

Andrea Günter

Philosophie und Geschlechterdifferenz

Auf dem Weg eines
genealogischen Geschlechterdiskurses



Verlag Barbara Budrich

Andrea Günter
Philosophie und Geschlechterdifferenz

Andrea Günter

Philosophie und Geschlechterdifferenz

Auf dem Weg eines genealogischen
Geschlechterdiskurses

Verlag Barbara Budrich
Opladen • Berlin • Toronto 2022

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://portal.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Alle Rechte vorbehalten

© 2022 Verlag Barbara Budrich GmbH, Opladen, Berlin & Toronto

www.budrich.de

ISBN 978-3-8474-2589-2 (Paperback)

eISBN 978-3-8474-1750-7 (PDF)

DOI 10.3224/84742589

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – www.lehfeldtgraphic.de

Titelbildnachweis: lehfeldtmalerei.de

Satz: 3w+p GmbH, Rimpar

Druck: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Europe

Inhalt

Philosophiekonzepte, Geschlechtertheoreme, Simone de Beauvoir und Hannah Arendt	11
I Der antike Geschlechterdiskurs, Genealogie und Beauvoirs „sexuelle Differenzierung“	17
1 Natur, Ontologie und Gebärmutterordnung – Parmenides’ <i>Über die Natur</i>	17
2 Wie aus biologischen Beobachtungen eine Ursprungs-Zweck-Geschlechter-Metaphysik wird – Aristoteles’ <i>Über die Zeugung der Geschöpfe</i>	23
3 Gebärmutter oder Samen: Parmenides und Aristoteles vergleichen	31
4 Pluralität, Zwecke und Gerechtigkeit. Platons Politeia	45
5 Genealogie, sexuelle Differenzierung, sexuelle Differenz	56
II Die zwei Lehren von der Substanz, Kategorienlehre und „Existenz“	69
1 Substanz ist nicht Substanz	69
2 Aristoteles’ Metaphysik und die Ursache-Substanz	70
4 Das Substanz-Subjekt, seine Prädikate und die Prädikation	76
5 Das Substanz-Subjekt, das Ethische und die Kategorischen Imperative	81
6 Der Geschlechterdiskurs, Differenz und das Substanz-Subjekt	83
7 Pluralität und Prädikat: Der Paradigmenwechsel	87
8 Ontotheologiekritik und die Philosophie der Pluralität	90
9 Doppelter oder zweifacher Ursprung der Geschlechterdifferenz ...	94
10 Beauvoir und die Existenz der Frauen	96
III Kategorienlehre und Geschlechterdiskurse	101
1 Das Kategorienfeld des Substanz-Subjekts	101
2 Quantität. Reihen in Raum und Zeit, Berührungspunkte und Pluralität	105
3 Relation(alität): Logik der Andersheit oder der Pluralität	107
4 Qualitäten. In der Zeit: Disposition und Habitus	118

5	Wirken und Leiden: aktive und passive Qualitäten	122
6	Das Entgegengesetzte	124
7	Früher. Zeit und Reihen	129
8	Zugleich/Gleichzeitig	130
9	Bewegung. Oder: Unterschiedliche Veränderungsmodi	131
10	Haben. Besitzen und Wohnen	132
11	Ergänzung: Pluralität kategorial entwickeln	135
12	Übergang in eine Kategorienlehre der Postmoderne: Hegels <i>Wissenschaft der Logik</i> als Kategorienpool für feministisch- philosophische Ansätze	138
13	Die Kraft und die Differenz	140
14	Differenz und Politik	144
IV	Geschlechtertheoreme und Kategorienlehre	147
1	Die Kategorienlehre um Geschlechterkategorisierungsweisen erweitern	147
2	„Natur“	148
3	„weiblich“-„männlich“, „Frauen“-„Männer“, Frauenbilder, Frauenentwürfe	153
4	„Göttliche Frauen“	166
V	Geburt aus dem väterlichen Ursprung? Zur logischen Entwicklung von „weiblich“ in Platons <i>Gastmahl</i>	171
1	Platon, Diotima und das Gastmahl	171
2	Männlich und männlich-weiblich, Vater und Mutter, Himmel und Erde, überlegen und minderwertig	174
3	Jenseits des Dualismus: besonnene, gerechte und heilende Mischungen	178
4	Tugendhafte Idealität oder Realismus durch Erinnerungsbereitschaft	180
5	Inmitten der Generationengespräche: die Rede der Diotima	183
6	Gebären im Schönen	185
VI	Der Gebrauch von „Gleichheit und Differenz“ in Aristoteles’ <i>Nikomachischer Ethik</i>. Eine dekonstruktive Lektüre des Buchs über Gerechtigkeit	189
1	Gerechtigkeit und die Dualität „Gleichheit/Differenz“	189

2	Gerechtigkeit und die unterschiedlichen Dimensionen von „Gleichheit/Differenz“	192
3	Den Zusammenhang von „Gleichheit/Differenz“ und Gerechtigkeit neu praktizieren	212
VII	Von einer einzelnen Frau sprechen. Investigation als feministische Methodologie am Beispiel Hildegards von Bingen	215
1	Feministische Methodologie als Investigation (Methodologie I) ...	215
2	Das Beispiel: Hildegard von Bingen (1098–1179)	217
3	(K)Ein Skandal?	220
4	Idealisierung, Verurteilung oder Liebe? (Methodologie II)	223
5	Extreme verhindern, Übergänge gestalten: Eine tugendethische Kultur klösterlicher Weltlichkeit	225
6	Mit wachen Augen sehen, geblendet sein, neue Deutungen benötigen	228
7	Die Stadt Bingen, das Reisen und Aufklärung	231
8	Warum Hildegard? <i>Denken im Mobile</i> (Methodologie III)	232
VIII	Philosophie der Geschlechterverhältnisse. Vom aristotelischen Unterordnungsverhältnis zum Kriterium für Gerechtigkeit	235
1	Aristoteles, die Befehls-Gehorsams-Natur, Vernunft und Politik	235
2	Die Moralitäten der Geschlechter naturalisieren – Fichtes Naturrechtsphilosophie	237
3	Mündig, aber verschieden – das Aufklärungskonstrukt Kants und die Idee einer Kulturentwicklung	238
4	Geschlechtergenealogie und Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	240
5	Geschlechterverhältnisse werden zum Kriterium – Fouriers Gerechtigkeitsanspruch	242
IX	Philosopheme mithilfe weiblicher Figurationen zum Sprechen bringen: Tugendlehre in Jane Austens <i>Überredung</i>	245
1	Die Rede der Anderen	245
2	Entscheidungsfindung, Patriarchalismus und Familiensysteme	246
3	Tugendhaftigkeit der Eltern, Möglichkeiten der Töchter	249

4	Eine Heirat, der zweite Versuch	252
5	Romane, Heirat und Philosophie	256
	Auf dem Weg eines genealogischen Geschlechterdiskurses	259
	Literatur	263

Daß die Frauenfrage so ergebnislos geblieben ist, liegt an der männlichen Arroganz, die einen ‚Streit‘ daraus gemacht hat; wenn man sich streitet, argumentiert man nicht mehr gut. Man hat unablässig zu beweisen versucht, daß die Frau dem Mann überlegen, unterlegen oder gleich sei: nach Adam erschaffen, ist sie offenkundig zweitrangiges Wesen, sagten die einen; im Gegenteil, sagten die anderen, Adam war nur ein Rohentwurf, und der vollkommene Mensch ist Gott erst gelungen, als er Eva schuf. Ihr Gehirn ist kleiner als seines: relativ gesehen ist es aber größer. Christus kam als Mann auf die Welt: vielleicht tat er es aus Demut. Jedes Argument ruft sofort das gegenteilige hervor, und oft gehen beide daneben. Um klarzusehen, muß man diese eingefahrenen Gleise verlassen; man muß den verschwommenen Begriffen Überlegenheit, Unterlegenheit und Gleichheit, die alle Diskussionen entstellt haben, eine Absage erteilen und ganz von vorn beginnen. (Simone de Beauvoir)

Die Erscheinungsformen der sexuellen Frage im philosophischen Text zu studieren bedeutet, mehr oder weniger versteckte Logiken wiederzufinden, die Verbindung herzustellen zwischen dem Trivialsten und dem Abstraktesten der Aussagen von Philosophen, das zusammenzuhalten, was in den Diskursen gewöhnlich getrennt ist; auf diese Weise wird eine geschichtliche Wirkung erzeugt. (Geneviève Fraisse)

Wie weit auch ihre [der Wissenschaftler] Theorien die Alltagerfahrungen und den gemeinen Verstand hinter sich lassen, sie müssen letzten Endes wieder auf irgendeine Form davon zurückkommen, sonst verliert der Untersuchungsgegenstand jeden Wirklichkeitsbezug. (Hannah Arendt)

Philosophiekonzepte, Geschlechtertheoreme, Simone de Beauvoir und Hannah Arendt

Geschlechterkonzepte sind seit mehr als 2500 Jahren heiß umkämpft. Um sich in diesen Streitereien zu orientieren, ist es wichtig, ihre Traditionen ebenso wie eroberte Alternativen zu kennen. Zentrale Stationen dieser Traditionen und der erarbeiteten Alternativen werden in diesem Buch in neun Kapiteln aufgesucht. Im Zentrum werden dabei drei zentrale Kategorisierungen stehen, die Simone de Beauvoir in *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* heraushebt, um Geschlechterverhältnisse neu zu denken: 1. „die sexuelle Differenzierung“ – „la différenciation sexuelle“ (DaG 666; DaG frz. 640) –, 2. das Philosophem „Existenz“ und 3. die Kritik von Geschlechterkonzepten, die entlang des Begriffskomplexes „Überlegenheit, Unterlegenheit und Gleichheit“ (DaG 23) bzw. in Variation „Überordnung, Unterordnung und Gleichheit“ gebildet wurden.

Zusammen mit Beauvoir wird als zweite Denkerin Hannah Arendt regelmäßig zur Sprache kommen. Arendt ist zwar keine feministische Denkerin,¹ ihre Entwürfe weisen aber dennoch große Gemeinsamkeiten mit Beauvoirs philosophischen Anliegen auf. So hält Hannah Arendt fest, dass der Begriff der Existenz die Lehre vom Sein ablöste, um deren Probleme zu lösen (WiE 5; vgl. II 10). Während Beauvoir die Konzepte der „Existenz“ und des „Werdens“ nutzt, um Geschlechterverhältnisse neu zu konzipieren, stellt Arendt Gebürtigkeit, Pluralität und Genealogie als konzeptionelle Alternativen zur Ontologie ins Zentrum ihrer Überlegungen. Beide Philosophinnen ergänzen sich auf wunderbare Weise. Darum werden die Überlegungen von Arendt herangezogen, wenn Beauvoirs Gedankengänge erweitert und präzisiert werden können, um den Zusammenhang von „Existenz“ und „Pluralität“ zu entfalten.

Die philosophische Wende, die beide Autorinnen anstreben, ist motiviert durch die Kritik an der Ontologie und Ideenlehre ebenso wie durch die Rekonstruktion und Weiterentwicklung der Kategorienlehre in der modernen Philosophie. Diese Kritik wendet sich einerseits gegen Aristoteles' Konzept der Ursprungs-Vorordnungs-Metaphysik. Andererseits greifen beide direkt und indirekt auf Aristoteles' Kategorienlehre im *Organon* zurück und entwickelt diese weiter.

Diese Zusammenhänge werden in den Kapiteln I-IV vorgestellt und diskutiert. Im Kapitel I wird der Kampf um die philosophischen Konzepte Ontologie, Ursprungs-Vorordnungs-Metaphysik und Politische/Praktische Philosophie entlang von Parmenides' *Über die Natur*, Aristoteles' *Über die Zeugung*

1 Arendt übernimmt Aristoteles' Unterscheidung der Bereiche des Ökonomischen und Politischen, was dazu führt, dass sie die Geschlechterfrage falsch einschätzt (vgl. Günter, Welt, Stadt, Zusammenleben, 63–68). In ihrem Essay „Die Freiheit, frei zu sein“ (dt. 2018) beginnt sie diese Trennung zu bearbeiten.

der *Geschöpfe* und Platons *Politeia* dargestellt. Dabei wird einerseits diskutiert, welche Geschlechterkonzepte aus welcher philosophischen Grundlegung entstehen und welche nicht. Andererseits wird gezeigt, wie diese Grundlegungen des Philosophischen auf Geschlechterkonzepte zurückgreifen, um überhaupt gegründet werden zu können.²

Ferner wird Platons Gerechtigkeitsepistemologie herangezogen, um die Vielfalt der antiken Perspektiven, aber auch ihre Innovationskraft zu sichten. Ins Zentrum rückt hierzu die Verbindung von Pluralität, Genealogie, Existenz und Gerechtigkeit. Rekonstruiert man darüber hinaus Parmenides' *Über die Natur*, sofern seine Lehre Erfahrungen und Beobachtungen der Natur auswertet, gelangt man zu dem genealogisch strukturierten Geschlechter-Konzept, das Beauvoir „sexuelle Differenzierung“ nennt.

Die Kapitel II-IV gehen den unterschiedlichen Konzeptionen von „Substanz“ sowie dem Begriff der „Existenz“ nach. Wie gezeigt werden kann, verdankt sich Beauvoirs Rezeption des Substanz-Begriffs als „Existenz“ der aristotelischen Kategorienlehre im *Organon*, die der ontologischen Substanz-Konzeption entgegensteht. Es werden zwei Substanzbegriffe unterscheidbar, die zugleich unterschiedliche philosophische Grundrichtungen widerspiegeln. Es kann dargelegt werden, wie Beauvoir den Begriff der Existenz in Anlehnung an das aristotelische Substanz-Subjekt-Konzept füllt (II) und wie präzise sie sich darüber hinaus vieler seiner Kategorisierungsvorschläge bedient (III). Ferner wird thematisiert, wie Hegel die Kategorien-Lehre des *Organon* aufgegriffen und dabei den Zusammenhang von Existenz, Bewegung, Kraft und Differenz entdeckt hat – ein Kategoriengefüge, das nicht nur bei Beauvoir, sondern auch in postmodernen Diskursen zu einem neuen kategorialen Verständnis von „Differenz“ führt.³

Ein Durchgang durch die aristotelische Kategorienlehre ist hilfreich, um kategoriale Gewohnheiten aufzusuchen, die Geschlechterdiskurse gewöhnlich strukturieren. Geschlechtertheoreme können gleichzeitig aber auch als kritisches Moment herangezogen werden, um Aristoteles' Kategorienlehre zu diskutieren und zu präzisieren. So lässt sich ein besonderes Moment von Ungleichgewicht in dieser Lehre feststellen, das korrigiert werden muss. Während Aristoteles die Unterkategorie „Gegensatz“/„Entgegengesetztes“/„Andersheit“ ausführlich erörtert, vernachlässigt er in dieser Lehre die Schärfung ihrer kategorialen Alternative: er verliert hier kein Wort über „Pluralität“. Darum wird

2 Um eine Alternative zur patriarchalen Philosophie zu entwickeln (vgl. Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie, Ergebnisse*, 14–15), ist es das grundlegende Interesse einer feministischen Philosophie, die Wechselseitigkeit solcher Definitionsweisen zu rekonstruieren. Sie sind eine Bedingung dafür, die Philosophie zu transformieren.

3 Wie wenig tradiert dieser kategoriengeschichtliche Zusammenhang ist, zeigen Äußerungen von Maren Sell, die zwar auf den andersartigen Differenzbegriff in der französischen Diskussion hinweist, zugleich aber erklärt, er könne nicht richtig gefasst werden, vgl. Cixous/Sell, *Trennung*, 154–155.

der Durchgang durch die Kategorienlehre durch Ausführungen über „Pluralität“ und „Differenz“ als Kategorisierungsweisen ergänzt (III 11–14).

Das Kapitel IV folgt der Erklärung des Aristoteles, dass es begriffliche Unterscheidungen gibt, die eine eigene Kategorisierungsgattung begründen können. Das gilt insbesondere für das Begriffspaar „weiblich“ und „männlich“. Seit alters her gibt es die Tradition, etwa den Gestirnen ein Geschlecht zuzuweisen, obwohl es sich bei diesen um andere Entitäten als zeugende Lebewesen handelt. Warum das so ist und wie unterschiedlich „weiblich“ und „männlich“ als Kategorisierungsweise genutzt werden können, wird in diesem Kapitel ausgeleuchtet. Das Konzept „Frauenbild“ wird hierbei als eine eigenständige Kategorisierungsgröße entwickelt. Da traditionellerweise zugleich „Natur“, aber auch „göttlich“ als Kategorisierung eingesetzt werden, um den Rahmen für Geschlechterkonzepte abzustecken, scheint es hilfreich, sich gerade auch die kategorialen Möglichkeiten bewusst zu machen, die diese beiden Definitionsgrößen mit sich bringen.

Die Kapitel V und VI verfolgen, wie die beiden Kategorisierungsweisen „weiblich“ und „männlich“ am Beispiel von Platons *Gastmahl* und „Gleichheit/Differenz“ am Beispiel von Aristoteles' Gerechtigkeitsphilosophie in der *Nikomachischen Ethik* ganze Diskurse zu organisieren vermögen. Dabei stellt sich heraus, dass ihr vordergründiger Gebrauch in längeren Argumentationszusammenhängen systematisch dezentriert wird und werden muss. Gleichzeitig wird deutlich, wie unterschiedliche philosophische Konzeptionen zu unterschiedlichen Bedeutungen dieser Begriffspaare und letztlich zu divergierenden Geschlechterkonzepten führen.

Kapitel VII greift Beauvoirs Einsicht auf, dass es „absurd [ist], von der Frau im Allgemeinen wie vom ewigen Mann zu sprechen“ (DaG 592). Um von der Frau nicht im Allgemeinen, sondern im Besonderen zu sprechen und ihre Urteilskraft auch in Bezug auf philosophische Konzepte zu erkunden, ist es notwendig, sich einzelnen Frauen zuzuwenden. Ich habe für dieses Kapitel Hildegard von Bingen ausgewählt, am Schluß dieses Buches wird außerdem Jane Austens Roman *Überredung* als Durchgang zu einer aufgeklärten geschlechterkritischen Tugendlehre als Herzstück einer anderen politischen und ökonomischen Philosophie vorgestellt.

Hildegard von Bingen auszuwählen, ist subjektiv. Ihr Wirken, ihre Theologie-Philosophie und die Zusammenhänge zwischen diesen beschäftigen mich seit meinem Studium. Ihr Werk wird philosophisch und politisch nur unzureichend eingeordnet. Die mangelnde Würdigung Hildegards ist ein Symptom dafür, wie verstellt nicht nur der Blick auf das sogenannte Mittelalter und die Geschichte der Frauen ist, sondern gerade auch darauf, wie Denkerinnen Philosopheme wie die *Tugendlehre* nutzten, um *Gesellschafts- und Philosophiekritik* zu betreiben. Um solche Traditionslinien zu entdecken, sind neue, investigative Tradierungsverfahren nötig.

Kapitel VIII deckt auf, wie das Schema von Überlegenheit, Unterlegenheit und Gleichheit die moderne Philosophie leitete. Hierfür wird zunächst Aristoteles' Vorlage in seiner *Politik* aufgesucht und daraufhin erarbeitet, wie Konzepte des Politischen in der modernen Philosophie auf deren Geschlechter-Strukturierung zurückgreifen und diese, wenn überhaupt, höchstens indirekt überschreiten.

Das mag verwundern. Denn in den vorausgehenden Kapiteln wurden Philosophen der Moderne – Kant, Hegel, Feuerbach – als Denker herausgestellt, die sich auf dem Weg zu einer Theorie der Pluralität und Genealogie befinden. Was sie allerdings nicht verabschieden ist die Gewohnheit, philosophische Grundlegungen auf dem aristotelischen Geschlechterdualismus aufzubauen. Sie erdenken sich neue Varianten zu dieser Dualisierung, um philosophische Probleme entlang derselben alten Geschlechterkonstrukte zu lösen, obgleich sie die alte Metaphysik und Ontologie überwinden wollen und dies ansatzweise durchaus auch vermögen. Allerdings haben sie dabei übersehen, dass die Übernahme der aristotelischen Geschlechtermetaphysik und -ontologie regelrecht verhindert, einen solchen Paradigmenwechsel tatsächlich zustande zu bringen.

Im Kapitel IX wird Jane Austens Roman *Überredung* interpretiert. Austen inszeniert in diesem Roman die familiäre Struktur des aristotelischen Geschlechter-Überordnungs-Unterordnungs-Konzepts. Sie zeigt, wie diese patriarchale Struktur implodieren *muss* und wie sich das auf die moralische Orientierung von Frauen auswirkt. Indem den anderen, die vor dieser Struktur abhängig sind, eine Stimme gegeben wird, wird aus einem Philosophem ein Familienszenario und letztlich ein Roman. Die Einsichten, die aus dieser Inszenierung gewonnen werden können, zeigen genealogische Modelle fundierter Entscheidungsfindungen auf, deren Knackpunkt die Entscheidungsfähigkeit der mittleren Tochter darstellt – diejenige der jungen Frauen, die sowohl zwischen als auch jenseits von Vater und Mutter steht. Die direkten und indirekten Erkenntnisse über Praktiken von Entscheidungs- und Urteilsfähigkeit, von denen der Roman erzählt, können wiederum in Philosopheme zurückübersetzt werden.

Das Buch wird schließlich mit dem Ausblick darauf enden, was es bedeutet, auf dem Weg eines genealogischen Verständnisses des menschlichen Geschlechtlichen zu sein. Deutlich wird mit dieser Perspektive, dass eine zeitgenössische Sichtweise auf Geschlechtertheorie nicht innerhalb vorhandener Geschlechterdualisierungen entwickelt werden kann. Vielmehr ist eine neue Metaperspektive hilfreich, die sich wohl am besten entlang der Sichtweise der „sexuellen Differenz(ierung)“ und des Genealogischen aufbauen lässt.

Einen großen Dank für das neugierige Interesse an meinen Überlegungen, eine Philosophie über das Verhältnis von Philosophie und dem Denken der Geschlechterdifferenz zu entwickeln, möchte ich den Teilnehmer*innen meiner Seminare und Vorlesungen aussprechen, die mich seit Jahren mit viel Geduld

bei der Ausarbeitung einer solchen konzeptionellen Sichtweise begleitet haben. Ihren Rückmeldungen konnte ich entnehmen, dass sich das Projekt bewährt hat, Simone de Beauvoirs *Das andere Geschlecht* und Hannah Arendts politische Theorie zu nutzen, um den Zusammenhang von Philosophie und Geschlechterdiskursen durcharbeiten und wichtige Meilensteine der Geschichte der Philosophie zu sichten.

Da sie zunehmend geistig in den Coronajahren 2020/21 ausgehungert werde, regte die Historikerin und Record Managerin Traude Löbert mich dazu an, eine Art privates *Philosophisches Kolloquium* anzubieten. Meinem Vorschlag, nach und nach die Kapitel, die ich für dieses Buch schreibe, zu diskutieren, griffen zusammen mit Traude Löbert die Organisationsentwicklerin Anna Merklin, die Psychologin Mareike Bergmann, die Juristin Maria Bühler und die Ethikerin, Philosophin und Theologin Ulrike Wagener auf. Ihnen verdanke ich eine interdisziplinäre Auseinandersetzung, die mein Manuskript durch Nachfragen, Impulse und Vorschläge für Überarbeitungen äußerst bereichert hat.

Der Lektorin Andrea Lassalle verdanke ich wichtige Überarbeitungshinweise. Franziska Deller vom Barbara Budrich Verlag hat mein Projekt mit großem Wohlwollen begleitet. Und die Künstlerin Bettina Lehfeldt hat meinen Wunsch nach einem grünkraft-frischen Cover eindrucksvoll umgesetzt.

Freiburg, Sommer 2021

Andrea Günter

I Der antike Geschlechterdiskurs, Genealogie und Beauvoirs „sexuelle Differenzierung“

1 Natur, Ontologie und Gebärmutterordnung – Parmenides’ *Über die Natur*

a) „Göttin“ und „Natur“ zwischen Land, Ontologie und Stadt

Parmenides’ Fragment *Über die Natur* gehört zu den ersten Texten, in denen die Sichtweise philosophischer Ontologie entwickelt wird. Der Vorsokratiker versucht eine Position zwischen „alles fließt“ (Heraklit) und dem Gegensatz von Sein und Nicht-Sein zu entwickeln. Diese Suche ist auf auffällige Weise mit Geschlechter-, aber auch mit Gött*innen-Konstruktionen verknüpft.

Die beiden Parameter „Göttin“ und „Geschlechterbeziehung“ müssen nicht unbedingt ins Auge stechen. Man kann Parmenides durchaus als philosophische Stimme der Ontologie präsentieren, ohne diese Aspekte seines Entwurfs zu berücksichtigen. Die Rezeptionsgeschichte der Grundlagentexte des westlichen Denkens verschweigt die Gender Bias philosophischer Konzepte sogar systematisch. Die damit einhergehenden konzeptionellen Verkürzungen und ihre Folgen werden uns in den nächsten Kapiteln immer wieder beschäftigen. Nicht der Versuchung zu erliegen, Ausführungen zu den Geschlechtern als Beigabe zum Eigentlichen zu verstehen – der berühmte Nebenwiderspruch –, sondern sie als konzeptionelle Weichenstellungen einzubeziehen, führt zu neuen Sichtweisen auf maßgebliche philosophische Gründungstexte ebenso wie auf Geschlechterdiskurse.¹

Geschlechter- und Gött*innen-Konzeptionen werden in diesen frühen philosophischen Diskussionen regelrecht dazu benutzt, um unterschiedliche philosophische Konzepte voneinander abzugrenzen. Platon wird eine Gegenposition zu Parmenides aufbauen und hierfür genau diese beiden Größen verwenden. Denn bei dem, was Parmenides als „Wahrheit“, „Richtigkeit“ und „Gerechtigkeit“ verkündigt, handelt es sich um *die Lehre einer Göttin*. Es ist die *Göttin des Rechts*, Dike, die den Philosophen an der Schwelle zwischen Tag und Nacht in den Zusammenhang des Seienden einführt (ÜdN 148). Platons *Politeia* hingegen beginnt mit Sokrates’ Berichterstattung über die *Feier einer unbekanntenen Göttin*, deren Statue gerade in Athens Hafen Piräus angeliefert wurde. Zur Bedeutung dieses Festes hält er wiederum fest: Die neue Göttin wurde von den Thrakern und Athenern *gleich schön gefeiert*.

Die Philosophin Andrea Nye, die 1990 eine feministische Rekonstruktion der Logik vorgelegt hat, schildert, dass zur Zeit des Anfangs der Philosophie im

1 Vgl. Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie, Handbuch*, 303.

Großraum Griechenland die Agrarkultur durch eine Stadtkultur ersetzt wurde.² Philosophisch galt es zu bedenken, dass Menschen nicht bloß Lebewesen wie Pflanzen und Tiere (I 2), sondern dass sie „städtische Wesen“ (I 4) sind. Diese Transformation wirkt sich auch auf das Verständnis der Geschlechterverhältnisse aus. Während Parmenides eine Rechte-Ontologie etabliert, stellt Platon dem ontologischen Philosophem das Gemeinschaftliche als eine städtische Eigenart, die mit Gerechtigkeit verbunden ist, entgegen.

Aristoteles hingegen möchte mit seiner Metaphysik das menschliche Denken von dem Hören auf andere unabhängig machen, womit er die Herr-Knecht-Struktur in die Wissenschaft einschreibt. Diese „Wissenschaftlichkeit“ nutzt er in seinem Traktat über Zeugungs- und Geschlechtertheorien. Damit etabliert er in seinem Zeugungstraktat eine Metaphysik, die ein „weiblich“-„männlich“-Vorordnungsverhältnis behauptet.

Die historische Herausforderung für alle drei Denker war es, ein Verständnis des Natürlichen in philosophische Gedankengebäude zu übersetzen, das agrarische Denkweisen transformiert. Hierzu zählen selbstverständlich auch Geschlechterkonzepte. Die angesprochenen philosophischen Entwicklungen können genauer nachverfolgt werden, indem ihre Geschlechtertheoreme exploriert werden.

Städtische Selbstverständnisse profilieren Götter- und Göttinnen-Figuren ebenso wie Geschlechtervorstellungen anders als Agrargesellschaften dies tun. Das Bemerkenswerte dabei ist: Auch nach über 2500 Jahren scheint die Land-Stadt-Differenz eine ausschlaggebende Differenz für unterschiedliche gesellschaftliche Selbstverständnisse zu sein. Je nach Perspektive werden Metaphysik, Geschlechterverhältnisse und das Göttliche unterschiedlich miteinander verschränkt. Und je nach Geschlossenheit oder Offenheit von Denkweisen können offene ebenso wie geschlossene Geschlechterkonzepte den Zusammenhalt oder die Spaltung einer Gesellschaft beeinflussen, denken wir an die Stadt-Land-Spaltungen in den evangelikal geprägten Teilen der USA oder im katholisch geprägten Polen, die sich in den Haltungen gegenüber Abtreibung, Inter-, Trans- und Homosexualität manifestieren.

Mithilfe von Referenzen auf verschiedene Göttinnen und unterschiedliche Konzepte des Geschlechtlichen wurde in der antiken griechischen Philosophie also Philosophie-Politik betrieben. Die jeweiligen Göttinnen-Konzeptionen und -Figurationen transportieren dabei eine bestimmte anthropologische Idee sowie deren Transzendenzvorstellung. Mögen die aufgeführten Göttinnen zwar die Eigenart, Göttin zu sein, miteinander teilen, in ihrer konzeptionellen Kontur unterscheiden sich Göttinnen allerdings erheblich. Diese Unterschiede definieren sich dabei nicht unbedingt über Religionen und religiöse Glaubensgebäude, sondern über metaphysisch-ontologische Denkungsarten (II 9–10; IV 4).

2 Nye, Words of power, 3–5.

Führen historische und gesellschaftspolitische Entwicklungen und Krisen zu neuen philosophischen Überlegungen und folglich zu divergenten Geschlechtervorstellungen (die sich mittels Göttinnen-Figurationen repräsentieren lassen), dann kann gefragt werden, welche konzeptionellen Streitpunkte und welche Göttinnenfigurationen in den Anfängen der griechischen Philosophie welche Konstellationen von Anthropologie, Natur, Ontologie, Metaphysik und letztlich Geschlechterkonzepte geprägt haben.³ Je nach Entwicklung verändert sich also nicht bloß das Verständnis des menschlichen Geschlechtlichen, sondern zusammen damit auch das von „Natur“. „Natur“ ist nicht „Natur“. Das hat auch keiner dieser Denker jemals behauptet, im Gegenteil, sie haben sorgfältig Konzepte davon, was „Natur“ sei, entwickelt, unterschieden und bewertet (IV 2). Der Antike lässt sich kein simpler Natur-Kultur-Dualismus unterstellen. Hingegen lässt sich ein Streit über Konzipierungsmöglichkeiten des Phänomens „Natur“ beobachten. Dieser Streit belegt, dass auch die Konzipierungsmöglichkeiten der Natur divergieren.

Was nunmehr den griechischen Gött*innenhimmel betrifft, so soll Parmenides zufolge die Rechtsgöttin Dike die Moiren ersetzen, die als böse Schicksalsgöttinnen und Erzeugerinnen von Unwahrheit von Dike herabgewürdigt werden (ÜdN 149; 156).⁴ Damit werden zwei unterschiedliche Konzeptionen von Gottheiten einander gegenübergestellt. Während Dike wie ausgeführt das Eine und Wahre, Unzeitliche und Rechte verkündet, spinnen ihre „agrarischen“ Vorgängerinnen, die Moiren, hingegen individuelle Lebensfäden für die Menschen. Sie handeln *inmitten* des Bezugsgewebes der menschlichen Angelegenheiten, verknüpfen und trennen. Ihr Tun demonstriert: Biographien gibt es immer nur konkret, am Individuum orientiert, dem Zusammenwirken von Bedingungen und vielfältigen Zufällen ausgesetzt.

Zufall und Individualität lassen sich als Prinzipien nicht außer Kraft setzen, auch nicht von einer Göttin, die das Rechte und Wahre verkündet. Dies hat Platon im Blick. Er berichtet nicht nur zu Beginn seines Textes von der Ankunft einer *unbekannten* Göttin, die von den Athenern und den Thrakern „gleich schön gefeiert“ wurde. Bei ihm kommt am Schluss der Politeia die Moiren-Göttin Lachesis sogar höchstpersönlich zu Wort. Diese Göttin verkündet dabei keine Wahrheit, sondern eine Aufgabe: das Notwendige und das Zufällige immer wieder sinnvoll so miteinander zu verknüpfen, dass Gutes und Gerechteres entstehen kann (I 4).

3 Auch Rauschenbach geht davon aus, dass es in der antiken Philosophie einen solchen Streit gab, vgl. Rauschenbach, Politische Philosophie, 24–36.

4 Vgl. Nye, Words of Power, 12–15. Vetter vertritt eine andere Lesart, er sieht in den Moiren die Schicksalsfiguren, die ein reziprokes Verhältnis zwischen göttlichem Tun und menschlichem Leben stiften, weshalb es außerhalb des Seienden nichts gebe, und gerade darin bestände die Lehre der Dike (vgl. Vetter, Sein und Welt, 182 f.). Ich schließe mich an dieser Stelle dennoch der Interpretationsrichtung Nyes an, weil diese besser die Tragweite der Geschlechter-Rechts-Links-Ordnung verdeutlicht. Diese Rezeptionsentscheidung ersetzt aber keine feministische Neuinterpretation entlang der Übersetzung und Interpretation des Lehrgedichts von Vetter.

Platon akzeptiert Parmenides' Ersetzung der „Natur“ durch die Rechtsontologie nicht. Sein Diskurs muss als Gegendiskurs sowohl zu dessen Ontologie-Konzept und dessen Bewertung der Natur als auch zu dessen Geschlechterkonstruktion gelesen werden. Beide Entwürfe unterscheiden sich an dem Punkt, ob sie einer Ontologie, die das „Richtige“ vorschreibt, oder aber dem Streben nach Gerechtigkeit folgen und damit die Menschheit, ihre Pluralität und die Herausforderung, Ordnungen zu gestalten, zum Ausgangspunkt wählen. Die letzte Sichtweise impliziert, dass Gemeinschaft, Politik und Geschlechterverhältnisse als ein gemeinsames und dynamisches Gebilde verstanden werden, das sich in Ausrichtung auf das Gerechtere beständig weiterentwickeln und zu erneuern vermag (II 11).

b) Rechtsontologie oder Lebensmetaphysik?

Der Initiationslehre einer Göttin, insbesondere jener der Dike, der Verkünderin dessen, was wahr und richtig sei, kann grundsätzlich nicht widersprochen werden. Im Unterschied zu Platons dialogischen Darstellungsweisen, in denen Sokrates Gespräche mit anderen führt, gibt es in diesem Fragment keine weitere Stimme eines Menschen. Dass es eine solche nicht braucht, dass nicht einmal eine einzige kleine Nachfrage eine Differenz zwischen der Göttinnenlehre und dem Verständnis des Philosophen aufleuchten lässt, entspricht dem Duktus der Belehrung über das Rechte. Die Kommunikationssituation „Initiation“ inszeniert den dogmatisierenden Gestus. Eine solche Kommunikation beruht auf einem Monolog.⁵

Entsprechend wird mitgeteilt: Wenn es ein „wahres“ Sein gibt, dann muss dieses „unentstanden“, „unvergänglich“, „undifferenziert“, „unveränderlich“, „unteilbar“, „total“, „unzeitlich“ sein; das „Entstehen ist verlöscht und Vergehen verschollen“ (ÜdN 153).

Als Alternative zum ländlich-natürlichen und lebendigen Entstehen und Vergehen wäre es demzufolge letztlich das Rechtliche, das bestimmte, was Ontologie sei.⁶ Als Alternative zum Gegensatz von „alles ist fest“/„alles fließt“ und einer Rechtsontologie, aber auch zum Dualismus von „Natur“ und „Recht“ (nicht: „Kultur“, schon gar nicht „Soziales“) braucht es also ein Mittleres. Alternative Perspektiven lassen sich entwickeln, indem die entsprechenden Weichenstellungen entlang der Göttinnen-Figuren rekonstruiert und ihre Verstrickung mit Geschlechterkonzepten zum Prüfstein erhoben werden – so wie Platon es in seiner *Politeia* einklagt.

5 Interessant ist, dass bei Parmenides ein Mann einer Frau zuhört, während bei Aristoteles der Mann spricht und die Frau zuhört.

6 Das Verhältnis von Recht und Ontologie wird auch heute wieder diskutiert, der Philosoph Christof Menke warnt vor der Etablierung einer Rechte-Ontologie mithilfe des Paradigmas Menschenrechte, vgl. Menke, Kritik der Rechte, 2018.

Ermöglichen die Moiren also eine Biographie und in diesem Sinne Individualität und Geschichte, so kann es bei Dike keine Wahrheit eines individuellen Lebens geben. Dem gelebten Leben wäre das lehrbare Wahre und Rechte übergeordnet.

Dennoch, auch ein Diskurs über das Sein scheint um die Auseinandersetzung mit der Tatsache nicht herumzukommen, dass Menschen Geborene sind. Die Gebürtigkeit kann als ein Grundphänomen des menschlichen Entstehens und Vergehens nicht ignoriert werden. Parmenides greift die Gebürtigkeit in Form einer „Gebärmutterordnung“ auf. In der Gebärmutter entstünden die Knaben rechts, die Mädchen links (ÜDN 162).⁷ Dies sei unveränderlich die richtige Ordnung. Die richtige Ordnung erweist sich als eine Art vorgeordneter mütterlicher Geschlechterordnung. Die durch die Gebärmutter aufgebaute Ordnung wird zum Garanten von Ontologie, Wahrheit, Recht und Lebensordnung. Da ein Mensch gezeugt wird, folglich nicht unentstanden, ebenso nicht unvergänglich ist, impliziert Parmenides' Geschlechter-Gebärmutter-Konzept tatsächlich zwei Momente: das der beobachtbaren Natur und das der verkündigten Rechtsontologie als Lehre über die Ordnung der Natur.

Immerhin setzen sich die Rechte-Göttin und mit ihr Parmenides nicht über die Tatsache hinweg, dass menschliches Leben durch einen Zeugungsakt entsteht, in dem Weibliches und Männliches aufeinandertreffen und dies zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führen kann. Dabei scheinen die beobachtbaren Unterschiede von weiblich und männlich nicht auszureichen, um eine rechte Ordnung zu etablieren. Hierfür braucht es eine göttliche Stimme der Wahrheit, die von außen hinzukommt, ein Ordnungsmoment einführt und diese Ordnung als „wahr“ deklariert.

Aus der Kombination von „weiblich“ und „männlich“ können zwar durchaus unterschiedliche Mischungen entstehen, also auch solche, die nicht eindeutig „weiblich“ oder „männlich“ sein müssen, hält die *Lehre über die Natur* fest. Eine Einheit im Sinne des Seins definiere sich jedoch über die *Ursprünglichkeit der Glieder und Organe*, die für alle und jeden gleich seien (die Definitionsweise über die Ausstattung der Körper wird uns bei Aristoteles und bei Freud nochmals begegnen). Als Folge wird die Beobachtung der natürlichen Pluralität der Mischungen zu einem bloßen Effekt der Gedanken degradiert (ÜDN 162).

Denn wenn Mann und Frau der Liebe Keime mischen, formt die Kraft, die sie in den Adern aus verschiedenem Blute bildet, wenn sie die gleichmäßige Mischung erhält, wohlgebaute Körper. Doch wenn in dem gemischten Samen verschiedene Kräfte streiten und diese in dem gemischten Körper keine Einheit schaffen, so werden sie graunvoll das keimende Leben durch Doppelgeschlechtigkeit heimsuchen (ÜDN 163).

7 Das scheint eine weit verbreitete Sichtweise gewesen zu sein, auch Aristoteles stellt dies in seinem Zeugungstraktat so dar.

Parmenides geht durchaus von der Tatsache aus, dass Geborene immer Individuen sind und das Ergebnis einer Mischung darstellen, die nicht eindeutig sein muss. Allerdings bewertet er dies unmissverständlich. Wenn es bei einem Gezeugten keine Eindeutigkeit gebe, sei das Entstehende geschädigt. Die Lösung, Uneindeutiges mittels der Lehre über ein Eindeutiges aufzulösen, ist für das Verständnis des menschlichen Geschlechtlichen aber fatal.

Was aus dieser Lehre nunmehr über die Geschlechter geschlossen werden soll? Dass es in der mit einem Embryo schwangeren Gebärmutter eine Rechts-Links-Ordnung gäbe, ist eine biologisch absurde Beschreibung. Das Geschehen in der Gebärmutter wird hier nicht biologisch definiert, es wird vielmehr zur göttlichen Garantin einer Ordnungsmetaphysik, die von außen herangebracht wird. Die Gebärmutter als erster Ort des gezeugten Lebens sicherte ihre richtige Einheit, indem sie eindeutige Plätze zuweise. Das menschliche Sein würde durch die Lage im Raum des erstens Lebensorts zum wahren Sein. Das menschliche Geschlechtliche müsste genau dieser ersten Konstellation und ihrer Rechts-Links-Ordnung folgen, um wahr, richtig und gerecht zu sein. „Gemischtes“ beispielsweise scheint es in der Gebärmutter nicht zu geben. Auf jeden Fall ist alles, was ein Dazwischen und Andernorts darstellt, geschädigt und unwahr.

Ferner ist das Faktum, dass es natürlicherweise Mischungen gibt, logische Voraussetzung dessen, dass die wahre Natur der faktischen Natur überhaupt entgegengestellt werden kann und von einem Standpunkt außerhalb des Beobachtbaren gelehrt werden muss. Zwischen Natur und Natur ist also zu unterscheiden. Nur weil die Natur gemischt *ist*, muss ein anderes Verständnis der Natur *gelehrt* werden: die ontologische Natur. Parmenides' Lehre handelt dabei nicht von der Natur, sondern von dem (gleichermaßen ontologisch konzipierten) Recht(en) und dessen Ordnungsvorstellungen.

Dem beobachtbaren Natürlichen wird damit ein (rechts-)ontologisches Philosophem gegenübergestellt, das Eindeutigkeit verheißt, indem Seiendes nicht länger im Dualismus von „Sein“ und „Nicht-Sein“, sondern in der dualistischen Struktur von „wahr“ und „unwahr“, „richtig“ und „falsch“, „unbeschädigt“ und „beschädigt“ eingeordnet wird. Das beobachtbare Natürliche gilt infolgedessen als unwahr, unrichtig, ungerecht und beschädigt. Das „wahre“ geschlechtliche Sein wird zur eigentlichen Natur, wenn aus dieser Geschlechterordnung abgeleitet wird, was Natur sei.

Über die Natur ist tatsächlich ein Lehrgedicht gegen die Natur. Alle Geschlechterkonzepte, die einer Rechts-Links-Geschlechter-Konstruktion folgen und in der Logik von „wahr“ und „richtig“ von der Natur der Geschlechter und ihrer Beziehungen bis hin zu politischen Gefügen sprechen, sprechen gerade nicht über die Natur, sondern gegen sie.⁸ Zugleich gilt aber auch das Umge-

8 Rechts-Links als Unterscheidungskriterium politischer Ordnungen prägt nicht nur die politische Kultur, sondern auch die Sitzordnung der Geschlechter, denken wir an die Ordnungen in Gotteshäusern, wo Männer vorne, Frauen hinten, Männer unten, Frauen oben oder, wie in

kehrte: Aufgrund der Wirkmacht dieser Natur-Konzeption muss davon ausgegangen werden, dass der Natur-Kultur-Dualismus kein Dualismus ist, in dem von „Natur“ gehandelt wird. Im Gegenteil, hier ist im Sinne einer „Hermeneutik des Verdachts“⁹ zu unterstellen, dass „Natur“ hier die Rechte-Ontologie repräsentiert.

Wie sehr die falsche Identifikation von Ontologie und Natur eingeübt ist, zeigt die Geschichte der Bewertungen von nicht eindeutig zusammengesetzten geschlechtlichen Wesen an. Sie gelten als „unnatürlich“, „widernatürlich“ und beschädigt. Und dies, obgleich es die Natur selbst ist, die genau sie hervorbringt. Hierzu das Semem „natürlich“ zu benutzen, dient dazu zu verschleiern, dass diese Bewertungen nicht aus der Natur, sondern aus ontologischen Wahrheitskonzeptionen erwachsen.

Durch die Kontrastierung von „gemischter“ und „wahrer“ Natur geht darüber hinaus verloren, die Frage der Geschlechterdifferenz als eine *Fragestellung* zu behandeln und ausgehend von der komplexen Konstellation, die diese darstellt, philosophische Theoreme zu entwickeln. Dies scheint solange nicht notwendig, wie durch die göttliche und ontologische Belehrung das Geschlechterverhältnis immer schon als geklärt gilt.

Für philosophische Geschlechterdiskurse wird darum das Folgende zur Herausforderung: Wie können „Mischungsverhältnisse“ und das „Weiblich-männlich-Unterschiedensein“ des menschlichen Geschlechtlichen so zusammengedacht werden, dass das Denken in diesen Gegensätzen überwunden werden kann, gerade wenn es um das menschliche Sexuelle geht? Welche Theoreme können erfunden werden, die bessere Konzeptionen des Geschlechtlichen zu entwickeln erlauben?

2 Wie aus biologischen Beobachtungen eine Ursprungs-Zweck-Geschlechter-Metaphysik wird – Aristoteles' *Über die Zeugung der Geschöpfe*

a) Die Ursprungs-Zweck-Metaphysik und der Geschlechterdiskurs

Aristoteles' Traktat *Über die Zeugung der Geschöpfe* kann als eine der ersten Abhandlungen über das Werden, Vergehen und Fortdauern von Lebewesen gewürdigt werden. In dieser Schrift stellt der Philosoph wichtige Kenntnisse

christlichen Gotteshäusern, Männer tatsächlich rechts und Frauen links platziert werden. Eine Verknüpfung zwischen der religiösen und der parteipolitischen Rechts-Links-(Unten-Oben-Vorne-Hinten-)Ordnung, die die Tradition der Geschlechterzuordnungen nahelegt, scheint darin zu liegen, dass Frauen das Gefühl repräsentieren und mit den Linken „mehr Herz“ assoziiert wird.

9 Schüssler-Fiorenza, Brot statt Steine, 9–15.

zum Geschlechtsleben von Pflanzen und Tieren zusammen mit den Klassifikationspraktiken seiner Zeit vor und diskutiert diese. Was er dabei anzustreben versucht, ist, das Wissen, die Beobachtungen und die Konzepte seiner Zeit *entlang seiner Kategorienlehre in seiner Metaphysik* zu profilieren. Darum wird dieses Traktat auch zu seinen theoretischen Schriften gezählt.

Aristoteles thematisiert im Rahmen seiner theoretischen Philosophie grundlegende Kategorien, entlang derer Menschen *denken: Zusammenhänge* erkennen, ordnen, aber auch beurteilen und bewerten. Dazu zählt etwa die Unterscheidung von Gattung und Art ebenso wie die Einordnungspraktiken mit Hilfe der Kategorien „Wesen“, „Substanz“, „Ort“, „Zeit“, „Ursprung“, „Ursache“, „Relation“ usw.

Da Menschen Kategorien zu Hilfe nehmen, wenn sie beobachten und denken, macht es durchaus Sinn, systematisch mittels einer Kategorienlehre auf Zusammenhänge der Natur und deren Theoretisierung zu schauen. Allerdings hängt das Ergebnis auch davon ab, welche Kategorienkonstellation und welche metaphysischen Konzepte dazu herangezogen werden, die systematische Herangehensweise zu gestalten. Aristoteles entscheidet sich in seinem Traktat *Über die Zeugung* für eine Ursprungs-Zweck-Metaphysik. Das hat Konsequenzen.

Aus Beobachtungen und Erfahrungen mit Lebewesen wird nicht bloß Theorie, daraus wird hingegen Metaphysik, genau genommen eine Ursprungsmetaphysik. Die beiden ersten Schritte des Theoriebildungsprozesses sind unausweichlich. Ein Zusammenschauen – gr. *theorein* – erlaubt, Einzelphänomene aus ihrer Singularität herauszunehmen und in Form von Abstraktions- und Verallgemeinerungsprozessen auf Regeln, Normen, Bedingungen, Muster ebenso wie auf Möglichkeitsräume zu stoßen. Sobald Menschen zu sprechen und miteinander zu kommunizieren beginnen, bewegen sie sich in einem solchen theoretisierenden Geflecht. Dafür die Grundkategorien des menschlichen Denkens zu systematisieren ist allerdings bloß das Eine. Etwas anderes ist es, für eine Themenstellung eine einzige Denkungsart, also eine bestimmte Kombination der Kategorien wie die Ursprungs-Kategorisierung über alle anderen Kombinationsmöglichkeiten zu stellen. – Die metaphysisch-kategorialen Alternativen zu einer Ursprungsmetaphysik, die Aristoteles durchaus auch selbst entwickelt (wenn auch nicht im Zusammenhang mit Geschlechterdiskursen), werden uns noch später ausführlich beschäftigen (III 1–2). Was an dieser Stelle darum festgehalten werden soll, ist, dass Metaphysik unterschiedliche Metaphysikkonzepte und Kategorienlehren unterschiedliche Kategorienkonstellationen verfolgen können. In Unterscheidung zur Ursprungs-Zweck-Metaphysik gibt es metaphysische Denkungsarten, die nicht dem „Ursprung“ und „Zweck“ als leitenden Kategorien folgen, sondern vor allem der Relationalität und der Existenz.

Wie nun kategorial divers Erfassbares in eine Logik des Einen transformiert werden kann, dazu gibt Aristoteles in diesem Traktat mehrere Anhaltspunkte.

Wenn diese Profilierung nachverfolgt werden soll, darf nicht übersehen werden, dass es sich bei dem Traktat um einen handelt, der die *Zeugung* der Geschöpfe systematisiert. Anscheinend war es für den Autor naheliegend, aufgrund des Themas „Zeugen“ als bestimmende Kategorie den „Ursprung“ zu wählen. Wenn Aristoteles hier also über „Männliches“ und „Weibliches“ traktiert, traktiert er in Form der Ursprungs-Zweck-Zeugungs-Metaphysik. „Männliches“ und „Weibliches“ werden hier als Aspekte des Zeugens eingeordnet. Problematisch wird dieser Schritt, wenn das Zeugen in Form von Männlichem und Weiblichem in der Folge zum Dreh- und Angelpunkt einer Metaphysik wird, die Ursprungs-Metaphysik sein will und letztlich als Geschlechtermetaphysik der Metaphysik fungiert (III 3). Für das Denken des Geschlechtlichen definierten sich „Männliches“ und „Weibliches“ dann bloß noch über den einen Zweck und die eine Funktion, Frauen als Weibliche und Männer als Männliche wären nichts Anderes als dieser vorgeordnete und vorordnende Ursprungs-Zweck. Und da dieser wissenschaftlich-metaphysischen Kategorisierungsweise genauso wenig widersprochen werden kann wie der Lehre einer Göttin, kann sie als Herrschaftsinstrument eingesetzt werden.

Um eine Theorie über das Zeugen zu verfassen, etabliert Aristoteles das Projekt, alle Erscheinungen des Lebens auf „eine Art von Ursache zurückzuführen“ (ÜdZ 187). Das Zeugen in Form von Weiblichem und Männlichem wird als ein Ursachengebilde deklariert, in dem jedes einem einzigen Kriterium folgt: seinem Zweck. Aus „Zweck“, „Wesen“, „Stoff“, „Bewegungsquelle“ (ÜdZ 20) wird ein Ursachengebilde des Geschlechtlichen konstruiert, das dessen beobachtbare Aspekte entweder entlang dieses Zweckes vereinnahmt oder aber aussortiert. Damit versucht Aristoteles, den Komplex „Zeugung“ auf einen unveränderlichen männlich-weiblich-Ursache-Zweck-Nenner zu bringen, um eine *vorgeordnete* Zeugungsordnung behaupten zu können, die ein Eines bildet und dabei eindeutig ist. Aus unterschiedlichen und divergierenden Konzeptmöglichkeiten wird eine einzige Denkungsart, die als einzige Denkweise der Naturbeobachtungen des Geschlechtlichen aufgebaut wird.

Um zu einer solchen Ursprungs-Zweck-Metaphysik zu gelangen, verknüpft Aristoteles sein metaphysisches Kategorienfeld nach und nach mit „weiblich“ und „männlich“. Beide werden in der Folge in zwei vereindeutigte Funktionen eingegliedert. „Weibliches“ bestände in dem „Zweck“, „Fruchtträger“, als „Wesen“ passiv zu sein, den „Stoff“ zu liefern und vom Samen als Bewegungsquelle für eine tatsächlich stattfindende Zeugung abhängig zu sein – also selbst keinen Samen zu produzieren, sondern ihn zu empfangen. Der Zweck „Männliches“ bestände darin, einen ausgereiften Samen auszubilden (ÜdZ 60), als „Wesen“ aktiv zu sein, den Stoff in die eigene „Form“ zu „zwingen“ (ÜdZ 178) und damit über das „Vermögen“ zu verfügen, eine neue Entwicklung einzuleiten. Weil das Weibliche dies nicht könne, sei es darum „unvermögend“ (ÜdZ 177).

Das Männliche wäre somit Ursprung der Bewegung, die zeugende Kraft, die determinierende Form, das Weibchen lediglich passiver Körper und Stoff (ÜdZ 62). Der Unterschied von Männlichem und Weiblichem klassifizierte sich derart über in Gegensätzen aufgebauten *Funktions-* und *Wirkungszusammenhängen*, deren Leitgegensatz „aktiv“ und „passiv“ ist (ÜdZ 22; 24).¹⁰ Die Ursachen-Zweck-Metaphysik besteht also aus einem größeren Kategoriensystem, das mit Hilfe von „weiblich“ und „männlich“ in Kombination mit „aktiv“ und „passiv“ sortiert, gebündelt und vereindeutigt wird. Die Sortierung entlang des Männlichen und Weiblichen trägt dazu bei, die Ursprungs-Zweck-Metaphysik entlang des Zeugens zu bewahren.

Auch im Zusammenhang mit diesem konzeptionellen Schritt ist ein Fragezeichen zu setzen, was die Schlussfolgerungen betrifft. Lehnt man, weil die Ursachen-Zweck-Kategorisierung falsch angelegt ist, zugleich Weibliches und Männliches als Bedingungen einer Zeugung ab? Oder veranlasst hingegen die Unterscheidung zwischen Ursachen-Wirkungs-Kategorisierungsmöglichkeiten und Weiblichem und Männlichem als Bedingungen einer Zeugung, vielmehr das vereindeutigende aristotelische „Ursprung-Zweck“-Konzept zu kritisieren und Alternativen dazu in den Blick zu nehmen?

Vergleicht man Aristoteles' Sichtweise diesbezüglich mit der des Parmenides, so scheint es auf den ersten Blick zwar so zu sein, dass Aristoteles durchaus von Entstehen, Werden und Vergehen ausgeht, wenn er die Zeugung untersucht. Immerhin differenziert er Entstehens-Wirkungszusammenhänge, wenn auch im männlich-aktiv-weiblich-passiv-Dualismus. Das Entstehen in seiner Komplexität aber ernst zu nehmen konterkariert er dadurch, dass er *eine einzige* Art von Ursache allen Zeugens und damit Lebens zu definieren versucht, das Zeugen also in einem vereindeutigten Ursprungs-Zweck-Funktionszusammenhang fixiert. Damit gibt es zwar Entstehen, Werden und Vergehen, dieses ist aber immer schon vorstrukturiert und kann seine Struktur nicht verändern. Ferner sind Entstehen, Werden und Vergehen wie bei Parmenides in eine übergeordnete Ordnung eingebunden, die als ewig und unveränderlich, im Fall des aristotelischen Traktats durch die Dualisierung des Zeugungszwecks als vorgeordnet festgesetzt sind. Dazu muss Aristoteles einen theoretischen Standpunkt ausarbeiten, der es ihm erlaubt, unpassende Beobachtungen so zu sortieren, dass sie nicht das Metaphysiksystem sprengen. Dafür erweitert Aristoteles das dualistische Grundgefüge und fügt dem weiblich-passiv-Gebilde Unreife, dem männlich-aktiv-Gebilde Reife zu. Vielfältige und komplexe Dynamiken, gemischte Verhältnisse und Unterschiede zwischen Beobachtung und Metaphysik werden in Form der Bewertung „unreif“/weiblich – „reif“/

10 Bei dem aktiv-passiv-Gegensatz handelt es sich um denjenigen, der nach wie vor zu wenig de- und rekonstruiert ist – er leitet die Geschlechtertheorien durch die westliche Kulturgeschichte hindurch bis hin zu Freud und Lacan. Frauen haben bei Freud keine Libido, Frauen, die begehren, seien männlich, diese Einordnung übernimmt auch Lacan, vgl. Wörterbuch der Psychoanalyse, 50–51.