

Genos – Gattung, Geschlecht, „Rasse“.

Antike Vorläufer und moderne Auswirkungen

Aristotelischer Zeugungslehre¹

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

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

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

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

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

Genos bei den voraristotelischen Mythologen und Naturphilosophen

Als früher Vorläufer von Aristoteles in der Erörterung von Genos ist vor allem Hesiod zu nennen, der in der *Theogonie* (Genealogie, also Entstehung und Herkunft, der Götter, bzw. des Kosmos) von einem „Menschengeschlecht“ ausgeht, das ursprünglich nicht von der Differenz zwischen männlich und weiblich durchzogen ist. Sein „Menschengeschlecht“ besteht zunächst ausschließlich aus Männern. Diesem Genos der Männer/Menschen (*andrês/anthrôpoi*) sei dann das Geschlecht (Genos) der Frauen hinzugesellt worden. Wichtig im gegenständlichen Zusammenhang ist die in diesem Mythem³ enthaltene Phantasie, dass die Männer sich vor dem In-die-Welt-Treten der Frauen alleine fortpflanzten. Es ist also hier tatsächlich von einem Genos im biologischen Sinn die Rede, wie Aristoteles ihn später definieren wird: der Genos als Gattung oder auch Geschlecht wie in „Menschengeschlecht“, das heißt eine Gruppe von Lebewesen, die sich als Gruppe alleine fortpflanzt, das heißt ohne den Beitrag von Wesen anderer Gruppen.

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

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

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

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

Eidos und Genos

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Aristotelische Zeugungslehre

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10 DGA, 167 a bis 177 a.

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

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

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

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

12 Über die Seele, 435 a ff.

13 DGA, 775 a ff.

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

15 DGA 767b.

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

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

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

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

Methodologisch-ontologische Schlussbetrachtungen

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

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

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

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

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

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

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

