

Topologie des kollektiven Körpers

Anthrōpos physei politikon zōon, 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 *zōon* – die, miteinander verknüpft, den *anthrōpos* 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. *Zōon* 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 *anthrōpos* 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: *anthrōpos zōon 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 – *pléthos* – als Haufen rückte).

Von der Menge zur Polis. Quantität und Qualitäten der Menge¹

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.² Doch aus einem anderen logisch-begrifflichen Blickwinkel, den Aristoteles selbst vorschlägt, insofern er sich nicht auf die Einteilung privat-politisch beschränkt, bezeichnet die *koinônia* eben jene Bildung oder Formierung der Vielheit, die zwischen Menge (*pléthos*) 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 *politis*, Bürgerin, was er gewiss nicht tätte, 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.

Pléthos, koinônia und Polis

Die Vielheit (*pléthos*) 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). *Pléthos* (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.³ 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 *pléthos* 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 *pléthos* 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 *pléthos* als Material der gesamten Polis und jenem *pléthos* zu unterscheiden, das als dieses oder jenes *pléthos* 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 *ekklēsia*, dem Ort der Politik im expliziten Sinn.

Die Relevanz der Geschlechterdifferenz für das *pléthos* 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 *pléthos* 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 *pléthos* 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.⁴

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.⁵ 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 juridischen 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 vermittels 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 Phratrie, die *phylé*, 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“ diktieren seien, was heute, angesichts der Vorherrschaft eines primärbiologistischen Determinismus, soviel heißt wie „ein für allemal“.

Die Frauen gehörten den Gemeinschaften wie der Familie, der Phratrie, der *phylé* oder dem Genos an, doch haben sie dort meist keinen für die Gemeinschaftsform explizit konstitutiven Status.⁶ 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, Metoiken 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 Phratrie gebundenen sozialen Bruder (*phrâter*) 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 ekklēsia, also die Volksversammlung, noch die archē, 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 ekklēsia – 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 *boulē* 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.⁷

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 *ekklēsia* an einem eigens dafür geschaffenen Ort auf dem Pnyx tagte.⁸ 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 *boulē* 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.⁹ 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.“¹⁰ 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).

lostent rotierend die Ämter ausführenden 50 Prytanen sowie die Archonten) ebenso wie die Gerichte nicht mit den reinen Verwaltungsfunktionen zu verwechseln sind. Die Regierungämter sind nicht von Sklaven besetzt worden, sondern von vollen Bürgern. Sie wurden aus dem Kreis der *ekklēsia* unter den Bedingungen der Rotation und Absetzbarkeit gelöst bzw. gewählt. Dennoch handelte es sich dabei um Organe einer exekutiven Gewalt, die von der gesetzgeberischen (und vor allem Bestimmungen erlassenden) Gewalt, also der *ekklēsia*, nicht nur getrennt, sondern ihr auch unterworfen war. Für das erst unter Perikles vollständig gegen den Areopagos, das alte Blutsgericht, eingesetzte Volksgericht wurden die Mitglieder ebenfalls aus dieser Gesamtmenge gelöst. 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.¹¹

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.¹² Er beschreibt sie in Terminen des *oikos*, der *agora* und der *ekklēsia* 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 *ekklēsia* 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 *ekklēsia* (Versammlung des Demos) die explizite Instituierung 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: *Ktema*, 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 Körpermutter und auf das in ihr transportierte Körperimaginäre, die in der Konstituierung des *body politic* oder der Politik und des sie konstituierenden Demos seit jeher (d.h. seit seiner expliziten Instituierung 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.¹³

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 Instituierung 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.¹⁴ 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 erübriggt hat, zumal es die Pythia sein soll, welche durch das Los die für die richtige Zeugung zusammenpassenden PartnerInnen wählt.¹⁵

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.¹⁶ 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 manhaft-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 Hämme 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 Fortpflanzungsteleologie – oder Biopolitik – erfüllen.¹⁷ 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 verhöhnte er mit der tragikomischen 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, *despoinali*.¹⁸ 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 (*metabolē*) 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 Irritz 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 mühevolle Arbeit an der Schnittstelle zwischen den Registern der Freiheit und

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

18 Platon: *Politieia*, 563 c.

des Zwangs darzustellen.¹⁹ 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 unnütz (*achrēstoi*)²⁰ 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 unentwirrbar 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 contingent 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. Bezuglich 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.²¹

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: *Politiea*, 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.²²

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 Aristoteles²³

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.²⁴ 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,²⁵

-
- 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 Figuren von Macht und politischer Institution, nenne ich sie Topologie. Mir ist klar, dass ich mich damit auf ein bisher von der Mathematik beanspruchtes Sprachterrain begebe, 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 *hyphē* (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 Reorganisierung der Polis, welche einen impliziten Übergang vom *ius sanguinis* zum *ius soli* darstellt. Es handelt sich um eine Reorganisierung 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 Metoiken, A.P.]“). Das Land (*chôra*) wurde in drei „*topoi*“ unterteilt: Stadt, Küste und Binnenland, die sich aus je zehn Demen, also Bezirken zusammensetzen – 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.²⁶

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 Teilhaber 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 *hylē* (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 *pléthos* (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 *hylē*, also der bloßen Menge (*pléthos*) ins Zentrum der Aufmerksamkeit des Politikers oder Gesetzgebers.²⁷ Erinnern wir uns an die Definition dieser *hylē* im ersten Buch: Es ist die „Substanz, aus der ein Werk hervorgebracht wird“ (im Gegensatz zu den Instrumenten oder Werkzeu-

samte Menge (*pléthos*) bzw. den Demos im weiteren Sinn von Gesamtbevölkerung. Dagegen sind die inneren Orte bestimmter und bestimmender, was die Organisation der Mengen (*pléthē*) angeht, insofern sie aus dem gesamten *pléthos* heraus gemäß einem topologischen Gesichtspunkt reorganisiert werden (als *démos*, das heißt Bezirk und neuer „Stamm“ mit je drei Gegenenden). 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, *pléthos* der Bürger, arithmetische Zahl der Reform in Hinblick auf die Fusionierung des Volkes: *anamisgesthai to pléthos*) 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'Athènién* 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).²⁸ 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 (*démiourgos*) einführt, um seine Analogie plausibel zu machen. Die hier ins Spiel gebrachte *hylē* ist nicht die umfassend-omniplastische und gleichsam autopoietische *protē hylē*, 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 zuordenbar, 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 *ekklēsia* zu verorten war. Und so vollzieht er die Analogie auch zwischen den Teilen des Organismus und den Klassen, also Untermengen (*plēthē*) der Polis. Diese Untermengen und nicht die Individuen spielen die Rolle der „Körper“-teile der politischen und juridischen Souveränität.²⁹

28 Ibid., 1256 a 4-6.

29 Bezuglich 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 (*politēs*) in der *Politik* beinhaltet die *archē* 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 *ekklēsia*) versammelten Demos zukommen können zu lassen. Statt *metechein kriseōs kai archēs* (Teilhaben an der Ausübung der Richter- und Ratsfunktion), wird das Wesen der Bürgerschaft definiert als *echousia koinōnein archēs bouleutikēs ē kritikēs* (Möglichkeit an der Beratungs-/Entscheidungs- oder richterlichen Macht Anteil zu haben).³⁰ 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 zusammensetze. Kein Wort über die anderen, untergeordneten, Teile der Bevölkerung, die ja auch die Polis, ja den Demos im weiten 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 anēr*): „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 (*ōsper hena anthrópon to pléthos*), der viele Füße, Hände und viele Sinneswerkzeuge hat und so auch im Hinblick auf die Wesensart und die Denkweise.“³¹ Aus einer Sichtweise, die auf der Unersetzbarkeit der Zusammensetzung der Erfahrung jedes Einzelnen beruht, folgt die durchaus unplattonische Einschätzung des Stagiriten, dass die Menge über eine größere Urteilskraft verfügen könnte als der beste, ja göttlichste, Einzelne.³²

Doch wenden wir uns wieder der aristotelischen Ordnung der Modelle der Einheit zu, die für ihn hinsichtlich der Verwirklichung der *archē* 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 *anthrópos*. 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 korrumptierbar seien als die Menge. Aristoteles: Der Staat der Athener, XLI, 2.

scheinbar der damals durchgängig männlichen Verkörperung der hier diskutierten *archē* 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 *anér* und *anthrōpos* 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, *anér*, 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 *hylē* – 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 *anér* 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.³³

Innerhalb der Ordnung der Modelle und Schemata verhalten sich *anér* und *anthrōpos* chiasmatisch zueinander wie Geist und Körper. Während der *anér*, als Paradigma/Vorbild des konkret Einzelnen, als Gestalt der Tugend (*spoudaios*) genannt wird, ist der *anthrōpos* das sinnliche und zugleich allgemeine Modell (im Neutrumb) organisierter Einheit. Die Überlegenheit der Menge gegenüber dem Einzelnen (Privaten, *idiôtēs*) – 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, soweit 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 (*pléthos*) 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 begreifen. 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 *isēgoria* 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 *plēthos* (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.³⁴

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.³⁵ Das Verhältnis zwischen Kopf und Körper wird auf die Polis mittels der Analogie des *kybernētēs* 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 Bezuglich 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 Propagatoren 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.³⁶ 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.“³⁷

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

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 vorauszusehen, 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-berüchtigte Passage, in der Aristoteles die Sklaverei als von Natur aus sciende, 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 (Herrscharts)verhältnis zwischen dem Männlichen und dem Weibliche ist immer dieser Art.“³⁹

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 (*hégemonikoterai*) 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 beratschlagende 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.⁴⁰ „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 *hē kyria* heißt. Durch die wirkliche Teilhabe an diesem *kyrion* kamme 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 Korpsbildung⁴¹

Das im archaischen Zeitalter in Griechenland aufkommende Hoplitenkorps 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 Schwerbewaffneten Infanteristen im Zentrum (Hopliten, von *hopla* = ganze Rüstung).⁴² 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.⁴³ 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 hervorzu tun.

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 Kriegslogik subsumiert blieb, wurde in Athen die Demokratie geschaffen und damit auch eine eigene politische Sphäre des gemeinsamen Zu-Rate-Gehens und Entscheidens (*ekklēsia*). 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 *aretaí* einzuteilen (*andreia*, *dikaio-synē*, *sóphrosynē*, *phronésis*). Dies ändert 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.⁴⁴

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 Körperfild 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.⁴⁵

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 semiotische Angelegenheit ist, sondern auch eine das Sein betreffende, insofern sie zur Gestaltung und damit zum Ins-Sein-Treten eines vorher noch 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 *kybernetēs*, Steuermannes) oder einer der egalitären Glieder war schon bei Aristoteles selbst nicht im Voraus entschieden.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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 vernunftgeeierte 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 schlachtweg zu verdrängen bzw. als reproduktionsteleologische Sexualität zu funktionalisieren sei. Die psychische Instanz der Lust (*hēdonē*) 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.⁴⁸

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.⁴⁹

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.⁵⁰ 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 Selbstdarstellung

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 anlehnern. 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 (*boulè*). 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.⁵¹

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 Anzugsträger in den Parlamenten und vor allem bei internationalen Gesamtentreffen, 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.⁵² 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 zerstörenden weiblichen Monstrosität – bemüht. In dieser Funktion projektierter und affektiv besetzter Einheitsstiftung steht sie strukturell dem mutig dafür kämpfenden Männerkorps gegenüber und besetzt als abstrakt- bzw. religiös-transzendenten Imaginären 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.⁵³

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.⁵⁴ Diese weibliche Körperverunstaltung, die bereits auf der ideellen Vorstellung von der Amorphheit weiblicher Körperlichkeit basiert, steht in einer unauflösbar Verbindung zu der historischen Verunmöglichung weiblicher Körperschaften als Gestalten formierter kollektiver Körper, die alleamt das Phantasma der hybrisverdächtigen Meute, bzw. der Amazonen hervorufen 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 hier 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 Auf-Spiel-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 Erfundung 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.⁵⁵ 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 Instituierung 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 einzelpychisch 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 Instituierung, die als performativen Akt zu bezeichnen eine Verkürzung ist, weil damit noch nichts über die imaginär-affektiven Hintergründe und Mechanismen gesagt ist. Mit dieser Instituierung 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.

