

Frauenmacht Männerherrschaft

Herausgegeben von Gisela Dölger

ISBN 3-923158-33-5

© 1997 Rautenstrauch-Joest-Museum Köln

Alle Rechte, auch die der fotomechanischen Vervielfältigung
und des auszugsweisen Abdrucks, vorbehalten.

Das Copyright für die Abbildungen liegt bei
den Fotografen oder bei den jeweiligen Bildarchiven.

Umschlag: Ausschnitte aus dem Gemälde ›Adam und Eva‹ von Palma Vecchio (um 1480–1528)
Herzog Anton Ulrich-Museum, Braunschweig; Foto: B. P. Keiser
(vollständige Abbildung auf Farbtafel I in Band 2)

Zweibändige Materialiensammlung zu einer Ausstellung
des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde
in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln
vom 25. November 1997 bis 8. März 1998

Stadt  Köln

Das metaphysische Fundament der Geschlechterordnung in den Staatsidealen von Platon und Aristoteles

Marion Heinz

Platons Begründung der Gleichheit von Mann und Frau hinsichtlich ihrer Natur und ihrer Partizipation an Staatsgeschäften stellt Aristoteles seine Konzeption eines hierarchischen, Frauen aus der polis ausschließenden Geschlechterverhältnisses entgegen. Diese hat Theorie und Realität der europäischen Sozialordnung bis in die Gegenwart entscheidend geprägt. Die Intention der vorliegenden Abhandlung ist zweifach: Im ersten Teil soll Platons Lehre der Geschlechterordnung gegen die üblichen Verunglimpfungen verteidigt werden; es geht um den Nachweis ihrer inneren Konsistenz und konsequenten Begründung aus den Prämissen von Platons *politeia*. Im zweiten Teil werden die Umriss der Aristotelischen Konzeption der Geschlechtertheorie herausgearbeitet, und es wird gezeigt, welche tieferliegenden Wandlungen der Philosophie des Politischen der sogenannten Aristotelischen Revolution zugrunde liegen.

In direktem Widerspruch zu Platon hat Aristoteles das Geschlechterverhältnis philosophisch neu konzipiert. Diese »aristotelische Revolution« (Allen 1985) produziert das für die Folgezeit gültige Paradigma, dessen Eckpfeiler: Minderwertigkeit der Frau, Trennung von Haus und Staat, *oikos* und *polis*, Verortung der Frau im *oikos*, Ausschluß aus der *polis* in vielfältigen Variationen bis in die jüngste Vergangenheit konstant geblieben sind. Wurde diese Umwälzung in der philosophischen Theorie der Geschlechterverhältnisse vom Mainstream der Forschung weitgehend ignoriert, so steht zur Zeit die Frage, ob Platon Feminist und Aristoteles Antifeminist gewesen sei, im Zentrum feministischer Auseinandersetzung mit antiken Autoren (vgl. Tuana 1994).

Zu dieser Debatte wollen die folgenden Überlegungen nicht unmittelbar beitragen. Denn ein solcher Versuch setzt eine Definition von Feminismus voraus. Nie zuvor war aber strittiger, ob es überhaupt eine solche Definition geben könne. Und selbst wenn diese Frage zu klären wäre, müßte das methodische Problem, ob die Applikation einer solchen erst im 19. Jahrhundert entstandenen Kategorie auf die Antike überhaupt Sinn macht, gelöst sein.

Mir geht es im folgenden nicht um eine mit der Gefahr der Verkürzung verbundenen Aktualisierung klassischer Texte. Das aktuelle Interesse an dieser Thematik soll vielmehr als Impuls für eine erneute, bewährten Prinzipien der Hermeneutik verpflichtete Lektüre genutzt werden. Dieses Anliegen einer systematischen Rekonstruktion der Positionen philosophischer Geschlechtertheorien in ihrer inneren Konsistenz rechtfertigt sich vor dem Hintergrund der bisherigen Rezeptions- und Interpretationsgeschichte: Kaum ein anderes Theorieelement platonischer und aristotelischer Philosophie ist mit weniger Sorgfalt behandelt worden als dieses. Die weltanschauliche, politische und religiöse Brisanz der Frage, wie, das heißt, nach welchen Prinzipien das Verhältnis von Mann und Frau zu ordnen ist, hat nicht selten zur Folge, daß die üblichen hermeneutischen Pflichten außer acht gelassen werden. So zeigt die von Bluestone aufgearbeitete Geschichte der Interpretation des fünften Buches von Platons Staat, wie primitiv die Mittel sind, durch die Platons unerhörte Lehre von der Gleichstellung der Geschlechter in der *polis* als irrelevant, falsch, lächerlich, nicht ernst gemeint, kurz als keines weiteren Nachdenkens bedürftig erwiesen werden soll (vgl. Bluestone 1994).

Die Darstellung dieser Positionen philosophischer Geschlechtertheorien dient dem weiterreichenden Zweck, zu den Tiefenschichten dieser Theorien vorzustoßen, um die tektonischen Verschiebungen in den philosophischen Fundamenten, die zu diesem Positionswechsel geführt haben, sichtbar machen zu können. Das Erkenntnisinteresse feministischer Philosophie hat sich auch und nicht zuletzt auf die zunächst unabhängig von Geschlechterfragen konzipierten

In Platons Geschlechterordnung ist die Gleichheit von Mann und Frau und ihre Gleichberechtigung im Staat das grundlegende Element. Die römische Marmorbüste wiederholt das



theoretischen Grundlagen zu richten, und zwar in der Absicht, deren Auswirkung auf die Konzeption der Geschlechter zu untersuchen. Welche Konsequenzen die metaphysischen, ethischen, politischen und anthropologischen Prämissen für die Geschlechtertheorie haben, ist ein Thema von nicht nur antiquarischem Interesse. Eine anhand vorliegender Theorien zu erstellende »Topographie«, die den Zuschnitt der Geschlechtertheorien von ihrer Verortung in den je spezifischen philosophischen Grundlagen her begreifen könnte, würde dem Versuch einer historisch und systematisch transparenten theoretischen Selbstverortung vorarbeiten, das heißt, einer nicht patriarchalen philosophischen Theorie der Geschlechter Bauzeug verschaffen können.

Bildnis Platons, das bald nach seinem Tod in Athen hergestellt wurde (die Inschrift Zenon ist irrtümlich). Rom, Vatikan (Abguß). Foto aus: »Sokrates«, Kat. Glyptothek 1989.

Die Geschlechterordnung in Platons »Staat«

Der *locus classicus* von Platons Theorie der Geschlechter ist das fünfte Buch des Staates. Bevor die wesentlichen Elemente dieser Theorie vorgestellt werden können, ist kurz und vorläufig ihr systematischer Ort im Ganzen dieser Schrift anzuzeigen. Mit dem vierten Buch ist das erste wichtige Ziel der *politeia*, nämlich die Bestimmung des Wesens der Gerechtigkeit, erreicht. Die Analogie zwischen Einzelseele und Staat zugrundeliegend, wurde im Ausgang von dem Größeren, dem Staat, zunächst die Gerechtigkeit der *polis*, dann die der Einzelseele aufgewiesen. Allgemein wird das Wesen der Gerechtigkeit durch die Formel »*ta autou prattein ka' me polu pragmonein dikaio-syne esti*« (433a/b) angezeigt: Die Gerechtigkeit besteht darin, daß jeder das Seinige, das heißt das ihm Geziemende, Obliegende tut und sich darauf in seinem Tun beschränkt (Vlastos 1977).

Staat und Seele sind dreifach gegliedert: den Ständen der *polis*, Handwerker- und Arbeiterstand, Wächterstand und Herrscherstand entsprechen die Teile der Seele: *epithymetikon*, *thymoeides*, *logistikon*, Begierdehaftes, Mutartiges und Vernünftiges. Die Tugend der Gerechtigkeit kommt der *polis* und der Einzelseele also dann zu, wenn jeder Teil das ihm Entsprechende leistet, sein ihm eigentümliches *ergon* verrichtet. Vorausgesetzt ist mithin, daß die Teile über spezifische, ihnen eigentümliche Qualifikationen verfügen: Dem Wächterstand wird die Tapferkeit, dem Herrscherstand die Weisheit als ihnen eigentümliche *arete* zugesprochen. Die *sophrosyne* als die dritte Kardinaltugend betrifft wie die Gerechtigkeit nicht einen Teil für sich:

Mäßigkeit ist definiert als Harmonie und Symphonie aller Teile unter der Direktive des vernünftigen Teils (Hirzel 1874: 396).

Im Ausgang von der gefundenen Definition der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden soll das Wesen der Ungerechtigkeit in *polis* und Einzelseele bestimmt werden (vgl. 444e ff.). Dieser Intention des Sokrates stellt sich jedoch die Einrede der Gesprächspartner entgegen, erst die Bücher acht und neun sind dieser Thematik gewidmet. Gefordert wird, zunächst das Wesen der gerechten Stadt weiter zu klären, und zwar hinsichtlich des richtigen Verhältnisses der Geschlechter und der Regelungen bezüglich der Nachkommenschaft. Denn, so heißt es zur Begründung: »Wir denken, daß dies gar vieles, ja wohl alles ausmache für den Staat, je nachdem es richtig oder nicht richtig geschieht« (449d).

Schon damit ist klar, daß die Ordnung der Geschlechter keineswegs als Privatsache des einzelnen, sondern als Teil der politischen Ordnung betrachtet wird. Zögernd, weil den Zuhörern Unglaubliches (*apistias*, 450c) zumutend, stellt sich Sokrates dieser Forderung, indem er zunächst die Frage der Gleichheit bzw. Ungleichheit von Mann und Frau erörtert. In einem zweiten Schritt wird die Frauen- und Kindergemeinschaft als die dem Ergebnis der ersten Untersuchung entsprechende Form der Institutionalisierung der Beziehungen von Mann und Frau, von Eltern und Kindern eingeführt (vgl. 451c – 457b).

Diese beiden Probleme, auch metaphorisch als Wellen bezeichnet (vgl. 457b), weil sie den sicheren Stand bedrohen und nicht leicht zu überstehen sind, sind mit der dritten Welle, der These von der Notwendigkeit der Philosophenherrschaft, eng-

stens verknüpft. Die erst später einseitig zu machenden Thesen lauten: 1. Dieselben metaphysischen Prämissen, die die Philosophenherrschaft begründen, begründen die Ordnung der Geschlechter.

2. Die Philosophenherrschaft ist die faktische Voraussetzung für die Realisierung der idealen Geschlechterordnung.

Zur ersten Welle: Sollen die Frauen der Wächter die gleichen Aufgaben und Ämter im Staat übernehmen wie die Männer, und soll ihnen demzufolge dieselbe Erziehung zukommen? Ohne »wenn und aber« plädiert Platon für die uneingeschränkte Gleichstellung von Mann und Frau. Daß damit Unglaubliches, dem Herkömmlichen und Gewohnten vollkommen Zuwiderlaufendes gut geheißt wird, ist wohl bewußt und wird an einem extremen Beispiel, dem älteren Frauen, die unbekleidet gymnastische Übungen absolvieren, sinnfällig gemacht (vgl. 452a ff.).

Um diese skandalöse Ansicht bezüglich des Verhältnisses von Mann und Frau zu verteidigen, bedarf es einer zweifachen Begründungsleistung: Erstens muß gezeigt werden, ob und wie diese Regelung überhaupt möglich ist, und zweitens muß erwiesen werden, daß sie gut im Sinne von nützlich, zuträglich ist (vgl. 452e ff., 456c).

Die Möglichkeit strikter Gleichstellung von Mann und Frau wird unter Rekurs auf das Gerechtigkeitsprinzip demonstriert: »Denn ihr selbst habt ja am Anfang der Gründung eurer Stadt eingestanden, daß nach seiner Natur jeder einzelne auch nur ein Geschäft, das ihm eigentümliche, verrichten müsse« (453b). Dieses Prinzip kann für sich auch das Gegenteil, die ungleiche Stellung von Mann und Frau begrün-

den, dann nämlich, wenn der Frau als Frau eine besondere, von dem Mann als solchen differente Natur zukäme.

Also ist die alles entscheidende Frage, ob es einen spezifischen Geschlechtscharakter der Frau gibt oder nicht. Wird diese Frage bejaht, so folgt daraus die bis heute nicht überwundene, von Aristoteles zuerst explizit philosophisch begründete Arbeits- und Funktionenteilung der Geschlechter, die sich an der Unterscheidung von Haus und Staat, Privatsphäre und öffentlicher Sphäre festgemacht hat. Ist jedoch das Menschsein nicht gruppenweise in Geschlechtscharaktere differenziert, sondern nur individuell unterschieden, so folgt aus dem staatsbildenden Prinzip der Gerechtigkeit, daß die individuelle Natur darüber entscheidet, welcher Platz im Staat einem Menschen zukommt. Sokrates' Plädoyer für gleiche Erziehung und Aufgabenverteilung muß sich also mit dem möglichen und hypothetisch erhobenen Einwand der besonderen Natur der Frau auseinandersetzen (vgl. 453c ff.). Die Widerlegung demonstriert platonische Ironie: Aus der Schwäche der Frau wird ihre Gleichberechtigung gefolgert.

Betrachten wir dieses argumentative Kunststück im einzelnen: Zunächst ist das Prinzip »Gleichheit der Natur begründet Gleichheit des Geschäfts« zu präzisieren: Nur solche Eigenschaften sind in Betracht zu ziehen, die für die Beschäftigung selbst relevant sind. So ist die Differenz von Kahlköpfigen und Behaarten etwa für das Schuhmachen vollkommen gleichgültig. Um zu entscheiden, ob eine in Hinsicht auf Beschäftigungen relevante Differenz der Natur vorliegt, bedarf es eines Kriteriums. Dieses Kriterium besteht in dem Verhältnis von aufgewendeter Mühe und Zeit zum Erwerb einer

Fähigkeit und erworbenem Grad an Kompetenz. Aus dem Faktum der generellen Schwäche der Frau kann jetzt auf das Fehlen eines relevanten Geschlechtsunterschiedes geschlossen werden: Wenn Frauen in allen

Verrichtungen von Männern übertroffen werden, dann gibt es keine in bezug auf bestimmte Handlungen relevante Verschiedenheit der Frau als Frau. Wenn gilt: In bezug auf alle Verrichtungen sind Männer besser als Frauen, dann gibt es keine Verrichtung, für die eine spezifische Eignung des Mannes oder der Frau erkennbar ist. Die allgemeine graduelle Überlegenheit des Mannes schließt eine qualitative Differenzierung der Geschlechter aus (anders interpretiert zum Beispiel Smith 1994: 28f.). Das bedeutet umgekehrt: Der zweifellos feststellbare Unterschied von Mann und Frau in Hinsicht auf ihren Beitrag zur Generativität, daß die Frau gebärt und der Mann erzeugt, ist in Hinsicht auf die Zuweisung von Ämtern und Funktionen im Staat so gleichgültig wie das Vorhandensein oder Fehlen von Haupthaar für das Schuhmachen. Fazit: »Also, o Freund, gibt es gar kein Geschäft von allen, durch die der Staat besteht, welches dem Weibe als Weib oder dem Manne als Mann angehört, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden verteilt und an allen Geschäften kann das Weib teilnehmen ihrer Natur nach, wie der Mann an allen ...« (455d).

Nachdem die Möglichkeit der Gleichberechtigung von Mann und Frau hinsichtlich der Erziehung und Übernahme von Ämtern im Rahmen des platonischen Staatsideals aus den Prämissen des Gerechtigkeitsprinzips und des Faktums der gleichen Natur erwiesen ist, ist zu zeigen, daß diese Beteiligung von Frauen auch das Beste für den Staat ist. Die Über-

legenheit des Mannes schließt nicht aus, daß einzelne Frauen einzelne Männer übertreffen. Die Beteiligung der Besten an den Staatsgeschäften ist aber das Beste für den Staat (vgl. 456d ff.).

Zur zweiten Welle: Auf dieser Basis entwickelt Sokrates die Leitlinien für die Einrichtung des Zusammenlebens der Geschlechter und Generationen im Wächterstand. Die Lebensweise der Wächter ist nicht nur hinsichtlich der materiellen Verhältnisse, sondern auch hinsichtlich der Geschlechterordnung durch das Verbot von Privatbesitz gekennzeichnet: »Daß diese Weiber alle allen diesen Männern gemein seien, keine aber irgendeinem eigentümlich beiwohne und so auch die Kinder gemein [seien], so daß weder ein Vater sein Kind kenne, noch auch ein Kind seinen Vater« (457c/d). Diese aus patriarchaler Perspektive gegebene Darstellung sowie die Bezeichnung Frauen- und Kindergemeinschaft verführen zu dem Mißverständnis, es handele sich um ein einseitiges Besitzverhältnis zugunsten des Mannes, tatsächlich sind die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern jedoch reziprok (vgl. Vlastos 1994: 15ff.). Weder Ehe noch Familie sind für den Wächterstand vorgesehen: Das Leben von Mann und Frau vollzieht sich nicht im Haus, sondern in der Sphäre des Öffentlichen; die Nachkommen werden in Säugehäusern großgezogen.

Detaillierter soll das Konzept der Frauen- und Kindergemeinschaft hier nicht vorgestellt werden, zu fragen ist vielmehr nach seiner Begründung. Aus der Gleichstellung von Mann und Frau folgt zunächst nur das Verdikt geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung, die von Sokrates vorgeschlagene Art der gesetzlichen Regelung der Geschlechter- und Generationenordnung bedarf

also zusätzlicher Begründung. Bloß unterstellt wird zunächst die Möglichkeit dieser Ordnung, um davon ausgehend die Zuträglichkeit dieser Einrichtung zu erweisen (vgl. 458b ff.). Die These lautet: Diese Institution ist Ursache des größten Gutes (*megiston agathon*, 462a). Das größte Gut ist, was den Staat zu einem macht, das größte Übel ist, was ihn zerreißt (vgl. 462a/b).

Die These, die Frauen- und Kindergemeinschaft sei Ursache des größten Gutes, wird in zwei Schritten begründet: Zuerst wird in abstracto dargestellt, daß die Gemeinschaft von Lust und Unlust Teile zu einem Ganzen zusammenbindet: Geteilte Freude, geteilter Schmerz stiften Einheit (vgl. 462b-e). Im zweiten Schritt wird die Frauen- und Kindergemeinschaft als Fall dieser Gattung, der Gemeinschaft von Lust und Unlust, identifiziert (vgl. 462e – 465d).

Daß die Gemeinschaft von Lust und Unlust Verbindung von Teilen zu einem Ganzen stiftet, ist leicht einzusehen: Wenn viele sich in Beziehung auf dasselbe freuen, dann ist nicht nur jeder für sich mit diesem Einen verbunden, die vielen sind durch den gleichen Bezug auf dasselbe und die Gleichheit des seelischen Zustandes auch untereinander verbunden:

Lust und Unlust sind als das allen Gemeinsame (distributiv Allgemeine) zugleich das die vielen zur kollektiven Einheit eines Ganzen vereinigende Band.

Die Voraussetzung für das Entstehen einer Gemeinschaft der Lust und Unlust ist, daß die vielen verschiedenen »Subjekte« jedes für sich, also distributiv, in der gleichen Art der Relation zu den Gegenständen, in bezug auf welche Lust oder Unlust geäußert wird, stehen. Es kommt darauf an, daß möglichst viele Menschen das Prädikat »mein« gleich gebrau-

chen, das heißt, auf dieselben Gegenstände beziehen. Denn die Relation des Zugehörens oder Nichtzugehörens entscheidet darüber, ob auf eine Sache oder ein Ereignis mit Lust oder Unlust reagiert wird. Die vielen Beziehungen verschiedener Menschen auf dasselbe als das ihrige sind zunächst untereinander verbindungslos, das heißt, sie bilden keine Ganzheit. Durch das gleichförmige Entstehen von Lust und Unlust in allen wird die bloße Vielheit zur Ganzheit transformiert; Lust bzw. Unlust ist der qualitative Einheitsgrund, durch den das Viele in die Einheit eines Ganzen versammelt wird.

Im letzten Schritt wird geprüft, ob die Einrichtung der Frauen- und Kindergemeinschaft dem in abstracto vorgestellten Modell des am besten eingerichteten Staates entspricht. Die Frauen- und Kindergemeinschaft ist zugleich als eine konkrete Form der Gemeinschaft von Lust und Unlust zu erweisen und als Ursache des höchsten Gutes, der Einheit des Staates (vgl. 464b). Daß diese Institution als Fall des allgemeinen Modells zu verstehen ist, zeigt Platon durch die Subsumtion des Verwandten unter den Begriff des Seinigen (vgl. 463b/c). Die durch die Frauen- und Kindergemeinschaft hergestellten omnilateralen Verwandtschaftsbeziehungen garantieren also, daß die für den am besten eingerichteten Staat aufgestellte Norm, »daß nämlich die meisten in Bezug auf die nämlichen Dinge eben dieses auf dieselbe Weise anbringen, das Mein und nicht Mein« (462c), erfüllt ist. Aus diesen allseitigen Zugehörigkeitsbeziehungen entsteht aber die Gemeinschaft von Lust bzw. Unlust und damit die organische Einheit des Staates (vgl. 462c/d).

In der Platonrezeption ist diese Konzeption der Frauen- und Kindergemeinschaft durchweg als lächerli-

ches, von Platon selbst nicht ernst gemeintes, jedenfalls unhaltbares, moralisch verwerfliches Element seines Idealstaatsentwurfs traktiert worden (vgl. Bluestone). Dagegen möchte ich im folgenden zeigen, daß die vorgestellte Geschlechterordnung kein bloß kuriozes, akzidentelles Lehrstück, sondern ein integrales Element des platonischen Idealstaatsentwurfs darstellt. Zwei Faktoren sind zur Begründung dieser Auffassung heranzuziehen: Die von Platon genannten nützlichen Konsequenzen dieser Einrichtung müssen mit der Behauptung, die in der dritten Welle erörterte, für Platons politische Theorie zentrale Lehre von der Philosophenherrschaft begründe auch die Möglichkeit dieser Institution, in Verbindung gebracht werden. Das heißt, die Nützlichkeitsprüfung muß mit der Möglichkeitserwägung zusammengedacht werden.*

Das oft verspottete und heftig attackierte Theorem von der Philosophenherrschaft rechtfertigt Platon durch seine Theorie des Wissens. Wissen oder Erkenntnis im strikten Sinne gibt es nach Platon nur von den Ideen, nicht aber von den sinnlichen Dingen, die diese instantiiieren. Das im »Staat« und anderswo vorgelegte Argument, das von den Interpreten sogenannte »argument from the opposites«, muß hier nicht detailliert entfaltet werden (vgl. *politeia* 476c ff.; vgl. Vlastos 1973). Entscheidend ist hier allein das Resultat: Die sinnlichen Dinge sind nicht wahrhaft seiend, denn ihre Prädikate beruhen nicht auf ihrem Sein, ihrem *ti estin* oder ihrer *ousia*; wahres Wissen bezieht sich aber auf das Seiende selbst, das heißt, nur von den Ideen gibt es Erkenntnis im strengen Sinne.

Um den sogenannten Philosophen-Königssatz zu rechtfertigen, muß in einem zweiten Schritt gezeigt

werden, warum diejenigen, die über Wissen verfügen, die Herrschaft im Staat ausüben sollen. Klar ist, daß die gerechte Einrichtung und Verwaltung des Staates ein Wissen um das Gute und Gerechte voraussetzt, und wenn Wissen darin besteht, die Idee von etwas zu erkennen, dann können nur die Philosophen über wahre Einsicht in die objektiv vorgegebenen Strebensziele des Guten und Gerechten verfügen. Platon vertritt also wie Sokrates die Auffassung, daß für tugendhaftes, gerechtes Handeln Wissen notwendig ist. Platon verwirft jedoch die weitergehende sokratische Lehre, daß Tugend Wissen ist oder daß Wissen die notwendige und hinreichende Bedingung ist, um tugendhaft zu sein. Die neuere Platonforschung hat gezeigt, daß der »Staat« mit einigen sokratischen Prinzipien der Tugendlehre bricht (vgl. auch zum folgenden Irwin 1977).

Platons Lehre von den drei Seelenteilen (Buch IV) widersetzt sich der sokratischen Reduktion konfligierender Strebensziele auf Fehlurteile über das Gute: Der Wunsch zu trinken etwa kann sich trotz der Einsicht, es sei besser, nicht zu trinken, erhalten und gegebenenfalls durchsetzen. Die Lehre von der Dreiteilung der Seele schließt die Anerkennung nichtrationaler Strebungen ein: Der appetitive Seelenteil (*to epithymetikon*) ist in seinem Streben gänzlich unabhängig von einem Begriff des Guten, der emotionale Seelenteil (*to thymoeides*) ist in seinem Streben beeinflusst von Meinungen über Arten des Guten, nur die rationale Seele (*to logistikon*) läßt sich in ihrem Streben vollkommen von dem leiten und bestimmen, was sie als das Gute überhaupt und im ganzen begreift (vgl. ebd.: 192). In Buch neun unterscheidet Platon die drei Seelenteile nicht nur hinsichtlich ihrer

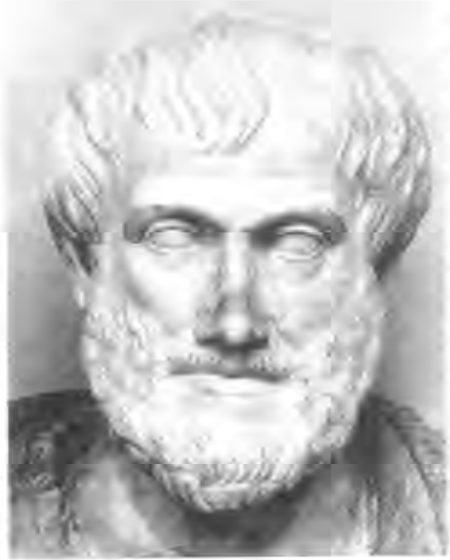
strukturellen Differenz im Verhältnis zum Begriff des Guten, sondern auch hinsichtlich der Objekte des Strebens: Der untere Seelenteil ist auf Triebbefriedigung ausgerichtet, der mittlere Teil strebt nach Ehre, das höchste Gut für die rationale Seele ist Erkenntnis oder Wahrheit (vgl. 581a ff.).

Wenn Platons Ethik Konflikte zwischen Strebensendenzen und dem als gut Erkannten zuläßt, dann bedarf es, um tugendhaft zu sein und zu handeln, mehr als Wissen: Statt einer der Tugend abträglichen Dissonanz ist harmonische Ordnung aller Seelenteile unter Führung des *logistikon* gefordert. Aus der Analogie von Staat und Einzelseele folgt daraus die Notwendigkeit der Philosophenherrschaft, die garantiert, daß das als gut Erkannte auch erstrebt, das heißt praktiziert wird (vgl. ebd.: 201).

Wenn nun aber die Herrschaft des Philosophen nicht nur der Durchsetzung des philosophisch als gut Erkannten dient, sondern auch der Verwirklichung des für die übrigen *polis*-Stände Guten dienen soll, entsteht ein Problem der Vermittlung zwischen deren natürlichen Strebendenzen und dem Anspruch harmonischer Zusammenstimmung unter Führung des rationalen Seelenteils: Wie nämlich ist die Unterordnung der nichtvernünftigen Seelen- bzw. Staatsteile unter das Vernünftige mit der Anerkennung und Berücksichtigung ihrer je eigenen *eudaimonia* zu vereinbaren (vgl. 586e – 587a). Meine These ist, daß die Institution der Frauen- und Kindergemeinschaft ein unverzichtbares Mittel zur Lösung dieses Problems darstellt. Das, wonach jeder strebt, ist formal als *eudaimonia*, Glückseligkeit bestimmt, aber die die *eudaimonia* ausmachenden Inhalte variieren je nach Bezug des strebenden Teils auf das rational als gut Eingesehene. Um das Gute für

Aristoteles hat das Geschlechterverhältnis in direktem Widerspruch zu Platon neu konzipiert. Für ihn sind Mann und Frau von Natur aus diffe-

rent, die Frau ist minderwertig. Römische Marmorbüste (Kopie), Rom, Thermenmuseum. Foto aus: »Sokrates«, Kat. Glyptothek 1989.



die ganze polis, das heißt das für jeden Teil Gute verwirklichen zu können und zugleich Harmonie aller Teile unter Führung des rationalen Teils zu ermöglichen, ist eine Modifikation der Glückseligkeitsvorstellung der nichtrationalen Teile erforderlich, und zwar so, daß die spezifischen Strebenziele bewahrt bleiben und zugleich mit dem von der Vernunft erkannten objektiv Guten harmonieren können. Genau dieses leistet die Frauen- und Kindergemeinschaft: Durch diese Einrichtung wird die Glückseligkeitsvorstellung der Wächter, die selbst nicht über eine adäquate Erkenntnis des Guten verfügen, so modifiziert, daß sie mit dem objektiv Guten zusammenstimmt. Das natürliche Streben der Wächter nach Ehre ist an sich Grund für Streit und Zwietracht unter den Wächtern, wodurch die Ordnung der ganzen polis gefährdet ist. (Die Ehrliebenden sind zugleich die Streitlustigen, vgl. zum Beispiel 581b.) Die Institution der Frauen- und Kindergemeinschaft bewirkt durch die Gemeinschaft von Lust und Unlust, daß die

Sorge für das Heil des ganzen Staates und die Anerkennung durch die polis als ganze das ist, worum es den Wächtern geht. Dies ist die Art von Ehre, der »Sieg«, wonach der durch Philosophenherrschaft gemäß philosophischer Einsicht eingerichtete Wächterstand strebt. Da die Wächter selbst der philosophischen Erkenntnis des Guten nicht fähig sind, bedarf es der indirekten Justierung ihrer Glückseligkeitsvorstellung am Maßstab des Guten selbst.

Die Frauen- und Kindergemeinschaft ist mithin das philosophischer Einsicht in das Gute und Gerechte selbst verdankte Mittel, durch das das Objekt der Ehre, nach dem die Wächter streben, so transformiert wird, daß es in die vernünftige Ordnung paßt, und zugleich Ehre als das eigentümliche Strebenziel dieses Standes bewahrt bleibt.

Das Geschlechterverhältnis nach Aristoteles

Die grundlegenden Elemente der platonischen Geschlechterordnung: die Gleichheit von Mann und Frau, ihre Gleichberechtigung im Staat und die Ersetzung des privaten Haushalts durch die Frauen- und Kindergemeinschaft werden von Aristoteles verworfen. Konstitutiv für seine Konzeption der polis sind die gegenteiligen Doktrinen: Mann und Frau sind von Natur aus different; die Defizienz der Frau begründet ihre Unfähigkeit zur Herrschaft in Haus und Staat, das Haus wird wiederhergestellt und ist fortan integraler Bestandteil der europäischen Sozialordnung.

Zunächst eine kurze Skizze zu Aristoteles' Lehre vom Haus: Staat und Haus, polis und oikos gehören

nach Aristoteles in dieselbe Gattung: Es sind menschliche Gemeinschaften, die als Resultat menschlichen Handelns um eines Zwecks, eines Gutenwillens bestehen (vgl. zum folgenden Aristoteles' »Politik«, Buch I, Kap. 1-3). Ihre spezifische Differenz bestimmt sich aus der Art des Guten, um dessentwillen sie existieren: Der oikos dient der Lebenserhaltung, der tagtäglichen der Individuen und der generativen der Gattung; in der polis aber geht es um die Verwirklichung des vornehmsten Gutes, das vollkommene, gute Leben, das eu zen oder die eudaimonia.

Haus und Staat sind zugleich Formen der Unter- und Überordnung, kurz: Herrschaftsformen. Denn, so heißt es zur Begründung, »der Gegensatz von Herrschendem und Dienendem tritt überall auf, wo etwas aus mehreren Teilen besteht und eine Einheit bildet ... Und dieses Verhältnis findet sich bei den beseelten Wesen auf Grund ihrer ganzen Natur« (1254a). Das beseelte Wesen ist nämlich selbst eine Einheit verschiedener Herrschaftsarten: »Die Seele herrscht über den Leib als ihr Werkzeug, despotisch; innerhalb der Seele führt der vernünftige über den unvernünftigen Teil ein politisches und königliches Regiment« (1254b).

Grundlage von Aristoteles' Ökonomie und Politik ist nun das Theorem der Analogie zwischen den Verhältnissen im Beseelten selbst und Verhältnissen zwischen verschiedenen Lebewesen, hier natürlich Menschen. Während die polis ihrem Wesen nach ein Verhältnis von Freien und Gleichen ist, ist das Haus ein in sich differenzierter Herrschaftsverband. Das heißt, die Art der Herrschaft variiert in bezug auf die Teilgesellschaften, aus denen es zusammengesetzt ist: Bei ehelicher und elter-

licher Gemeinschaft handelt es sich grundsätzlich um Beziehungen zwischen Freien, so daß Herrschaft zum Wohl der Beherrschten auszuüben ist. Anders verhält es sich zwischen oikodespotes und Sklaven: Hier liegt eine der tyrannis vergleichbare Herrschaftsform über Unfreie vor, die einseitig am Interesse der Herrschenden orientiert ist. Barbarisch ist es aber nach Aristoteles, das Verhältnis von Mann und Frau in dieser Weise zu begreifen; sofern nämlich die Barbaren keine freie und gleiche Beziehung von Bürgern in der polis kennen, fehlt ihnen überhaupt ein adäquater Maßstab zur Beurteilung anderer als tyrannischer Verhältnisse. Das eheliche Verhältnis ist der Aristokratie im Staat analog (vgl. 1252b, 1325b 25ff.).

Zwar ist das eheliche Verhältnis eine Beziehung zwischen Freien, jedoch nicht zwischen Gleichen. Mann und Frau sind nämlich darin artmäßig verschieden, »daß das Männliche von Natur mehr zur Leitung geeignet [ist] als das Weibliche, wenn« – so fügt Aristoteles vorsichtshalber hinzu – »nicht ein Verhältnis wider die Natur vorliegt« (1259b 8ff., vgl. auch 1254b). Bevor ich auf die Begründung für diese gegen Platons Lehre vom bloß graduellen Unterschied gerichtete These eingehe, will ich versuchen, etwas von den Verschiebungen im Politik- und Metaphysikverständnis sichtbar zu machen, die der aristotelischen Rehabilitierung des Hauses zugrunde liegen.

Ausgangspunkt ist die Kritik des Aristoteles an Platons Konzeption der Frauen- und Kindergemeinschaft im zweiten Buch der Politik. Aristoteles setzt zunächst bei der Voraussetzung dieses Lehrstücks an, das größte Gut des Staates sei die einem lebendigen Ganzen analoge Einheit

seiner Teile. Diese Voraussetzung wird als falsch erwiesen: Ihre Annahme führt zum Gegenteil des Beabsichtigten, nämlich zur Auflösung des Staates. Denn nach Aristoteles ist ein Staat seiner Natur nach eine Vielheit qualitativ verschiedener Elemente. Wenn Aristoteles als äußerste Konsequenz des platonischen höchsten Gutes die Entwicklung des Staates zu einem Individuum aufweist, dann lautet der Vorwurf: Die Teile des platonischen Staates sind bloß als unselbständige Elemente des als absolute, substanzähnliche Einheit gefaßten Staates gedacht. Aristoteles stellt aber zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Platon klar: Der Staat ist unwillen der ihr Leben nach eigenem Wunsch führenden Menschen (1260b).

Schon aus dieser ersten Kritik an der platonischen Voraussetzung läßt sich der grundlegende Wandel im Politikverständnis von Platon zu Aristoteles ersehen: Aristoteles' Kritik an Platons Bestimmung des höchsten Gutes des Staates liegt eine fundamentalere Kritik zugrunde: Aristoteles bestreitet die metaphysische Prämisse Platons, das höchste politische Gut sei aus der philosophischen Erkenntnis der Idee des Guten als oberstem Seinsprinzip zu gewinnen. Aristoteles verwirft mithin die platonische Konzeption von Metaphysik als höchster Normwissenschaft, die als Politik zu praktischer Wirksamkeit gelangt (vgl. hierzu und zum folgenden Bien 1973: 116ff., 1968/69). Das Gute ist kein ontologisch vorgegebenes Strebenziel, sondern das gemäß je eigener Einsicht im je eigenen Handeln zu verwirklichende menschliche Gute (anthropinon agathon). Und der Staat ist nicht die metaphysisch fundierte, vorgegebene Ordnung, in die sich der einzelne ent-

sprechend der Verfassung seiner Seele einzufügen hat.

Aristoteles' Restituierung des Hauses ist als Folge dieser Wandlung von einem metaphysischen zu einem anthropologischen Politikverständnis zu sehen: Der Zweck des Staates wird nicht mehr an einem höchsten Seinsprinzip ausgerichtet, sondern an den nach eigenem Wunsch lebenden Bürgern. Die beste polis ist diejenige, die die Bedingungen zur uneingeschränkten Realisierung des geglückten Menschseins schafft. Der Mensch aber, so führt Aristoteles im achten Buch der »Nikomachischen Ethik« aus, ist von Natur eher zum Beisammensein zu zweien als zur staatlichen Gemeinschaft angelegt; der Mensch ist darin vom Tier verschieden, daß er sich nicht nur zu Zwecken der Fortpflanzung mit seinesgleichen verbindet, die Menschen bilden eine Hausgemeinschaft zum Zweck einer gemeinsamen Lebensführung (vgl. NE VIII, 14: 1162a 16-22). Mit dem Fortfall des metaphysischen Fundaments der Politik entfällt zugleich der Begründungshorizont für die Auflösung des Hauses, der natürlichen Anlage des Menschen zur Bildung eines Haushalts steht also nichts mehr entgegen.

Auffallend ist, daß Aristoteles' Kritik der Frauen- und Kindergemeinschaft die platonische Begründung der Gleichheit von Mann und Frau völlig außer acht läßt. Die Frauen- und Kindergemeinschaft wird nicht als die diesem Theorem entsprechende politische Ordnung der Geschlechterverhältnisse begriffen, sondern als Lösung gerechter Besitzverhältnisse definiert, so daß Frauen von vornherein einseitig als Besitz von Männern verstanden sind. Die Reziprozität im Geschlechterverhältnis kommt also gar nicht in den Blick.

Eine weit verbreitete, ursprünglich indische Fabel berichtet, wie Aristoteles trotz seiner Weisheit und grauen Haare doch der Weiberlist erliegt und sich von der schönen Phyllis zäumen

und reiten läßt. Seit dem Mittelalter verbindet man mit diesem Bild die Warnung an die Männer, sich nicht durch allzu große Liebe von einer Frau abhängig zu machen. Kupfer-

stich von Hans Brosamer (um 1500–1554), Herzog Anton Ulrich-Museum Braunschweig. Foto: B. P. Keiser, Museum.



Nun sind Frauen nach Aristoteles nicht wie Sklaven Eigentum des Mannes. Aber entgegen der platonischen Auffassung bloß gradueller Differenz behauptet Aristoteles in der praktischen Philosophie einen artmäßigen Unterschied: Das Weibliche ist von Natur das Regierte, das Männliche das Regierende. Begründet wird diese Differenz wie folgt: »Der Sklave hat das Vermögen zu überlegen überhaupt nicht, das Weibliche hat es zwar, aber ohne die erforderliche

Entschiedenheit [akuron], und das Kind hat es auch, aber noch unentwickelt« (1260a).

Diese Differenz von Frau und Mann parallelisiert Aristoteles nun mit dem Unterschied von vernunftloser und vernünftiger Seele und legitimiert auf diese Weise die Herrschaft des Mannes über die Frau. Das Vermögen zu überlegen, das *bouleutikon*, ist Teil der praktischen Vernunft: Die als praktischer Syllogismos vollzogene Überlegung mündet

in die Entscheidung zu einer Handlung (vgl. NE III, 4: 1112a ff.).

Wenn Aristoteles die Frau durch einen Mangel an Autorität dieses Vermögens kennzeichnet, dann fehlt die Durchsetzungskraft gegenüber dem vernunftlosen, strebenden Seelenteil. Das heißt, ihre Handlungen sind nicht in jedem Fall verursacht durch Überlegung. Sofern aber nur derjenige, dessen Handlung ihren Ursprung in Überlegung und Entscheidung hat, im ethischen Sinne

verantwortlich ist, legt es sich nahe, die Imputabilität, also die Unzurechnungsfähigkeit der Frau für eingeschränkt zu halten (vgl. Rapp 1995). Zweifellos disqualifiziert die Defizienz des *bouleutikon* aber die Frau als Bürger: Die Frau ist demzufolge unausweichlich das Regierte, unter freien und gleichen Bürgern ist aber Abwechslung im Herrschen und Beherrschtwerden prinzipiell möglich und erstrebenswert.

Zu fragen ist abschließend, wie Aristoteles diese Feststellung über die natürliche Minderwertigkeit begründet. Die Antwort ist schlicht; gar nicht. Eine bloße These also mit derart weitreichenden Konsequenzen, und dies in Anbetracht der Kenntnis von Platons raffinierter Begründung des Gegenteils? Will man Aristoteles von diesem Makel befreien, gerät man in Gefahr, ihn auf andere Weise zu diskreditieren. Nichts liegt nämlich näher, als die biologischen Schriften zur Schließung der Begründungslücke heranzuziehen.

In seiner Zeugungs- und Vererbungslehre führt Aristoteles den Nachweis, daß die Frau ein unvollkommener, verstümmelter Mann ist (vgl. Lesky 1950: 1344ff.). Aristoteles vertritt in seiner »Historia animalium« auch die Auffassung, der Unterschied des Männlichen und Weiblichen gehe immer, am ausgeprägtesten aber beim Menschen, mit charakterlichen Unterschieden einher (vgl. »Historia animalium«, Buch IX; vgl. Allen 1985: 117ff.). Klar ist indessen, daß von hier aus nicht ohne weiteres eine Brücke zur Politik zu schlagen ist: Gegenstand der Naturphilosophie ist das von sich her Seiende, die *physis*, Gegenstand der praktischen Philosophie aber ist das, was in der Verfügbarkeit des Menschen steht, die *praxis*.

Ausdiskutieren ist dieses heikle Problemfeld hier ohnehin nicht, nur zwei zentrale Perspektiven der Erörterung sollen abschließend kurz skizziert werden: Zu fragen ist erstens, welche Rolle der Begriff der Natur in Aristoteles' Politik spielt. Zu fragen ist des weiteren, ob Aristoteles' Biologie auf metaphysischen Prämissen beruht, die normative Implikationen haben. Aristoteles' Biologie ist im Vergleich zu seinen Vorgängern ein systematisches Ganzes, das auf seiner Ursachenlehre aufbaut; einheitliches Prinzip aller Lebensprozesse ist seither der Begriff des Zwecks. Erna Lesky betont in ihrer Abhandlung über die »Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike...«, daß diese Teleologie des Werdens ihre letzte Sinndeutung vom Metaphysischen her erhalte. Als Beleg ist auf »De generatione animalium« (731b 24ff.) zu verweisen: Nachdem der Unterschied zwischen dem Ewigen, Göttlichen und dem Werdenden, Endlichen herausgestellt ist, fährt Aristoteles fort: »Da nämlich die Natur solcher Wesen ein Ewigsein nicht zuläßt, so ist das, was entsteht, nur in solcher Weise ewig, in der es die Möglichkeit dazu hat. Durch die Zahl ist es nun dazu nicht imstande ..., aber durch die Art (Kraft des in ihr tätigen Formprinzips) hat es die Möglichkeit, ewig zu sein. Deshalb gibt es immerfort Generationen von Menschen und Tieren und Pflanzen. Da aber für sie Weibliches und Männliches Ursprung sind, dürfte es wohl um der Zeugung willen Weibliches und Männliches in den Geschöpfen geben. Da aber ihrem Wesen nach die erste bewegende Ursache, in der der Begriff und die Form liegt, besser und göttlicher ist als der Stoff, so ist es auch zweckmäßiger, daß das Höhere

vom Niederen geschieden ist. Deshalb ist ... Männliches vom Weiblichen getrennt. Denn ein Besseres und ein Göttlicheres ist das Prinzip der Bewegung, das als Männliches den werdenden Geschöpfen zugrunde liegt, Stoff aber ist das weibliche Substrat« (zit. n. Lesky 1950: 1383).

Die Metaphysik erweist sich damit als normativer Bezugsrahmen, von dem her die Stellung des Mannes als vollkommenstes Geschöpf der Natur begreifbar wird (vgl. ebd.: 150). Zu fragen ist, ob diese metaphysisch bedingte naturphilosophische Wertung auf die Ebene des Politischen durchschlägt. Die von Natur aus mangelhafte Ausstattung der Frau ist mit dem Theorem der natürlichen Hierarchie des Besseren über das Minderwertige die einzige Begründung für die inferiore Stellung der Frau in Haus und Staat. In Kombination mit der Definition der *polis* als Gemeinschaft der Freien und Gleichen und der daraus folgenden Unmöglichkeit konstanter Verteilung von Herrschaft und Beherrschtwerden begründen sie den Ausschluß von Frauen aus der Bürgerschaft. Der Begriff der Natur fungiert mithin nicht nur in der Lehre der Sklaverei – was schon Rousseau bemerkt hat – als Rechtfertigungskategorie (vgl. CS I, 2; vgl. Bien 1973: 204).

Für Platon ist die Metaphysik Fundament der Politik; als höchste Normwissenschaft begründet sie die Gestalt politischer Gemeinschaft und die Herrschaft der Einsichtsfähigen: das höchste Gut der *polis* und die Philosophenherrschaft. Wenn die Natur der Frau von der des Mannes nicht spezifisch differiert, verlangt das Gerechtigkeitsprinzip die gleichberechtigte Beteiligung von Frauen am Staat nach Maßgabe ihrer individuellen Fähigkeiten. Die Philoso-

phen sind autorisiert, das von ihnen erkannte objektiv Gute – auch mit zweifelhaften Mitteln – durchzusetzen. Die Frauen- und Kindergemeinschaft ist das entscheidende Mittel, durch das das Strebenziel der Wächter mit dem philosophisch erkannten höchsten Gut der *polis* kompatibel gemacht wird und zugleich das genuine Streben der Wächter nach Ehre bewahrt bleibt. Sofern die unteren Stände wie Unmündige, die der Leitung bedürfen, gestellt sind, hat man zu Recht auch von einer Ökonomisierung des Politischen durch Platon gesprochen.

Aristoteles befreit die Politik von ihren metaphysischen Vorgaben und damit die *polis* von ihrer hierarchischen ökonomischen Struktur. Zugelassen zur Gemeinschaft freier und gleicher Bürger sind allerdings nur wenige. Der metaphysisch normativ unterfütterte Naturbegriff ist Grundlage der fixen Positionierung von Menschen als Herrschende oder Beherrschte und damit zugleich Legitimierungsgrund für den Ausschluß aus der *polis*. Für Theorie und Realität der europäischen Geschlechterordnung ist diese aristotelische Lehre paradigmatisch geworden.

Anmerkung

* Möglichkeit hat einen doppelten Sinn: Im Zusammenhang mit der Erörterung der ersten und zweiten Welle heißt Möglichkeit soviel wie ausweisbare, begründete Denkmöglichkeit, der Gegensatz ist ein bloßes Hirngespinnst; im Zusammenhang mit der Erörterung der Philosophenherrschaft geht es um die Bedingungen der Realisierung des Ideals der gerechten *polis*. Möglichkeit heißt hier also soviel wie real möglich (vgl. 471, 472d/e).

Über die Vervollständigung des Wissens Philosophinnen in der Wissenschaft

Ruth Hagenruber

Die Entwicklung von Bildung und Wissenschaft spiegelt sich in der Geschichte ihrer Institutionen. Wissenschaft erstritt und erstreitet sich ihren Platz zwischen zwei Extremen, den einen gilt sie als Weg zur Vermehrung von Wissen und Verbreitung von Vernunft, den anderen als Instrument zur Begründung und Verbreitung bestimmter Ideologien. Die Standortbestimmung der Institutionen folgt diesen unterschiedlichen Wissenschaftsideen. Es ist bis heute nicht geklärt, ob die Institutionen die Wirksamkeit von Gedanken erst begründen, gar definieren, was als vernünftig anzusehen ist, oder ob die Institutionen die als vernünftig eingesehenen Sachverhalte durchsetzen und verbreiten. Wissenschaftliche Institutionen verfolgen auch den Zweck, einmal erreichte Macht zu erhalten. Beides kann nebeneinander existieren und Teil der wissenschaftlichen Selbstdarstellung sein. Probleme entstehen dort, wo sich die erste gegen die zweite Variante verkrustet und wo die Tendenzen zur Selbsterhaltung der >Macht<-Institutionen auch zu einer Festlegung und Einschränkung auf das einmal institutionalisierte Gedankengut führen, weil befürchtet wird, daß Kritik an dem institutionalisierten Gedankengut zwangsläufig zur Auflösung der Institution führen würde. Die Geschichte der akademischen Institutionen und der Bildungsgeschichte spiegelt dieses Dilemma wider, und die Geschichte der Philosophinnen ist eng mit dieser Problematik verknüpft.

Institutionen in der Antike

Wissenschaft und Institutionalisierung der Wissenschaft sind die Erfindung der Griechen. Als Beginn der philosophischen Institutionengeschichte gilt die Gründung der Platonischen Akademie. Sie bestand vom 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung bis ins 6. Jahrhundert, also über 900 Jahre. Es ist eine weit verbreitete Auffassung, daß es an der platonischen Akademie keine Frauen gegeben habe. Das Gegenteil war der Fall. Belegt ist, daß Potone, die Schwester Platons und Gattin von Speusippos, Platons Nachfolger im Amt des Leiters der Akademie, in der Akademie studierte. Sicherlich werden sich im Laufe der Forschungen Belege dafür finden, daß Frauen in der platonischen Akademie auch lehrten. Wie sonst sollte ein Philosoph ernst genommen werden, der fordert, Weibern solle dasselbe gelehrt werden und sie sollten zu demselben Dienst herangezogen werden wie die Män-

ner, da der Unterschied der Geschlechter keine unterschiedliche Eignung zu verschiedenen Aufgaben bedinge (Platon, *Politeia*: 453e-456e).

Daß Platon die fähigsten Männer als Wächter des Staates heranbilden wollte, ist bekannt. Viel weniger bekannt ist aber, daß die Philosophenherrschaft zugleich eine Philosophinnenherrschaft sein sollte. Der platonische Vergleich »Die weiblichen Schäferhunde betreffend, sollen wir der Meinung sein, sie müßten eben dasselbe mit hüten, was die männlichen hüten, und auch mit jagen und alles andere gemeinsam verrichten« (451d), zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der Platon keinen Zweifel daran läßt, daß den fähigsten Frauen wie Männern das Amt der Herrschaft zu übertragen sei (457a). Platon legte diese kühnen Forderungen nach der Gleichheit der Geschlechter Sokrates in den Mund. Sokrates nämlich war Schüler einer Philosophin. In einem Platondialog aus der mittleren Periode bekennt sich Sokrates als Schüler der Aspasia: »Von mir wäre es wohl gar nicht zu wundern..., daß ich im Stande wäre, die Rede zu halten, der ich eine gar nicht schlechte Lehrerin habe in der Redekunst, sondern die auch viele andere und treffliche Redner gebildet hat, einen aber, der es allen Hellenen zuvortut, den Perikles« (Platon, *Menexenos* 235e).

Perikles, der Gatte Aspasia, der als berühmter Stratege Athens in die Geschichte einging, wird hier von Sokrates als der hervorragendste Schüler der Aspasia bezeichnet. Zugleich wird unterstellt, Aspasia habe die berühmte Standrede des Perikles verfaßt, was als eine wirkliche Sensation gelten darf, weil die berühmten Reden des Radikaldemokraten Perikles für die athenische Demokratie eine hervorragende Bedeutung hat-