

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 unterminiert, 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: χ) 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.¹ 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 rückwärtsgeordneter 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*², intitulierte 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.³ 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*.⁴

Nun beschreibt bereits Platon diese Figur mit einem Verweis auf das χ , 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 (χ) 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.“⁵

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.⁶

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 [...]“⁷

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.⁸ Wenn ein Richter der Scheidenden 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 Einen, 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 „chiastischen“ Struktur eines Tropus oder einer Figur ab.

rem und Nicht Seiendem zu erläutern) als auch auf der psychologisch-ethischen und auf der politischen Ebene.⁹ Am interessantesten ist die Rolle des *metaxy* zur Kennzeichnung der Position, die Sokrates in einem Streit einnimmt: die Mittlere, die der *epochê* (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*.¹⁰

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.¹¹ 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.¹² 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.¹³

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 Magma-logik 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.¹⁴ Der insbesondere von Derrida als umfassend hegemonialer Ontophallotheologos entlarvte Kern traditioneller Ontologie und Gnoseologie¹⁵ hatte sich (sofern er wirklich existierte) spätestens im Frankreich der 80er Jahre so weit 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 trat¹⁶: 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 Zuordnungsbegriff, 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.¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹ 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,²⁰ dass sie zu dessen Überwindung die christliche Seelenwanderungstheorie in ihren Grundpfeilern mit einem aus psychoanalytischer Sicht primärprozesshaft erscheinenden Mythos antizipiert.²¹

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,²² 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, Homoehe, 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 Verkehren 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 (χ)? 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)²³: 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 gelehrte 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.²⁴

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“, „Phallologos“ 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*).²⁵

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 (nomô)* beansprucht. Während nun Castoriadis diesen Aspekt der Erfindung von Gleichheit und Freiheit gleichsam abstrahierend hervorhebt,²⁶ 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 Stimmfähigen (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 „phallokratischen“ 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.²⁷ 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.