

Sublimierung und gesellschaftliche Institution

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

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

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

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

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

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

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

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

6 Ibid., 184 d.

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

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

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

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

Vom Körper zum Korps

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

