

Die Abgründe des Denkens und die Instituierung der Philosophie

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

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

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

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

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

Durch diesen logisch selbst nicht hinreichend bestimmbar Topos einer vordergründig unschlüssigen Verbindung, werden zum Beispiel der Verfall des Körpers mitten in der sich als „Philosophie“ instituierenden Denktätigkeit zu lesen sein, und ebenso die Verwirrungen, die dieser Verfall der denkenden Seele beschert. Die Bürde ist umso schwerer für eine Seele, die sublimatorisch von diesem Körper getrennt wird, wenn sie selbst sich nur über dieses unhintergehbare Körperschema hervorbringen kann (aktiv und passiv sind hier anfänglich nicht klar geschieden, der Medium geht der deutschen Sprache ab). Nun ist es ein psychoanalytischer Allgemeinplatz (der allerdings niemals naturwissenschaftlich bewiesen werden kann), dass die Seele in ihrer originären Existenzweise sich erst über die Modelle des Körpers heraus bildet, eines zu ihr heterogenen Körpers, welcher ihr originäres Allmachts- und Unsterblichkeitsphantasma radikal in Frage stellt.¹ Wir finden dieses Paradoxon einer aporetischen Einheit des Psyche-Soma² aber auch schon in Platons Werk, vornehmlich in der wie obsessiv wiederkehrenden Frage nach der Hervorbringung der philosophischen Seele und ihres Bezugs zur weiblichen Körperlichkeit im doppelten Sinn von Körper-Frauen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das *triton genos* (dritte Art oder Gattung), als die bzw. das Platon die *chôra* bezeichnet, entzieht sich den Schicksalen des Körpers, weil es keine Form ist und auch keine enthält. Man wird sich wundern über diese Aussage, zumal es gemäß der traditionellen Form-Materie-Dichotomie als allgemein akzeptiert gilt, insbesondere für Platons Philosophie, dass die Form es ist, welche Bestand hat, und nicht die Materie. Doch zugleich ist es auch die Form, welche vergeht, ja verendet im Element des Körpers, der ja Körper nur ist von dem Moment an, wo er gestaltet ist, formiert als dieser bestimmte Körper. Wie verhält es sich nun mit dem *triton genos*, diesem Begriff des Mittendrin (*metaxy*), bzw. mit der Bezeichnung „Mutter“ (*mêter*) sowie „Behälter“ (*hypodochê*, *container*) und „Amme“ (*tithênê*) für jenen transzendentalen „Raum“ (*chôra*) allen Werdens in Platons *Timaios*?⁴ Diese dritte Art (oder Begriff) bezeichnet zuerst das, was jede Form im Zuge ihres phänomenalen Zur-Welt-Kommens nährt, aufnimmt und beherbergt. An dieser Stelle der platonischen Ontologie und Genealogie wird die Amme, weibliche Gestalt *par excellence*, zum begrifflichen Träger; sie wird zum mythischen Tropus, der unumgänglich ist, weil wir es mit einer Idee zu tun haben, die nicht mehr in logischen Termini ausgesagt werden kann. Es handelt sich dabei nicht um eine Aporie, für die es aus logischer Sicht eine Auflösung gäbe: Als unkörperlicher Körper handelt es sich um den in höchstem Maß aporetischen Topos überhaupt (beginnend damit, dass er kein Ort ist und auch keinen Ort hat). Es ist also nicht mehr – wie in der Hebammenkunst⁵ – der Mann, der die Frau nachahmt (*mimeomai*); nicht mehr die Psyche wird hier zum Uterus der empfangenen (*dechomenai*) Idealitäten, die keine hergebrachten Ideen sind (zumindest nicht vordergründig...). Vielmehr handelt es sich zuerst um die Eigenschaft, welche einem weiblichen, weil Frauen vorbehaltenen, Beruf entlehnt ist: dem der Amme. Zum anderen wird das Gesamte dieser Idee zur Konstituierung jenes Projektionsflächenimaginären der Weiblichkeit beitragen, welches die Frau seit Jahrtausenden als Feld der Andersheit inszeniert.

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

4 Timaios, 48 e bis 53 c.

5 Siehe nächster Abschnitt.

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

Im *Menexenos* greift Sokrates eine der Einwanderin Aspasia⁶ zugeschriebene Grabrede auf, in der er sie im Kontext einer unerbittlichen Parodie sagen lässt: „Nicht die Erde ist es, die die Frau nachgeahmt hat, sondern die Frau die Erde“. Dabei wird die Mimesis für den Autochthonienachweis der Athener, Kinder der athenischen *chôra* (Territorium), von Platon selbst noch ironisiert und verdreht: Diejenige, welche gebiert, trage in sich die Nahrung (das ist der Fall bei den Weibchen der Tiere und Menschen, die Platon als exemplarischen Beweis anführt). Daraus folge in einem offenkundig absurden Fehlschluss das Umgekehrte, dass nämlich diejenige, welche in sich die Nahrung trägt (die Erde) auch die sein muss, welche (die Menschen) gebiert.⁷ Die Mutter und die Amme sind untrennbar miteinander verbunden, auch wenn sie hier noch zwei sind. Sie werden von Platon noch rhetorisch identifiziert, um später, im Zuge schleifender Rezeptionsbewegungen, gar zu dieser *Weiblichkeit-Andersheit* verschmolzen zu werden, nach deren Bild dann *die* Frauen dazu vergattert werden, ähnlich wie diese beiden Gestalten, ihre Physis als ihre Individualität auflösende „Natur“ zu verwirklichen. Ironisch ist dabei, dass diese Natur schließlich doch nur eine Nachahmung ist, für die eine so „berühmte“ Frau wie Aspasia Patin stehen soll.⁸

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

7 Platon: *Menexenos*, 237 e–238 a.

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

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

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

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

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

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

Fragen der Metaphorik

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

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

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

12 Ibid, 50 d.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15 Platon: *Timaios*, 90 e.

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

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

Es gibt also in den platonischen Texten mehrere, durchaus asymmetrische Erscheinungsweisen männlicher wie auch weiblicher Gestalten, von Männern wie auch von Frauen, aber eine noch relativ differenzierte Darstellung der in der Folge immer diffuseren und transzendenteren Figuren des „Weiblichen“. Und wenn es stimmt, wie Giulia Sissa meint¹⁸, dass die Annäherung zwischen weiblichem Körper und Psyche des Philosophen im Falle der Maieutik direkter ausfällt als im Fall der *chôra*, so handelt es sich bei letzterer um eine ontologische Schwierigkeit, der die Evozierung des nachträglich substantialisierten Weiblichen entspricht. Doch als Gestalten, die an den Rändern des philosophischen Diskurses

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

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

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

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

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

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

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