereits erwähnten Artikel „Wie un/dogmatisch ist Kelsens Platon?“

ebenso wirkmächtig werden sie aktiv verdeckend oder strategisch tabuisierend eingesetzt, und erst eine Analyse dieser Wirkungsmacht ermöglicht es uns, über die entwaffnet sich gebende Gegenrede, dass „gegen Gerüchte nicht argumentiert“ werden könne, hinauszugehen. Ich sehe in Platon nicht nur den naiven Ideologen der Herrschaft, sondern eher ihren Parodisten und kritischen Beobachter. In dieser Hinsicht scheint mir seine Inszenierung der *phêêmê* mehr als erhellend für die Frage nach der Biopolitik an den erwähnten Schnittstellen. Mehr noch als die explizite Formation der (männlichen) Körper oder die daran teilweise angelehnte verfassungsmäßige Formalisierung der Machtausübung und -verteilung (bzw. -monopolisierung) formiert das Gerücht die Polis unter dem Vorzeichen der Entstellung des gesprochenen Wortes. Information und Gegeninformation nennen wir das in modernen Termini. Die *phêêmê* verweist damit früh auf die Prekariatät des Politischen und der Politik, insbesondere der demokratischen Politik, die umso dringender der Gesetze und der Verfassung bedarf, als für sie Ruf und Gerede als vielstimmige aber auch als zur Abstimmung und damit zur Entscheidung drängende wesentlich sind. Gerade weil die antike Demokratie eine der Worte ist, die sich im Streit der „guten Gründe“ und Argumente zu immer neuen Entscheidungen aber auch zu neuen Begriffen herausbilden, hebt sich in ihr die Schrift und allgemeiner die Materialisierung von Prozeduralem (Scherben, Losmaschinen, Tafeln etc.) als vorläufig fixierendes und zugleich schon wieder mobilisierendes Medium heraus. Die potentiell ebenso informierende wie zersetzende Kraft der *phêêmê* erinnert daran, so wie sie auf die Verkörperungen der Macht verweist, die sie zu zersetzen droht.



# Teil II

## Polis



## Verbreiten, verfemen, verführen in Polis und Theatrokratie: Politische Begriffsgeschichte vor dem Hintergrund platonischer Inszenierungen<sup>1</sup>

---

Für eine begriffsgeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen Propaganda erscheint es mir entscheidend, philosophische Reflexionen vor dem Hintergrund institutionengeschichtlicher Aspekte anzustellen. Anhand der Darstellung zentraler „propagener“ Topoi in den philosophischen wie auch bildungspolitischen Inszenierungen Platons lassen sich Widersprüche und Spannungsverhältnisse aufzeigen, welche die Geschichte der Propaganda bis heute mitstrukturieren. Zu den wichtigsten zählen die Dialektik von Einheit und Vielheit bzw. Buntheit; von weiblich und männlich; von Vereinigung/Versammlung und Verbreitung/Zerstreuung; das Spannungsverhältnis zwischen Überzeugung und Überredung bzw. Verführung sowie zwischen Lüge und Wahrheit. Es geht dabei immer auch um die Dialektik von Spaltung bzw. Ein/teilung und Integration, wobei dies keineswegs nur rhetorische und sprachphilosophische Tropen sind, wie es eine kommunikationszentristische Zugangsweise zu postulieren scheint. Vielmehr überkreuzen sich in diesen Spannungsfeldern individuell- wie auch kollektivpsychische, politische, ökonomische, sprachstrukturelle, epistemologische und ontologische Bereiche und Perspektiven.<sup>2</sup>

Die Dialektik von Vereinigung durch Verbreitung/Verstreuung, wie ich sie für die *phê mê* bei Platon aufzeigen werde, ist hier im ebenso materiellen wie ideell-imaginären Sinn am Werk, oder eben in einem Chiasma ( $\chi$ ), das diesen Dualismus weitgehend zu vermeiden oder zu reintegrieren trachtet. Das Medium vereinigt durch die Verstreuung im Akt der Zahlung und Geldanhäufung – eine

- 
- 1 Die erste Version dieses Kapitels erschien zuerst, in: Rainer Gries und Wolfgang Schmale (Hg.): Kultur der Propaganda, Bochum: Winkler 2005, S. 37-58.
  - 2 Ein prägnantes Beispiel für die Darstellung einer Schnittstelle zwischen diesen Feldern ist die frühe Form der Reichspropaganda durch das Zahlungsmittel Münze. Das Auftauchen des Geldes wird gemeinhin im Zeichen einer irgendwie als staatlich zu verstehenden Ökonomie interpretiert, die zentralen propagandistischen Funktionen werden dabei bestenfalls als Epiphänomene behandelt. Der Kaiserkopf oder das vereinigende Insignum müssen in einer ökonomistischen Sichtweise als dekoratives Beiwerk fehlinterpretiert werden.

Zerstreuung, die zugleich durch die Einheit der Prägung, also des Eidos, aufgehoben wird. Der Fetischcharakter der Münze verbirgt, analog zum Fetischcharakter des Gerüchts, das meist schmähend über die Auszugrenzenden „berichtet“, was sie am offenkundigsten verwirklicht, wenn wir den kruden Ökonomismus beiseiteschieben: die Tröstung von der Entäußerung der Ware durch die Illusion der „schönen Prägung“, in der sich alle wiederzuerkennen und zu versammeln vermögen.

Doch ich möchte mich hier weder der Numismatik noch der politischen Ikonographie und Psychologie widmen, sondern einigen begriffsanalytischen Betrachtungen, bevor ich den platonischen Schreib- und Sprechakten nachgehe. Dabei wird es um deren relativ immaterielle Formen gehen wie sie das Gerücht, die Lüge oder die Überredung um des platonischen Guten-Schönen-Wahren oder – wie angeblich bei den Sophisten – um des Geldes willen darstellen. Dazu ist sowohl der ideologischere der beiden grossen platonischen Polis-Entwürfe, die *Politeia*, heranzuziehen, als auch der moderatere, die *Nomoi* (Gesetze) sowie der *Sophistes*. In dem letztgenannten Dialog kritisiert Platon nicht nur die Sophisten, sondern er gibt uns darin auch die bis heute wichtigsten skeptischen Denkmittel für die Kritik jeglichen Dogmatismus in die Hand. Wir haben bereits verstanden, dass Dogmatismus, wie Platon ihn schmähend, etwas für grobschlächtige oder ungestüme (= junge) Geister ist. Da aber auch diese in die Polis zu integrieren sind, wird Platon in der *Politeia* nicht müde, mit Verblendungstaktiken zu dieser Integration anzustiften, nicht ohne gleichzeitig seine Verblendungskarten offenzulegen. Zumindest die LeserInnen werden nicht für dumm verkauft. Mit dem Demos, dem Volk bzw. der Bevölkerung, sieht es schon anders aus; doch hierzu später.

Das Verhältnis zwischen Propagem, Topos, Idee und imaginärer Bedeutung verweist einmal mehr auf die Frage nach Ort und Art des Verbindlichwerdens individueller Vorstellungen für die Gemeinschaft bzw. die Allgemeinheit. Vorauszuschicken ist, dass diese das gesellschaftliche Imaginäre zentral konstituierenden Begriffe nicht von ihrem Umfeld und vor allem nicht von den darin zirkulär wirkenden Instanzen zu trennen sind: Sender, Adressat, Medium machen das Umfeld ebenso wie das Propagem der jeweils konkreten Propaganda überhaupt erst zu dem, was sie als solche erscheinen und wirken lässt.

Eine für die Erschließung des semantischen Feldes der Propaganda zentrale Perspektivenverschiebung ist jene von der „Propaganda“ als Einwegkommunikation zwischen Menge und Führer/(inne)n bzw. Erfindern und Verbreitenden (*Sacra Congregatio de propaganda fide*, 17. Jhd.) zu jener der „Propaganda“ als etwas, das sich erst über das Medium des eigentlichen Adressaten, die Menge, verwirklicht, ja bereits in diesem seinen Ursprung hat. Diese Zirkularität ist nicht nur begrifflicher Art, sie steht auch im Mittelpunkt der historisch-institutionellen Wirkungsweisen der Propaganda, von der das Propagem nur sehr bedingt zu unterscheiden ist. Das soll nicht heißen, dass die Differenzierung zwischen Propagem und Propaganda obsolet wäre, im Gegenteil, es verweist nur auf den per-

spektivischen und bedingten Charakter dieser Differenzierung. In vielen Fällen ist das Propagem als „Werk“ der Propaganda bzw. als zu verbreitendes Ideologem in Form bzw. Inhalt nicht leicht von der Art und Wirkung seiner Inszenierung und Verbreitung zu unterscheiden. Und wenn wir davon ausgehen, dass Propageme nur spezifisch aufgegriffene aber in der Gesellschaft bereits vorhandene Ideen, Vorstellungen etc. sind, dann wird die erwähnte Zirkularität von Erfinder (die schöpferische Menge und die sich die Idee etc. als Propagem aneignenden Instanzen), Medium (die verbreitende Menge oder Technik aus der Sicht der produktions- und rezeptionsästhetischen Dialektik) und Adressat (die „glaubende“ Menge) vollends deutlich.

Es geht mir also zuerst um die begriffliche sowie phantasmatische Verfasstheit der Menge und um die Verbreitung bzw. Verstreuerung in ihr/durch sie als Medium und Adressat, aber auch als – zumeist negierte – Quelle. Diese Negation oder besser Verdeckung der schöpferischen Beteiligung der Menge an dem, was sich die staatlichen Manipulatoren oder Statthalter<sup>3</sup> als ihr zu verbreitendes Propagem zurechtschleifen, aneignen und zunutze machen, ist der politischen Propaganda inhärent. Denn als solche ist sie Teil einer Struktur der Entfremdung – ein Begriff, der seit Hegel dadurch definiert ist, dass den Menschen ihr Werk (Vorstellungen, Bildung, Bedeutungen, ja das Schaffen von Kosmos, also von Welt als Ordnung) als das einer transzendenten Instanz „verkauft“ bzw. propagiert wird. Sie können ihr Werk, und damit auch sich selbst darin nicht wiedererkennen; stattdessen sollen sie umso platter zu einer simplifizierten Version davon überredet und damit auf den kleinsten gemeinsamen Nenner versammelt und vergattert werden. Platon kritisiert und usurpiert diese Praxis bereits, auch wenn der Begriff der Entfremdung erst viel später philosophisch hervorgebracht wird. Für ihn ist die Menge stets hybrisverdächtig (er unterstellt ihr prinzipiell die Seinsweise der Masse bzw. dessen, was wir vor allem seit Hannah Arendt als Mob bezeichnen), weshalb sie einer überwachenden Führung und einer geschickten Überredung durch diese Wächterkaste bedürfe.<sup>4</sup>

## ***Phêêmê* und *fama* – Gerücht und Ruf**

Der platonische Begriff *phêêmê* macht deutlich, wie prekär die Existenz eines Begriffs sein kann. Nicht jedes Wort, das in einem philosophischen oder theoretischen Text mehrmals vorkommt, ist deshalb schon ein Begriff. Gleichzeitig wäre aber die philosophisch-systematische Hervorbringung und explizite Gliederung

3 *Propagator* war derjenige, der Cäsars Statthalterschaft über eine Provinz verlängerte.

4 Die in der *Politeia* vorherrschende Metapher von Hirte und Herde wird in dem späteren Dialog *Politikos* von jener komplexeren und die Menge weit weniger verachtenden Metapher der die „weibliche“ Webkunst beherrschenden Politiker abgelöst.

einer semantischen Gestalt durch die jeweiligen AutorInnen eine zu hoch gegriffene notwendige Bedingung dafür, dass ein Wort als Begriff gelten kann. Im Französischen gibt es die durchaus sinnvolle Unterscheidung zwischen *notion* und *concept*, wobei Letzteres systematischer und umfassender ist als Ersteres. Ich ziehe es vor, die *phê mê*, wie Platon sie verwendet als Begriff im Sinne der *notion* zu bezeichnen, d.h. als Begriff im weiteren und nicht im rein systematischen Sinn.

*Phê mê* bezeichnet sehr vieles: das Gesagte, das Getratschte, das Gerücht, der Ruf, die Überlieferung etc. Im Sinne der Verbreitung handelt sich bei der *phê mê* um ein zur Zerstreung neigendes semantisches Feld, dessen Inszenierung mit der von Platon beanstandeten Theatrokratie, also der Publikumsherrschaft, bis heute eng verbunden ist. Allerdings lässt es sich in Platons Analyse nicht auf diese Verfallsart der Demokratie beschränken (die Demokratie war für den demokratiekritisch eingestellten Platon selbst schon ein Verfall, insbesondere ihre korrumpierte Form zu seinen Lebzeiten). Die *phê mê* ist eine Art des Sprechens und des Gesagten, das heißt sie ist eine besondere Art des Logos, der seit Heraklit auch mit „Begriff“ übersetzt wird. Insofern ist *phê mê* gewissermaßen ein empirischer bzw. begrifflich ungeläuterter Vorläufer des Begriffs. Als Grundelement des Mythos ist die *phê mê* Verbreitung von allem Möglichen – Sagbaren und Unsagbaren bzw. Unerhörten – im Medium der Oralität, bevor sie sich zu einem Mythos, also einer Geschichte, oder zu einer *gnô mê*, also einer – öffentlichen – Meinung ausbildet, die für viele verbindlich, ja glaubhaft ist. Ohne auf Unterschieden zwischen glaubhaft, plausibel und glaubwürdig zu insistieren, möchte ich für diese sowie für weitere Fragen nach dem Mythos in der griechischen Antike vor allem auf Jean-Pierre Vernant und Pierre Vidal-Naquet verweisen<sup>5</sup>, für die Relevanz des Mythos in der platonischen Philosophie auf Luc Brisson und Geneviève Droz.<sup>6</sup>

Vernant betont, dass *phê mê* in/durch sich selbst *in actu* verbreitet und zugleich verformt, ohne dabei der Strukturiertheit zu entbehren. Die Analogien zum Unbewussten liegen nicht nur auf der Hand, sie wurden und werden von den strukturalanalytisch arbeitenden PhilosophInnen und HistorikerInnen des Imaginären bewusst, wenngleich mit Vorsicht, herausgearbeitet.<sup>7</sup> Wir können uns angesichts permanenter zentralisierter Einwegberichterstattung dennoch nur schwer die vielstimmige und interaktive Gerüchtekultur der antiken Polis vorstellen, die fast ausschließlich im Medium der Oralität funktionierte, und in der das Anhören

---

5 Jean-Pierre Vernant: *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: Seuil 1992. Jean-Pierre Vernant und Pierre Vidal-Naquet: *La Grèce ancienne*. Bd. I. *Du mythe à la raison*.

6 L. Brisson: *Platon, les mots et les mythes*, sowie G. Droz: *Les mythes platoniciens*, Paris: Seuil 1992.

7 Die „stille Post“ wäre hier als ein dem Freudschen Wunderblock vergleichbares Bild aus der Welt des Spiels zu verstehen. Sigmund Freud: *Notiz über den Wunderblock*, GW XIV, S. 1-8.

langer und auch komplizierter Reden eine Gewohnheit war. Zwischen Gerücht und Ruf (*fama*) besteht eine Verbindung, die umso wirkungsvoller ist, als Auto-Innenschaft und damit der Zeugnischarakter des Gerüchts sich in diesem verwechseln.<sup>8</sup>

Damit führt die Frage nach der *phê mê* direkt zum politischen Tropus des kollektiven Ursprungsmythos, der bei Platon im Aufruf zur Verbreitung der edlen Lüge (*gennaion pseudos*) kulminiert.<sup>9</sup> Im Sinne des einen höchsten Guts „soll“ die Vielstimmigkeit der politischen Einhelligkeit oder gar Eintracht weichen, was besonders für die *phê mê* eine Zumutung ist, gedeiht sie doch gerade in der Vielstimmigkeit und der Selbstveränderung. Neben diversen anderen Ursprungsmythen in Platons Werk ist jene edle Lüge ein den Griechen vertrauter Ursprungs- bzw. Gründungsmythos, wie er etwa in der spartanischen Geschichte von Kadmos zu finden ist; zugleich ist er Teil einer Ideologie, denn er wird zur Legitimierung der Hierarchie zwischen den drei Kasten des idealen Staates herangezogen. Es geht darin um die autochthone, das heißt um die von der Erde, Gê („wie von einer Mutter“) bzw. um die von der *chôra* geschaffene Hierarchie der Kasten sowie um die ihr entsprechende Hierarchie der Seelen/Wesen: Gold, Silber und Eisen/Erz bzw. solar, lunar und irdisch oder sublunar, wie Aristoteles nicht ohne Ironie zu schreiben pflegte, sind die Adjektive, mit denen Platon auf den bekannten hesiodischen Mythos der drei *genê* (Rassen) anspielt.<sup>10</sup> Diese Legitimierung soll vor allem der Integration der Angehörigen niedriger Kasten dienen, welche stets abtrünnig zu werden drohen. Dafür wird ihnen auch, ganz im Sinne der von Platon inszenierten Pädagogik, gegenüber den niedrigen Instanzen eine Aufstiegschance eingeräumt: Zwar werden die Kasten auf so etwas wie hierarchisch angeordnete Wesensarten zurückgeführt, aber sie sind keine Rassen im Sinne der Unvermischbarkeit. Die von Platon konzipierten Kasten können, ja sollen sich sehr wohl vermischen, allerdings geplant und ausgesucht, also mit Maß und Ziel im Sinne der Eugenik.

Auf der semantischen Ebene ist der Mythos zwar eine Legitimation der Hierarchie, doch ist er zugleich eine Feier der Einheit im Sinne der Patria/Mutter/Erde, denn alle sind als *politai* (Bürger) geboren, und als aus der Erde Geborene sind sie Geschwister. Eingeführt wird diese familiäre Ursprungstäuschung mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Herrschaft der Vernünftigen (wenn die eiserne Kaste regierte, würde das den Untergang der Mutter/Polis bedeuten, ihren Sturz ins Chaos oder in die Barbarei, um ein griechisch inspiriertes *proteron hysteron* zu verwenden). Es handelt sich dabei um eine angstgenerierende Dro-

8 Politisch betrachtet ist die Nähe zur Konspiration auffällig, was mich an ein Beispiel aus der rezenteren Vergangenheit erinnert, als in Chile vor dem Putsch die Regierung unter Salvador Allende geschwächt werden sollte, indem in Lebensmittelschlangen Antiregierungspropaganda in Form von Gerüchten „in die Welt gesetzt“ wurde.

9 Platon: *Politeia*, 414 d-415 d.

10 Hesiod: *Werke und Tage*. Sämtliche Werke, Bremen: Schönemann 1965.

hung, mit der die Lüge in die Seelen gebracht, und die richtige Meinung vertrieben würde – im Sinne des Verschwindens. Doch der Vertrieb des Mythos – im Sinne der Verbreitung – geschieht durch eine *mêchanê*, also eine List, einen Kunstgriff oder ein Stratagem. Den zur edlen Lüge erklärten Mythos würde aus der ersten Generation noch niemand glauben, sehr wohl aber würden dies die nachfolgenden Generationen tun. „Und dieses nun gehe, wie die Überlieferung es leiten wird (*phêmê agagê*).“<sup>11</sup>

Mehr erfahren wir in der *Politeia* nicht über die List oder den Kunstgriff, den die *phêmê* nun mittels der immer unskeptischer verbreitenden Mündler der Menge durchführen soll. Doch in den *Nomoi*, den *Gesetzen*, in denen Platon die Bevölkerung weit milder zur guten wahren Einheit versammelt als in der *Politeia*, erfahren wir etwas mehr, und zwar in bezug auf die Sexualität. In der Erläuterung der einheitlichen *phêmê* über die Sexualität leitet Platon die Tabuisierung der Homosexualität als verpönte Praxis an. Der Gesetzgeber würde leicht mit diesen Praktiken zu Rande kommen, wenn er den öffentlichen Ruf (verpönt!), *tên phêmên para pasi*, nur bestätige.<sup>12</sup> Dieses Tabu soll wie das Inzesttabu als „Gesetz“ in alle Seelen eingeschrieben werden. Diese allgemeine und durch alle zu verbreitende *phêmê* ist nicht die öffentliche Meinung, die über den Logos zustande kommt, sie muss vielmehr subkutan zum Habitus werden.<sup>13</sup>

Die Verbannung von Homosexualität aus der Platonischen Polis hat vermutlich unterschiedliche Gründe. Da es sich bei der Normierung und „Normalisierung“ der Sexualität um eine zentrale gesellschaftspolitische Angelegenheit handelt, wird es auch hier nicht ohne mehr oder weniger subtile Propaganda, sprich *phêmê* gehen. Platon ist sich im Klaren darüber, dass die Lust eine nicht gesetzlich zu regelnde Angelegenheit ist. Im Zuge einer Zweiteilung unterstellt er sie einerseits der philosophischen Sublimierung eines nunmehr entsexualisierten Eros zwischen Männern, andererseits stellt er sie unter das Diktat der Fortpflanzung: Jeder sexuelle Eros bzw. jede Sexualität, die sich nicht dieser Fortpflanzungsteologie fügt, muss verhindert oder zumindest ausgegrenzt werden. Die unter dem längst dekonstruierten Argument der Natürlichkeit auf die Fortpflanzung reduzierte Sexualität ist zwar in der *Politeia* auch Aufgabe der höchststehenden Individuen (der Kaste der Herrscher- und WächterInnen), doch im *Symposion* oder im *Philebos* wird die Hierarchie anders dargestellt und propagiert: Die Menschen, die ihr Leben dem philosophisch sublimierten Eros und der wahren (Männer-)Freundschaft unter Gleichen widmen, übertreffen jene, die der eigentlich als niedrig angesehenen Fortpflanzung nachgehen. In den letztgenannten Dialogen, die nicht der Einheit der ersehnten Polis verschrieben sind, scheint es,

---

11 Platon: *Politeia*, 415 d.

12 Platon: *Nomoi*, 838 d-e.

13 Wie das geht, das wissen wir genauer erst seit Freud und vor allem seit Lacan und Aulagnier, die die Funktion des Symbolischen bzw. der Sprache als offenes System gerade auch in diesen Angelegenheiten hervorhoben und analysierten.

als ob diese Lebensweisen einander ausschließen würden. Für die Polis gilt es, beide zu vereinbaren, und zwar um den Preis des Ausschlusses der Homosexualität, die für den philosophisch sublimierten Eros noch einen unentbehrlichen Schritt darstellte. Wir können diese Verschiebungen nur in einem systemisch und diachron zu lesenden Zusammenhang des Gesamtwerks Platons verstehen.

Im Sinne der eugenischen Biopolitik und der Einheit der Polis bedarf es einer einhelligen *phêêmê* bezüglich der Sexualität und nicht eines gesetzlichen Verbots. Ein solches setzt nämlich die Möglichkeit seiner Transgression voraus und laufe auf eine – wenn auch negativ formulierte – Anerkennung der (und damit Werbung für) Homosexualität hinaus: analog zu Freuds Verneinung, in der das Verneinte ja explizit enthalten ist. Bei Platon würde das die Zweiteilung der *phêêmê* bedeuten, die tunlichst einhellig zu sein hat, damit das zu Negierende sogar als Negiertes verschwinde. Als solche muss die *phêêmê* eine Ebene unterhalb des Gesetzes ansetzen und auf subtile Weise dazu dienen/zwingen, dass niemand mehr auf die Idee kommt, schon gar öffentlich, der aus der Polis zu verbannenden Homosexualität zu fröhnen. In Bezug auf die weibliche Homosexualität hat diese Strategie mancherorts bis heute Wirkung. Wir ahnen, welche die Biopolitik zersetzendes Potential Platon der Homosexualität noch im Alter einräumt (die *Gesetze* sind ein Spätwerk). Er mußte es wissen, war er doch selbst nie verheiratet, stets kinderlos und Autor von Dialogen, die mit zu den meistzitierten Inszenierungen von männlicher Homoerotik und Homosexualität in der Weltliteratur zählen.<sup>14</sup> Soviel zusammenfassend zur Verbindung von Homophobie und „Heterophemie“ bei Platon.

Wo *phêêmê* auch Überlieferung, tradiertes Denken bezeichnet, das so eingefahren ist, dass es gegen kritisches Hinterfragen bzw. Abwägen immun zu sein scheint, ist sie bereits so weit verbreitet, dass sie längst *phêêmê* der Vielen ist; sie ist von der Pluralität so wenig abzulösen wie die Politik und die Organisation der Polis überhaupt; das heißt aber nicht, dass sie nicht in den Dienst der Einheit gestellt worden wäre. Es gibt vielleicht partikularistische *phêmai*, aber es gibt keine absolut private *phêêmê*. In diesem Sinne verweist dieser Begriff auf Wittgensteins Sprachauffassung: Die Sprache in ihrer je spezifischen Gestaltetheit, also das jeweilige Sprachspiel, ist die unhintergehbare Bedingung, ja das Schema allen Verstehens, all dessen, was in unseren Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungshorizont eintritt, ja einzutreten vermag.

Ein aus Platons Sicht entgegengesetzter Aspekt der *phêêmê* ist die Durchsetzung der Herrschaft des Vernünftigen und die Folgsamkeit des Eifrigen: sie geschieht über die Zusammenstimmung von besänftigendem Zureden (*paramythoumenê*): das Vernünftige ist von schönen Reden angespornt, das Folgsame von Harmonie und Rhythmus (Wohlklang und Zeitmass) besänftigt. Gemeinsam

14 Die weibliche Homosexualität wird explizit nur im *Symposion* erwähnt.

werden diese Teile im Staat (wie im Einzelmenschen) dem begehrliehen Teil in der (Volks)seele vorstehen.<sup>15</sup>

Um die Rede- und (Seelen-)Führungsweisen begrifflich zu differenzieren, erscheint die tradierte rhetorische bzw. erkenntnistheoretisch-ontologische Analyse unzureichend. Es kann also nicht allein der Sophistik sowie der für die Begriffsgeschichte der Propaganda meist vordergründig behandelten Frage nach wahr, falsch oder Schein bzw. Konstruktion Beachtung geschenkt werden. Diese Frage ist, wie erwähnt, im Kontext der Frage nach den diskursiven Inszenierungen der Menge zu beleuchten, des *plêthos*, der in Platons Philosophie der Politik als Medium und Adressat verfasst wird. Bei Aristoteles, der die demokratische Verfassung durchaus mehr zu schätzen wusste als Platon, erlangt die erwähnte Zirkularität und Durchdringung von Medium, Adressat und Sender eine systematischere Abrundung, die Platon aus Furcht vor der Menge im Kommando- oder Täuschungskurzschluss zu verhindern wusste. In der bisher gewählten Betrachtung steht Platons eigener Rückgriff auf die verpönte Sophistik, ja auf die Lüge selbst, stärker im Vordergrund als seine Kritik der Sophistik, auf die ich im Anschluss noch eingehe.<sup>16</sup>

## Theatrokratie

Die zentralen Begriffe im semantischen Feld der Propaganda, allen voran die *phêmê*, werden von Platon keineswegs allesamt als innerhalb der Theatrokratie, also der Publikumsherrschaft, wirkende dargestellt. Ich gehe dennoch davon aus, dass dieses Phantasma Platon gleichsam als politisches Schreckensphantasma faszinierte, wenn nicht fesselte.

Die Theatrokratie wird in den *Nomoi* eingeführt.<sup>17</sup> Ein Neologismus damals, der nicht nur die Herrschaft des Geschmacks der Vielen kritisiert, sondern überhaupt deren Anwärterschaft auf guten Geschmack aus sich heraus. Es geht um den pädagogisch so relevanten Bereich der Musik, auf den Platon politische Kategorien anwendet. Die Herrschaft der Besten sei (auch) in diesem Bereich der Publikumsherrschaft gewichen. Halb so schlimm wäre es, wenn es sich um eine Demokratie handeln würde, der Herrschaftsform, in der der Demos (Volk) im engeren Sinn (die freien männlichen Bürger) über die anderen Bevölkerungsteile (der „erweiterte Demos“) herrscht und sich als dieser eingeschränkte Demos selbst bestimmt. (659 b) Doch die Welt, die Platon kritisiert, um sie für das Feld der Pädagogik zu verhindern, ist eine verkehrte Welt: Nicht die Juroren, also die

15 Platon: *Politeia*, 442 a-b.

16 Für eine Bearbeitung der Grabrede als erbauliche Rhetorik der Vereinheitlichung einer durch den Tod junger Soldaten oder die Stasis eingerissenen Einheit der Polis siehe: Nicole Loraux: *L'invention d'Athènes. L'histoire de l'oraison funèbre dans la „cité classique“*, Paris, La Haye: Mouton/Editions de l'EHESS 1981.

17 Platon: *Nomoi*, 701 a.

vermeintlichen Experten, unterrichten hier das Publikum, sondern dieses zwingt jenen seinen Geschmack auf; eine Pädagogik, in der die Unterrichteten bzw. die KonsumentInnen mit/bestimmen, was sie lernen wollen, wäre für ihn ein analoges Skandalon – ein Skandalon, das der weitaus demokratischer ausgerichtete Aristoteles im Feld der Politik als Bedingung für die Qualität eines Urteils setzt. Platons Kritik an der Publikumsherrschaft in den Gesetzen bezieht sich zwar auf die Beurteilung von musikalischen Werken, doch die Zusammenziehung beider Bereiche – des Theaters und der Herrschaft(-kratie) – ist ein eindeutiger Verweis auf seine politischen Vorlieben für eine Herrschaft der philosophierenden WächterInnen (*Politeia*) oder des Gesetzes (*Nomoi*).

Platon erklärt nicht, inwieweit und warum dieser Geschmack schlechter ist als der der Juroren, offenbar war es auch in einer korrupt gewordenen athenischen Demokratie selbstverständlich, dass die ausgewählten Juroren über einen besseren Kunstgeschmack verfügen als das Publikum in seiner Gesamtheit.<sup>18</sup> Es geht aber nicht sosehr um die Frage nach der Un/möglichkeit von Expertise in Geschmacksangelegenheiten, oder – wie im *Protagoras*, dem einzigen demokratiefreundlicheren Dialog Platons, beschrieben – um die Aporetik, ja Absurdität von Expertise einiger weniger und Professionalisierung in Angelegenheiten, die alle betreffen, also in der Politik: Worum es hier geht, ist eine Illustration der platonischen Staatsideologie in Bezug auf die Menge, die zum Mob werde, sobald sie sich versammelt.

Im Theatron, das zugleich das Publikum und das Theater bezeichnet, verschmilzt die differenzierte Urteilskraft zu einem Affekt- und Vorstellungsfluss, der zudem mit sich im Widerstreit liegt. Ein Fluss, welcher der Hierarchisierung im Sinne politischer Eintracht ebenso wenig zugänglich ist wie der differenzierten Urteilskraft. Er ist diffus und ähnelt dem, den wir bei kleinen Kindern antreffen, die Platon immer wieder ins Feld führt. Hier wirkt Propaganda, schöne Lüge oder Überredung mit Schwarzweißmalerei zur Bannung bzw. Abfuhr der bedrohlich anflutenden Affekte am Besten, oder: Hier wirkt nur noch Propaganda? Wir sind damit beim Kern der Eingangs erwähnten Ambivalenz in Platons Darstellung der Lüge: aus der Not im Umgang mit der Ambivalenz des Triebhaften im Volkskörper wird die Tugend der Verbreitung einer noblen Lüge, mit der dieses Triebhafte, also die niedrige Menge, bestochen wird.

Gewiss gibt es immer wieder derartig „propagene“ Verfaßtheiten der Menge, doch das heißt nicht, dass jede versammelte Menge diesem Agieren blind ausgeliefert ist. Platon scheint allerdings dieser Ansicht gewesen zu sein, und er ist damit leider nicht alleine geblieben. Ich sage leider, da diese prinzipielle Verach-

---

18 Können wir uns dessen jemals sicher sein, und sind es nicht erst zur Urteilskraft hinzukommende systemische Organisatoren wie etwa die politische Ökonomie, die aus Wertschöpfungstrieb, Reflexionsfeindlichkeit und Ignoranz einen Konkurrenzkampf zwischen Kunst und Unterhaltung diktiert, in dem Erstere nur unterliegen kann?

tung – und Angst vor – der Menge eine der Grundlagen antidemokratischer Haltungen, Ideologien bzw. Propaganden ist.

## Sprache der Einheit, Gespenst des Sophisten

Der Umgang mit den politischen Aspekten der Propaganda weist Platon nicht zuletzt als Rhetoriker gegen die Hybris der Vielheit oder Buntheit (*poikilos*), sowie der Freiheit und Gleichheit aus.<sup>19</sup> Dabei geht es ihm nicht zuletzt um die Vermeidung des Umschlagens (*metabolê*) in die für ihn negativen Extreme Demokratie und Tyrannei. Dazu dienen die zum Teil analysierten diskursiven Vereinigungstechniken, aber ebenso das Gespenst des Sophisten.

Die List des Sophisten ist das Verführen, *diaphteirô*, das auch zugrunde richten, zum Schlechten verändern heißt. Platon verbindet die semantische Spannung geschickt, indem er beschreibt, wie die Gesinnung von jemandem zum Schlechten verändert wird. In der *Politeia* erläutert er, wie Meinungen aus der Seele verschwinden:

„mit seinem Willen [verschwindet] die falsche [Meinung] desjenigen, der sich eines besseren überzeugt; wider seinen Willen aber jede wahre. Bestohlen werden jene, die überredet werden oder vergessen haben. Überwältigt aber [...] die, welche irgendein Schmerz oder Weh ihre Meinung ändern macht. Bezaubert die, welche ihre Meinung ändern, entweder von einer Lust oder einer Furcht bezwungen.“<sup>20</sup>

Wir haben es dabei mit einer gleichsam tiefenpsychologischen Strategie zu tun, die wir nicht nur aus der Propaganda sondern auch aus der Militär- oder der Sektenforschung bzw. aus den Religionswissenschaften kennen: ein umso einfacheres wie brachiales Prinzip, das – abgeschwächt – „Zuckerbrot und Peitsche“ genannt wird. Die Legitimationen der Technik, mit der ein Propagandem in die Seelen eingeführt (ja gar „hineingepfercht“) wird, gehören dem Propagandem ebenso an wie der propagierenden Technik oder *mêchanê*, dem Kunstgriff; sie verschwinden mit zunehmender Subtilität, sogenannter Selbstdisziplinierung. Ich möchte hier dennoch den Unterschied zwischen Selbstdisziplinierung im Sinne einer propagandistischen Heteronomie und Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung sowie Selbstbegrenzung betonen.

Platon ist ein zuweilen subtil sophistisch schreibender Philosoph und als solcher ein scharfsinniger Aneigner der Künste anderer, auch jener der Sophisten. Um die Ambivalenzen Platons in Sachen Propaganda noch kurz anhand des *Sophistes* hervorzuheben, sei daran erinnert, dass die in der *Politeia* propagierte noble Lüge genau jenen Kriterien entspricht, die er in diesem Dialog den kriti-

---

19 Platon: *Politeia*, 562 a-566 d.

20 *Ibid.*, 412 e-413 b.

sierten Sophisten vorwirft. Er entschlüsselt sie im Zuge seiner Dihairesen (Unterscheidungen) als sich prostituierende Verführer der Jugend, die durch schillernde Kunstgriffe, Überredungskünste und sogar eine – platonisch-ironisch ins Feld geführte – Ironia (Verstellung) einen Tross hinter sich versammeln, um Demagogen, also Volksführer (wie Kleon) zu werden.<sup>21</sup> Der so beschriebene Volksredner (*dēmiologikos*) arbeitet mit analogen Mitteln wie Platons Lehrer Sokrates. Doch die Ironia ist eine mit umgekehrten Vorzeichen: Der Volksredner weiß sich in seinen langen Reden vor der Menge so zu verstellen (*eirōnikos*), dass er sein Unwissen für Wissen ausgibt. Er wird dadurch zur billigen Karikatur von Sokrates, der mit seiner genuinen Ironie selbst bereits den Sophisten parodiert hatte, indem er dessen „Verstellung“ verkehrte und zugleich entlarvte.

Die Schönrede ist eine verführerische, schillernde (und damit als weibisch konnotierte) Rede, die als Lockspeise ködert, und zwar mit Seelengütern, weshalb Platon sie – durch eine Metapher aus dem Reich des Handels – als Seelengüterfernhandel (*psychemporikē*) oder als Bildungsgütergeschäft (*teknē mathēmatopōlikē*) bezeichnet.<sup>22</sup> Die Verbreitung und Verführung ist eine von leeren Versprechungen, vielleicht nicht einmal von Propagamen. Wir können uns ausuchen, womit wir für dümmere oder gescheiterte verkauft werden.

Doch es hieße Platon unterschätzen, wenn wir nicht mitbedenken würden, dass (er) seine Begriffe und Ideen, allen voran die Idee als Begriff und die einer idealen Verfassung, ob mit sophistischen Mitteln und ihrer dazugelieferten Entschlüsselung und Dekonstruktion oder durch philosophische Begriffe und argumentative Überzeugung, (sich) bis zu uns schriftlich und nachhaltig verbreitet (hat) haben. Dass die Nachkommenschaft und die damit garantierte Nachhaltigkeit ein zentraler Aspekt von *propago* ist, gibt hinreichend Anlass dazu, in Platon einen der erfolgreichsten und interessantesten Verbreiter und Verlängerer, um nicht zu sagen Propagandisten des kritischen Denkens und Begreifens ebenso wie der Eugenik und des Diktats der Einheit zu sehen. Kaum jemand kann im Bereich der Philosophie behaupten, nicht auch PlatonikerIn zu sein, egal welcher Tendenz, Glaubensrichtung oder Denkweise sie oder er anhängt. Und vielleicht macht gerade dieses implizite, und damit gleichsam unphilosophische Wirken seines Denkens Platon zu einem der größten Philosophen. Denn anders als die von ihm kritisierten Propagandisten stellt er sich den Widersprüchen zumindest so lange, bis die Skepsis und die Neugier uns gebieten, alle Betrachtungsweisen ernst zu nehmen, um der Wahrheit näher zu kommen. Seinen Gegnern aber wirft er vor, dass sie, was sie nicht wissen können, deshalb als Wissen um die Wahrheit darstellen, weil sie von deren Schwierigkeiten absehen, ja darüber hinwegtäuschen. Sie sind zwar nicht gerade Schwätzer, aber doch Langredner, die sich um diese Schwierigkeit der nichtenden Differenz zwischen Sein und Nichtsein,

21 Demagogos war zuerst der Führer der demokratischen Partei, siehe Aristoteles: Der Staat der Athener.

22 Platon: Sophistes, 224 c.

zwischen Allgemeinem und Besonderem herumdrücken und gewissermaßen Pseudolösungen in Bildern vorgaukeln, die kritisch zu verwenden er sich selbst nicht scheut. Die Trennlinie ist eben niemals gesichert, stets durchlässig, aber sie lässt sich – nicht nur im Denken – als solche immer wieder ziehen, wenn auch nur provisorisch.

Ein abschließender Aspekt, der das Verhältnis zwischen Bedeutungen bzw. Vorstellungen oder Ideen und Propagamen zu erhellen erlaubt, betrifft das Spannungsverhältnis zwischen Überzeugung und Überredung bzw. Verführung sowie zwischen Lüge und Wahrheit. Was wir über Platons *Sophistes* hinaus sagen können, ist, dass dieses Spannungsverhältnis immer auch gerne von jenen beschworen wird, die einen konkurrierenden Diskurs als Verbreitung von Lügen, als „reine Propaganda“ (oder Ideologie im negativen Sinn der Legitimierung von Herrschaftsansprüchen) zu diffamieren (die negative *phêêmê*) trachten. Nichts desto trotz bleibt die platonische Unterscheidung zwischen sokratischer und sophistischer Ironie, also der Praxis, ein Wissen für Nichtwissen auszugeben bzw. ein Nichtwissen für Wissen, für das Selbstverständnis aller Wissenschaften und der Philosophie als Reflexions- und Begriffsbildungspraxis unumgänglich. Die Propaganda mag dem Zweck der philosophischen und wissenschaftlichen Haltung da und dort pädagogisch dienen, ebenso politisch (etwa im Sinne eines besseren Lebens in der Gemeinschaft). Doch sie ist unweigerlich eine Abkürzung jedes erkenntnissuchenden Prozesses durch das Postulat, das sie im zu Verbreitenden transportiert: nicht nach weiteren Gründen ist zu suchen, bevor verbreitet wird, was als zu Geltendes und damit zumindest implizit als Wahres verbreitet werden soll. Je nachdem, wie geschlossen die Propagame ihrem jeweils angestrebten Zweck zu dienen haben, ob sie sich im Gerücht verändern oder nicht, oder ob sie gar als gezielte Fehlinformation ins Werk gesetzt werden: Sie stellen, ja geben zutiefst pragmatisches Behaupten oder „Wissen“ vor, das mit der Suche nach einer letztlich nicht festmachbaren, doch als Grenzbegriff notwendigen Wahrheit des philosophischen und wissenschaftlichen Wissens nicht ganz vereinbar ist. Die Skeptiker wussten von diesem Unterschied zwischen suchender Wissenschaft, die sich auf kein Dogma, keine letztgültige Lehrmeinung oder absolute Gewissheit festmachen darf, ja kann, und der praktischen wie auch politischen Notwendigkeit, sich mit solchen Dogmen provisorisch zufrieden zu geben, um zu handeln, zu entscheiden, ja zu kämpfen, zum Beispiel um das Recht, alle Dogmen, Propagame und zentralen Bedeutungen immer wieder in Frage zu stellen.

## Topologie des kollektiven Körpers

---

*Anthrôpos physei politikon zôon*, das menschliche Wesen ist von Natur ein politisches – diese einzigartige, immer wieder neu übersetzte und kommentierte Definition, hat nichts an Aktualität eingebüßt. Sie besteht als Grundlage jeder Reflexion über die Gesellschaft oder Politik bzw. das Politische. Die liberale Position, die sich auf ein abstrakt gefasstes Individuum diesseits der Gesellschaft stützt, erscheint vor dem Hintergrund dieses Satzes in all ihrer Widersprüchlichkeit. Aristoteles nennt mit einem Mal die drei wesentlichen Termini – *physei*, *politikon* und *zôon* – die, miteinander verknüpft, den *anthrôpos* formieren, insofern er immer schon durch die Polis, also die ihrem Zweck nach politische Gemeinschaft, überschritten wird. Es handelt sich bei dieser Verknüpfung allerdings nicht um eine deskriptive und kumulative oder – mit Kant – um eine analytische Definition, in der jeder Term eine neue Präzisierung hinzufügt, sondern um eine begriffliche (oder synthetische), durch die ein neues semantisches Feld eröffnet wird, das sich nicht auf die in dieser Aussage enthaltenen Bedeutungen reduzieren lässt. *Zôon* und *physei* betreffen den Bereich der Natur, bzw. den des Lebendigen (Ersteres heißt Lebewesen, Letzteres von Natur, gewachsen etc.); *politikon* – der problematischste Term – ist außerhalb der Natur im hergebrachten Sinn angesiedelt. Der *anthrôpos* verbindet zwei Bereiche in der Natur seines Seins und überschreitet „von Natur“ (aufgrund des ihm inhärenten Wachstums als Lebewesen) gerade dieses sein bloßes Natur- also Lebewesen-Sein auf das Politisch-Sein hin. Politisch-Sein ist hier im weitesten Sinn gefasst, und Aristoteles präzisiert, lange Zeit vor Wittgenstein und dem danach proklamierten *linguistic turn*, dass das Wesentliche dieser Überschreitung die urteilende Sprache darstelle (die Definition: *anthrôpos zôon logon echôn*).

Indem er die menschliche Natur/Physis eine Natur nennt, welche die Natur der physischen bzw. physikalischen und organischen Welt überschreitet, beruft er sich auf seine Neudefinition des allgemeinen Begriffs der Physis, der heute, in Zeiten der Kulturalisierung alles Nicht-Kulturellen, so gut wie vergessen scheint. Außerhalb der lebendigen Natur zu sein und ihr zugleich anzugehören: Das ist die negative Formulierung der abstraktesten aller Grundlagen des Menschen als politisches Wesen.

Aristoteles hätte – wenn wir seinem Denken zu geradlinig folgen – den Menschen explizit ein Monster (*para physin*, wider die Natur) nennen können, doch er setzt ihn als sein eigenes Maß (keineswegs als Maß aller Dinge, was eher der Platonischen Philosophie zum Vorwurf gemacht wurde). Die Neudefinition der Natur erlaubt es ihm vielmehr, diejenigen Menschen als „Monster“ zu bezeichnen, die außerhalb der Polis leben, denn diese ist das teleologische Maß aller menschlichen Angelegenheiten, das, worum sich alle menschlichen Anstrengungen als notwendig gemeinschaftliche drehen und um dessen willen sie zumindest begrifflich geschehen.

Ein Monster in diesem Sinne hieße konkret gesprochen ein Tier oder ein Gott. Nun gibt es aber zumindest Tiere, die in organisierten Gemeinschaften leben (so genannten „sociétés animales“, Herden sagte Aristoteles, womit er sie mehr in das semantische Feld der Menge – *plêthos* – als Haufen rückte).

## Von der Menge zur Polis. Quantität und Qualitäten der Menge<sup>1</sup>

Das Adjektiv „politikon“ bedeutet nun weder sozial noch gesellschaftlich, dafür würde eher die Bezeichnung *koinon* gewählt. Arendt schrieb, dass die Griechen die Gesellschaft im Sinne von *societas* nicht gekannt hätten, weil dies eine Auffassung von Vertraglichkeit voraussetzt, die den Griechen noch fremd gewesen sei, und die Arendt als Schnittstelle zwischen dem Politischen und dem Privaten definiert.<sup>2</sup> Doch aus einem anderen logisch-begrifflichen Blickwinkel, den Aristoteles selbst vorschlägt, insofern er sich nicht auf die Einteilung privatpolitisch beschränkt, bezeichnet die *koinônia* eben jene Bildung oder Formierung der Vielheit, die zwischen Menge (*plêthos*) und Polis angesiedelt ist, zwischen Haufen bzw. Häufung einer Menge und einer durch ihre zivilen, also bürgerlichen, und politischen Institutionen zur integrierten Ganzheit organisierten Menge. Vom Gesichtspunkt der logischen Bestimmung her siedelt er die *koinônia* diesseits oder „vor“ der Polis an.

Nun kannten die meisten menschlichen Gesellschaften weder die Polis im klassischen Sinn noch explizit die Politik. Auch gibt es innerhalb der Polis Gruppen von Individuen, die weniger politisch sind als andere, und damit von der Verwirklichung dieser „politischen Natur“ des Menschen weiter entfernt als diese. Es handelt sich also um eine Natur, die (wie die Polis und die Sitten, Gebräuche etc.) zu verwirklichen ist. Die Entelechie, also die Verwirklichung, genauer die Ins-Ziel-Setzung des Menschen wäre die beste Polis, die er gemeinsam mit

---

1 Dieser Abschnitt basiert auf einem um einen Bezug auf die Moderne erweiterten Kapitel aus *Corps transfigurés*. Bd. II, Kap. 2.2 und erschien auf Deutsch in einer ersten Version in: *Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte*, 12/2004.

2 H. Arendt: *Vita Activa*, München, Zürich: Piper 1981, II, §6.

anderen Menschen dieser Polis verwirklichen kann. Das Telos der Polis (oder der *politeia*, der Verfassung *par excellence*) ist, dass die größtmögliche Zahl zu guten Bürgern in Hinblick auf das gute Leben in der Gemeinschaft wird/werden. Da sie *per se* in der Geschichte steht, ist die Polis immer auch Entwurf, den es bestmöglich zu verwirklichen gilt, und ohne den es keine konkrete Natur weder des Menschen noch der Polis gibt.

Die Tatsache, dass die Frauen (in ihrer Gesamtheit) von Natur un- bzw. apolitische Wesen seien, und dennoch konstitutiver Teil der Polis sein können (und als solche bezeichnet Aristoteles sie einzeln als *politiss*, Bürgerin, was er gewiss nicht täte, wenn er von Sklavinnen als Sklavinnen spräche), stellt ein zentrales Problem dieser Definition des Menschen dar.

Es wird zuerst darum gehen, die Verwobenheit zweier Achsen zu analysieren: der Achse des Privaten und Politischen gemäß dem Kriterium der Zahl, und der Achse der Qualifizierung der Zahl (der qualitativen Beschaffenheit der Quantität) bzw. der Vielheit. Das sollte es möglich machen, die Konstituierungsbedingungen der unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären und Räume besser zu untersuchen. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist dabei nur ein relativer – wenn auch zentraler – Faktor, in allen Gesellschaften. Die Verhältnisse zwischen dem Privaten, dem Öffentlichen und der Politik, sollten – erhellt durch den Faktor der Arbeitsteilung – den Weg auf die Frage nach den Bedingungen einer egalitär menschlichen und nicht nur „brüderlichen“ Politik eröffnen.

### ***Plêthos, koinônia und Polis***

Die Vielheit (*plêthos*) ist für Aristoteles die materielle Grundlage sowohl der Gemeinschaft als auch der Polis. Die Polis ist das logische Fundament und zugleich das Telos, also der Zweck des menschlichen Wesens, die Pluralität – um die Bezeichnung Arendts zu übernehmen – ist sowohl ihre Bedingung als auch ihr begrifflicher Ursprungsterm (also logisch gesehen vorgängig). *Plêthos* (Vielheit/Menge), *koinônia* und Polis bezeichnen zuerst alle eine undefinierte Anzahl von Menschen, eine bloße Vielheit oder Menge. Doch während dieser erste Term grundsätzlich bar qualitativer Bestimmungen ist, setzt der zweite bereits eine minimale Qualität voraus, die durch die Verbindungen gegeben scheint, welche die Einzelnen in Hinblick auf ein gemeinschaftliches Leben zusammenhalten. Diese Verbindungen und Banden (was auf Französisch *le lien social* genannt wird) prägen auch die Identität der Individuen, insofern diese immer schon gesellschaftliche sind.<sup>3</sup> Doch erst mit der Polis kann die Qualifizierung der Menge hinsichtlich des Zwecks geschehen, den sich die Gemeinschaft/en, welche diese Polis zusammensetzen, geben, und um dessen Willen sie sich zu einer Polis organisieren

3 Von einem Individuum kann erst nach erfolgter Sozialisation gesprochen werden; Winnicott formuliert dies in dem berühmten Satz: „es gibt nicht so etwas wie ein Baby“.

bzw. auch organisiert werden. Ob dieses Ziel nun das Glück oder das gute Leben in der Gemeinschaft ist, wie Aristoteles es verkündet, oder ob es die möglichst systematische Verknüpfung und (nicht nur stellvertretende) Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit ist, stellt ein anderes Problem dar, auf das ich hier nicht weiter eingehen werde.

Der *plêthos* ist also zuerst unbestimmte Zahl, dann undifferenzierte Menge oder Haufen, welche der sie qualifizierenden Bestimmungen oder Eigenschaften entbehren (in den klassischen griechischen Texten, insbesondere bei Thukydides, Platon und Aristoteles, wird *plêthos* zumeist synonym verwendet mit den Vielen, *polloi*). Als solche ist die konkrete Menge für Platon an sich suspekt und der Mangel an Eigenschaften bzw. Bestimmungen bleibt nicht ohne Folgen in der ontologischen Hierarchie, welche die Unbestimmtheit an sich als negativen Wert gegenüber der klaren und vereinigenden Bestimmung setzt. Doch bevor ich mich den Inszenierungen der Menge innerhalb einer – immer auch geschlechtsspezifischen – Werte- und Bedeutungshierarchie widme, ist noch zwischen *plêthos* als Material der gesamten Polis und jenem *plêthos* zu unterscheiden, das als dieses oder jenes *plêthos* innerhalb bestimmter Sphären oder Räume der Polis in Erscheinung tritt, sei es als Publikum (*theatron*) im Theater, als Ansammlung oder Menschenmenge in der *agora* – in den Straßen bei Umzügen bzw. im Falle einer *stasis* (Bürgerkrieg) – oder auch als einberufene Bürgerversammlung in der *ekklêsia*, dem Ort der Politik im expliziten Sinn.

Die Relevanz der Geschlechterdifferenz für das *plêthos* im zuerst genannten Sinn, also als Material der Gemeinschaft wie auch der Polis, lässt sich weitgehend auf das Register des Biologischen reduzieren, innerhalb dessen die Größe der Bevölkerung demographisch geregelt wird, eine Regelung, die jedoch immer schon unter „eugenischen“ Voraussetzungen geschieht (also qualifizierend, wertend, auslesend). Als spezifische Menge innerhalb der Polis kann die Menge allerdings so unterschiedliche Bedeutungen haben, dass kein allgemeines Urteil über ihren geschlechtsspezifischen Bezug möglich ist. (Ein aus einem gesellschaftlich-geschichtlichen Blickwinkel möglicherweise gültiger Indikator wäre hierbei die als chaotisch entwertete Menge, welche zumeist weiblich denotiert ist.) Nur innerhalb eines totalitären Staates, in dem das umfassende *plêthos* als von der Partei bzw. ihrem sie verkörpernden und zugleich identifikatorisch vertretenden Führer manövrierte Masse vor- und dargestellt wird, überwiegen biologische Kriterien und die eugenische Perspektive beherrscht hier die Logik der Differenzierung. Die Individuen, insbesondere die Frauen unter ihnen, werden weitgehend biologisiert, also unter dem Gesichtspunkt ihrer Fortpflanzungs- bzw. im weiteren Sinn ihrer reproduktiven Funktion gesehen. Jegliche politischen Raum konstituierende Bande, die von der unmittelbaren Verbindung zwischen geführten Massen und ihrer Partei bzw. ihrem Führer abweicht, wird dabei unterdrückt bzw. gewaltsam ausgelöscht. Doch unter diesen Umständen fungiert das *plêthos* nicht mehr nur als logisch oder abstrakt gesehen erster Term der Gemeinschaft, sondern es wird als dessen effektiv totalitäres Eidos (Gestalt, Form)

inszeniert (die undifferenzierte Bewegung, die sich auf den Führer reduzieren ließe, im „Einer für alle, alle für einen“).

Zusammenfassend ist die Gemeinschaft – *koinônia* – die Assoziation einzelner Individuen oder Personen (Gruppen, Familien, Korporationen etc.). Sie ist die konkrete Vermittlung der Pluralität, die Gestaltung und Verkörperung des Zusammenlebens über die unterschiedlichen Banden und Verbindungen, durch die die Individuen in mehr oder weniger beständiger Weise in die Welt integriert sind, die sie gemeinsam bilden. Mehrere Gemeinschaften, so fasste Aristoteles den Begriff in der Politik, bilden ihrerseits eine größere Gemeinschaft (Ortschaft/Gemeinde, Bezirk, Föderationen etc.).

Insofern die Liebe als *pathos* und *orexis*, d.h. als Affekt und Wunsch, zuerst auf der Ebene der Individualität angesiedelt und verwirklicht wird, kann die Liebe weder für Aristoteles noch für Platon als die Bande fungieren, die alle miteinander, oder genauer die Gemeinschaft als solche verbindet. Eher noch kann die Liebe sich auf eine zur „leiblichen“ Gestalt transfigurierte Gemeinschaft richten, eventuell an eine individuierte Idee; doch das Affektive, so wichtig es ist, reicht nicht hin, eine Gemeinschaft zu strukturieren und zu organisieren.<sup>4</sup>

Die Gemeinschaft betrifft in erster Linie die Welt der Bande und Tauschverhältnisse, der Ökonomie im modernen Sinn (die das Öffentliche, die Pluralität des Marktes und der industriellen Produktion impliziert); die Welt, in der die Menschen in Macht- und Produktionsfeldern verbunden sind, also in einem Netzwerk von Institutionen im weiteren – und im Zuge der zivilisatorischen Komplexifizierung zunehmend auch im engeren – Sinn. Der Modus der Pluralität ist hier das Zusammensein, das *inter-esse* und in der Moderne gestaltet sie sich zur Gemeinschaft im weiteren Sinn dessen, was Hegel als bürgerliche Gesellschaft bezeichnet.<sup>5</sup> Die Banden der gemeinschaftlichen Kohäsion sind ebenso vielfältig wie die imaginären Bedeutungen und die Seins- und Verbindungsweisen der Lebenswelt. Wenn es nun ein originär römisches Element im Bereich der *koinônia* gibt, dann ist es dasjenige der juristischen Organisation der Untergemeinschaften, die formale Schaffung der Assoziation zu privat-öffentlichen Zwecken; die zivile (und zivilrechtliche) Gemeinschaft, aber auch die religiöse Gemeinschaft insofern sie wie ein „Apparat“ organisiert ist (die Kirche und der Klerus, die etwa in der hinduistischen Religion kein Pendant haben).

4 Siehe das erste Buch der *Politik*. Die christliche Gemeinde hat sich hingegen die Liebe (zu Gott und dem Nächsten) als Kohäsionsprinzip gesetzt, was eine Universalisierung und eine Vorrangigkeit des Individuums in seiner Beziehung zu den anderen vermittelt seines Gottesbezugs impliziert, den alle miteinander zu teilen vorausgesetzt werden.

5 Sowohl in der Phänomenologie des Geistes als auch in der Enzyklopädie und den Prinzipien der Rechtsphilosophie.

Die Beziehung zwischen Natur und Kultur nimmt eine zentrale Rolle in der Prägung des Status und der Seinsweise einer vorklassisch antiken Gemeinschaft ein: die Phratric, die *phylê*, oder das Genos (Geschlecht, „Rasse“, Gattung etc.) sind keine „biologischen“ Kategorien, sondern immer schon historische Institutionen. Dennoch spielt in ihnen im Vergleich zum „Demos“ (Volk, Bevölkerung und seit der kleisthenischen Reform auch Bezirk) der Anteil des Gegenständlich-Realen, ja des Physischen eine überwiegende Rolle, insofern die symbolischen Banden und imaginären Bedeutungen darin explizit verankert sind oder zu sein behauptet werden (Blutsbanden, Bindung an den Boden, das Territorium, die Umwelt und Landschaft, etc.). Gleichzeitig ist die Instituierung dieser Verankerung umso mythischer, als sie eine Verbindung zwischen Natur und Kultur unterstellt, die von den in der Natur wirkenden geistigen Kräften „von Natur“ diktiert seien, was heute, angesichts der Vorherrschaft eines primärbiologistischen Determinismus, soviel heißt wie „ein für allemal“.

Die Frauen gehörten den Gemeinschaften wie der Familie, der Phratric, der *phylê* oder dem Genos an, doch haben sie dort meist keinen für die Gemeinschaftsform explizit konstitutiven Status.<sup>6</sup> Innerhalb der Gemeinschaft im weiteren Sinn finden wir auch Untergemeinschaften oder Gruppen, die um eine minimale oder zufällige Qualität (*symbebêkon*) herum versammelt werden (Platon nennt das Geschlecht wie erwähnt ein *symbebêkon*); hier wären auch Hautfarbe, ethnische Herkunft, Status, Eigen- bzw. Reichtum etc. als Klassen konstituierende *symbebêka* anzuführen.

Die Individuen waren in der antiken Gesellschaft immer entweder mehreren Untermengen bzw. Untergemeinschaften der Polis zugeordnet (so ist ein freier männlicher Athener sowohl Seemann, Reiter oder Hoplite, Handwerker, Händler oder Bauer... und *politês*, also politischer Bürger). Die demokratische (athenische) Polis ist das formal als Demos organisierte und sich organisierende *plêthos* (in Rom wird der *cetus hominum* durch die Gesetze zum *populus*); sie ist die Gemeinschaft, die sich eine organisatorische Form (*Eidos*) gibt; eine Gestalt, durch die ein Bürgerkorps gebildet wird, das über sich (und andere) die Herrschaft ausübt. Polis und Bürger sind untrennbar miteinander verbunden, auch wenn die Polis als den erweiterten Demos umfassend über das Bürgerkorps hinausreicht (die einen und die anderen in der Polis, die Sklaven, Frauen, *Metoi*ken und Kinder, die auch in der demokratischen Polis keinen Bürgerstatus haben).

---

6 Benveniste bemerkt nichts desto trotz, dass die indo-europäische Tradition der Asymmetrie zwischen patrilinearem bzw. männlichem und weiblichem Verwandtschaftssystem in Griechenland teilweise umgestürzt wurde. Dieser Umsturz bestünde in der Einrichtung einer Symmetrie zwischen Blutsbrüdern und –schwestern (*adelphoi* / *adelphai*) neben der Asymmetrie zwischen dem an den sozialen Vater der Phratric gebundenen soziale Bruder (*phratêr*) und der Schwester als weibliches Glied der männlichen sozialen Gruppe („es gibt keine weiblichen ‚Phratrien‘,“). Emile Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Minuit 1969, Bd. I, S. 203-223.

Zwar ist die Polis weder die *ekklësia*, also die Volksversammlung, noch die *archê*, also die Macht der Ämter bzw. das damit verbundene „Kommando“, doch sie existiert zugleich nicht ohne diese Amtsmacht, wie beschränkt diese auch sein mag. (Formal ist sie durch den *nomos* und die Beschlüsse fassende *ekklësia* – informell durch die *agora*, also den Marktplatz der Meinungen eingeschränkt). Insofern ist sie auf der gemeinschaftlichen Struktur aufgebaut, die sie durch die explizite Organisationsform und die dafür notwendigen konstitutiv-verbindenden, inszenierenden und legitimierenden Elemente ja gerade überschreitet.

„Die Polis ist ihre Männer (*andres*)“ so ein Ausspruch nach der siegreichen Seeschlacht von Salamis, als die Bevölkerung Athens vor den verwüstenden persischen Truppen auf ihre Schiffe geflohen war. Hier ist nur von den Männern die Rede, denn sie stellen den militärischen und politischen Kern der Polis dar. Zugleich ist die Polis auf ihren erweiterten Demos existentiell angewiesen. Doch abgesehen von dieser Krisensituation, die nicht zu lange andauern hätte dürfen, ist die Polis ebenso, und insbesondere die demokratische, ihr Territorium (die demokratiestiftende Reform des Kleisthenes ist vor allem eine durch das Territorium; die Instituierung eines *ius soli* dient nicht zuletzt der Verwischung der alten Blut- und Gemeinschaftsbanden). Wenn diese Polis auch eine Regierung hatte (die *boulê* der 500) sowie einen Verwaltungsapparat und diverse Archonten, so sind diese Staatsorgane jenen des modernen Staates nicht vergleichbar. Der Hauptgrund für diese Unvergleichbarkeit ist ein prinzipiell politischer, der sich keineswegs auf eine Frage der Quantität oder der Komplexität reduzieren lässt: Im demokratischen Athen waren diese Organe tatsächlich und ganz bewusst in den Dienst des (politischen) Demos gestellt.<sup>7</sup>

In Athen also unterstanden die Ämter bzw. die Bouleuten, Prytanen und Archonten, also die Regierungs- und Exekutivorgane, dem Demos in effektiver und keineswegs nur in repräsentativ-symbolischer Gestalt der gesamten Volksversammlung, die als *ekklësia* an einem eigens dafür geschaffenen Ort auf dem *Phnyx* tagte.<sup>8</sup> Die Frage nun, ob die Polis als Staat im weiteren Sinne bezeichnet werden

7 Während sie im modernen, bis heute stark vom monarchischen Absolutismus geprägten Staat, in den Dienst der Herrschaft gestellt wurden. Der Staatsapparat hat sich – zur besseren Kontrolle bzw. Beherrschung sowie Verwertung einer mit Hilfe des christlichen Dogmas wieder zur Herde entpolitisierten Menge – zur prinzipiell entfremdenden Staatsbürokratie entwickelt. An dieser herrschaftsstrukturellen Entwicklung konnte auch die Französische Revolution nichts Grundlegendes ändern.

8 Finley beharrt darauf, dass es sich bei der athenischen Polis sehr wohl um einen Staat handelte, und er bezieht sich dabei auf Staatsorgane und staatliche Instanzen, die in direktem Kontakt zu den Bürgern gestanden haben, ohne bürokratische Vermittlung. Er weigert sich, hier zwischen Staat und Staatsapparat zu unterscheiden während Castoriadis die Bezeichnung Staat für die Verwaltungsorgane bestreitet, da es sich bei den Verwaltungsfunktionen um eine „permanente Bürokratie“ handelte mit Ämtern, die sogar von Sklaven besetzt wurden. Siehe Moses I. Finley. Das politische Leben in der antiken Welt, München: dtv 1991 und Cornelius Castoriadis, „La polis grecque et la création de la démocratie“ in: Domaines de l’homme. Dem ist hinzuzufügen, dass die Regierungsorgane (die *boulê* der 500 Räte, die daraus ge-

kann, setzt voraus, dass wir von dieser historischen Entwicklung und vom institutionengeschichtlichen Auftauchen des Terminus Staat abstrahieren. Das Auftauchen des Staates ist an die Bildung einer spezifischen territorialen Entität größeren Ausmaßes geknüpft, an völlig andere Formen der Souveränität sowie der Organisation der Menge.<sup>9</sup> Gleichzeitig war diese Formation in der Moderne derart vielfältigen und grundlegenden Veränderungen unterworfen, dass diese historische Bedingtheit nicht als Imperativ für die Zulässigkeit der Bezeichnung „Staat“ aufgefasst werden muss.

In diesem Sinne wäre die Unterscheidung zwischen der Polis und ihren Verwaltungsinstanzen analog zu jener aufzufassen, die wir zwischen Staat im weiteren Sinn (als die gesamte Bevölkerung und das Territorium umfassend) und Staat im engeren Sinn des Staatsapparats und der in der Verfassung verankerten politisch-rechtlichen Institutionen machen. Das eher subjektivistisch-empiristische Argument Moses Finleys gegen diese Unterscheidung im Allgemeinen und über die antike Polis hinaus entbehrt dagegen jeglicher begrifflichen Grundlage: „Abgesehen von den politischen Metaphysikern setzen die Bürger (oder die politischen Subjekte) beide in eines“, und er zitiert Harold Laski: „Der Bürger kann seinen Staat nur durch die Staatsorgane erreichen.“<sup>10</sup> Der Staat im weiteren Sinn setzt sich doch zu allererst aus seinen politisch durchaus unterschiedlich klassifizierten Bürgern zusammen, die ja als so genannter Souverän zumindest repräsentativ die Basis des demokratischen Systems darstellen. Ebenso setzt er sich aus dem Territorium zusammen, in dem diese BürgerInnen oder die Bevölkerung mehr oder weniger ansässig sind (wir leben in einem Staat und gehören ihm in mehr oder weniger umfassender Weise an).

---

losten rotierend die Ämter ausführenden 50 Prytanen sowie die Archonten) ebenso wie die Gerichte nicht mit den reinen Verwaltungsfunktionen zu verwechseln sind. Die Regierungsämter sind nicht von Sklaven besetzt worden, sondern von vollen Bürgern. Sie wurden aus dem Kreis der *ekklêsia* unter den Bedingungen der Rotation und Absetzbarkeit gelost bzw. gewählt. Dennoch handelte es sich dabei um Organe einer exekutiven Gewalt, die von der gesetzgeberischen (und vor allem Bestimmungen erlassenden) Gewalt, also der *ekklêsia*, nicht nur getrennt, sondern ihr auch unterworfen war. Für das erst unter Perikles vollständig gegen den Areopagos, das alte Blutgericht, eingesetzte Volksgericht wurden die Mitglieder ebenfalls aus dieser Gesamtmenge gelost. Die gerichtliche Rechtsordnung und –anwendung geht hier also keineswegs der institutionellen und rechtsverbindlichen Formalisierung des Staates voran, am effektiven Beginn steht vielmehr eine politische Setzung, nämlich die Kleisthenische Reform, dann jene durchaus als sekundär zu betrachtende des Perikles.

- 9 Siehe hierzu vor allem Bertrand Badie und Pierre Birnbaum: *Sociologie de l'Etat*, Paris: Grasset 1979.
- 10 M.I. Finley: *Ibid.*, S. 19. Die Bürger sind sich aber ebenso der Tatsache bewusst, dass auch sie es sind, die den Staat konstituieren, und sei es über die Steuern, die sie entrichten, und ohne die er nicht existieren könnte.

## Sphären und Räume der Polis bei Platon, Aristoteles und darüber hinaus

Eine Annäherung an die Politik vom räumlichen Gesichtspunkt her, den ich hier als (nicht im mathematischen Sinn) topologischen bezeichnen möchte, lässt sich zwar weder auf die Frage nach dem Territorium noch auf das Problem der Sphären (privat, öffentlich, politisch) beschränken, sollte diese jedoch als begrifflichen Rahmen in Betracht ziehen. Im Unterschied zu jenen Theorien des Sozialen, welche diese Sphären auf zwei beschränken, also auf die private und auf die öffentliche Sphäre, gehe ich im Anschluss an Aristoteles (und auch an Hegel oder Castoriadis) von einer Dreiteilung jener Gesellschaften aus, die eine politische Organisation kennen, wie dies insbesondere für das klassische Athen originär der Fall ist. Eine solche Dreiteilung erlaubt es, die falschen Alternativen zwischen privat und politisch zu vermeiden sowie die dichotomen Zuschreibungen der beiden Geschlechter zu je einer von diesen Sphären.<sup>11</sup>

Die mit einer Kategorisierung des Gesellschaftlichen und des Politischen verbundene Dreiteilung der Sphären findet sich wie erwähnt bereits in der *Politik* des Aristoteles. Er unterscheidet dabei zwischen dem Bereich des *oikos*, dem der *koinônia* (Gemeinschaft) und dem der Polis bzw. der Politik. Diese Dreiteilung wurde bei Hegel weiter ausgeführt. Er unterscheidet in der *Enzyklopädie* zwischen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat. Während AutorInnen wie Gramsci, Arendt oder Habermas in ihrem Werk auf die Dichotomie zwischen *società civile* und *società politica*, bzw. zwischen Privatem und Öffentlichem zurückgreifen, schlägt Castoriadis eine genauere Ausführung der Dreiteilung vor.<sup>12</sup> Er beschreibt sie in Termini des *oikos*, der *agora* und der *ekklêsia* und bezieht sich damit in relativ abstrakter Weise auf die Sphären der athenischen Demokratie, die in der Analyse der Verfassungen (bzw. Regime) bei Aristoteles eine – zumindest implizite – Erfahrungsgrundlage bilden. Der *oikos* (Haushalt) ist bei Castoriadis die private Sphäre im engeren Sinn, die *agora* (Marktplatz) die öffentlich/private Sphäre und die *ekklêsia* ist die eigentlich öffentliche Sphäre der expliziten (und damit auch mehr oder weniger formalisierten) Einsetzung und Ausübung der Macht (Beratung/Entscheidung, Gesetzgebung, Rechtssprechung). Diese dreigliedrige Unterscheidung ist mit einer anderen verbunden: jener zwischen der Politik als implizite, nicht deklarierte und mehr oder weniger organisierte Machtausübung (bis hin zu den *arcana imperii*) und der Politik als solcher, das heißt als das, was in der *ekklêsia* (Versammlung des Demos) die explizite Institutionierung der Gesellschaft (des Demos) durch sich selbst (oder eine „stellvertretende“ bzw. autokratische Elite, je nach Regime) darstellt.

11 Für eine Kritik an diesen Modellen siehe P. Schmitt-Pantel: „Entre public et privé, le politique“ in: *Ktéma*, 23/1998.

12 Cornelius Castoriadis: *Fait et à faire*, S. 62-72.

Von diesem begrifflichen Rahmen ausgehend werde ich nun, nicht zuletzt im Sinne einer klareren Erkennbarkeit der Geschlechterproblematik, die Frage nach der Konstituierung dieser Sphären aus der qualitativen Konkretion der Menge als Menge von Körpern nachgehen. Die Rolle, die der menschliche Körper als immer schon minimal organisiertes Schema spielt, ist grundlegend auch für diese konkrete Konstituierung der Sphären. Die Wirklichkeit der Formierung eines kollektiven „Körpers“ aus einer Vielzahl von Einzelkörpern erfordert eine Rückwendung auf die Körpermetapher und auf das in ihr transportierte Körper-imaginäre, die in der Konstituierung des *body politic* oder der Politik und des sie konstituierenden Demos seit jeher (d.h. seit seiner expliziten Institutionierung in der klassischen Antike) am Werk sind.

Was als „politische Genetik“ bezeichnet werden kann, betrifft die zentrale Rolle, welche die Vorstellung von der *generatio*, der Zeugung und Hervorbringung im Kontext der Pluralität, der Kontinuität in der Zeit (und wider den Tod der Einzelnen) sowie als implizites wie auch explizites Fundament der Macht spielt. Zwei Dimensionen sind dabei leitend: Zuerst die Dimension der Vermehrung ausgehend von einer Einheit, um die Einheit der Gattung (Genos) zu garantieren, dann jene Dimension, welche die tendenzielle Ausblendung der Geschlechterdifferenz aus diesem gründenden und grundlegenden Bereich anlangt. Die instituierte Komplementarität der Geschlechter geht einher mit einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung der Sphären der Gesellschaft und somit mit einer quasi-Segregation, die bis zur Segregation im engeren Sinn führen kann.<sup>13</sup>

Das Bild vom politischen Körper als aus männlichen Körpern formierte Einheit ist nicht nur in Hinblick auf eine vergangene Epoche relevant; und auch nicht so sehr, weil es bis heute so genannte demokratische Wahlen gibt, von denen Frauen ausgeschlossen sind. Maßgeblich relevant wird dieser Aspekt erst angesichts einer Scheingleichheit, durch welche die politische Bürgerschaft der Frauen in den liberal- „demokratischen“ Gesellschaften mehr oder weniger „westlicher“ Prägung zwar *de jure* gegeben ist, *de facto* aber tief greifend geprägt bleibt von Konstituierungs- und Perpetuierungseffekten ihrer ausschließlich männlich-militärischen Gründungsstruktur.

Die Bedingungen eines männlichen Machtausübungsmonopols in der öffentlichen, insbesondere der politischen Sphäre, liegen nicht zuletzt in einer Zirkularität: die Gestaltung/Formierung des gesellschaftlichen Körpers geschieht in Anlehnung an das Modell des männlichen Körpers, der wiederum in Hinblick auf die Einfügung in eben diesen kollektiven Körper formiert und sozialisiert wird. Weiters liegen sie in der historischen Institutionierung der erwähnten segregationisti-

13 Diese Bezeichnung für geschlechtsspezifischen Ausschluss ist m. E. gerade im Hinblick auf die Sphäre der Politik in der Antike relevant, weil diese Sphäre bereits im Prozess ihrer Konstituierung auf diesem Ausschluss aufbaut, was aber nicht heißt, dass dieser konkrete Ausschluss von Frauen (ebenso wie von Sklaven, Metoiken etc.) ihr ein für alle mal wesensimmanent ist. Das wäre nur in einer streng metaphysischen Sicht auf die Gesellschaft der Fall.

schen Sphärenteilung begründet, in der die juristisch wie politisch für unmündig erklärten Frauen der Herrschaft des Familienoberhaupts (*pater familias*) unterstellt sind. Zugleich besitzt diese Segregation oder Quasi Segregation in ihrer Verbindung mit der Formierung des kollektiven Körpers eine im Wege der Metaphorik wirkende Legitimationsfunktion (die Polis, dann der Staat im weiteren Sinn werden als Familie beschrieben und teilweise, eher metonymisch, reproduziert).

Bei Platon und Aristoteles findet sich ein Widerspruch zwischen dem allgemeinen Prinzip der Gleichheit (die philosophische und politische *dynamis*, Fähigkeit, die Platon auch den Frauen zugesteht) und einer segregationistischen Wirklichkeit, die in den politischen Entwürfen des mehr empirisch orientierten Aristoteles stärker wirksam ist, zumal seine Arbeit dem bestehenden gesellschaftlich-politischen Gefüge seiner Zeit auch stärker verbunden war.

In seiner Planung einer Gemeinschaft der Frauen und Kinder hatte Platon das Verwischen der individuellen Blutsverwandtschaften im Visier.<sup>14</sup> Für ihn hatte sich die Filiation, also soziale und normative Bande, gemäß dem Logos zu konstituieren, der das Gute, Schöne und Wahre anleite. Durch die Aufhebung bzw. das unkenntlich Machen der Blutsbanden wird die soziale Bande gleichsam verallgemeinert, und alle Mitglieder einer selben Klasse (insbesondere jene der herrschenden Kaste der Wächter), die einer Generation angehören, sind Schwestern und Brüder, für die sich das Inzestproblem erübrigt hat, zumal es die Pythia sein soll, welche durch das Los die für die richtige Zeugung zusammenpassenden PartnerInnen wählt.<sup>15</sup>

Es wurde oftmals betont, dass der revolutionäre Charakter der Platonischen Ausführungen insbesondere bezüglich der Teilnahme der Frauen an der Wächter- und MachthaberInnenkaste, nicht unterschätzt werden dürfe.<sup>16</sup> Die hervorragende

14 Platon: *Timaios*, 18 c-e, *Politeia*, 457 d.

15 Die Abwesenheit jeglicher PartnerInnenwahl verweist einmal mehr auf den extremen Grad der Funktionalisierung der Sexualität im Kontext der von Platon geplanten Eugenik.

16 Ich verweise hierfür auf den Kommentar der entsprechenden Passagen im V. Buch der *Politeia*, den Gregory Vlastos vorgelegt hat. Seine Frage „Was Plato a feminist“, die bewusst als anachronistische formuliert wurde, vermindert nicht die Tragweite seiner Schlüsse: Die utopischen wie auch rationalistischen Anforderungen seines gesellschaftlich-politischen Entwurfs führten Platon dazu, eine prinzipielle Gleichheit zwischen den Geschlechtern anzunehmen, die über die von ihm als kontingent bezeichneten Geschlechterasymmetrien und -hierarchien überwiegen. Zugleich scheint er selbst, als Bürger Athens, von seinen rationalen Gedanken überfordert und hielte sie mehr aus intellektueller Redlichkeit und um der Kohärenz willen denn aus Überzeugung aufrecht. Vlastos sieht in dieser platonischen Geschlechtergleichheit eine innerhalb der herrschenden Kaste zu verwirklichende Möglichkeit. G. Vlastos, „Was Platon a Feminist?“, in: *Studies in Greek Philosophy*, Princeton: Princeton University Press 1995, Bd. II. In *Emile* hatte Rousseau vorgegeben, dass Platon, nachdem er die Familie abgeschafft habe und mit den Frauen nichts

Rolle, die der Philosoph der Erziehung, Paideia, im Gegensatz zur geschlechtlichen Ausstattung einräumt (das Geschlecht ist *symbebêkon*, eine zufällige und nicht wesentliche Eigenschaft), verschiebt die Arbeitsteilung von der eher an der Physis (Natur, Gewachsenheit) orientierten geschlechterhierarchischen Achse auf die formalere klassenhierarchische Achse, in der Geschlecht „nur noch“ als wertender Marker fungiert: Die Eliten haben männliche Eigenschaften (des Bürgers-Kriegers-Philosophen), die allerdings auch von Frauen verkörpert und verwirklicht werden können – zwar nicht in so hervorragender Weise wie von den besten Männern, spezifisch aber besser von „mannhaften“ Frauen als von „weibischen“ Männern. Die Konzeption der „besten Frauen“ in der *Politeia* orientiert sich also am Modell der mannhaft-männlichen Bürger. Obwohl diese maximal rationalisierte Polis sowohl Frauen als auch Männer zu befehlen aufruft (eine für die Griechen komische Vorstellung, welche die Männer im Theater des Aristophanes gleichsam automatisch zum Lachen bringen sollte), und damit eine gleichheitspolitische Dimension eröffnet, steht diese Gleichstellung der Geschlechter zugleich im Zeichen jenes höheren Zwecks der Eugenik: Um einer bestmöglichen Nachkommenschaft willen sollen die Guten (*agathoi*) so oft wie möglich miteinander Nachkommen zeugen. Daraus kann zweierlei gefolgert werden: Auf einer ersten Ebene legitimiert die Eugenik im rational nachvollziehbaren und als zwingend notwendig einzusehenden Interesse aller die für den „*common sense*“ der Griechen abstruse Vorstellung einer Beteiligung der Frauen an den *koina*, diesen allen gemeinen und damit politischen Dingen. Auf einer vordergründigen Ebene und aus einer rein funktionalistischen Sicht (die Platon durchaus auch zu unterstellen ist), werden die in Hinblick auf die beste Polis hervorragenden Frauen nur deshalb Wächterinnen, weil sie als die gemeinschaftlich für die männli-

---

mehr anzufangen wusste, diese den Männern gleichgemacht hätte. Hier wird Gleichheit im rechtlich-politischen Sinn mit Identität im umfassenderen Sinn gleichgesetzt, was ein – ebenfalls von Platon verwendeter – rhetorischer Kunstgriff ist, den erst Aristoteles in der Politik systematisch ad absurdum führt: das Recht ist ja gerade dazu da, die „von Natur“ (*physei*) nicht identischen Menschen/Männer vergleichbar und politisch gleich zu machen. Von diesem rhetorischen Trick Rousseaus darauf zu schließen, dass die Gleichheit zwischen Wächtern und Wächterinnen nur ein Nebenprodukt sei, geht an der platonischen Gedankenwelt und der komplexen Argumentationsstruktur, sowie an der Ironie vorüber, mit der diese damals revolutionäre bzw. komisch wirkende Idee vorgebracht wurde, und reduziert das Werk auf ein mechanisches. Handelte es sich tatsächlich bloß um ein Derivat, dann hätte Platon/Sokrates gewiss nicht den Bruch, den dieser Vorschlag einer Gleichstellung im griechischen Imaginären dargestellt hat, und die damit verbundene Häme auf sich genommen. Siehe z. B. Barbara Schaeffer-Hegel: „Eigentum, Vernunft und Liebe“ in: B. Schaeffer-Hegel (Hg.), Vater Staat und seine Frauen, Pfaffenweiler: Centaurus 1990, Bd. I, S. 152. Für eine ausführlichere Studie dieser Thematik verweise ich vor allem auf das Buch von Nathalie Ernoult, die darin die sowohl revolutionären als auch konservativen Elemente an den ihnen zukommenden Platz rückt: N. Ernoult: *La place des femmes dans la cité platonicienne*, Paris: unveröff. PhD-thesis EHESS 1996.

chen Wächter verfügbaren Frauen (von der zur „Frauengemeinschaft“ analogen Männergemeinschaft für die Frauen ist in der *Politeia* nicht die Rede) den eugenischen Zweck im Sinne der politischen Fortpflanzungsteologie – oder Biopolitik – erfüllen.<sup>17</sup> Und obschon alles, was hinsichtlich der Machtausübung (*archein*) über Männer gesagt wird, auch für die herrschenden Frauen (*tas archousas*) gelten soll, ist die allgemeine Geschlechtergleichheit an anderer Stelle Zeichen des sozialen Chaos, jener verfallenden Demokratie, wie Platon sie vor dem Kippen in die Tyrannis vorstellte. Diese Welt einer Freiheit im Zustand der *hybris* verhöhnnte er mit der tragikkomischen Stimme des rechtschaffenen autochthonen Bürgers als eine „verkehrte Welt“, in der alle sozialen Hierarchien aufgehoben sind – jene zwischen *Metoiken* und Bürgern ebenso wie die zwischen Jungen und Alten.

„Aber das Äußerste, was diese Fülle der Freiheit mit sich bringt, die sich in einem solchen Gemeinwesen findet, ist es doch, wenn die gekauften Sklaven und Sklavinnen ebenso frei sind wie diejenigen, die sie gekauft haben. Wie weit aber auch im Verhalten der Frauen gegen die Männer und der Männer gegen die Frauen die Rechtsgleichheit und Freiheit geht, das hätten wir beinahe vergessen zu erwähnen.“

In dieser Welt sind sogar die sonst den Menschen untergeordneten Tiere freier als jene, und Hunde verhalten sich wie Gebieterinnen, *despoinai*.<sup>18</sup> Unverkennbar ist hier Platons Ironie, und es wäre verfehlt, ihn an dieser Stelle als Autor allzu wörtlich zu nehmen oder ihm vorschnell Inkohärenz vorzuwerfen, wo er nicht logische Aporetik intendiert, sondern den Umschlag (*metabolè*) der Regime als einen Umschwung der Stimmung im Volk, gleichsam mimetisch, als „Traum“ inszeniert. Der Umschlag siedelt sich hier an der Schnittstelle, *metaxy*, zwischen Gleichheit und Freiheit an: Ohne den neu konzipierten hierarchischen Zwang der politischen Organisation seiner *Politeia* wird die demokratische Gleichheit zum Irrwitz der Menge, in der sich alle ihre Freiheiten nehmen und keine Verpflichtung mehr eingehen, außer die, der schauenden Menge zu gefallen: Der Fall aus der Demokratie/Theatrokratie in die Tyrannis ist in den Augen Platons ein gleichsam notwendiger.

Die ideale Gesellschaft Platons teilt also klar in Gute und Schlechte ein, und die Philosophie wäre die Wissenschaft, die eine solche Einteilung und die gemäß der Notwendigkeit angeordnete Organisation der Teile anleitet. Die Freiheit der Muße, die Aristoteles als notwendige Bedingung der Philosophie zum Ausdruck bringt, ist bei Platon noch verdeckt. Er versucht vielmehr die Philosophie als mühevollere Arbeit an der Schnittstelle zwischen den Registern der Freiheit und

17 Die Philosophen-HerrscherInnen (*archontes und archousai*) sind beauftragt, abwechselnd zu regieren. Platon: *Politica*, 540 b. Das Wort „König“ oder „Königin“ (*basileus* oder *basileia*) taucht in diesem Zusammenhang, entgegen gängiger Behauptungen, im Text nicht auf.

18 Platon: *Politica*, 563 c.

des Zwangs darzustellen.<sup>19</sup> Hier darf die auf Platon noch lastende Erfordernis, die Philosophie zu legitimieren, nicht unterschätzt werden. Schließlich war er es, der sie im Anschluss an Sokrates und dessen Verurteilung als höchste Wissenschaft (in) der Polis zu institutionalisieren trachtete. Für eine solche Aufgabe ist es strategisch unvermeidlich, auf diese Tätigkeit die höchsten Werte und die als ehrenhaft anerkannten Eigenschaften zu übertragen. Die Muße, die dem unnötigen Luxus nahe steht, dessen ausgewiesene RepräsentantInnen die reichen Frauen sind, würde ein schlechtes Licht auf die Philosophie werfen. Dieses Licht ist umso gefährlicher, als die Philosophen als unnützlich (*achrêstoi*)<sup>20</sup> verschrien sind, und die Philosophie sich noch nicht in ihrem von Platon ersehnten diskurshegemonialen Status etabliert hatte. Dieser Status stand in Abgrenzung zur Mythologie, was die Welt jenseits des menschlichen Zusammenlebens anlangt, und in Abgrenzung zur Sophistik und politischen Rhetorik, was den staatsbürgerlichen Bereich anlangte.

Es verwundert also nicht, dass die Instituierung der Philosophie unentwirrbare verbunden bleibt mit dem Ethos männlicher Werte, verankert in den Registern der Hierarchisierung, durch welche die Tätigkeiten und die Menschen, die sie verrichten, gemäß der eingesetzten Arbeitsteilung einander untergeordnet werden. Diese Verankerung ist umso wichtiger, als Platon sich anschickte, die Sitten umzuwälzen, indem er einerseits die Gemeinschaft der Frauen vorschlug, andererseits, indem er Menschen und Tätigkeiten einander nicht gemäß den kontingenten Kriterien der Körperlichkeit (insbesondere das Geschlecht wird als kontingent bezeichnet) zuordnete, sondern gemäß ihrer wesenbestimmenden Anlagen (die niemals ganz von dieser Körperlichkeit abgelöst wurden und einer erblichen Bestimmung unterlagen).

Dabei kann sich ein (scheinbarer) Widerspruch ergeben zwischen einem männlichen oder weiblichen Körper und einer mit Geschlechtscharakter verbundenen Haltung (oder männlich/weiblich konnotierter ethischer und politischer Un/fähigkeiten). Gegen diesen scheinbaren Widerspruch hilft nur eine richtige Erklärung aus der Perspektive des Logos und seiner begrifflichen Gesetze. Bezüglich sittlicher Veränderungen, die dem gewohnten Brauch widerstreben, ist die Erfordernis Rechenschaft abzulegen (*logon didonai*) groß, und die logische Erklärung dafür muss entweder propagandistisch oder logisch zwingender sein als die Gewalt der Abstimmung.<sup>21</sup>

---

19 Die Notwendigkeit und die zwingende Notwendigkeit der Überredung sind im Bereich des Eros (Aphrodite wird wie erwähnt auch als Peithô, Überredung bezeichnet) ebenso am Werk wie im Bereich des Logos.

20 Platon: *Politica*, 499 b.

21 Wie ganz zu Beginn angedeutet, war diese Strategie im tragischen Fall von Sokrates nicht wirksam genug, was als ein verstärkt motivierender Umstand im Denken Platons betrachtet werden kann. Jedenfalls hat Platon den kohärenten Logos, insbesondere den Logos über die ideale Polis, durch das absolute Eine, den Zwang und die

Im Gegensatz zu dem aus einem biologisch-sozialen Prinzip heraus abgeleiteten Ausschluss der Frauen aus der Philosophie geht Platon zu einer Inszenierung der Philosophie als Praxis über, die den Körper transzendiert. Dabei handelt es sich auch um eine Überschreitung (des Status) der Frauen, insofern diese „allgemein gesprochen“ ihrem Körper unterworfen sind.

Doch trotz des ontologischen Gewichts, das in der platonischen Philosophie der Seele in Kontrast zum Leib bzw. zum Körper zugeschrieben wird, spielen auch in seiner Philosophie der Politik sowie in der Ethik die auf eine männlich gefasste Körperlichkeit verweisenden Bedeutungen eine zentrale Rolle. An sie lehnen sich die gemeinschaftskonstitutiven seelischen und charakterlichen Eigenschaften an. Auch stellt die männliche Körperlichkeit bzw. deren Ideale eine ebenso unumgängliche wie konstitutive Grundlage für die Instituierung dieser neuen, normative Allgemeinheit beanspruchenden Tätigkeit innerhalb der politischen, ja menschlichen Gemeinschaft dar, welche Politik genannt wird, also die Kunst, die öffentlichen Angelegenheiten öffentlich zu bewerkstelligen, und nicht vom relativ abgeschlossenen Ort eines Geheimbundes oder von der pseudopolitischen Struktur der Familie aus.

Zu dieser Grundlage kommen die per Analogie integrierten „weiblichen“ Tätigkeiten (Gebären, Hebammenkunst, Webkunst etc.), die durch ihre Übertragung in das den Männern vorbehaltene Reich zu wahren Künsten erhoben werden, die Webkunst gar als metaphorische Vorlage für die höchste aller Künste, nämlich die politische Kunst des „Staatmannes“, der durch sie aus dem Schatten des Gesetzgebers heraustritt, der bei Aristoteles im Vordergrund steht.<sup>22</sup>

Diese Bewegung impliziert zwar begrifflich gesprochen eine Universalisierung der Philosophie, doch in Wirklichkeit bleibt diese eine den Männern und den männlichen Filiationen vorbehaltene Praxis.

---

in der *Politeia* ständig präsente Indoktrinierung aufgerüstet und nicht nur durch eine religionsähnliche spekulative Idee des Guten oder gar „Illusion der Gerechtigkeit“.

22 Platon: *Politikos*. Zu Aristoteles siehe vor allem die *Politik* sowie u. a. die Einleitung von Pierre Pellegrin zu seiner Übersetzung derselben.

## Topologie des kollektiven Körpers bei Aristoteles<sup>23</sup>

An dieser Stelle ist es hilfreich, auf die Bedeutungen von *topos* bei Aristoteles zurückzukommen. In der Physik ist der *Topos* abgelöst, nicht nur vom weiblichen Geschlecht (*topos* bezeichnet wie erwähnt auch das weibliche Genital), sondern er abstrahiert auch von allem, was sich darin aufhält oder darin Platz nehmen könnte. *Topos* in diesem Sinn erinnert an die Form, an die Grenze dessen, was „umgeben“ ist.<sup>24</sup> Und dennoch ist der *Topos* nicht die Form dessen, was sich darin aufhält. Insofern er gleichsam noch äußerlicher ist als diese, ist der *Topos* die unmittelbare und unbewegliche Grenze dessen, was umhüllt. Zugleich erscheint er als Teil der *chôra* im Sinn von Territorium, Land, das durch die Reformen des Kleisthenes in *Trittyen* und in *Demen* (Bezirke) unterteilt worden war. Die *chôra* bindet die Polis in konkreter Weise an diese Erde, dieses bestimmte Territorium. Zwischen dem rein persönlichen Prinzip und dem territorialen Prinzip (*der chôra*), ist die kleisthenische Reform also im *Topos* verankert,<sup>25</sup>

- 23 Da diese „Topik“ des kollektiven Körpers eine Reflexion des *Topos*-Begriffs voraussetzt, also die Frage nach den Implikationen des „Orts“ bzw. der Örtlichkeit und der Räumlichkeit in der politiktheoretischen Verwendung dieses Begriffs bzw. der damit verbundenen Metaphorik sowie seiner Implikationen auf die Figurationen von Macht und politischer Institution, nenne ich sie Topologie. Mir ist klar, dass ich mich damit auf ein bisher von der Mathematik beanspruchtes Sprachterrain begeben, was einen philosophischen Gebrauch des Wortes Topologie jedoch keineswegs ausschließt.
- 24 Der Platonische Begriff der *chôra* (im *Timaios*) ist weit davon entfernt, diese Ablösung zu vollziehen, vielmehr tendiert Platon dazu, ihn mit der Weiblichkeit zu identifizieren, wenn er diesen Begriff als *Eidos* materieller Räumlichkeit des Werdens entwickelt. Aristoteles nennt diese Räumlichkeit in seiner Interpretation sowohl *chôra* als auch *topos*, und kommt dabei ohne geschlechtliche Analogien und Homologien aus. Er verwendet diese Analogien hingegen zur Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen *hylê* (Materie) und *Eidos* (Begriff, Gestalt, Form/Ursache).
- 25 Aristoteles: *Atheinaôn politeia* (Die Verfassung der Athener), dt. Ausgabe: Der Staat der Athener, XXI, 4. In dieser Passage beschreibt Aristoteles die Reorganisation der Polis, welche einen impliziten Übergang vom *ius sanguinis* zum *ius soli* darstellt. Es handelt sich um eine Reorganisation der Stämme, welche sich auf einer neuen Verteilung des Territoriums und der Bürger(innen) auf die Bezirke, die sie bewohnen, gründet. („Dies geschah, um zu vermeiden, dass man sich mit dem Patronym, dem Vaternamen, anruft [der den Namen der alten Familien, *genê*, entsprach, A.P.] und derart die neuen Bürger entlarvt [die eingebürgerten *Metoi*ken, A.P.]“). Das Land (*chôra*) wurde in drei „*topoi*“ unterteilt: Stadt, Küste und Binnenland, die sich aus je zehn *Demen*, also Bezirken zusammensetzten – die dreißig *Trittyen*. Jedem der zehn Stämme wurden durch das Los drei *Trittyen* zugeordnet, „damit jeder Stamm seinen Anteil an allen *topoi* (Gegenden) hatte.“ *Topos* nimmt hier zwar die gegenüber den alten Regionen der Stämme und der *chôra* als Land abstrahierende Bedeutung an, doch vor allem nimmt der Begriff die Bedeutung von: Ort im Ort an, oder spezifischer von Ort im neuem politischen Raum sowie in dem diesen Raum umgebenden Raum, der somit den Hintergrund abgibt. Dieser Hintergrund-Raum umgibt nicht nur die Orte, die ihn konstituieren, sondern auch die ge-

und konstituiert eine Polis, die ihre Männer (*andres*) ist, und die als Demos im erweiterten Sinn zur Not auch auf Schiffen evakuiert weiterexistieren kann.<sup>26</sup>

Die Suche nach den Grundlagen der Verbindung zwischen Körper und Menge führt uns zu den Ursprüngen der politischen Körpermetapher bei Aristoteles, die eine Annäherung an die Topologie des Politischen ist, insofern sie den Körper als politischen Topos inszeniert, der die Dialektik von Einteilung und Teilhabe der Glieder am Ganzen im Sinne der Organizität repräsentiert. Diese Metapher ist bis heute konstitutiv für die Vor- und Darstellungen von Kollektivität, insbesondere von politischer Kollektivität. Dazu kommt die zirkuläre Bestimmung des Verhältnisses zwischen Körper als *hylê* (Stoff, Materie) einerseits, als Paradigma (Modell) und zugleich als Glied der Gemeinschaft bzw. des politischen Raums andererseits. Es geht dabei um eine zweifache Bestimmung des Begriffs der Menge als Material sowie als organisierter Körper. Obwohl es Platon war, der Aristoteles insbesondere im *Timaios* hinsichtlich des Gebrauchs der organischen Körpermetapher zuvor kam, war es vor allem Letzterer, der sie mehrmals in einem explizit politischen Kontext verwendete.

Im VII. Buch der *Politik* erwähnt Aristoteles das Verhältnis zwischen Polis und *plêthos* (Menge, Zahl oder Demos im weiteren Sinn der Bevölkerung im Gegensatz zum „Volk“ als Bürgerkorps). Gemäß der in dieser Passage eingenommenen Perspektive, nämlich die „Untersuchung der Bedingungen der von uns gewünschten Polis“, rückt das Verhältnis zwischen dem Eidos, also der Gestalt/Form dieser guten Polis und ihrer *hylê*, also der bloßen Menge (*plêthos*) ins Zentrum der Aufmerksamkeit des Politikers oder Gesetzgebers.<sup>27</sup> Erinnern wir uns an die Definition dieser *hylê* im ersten Buch: Es ist die „Substanz, aus der ein Werk hervorgebracht wird“ (im Gegensatz zu den Instrumenten oder Werkzeu-

---

samte Menge (*plêthos*) bzw. den Demos im weiteren Sinn von Gesamtbevölkerung. Dagegen sind die inneren Orte bestimmter und bestimmender, was die Organisation der Mengen (*plêthê*) angeht, insofern sie aus dem gesamten *plêthos* heraus gemäß einem topologischen Gesichtspunkt reorganisiert werden (als *dêmos*, das heißt Bezirk und neuer „Stamm“ mit je drei Gegenden). Doch zugleich ist der Ort, dessen Funktion es ist, eine bestimmte Anzahl von Bürgern als Teil der Polis zu versammeln, selbst nur abstrakter und politischer Ort, der allein durch den Inhalt dieser Zahl (Menge, *plêthos* der Bürger, arithmetische Zahl der Reform in Hinblick auf die Fusionierung des Volkes: *anamisgesthai to plêthos*) konkret vermittelt wird. Zumindest gilt dies für den Augenblick der originären Instituierung durch die Reform. Pierre Lévêque und Pierre Vidal-Naquet haben das schwierige Problem der an die Kleisthenische Reform und das politische Denken der Griechen gebundenen politischen Räumlichkeit in ihrem Buch *Clisthène l'Athénien* analytisch durchdacht aufbereitet.

26 Wie dies die oben erinnerte Episode von der Schlacht von Salamis belegt, eines der Schlüsselereignisse der athenischen Demokratie, das, wie Vidal-Naquet betont, von den „Antidemokraten“, insbesondere Platon, unterschlagen wird. Siehe zuletzt: Pierre Vidal-Naquet: *L'Atlantide. Histoire d'un mythe platonicien*, Paris: Les Belles Lettres 2005.

27 Aristoteles: *Politik*, 1326 a.

gen, *mit* denen es hervorgebracht wird).<sup>28</sup> Und alles weist darauf hin, dass diese innerhalb des Erkenntnisrahmens der Herstellung und der Werkstatt hervorgebrachte Definition auch für die Frage nach der Menge bzw. die Bevölkerung herangezogen wurde. Denn es ist der Politiker oder der Gesetzgeber, den Aristoteles als Werkmeister (*dèmiourgos*) einführt, um seine Analogie plausibel zu machen. Die hier ins Spiel gebrachte *hylè* ist nicht die umfassend-omniplastische und gleichsam autopoietische *protè hylè*, sondern eine bestimmte (schon informierte) Materie. So wird auch diese erste Bedingung nur in Hinblick auf die Qualität der Polis relevant: keine gute Gestaltung ohne gutes Material.

Obwohl es bei Aristoteles keinen individualistischen Reduktionismus gibt, der alles auf den Einzelnen als ontologische Quelle der Gemeinschaft zurückführen will, gründet die Gestalt oder Form (Eidos) der Menge und noch mehr des Demos auf dem Modell der Individualität. Diese bleibt, obgleich sie die Pluralität immer schon voraussetzt, einzigartige Einheit durch die hierarchische Anordnung ihrer Teile hindurch. Die körperliche Individualität fungiert als Modell der pluralen und zugleich einigen Gestalt der in Klassen, Gemeinschaften, Gruppen etc. unterteilten Polis. Der Körper, Soma, ist also Modell und Glied dieser Entität. Organologisch wird die somatische Metapher in dem Moment, in dem Aristoteles sie in Hinblick auf die Gestaltbarkeit einer konstitutiven Aporie der Polis entwirft: Unterschiedliche Arten von Teilen oder Gliedern sind ungleich und gleich, eher dem materiellen Prinzip oder eher dem Telos, also der Zweckursache zurechenbar, mehr oder weniger notwendig für die Bedingungen oder/und Zwecke dieser Entität, der sie alle angehören, ohne allerdings ein Teil davon im Sinne der Teilhabe und Teilnahme zu sein. Bevor die somatische Metapher also die exklusive und zunehmend banalisierte Bedeutung erhält, die ihr Menenius Agrippa zu propagandistischen Zwecken zu Gunsten der Römischen Herrschenden gibt (der Magen solle sich nur dem kapitalen „Kopf“, also den Herrschenden unterordnen), erscheint sie bei Aristoteles in ihrem komplexen Verhältnis zum Demos als bewaffneter männlicher Körper. Denn es ist dieser Demos, mehr oder weniger groß an der Zahl, dem er dadurch das begriffliche Antlitz der Einheit verleiht, um ihn als beratende und beschließende Instanz veranschaulichen und verständlich machen zu können. Die Souveränität des männlichen Bürger-Volkes, der Wille des Demos, ist gleichsam nur über eine Verkörperung zu begreifen, so wie die demokratische Beratung und Abstimmung letztlich in der *ekklèsia* zu verorten war. Und so vollzieht er die Analogie auch zwischen den Teilen des Organismus und den Klassen, also Untermengen (*plèthè*) der Polis. Diese Untermengen und nicht die Individuen spielen die Rolle der „Körper“-teile der politischen und juristischen Souveränität.<sup>29</sup>

28 Ibid., 1256 a 4-6.

29 Bezüglich der unterschiedlichen Klassen und der Rolle, die sie für die Konstituierung der Polis spielen, siehe vor allem Buch IV der Politik, 1289 b 25-1291 b 30.

Die erste Definition des Bürgers (*politês*) in der *Politik* beinhaltet die *archê* noch im engeren Sinn von Amt. Diesen Sinn muss Aristoteles erweitern, um ihm die für die Definition der politischen Bürgerschaft nunmehr zentrale Bedeutung des (in der *ekklêsia*) versammelten Demos zukommen können zu lassen. Statt *metechein kriseôs kai archês* (Teilhaben an der Ausübung der Richter- und Ratsfunktion), wird das Wesen der Bürgerschaft definiert als *echousia koinônein archês bouleutikês ê kritikês* (Möglichkeit an der Beratungs-/Entscheidungs- oder richterlichen Macht Anteil zu haben).<sup>30</sup> Und so ist es der Demos, der den Bürgerkorps konstituiert, was aus der konstitutionsgebundenen aristotelischen Sicht auf die Bürgerschaft aus der Demokratie jene Verfassung macht, in der „Bürgerschaft“ ihren Sinn am vollständigsten entfaltet. Der Demos im engeren Sinn überwiegt in dieser Textpassage denn auch nicht zufällig über den Demos im weiteren Sinn: Auf die zweite Definition des Bürgers folgt unmittelbar eine davon abgeleitete Definition der Polis, die sich im Hinblick auf die Autarkie aus dieser Menge von Bürgern zusammensetzt. Kein Wort über die anderen, untergeordneten, Teile der Bevölkerung, die ja auch die Polis, ja den Demos im weiteren Sinn ausmachen.

Dieser Komplex von Argumenten zugunsten der Souveränität der Menge und nicht der Wenigen oder eines Einzigen wird von der Körpermetapher gestützt: Wenn, vom überwiegenden Standpunkt der Quantität aus, die Menge reicher und stärker ist als ein einziger Mann, dann ist sie auch für die Souveränität angemessener. Sie übertrifft also den trefflichen Mann (*spoudaios anêr*): „Denn da sie viele sind, kann jeder über einen Teil der Tugend und der Einsicht verfügen, und wenn sie zusammenkommen, kann die Menge werden wie ein einziger Mensch (*ôsper hena anthrôpon to plêthos*), der viele Füße, Hände und viele Sinneswerkzeuge hat und so auch im Hinblick auf die Wesensart und die Denkweise.“<sup>31</sup> Aus einer Sichtweise, die auf der Unersetzbarkeit der Zusammensetzung der Erfahrung jedes Einzelnen beruht, folgt die durchaus unplatonische Einschätzung des Stagiriten, dass die Menge über eine größere Urteilskraft verfügen könnte als der beste, ja göttlichste, Einzelne.<sup>32</sup>

Doch wenden wir uns wieder der Aristotelischen Ordnung der Modelle der Einheit zu, die für ihn hinsichtlich der Verwirklichung der *archê* als auszuübende Machtinstanz unabdingbar ist. Die Einheit wird wie erwähnt paradigmatisch über den menschlichen Körper vorgestellt. Auf dieser Ebene der Organizität des Körpers und seiner Teile, die alle Menschen unabhängig von ihrem Geschlecht teilen, verwendet Aristoteles den allgemeinen Terminus *anthrôpos*. Dies steht nur

30 Ibid., 1275 a 22-23.

31 Ibid., 1281 a 42-1281 b 15.

32 Ein anderes Argument zugunsten der Regierung des Demos ist, dass die Wenigen leichter korrumpierbar seien als die Menge. Aristoteles: *Der Staat der Athener*, XLI, 2.

scheinbar der damals durchgängig männlichen Verkörperung der hier diskutierten *archê* entgegen. Denn was uns heute bei den Griechen als unmittelbar offenkundig erscheint, war für diese selbst wohl eine nicht weiter hinterfragbare Selbstverständlichkeit, und so hat die Differenzierung zwischen *anêr* und *anthrôpos* weniger den Sinn, die Frauen konkret einzubeziehen, als vielmehr einen begrifflichen Möglichkeitsraum zu eröffnen: Auf diesem körperlichen und zugleich vom Geschlecht und anderen Besonderheiten abstrahierenden Terminus baut sich die Einheit der Menge auf, während das konkrete Modell der für diese Menge konstitutiven Einzelheit der Mann, *anêr*, ist. Zugleich ist der tugendhaft männliche Mensch als konkret besonderer in gewisser Hinsicht auch das Modell für die konkret allgemeine Tugendhaftigkeit der gesamten Menge. Es besteht kein Zweifel darüber, dass es sich hier um die Formursache hinsichtlich der Tugend, und um die Stoffursache hinsichtlich der Einzelheit handelt: Die einzelnen Individuen sind wie die *hylê* – der Stoff der Menge, die als Demos sowohl Eidos (Form, Gestalt) als auch Telos (Ziel, Zweck) dieser verstreuten Teile ist. Sie ist deren Zusammensetzung, analog zur Aristotelischen Definition der Seele als Eidos und somit gleichsam als Verfassung des Leibes (*sôma*). Die Tugend auf der männlichen Seite steht also der Körperlichkeit auf der menschlichen Seite gegenüber und beide haben mit Frauen wenig gemein. Äußerstenfalls können wir darin die Erhebung des „Männlichen“ über die leibliche *conditio humana* hinaus suchen: Nicht sein Körper lässt den *anêr* hervorragen, sondern seine Seele und sein Geist, die jedoch, gerade bei Aristoteles und anders als bei Platon, unauflöslich mit dem Leib-Körper, den sie formieren, verwoben sind.<sup>33</sup>

Innerhalb der Ordnung der Modelle und Schemata verhalten sich *anêr* und *anthrôpos* chiasmatisch zueinander wie Geist und Körper. Während der *anêr*, als Paradigma/Vorbild des konkret Einzelnen, als Gestalt der Tugend (*spoudaios*) genannt wird, ist der *anthrôpos* das sinnliche und zugleich allgemeine Modell (im Neutrum) organisierter Einheit. Die Überlegenheit der Menge gegenüber dem Einzelnen (Privaten, *idiôtês*) – und sei er noch so überragend – liegt in der Aristotelischen Transformation von Quantität in Qualität mittels jenes Analogie-Tropus, der die Zahl in einem Ort, *topos*, versammelt, wodurch sie erst zu einem Eidos wird. Zwar ist der *topos* an sich noch kein Eidos, sowenig übrigens wie die Zahl oder die Menge, doch erweisen sich beide als unerlässlich für die Hervorbringung von Qualität im politischen Sinn. Diese begriffliche Ablösung der Menge (*plêthos*) vom Eidos, die Aristoteles – viel radikaler als Platon – in der Metaphysik vollführt, vermag überhaupt erst die Denkwege zu eröffnen, die es erlauben, die Polis systematischer von der Vielheit und nicht mehr nur von der Einzelheit/Einheit her zu greifen. Denn erst diese Abstraktion der arithmeti-

---

33 In einer hierarchisch binären Logik hat dies die Befürwortung der empirischen Unterwerfung der Frauen zur Folge, während es bei diesbezüglichen Idealisten wie Platon oder auch Descartes eine radikalere Transzendierung der empirischen Geschlechterhierarchien ermöglichte bzw. induzierte.

schen Zahl und damit das Ende der Hierarchie der Zahlen unter der Ägide des obersten und einzigen Einen eröffnen – systematischer als die historisch-politische Setzung – die logische Konsistenz von *isêgoria* und *isonomia* als Gleichheit von Ungleichen. Die Tautologie, gemäß der die mehrzähligen Einen als freie Menschen gleich seien, weil sie einander ähneln, drückt genau diese abstrakte Leere der arithmetischen Zahl aus, die es möglich macht, sie jeder Gestalt zuzuordnen, die an diesem Eidos des *plêthos* (an der Gestalt der Menge also) teilhat, das Demos genannt wird – allerdings mit der griechischen und bis heute nachwirkenden „Ausnahme“ von Sklaven, Frauen, Fremden und Kindern, diesen „Anderen der Polis“, welche die Einen als solche grundlegend mitkonstituieren.<sup>34</sup>

Unter den somatischen Metaphern, die zur Vor- und Darstellung der Polis und der Verfassungen dienten, finden wir ganz allgemein die „organisierten Wesen“: Gemäß der Zusammensetzung der Organe unterscheiden sich die Verfassungen analog zu den Tierarten.<sup>35</sup> Das Verhältnis zwischen Kopf und Körper wird auf die Polis vermittels der Analogie des *kybernêtês* angewandt. Wir können nach heutigem Wissen nicht weiter zurückgehen als bis auf Aristoteles, um die diesbezüglichen Quellen der sozialen Modelle von Kybernetik und Systemtheorie zu finden. Doch diese Anhaltspunkte der Selbstdarstellung eines Kollektivs, das sich in Termini eines organischen Ganzen mit seiner Vielzahl an Gliedern vereinigt, beschränken sich nicht auf die griechische Antike. Die Körpermetapher erscheint im Bereich des Politischen in der zirkulären Gestalt des Körpers als Modell und als Glied des politischen Raums insbesondere bei den späteren Philosophen des Staates. Sie taucht dort allerdings in veränderter, gleichsam konkretistischer, Gestalt auf, wenn wir etwa die Schriften der spanischen Ärzte der Renaissance betrachten (oder den Leviathan von Thomas Hobbes), bei denen stets – ob explizit oder implizit – der Mann die Doppelrolle von Modell und Glied übernimmt.

Zur Frage nach der Anlehnung des Modells an die historische Praxis ist – wenngleich tautologisch – festzuhalten, dass in den stärker um den Krieg herum organisierten Gesellschaften das männliche Monopol institutioneller Machtausübung tief greifender im Männerkorps verankert ist als in weniger kriegerischen Gesellschaften. Diese Relevanz des Krieges für die Qualität einer Polis wird jedoch gerade von Aristoteles radikal in Frage gestellt bzw. verneint. Und auch hierin weicht seine Vorstellung von einer guten – oder gar der bestmöglichen –

34 Bezüglich der Zahl siehe Julius Stenzel: Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Leipzig, Berlin: Teubner 1924. Diese ausschließende Beschränktheit der Universalität ist eine historische, die durch die Einforderung des allgemeinen Anspruchs der Gleichheit und die damit verbundenen historisch-politischen Kämpfe sukzessive aufgelöst wurde (und weniger durch ein ethisches oder katholisches Gebot der Nächstenliebe oder Anerkennung des Eigenen im Anderen, deren Propagandateure bis heute zu den vehementesten Verfechtern des institutionellen Ausschlusses gehören).

35 Aristoteles: Politik, 1290 b 25-38.

Verfassung von jener seines Lehrers ab. In einer Stelle des IV. Buches der *Politik* verortet er den kriegerischen Part der Polis über jenem der Bauern, die das Feld bestellen.<sup>36</sup> Aristoteles leitet sein Argument einmal mehr mit der Metapher des beseelten Körpers ein:

„Wenn man nun aber die Seele eines Lebewesens für einen wichtigeren Teil ansetzen sollte als den Körper, so muss man auch bei den Staaten in höherem Grad als die Dinge, die sich auf den notwendigen Nutzen beziehen, solche ansetzen wie den kriegerischen Teil und den, der Anteil hat an der richterlichen Gerechtigkeit, dazu aber noch den beratenden, der den politischen Verstand verwirklicht.“<sup>37</sup>

Und wenn daran geglaubt würde, dass das Wesen einer Armee in der Kraft der performativen Körper bestünde, so würde sich ein Kohärenzproblem aufwerfen angesichts der Aristotelischen Anschauung, dass die Körperkraft (*to dynamenon to sômati*) der Grund ist für die Unterwerfung derer, die über sie verfügen.<sup>38</sup>

Dass Herrschaft immer mit mehr oder weniger subtilen Distinktions- und Unterdrückungsmethoden einhergeht, verweist auf den Satz, den Aristoteles gerade bezüglich der Herrschaft der Männer über die Frauen vorbringt. Die folgende Beschreibung ist umso erstaunlicher, als sie merklich von der Auffassung vom Verhältnis zwischen Gatten und Gattin abweicht, wie sie in der *Nikomachischen Ethik* vorgebracht wird: In der *Politik* heißt es nämlich dazu:

36 Es handelt sich um Teile, die einer Tätigkeit zugeordnet sind, und nicht um fixe Personengruppen, da zum Beispiel Krieger zugleich Bauern sein können.

37 Aristoteles: *Politik*, 1291 a 24-28, von der Autorin in Anlehnung an die französische Übersetzung von Pierre Pellegrin abgeänderte deutsche Übersetzung: Aristote: *Les Politiques*, Paris: Flammarion 1990.

38 *Ibid.*, 1252 a 32-33. „Denn das ‚Wesen‘, welches in der Lage ist, mit dem Denken vorzusehen, ist von Natur das Beherrschende und das von Natur aus Gebietende (*despozôn*), doch das, welches in der Lage ist, eben das mit dem Körper auszuführen, das ist das Beherrschte und das von Natur aus Dienende.“ Beide sind hier leichter zu trennen als im Fall der Armee. Es handelt sich hierbei um die berühmt-berühmte Passage, in der Aristoteles die Sklaverei als von Natur aus seiende, das heißt auch als logisch-notwendige Komplementarität begründet. Kurz davor hatte er mit seiner Aufzählung der notwendigen Bedingungen der Polis begonnen: „Man muss also vorerst die vereinigen, die ohne einander nicht existieren können, wie etwa zum einen die Frau und den Mann (Weibliches und Männliches) um der Fortpflanzung willen – und das nicht zufolge einer freien Entscheidung, sondern wie das sowohl bei den anderen Tieren als auch bei Pflanzen als Trieb naturgegeben ist, ein derartiges anderes Wesen zu hinterlassen, wie man es selbst ist – zum anderen aber das von Natur aus Herrschende und das Beherrschte wegen der Lebenserhaltung.“ Es braucht kaum hinzugefügt zu werden, dass diese Aussage leichtfüßig über die Zwänge und/oder imaginären *stimuli* hinweggeht, durch die eine Gesellschaft oder ein Staat die Menschen, insbesondere die Mütter, zur Fortpflanzung anhält bzw. anregt, und die Sklav/inn/en in Sklaverei versetzt hält. Aristoteles rückt zwar die beiden komplementären Hierarchien (Geschlechter, Herrschende-Sklaven) nebeneinander, hält aber den Unterschied fest, der sich nur bei den Barbaren verwische, wo Frauen und Sklaven den selben Rang hätten.

„In den meisten politischen Regimen wechseln beherrschen und beherrscht werden (*archein ka archesthai*) einander ab (denn die Gleichheit soll von Natur aus sein, ohne Unterschied); und dennoch, jedes Mal, wenn der eine herrscht und der andere beherrscht ist, wird nach einem Unterschied getrachtet, in den Erscheinungsformen (*schêmata*), den Anreden (*logoi*) und den Ehren (*timai*) [...]. Das (Herrschafts)verhältnis zwischen dem Männlichen und dem Weibliche ist immer dieser Art.“<sup>39</sup>

Es existiert ständig, *aei*, ohne Abwechslung, und doch ist es instituiert, ja es könnte in Gefahr geraten, wenn diese Zeichen der Beherrschung und Übergeordnetheit zu schwach würden oder wenn zu viele vorherrschende Frauen (*hêgemonikoterai*) sich ihren Weg bannen würden und damit die Natur der Geschlechterverhältnisse änderten. (In der Tat ist sich Aristoteles dieser von ihm als Gefahr betrachteten Möglichkeit bewusst, also der Möglichkeit, dass Frauen zuviel Macht in der Polis an sich ziehen könnten (obschon dies für ihn nur im Rahmen impliziter Macht und nicht als explizit politische Ermächtigung im Sinne politischer Ämter und Institutionen vorstellbar scheint).

Wenn er schreibt, dass die Frau „die beratende und entscheidende Fähigkeit (*to bouleutikon*) besitzt, nicht aber die souveräne Entscheidungsmacht (oder die Autorität: *all' akyron*)“, sagt er implizit, dass sie aufgrund ihrer untergeordneten Funktion von der Macht ausgeschlossen ist, ihre Natur als Mensch vollständig zu verwirklichen.<sup>40</sup> „Vollständig“ ist hier wichtig, denn als Mutter muss sie diese zumindest teilweise, nämlich über ihre Kinder verwirklichen; als freie Frau ist sie, zumindest implizit politisch, Bürgerin. Das Wort *akyron* verweist auf den Bereich der Politik und der damit der expliziten Machtausübung. Die Gesellschaft schließt die Frauen aus der Teilhabe an der Souveränität (*kyrion*) des versammelten Volkes aus, die *hê kyria* heißt. Durch die wirkliche Teilhabe an diesem *kyrion* kommt jedem ein Teil davon zu, diejenigen, die davon ausgeschlossen sind, sind *akyron*. Aristoteles gibt keine weiteren Erklärungen oder Gründe dafür an. In der Polis sind die Frauen „notwendig“ oder von der Natur der Polis aus Beherrschte, im *oikos* sind sie es nicht zwingend, und vielleicht nicht einmal auf der *agora* des Detailhandels. Doch im *oikos* ist die Tatsache, dass eine Frau den Mann beherrscht, für Aristoteles „widernatürlich“ im Sinne der „Natur der Macht“. Dieses Attribut gründet für ihn wohl auch in der Minderwertigkeit, die er den Frauen im Vergleich zu den Männern beimisst, doch das sagt er nicht ausdrücklich.

Innerhalb der Logik der *Politik*, dieser ersten Politologie, müssen wir anders wo weitersuchen: Weil die Natur der Machtausübung sich in der Frauen ausschließenden Politik verwirklicht (was gemäß Aristoteles in der Natur der Polis liege), ist die Vorherrschaft eines *akyron* über einen, der Teil des *kyrion* und der *kyria* ist, gegen die Natur der Macht. Ein Zirkel, in dem die politische Macht die private hervorbringt, und nicht umgekehrt, weil die Macht ein genuin politisches

39 Aristoteles: *Politik*, 1259 b 5-6, von mir abgeänderte Übers.

40 *Ibid.*, 1260 a 12-13.

Phänomen ist. Als nur private ist die Macht psychisch und/oder physisch, und sie wird es umso mehr, als sie sich an die unmittelbare Gewalt annähert.

## Formation der Körper und politische Korpsbildung<sup>41</sup>

Das im archaischen Zeitalter in Griechenland aufkommende Hoplitenkörps bildete eine militärische Formation, von der die späteren politischen Entwicklungen, insbesondere die Demokratisierung der athenischen Polis, nicht mehr wegzudenken sind. Im Gegensatz zur vom Mut des Helden geprägten Kriegsführung bei Homer steht hier die Phalanx der Schwebewaffneten Infanteristen im Zentrum (Hoplitcn, von *hopla* = ganze Rüstung).<sup>42</sup> Die Bedeutungsverschiebung der *andreia*, (Mannhaftigkeit bzw. Mut) von einem draufgängerischen Mut des Einzelhelden zum standhaften Ausharren in der Reihe, Körper an Körper mit den Nebenmännern, war zugleich verbunden mit einer Verschiebung der Bedeutung des Krieges für das Gemeinwesen. Nicht mehr der fürstliche Ruhm und der grausam-blutige Heldentod konstituierten den Sinnkern des Krieges, sondern der gemeinschaftsstiftende „schöne Tod“ der Soldaten für die Polis.<sup>43</sup> Was die Formation des Heeres betrifft, so ging sie einher mit einer Gleichsetzung der Soldaten, für die es nicht nur verpönt war, aus Angst aus der Reihe auszubrechen, sondern auch, sich als einzelner besonders hervorzutun.

Es geht nicht darum, diese Entwicklung als bestimmenden Grund für die Entstehung der athenischen Demokratie darzustellen. Denn erstens muss es für eine solche Entwicklung bereits in der Gesellschaft vorhandene Bedeutungen und Praktiken in diese Richtung gegeben haben, und zweitens unterscheiden sich Sparta und Athen in der Gestaltung des Politischen grundlegend voneinander. Während die Organisation der spartanischen Polis insgesamt der Kriegeslogik subsumiert blieb, wurde in Athen die Demokratie geschaffen und damit auch eine eigene politische Sphäre des gemeinsamen Zu-Rate-Gehens und Entscheidens (*ekklêsia*). Zwar blieb die Armeezugehörigkeit neben der Herkunft von atheni-

---

41 Dieses Kapitel ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung eines im Rahmen des IAPH-Symposiums 1996 zum Thema Krieg gehaltenen Vortrags. Das Vortragsmanuskript erschien unter dem Titel: „Die Formation der Körper. Zum formierten Männerkorps als Grundgestalt politischer Gemeinschaft“, in: Wiener Philosophinnen Club (Hg.), KRIEG/WAR. Eine philosophische Auseinandersetzung aus feministischer Sicht. Ausgewählte Dokumentation des VII. Symposiums der IAPH, München: Wilhelm Fink 1997, S. 167-174.

42 Siehe hierzu v.a. Jean-Pierre Vernant (Hg.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, La Haye: Mouton 1968; bezüglich Athen siehe insbesondere Pierre Vidal-Naquet, „La tradition de l’hoplite athénien“ ebenda sowie Yvon Garlan „Der Mensch und der Krieg“, in: Jean-Pierre Vernant (Hg.), *Der Mensch der Griechen*, Frankfurt am Main: Campus 1993.

43 Siehe hierzu insbesondere die Grabrede des Perikles bei Thukydides: *Geschichte des peloponnesischen Krieges*, II, 34-47.

schen Eltern Grundlage für die Erlangung des Bürgerstatus', doch die Politik, an der alle eigentlichen Bürger teilnehmen sollten, verfolgte andere Zwecke als nur militärische. Und so ist es hier nicht der Bürger, der – um es mit Vidal-Naquet auszudrücken – als Krieger die Polis leitet, sondern der Athener führt als Bürger Krieg. Ebenso hat sich die athenische Armee während des V. Jahrhunderts eher nach dem Modell der Polis gestaltet als umgekehrt, und die Flotte löste in ihrer Bedeutung für die strukturelle Verbindung zwischen demokratischer Polis und Heer die Phalanx ab. (In der Flotte dienten diejenigen, welche kein Geld für eine Rüstung hatten.)

Der kriegerische Männerkorps war also zwar die personelle Grundlage des Demos als politische Körperschaft und auch Ehre und Mut standen in Analogie zueinander, doch die Polis bildete die Gleichheit ihrer männlichen Bürger über eigene Weisen der Bestimmung und der politischen Teilnahme aus. Auch hob sich der Tugendbegriff von der militärisch-körperlich eingeschränkten *andreia* als Tugend *par excellence* ab, um sich in vier *aretai* einzuteilen (*andreia*, *dikaio-synê*, *sôphrosynê*, *phronêsis*). Dies änderte allerdings nichts an der hierarchischen Komplementarität der Geschlechterrollen, die in Athen noch stärker ausgeprägt war als in Sparta. Der mittels rotierender Ämter auf Gleichheit ausgerichtete demokratische Männerkorps Athens war einer, von dem Frauen im Verhältnis zu Männern viel einschneidender eingeschränkt waren als im Falle des rein militärisch ausgerichteten Sparta.<sup>44</sup>

Die Verbindung zwischen militärischem und politischem Körper ist nicht ein metaphorischer im rhetorischen oder genauer im tropologischen Sinn des Wortes, sondern er ist es in dem Sinn, als die Organisation des Militärkorps eine konstitutive Rolle spielt hinsichtlich der Hervorbringung politischer Räume und eines *body politic* als Bürgerkorps mit entsprechend korporierter „Seele“.

Das Verhältnis zwischen den beiden Körperschaften – der der Krieger und der der Bürger – kann anhand der Kategorien der Gestalt/ung sowie der Dar- und Vorstellung im und durch das Körperbild dargestellt werden. Das militärische Korps ist hierbei ein Prototyp metaphorisch-ontologischer Verbindungen zwischen dem Einzelkörper und der Menge, die sich über dessen Modellgestalt (Eidos) als Individuum herausbildet.<sup>45</sup>

44 Die Gleichung von Hierarchie und Männerkorps ist also keineswegs überzeitlich, auch wenn sie für unsere aus dem christlich-monarchischen Zentralismus stammende Bürokratie-Demokratie weitgehend zutreffen mag. Was sich sehr wohl in gewisser Hinsicht durchgehalten hat, ist die männlich militärische Grundlegung der Bürgerschaft.

45 Ontologisch auch deshalb, weil die Metapher d.h. die Übertragung nicht nur eine semiologische Angelegenheit ist, sondern auch eine das Sein betreffende, insofern sie zur Gestaltung und damit zum Ins-Sein-Treten eines vorher noch nicht da gewesenen oder irgendwo deterministisch angelegten Seienden/Seins beiträgt. Was die ontologische Differenz zwischen Seiendem und Sein hinsichtlich etwa der Politik und der politischen Sphäre betrifft, so überlasse ich diese Frage der traditionellen

Die Einheit des Volkskörpers ist dabei über die organische Einheit eines Einzelkörpers vermittelt gestaltet. Ob dieser Einzelkörper nun ein über die kybernetische Metapher vom Sitz der Vernunft, also vom Haupt regierter ist (Aristoteles begründet in der *Politik*, im Anschluß an Platon, diese Metapher des *kybernetês*, Steuermannes) oder einer der egalitären Glieder war schon bei Aristoteles selbst nicht im Voraus entschieden.<sup>46</sup> Was im Voraus entschieden war, ist die Repräsentanz der Vielheit durch die Einheit der Körpergestalt (mit ihrem Pendant der Einheit des Beschlusses oder des Willens wie bei Rousseau). Es geht dabei um die Repräsentanz als Vereinigung der vom Zerreißen bedrohten Heterogenität sowie um die Repräsentanz dieser Heterogenität durch die Homogenität und Totalität der Gestalt einer vernünftig angeordneten Anzahl von Gliedern.

Dieser homogene Körper der Krieger steht in einem Analogieverhältnis zu dem dafür zu formierenden Einzelkörper der Epheben (Jungmänner, die mit dem Eintritt in den Militärdienst ihre Bürgerschaft erlangen). Es stimmt keineswegs, daß der menschliche Körper, auf dem die kollektive Korporation aufbaut, in der antiken Vorstellungswelt immer schon der vernunftgeleitete, verdinglichte Körper ist, immer schon abgehoben von seinem Husserlschen Pendant der Innerlichkeit, also dem Leib.<sup>47</sup> Es ist dies ein Vorurteil, das sich vor allem für Platon als falsch erweist: Seine Auseinandersetzung mit der Aufzucht des Kindes (*pais*) und seiner Erziehung zum Mann, insbesondere in den *Nomoi*, steht im Zeichen der Formierung eines zu Amorphheit und innerem Chaos der Begierden drängenden Leibes. Diese Formierung, Eingrenzung des für die Einheit der Gemeinschaft bedrohlichen und selbst ohne diese Gemeinschaft nicht überlebensfähigen Leibes ist für Platon zentral, auch wenn dieses Begriffspaar des Soma in Leib und Körper bei ihm nicht explizit ist. Die Frage ist allerdings, ob das Husserlsche Begriffspaar nicht eine noch grundlegendere Kluft als die von ihm gesetzte vernachlässigt. Die Husserlsche Kluft von fühlend-erlebendem inneren Leib und äußerlichem, d.h. greifbarem Ding-Körper lässt nämlich ein Begriffspaar aus, das in der Platonischen Auseinandersetzung noch klarer auszumachen ist, und zwar das vom Leib als von Unbestimmbarkeit gezeichnetem Psyche-Soma einerseits, vom Körper als formiertem und begrenztem Soma andererseits. Und nur Letzterer wird bei Platon zur Grundlage für die vernunftgeeinte Person im Dienste der harmonischen Einheitsgesellschaft. Die Formierung des Leibes (durch physische und geistige Leibesübung) zum Körper ist der Auftakt für jeden einzelnen neuen Bürger, sich in das Armeekorps bzw. das Bürgerkorps einzugliedern. Demge-

---

Ontologie, die bekanntlich bei deren Analyse als „bloss“ ontische, also Seienden, zuweilen schwer daneben griff.

46 Platon stellt im *Kritias* (112b) die Akropolis des prähistorischen Athen als Kriegerkorps bzw. -geschlecht in sich selbstgleichem Für-Sich-Sein (*auto kath'auto*) dar. Zu Aristoteles siehe unten Kap. 8.

47 Siehe hierzu Jacob Rogozinski: „Wie die Worte eines berauschten Menschen“. *Geschichtsleib und politischer Körper*“, in: Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt am Main: Fischer 1996.

genüber steht die nicht erst durch Platon weiblich besetzte Amorphheit, Zügellosigkeit und Übermäßigkeit der Begierde sowie der leiblichen Lust, insbesondere der sexuellen, deren Beherrschung, als einzige unter allen Genüssen, nicht durch Übung des Genusses zu erlangen ist, sondern die schlichtweg zu verdrängen bzw. als reproduktionsteleologische Sexualität zu funktionalisieren sei. Die psychische Instanz der Lust (*hêdonê*) als somatische, d.h. insofern sie in den Leib reicht und auf diesen gerichtet ist, wird im Zuge dieses Formierungsprozesses allerdings zugunsten der sublimierten Denklust, d.h. Lust an den bzw. der Idee des Schönen, Guten und Wahren abgekapselt. Dieser Weg der Sublimierung ist einer, der den Männern, den Philosophen vorbehalten ist, deren Formierung sich an jener des Soldaten in mehr als einer Hinsicht anlehnt.<sup>48</sup>

Die Menge der formierten Männerkörper, die sich durch klare, feste Grenzen und Kräfteverhältnisse auszeichnen, ist in ihrer zur Einheit organisierten Gestalt die höchste Verkörperung einer undurchdringlichen Idee, in der sich die Gesamtheit der territorialen Bevölkerung als Volkskörper sammeln soll. Während das Heer an der Front bzw. am Schlachtfeld stellvertretend um Leben und Tod bzw. um Freiheit und Ehre kämpft, ist der „Randdemos“ (freie Frauen, Alte, Kinder und im Extremfall auch Sklaven) von der Vernichtung bzw. Versklavung „nur“ bedroht. Dieser Stellvertretungskrieg ist mit der kapitalistischen Entwicklung der Armee zum militärisch-industriellen Komplex immer mehr auf die ganze Bevölkerung übertragen worden, sowohl in seinen Produktionsbedingungen als auch in seinen unmittelbaren Auswirkungen der Körper und Psychen verstümmelnden Waffengewalt. Was sich nicht ausgeweitet hat, ist das Monopol auszeichnender, effektiver Kampfhandlungen, deren Kern bis heute der Nahkampf ist, aus dem Frauen sogar in der US-amerikanischen Armee ausgeschlossen sind.<sup>49</sup>

Diesem effektiven Kriegerheer als kämpfender Repräsentanz nach außen hin steht im Inneren der eigentliche Demos bzw. in den modernen Demokratien die Volksvertretung gegenüber, deren Aufgabe es vornehmlich in der Antike war, die *stasis*, also den Bürgerkrieg, abzuwenden.<sup>50</sup> Diese Volksvertretung streitet in einem Theater um Meinungen und Interessen. Es ist klar, dass jede Art von Beratung und Entscheidung in einer irgendwie formalisierten Art und Weise stattfinden muss. Vielleicht ist es irrelevant, dass die – bei uns noch nicht sehr lange gültigen – parlamentarischen Gestaltungsformen sowie die Selbstrepräsentation

48 Siehe Teil I zu Ausdauer, Mut, *andreia* als Grundlagen der schmerzverursachenden Denkanstrengung.

49 Die Rede vom virtuellen Krieg hat sich in Jugoslawien in ihrer Beschränktheit auf eine bestimmte Art der Kriegsführung und ihrer medialen Übertragung offenbart.

50 In die *stasis* sind alle involviert, die sonst aus der kämpfenden Polis ausgeschlossen sind: Frauen und Alte, Sklaven und Jugendliche. Dementsprechend ist auch heute noch auf der Unterscheidung zwischen regulärer Armee und bewaffneten Bürgerkriegsparteien zu beharren, insofern sich in letzteren immer wieder Frauen finden, die in Nahkämpfe verwickelt werden, sowie der Bürgerkrieg überhaupt stärker von der Struktur des Nahkampfes geprägt ist.

des Parlaments als Ort der Souveränität auf den Gestaltungsschemata des formierten Kriegerkorps beruhen, die sich ihrerseits an der Form des im Halbkreis abgeschlossenen und uniformierten Repräsentationskörpers des Volkes anlehnen. Pragmatisch gesehen stellt die Form der im Vollkreis (und nicht im Halbkreis) nach oben hin angeordneten Tribünen wohl die beste Lösung für die lebendige (nicht digitale oder sonst wie mediatisierte) Kommunikation in Großgruppen dar, weil darin alle einander sehen und hören können. Es war dies die Form des Bouleuterions, also jenes Gebäudes des aus der Vollversammlung der Bürger ausgelosten Rats der 500 (*boulê*). Die modernen repräsentativen Demokratien hingegen wählten als Vorbild für die Architektur ihrer über Parteien gewählten Repräsentanten das griechische Theater, in dem nicht nur maskiert gesprochen wurde, sondern in dem auch die Bühne und die sie begrenzenden Wände wie ein Spiegel der Polis den Kreis der Tribünen als Halbkreis beschloss. Vielleicht ist bereits darin ein Hang zur politischen Theatrokratie der Gegenwart angelegt.

Die athenische Polis jedenfalls hat die Sphären von religiösem Kult und Politik, dann von Politik und Theater überhaupt erst räumlich zu trennen begonnen. Mit dieser Auseinanderlegung wurde jede als Sphäre *sui generis* mit ihren je eigenen Organisations- und Gestaltungsweisen instituiert und spezialisiert.<sup>51</sup>

Frauen sind körper- und repräsentationsorganisch aus diesen Stellvertretungsräumen *ad personam* ausgeschlossen, weil ihre sozialisierten Körper der Identität uniformierten männlichen Antlitzes bzw. Anzuges zuwiderlaufen. Doch dieser Ausschluss hat sich zunehmend in einen strukturellen verwandelt, zu dessen wichtigsten Elementen der Konkretion das Kostüm zählt. (Es bedarf nur eines Hinweises auf die uniformierten Anzugträger in den Parlamenten und vor allem bei internationalen Gesandtentreffen, inmitten derer jede Frau, zumal wenn sie sich nicht auch so kleidete, bis vor kurzem als Travestie im Männerraum erschien.) Aber auch noch aus einem anderen, mindestens ebenso wichtigen Grund stellen Frauen Fremdkörper in diesen Räumen dar: Als Pendant zum männlichen Monopol effektiver kollektiver Machtausübung wurde, nicht zuletzt aus Gründen projektierte Einheitsstiftung, das Weibliche als Erd- bzw. *Chora*-Prinzip bis hin zur Allegorie des Territorialstaates abseits von jeglicher handlungsbezogenen Bedeutungswirklichkeit in einen abstrakt- bzw. religiös-transzendenten Raum extrapoliert. Dieses Prinzip, das sogar von Frauen selbst zum viel versprechenden Anderen gegenüber männlicher Herrschaft erhoben wurde, tritt durch seinen ebenso monopolhaften Anspruch auf Weiblichkeitsdarstellung den gesellschaftlichen Gestaltungsmöglichkeiten von Frauen entgegen.<sup>52</sup> Im Raum des politischen

---

51 Dass die Fusionierung der Sphären in der totalitären Inszenierung von einmütig formierter Menge und religiösem Kult mit an der Spitze dem paranoiden Volksführer als Messias und Vater erst vor kurzem in unseren Breiten stattgefunden hat, zeigt, wie prekär die Eigenheit dieser Räume ist; und sie neu zu gestalten ist unerlässlich, um überlieferten Ausschluss schemata entgegenzuwirken.

52 Die unkritische und meist unausgewiesene Übernahme des ontologischen *Chôra*-Begriffs als Matrix des Werdens im *Timaios* zum Zwecke einer Grundlegung von

Imaginären und in dem des Krieges gibt es diese zur gestaltenden Effektivität komplementäre Funktion der Einigung über die abstrakt-ikonische bzw. ideelle Körper-Frau-Gestalt (Eidos/*eidolon*) ebenfalls seit den Griechen. Diese politische Erbauungsgestalt reicht von Athena über die Libertas bis zur Marianne und wird vor allem in Zeiten der Krise und des Krieges – gemeinsam mit seinem negativen Gegenbild der zersetzenden weiblichen Monstrosität – bemüht. In dieser Funktion projektierte und affektiv besetzter Einheitsstiftung steht sie strukturell dem mutig dafür kämpfenden Männerkorps gegenüber und besetzt als abstrakt- bzw. religiös-transzendentes Imaginäres den gesellschaftlich-imaginären Raum dessen, was Frau-Sein betrifft. Und zwar umso ausschließlicher, als dieses wirkliche Frau-Sein auf das Weibliche, also komplementär zum Männlichen beschränkt ist.<sup>53</sup>

Die hypostasierte Weiblichkeit als Erde wie auch Menschenmaterial hervorbringende Materie schlägt sich in kollektiven Vorstellungen des singulären Frauenkörpers als Stellvertreter feindlichen Territoriums nieder, das es zu verwüsten oder biopolitisch zu verwerten gilt. Darin fügt sich die Vorstellung des Frauenkörpers als Wunde ein.<sup>54</sup> Diese weibliche Körperversaltung, die bereits auf der ideellen Vorstellung von der Amorphheit weiblicher Körperlichkeit basiert, steht in einer unauflösbaren Verbindung zu der historischen Verunmöglichung weiblicher Körperschaften als Gestalten formierter kollektiver Körper, die alleamt das Phantasma der hybridenverdächtigen Meute, bzw. der Amazonen hervorgerufen und damit wieder auf die Ungestaltetheit verweisen.

Die komplexen sozio-politischen Verhältnisse, erfahren nicht nur in der identitätslogisch und teleologisch setzenden Philosophie bezüglich der Körperlichkeit, sondern auch während des Krieges eine Reduktion auf die primitivsten Termini traditioneller Komplementarität. Diese Beschränkung in der Komplementarität birgt für Frauen nur dort eine Verwirklichungsmöglichkeit, wo es um die mate-

---

Weiblichkeit unter Absehung vom politischen *Chôra*-Begriff (Land, Territorium) und von der Verbindung zwischen beiden, hat fatale Implikationen für das, was Frau-Sein gesellschaftlich und politisch bedeutet bzw. bedeuten kann.

- 53 Ich verweise hierzu auf den Wiener Dialektausdruck „Auf ana Wundn lieg'n“. Was die weiblichen Gottheiten bzw. Allegorien des Staates als gleichsam dem religiösen bzw. abstrakt-transzendenten Imaginären angehörende betrifft, so ist hier nicht der Platz, das Konkurrenzverhältnis genau zu erläutern, in dem sie zum effektiven Imaginären aktueller politischer Teilnahme von Frauen stehen. Es sei hier nur erwähnt, dass dieses Verhältnis nicht eines der polaren Trennung dieser beiden Schichten des Imaginären ist, sondern von Überlappungen und Durchlässigkeit geprägt ist, die im Verhältnis zur politischen Teilnahme von Frauen wachsen. Das heißt, dass diese Trennung nicht so sehr als der Grund für den Ausschluss von Frauen aus der Sphäre der Politik zu sehen ist, sondern dass sie vielmehr Teil des männlichen Machtmonopols ist, aber zugleich zu dessen Perpetuierung beiträgt.
- 54 Siehe hierzu das von Gudrun Perko und mir verfasste Buch: Phänomene der Angst. Geschlecht – Geschichte – Gewalt, Wien: Milena 1996, kap. II.3.

rielle, körperlich-hyletische Wiederherstellung bzw. Vermehrung des Territoriums und seines Menschenmaterials geht.

Die geschlechtsspezifischen Grunddienste Gebären und Wehren wurden in der Antike explizit, heute zum Teil noch unterschwellig, in ihrer Komplementarität einander gegenübergestellt wie kulturell und natürlich erzwungenes Aufspiel-Setzen von Leben: Sowohl die Geburt als auch der Krieg implizieren schrecklichen körperlichen Schmerz und Lebensgefahr (Artemis, die Göttin der Jagd und damit der Waffen ist zugleich jene Göttin, die den gebärenden Frauen den Tod im Kindbett bringt.) Ob der Krieg nun eine männliche Erfindung oder nur eine Aneignung aller Waffengewalt zur Kompensation des weiblichen Gebärmonopols ist, bleibt dahin gestellt. Sicher ist, dass er nicht mehr aus unserem Dasein wegzudenken ist. Die Frage ist, wie kommen wir zu einer Entgrenzung und damit zum Bruch dieser Komplementarität, welche als Begründung für Zugehörigkeit zur und Ausschluss aus effektiver und voller Bürgerschaft bis heute weiterwirkt? Die geschlechtsspezifisch abgeschlossenen Sphären, die mit dieser Komplementarität geschichtlich strukturell verbunden sind, sind nur aufzulösen durch eine Ausweitung der Sphäre instituierender Politik auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und somit durch eine breitestmögliche Teilnahme von Frauen mit ihren heterogenen Anliegen und Lebensentwürfen. Das bedeutet, dass es einer weiter reichenden Entgrenzung der Politik als heute bedarf, einer Politik, welche die traditionell männlich-korporatistische und elitistische Sphäre monopolisierender Vertretung überschreitet. Wie dies geschehen und gestaltet werden soll, darauf kann eine Einzelne keine Antwort liefern, vielmehr bedarf es dazu kollektiven politischen Willens so vieler wie möglich.

Ohne den politischen Raum vom militärischen ableiten zu wollen, sind doch mit Arendt die historisch-strukturalen Bande zu unterstreichen, insbesondere bezüglich des agonistischen Charakters der beiden in Frage stehenden Tätigkeiten – kriegerischer Kampf sowie politisches Handeln und Sprechen.<sup>55</sup> Die zentrale Dimension dieser Bande ist die räumliche, und zwar nicht nur aus logistischen und topographischen Erwägungen, welche ja die militärische wie auch agonale Organisation beherrschen. Die räumliche Dimension ist vor allem wegen der gesellschaftlichen Implikationen dieser Bande zentral, durch welche die militärische Hierarchie der Körper sich auf einer breiter gefassten Ebene als Hierarchie der zivilen Räume ausmachen lässt, insbesondere was die bürokratischen Räume anlangt, die in ihrer modernen institutionellen Organisation auch die trennend-verbindenden Bande der Hierarchien von Kirche und monarchisch-absolutistischem Staat ererbt haben.

Die Formalisierung des politischen Raums hat sich also ausgehend von einer Trennung geschlechtsspezifisch substantialisierter Räume vollzogen, eine Trennung, welche von den konventionellen Theorien über die Genese des Staates nur

---

55 Siehe hierzu, im kritischen Anschluss an Vernant, Nicole Loraux: „Le lien de la division“, in: dies.: *La cité divisée*, Paris: Payot 1997, Kap. IV, insbesondere, S. 96f.

selten in Betracht gezogen werden. Die politischen Implikationen dieser Substantialisierung, die kritisch zu beleuchten gerade Aufgabe einer Ontologie des Politischen ist, insofern sich diese auf die Seins- und Hervorbringungsweisen des Politischen und der Politik bezieht, sind zumindest drei. Zum einen die erwähnte männliche Monopolisierung der politischen und staatlichen Räume, weiters die Formationsweisen der männlich geprägten kollektiven Körper, die als organisierte Institutionen die öffentliche Sphäre verdichten und zugleich kolonisieren, und schließlich der dazu komplementäre Ausschluss der „Anderen“, insbesondere der Frauen aus diesen Korps, die sich ja zugleich über diese Aus- und Abgrenzung mitkonstituieren und -formieren. Der Aufbau von Grenzen (*limites et frontières*) zwischen den gesellschaftlichen Räumen ist untrennbar verbunden mit der Institutionierung der ehelichen Gattungskomplementarität der Geschlechter, die den Mann als denjenigen einsetzt, der den Raum penetriert, besetzt und immer wieder verlässt, der von der Frau auf den verschiedensten Ebenen des gesellschaftlichen, aber auch des einzelnpsychisch wirksamen Körperimaginären repräsentiert wird. Der Mann also ist jener, der sich entäußert und zu externalisieren vermochte, indem er die Familie lange Zeit nach außen hin repräsentierte. Der *oikos* als gesellschaftlicher Raum konstituierte sich durch eben diese Institutionierung, die als performativen Akt zu bezeichnen eine Verkürzung ist, weil damit noch nichts über die imaginär-affektiven Hintergründe und Mechanismen gesagt ist. Mit dieser Institutionierung wird der männliche Protagonist des Gesellschaftlichen ebenso gegen seine komplementär als minderwertig konnotierten Rivalen wie auch gegen all jene etabliert, die mangels anatomischer und kosmetischer Insignien als gefährliche weil potentiell Macht zersetzende Andere figurieren.

Die Notwendigkeit, diese Substantialisierungen in Hinblick auf die Verwirklichung der Demokratie, insbesondere der Geschlechterdemokratie, zu brechen bzw. dekonstruktiv aufzuweichen hat vor allem in den letzten 200 Jahren, insbesondere aber nach dem 2. Weltkrieg und mit der neuen Frauenbewegung Ende des 20. Jahrhunderts dahingehend Wirkung gezeigt, dass zumindest *de jure*, aber in vieler Hinsicht gewiss auch *de facto*, die öffentliche Sphäre sich der Menge, unabhängig von besagten Korps-„Insignien“ öffnete, womit tatsächlich eine Verallgemeinerung der politischen Sphäre befördert wurde, die der „männlichen“ Aneignung dieser alle betreffenden Sphäre zunehmend entgegen wirkte. Ein solcher Bruch muss über eine gewisse Abstraktionsleistung geschehen, wie sie jedem Transfigurationsprozess zugrunde liegt; die Abstraktion des Begriffs der Menge und die Herrschaft derselben als Grundlage der Demokratie im Gegensatz zur Herrschaft der Wenigen sind davon nicht ablösbar.



## Bibliographie

---

- Agulhon, Maurice (1979): *Marianne au combat*, Paris: Flammarion.
- Agulhon, Maurice (1989): *Marianne au pouvoir*, Paris: Flammarion.
- Arendt, Hannah (1981): *Vita Activa*, Piper: München, Zürich.
- Aristophanes (1990): *Thesmophoriazousen*, Komödien, München: dtv.
- Aristoteles (1973): *Rhétorique*, Paris: Les Belles Lettres.
- Aristoteles (1983): *Nikomachische Ethik*, Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (1987-88): *Physik*, Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1988): *L'homme de génie et la Mélancolie (Problem XXX)*, Paris: Rivages.
- Aristoteles (1989-91): *Metaphysik*. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1989): *Politik*, Stuttgart: Reclam sowie Paris: Les Belles Lettres.
- Aristoteles (1990): *Les politiques*, Paris: Flammarion.
- Aristoteles (1995): *Über die Seele*, Meiner: Hamburg.
- Aristoteles (1997): *Poetik*, Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (1997): *Der Staat der Athener*, Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (2000): *Generation of animals*. Cambridge, Mass. u. a.: Harvard Univ. Press.
- Aubenque, Pierre (1994): *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: PUF.
- (1993): *Aristote: Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF.
- Aulagnier, Piera (1975): *La violence de l'interprétation*, Paris: PUF.
- Badie, Bertrand/Birnbaum, Pierre (1979): *Sociologie de l'Etat*, Paris: Grasset.
- Benveniste, Emile (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Minuit.
- Bion, Wilfred R. (1971): *Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bluestone, Natalie H. (1987): *Women and the Ideal Society. Plato's Republic and Modern Myths of Gender*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Bluestone, Natalie H. (1988): „Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato Scholarship“. In: *Philosophy of Social Science*, 18.
- Blumenberg, Hans (1987): *Das Lachen der Thrakerin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bres, Yvon (1973): *La psychologie de Platon*, Paris: PUF.
- Braun, Lucien (1990): *Geschichte der Philosophiegeschichte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brisson, Luc (1973): „Bisexualité et médiation en Grèce ancienne“. In: *Bisexualité et différence des sexes*, Paris: Gallimard.
- Brisson, Luc (1982): *Platon, les mots et les mythes*, Paris: Maspero.

- Brisson, Luc (1997): *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris: Les Belles Lettres.
- Brisson, Luc (1994): *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin: Academia-Verlag.
- Burnyeat, M. F. (1977): „Socratic Midwifery, Platonic Inspiration“. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 24.
- Calame, Claude (1996): *L'éros dans la Grèce antique*, Belin: Paris.
- Calame, Claude (1996): „Sappho's Group“. In: Ellen Greene (Hg.), *Reading Sappho*, Berkeley e. a.: University of California Press.
- Card, Claudia (1996): „Genealogies and Perspectives: Feminist and Lesbian Reflections“. In: *International Studies in Philosophy*, 3.
- Caruso, Igor A. (1961): *Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Castoriadis, Cornelius (1975): *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil, dt. Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
- Castoriadis, Cornelius (1978): *Les carrefours du labyrinthe* (CL) I, Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1981): *Durchs Labyrinth*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius (1986): *Domaines de l'homme*. CL II, Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1986): „Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes“. In: *Die leibhaftige Vernunft – Spuren von Merleau-Pontys Denken*, hg. v. Alexandre Métraux/Bernhard Waldenfels, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Le monde morcelé*. CL III, Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1997): *Fait et à faire*. CL V, Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1999): *Figures du pensable*. CL VI, Paris: Seuil.
- Chanteur, Janine (1980): *Platon, le désir et la cité*, Paris: Sirey.
- Chantraine, Pierre (1968): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck.
- Clemens von Alexandria (1936): *Die Teppiche (Stromateis)*, Basel: Schwabe.
- Cohen, David (1987): „Law, Society and Homosexuality in Classical Athens“. In: *Past and Present*, 117.
- Cooper, John (1980): „Aristotle on friendship“. In: *Essays on Aristotle's Ethics*, hg. V. Amely O. Rorty, Berkeley: University of California Press.
- Delcourt, Marie (1986): *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Paris: Les Belles Lettres.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1995): *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris: Minuit.
- Detienne, Marcel/Vernant, Jean-Pierre (1974): *Les ruses de l'intelligence*, Paris: Flammarion.
- Dean-Jones, Lesley (1994): *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford: Clarendon Press.
- Derrida, Jacques (1972): *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1987): „Chôra“. In: *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris: Editions de l'EHESS.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques und Elisabeth Roudinesco (2001): *De quoi demain... Dialogue*, Paris: Fayard Galilée.
- Detienne, Marcel (1976): „Potagerie de femmes ou comment engendrer seule“. In: *Traverses*, 5–6.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther (1961): *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Dietz.
- Diogenes Laertius (1998): *Leben und Lehren der Philosophen*, Stuttgart: Reclam.
- Dover, Kenneth J. (1978): *Greek Homosexuality*, Cambridge: Harvard University Press.
- Droz, Geneviève (1992): *Les mythes platoniciens*, Paris: Seuil.

- Dubois, Page (1994): „The Platonic Appropriation of Reproduction“. In: *Feminist Interpretations of Plato*, hg. v. Nancy Tuana, Philadelphia: The Pennsylvania State University Press.
- Effe, Bernd (2004): „Platon und die Päderastie“. In: *Platon verstehen*, hg. v. Marcel van Ackeren, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Epicurus (1993): *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, Stuttgart: Reclam.
- Ernault, Nathalie (1994): „Homosexualité féminine chez Platon“. In: *Revue française de psychanalyse*, 3.
- Ernault, Nathalie (1996): *La place des femmes dans la cité platonicienne*, unveröff. PHD-thesis, Paris: EHESS.
- Festugière, André Jean (1960): *Aristote: Le plaisir*, Paris: Vrin.
- Finley, Moses I. (1985): *L'invention de la politique: démocratie et politique en Grèce ancienne et dans la Rome républicaine*, trad. par J. Carlier, Paris: Flammarion.
- Finley, Moses I. (1991): *Das politische Leben in der antiken Welt*, München: dtv.
- Foucault, Michel (1977): *Sexualität und Wahrheit I, Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fränkel, Hermann (1951): *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York et Frankfurt am Main, Oxford: Blackwell.
- Freud, Sigmund (1960): *Gesammelte Werke (GW)*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Garlan, Yvon (1993): „Der Mensch und der Krieg“. In: *Der Mensch der Griechen*, hg. v. Jean-Pierre Vernant, Frankfurt am Main: Campus.
- Georgoudi, Stella (1991): „Bachofen, le matriarcat et le monde antique“. In: *Histoire des femmes en Occident* Bd.I, hg. v. George Duby, Michelle Perrot, Paris: Plon.
- Goldschmidt, Victor (1985): *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris: Vrin.
- Gonzalez, Francisco J. (1991): „Aristotle on Pleasure and Perfection“. In: *Phronesis*, 2.
- Halperin, David M. (1985): „Platonic Eros and What Men Call Love“. In: *Ancient Philosophy*, 5.
- Halperin, David M. (1986): „Plato and Erotic Reciprocity“. In: *Classical Antiquity*, 1.
- Halperin, David M. (1989): „Why is Diotima a Woman?“. In: *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, hg. v. David M. Halperin/John Winkler/Froma Zeitlin, Princeton: Princeton University Press.
- Halperin, David M. (1990): *One Hundred Years of Homosexuality*, New York: Routledge.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981): *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herkert, Petra (1987): *Das Chiasma*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Herodot (2002): *Historien*, Bamberg: Buchner.
- Hesiod (1965): *Sämtliche Werke*, Bremen: Schünemann.
- Hoffmann, Ernst (1964): „Methexis und Metaxy bei Platon“. In: *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg: Winter.
- Horkheimer, Max /Adorno, Theodor W. (1978): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Iriarte, Ana (1986): *Parole énigmatique, parole féminine*, Thèse de 3e cycle, Paris: EHESS.
- Jóo, Maria (1997): „Die Liebe zum Ähnlichen“. In: *Gymnasium*, 104.
- Joubaud, Catherine (1991): *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Paris, Vrin.
- Joyce, James (1981): *Ulysses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kahn, Laurence (1978): *Hermès passe*, Paris: Maspero.
- Kelsen, Hans (1985): *Die Illusion der Gerechtigkeit*, Wien: Manz.
- Klein, Robert (1956): „L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et chez Giordano Bruno“. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 1.

- Kurtz, Donna/Boardman, John (1971): *Greek Burial Customs*, London: Thames and Hudson.
- Lacan, Jacques (1975): *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1975): *Séminaire livre XX, Encore!*, Paris: Seuil.
- Laqueur, Thomas (1992): *Auf den Leib geschrieben: die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main u. a.: Campus.
- Leveque, Pierre/Vidal-Naquet, Pierre (1964): *Clisthène l'Athénien*, Paris: Macula.
- Lloyd, Genevieve (1984): *The Man of Reason*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lobel, Edgar, und Denys Page (Hg.) (1955): *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford: Oxford University Press.
- Loraux, Nicole (1981): *L'invention d'Athènes. L'histoire de l'oraison funèbre dans la „cité classique“*, Paris, La Haye: Mouton, Editions de l'EHESS.
- Loraux, Nicole (1987): Vorwort zu Giulia Sissa: *Le corps virginal*, Paris: Vrin.
- Loraux, Nicole (1989): *Les expériences de Tirésias*, Paris: Gallimard.
- Loraux, Nicole (1991): „Qu'est-ce qu'une déesse?“. In: *Histoire des femmes en Occident* Bd. I, hg. v. Georges Duby/Michelle Perrot, Paris: Plon.
- Loraux, Nicole (1996): *Né de la terre*, Paris: Seuil.
- Loraux, Nicole (1997): *La cité divisée*, Paris: Payot.
- Loraux, Nicole (1998) „Warum die Frauen, wie es heißt, die Erde nachahmen“. In: Gudrun Perko, *Mutterwitz*, Wien: Milena.
- Manuli, Paola (1983): „Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano“. In: *Madre materia*, hg. v. Silvia Campese/Paola Manuli/Giulia Sissa, Turin: Boringhieri.
- Marcovich, Miroslav (1972): „Sappho fr. 31: Anxiety Attack or Love Declaration?“. In: *Classical Quarterly*, 22.
- Marx, Karl (1990): *Manuskripte von 1844*. MEGA Abt. 1. Berlin: Dietz.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994): *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard
- Merleau-Ponty, Maurice (1964): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Fink.
- Métraux, Alexandre/Waldenfels, Bernhard (Hg.) (1984): *Die leibhaftige Vernunft – Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München: Fink.
- Meunier, Mario (1932): *Femmes pythagoriciennes: Fragments et lettres de Theano, Perictione, Phytys, Melissa et Myia*, Paris: L'artisan du livre.
- Migliori, Maurizio (1993): *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene*, Milan: Vita e Pensiero.
- Montaigne, Michel de (1953): *Die Essais*, Leipzig: Reclam.
- Nancy, Claire (1983): „Euripide et le parti des femmes“. In: *La femme dans les sociétés antiques. Actes des colloques de Strasbourg* (A. E. C. R mai 1980 et mars 1981), Strassburg: Université des sciences humaines de Strasbourg.
- Nestle, Wilhelm 1926-27: „Die Fabel des Menenius Agrippa“. In: *Klio*, 21.
- Nietzsche, Friedrich (1999a): *Jenseits von Gut und Böse*, München: Goldmann.
- Nietzsche, Friedrich (1999b): *Über die Genealogie der Moral*, München: Goldmann.
- Nussbaum, Martha (1986): *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha (1990): *Love's Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, Martha (1994): *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton University Press.
- Osborne, Catherine (1994): *Eros Unveiled*, Oxford: Clarendon Press.
- Paradiso, Annalisa (2003): „Sappho, la poétesse“. In: *La Grèce au féminin*, hg. v. Nicole Loraux, Paris: Les Belles Lettres.
- Pechriggl, Alice (1991): „Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch“. In: *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, hg. v. Alice Pechriggl/Karl Reitter, Wien: Turia & Kant.

- Pechriggl, Alice (1999): „Der Körper in den Gestaltungen und Schichtungen des geschlechtsspezifischen Imaginären“. In: *Körper-Konzepte*, hg. v. Julia Funk u. a., Tübingen: Gunter Narr.
- Pechriggl, Alice (2000): *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres* Bd. II Critique de la métaphysique des sexes, Paris: L'Harmattan.
- Pechriggl, Alice (2004): „'Biopolitik' und demokratische Instituierung zwischen Agieren und Handeln“. In: *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Proststrukturalismus*, hg. v. Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie & Philosophie, Bielefeld: Transcript.
- Pechriggl, Alice (2006): „Wie un/dogmatisch ist Kelsens Platon? Drei Annäherungen an Die Illusion der Gerechtigkeit“. In: *Griechische Philosophie im Spiegel Hans Kelsens. Band 28 der Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts*, hg. v. Robert Walter/Clemens Jabloner/Klaus Zeleny Wien: Manz.
- Pechriggl, Alice/Ross Martin M. (2004): „Platons Höhlengleichnis im Film“, <http://philo.audiothek.at>, 20. Juni.
- Pellegrin, Pierre (1993): „La Politique d'Aristote: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire“. In: *Aristote, Politique*, hg. v. P. Aubenque, Paris: PUF.
- Pellegrin, Pierre (1996): „Le De Anima et la vie animale“. In: G. Romeyer-Dherbey (Hg.), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, Paris: Vrin.
- Perko, Gudrun/Pechriggl, Alice (1996): *Phänomene der Angst. Geschlecht – Geschichte – Gewalt*, Wien: Milena.
- Pietra, Régine (1997): *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, Paris: L'Harmattan.
- Platon (1991): *Sämtliche Werke*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel.
- Platon (1964-1995): *Œuvres complètes*, Paris: Les Belles Lettres.
- Reik, Theodor (1927): *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*, Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Ribes, François (1983): „La sexion, le mixte et le neutre“. In: *Oui la philosophie*, 1.
- Rogozinski, Jacob (1996): „Wie die Worte eines berauschten Menschen.‘ Geschichtsleib und politischer Körper“. In: *Der Sinn des Historischen*, hg. v. Herta Nagl-Docekal, Frankfurt am Main: Fischer.
- Rosé, Daniel (1995): *L'endurance primaire*. Paris: PUF.
- Ruprecht, Louis A. (1999): *Symposia: Plato, the Erotic, and Moral Value*, Albany: State University of New York Press.
- Saïd, Suzanne (1983): „Féminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristote“. In: *La femme dans les sociétés antiques. Actes des colloques de Strasbourg* (mai 1980 et mars 1981), Strasbourg: Lévy.
- Sappho (1989): *Alcée, Sappho*, Paris: Les Belles Lettres.
- Sartre, Maurice (1991): „L'homosexualité dans la Grèce antique“. In: *Amour et sexualité en Occident*, Paris: Plon.
- Schaeffer-Hegel, Barbara (Hg.) (1990): *Vater Staat und seine Frauen* Bd. I, Pfaffenweiler: Centaurus.
- Sissa, Giulia (1983): „Il corpo della donna“. In: Silvia Campese/Paola Manuli/Giulia Sissa (Hg.), *Madre materia*, Turin: Boringhieri.
- Sissa, Giulia (1987): *Le corps virginal*, Paris: Vrin.
- Sissa, Giulia (1991): „Philosophies du genre“. In: Georges Duby/Michelle Perrot (Hg.): *Histoire des femmes en Occident* Bd. I, Paris: Plon.
- Sissa, Giulia (1991): „On parvient péniblement à enfanter la connaissance“. In: *L'exercice du savoir et la différence des sexes*, hg. v. Geneviève Fraisse e. a., Paris: L'Harmattan.
- Sissa, Giulia (2000): *L'âme est un corps de femme*, Paris: Odile Jacob.

- Songe-Møller, Vigdis (1988): „Sexualität und Philosophie in Platons Symposion“. In: *Symbolae Osloenses* 63.
- Spelman, Elizabeth V. (1994): „Hairy Cobblers and Philosopher-Queens“. In: *Engendering Origins*, hg. v. Bat-Ami Bar On, New York: State University of New York Press.
- Stein-Gillet, Suzanne (1995): *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany: State University of New York Press.
- Stenzel, Julius (1924): *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig, Berlin: Teubner.
- Thomas, Yan (1991): „La division des sexes en droit romain“. In: *Histoire des femmes en Occident* Bd. I, hg.v. Georges Duby/Michelle Perrot, Paris: Plon.
- Thukydides (1991): *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, München: dtv.
- Vernant, Jean-Pierre (1989): *L'individu, la mort, l'amour*, Paris: Gallimard.
- Vernant, Jean-Pierre (1990a): *La mort dans les yeux*, Paris: Hachette.
- Vernant, Jean-Pierre (1990b): *Les origines de la pensée grecque*, Paris: PUF.
- Vernant, Jean-Pierre/Vidal-Naquet, Pierre (1990): *La Grèce ancienne* Bd. I *Du mythe à la raison*, Paris: Seuil.
- Vernant, Jean-Pierre/Vidal-Naquet, Pierre (1991): *La Grèce ancienne* Bd. II *L'espace et le temps*, Paris: Seuil.
- Vernant, Jean-Pierre/Vidal-Naquet, Pierre (1992a): *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: Seuil.
- Vernant, Jean-Pierre/Vidal-Naquet, Pierre (1992b): *La Grèce ancienne* Bd. III *Rites de passage et transgressions*, Paris: Seuil.
- Vidal-Naquet, Pierre (1990): *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris: Flammarion.
- Vidal-Naquet, Pierre (1991): *Le chasseur noir*, Paris: Maspero.
- Vidal-Naquet, Pierre (1999): *La guerre, la Grèce et la paix*, Paris, Tübingen: Edition Isèle.
- Vidal-Naquet, Pierre (2000a): *Les Grecs, les historiens, la démocratie. Le grand écart*, Paris: La Découverte.
- Vidal-Naquet, Pierre (2000b): Vorwort zu A. Pechriggl: *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres* Bd. I *Du corps sexué à l'imaginaire civique*, Paris: l'Harmattan.
- Vidal-Naquet, Pierre (2005): *L'Atlantide. Histoire d'un mythe platonicien*, Paris: Les Belles Lettres.
- Vlastos, Gregory (1995): *Studies in Greek Philosophy* II, Princeton: Princeton University Press.
- Waldenfels, Bernhard (1980): *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- West, Martin (2005): „The new Sappho“. In: *ZPE* 151, S. 1-9.
- Wider, Kathleen (1986): „Women Philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle“. In: *Hypathia*, 1.
- Williamson, Margaret (1995): *Sappho's Immortal Daughters*, Cambridge Mass., London: Harvard University Press.
- Wills, Garry (1967): „The Sapphic ‚Umwertung aller Werte‘“. In: *American Journal of Philology*, 88.
- Winkler, John J. (1997): *Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland*, München: dtv.
- Wissowa, Georg (Hg.) (1912): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Bd. XIV, 1, Stuttgart: Alfred Druckmüller.
- Xenophon (1935): *Memorabilia*, Paris: Garnier.

## Edition Moderne Postmoderne

Andreas Niederberger,  
Markus Wolf (Hg.)  
**Politische Philosophie und  
Dekonstruktion**

Beiträge zur politischen  
Theorie im Anschluss an  
Jacques Derrida

Dezember 2006, ca. 250 Seiten,  
kart., ca. 25,80 €,  
ISBN: 3-89942-545-6

Ludger Schwarte (Hg.)  
**Auszug aus dem Lager**  
Zur Überwindung des  
modernen Raumparadigmas in  
der politischen Philosophie

Dezember 2006, ca. 350 Seiten,  
kart., zahlr. Abb., ca. 29,80 €,  
ISBN: 3-89942-550-2

Alice Pechriggl  
**Chiasmen**  
Antike Philosophie von Platon  
zu Sappho – von Sappho zu uns

September 2006, 192 Seiten,  
kart., 20,80 €,  
ISBN: 3-89942-536-7

Hans-Joachim Lenger,  
Georg Christoph Tholen (Hg.)  
**Mnêma**

Derrida zum Andenken  
September 2006, ca. 230 Seiten,  
kart., ca. 25,80 €,  
ISBN: 3-89942-510-3

Reinhard Heil,  
Andreas Hetzel (Hg.)  
**Die unendliche Aufgabe**  
Kritik und Perspektiven der  
Demokratietheorie

August 2006, 288 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 3-89942-332-1

Jens Badura (Hg.)  
**Mondialisierungen**  
»Globalisierung« im Lichte  
transdisziplinärer Reflexionen

Juni 2006, 318 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 3-89942-364-X

Ulrike Ramming  
**Mit den Worten rechnen**  
Ansätze zu einem  
philosophischen Medienbegriff

April 2006, 252 Seiten,  
kart., 26,80 €,  
ISBN: 3-89942-443-3

Stefan Blank  
**Verständigung und  
Versprechen**  
Sozialität bei Habermas  
und Derrida

März 2006, 232 Seiten,  
kart., 26,80 €,  
ISBN: 3-89942-456-5

Peter Janich (Hg.)  
**Wissenschaft und Leben**  
Philosophische  
Begründungsprobleme in  
Auseinandersetzung mit  
Hugo Dingler

März 2006, 274 Seiten,  
kart., 26,80 €,  
ISBN: 3-89942-475-1

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:**  
[www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)

## Edition Moderne Postmoderne

Johann S. Ach,  
Arnd Pollmann (Hg.)  
**no body is perfect**

Baumaßnahmen am  
menschlichen Körper.  
Bioethische und ästhetische  
Aufrisse

Februar 2006, 358 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 3-89942-427-1

Tobias Blanke  
**Das Böse in der  
politischen Theorie**

Die Furcht vor der Freiheit bei  
Kant, Hegel und vielen anderen

Februar 2006, 232 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 3-89942-465-4

Gerald Hartung,  
Kay Schiller (Hg.)  
**Weltoffener Humanismus**

Philosophie, Philologie und  
Geschichte in der deutsch-  
jüdischen Emigration

Januar 2006, 224 Seiten,  
kart., 24,80 €,  
ISBN: 3-89942-441-7

Christoph Henning  
**Philosophie nach Marx**  
100 Jahre Marxrezeption und  
die normative Sozialphilosophie  
der Gegenwart in der Kritik

2005, 660 Seiten,  
kart., 39,80 €,  
ISBN: 3-89942-367-4

Christian Schulte,  
Rainer Stollmann (Hg.)  
**Der Maulwurf kennt  
kein System**

Beiträge zur gemeinsamen  
Philosophie von Oskar Negt  
und Alexander Kluge

2005, 272 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 3-89942-273-2

Arnd Pollmann  
**Integrität**  
Aufnahme einer  
sozialphilosophischen  
Personalie

2005, 394 Seiten,  
kart., 29,80 €,  
ISBN: 3-89942-325-9

Hans-Joachim Lenger  
**Marx zufolge**  
Die unmögliche Revolution

2004, 418 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 3-89942-211-2

Christoph Ernst, Petra Gropp,  
Karl Anton Sprengard (Hg.)  
**Perspektiven interdisziplinärer  
Medienphilosophie**

2003, 334 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 3-89942-159-0

Hans-Joachim Lenger  
**Vom Abschied**  
Ein Essay zur Differenz

2001, 242 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 3-933127-75-0

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:  
[www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**