

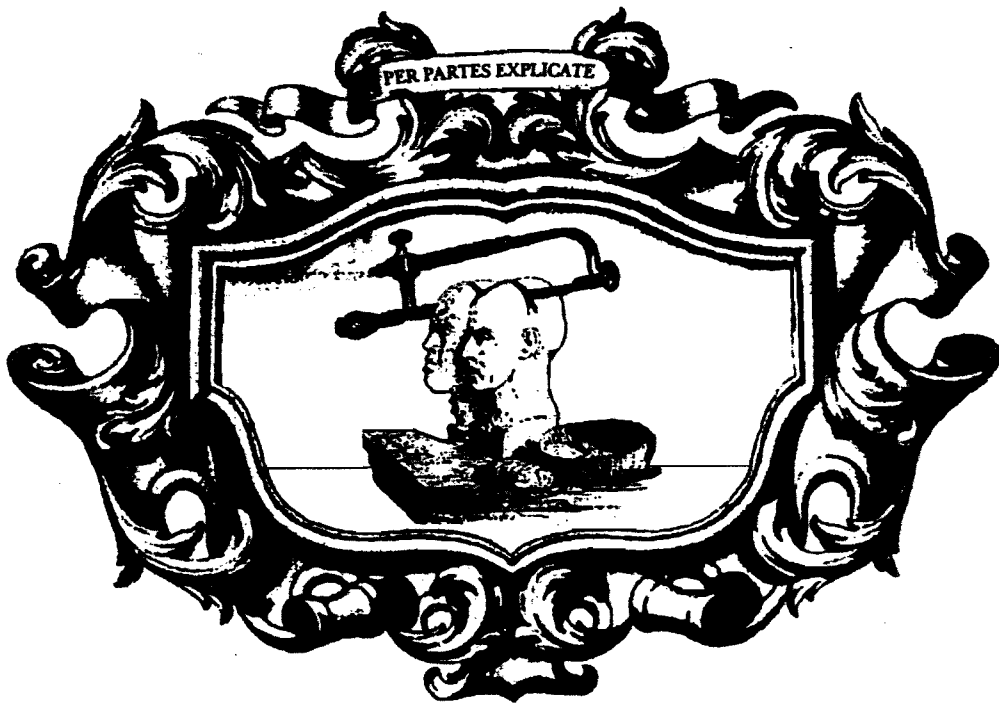
# KRITERION

## ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

---

5. Jahrgang, Nr. 10

1995



### INHALT:

DANIEL ZELINSKI: Fichte and Pure Conscious Events

JÜRGE FREUDIGER: Platon und die Sache der Frau

OTTO LORENZ: *Glosse*: Immanuel Kant: Pro und Contra

## INHALT

Vorwort .....	2
DANIEL ZELINSKI	
Fichte and Pure Conscious Events.....	3
JÜRIG FREUDIGER	
Platon und die Sache der Frau.....	14
OTTO LORENZ	
Glosse: Immanuel Kant: Pro und Contra.....	28

### *Einzelheft:*

ÖS 35,-; DM 5,50; SFr 5,-  
Für Studierende: ÖS 20,-; DM 3,-; SFr 2,80  
Für Bibliotheken: ÖS 50,-; DM 7,50; SFr 7,-

### *Abonnement (2 Hefte pro Jahrgang):*

ÖS 60,-; DM 9,-; SFr 8,50,-  
Für Studierende: ÖS 35,-; DM 5,50; SFr 5,-  
Für Bibliotheken: ÖS 100,-; DM 15,-; Fr 14,-

(Alle Preise zuzüglich Porto)

*Bankverbindungen:* Österreich: Raiffeisenverband Salzburg, BLZ 35092, Kto.Nr. 92501030;  
Deutschland: Hypo-Bank, BLZ 71020407, Kto.Nr. 6260401198;  
Schweiz: Schweizerischer Bankverein, BLZ 375, Kto.Nr. 66-891,421.0

## IMPRESSUM

VERLEGER & HERAUSGEBER: Österreichische Hochschülerschaft an der Universität Salzburg,  
Kaigasse 28, 5020 Salzburg  
REDAKTION: Hanspeter Fetz, Dorothea Jahn, Ronald Ortner, Alexander Stein  
ADRESSE: Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg, Österreich (Austria); Fax:++43-(0)662/8044-629;  
E-mail: [kriterion@sbg.ac.at](mailto:kriterion@sbg.ac.at)  
VERVIELFÄLTIGUNG: Universität Salzburg  
ISSN 1019-8288

KRITERION ist ein Forum für Beiträge aus dem Gebiet der Philosophie. Akzeptiert werden bisher noch unveröffentlichte Artikel, welche in deutscher oder englischer Sprache abgefaßt sind, die Redaktion befindet über die Aufnahme.

Die in namentlich gekennzeichneten Beiträgen ausgedrückten Auffassungen müssen nicht notwendigerweise mit denen der Redaktion übereinstimmen. Das Copyright bleibt bei den Autorinnen bzw. Autoren.

## VORWORT

In der zehnten Ausgabe unserer Zeitschrift für Philosophie finden Sie ein (zumindest ist das unsere persönliche Meinung) besonderes Schmankerl.

Nicht zuletzt seit der Veröffentlichung von Marit Rullmanns "Philosophinnen" hat Philosophiegeschichte aus Frauenperspektive wieder stark an Aktualität gewonnen. In diesem Zusammenhang wird oftmals der Vorwurf der Frauenfeindlichkeit gegen verschiedene Philosophen erhoben. Warum dieser zumindest Platon gegenüber nicht gerechtfertigt ist, versucht Jürg Freudiger in seinem Beitrag zu zeigen.

Otto Lorenz beleuchtet in seiner satirischen Glosse "Immanuel Kant: Pro und Contra" dann noch sein Verhältnis zu Kants Œuvre.

Auf vielfachen Wunsch hin drucken wir am Ende des Heftes als besonderen Service für unsere Leserinnen und Leser eine Liste der bisher im Rahmen unserer Zeitschrift erschienenen Artikel ab – abgesehen von der leider vergriffenen Nr.1 können Sie alle Ausgaben noch bei uns nachbestellen.

Doch lesen Sie nun Daniel Zelinskis Auseinandersetzung mit Mystik und Idealismus...

Ihre KRITERION-Redaktion

Daniel Zelinski

## FICHTE AND PURE CONSCIOUS EVENTS

The mystic literature is full of alleged reports of the attainment of *pure* or *absolute* states of consciousness, states devoid of all forms of empirical content (e.g., sensations, feelings, thoughts, etc.).<sup>1</sup> Many investigators of mysticism have even gone so far as to make such experiences definitive of mysticism. Note, for example, Ninian Smart's definition, "[m]ysticism' describes a set of experiences or more precisely, conscious events, which are not described in terms of sensory experience or mental images."<sup>2</sup> A large number of philosophers, however, have been unwilling to accept the intelligibility of claims reporting such experiences. Steven Katz, due to his theory of *Constructivism* which espouses that *all* experiences are constructed by culturally relative conceptual structures, is perhaps the most famous of this group.<sup>3</sup> I shall here attempt to add to the plausibility of the possibility of these experiences, which have been labelled **Pure Conscious Events**, by showing that they are consistent with Johann Gottlieb Fichte's transcendental conditions for consciousness (i.e., preconditions for the possibility of our concept 'consciousness').<sup>4</sup>

Due to considerations of space, I shall not offer a detailed examination of the extensive primary and secondary mystical literature on *pure consciousness*. However, let me attempt to briefly elucidate the concept. Robert Forman, who along with Stephen Bernhardt introduced the phrase "*Pure Conscious(ness) Event*", stated,

A pure consciousness event may be defined as follows: the subject is awake, conscious, but without an object or content for consciousness – no thoughts, emotions, sensations, or awareness of external phenomena. There is an utter blank.<sup>5</sup>

Hence, pure conscious events, by definition, have *no positive phenomenological content*. Again, I do not have space to argue this point here, but the existence of such events does often seem to be the best exegetical analysis of much of the mystics' own descriptions of their experiences. For example, certain experiences are often described, both by mystics themselves and by investigators of mysticism, as completely *a-conceptual*. D.T. Suzuki wrote, "A tree is not a tree until it is subsumed under the concept 'tree'. Tathata [mystical consciousness] is what precedes this conceptualization."<sup>6</sup> Moreover, I believe that a phenomenological contentless conscious experience is the best explanation of the even more frequent claims by mystics that (some of) their experiences are *in-*

1. re., Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, Mentor, N.Y., 1960, pp. 17–23; *Mysticism and Philosophy*, St. Martin's Press, N.Y., 1960, pp. 85–123.

2. Smart's definition is paraphrased here by Robert K. C. Forman in his *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford University Press, N.Y., 1990, p. 7.

3. Such definitions, although indicative of a common type of mystical experience, are far too narrow to cover the vast range of experiences described throughout the mystical literature.

4. re., "Language, Epistemology, and Mysticism", in *Mysticism and Philosophical Analysis*, edited by Steven Katz, Oxford University Press, N.Y., 1978. For a criticism of Katz's view, see Robert Forman, "The Construction of Mystical Experience", *Faith and Philosophy*, v. 5, July 1988, pp. 254–267.

5. I shall *not* attempt to demonstrate that Fichte's transcendental conditions are *internally* consistent,

although I believe that they are. Fichte was following Kant in his transcendental method. One of the mistakes of these early transcendental philosophers was, I believe, assuming that the conditions they offered were necessary ones.

6. "Pure Consciousness Events and Mysticism", Robert Forman, *Sophia* v. 25, 1986, p. 49.

7. *Essays in Zen Buddhism: Selected Writings of D.T. Suzuki*, edited by William Barrett, Doubleday Anchor, Garden City, N.Y., 1956, p. 270. Also see *The Teachings of the Mystics*, pp. 17–18.

*intrinsically ineffable*.<sup>7</sup> This claim is so wide spread throughout the literature that 'ineffability' is generally included as one of the defining characteristics of (certain) mystical experience(s).<sup>8</sup>

Much of the insistence that the concept 'pure conscious event' is incoherent stems from a narrow (and false) interpretation of Immanuel Kant's dictum, "all experience does contain in addition to the intuitions of the senses through which something is given, a *concept* of an object as being thereby given, that is to say, as appearing."<sup>9</sup> The suggestion is that Kant is here asserting that *all experiences* are necessarily mediated by concepts. Hence, an *a-conceptual experience* (i.e., an experience which is not mediated by a concept), under this interpretation, is an impossibility. This reading neglects the fact that Kant is in the context of the quote con-

cerned only with empirical experience of objects ("Erfahrung") and not with experience in general ("Erkenntnis") or with lived experience ("Erlebnis").<sup>10</sup> However, I believe that this false interpretation is still worthy of consideration, since *Erfahrung* still covers a wide breadth of experience and this reading can be found, either explicitly or implicitly, throughout the philosophical literature on mysticism.

This Kantian claim of conceptual mediation of experience, together with the claim that pure conscious events are a-conceptual, brings a new theoretical difficulty to light. If conceptual mediation is a necessary feature of *intentionality* (i.e., the characteristic of being *of* or *about* something), a claim which seems responsible, then pure conscious events must be *non-intentional* (i.e., not *of* or *about* anything).<sup>11</sup> There are, in fact, some direct claims of non-intentional experiences in the literature.<sup>12</sup> Moreover, this fits well with the description of these events as *contentless*. However, if this is cor-

7. For examples of such claims, see: *The Tao of Chuang Tzu*, Thomas Merton, New Directions, N.Y., 1965, p. 152; *The Way of Zen*, Alan Watts, Random House, N.Y., 1957, p. 141; *The Tao Te Ching*, chapter 1; the "hsin hsin ming", by Seng-tsan, translated by Richard B. Clarke, Universal Publishing, Virginia Beach, Virginia; the Manduka Upanishad, translated by Swami Prabhavananda and Frederick Manchester, Mentor, N.Y., 1975, p. 51; *The Cloud of Unknowing*, edited and translated by William Johnston, Image Books, Garden City, N.Y., 1973, p. 95; *The Gnostic Gospels*, Elaine Pagels, Random House, N.Y., 1979, pp. 136-137; John Tauler's "First Sermon for the Second Sunday of the Epiphany", in *Johannes Tauler, sermons*, translated by Maria Shradly, Paulist Press, N.Y., 1985; & *Mysticism and Philosophy*, p. 277.

8. re., William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green & Co., N.Y., 1902, p. 380; *Mysticism and Philosophy*, pp. 89 & 277; F.C. Happold, *Mysticism: A Study & An Anthology*, Penguin Books, Baltimore, 1963, p. 45.

9. *Critique of Pure Reason* (A93, B126), translation by Norman Kemp Smith, St Martin's Press, N.Y., 1965, p. 126. I shall use the word "intuition" as co-extensive with "immediate conscious experience", and I shall assume that 'objectless intuition' is not an incoherent notion, although it is a notion which would have been foreign to Kant (re., *Critique of Pure Reason*, A19, B33, p. 65). I intend 'immediate experience' here to contrast with 'processual experience' (e.g., hearing a composition or performing a logical derivation).

10. re., Steven Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, and Stephen Bernhardt, "Are Pure Conscious Events Unmediated?", in *The Problem of Pure Consciousness*. For a recent argument that this interpretation is a mistaken reading even of Kant's views regarding mystical experience, see Anthony Perovich, "Does The Philosophy Of Mysticism Rest On A Mistake?", in *The Problem of Pure Consciousness*.

11. Martin Schwab has informed me of reports that new borns are able to distinguish human faces. Such experiences would clearly appear to be intentional (i.e., *of* a face), but if concepts are necessarily connected with language use, then these experiences would appear to be *a-conceptual*. Hence, it appears that some one who wishes to maintain that 'intentionality' implies 'conceptuality' must claim that there are some inherent or *a priori* (non-linguistic?) concepts.

12. For example, the Zen monk Shen-hui wrote, "though it is seeing it is not to be called seeing something" [quoted in Suzuki, p. 164]; note the following experience described in the Yoga Sutra, according to a commentary by Christopher Chapple, "the consciousness-of or 'I versus that' consciousness has retreated; pure witnessing takes place." ["The Unseen Seer and the Field: Consciousness in Samkhya and Yoga", in *The Problem of Pure Consciousness*].

rect, pure conscious events would directly conflict with theories of consciousness which name intentionality as a defining characteristic of consciousness (e.g., Brentano, Husserl, and Sartre).<sup>13</sup> Hence, we may find ourselves at a loss to explain what consciousness could be, since a standard defining feature of consciousness would thereby be shown not to be universal.<sup>14</sup> Although Fichte agreed that all *empirical*

conscious states involve an awareness of an object (i.e., are intentional), I believe that his transcendental conditions for consciousness, based on his notion of *intellectual intuition*, can be seen as offering an account of consciousness which is consistent with the possibility of pure conscious events.

Before I attempt to demonstrate this consistency, let me try to offer a clearer picture of the alleged incompatibility between pure conscious events and this “Kantian” view of consciousness as it was understood in Fichte’s time. One of the first attempts to place Kant’s dictum at the cornerstone of a systematic philosophy was made by Karl L. Reinhold, who was the major Kantian between Fichte and Kant himself. Reinhold believed that he (following Kant) had elucidated the fundamental feature of all experience (i.e., the *first principle* of philosophy), which he denoted as the *Principle of Consciousness*: “[i]n consciousness the subject distinguishes the representation from both the subject and the object and relates it to them both.”<sup>15</sup> Clearly, pure conscious events are states of consciousness where this principle is not operating on the empirical level, since *during pure conscious events there is no phenomenologically noticeable distinguishing and relating of representations (or concepts)*. There are several characterizations of pure conscious events which, if correct, support this, including:

1. Pure Conscious Events are **non-intentional** (i.e., they are not consciously ‘of’ or ‘about’ anything, they have no objects).

---

13. I will not attempt an extensive exegetical defense of the claim that this is the “correct” interpretation of Brentano, Husserl, or Sartre; I offer merely one passage from each author:

– Brentano, “intentional inexistence, the reference to something as an object, is the distinguishing characterization of all mental phenomena.” [*Psychology from an Empirical Standpoint*, edited by Oskar Kraus, English edition edited by Linda McAlister, translated by Antos Rancurello, D.B. Terrell, and Linda McAlister, Humanities Press, N.Y., p. 97].

– Husserl, “intentionality signifies nothing else than the universal fundamental property of consciousness: to be conscious of something.” [*Cartesian Meditations*, translated by Dorion Cairnes, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1988, p. 33].

– Sartre, “All consciousness, as Husserl has shown, is consciousness of something.” [*Being and Nothingness*, translated by Hazel Barnes, Washington Square Press, N.Y., 1966, p. 11].

Also see: Forman’s “Pure Consciousness Events and Mysticism”, pp. 49–50; Bernhardt’s “Are Pure Conscious Events Unmediated?”, in *The Problem of Pure Consciousness*, pp. 232–233; and John A. Taber, *Transformative Philosophy: A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1983, pp. 40–41.

14. There are alternatives to the response to this dilemma which I am sketching here:

– Mark Woodhouse has speculated that we must ultimately “rely, in part, on each person’s intuitive understanding of what it means to be conscious.” [“On the Possibility of Pure Consciousness”, in *The Problem of Pure Consciousness*, p. 256].

– Stephen Bernhardt suggests, “there is no single, nontrivial definition of consciousness; instead the term ‘consciousness’ has a range of uses with family resemblances, not all of which necessarily carry an intentional implication.” [“Are Pure Conscious Events Unmediated?”, p. 233].

– I believe that this problem can be solved by adopting David Smith’s suggestion that ‘consciousness’ be identified with ‘reflexive self-awareness’ which has been characterized by Bren-

---

tano as ‘secondary awareness’ and by Sartre as ‘non-positional, pre-reflective awareness’. [re., David Smith, *The Circle of Acquaintance*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1989, chp. II]. Alas, time does not allow me to explicate this suggestion here.

15. Quoted in Fichte’s “Review of *Aenesidemus*”, in *Fichte: Early Philosophical Writings*, translated and edited by Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca, 1988, (I:5), pp. 60–61; also see (I:6), p. 62.

2. In pure conscious events there is an absence in consciousness of any phenomenological distinction between subject and object. – In fact, pure conscious events are characterized *both* as involving a **lack of any object for consciousness** and a **lack of self-awareness**.<sup>16</sup>
3. Pure conscious events are **intrinsically ineffable** (i.e., they are **a-conceptual**, in the sense that they do not involve any mediation or construction via concepts).

I note again that I shall not attempt a detailed textual justification of (1) – (3) here. Let me merely note Walter Stace's comment on a famous passage in the Mandukya Upanishad,

[o]f introvertive mystical consciousness the Mandukya says that it is 'beyond the sense, beyond the understanding, beyond all expression. ... It is the pure unitary consciousness, wherein the awareness of the world and of multiplicity is completely obliterated. It is ineffable peace. It is the supreme Good. It is One without a second. It is the Self.' ... The core of the experience is thus described as an undifferentiated unity – a oneness or unity in which there is *no internal division, no multiplicity*.<sup>17</sup>

Although I believe that (1) – (3) necessitate that Reinhold's principle is not operating *on an empirical level* during pure conscious events, Fichte's three transcendental principles of consciousness (from which, Fichte maintained,

16. The Indian philosopher Sankara (who has been compared with Fichte by Rudolf Otto in his *Mysticism East and West*, Macmillian, N.Y., 1932 and more recently by John A. Taber in his *Transformative Philosophy: A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1983) spoke repeatedly of an experience which did not involve a subject-object structure. [re., Taber, p. 48]. Also note the following line, in the Yoga sutra, from a description of a mystical experience, "[i]n this state of pure consciousness... awareness is both subject-free (anahamvadi) and object-free (nirvastuka)". ["The Unseen Seer and the Field: Consciousness in Samkhya and Yoga", op.cit.]

17. *The Teachings of the Mystics*, p. 20; my emphasis.

Reinhold's *first principle* could be derived) are *pre-empirical* and therefore not obviously (i.e., directly) incompatible with (1) – (3). I will briefly elucidate Fichte's transcendental principles, before attempting to show how they can be seen as compatible with (1) – (3).

Early in his career, Fichte gave the following explication of all three conditions,

The absolute subject, the I, is not given by empirical intuition; it is instead, posited by intellectual intuition. And the absolute object, the not-I, is that which is posited in opposition to the I.<sup>18</sup>

For a more detailed account of these principles we must turn elsewhere. In his *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, Fichte offered the following formulations of the principles:

- (i) "The self begins by an absolute positing of its own existence."<sup>19</sup>
- (ii) The self posits "a *not-self* [which is] opposed absolutely to the self."<sup>20</sup>
- (iii) "Both self and not-self are posited, in and through the self, as capable of *mutually limiting* one another, in such a fashion, that is, that the reality of the one destroys that of the other, and vice versa."<sup>21</sup>

"Posit" ("Setzen") is Fichte's primary primitive term. It can perhaps best be thought of as "the act of establishing or *grounding* existence and determinacy claims."<sup>22</sup> Hence, *self-positing* is the act of grounding existence and determinacy claims of oneself; "*I am*" is the purest of such claims. The term "absolute" is meant to affirm that the *act* of positing is *itself* the only relevant ground. Thus **absolute self-positing** is

18. "Review of *Aenesidemus*" (I:10), p. 65.

19. *Science of Knowledge*, edited and translated by Peter Heath and John Lachs, Cambridge University Press, N.Y., 1982, (I:98), p. 99.

20. *ibid.*, (I:104), p. 104.

21. *ibid.* (I:125), p. 122.

22. *re.*, the editor's introduction to *S.K.*, p. xiv.

(roughly) *the act of asserting the validity of claims of one's own existence and determinacy by the very act itself*. Fichte called this self-positing of the self a *reversion* of the self into itself out of which all reality stems.<sup>23</sup> The self's absolute self-positing logically involves the positing of the not-I whose sole reality consists in its opposition to the originally posited I. But if the self and not-self were strictly opposed (such that the reality of either destroys the other) with nothing to unify them together then the positing of one would disallow the positing of the other. Thus, Fichte argued that the two must be posited under the unifying transcendental concept '*determinability / divisibility*', which enables the absolute self to partition itself into them.<sup>24</sup> In other words, Fichte held that the concepts '*determinability*' and '*divisibility*' were logically presupposed by his transcendental principles, which were pre-conditions for the possibility of our concept '*consciousness*'.

Clearly, *distinguishing* and *relating* are involved in these principles. There are even a subject (the absolute positing self), objects (the posited self and not-self), and concepts inherent within them. Should we not then assume that (i) – (iii) are incompatible with the assertion of the existence of pure conscious events? I believe not, for *four reasons* which I shall consider one at a time.

**First**, although they are operating within *intellectual intuition*, Fichte maintained that these principles were merely transcendental conditions of (i.e., logical preconditions for) consciousness and not present in the empirical content of ordinary consciousness.<sup>25</sup> Although Fichte held that intellectual intuition was a necessary component of every consciousness, he clearly differentiated it from all empirical con-

tent.<sup>26</sup> Furthermore, the distinction between the *absolute self* (i.e., the positing / posited self of (i)) and the *absolute not-self* (i.e., the posited not-self of (ii)), was not intended by Fichte to be an *empirical* one. As long as the experience is *phenomenologically* one of undifferentiated unity or emptiness, these principles can be viewed as operating during pure conscious events. In other words, as long as there is no empirical subject who, during the pure conscious event, is consciously aware of positing or distinguishing and relating, these activities can be seen as occurring during these states of *pure consciousness*.

**Second**, Fichte maintained that transcendental concepts derivable as necessarily present in intellectual intuition (e.g., '*determinability*') were not present in empirical consciousness.<sup>27</sup> As long as concepts neither are themselves *phenomenologically present* nor directly construct any phenomenological feature of consciousness, I believe that we can adopt a Fichte-type theory of consciousness and still attribute a strong sense to the mystics' claim that their experience is a-conceptual (i.e., (3)).

Certainly, '*determinability*' is instrumental in shaping or constructing the *phenomenological content* of most experience. I understand '*phenomenological content*' to involve (among other elements) the *phenomenological mode* (e.g., thinking, dreaming, seeing, wishing, etc.), the *phenomenological* (intentional) *object*, and the *phenomenological attributes* of the phenomenological object (e.g., '*soft, beautiful, white rose*'). One example of the role of '*determinability*' in shaping experience is distinguishing between these different elements and connecting them appropriately. For example, when I am in the appropriate type of relation to a particular type of object, I always have an experience with the appropriate phenomenological mode(s) (e.g., one always *sees* a movie, and one never *tastes* an idea, ordinarily at

23. re., *S.K.* (I:459), p. 34. A positive account of this *generation* of reality is difficult to give (at best). However, Fichte did not intend this to be taken in any (physical) causal sense.

24. *ibid.* (I:110–111), p. 110; and (I:129–130), pp. 125–126.

25. re., "Review of *Aenesidemus*" (I:10), p. 65; *S.K.* (I:459), pp. 34–35, and (I:473), p. 47.

26. *S.K.* (I:435), p. 17, (I:459), p. 35, (I:463), p. 38, and (I:465), p. 40.

27. *ibid.* (I:124), p. 121.

least).<sup>28</sup> However, in a state of consciousness which is devoid of all phenomenological attributes (except for *pure* or essential phenomenological attributes, if any exist), this shaping or constructing role of 'determinability', along with all other transcendental concepts, would be inoperative.<sup>29</sup>

This is not to suggest that all transcendental concepts are *completely* inoperative during pure conscious events. There are clearly strict transcendental roles that these concepts can (and must) be involved in during every conscious state, including pure conscious events. For example, for memory to be possible every conscious state must be able to fit into an ordered manifold of conscious states and thus differentiated from all the other states in the manifold as well as all concurrent unconscious states. In addition, transcendental concepts are involved in the transition between conscious (and unconscious) experiences. However, all of these *transcendental activities*, activities depicted by transcendental concepts, occur outside the range of phenomena present before the experiencing subject during any specific conscious state; they are going on 'behind the scene.' For example, when I look at a computer screen, I am directly aware of seeing the screen and whatever may be displayed on it. During that experience, I am not aware of the activity of distinguishing my experience from my past experiences or from experiences which I expect to have in the future, although the fact that such distinguishing is occurring during my experience is evident from the fact that upon reflection I find my experience to be so distin-

28. For a complete account of 'phenomenological content', see David Woodruff Smith & Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality*, Kluwer Academic Publishing, Hingham, Ma., 1984.

29. I intend 'phenomenological attribute' to cover all features of conscious experience which the *experiencing subject* is aware of during the experience. This includes all the elements of the phenomenological content. I also intend to distinguish here between the *experiencing subject* and the *empirical ego*; the latter may itself be a phenomenological attribute, while the former may not.

guished.<sup>30</sup> Thus it seems coherent to maintain that these transcendental activities can occur during conscious states in which there is no conscious awareness of any thing at all (i.e., during pure conscious events).

**Third**, the absolute, positing / posited self of (i) was clearly distinguished by Fichte from the personal ego of empirical consciousness. Fichte maintained that this absolute subject could have no predicate attached to it, although it was a pre-condition for the existence of any subject of predication.<sup>31</sup> Fichte stated, "[t]hat whose being or essence consists simply in the fact that it posits itself as existing, is the self as absolute subject."<sup>32</sup> The absolute self, Fichte insisted, is *selfhood in general*, and he compared it to Kant's *transcendental unity of apperception*.<sup>33</sup> The central role of both Fichte's *absolute self* and Kant's *transcendental unity of apperception* is one of unifying and synthesizing a manifold (multiplicity) of presentations. Hence, Fichte's absolute self is, in fact, a (transcendental) *activity*. In contrast, the self which the mystics claim to be absent during pure conscious events, the individual empirical ego, is closer in ontological status to a *substance* than an activity. The empirical self is co-foundational with primary intentional objects of consciousness. For example, when I recall looking at the computer screen, I remember that *I saw it*. This 'I' (the I of the remembered experience, not the remembering experience) is

30. Husserl's theory of consciousness involves the claim that awarenesses of immediate past and possible immediate future experiences are *indirectly* present within conscious experience, but because these *horizontal* elements are only indirectly present I believe that they too can be seen as compatible with pure conscious events. [re., *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, edited by Martin Heidegger, translated by James S. Churchill, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1964].

31. S.K. (I:110), pp. 109–110.

32. *ibid.* (I:97), p. 98.

33. *ibid.* (I:503–504), pp. 73–74. Also see T. P. Hohler's *Imagination and Reflection: Intersubjectivity – Fichte's Grundlage of 1794*, Martinus Nijhoff, Boston, 1982, p. 21 & pp. 97–99.

identified through the other experiences which I have had of looking at that same screen, possible experiences which I could have with the screen, and the unified chain of my experiences in which the experience is inserted. Thus, the presence of Fichte's absolute self can be seen as compatible with mystics' claims of *experiencing* a loss of self or no self, if the mystics are interpreted as referring to a loss of the phenomenological presence of an awareness of their individual empirical ego and if this awareness is dependent upon the presence of a primary phenomenological object which is absent during pure conscious events.<sup>34</sup>

Finally, Fichte's three transcendental conditions are actually *helpful* for dealing with three difficulties regarding the internal coherence of pure conscious events.<sup>35</sup>

- A. How can pure conscious events be remembered by the individuals who experience them?
- B. How are pure conscious events exited (i.e., how do mystics return to ordinary states of consciousness after pure conscious events)?
- C. How do pure conscious events differ from unconsciousness or deep sleep?

I believe that a Fichte-type theory of consciousness can answer each of these difficulties. I will

---

34. In fact, in a passage which could have been pulled directly from the mystical literature in question, Fichte himself asserted, "[t]he more a determinate individual can think away of himself, the closer does his empirical consciousness approximate to a pure self-consciousness [i.e., intellectual intuition]" [S.K. (I:244), p. 216]. The main difference between this claim of Fichte's and those of the mystics is that Fichte emphasized that this loss of self is obtainable through conscious abstract, conceptual *thinking* while the mystics claim that pure conscious events necessarily involve a complete phenomenological absence of concepts.

35. Once again, I am indebted to Martin Schwab here who first brought these difficulties to my attention.

address (A) and (B) together and then address (C).

- A. How can pure conscious events be remembered by the individuals who experience them?

That pure conscious events are claimed to be remembered is a helpful indicator of what mystics could mean when they claim that such experiences are, in fact, *conscious* events. Hence, we should clearly expect a theory of consciousness, which could allow for the existence of such experiences, to be able to account for the (alleged) fact that pure conscious events are remembered by those who experience them. Yet, the mystics' alleged dissolution of self during pure conscious events poses a problem for how these experiences are remembered. When an ordinary state of consciousness is remembered the remembering ego is identified with the empirical ego of the remembered experience. In my example above, I remember that I saw that screen. However, there can be no such identification in the case of the memory of a pure conscious event. A mystic may state, "I remember that I experienced a loss of myself." This statement would bare a structural similarity to my example above. However, the second "I" in the mystic's statement cannot have the same referent as the second "I" in the ordinary case (i.e., the empirical ego of the remembered experience), because according to the mystic there is no such referent in her experience. Fortunately, mystics who claim to experience pure conscious events are generally more careful in their descriptions. Often the mystics refrain from using this double "I" structure when describing their experience. For example, a mystic might claim, "I remember an absolute emptiness into which I had completely dissolved." Thus, we need an account of memory which does not necessitate the existence of an empirical ego in the remembered experience.

## B. How can pure conscious events be exited?

The ability to exit a state in response to a perceived need to do so is also a definitive mark of consciousness. After a careful investigation of the famous medieval German mystic and theologian Meister Eckhart (about whom there has been some dispute as to his position regarding the possibility of pure conscious events), Robert Forman stated,

[i]n sum, I characterize the pattern of mental functioning denoted by Eckhart's term "gezucket" ["rapture"] as a pure conscious event, a mind which is simultaneously wakeful and devoid of content for consciousness. ... In one discussion of Saint Paul's rapture, Eckhart comes close to [directly] saying that one is wakeful during *gezucket*. Had anyone touched Saint Paul with a needle, "[W]ould he have felt it? I say, 'Yes.'... [I]f anyone had then touched him with the point of a needle, he would have been aware of it... he would have known it." In *gezucket* Paul could have responded had a need arose, only he had no such need. Had he been utterly blacked out he could not have felt anything. This capacity to respond to sensory input implies that the mind was not unconscious.<sup>36</sup>

'Determinability' seems to be at work here in allowing for the possibility of the next experience; some *determination* must be made as to what unconscious sensory constitutes a need to respond by exiting the pure conscious event. Forman goes on to admit that a contentless but alert mind may sound "paradoxical and strange", but concludes, "such an experience may be common in many traditions."<sup>37</sup> Forman himself testified to the ability to respond while in a pure conscious event, in a description of his own experience,

I had been meditating alone in my room all morning when someone knocked on my door. I heard the knock perfectly clearly, and upon hearing it I knew that, although there was no 'waking up' before hearing the knock, for some indeterminate length of time prior to the knocking I had not been aware of anything in particular. I had been awake but with no content for my consciousness... the experience was... utterly without content.<sup>38</sup>

Again (as with (A)), if we wish to accept the mystics' claims that they are alert and able to respond in pure conscious events then we must endorse a theory of consciousness which allows for this possibility. Furthermore the capacity to respond is generally attributed to an agent or self, and yet we have seen that the mystics claim that the empirical ego is absent during pure conscious events. To whom then shall we attribute this capacity? I believe that Fichte's transcendental conditions will enable us to postulate the existence of a **dispositional, non-empirical self** which is active during pure conscious events. This self can be viewed as constituted by dispositions to respond to various *subconscious inputs* by leaving the current conscious state (e.g., a pure conscious event) and entering a new one (e.g., an ordinary conscious state), as well as the capacity to imprint a memory of the event in the chain of memories which reflect the life of the individual mystic.<sup>39</sup>

Fichte's transcendental conditions can help a defender of pure conscious events respond to both (A) and (B). In the second part of the *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, Fichte describes an *unfolding process* of intellectual intuition which results in empirical consciousness. I believe that in pure conscious events this unfolding can be seen as stopping

36. "Eckhart, Gezucken, and the Ground of the Soul", in *The Problem of Pure Consciousness*, p. 106.

37. *ibid.* pp. 106–107. Forman is referring to Stace's investigation in *Mysticism and Philosophy*, especially chapter two; and *The Problem of Pure Consciousness*. Also see Forman's "The Construction of Mystical Experience."

38. "Pure Consciousness Events and Mysticism", p. 55; quoted in Paul Griffiths, "Pure Consciousness and Indian Buddhism", in *The Problem of Pure Consciousness*, p. 75.

39. I believe that an account of this dispositional, nonempirical self based on the Husserl and Sartre inspired idea of *subject-horizon* can be illuminating. Again, however, time does not allow me to explicate this account here.

short of arriving at the level of differentiation of ordinary empirical consciousness.

Let me outline this process to show how this could be possible. Fichte felt it was the main task of idealism (and philosophy in general) to account for the existence of all *representations of necessity*. Thus, after Fichte grasped the transcendental principles of consciousness, he proceeded to attempt to deduce “the system of all necessary presentations or the entirety of experience” as necessary consequences of these principles.<sup>40</sup> Fichte maintained that all of reality derives from the positing activity of the absolute self.<sup>41</sup> Beyond the absolute partitioning itself into itself and the not-self, the absolute self further partitions the not-self to manifest empirical reality.<sup>42</sup> It further orders these partitions which become intuitions of objects and, for each of these partitions, it posits a *finite subject* (i.e., the empirical ego) related to the specific object. Fichte stated,

presentation consists in the fact that the self posits a subjective and counterposits another thing thereto as an objective, and so on; and thus we see the beginning to a series of presentations in empirical consciousness.<sup>43</sup>

However, defenders of pure conscious events here part company with Fichte and maintain that for some intuitions (i.e., pure conscious events) this further positing of an object and an empirical subject does not occur.

It is important to note that, although devoid of any relational, *empirical* subject, these pure or empty intuitions can still be seen as being posited by the absolute self as specific presentations among the ordered set of presentations which are unified by the absolute self and into

which the not-self differentiates. We have also added to the story the absolute self’s positing of a non-empirical, dispositional self, to account for the movement within this ordered set of presentations. Thus, there would not appear to be any more of a problem explaining the movement from a pure conscious event to an ordinary presentation then there would for explaining the movement between two ordinary presentations. The non-empirical, dispositional self is active (behind the scenes) in both ordinary conscious presentations and in pure conscious events. For example, if a fire broke out, anyone would (probably) respond to it whether they were reading or “lost” in a pure conscious event. However, if you knew that a water faucet was leaking in the other room, you would (probably) not respond to the sound of a drop of water, whether you were reading or “lost” in a pure conscious event. Furthermore, if we conceive of a remembering experience as an ordinary (i.e., dualistic, intentional) conscious presentation which has an earlier conscious presentation as its object, it would be no harder for a Fichte-type theory to explain how pure conscious events are remembered then it would be for such a theory to explain how ordinary conscious experiences are remembered, since the remembered presentation could either be another ordinary conscious presentation or the *empty* presentation of a pure conscious event.

C. How do pure conscious events differ from unconsciousness or deep sleep ?

Referring specifically to the above quoted personal account of a pure conscious event offered by Robert Forman, Paul Griffiths stated,

[i]f the pure consciousness event in question really has no content and no phenomenological attributes, it is hard to see how its subject can, at a later time, know that it was different from the unconsciousness of dreamless sleep.<sup>44</sup>

40. *S.K.* (I:445–446), pp. 25–26. I take ‘(transcendental) deduction’ here to refer to a line of reasoning from a given phenomenon to conditions for its possibility (i.e., *transcendental conditions*).

41. *ibid.* (I:95), p. 96; and (I:110–112), pp. 110–111.

42. *ibid.* (I:130), p. 126.

43. *ibid.* (I:209), p. 188.

44. “Pure Consciousness and Indian Buddhism”, p. 75.

Griffiths argued,

[p]resumably, a postulated pure consciousness event cannot be phenomenologically distinct from dreamless sleep, for, if it is, it has at least the phenomenological attribute of being differentiable from dreamless sleep and is, thus, not strictly a pure consciousness event.<sup>45</sup>

I believe that Griffiths is mistaken here. All conscious states (including pure conscious events) are distinguishable from unconscious states simply by virtue of their being conscious. Any given conscious state with a particular content surely is distinct from an unconscious state with the exact same content, not because they have different phenomenological attributes (unconscious states have no direct phenomenological attributes at all), but simply because one is **conscious** and the other is not. For example, a conscious wish is phenomenologically distinguishable from an unconscious wish simply because the former is conscious. The situation is exactly analogous for experiences with no particular content (i.e., pure conscious events). I once heard Maezumi Roshi, a modern Zen teacher, say of the meditation practice *shikan taza* (literally “just sitting”) that it is *not* just sitting, for “a rock just sits” and sitting in *shikan taza* does not mean becoming like a rock.<sup>46</sup> *Shikan taza* is often described as the cultivation of a mental state of intense alterness which, however, is not focused on anything (i.e., a pure conscious event).<sup>47</sup> Presumably, the difference between the sitting in *shikan taza*, and the rock’s sitting is that the former is accompanied by consciousness.

One way of distinguishing between conscious and unconscious experiences involves the claim that consciousness is essentially comprised of a (set of) *pure* phenomenological at-

tribute(s) which does not count as part of the phenomenological content of the experience. Here I intend to distinguish between *pure* or *essential* phenomenological attributes and *relative* or *inessential* phenomenological attributes (e.g., the particular phenomenological mode: seeing, wishing, remembering, etc.; the particular phenomenological object; and the attributes of the phenomenological object). Note, pure conscious events can still be viewed as ‘contentless’, under this suggestion, if ‘phenomenological content’ is comprised solely of these *inessential* phenomenological attributes.

A *pure feeling element* or *phenomenal quality* has often been suggested as such a pure phenomenological attribute.<sup>48</sup> According to this suggestion, *every* conscious experience (*sensations, thoughts, desires, etc.*) has some general *feeling quality* to it.<sup>49</sup> David Smith stated, “[t]he phenomenal quality of an experience is a property that involves the overall structure of the experience *qua* consciousness.”<sup>50</sup> It is important to note that the presence of this pure phenomenological attribute does not imply that the empirical subject of a pure conscious event is, during the event, *consciously* distinguishing between her current experience and dreamless sleep. However, the presence of consciousness (with its phenomenal element), in addition to being a prerequisite for the state being remembered, allows for the two states to be distinguished, via the transcendental concept ‘determinability’, *at a later time*.

It may be objected that a defender of the possibility of pure conscious events could not accept this suggestion of ‘phenomenal quality’ as a pure phenomenological attribute since consciousness *by (/in) itself* cannot feel like anything. The objector may insist that every feeling

45. *ibid.*, p. 76.

46. Maezumi Roshi was the founder of the Zen Center of Los Angeles.

47. For vivid descriptions of this practice, see Philip Kapleau’s *The Three Pillars of Zen*, Anchor Doubleday, N.Y., 1965.

48. *re.*, David Smith, *The Circle of Acquaintance*, Kluwer Press, Boston, 1989, pp. 95–98.

49. “Feeling” is here to be taken in a wider sense than the (normal) use to depict physical sensations; *re.*, *The Circle of Acquaintance*, pp. 95–96.

50. *ibid.*, p. 96.

is only possible if a (set of) corresponding contrasting feeling(s) is also possible.<sup>51</sup> For example, happiness is (according to the objection) partially composed of and constituted by an awareness by the subject that she could be sad. If sadness was impossible then 'happiness' would be meaningless. The objector would insist that if this is correct then, since there is no contrasting feeling(s) for consciousness in itself, 'feeling conscious' is meaningless. However, even though nonconscious states (probably) cannot meaningfully be ascribed any feeling quality, such states (i.e., unconscious states, dreamless sleep, comas, death) clearly exist. All conscious states include an (indirect) awareness of the possibility and even inevitability of (some of) these states. We as conscious agents continually face the possibility of losing our consciousness. It seems plausible that the awareness of this possibility makes us continually (indirectly) aware of our own consciousness. Thus, I believe that this objection is inadequate, even if the (questionable) claim that all feeling involves the possibility of contrasting feeling(s) is granted.

In conclusion, I hope to have shown that Fichte's three principles of consciousness are compatible with pure conscious events, by showing that Fichte's transcendental conditions, based on an absolute self's positing via *transcendental concepts*, can be seen as compatible with the existence of *phenomenologically a-conceptual* conscious events. I hope it is now clear that pure conscious events must not be seen as *completely* a-conceptual, since some concepts still have transcendental roles in pure conscious events (i.e., synthesizing, unifying, and differentiating). However, during pure conscious events *no* concepts have any mediating or constructing role for any relative (inessential) phenomenological attributes. Furthermore, I hope to have demonstrated that Fichte's conditions are actually helpful in attempting to find a theory of consciousness which can account for the possibility of pure conscious events. Unfortunately, it seems that Fichte himself did not allow for the possibility of pure conscious events, even though it appears that he could have done so. Alas, we can assert, along with Goethe, "*Fichte too often forgets that [all] experience is not in the least what he has imagined it to be.*"<sup>52</sup>

---

51. This objection was brought to my attention by Martin Schwab.

---

52. Goethe quoted in Robert Adamson's *Fichte*, Books for Libraries Press, Freeport, N.Y., 1969, p. 13.

Jürg Freudiger

## PLATON UND DIE SACHE DER FRAU

Die Stellung der Frau im Athen Platons ist zwar einerseits insofern eine wohlbehütete, als eine Bürgerin im Normalfall kaum existentielle Schwierigkeiten zu befürchten hat. Doch führt sie eine äußerst unfreie, vom κύριος in jeder Hinsicht abhängige Existenz.<sup>1</sup> Sie verbringt ihr Leben im wesentlichen im Innern des Hauses<sup>2</sup> und hat außer bei Prozessionen, Begräbnissen und Festspielen kaum je Gelegenheit, mit der Welt außerhalb ihrer Mauern, geschweige denn mit Männern Kontakt aufzunehmen.<sup>3</sup> Noch als Mädchen wird sie verheiratet<sup>4</sup> und hat weder als Ehefrau noch als Witwe Gewalt über ihren Körper und schon gar nicht über eigenes Hab und Gut.<sup>5</sup> Sie kann weder Geschäfte abschließen noch im Prozeß auftreten<sup>6</sup>; auch politische Rechte stehen ihr nicht zu.<sup>7</sup> Die Auffassung, welche die Athener – und nur von Männern haben wir Berichte für die betreffende Zeitspanne<sup>8</sup> – Frauen überhaupt entgegenbrachten, kommt wohl am deutlichsten in der folgenden Bemerkung des Demosthenes zum Ausdruck:

Τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκα ἔχομεν, τὰς (δέ) παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίας καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.<sup>9</sup>

Pflege des Körpers durch Prostituierte; Erfüllung anspruchsvollerer Lüste durch Hetären; Produktion von Nachkommen und Pflege des Besitzes durch die Ehefrau: Es ist deutlich, daß für Demosthenes Frauen lediglich Mittel zu männlichen Zwecken sind, ein Werkzeug, eine Ware, die man besitzt (“ἔχομεν”).

Im vorliegenden Aufsatz möchte ich zeigen, daß Platon in Bezug auf die Sache der Frau eine dieser zeitgenössischen Auffassung völlig entgegengesetzte, modern gesprochen *emanzipatorische* Position einnimmt. Dies entgegen der nur auf den ersten Blick gerechtfertigten Auffassung, wonach Platon zu den Frauenverächtern zu zählen ist. Ich werde mich dabei zunächst mit den drei prominenten Frauenfiguren befassen, die im Platonischen Corpus auftreten, nämlich Xanthippe, Aspasia und Diotima. Danach wende ich mich einigen der wichtigsten Stellen, insbesondere im *Timaios* (*Tim* 68 E – 71 D und 90 E – 92 B)<sup>10</sup> zu, die Platon den Ruf eines Frauenverächters eingebracht haben. Schließlich gilt es zu prüfen, welche Stellung er der Frau in seinen eigenen Staats- und Gesellschaftsentwürfen, *Politeia* und *Nomoi*, zuzugestehen bereit ist.

1. Umfassend Auskunft gibt Pomeroy, Sarah B.: *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*; London 1994 (Erstveröffentlichung: New York 1975).

2. “[A] respectable woman or girl stays indoors”; Dover, K. J.: *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*; Oxford 1974, S. 98.

3. Aber auch bei derartigen Gelegenheiten wurden die Frauen eines οἴκος, wie Dover (op. cit. S. 209) berichtet, nach Möglichkeit als geschlossene Gruppe ausgeführt.

4. Pomeroy nennt als übliches Heiratsalter vierzehn Jahre; Pomeroy, op. cit. S. 68.

5. “Citizen women were perpetually under the guardianship of a man [...]”; Pomeroy, op. cit. S. 62.

6. Andresen, Carl et al.: *Lexikon der alten Welt*; Zürich und München 1965, Sp. 998–1000.

7. Was auch für die anderen griechischen Stadtstaaten gilt; vgl. Andresen et al. op. cit. S. 998.

8. Dover, op. cit. S. 95.

9. “Die Hetären haben wir wegen des Genusses, die Huren um der täglichen Pflege des Körpers willen, die Ehefrauen aber für das rechtmäßige Kinderzeugen und um eine verlässliche Wächterin der Dinge im Haus zu haben”; *In Neaeram* (LIX) 1386.

10. Ich verweise auf Platon-Stellen mittels der Stephanus-Paginierung. Wo ich deutsch zitiere, geschieht dies nach der Übersetzung der *Gesamtausgabe* der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, hrsg. v. Gunther Eigler; Darmstadt<sup>3</sup> 1990, also nach Schleiermacher, Müller etc.

1. Frauengestalten im Platonischen Corpus

Wenn wir uns den Frauengestalten in Platons Werk beziehungsweise im Corpus der Platonischen Schriften zuwenden, bietet sich zunächst Xanthippe an. Die Ehefrau des Sokrates verdankt ihren miserablen Ruf weder Sokrates selbst noch Platon, sondern anderen Sokrates-Schülern, so beispielsweise Antisthenes und vor allem dem Schriftsteller Xenophon, der sie in seinem *Symposion* als "die unverträglichste Frau von allen, die es gibt [...], gegeben hat und geben wird"<sup>11</sup> bezeichnet, wobei festzuhalten ist, daß es die Dialogfigur Antisthenes ist, die so spricht. Schlimm klingt auch die Unterhaltung zwischen Sokrates und seinem ältesten Sohn Lamprokles über dessen Mutter in Xenophons *Memorabilien*.<sup>12</sup> Ob dieses Bild indes historisch korrekt ist, kann zumindest bezweifelt werden. Platon erwähnt Xanthippe ein einziges Mal mit Namen, nämlich im *Phaidon*, wo sie wegen Sokrates' bevorstehenden Todes natürlich nicht fehlt. Sie ist zu Beginn des Dialogs noch anwesend, wird dann aber weggeschickt<sup>13</sup>, desgleichen unmittelbar vor Sokrates' Tod, wo sie und die Kinder kurz zu ihm dürfen; Sokrates begründet das Wegschicken seiner Familie damit, daß man still sein müsse, wenn jemand sterbe. – Diese vergleichsweise behutsame Behandlung der Figur der Xanthippe<sup>14</sup> könnte durchaus darauf hinweisen, daß Platon gewillt war, sich vom Bild, das seine Kollegen gezeichnet hatten, zu distanzieren. Zumindest läßt sich daraus kein platonisches Frauenbild ableiten.

Interessanter ist da schon der Fall Aspasia. Auch hier handelt es sich um eine historische

Persönlichkeit. Aspasia stammt aus Milet, wo eine ganze Reihe der frühesten Philosophen (Thales, Anaximander, Anaximenes) herkommt. Marit Rullmann<sup>15</sup> gibt ihre Lebensdaten mit 460 – 401 an. Diese wären also mit denen des Sokrates (469 – 399) fast identisch. Aspasia, die zu ihrer Zeit "vielleicht bekannteste, berühmteste und zugleich berüchtigste Frau in Athen"<sup>16</sup>, ist in der Historie zunächst bekannt als zweite Frau des Perikles,<sup>17</sup> des Vaters der ersten athenischen Demokratie. Sie hat sich aber auf die gängige Rolle nicht einengen lassen, redete offenbar auch in der Politik ihres Mannes ein Wörtchen mit und scheint eine Art literarischen Salon betrieben zu haben.<sup>18</sup> Da sie die Bildung einer Hetäre aufwies,<sup>19</sup> erhielt sie sofort einen äußerst zweifelhaften Ruf und wurde von den zeitgenössischen Komödientheatern verspottet und sogar der Gottlosigkeit und Kuppelei angeklagt. Das ist insofern ein gravierender Vorwurf, als ein vor Gericht erbrachter Beweis der Kuppelei von Freien gegen Bezahlung sogar die Todesstrafe nach sich ziehen konnte.<sup>20</sup> Perikles scheint sie nur mit größter Mühe freibekommen zu haben.

Was wissen wir weiter über Aspasia? Der lustfeindliche Sokratesschüler Antisthenes hat einen durchwegs negativen Sokratischen Dialog über sie verfaßt. Ein weiterer Sokrates-Schüler, Aischines<sup>21</sup>, schrieb einen Dialog, der ihren Namen trägt. Darin empfiehlt Sokrates einem

11. Xenophon, *Symposion* II.10 (Übersetzung von Ekkehard Stärk, Stuttgart 1986).

12. Xenophon: *Memorabilien* II.2.1 ff.

13. *Phaid* 60 A.

14. Wie Pomeroy berichtet (op. cit. S. 80), ist bereits Sokrates' Verhalten, Xanthippe überhaupt zu sich zu lassen, unüblich. Andere zum Tod Verurteilte haben keine weiblichen Wesen mehr zu sich gelassen.

15. Rullmann, Marit, et al: *Philosophinnen. Von der Antike bis zur Aufklärung*; Zürich & Dortmund 1993, S. 42.

16. Ehlers, Barbara: *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*; München 1966, S. 26. Ähnlich Pomeroy, op. cit. S. 89.

17. Plutarch, *Pericles* 24.

18. Ebd.

19. Nach Pomeroy startete sie ihre Karriere tatsächlich als Hetäre, also als freie Prostituierte der obersten, steuerpflichtigen Klasse (Pomeroy op. cit. S. 89).

20. Nach einer Notiz von Ekkehard Stärk in seiner Ausgabe des *Symposions* von Xenophon, op. cit. Anm. 28.

21. Er ist von der als Redner bekannten Person gleichen Namens zu unterscheiden.

Freund Aspasia als Lehrerin. Offenbar handelt es sich um einen Gegenentwurf zu Antisthenes, um das schlechte Bild zu korrigieren, das dieser gezeichnet hatte.<sup>22</sup> Allerdings sind von diesem Text nur winzige Bruchstücke erhalten geblieben, und die Rekonstruktion ist auf beträchtliche Spekulation angewiesen.

Aspasia wird auch von Xenophon erwähnt, allerdings nur ganz nebenbei in den *Memorabilien*.<sup>23</sup> Leider kolportiert auch er die Geschichte der Kuppelei; auch diese Stelle ist also nicht ergiebig.

Im Platonischen Corpus selbst ist ein Dialog namens *Menexenos* überliefert, in dem Sokrates Aspasia als seine Lehrerin in Sachen Rhetorik bezeichnet. Er, Sokrates, trägt dann eine Rede vor, die er am Vortag von ihr gehört habe. Es handelt sich dabei um eine Grabrede auf gefallene Soldaten, die sie, Aspasia, aus dem Stegreif gehalten haben soll. – Zwar läßt sich nicht bestreiten, daß in diesem Text ein platonisierender Autor (oder vielleicht eine Autorin) der Aspasia ein Denkmal setzt.<sup>24</sup> Daraus aber zu schließen, Sokrates habe seine Gesprächstechnik, die Elenktik, von einer Frau gewonnen,<sup>25</sup> ist in meinen Augen ein Kurzschluß. Dies vor allem aus folgenden Gründen:

1. Der Text ist zwar im Platonischen Corpus überliefert, gilt aber nicht als echter Platon-Text; Rullmann erwähnt lediglich nebenbei, die Echtheit des Textes sei angezweifelt worden. Der Dialog wäre – wenn echt – in mehreren Hinsichten äußerst atypisch für den jungen Platon. Das Hauptargument hierfür ist, daß ausgerechnet die von Rullmann reklamierte Elenktik völlig fehlt!<sup>26</sup>

22. Vgl. hierzu Ehlers, op. cit., sowie Field, G.C.: *Plato and His Contemporaries. A Study in Fourth-Century Life and Thought*; London 1967 (University Paperbacks Edition; Original London 1930), S. 150 f.

23. Xenophon, *Memorabilien* II, 6, 36

24. Allerdings ist er sogar schon in der Antike als ironisch aufgefaßt worden, so von Plutarch ("μετὰ παιδιᾶς" – "im Scherz"; *Perikles* 24,4).

25. Rullmann op. cit. S. 45f.

26. Weitere Punkte (neben offenbar bestehender alphilologischer Evidenz): Es gibt keine Aporie,

2. Im Dialog wird in aller Deutlichkeit gesagt, daß es um *Rhetorik* geht.<sup>27</sup> Nun hat aber Platon zeitlebens genau diese Disziplin beargwöhnt, sogar heftig bekämpft und dies auch seine Figur Sokrates tun lassen. Im Unterschied zur Philosophie oder, wie Platon und Sokrates sagen, zur *Dialektik*, geht es einer Rednerin nicht um Wahrheit, sondern nur darum, siegreich aus einer Debatte oder einem Prozeß hervorzugehen; und das ist zu verurteilen.

3. Der weitergehende Schluß, wonach der *Menexenos* sogar zeige, daß Platon seine Ideenlehre von einer Frau übernommen habe, was auch behauptet wurde, ist schon darum absurd, weil Aspasia, selbst wenn wir den *Menexenos* in diesem Punkt für historisch korrekt ansehen, allenfalls eine Lehrerin für *Rhetorik* gewesen ist und an keiner Stelle eine Erkenntnistheorie oder Ontologie vertritt, die derjenigen Platons vergleichbar wäre. Sokrates seinerseits hat vermutlich nie so etwas wie die Ideenlehre vertreten.

4. Ferner wäre zu bedenken: Platon – und erst recht der junge Platon – hätte vermutlich kaum die Gelegenheit verpaßt, die Demokratie beziehungsweise ihre Vertreterin – Aspasia ist dies nicht nur als Gattin des Perikles, sondern die ihr zugeschriebene Rede im *Menexenos* ist auch durchaus demokratiefreundlich<sup>28</sup> – zu desavouieren.

Aufgrund dieser Überlegungen scheint es mir nicht einmal gerechtfertigt zu sein, mit Hilfe des Dialogs *Menexenos* etwas über Sokrates' oder Platons Frauenbild ausmachen zu wollen, geschweige denn zu behaupten, Sokrates habe seine Elenktik oder gar Platon seine Ideenlehre von Aspasia übernommen.

Hingegen bleibt festzuhalten – das zeigen die erwähnten Dialoge inklusive *Menexenos*, wer immer ihn geschrieben haben mag –, daß

keine Sophistenkritik, obwohl Gelegenheit dazu bestünde, wir finden keine "Was ist X?"-Frage, der Dialog behandelt ein geradezu unplatonisches Thema. Ich gebe somit Pomeroy recht, wenn sie festhält, es sei "to be sure not a serious work" (op. cit. S. 90).

27. *Menex* 235 E f; 236 B; 249 D.

28. *Menex* 238 C f; 239 A.

es im Athen Platons möglich war, daß eine Frau in besten wissenschaftlichen Kreisen verkehrte und da – zumindest von einigen – auch vollumfänglich akzeptiert war. Das ist bemerkenswert und nicht, daß in dem Text Sokrates Apasia seine Lehrerin nennt. Mit dieser Einschätzung will ich allerdings in keiner Weise Olof Gigon das Wort reden, der im Begriffsregister seiner Platon-Jubiläumsausgabe zum Schluß kommt:

Dies alles wirkt [...] spielerisch grotesk und ist (wenn überhaupt) nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Aspasia-Dialoge anderer Sokratiker (Aischines, Antisthenes); Platon will vermutlich nicht mehr als das Porträt der klugen, allzu klugen Aspasia, das jene gezeichnet hatten, parodieren.<sup>29</sup>

Für diese Einschätzung gibt es im Text meiner Meinung nach nicht den geringsten Hinweis. Beide Interpretationen, die von Rullmann und die von Gigon, scheinen mir in erster Linie ideologisch inspiriert und einem Wunschdenken entsprungen zu sein. Eine korrekte Einschätzung der Stellung der Frau in Platons Weltbild scheint daher ein um so dringlicheres Desiderat.

Eine weitere wichtige Frauenfigur im Rahmen der Platonischen Philosophie ist Diotima von Mantine(i)a. Wie Aspasia taucht sie zwar nur in einem Dialog (für Diotima ist es das *Symposium*) auf. Sie spielt dort dafür eine um so zentralere Rolle, als Sokrates eine von ihr gehaltene Rede rezitiert beziehungsweise von ihr Gelerntes wiedergibt. Einige wichtige Punkte sind aber in diesem Fall völlig anders gelagert:

1. Sokrates beziehungsweise seine Lehrerin vertritt hier platonisches Gedankengut, ja, die betreffenden Stellen der Diotima-Rede gelten als klassische Formulierung der Platonischen Ideenlehre.<sup>30</sup>

2. Die Echtheit des *Symposiums* stand nie in Zweifel.

3. Es geht nicht um die Rede als Beispiel für gute Rhetorik, sondern um deren philosophischen Gehalt.

4. Die Figur der Diotima ist wahrscheinlich von Platon erfunden. Es scheint außerhalb des *Symposiums* nicht den geringsten Hinweis auf diese Frau zu geben. – Dieser Punkt ist vielleicht nicht ganz geklärt; Olof Gigon hält Diotima für eine "genauso geschichtliche Gestalt wie Aspasia und Xanthippe".<sup>31</sup> Auch hier wieder gibt Gigon nicht die kleinste Begründung für seine Ansicht<sup>32</sup>. Daß Platon mit der Diotima-Sokrates-Rede etwas wiedergibt, was er von jemand anderem übernommen hätte, ist schon deshalb äußerst unwahrscheinlich, als er in ihr Hinweise auf Reden einbaut, die im *Symposium* unmittelbar vorher gehalten worden sind.

Wie ist nun die Tatsache zu interpretieren, daß Platon hier Sokrates eine Lehrerin in Sachen Liebe gibt? Wenn man das so fragt, klingt es geradezu anzüglich. Für die Zeitgenossen und -genossinnen dürfte das ebenfalls recht ungewöhnlich gewesen sein; ungewöhnlich aber nicht etwa, weil es um Liebesangelegenheiten (τὰ ἐρωτικά) geht, sondern weil eine Frau – ge-

31. Gigon, op. cit. S. 129.

32. A. Dihle und E. Schmidt machen mich darauf aufmerksam, daß Gigon als Begründung darauf hinweisen würde, daß alle anderen Personen des Dialogs historisch seien. Das wäre aber selbst dann kein überzeugendes Argument, wenn Diotima an dem Bankett anwesend wäre. – Neuerdings ist erneut der Versuch unternommen worden, einige Schritte zu unternehmen "towards affirming the existence of the real woman, Diotima, and hence giving her the status of one of the earliest woman philosophers we can name" (Hawthorne, Susan: 'Diotima Speaks Through the Body'; in: Bar On, Bat-Ami (ed.): *Engendering Origins. Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*; Albany 1994; S. 83–96, S. 92, Anm. 5). Wichtige Hinweise bilden dabei die in der Rede verwendeten Metaphern aus einem prononciert weiblichen Erfahrungsraum (vgl. die imposante Liste S. 93, Anm. 12).

29. Platon *Jubiläumsausgabe*; hrsg. v. Olof Gigon, Begriffsregister, Zürich & München 1974, S. 129.

30. *Symp* 201 D – 212 A.

rade ohne zweideutige Anspielungen – als Philosophin auftritt. Platon scheint der Tatsache, daß eine Frau Sokrates Wissen über das eigentlich Seiende, die Ideen und insbesondere über die Idee des Schönen vermittelt, keine weitere Beachtung schenken zu wollen. Die Leistung Platons besteht nun meines Erachtens nicht nur darin, daß er Diotima Wissen zugesteht, das sich auf einem extrem hohen Niveau bewegt – denn das wäre für eine Hetäre nichts Ungewöhnliches –, sondern seine Leistung besteht darin, ihr dieses Wissen und seine Vermittlung zuzusprechen, ohne dabei auch nur den geringsten Hinweis auf irgendwelche hetärenartigen Lebensumstände zu geben. In der durchaus schwülstig erotischen Stimmung des *Symposions* wäre nichts naheliegender, als mit Anspielungen und Zweideutigkeiten zu operieren; und das tun alle Teilnehmer – außer Sokrates. Dazu kommt, daß praktisch die ganze Ausrichtung der Reden im *Symposion* auf die eine oder andere Weise der Rechtfertigung der homosexuellen und pädophilen Liebe dient. Mehrmals ist vor den Ausführungen des Sokrates davon die Rede, daß die einzige wahre, angeblich auf den Geist gerichtete Liebe die zwischen einem älteren, hochgebildeten Mann und einem noch nicht bärtigen, auszubildenden Jüngling sei. Allerdings kann es mit der Geistigkeit nicht allzu weit her sein, denn immer wieder wird deutlich, wie sinnlich und körperlich die Sachen eigentlich gemeint sind, so daß man nicht umhin kann, die Rede von Tugend, Seele und Geist als *Vorwand* zu betrachten. Die Tatsache, daß Platon ausgerechnet in dieser Situation die Wahrheit über den Eros (wenn wir ihm für den Moment einmal den Besitz der Wahrheit zugestehen wollen) von einer Frau verkünden läßt, muß also Bedeutung haben. – Ich würde demnach anhand des Auftretens der Diotima im *Symposion* den Verdacht äußern, daß Platon Frauen als absolut gleichberechtigte und insbesondere in vollem Wortsinn vernünftige Wesen ansah.

Aber so eindeutig ist die Sache leider nicht. Adriana Cavarero betrachtet das *Symposion* ge-

rade wegen der Diotima-Rede als “exemplarische[n] Text”, der “genau jene [...] patriarchalische Ordnung, die in der Phallizität ihr Emblem findet”, begründe.<sup>33</sup> Belegt wird diese Interpretation mit dem Hinweis, daß auch bei Diotima die Knabenliebe den Ausgangspunkt bilde. Auch bei ihr werde folglich ein Erkenntnisweg beschrieben, der, auch wenn er bei der Erkenntnis des rein geistigen Schönen an und für sich endet, mit der sinnlichen, homoerotischen Neigung älterer Philosophen beginnt. Folglich handle es sich um einen Weg, der Frauen grundsätzlich nicht offenstehe. Denselben Gedanken findet man bei Rullmann. Sie folgert daraus:

Diotima kann also gerade nicht als Beleg für Platons Frauenfreundlichkeit herangezogen werden [...]. Vielmehr hat Diotima in dem Dialog offensichtlich die Funktion, Platons These von der “männlichen Mutterschaft”<sup>34</sup> zu vermitteln.<sup>35</sup>

Es läßt sich nun meiner Meinung nach nicht bestreiten, daß dieses Moment – die Ausbildung zum Philosophen beginnt mit Knabenliebe – in der Rede der Diotima enthalten ist. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß diese Rede innerhalb jenes homosexuellen Kontexts des *Symposions* gehalten wird, daß vorher solche Knabenliebhaber geredet haben und daß es deshalb sehr nahe liegt, wenn Sokrates diese Herren dort ‘abholt’. Mit anderen Worten: Wenn im gegebenen Kontext ausschließlich von männlich-pädophil-homoerotischen Beziehungen ausgegangen wird, bedeutet das noch lange nicht, daß Platon den Aufstieg zur vernünftigen Erkenntnis der Ideen nicht auch den Frauen of-

33. Cavarero, Adriana: *Platon zum Trotz. Weibliche Gestalten der antiken Philosophie*; Berlin 1992, S. 161.

34. Gemeint ist damit Sokrates’ These, wonach man mit Wissen, Gedanken u.ä. voll sei und seine Aufgabe nur darin bestehe, diese Gedankenkinder gebären zu helfen (vgl. *Theaitetos* 148 E ff, insbesondere 150 B, wo es explizit heißt, daß sich Sokrates’ Hebammenkunst nur auf die “gebärenden Seelen” (ψυχὰς πακτούσας) von Männern beziehe).

35. Rullmann, op. cit. S. 52.

fenhalten wollte. Es wäre wohl kaum sinnvoll gewesen, den am Gelage präsenten Herren ein Hohelied der heterosexuellen Liebe zu singen. Die Anwesenden hätten sich zweifelsohne über Sokrates lustig gemacht. Ich möchte, um meinen Punkt zu belegen und diesen Abschnitt über Diotima abzuschließen, noch sie selbst zu Wort kommen lassen:

Wenn also jemand mittels der echten Knabenliebe, von dort an aufgestiegen, jenes Schöne anfängt zu erblicken, der kann beinahe zur Vollendung gelangen. Denn dies ist die rechte Art, sich auf die Liebe zu legen oder von einem anderen dazu angeführt zu werden, daß man von diesem einzelnen Schönen beginnend jenes einen Schönen wegen immer höher hinaufsteige, gleichsam stufenweise von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Gestalten [σώματα], und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntnis gelangt, welche von nichts anderem als eben von jenem Schönen selbst die Kenntnis ist, und man also zuletzt jenes selbst, was schön ist, erkenne. Und an dieser Stelle des Lebens, o lieber Sokrates, sagte die Mantineische Fremde, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswert, wo er das Schöne selbst [αὐτὸ τὸ καλόν] schaut, welches, wenn du es je erblickst, du nicht wirst vergleichen wollen mit köstlichem Gerät oder Schmuck oder mit schönen Knaben und Jünglingen, bei deren Anblick du jetzt entzückt bist [...].<sup>36</sup>

Die Stelle läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: vis-à-vis der Kenntnis von der Idee des Schönen (αὐτὸ τὸ καλόν) ist die Anziehungskraft eines schönen Jünglings lediglich noch *eine Art*, neben anderem "Gerät oder Schmuck", wie sich das Schöne uns zunächst präsentieren kann. "Gerät oder Schmuck" ist die Übersetzung Schleiermachers, im Text steht "Gold(stück)" (χρυσίον) und "Kleidung" (ἔσθητα). Die Erwähnung dieser alternativen Ausgangspunkte für jenen Aufstieg zeigt, daß die Rede von der Knabenliebe lediglich eine Anpassung an den Adressatenkreis des *Symposiums* darstellt. – Somit tendiere ich dazu, die

36. *Symp* 211 B ff.

Einführung der Figur der Diotima – gegen Cavarero und Rullmann – sehr wohl als Indiz für Platons Frauenfreundlichkeit zu interpretieren.

## 2. Frauenfeindliche Stellen bei Platon; das Beispiel *Timaios*

Bevor ich versuche, anhand einiger zentraler Stellen zu belegen, daß Platon der Frau vollständige Gleichberechtigung zugestanden hat, möchte ich – zunächst allgemein, dann am Beispiel des *Timaios* – darauf eingehen, warum Platon gemeinhin als frauenfeindlich gilt. Dieses Vorurteil speist sich aus verschiedenen Quellen. Im deutschsprachigen Raum schlägt zunächst einmal ganz schlicht die Diktion des wichtigsten Übersetzers Platons, Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, negativ zu Buche. Er, der Urahn der heutigen Platonrezeption und letztlich jeder deutschen Übersetzung, benutzt nicht nur das für uns Heutige anstößig klingende Wort "Weib" für "γυνή", sondern läßt auch seine eigenen Ansichten zumindest in den Tonfall seines Textes einfließen. Wie Schleiermacher *selbst* über Frauen dachte, mag folgende Stelle belegen:

Darum bestehe immerhin unverrückt, und gewiß ungestraft dürfen wir sie auch nicht verrücken, die göttliche Ordnung, daß das Weib dem Manne unterthan ist, und der Mann des Weibes Haupt [...].<sup>37</sup>

Schleiermacher also sollten wir nicht allzusehr über den Weg trauen und bei einer Stelle, die uns abschätzig zu klingen scheint, jeweils eine anderssprachige Übersetzung beziehungsweise wo immer möglich den griechischen Text selbst beziehen.

Weiter scheint mir eine ganze Reihe von Platonstellen, die ein negatives Frauenbild suggerieren, dadurch erklärbar, daß Platon sehr

37. Aus: *Predigten über den christlichen Hausstand*; zitiert nach Stopczyk, Annegret: *Was Philosophen über Frauen denken*; München 1980, S. 162.

adressatenspezifisch schreibt (besser: er legt Sokrates die Dinge entsprechend in den Mund), wie wir das bereits im Falle der Diotima gesehen haben: Oft wäre es in einer Dialogsituation völlig unsinnig, wenn er Sokrates von einer frauenfreundlichen Grundsicht ausgehen ließe, die seine Gesprächspartner nicht teilen.<sup>38</sup> Vielmehr ist eine der Pointen Sokratischer Diktion gerade das: den Gesprächspartner oder eine Gegnerin im Disput auf deren Terrain abzuholen und mit ihren oder von ihr zugestandenen Ausgangspunkten zu operieren.

Hierzu kommt, daß Platon in seinen Dialogen oft Figuren auftreten läßt, die seine Leserinnen und Leser mit ihnen bekannten historischen Persönlichkeiten identifizierten (Beispiele Theaitetos, Parmenides). Natürlich ist dadurch die Freiheit, die er sich bei ihrer Gestaltung nehmen kann, eingeschränkt. Aber auch bei (vermutlich) erfundenen Figuren bemüht er sich, sie stimmig (beispielsweise mit Bezug auf den ihnen zugeschriebenen Beruf oder die Herkunft) darzustellen. Genau dies ist der entscheidende Gesichtspunkt in Hinblick auf die wichtigsten Stellen, die Platons Frauenfeindlichkeit belegen sollen. Im *Timaios*, einem vermutlich sehr späten Werk, ist nämlich zunächst einmal von der Erschaffung der Seele durch die Götter (die ihrerseits Geschöpfe des Demiurgen sind) die Rede. Die Götter kreieren die Seele des Menschen mit Blick auf die unsterbliche göttliche Seele so gut sie können, aber die menschliche Seele ist nur partiell unsterblich. Im Brust- beziehungsweise Bauchbereich sind zwei sterbliche Komponenten angesiedelt. Die eine wird einmal als an der ἀνδρεία teilhabend charakterisiert.<sup>39</sup> Für "ἀνδρεία" finden wir im Lexikon "Tapferkeit", "Mannhaftigkeit", "Mut" und den Hinweis, daß der Ausdruck auch für Frauen gebraucht werden kann; in der klassischen Übersetzung dieses von

Schleiermacher nicht übersetzten Textes – nämlich derjenigen von Hieronymus Müller aus dem Jahr 1857 – steht aber einfach "Mannheit". Die betreffende Seelenart ist bei ihm also mit Mannheit verbunden. Immerhin wird diese Zuordnung durch die Etymologie des Ausdrucks und durch einen unmittelbar vorangehenden Vergleich zwischen Frau und Mann nahegelegt; und es scheint auf den ersten Blick nicht ganz unberechtigt, hierin einen deutlichen Beleg für Platons antiweibliche Einstellung zu sehen. Denn dieser Teil der Seele ist, wie nicht anders zu erwarten, mit Vernunft verbunden,<sup>40</sup> herrscht über die Begierden und ist schlicht "besser". Der andere Teil, der nie als weiblich bezeichnet wird, ist schlechter bzw. minderwertig, hat nach Speis und Trank Verlangen, versteht keine vernünftige Rede und läßt sich stets durch Trugbilder und Erscheinungen verzaubern.<sup>41</sup>

Das alles scheint also eine deutliche Sprache zu sprechen. Hinzu kommt gegen Ende des Textes eine Stelle, die von der Entstehung der Frauen handelt. Nachdem der ganze Kosmos sowie die Erde inklusive Mensch erschaffen ist, der menschliche Körper mitsamt allen Krankheiten genauestens erörtert und seine Erziehung mit den nötigen Leibesübungen diskutiert und auch die Pflege der Seele berücksichtigt ist, nach all dem also wird noch kurz und nebenbei die Erschaffung der übrigen Tiere und damit (!) auch der Frau inszeniert. – Natürlich steht nur im deutschen Text "Tiere", im Griechischen steht "ζῷα", also "Lebewesen". Alle diese Lebewesen (die Nicht-Männer also) werden nun von den Göttern aus den Männern geschaffen, und zwar gemäß deren Verhalten in einem ersten Leben. Das wird an einem Beispiel deutlich: Die Männer, die den Blick gegen den Himmel wenden und naiverweise glauben, was

38. Oft kommt der eigentlich misogyne Ausdruck auch von den Gesprächspartnern des Sokrates, so im oft herbeigezogenen *Kratylos* 392 C oder auch *Menon* 71 E..

39. *Tim* 70 A.

40. Vernünftig ist gemäß weitverbreiteter Auffassung nur der Mann. Xenophon läßt Sokrates sagen, daß die Natur der Frau im Grunde nicht geringer sei als die des Mannes; aber abgesehen von Kraft (ἰσχὺς) fehle ihr Verstand (γνώμη) (*Symposion*, II.9).

41. Alle Stellen *Tim* 69 E – 71 D.

sie mit den Augen sähen, bewiese irgend etwas in bezug auf die Himmelsgesetze, solche Männer werden in ihrem zweiten Leben Vögel. Andere, die unvernünftig sind, werden als Kriechtiere wiedergeboren, die dümmsten als Fische. Die *Frauen* aber entstehen aus solchen Männern, die ihr erstes Leben ungerecht (*ἀδίκως*) oder als Feiglinge (*δειλοί*) zugebracht haben.<sup>42</sup> Damit ist für Timaios die Frauenfrage erledigt. Oder fast. Weil nun dadurch halt (quasi als Abfallprodukt) Frauen entstehen, geben ihnen die Götter eine Seele<sup>43</sup> und pflanzen beiden Geschlechtern als Neuerung noch einen Geschlechtstrieb ein. Frauen sind also gemäß dieser Darstellung eine Art Second-Hand-Version zweitklassiger (feiger, ungerechter) Männer.

Was hat es nun damit auf sich? Liegen hier Stellen vor, die uns zwingen, Platon als Frauenhasser zu verstehen?<sup>44</sup> Die Antwort muß meiner Meinung nach klar negativ ausfallen. Der Grund dafür ist folgender.

Der Mann, der hier spricht, ist Timaios; eine wohl von Platon erfundene Figur, Kosmologe, "der Sternkundigste unter uns"<sup>45</sup>, wie es heißt, und daher prädestiniert, die Weltentstehung zu erzählen. Was Platon diese Figur tun läßt, ist zunächst folgendes: Timaios führt eine Unterscheidung ein zwischen Reden, die das Unveränderliche, Ewige betreffen und die selbst unveränderlich und ewig seien und Reden, die das Veränderliche, Abbildhafte, sinnlich Wahrnehmbare betreffen und dementsprechend bloß *wahrscheinlich* (*εἰκώς*) seien.<sup>46</sup> Die ganze von Timaios in seinen ausführlichen Erörterungen dargelegte Kosmologie ist demnach bloß *wahrscheinlich*, so, wie er sich das *vorstellt*. Und da nun auch vom Wirken von Göttern die Rede ist

– ohne sie ist ihm eine Erklärung unmöglich – ist es auch passend, wenn diese Rede mehrfach als "Mythos" bezeichnet wird; so auch im vorliegenden Kontext der Entstehung der Frauen.<sup>47</sup> Wahrscheinlichkeit, Mythos, wie es sein könnte, wie sich das Kosmologen des 5. Jahrhunderts halt so vorstellten!<sup>48</sup>

Diametral steht dem der Anspruch gegenüber, den Platon für seine eigenen Theorien erhebt.<sup>49</sup> Die Dialektik, höchste und allen anderen überlegene Wissenschaft von den ewig unveränderlichen Dingen der nur geistig erfassbaren Welt, ist keine wahrscheinliche Rede (*εἰκώς λόγος*), kein Mythos, Geschichtchen von Göttern, sondern Wissenschaft, Wahrheitsfindung, zuverlässiges Wissen, zwingende, notwendige Gedankenführung. Mithin ist Platons eigener Ansatz demjenigen seiner Figur Timaios entge-

47. *Tim* 69 B; Platon schränkt die Gültigkeit gerade der Lehre der Seelenteile sehr deutlich ein: "Daß unsere Ausführungen über die Seele, wie weit sie sterblich und wie weit sie göttlich ist und wie und in Verbindung womit und aus welchen Gründen sie [an] getrennt[en Orten] angesiedelt wurde, die Wahrheit seien, das möchten wir wohl lediglich in dem Fall und dann behaupten, wenn ein Gott dazu die Zustimmung erteilt" (*Tim* 72 D).

48. A. Graeser weist mich darauf hin, daß tatsächlich Ähnlichkeiten zwischen der Kosmologie des Timaios und derjenigen im zweiten Teil des Parmenideischen Lehrgedichts bestehen. Zweifelsohne fließen auch pythagoreische Momente in den *Timaios* ein. Ich tendiere dazu, die Kosmologie des Textes als reaktionär einzustufen, wie das Vlastos tut, der bereits die Einführung eines Schöpfers (*δημιουργός*) als Rückschritt hinter die zeitgenössische Kosmologie wertet (Vlastos, G.: *Plato's Universe*; Seattle 1975, S. 23–26).

49. Damit befinde ich mich gegen Cornford auf der Linie Taylors; vgl. Ebert, Theodor: 'Von der Weltursache zum Weltbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen *Timaios*'; in: *Antike und Abendland* XXXVII (1991), S. 43–54, zur angesprochenen Kontroverse insbesondere S. 44. Ebert rekonstruiert die Argumentation zu Beginn des *Timaios* und kommt zum Schluß, daß die dort vorhandenen logischen Schnitzer von Platon nicht begangen, sondern inszeniert werden (op. cit. S. 43f), und bestätigt damit Taylors These, daß die *Timaios*-Kosmologie keineswegs einfach mit derjenigen Platons identifiziert werden darf.

42. *Tim* 90 E – 92 B; ähnlich *Nom* 944 D – E.

43. Immerhin eine Seele! Aber man ahnt schon, was für eine.

44. So sieht es Pomeroy. Sie führt die betreffenden Stellen als Beleg dafür an, daß Platon trotz *Politeia* kein Feminist ist (Pomeroy, op. cit. Anm. 78, S. 241).

45. *Tim* 27A.

46. *Tim* 29 B f.

gengesetzt, und es erstaunt nicht, daß das auch inhaltlich zu entsprechenden Ergebnissen führt. Und genau das steht explizit in diesem Text! Der *Timaios* schließt nämlich in der fiktiven Abfolge der Dialoge unmittelbar an Platons Hauptwerk *Politeia* an, indem nämlich die Diskutierenden am Tag nach den *Politeia*-Erörterungen von neuem zusammenkommen und weiterdiskutieren.<sup>50</sup> Dementsprechend erinnert Sokrates zu Beginn des Dialogs an die bemerkenswertesten Thesen des Vortags, nämlich beispielsweise an die drei Seelenteile und die ihnen entsprechenden Aufgaben im Staat, der dann ein gerechter Staat ist, wenn jeder Bürger das Seine, jede Bürgerin das Ihre tut, also das tut, was ihrer Seele am meisten entspricht; und er erinnert insbesondere auch an eine weitere, entscheidende Stelle:

Wir erwähnten doch auch hinsichtlich der Frauen, daß den Männern ihrer Natur nach verwandte [Frauen] zu verbinden und allen alle Beschäftigungen für den Krieg und das übrige Leben gemeinsam zuzuteilen seien.<sup>51</sup>

Damit ist die Gegenüberstellung komplett. Dem bloß wahrscheinlichen "Logos" des Kosmologen wird der zwingende "Logos" des Dialektikers gegenübergestellt; und mit diesem zwingenden "Logos" im *Staat* werde ich mich gleich im letzten Kapitel noch etwas eingehender befassen. Den "frauenfeindlichen" Platon möchte ich mit dem Hinweis abschließen, daß die Stellen im *Timaios* zwar wohl die prominentesten sind, aber nicht die einzigen. Der *Timaios* steht hier nur als Beispiel für einige auf den ersten Blick offenbar frauenfeindliche Auffassungen, die uns im Platonischen Corpus begeg-

nen.<sup>52</sup> Ich behaupte aber, daß eine einigermaßen vernünftige Interpretation (wie ich sie jetzt für die *Timaios*-Stellen gegeben zu haben beanspruche) in der Lage ist, jede pseudofrauenfeindliche Stelle bei Platon zu entschärfen oder als Mißverständnis kenntlich zu machen.

### 3. Platons Staatsentwürfe: *Politeia* und *Nomoi*

Die einzigen Texte, in denen Platon die Frage nach der Stellung der Frau nicht nur nebenbei, sondern in Zusammenhang mit einer Erörterung gesellschaftlicher Strukturen diskutiert, sind seine beiden großen Staatsentwürfe *Politeia* und *Nomoi*. In beiden Fällen handelt es sich nicht um Erörterungen, die sich mit der aktuellen Situation im Athen Platons befassen, vielmehr geht es um die Charakterisierung eines *idealen* Staates auf der einen beziehungsweise um die Besprechung konkreter Gesetze eines zumindest *viel besseren* Staates auf der anderen Seite. Beide Male geht es also um die Beschreibung eines Zustandes, wie er sein *soll*.

Wenden wir uns zunächst der *Politeia* zu. Wir haben einen Dialog vor uns, welcher der mittleren Schaffensperiode Platons zuzurechnen ist. Diese ist dadurch gekennzeichnet, daß nicht mehr, wie in den frühen Dialogen, Elenktik, Aporie und Sophistenkritik im Vordergrund stehen, sondern Platons eigene erkenntnistheoretische und ontologische Fragestellungen sowie entsprechende Beantwortungsversuche. So versucht er im vorliegenden Werk darzulegen, welches der gerechte Staat ist und was ihn aus-

50. So stellt es Platon zumindest dar. Ryle versucht zu zeigen, daß zum Zeitpunkt der Abfassung des *Timaios* nur eine Frühversion der *Politeia* vorliegen kann (Ryle, G.: *Plato's Progress*; Bristol 1994 (Nachdruck des Originals von 1966), S. 230f). Für meine weitere Argumentation ist dieser Punkt jedoch nicht entscheidend.

51. *Tim* 18 B f.

52. Ich denke etwa an *Kratylos* 392 C, wo die Unvernunft der Frauen betont wird, oder an *Men* 71 E ff. Mehr noch: Platons Dialoge sind, wie Spelman festhält, "peppered with misogynic remarks of the most casual and off-hand kind" (Spelman, Elizabeth V.: 'Hairy Cobblers and Philosopher-Queens'; in Bar On, op. cit., S. 3–24, S. 13). Es gibt sogar Stellen im *Staat*, welche die gängigen Klischeevorstellungen spiegeln (*Pol* VIII 549 D; IX 579 B).

zeichnet. Zunächst läßt sich die von Sokrates vertretene Position relativ einfach zusammenfassen. Wie bereits angedeutet, ist der Staat nämlich dann gerecht, wenn jeder Bürger (und ich benutze, dem Platonischen Text folgend, für den Moment bewußt nur die männliche Form) das Seinige tut. Das Seinige wiederum tut einer, wenn er eine Tätigkeit verrichtet, die demjenigen Seelenteil entspricht, der im betreffenden Bürger dominant ist. An dieser Stelle liefert Platon eine Theorie der Seelenteile<sup>53</sup>, die ich hier nur in groben Zügen umreißen kann: Es gibt einen *vernünftigen*, einen *mutartigen*, sowie einen *begehrenden* Seelenteil.<sup>54</sup> Die Theorie besagt nun, daß in jedem und jeder von uns einer dieser drei Teile der vorherrschende ist. Diesen vorherrschenden Seelenteilen entsprechend teilt Sokrates nun die Menschen in drei Stände ein. (Das Wort "Stände" ist ebenso inadäquat wie etwa "Kaste", ein treffendes deutsches Wort fehlt hier). Der oberste dieser Stände ist derjenige der Herrscher (*ἄρχοντες*); ihnen obliegen sämtliche Regierungsangelegenheiten. Die Herrscher sind die Vernünftigen und haben, wie es in einer weiteren Analogie heißt, Gold in der Seele. Diejenigen, bei denen der mutartige Seelenteil dominiert, deren Tugend also die Tapferkeit ist, sind die Wächter (*φύλακες*); sie führen bei Bedarf Krieg und betätigen sich als Helfer der Herrschenden, übernehmen also die Funktion der Polizei und des Beamtentums. Sie haben Silber in der Seele. Wenn man nur Erz in der Seele hat, dann dominiert der begehrende Teil, und man gehört zur Kaste der Bauern, Handwerker und Kaufleute. Nun stellt sich aber einerseits die Frage,

wie man einen solchen Staat einmal schafft;<sup>55</sup> und das heißt unter anderem, daß man herausfindet, welches die *jetzt* real existierenden Goldherrscher sind.<sup>56</sup> Es gilt aber auch zu sehen, daß der Staat, wenn er einmal etabliert ist, dafür sorgen muß, daß ständig geeigneter Nachwuchs für alle Aufgaben vorhanden ist. Dies garantiert ein grandioses Erziehungs- und Bildungssystem, das Platon in den Büchern V – VII ausarbeitet. Es ist unmöglich, dieses System hier auch nur zu skizzieren. Entscheidend ist, daß das System garantiert, daß nicht etwa Vererbung oder Besitz die Zugehörigkeit zu einem Stand regelt, sondern allein das Niveau der erreichten Bildung. Das heißt, das System filtert nach und nach diejenigen heraus, die auf Grund ihrer natürlichen Anlagen nicht weiter zu folgen in der Lage sind. Nur mit denen, die am Schluß noch übrig bleiben, kann man die höchste Stufe der Bildung erreichen, Wissenschaften und ganz zum Schluß sogar Dialektik betreiben, was im VII. Buch beschrieben wird. Im Zusammenhang mit der Ausbildung der Herrscher gibt es nun eine Reihe von aufsehenerregenden Stellen.

Zu erwähnen sind einmal die drei legendären Gleichnisse (Linien-, Sonnen- und Höhlengleichnis), dann der oft zitierte Satz, daß der entworfene Staat dann möglich ist, wenn die Philosophen (provisorisch immer noch in der männlichen Form) Könige und die Könige Philosophen sind. – Im Kontext ist dieser scheinbare *Spruch* übrigens ein analytischer Satz; das Bildungssystem für die Herrscher ist ja, wie eben beschrieben, darauf angelegt, mit den Auszubildenden zu guter Letzt Dialektik, d.h. Philosophie zu betreiben; wenn in diesem Staat jemand herrscht, dann ist dieses Wesen philosophisch voll ausgebildet. – Eine weitere Sen-

53. Die Frage nach dem Status der Seele ist in seinem Werk allerdings nicht ganz einheitlich gelöst. Als etwas Ideenähnliches, wie sie im *Phaidon* charakterisiert wird, müßte sie ja eigentlich eingestaltet und unteilbar sein.

54. Den drei Seelenteilen (und dem sie vereinigenden Prinzip) entsprechen die vier Kardinaltugenden: Gerechtigkeit, nach der hier gefragt ist, dann, in der entsprechenden Reihenfolge, Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit im Sinne von Mäßigung.

55. Platon beantwortet diese Frage nur ungenügend in *Pol VII 540 D ff.*

56. "Ein realistischer Beginn der Idealpolis ist nicht vorstellbar" (Otto, Dirk: *Das utopische Staatsmodell von Platons Politeia aus der Sicht von Orwells Nineteen Eighty-Four. Ein Beitrag zur Bewertung des Totalitarismusvorwurfs gegenüber Platon*; Berlin 1994, S. 244).

sation bildet das, was bei Schleiermacher "Weiber- und Kindergemeinschaft" heißt.<sup>57</sup> Der Staat bestimmt, wer mit wem Kinder zeugen darf, und er tut dies natürlich in Hinblick auf die bestmöglichen Ergebnisse, m. a. W. der Staat *züchtet* seine Bürger.<sup>58</sup> Diese Quasi-Zucht ist nun weiter so angelegt, daß keine Frau weiß, von welchem Mann sie nun genau schwanger ist, daß kein Mann weiß, welches seine Kinder sind und kein Kind weiß, welches seine Eltern und Geschwister sind. M.a.W.: Alle Erwachsenen in einem bestimmten Altersbereich sind als potentielle Eltern aller Kinder zu betrachten und umgekehrt. Darüberhinaus betrachten sich alle Kinder gegenseitig als Geschwister<sup>59</sup> und werden gemeinsam großgezogen und ausgebildet. Dieser Vorschlag muß in einem Athen, in dem Kuppel mit härtesten Sanktionen zu rechnen hatte, für ziemlichen Aufruhr gesorgt haben. Ähnliches gilt für Stellen wie die folgende:

Laß uns also weitergehen, auch bei ihnen [i.e. den Frauen] die gleiche Erzeugung und Erziehung anwendend und zusehen, ob es sich so zieht oder nicht. – Wie doch? fragte er. – So. Die weiblichen Schäferhunde betreffend,<sup>60</sup> sollen wir der Meinung sein, sie müßten eben das-

selbe mit hüten, was die männlichen hüten und auch mit jagen und alles andere gemeinsam verrichten? Oder lassen wir sie nur drinnen das Haus hüten,<sup>61</sup> als untüchtig wegen des Gebärens und Ernährens der Jungen, und jene allein sich mühen und sie Sorge für die Herde allein haben? – Gemeinsam, antwortete er, alles; nur daß wir sie als die schwächeren gebrauchen und jene als die stärkeren. – Ist es nun wohl möglich, ein Lebendiges zu demselben zu gebrauchen, wenn du ihm nicht auch dieselbe Erziehung und Unterweisung angeeignet läßt? – Nicht möglich. – Wenn wir also die Weiber zu demselben gebrauchen wollen wie die Männer, so müssen wir sie auch dasselbe lehren? – Ja.<sup>62</sup>

Die Diskutierenden erörtern im folgenden die Anwendung des bis zu diesem Zeitpunkt bereits entwickelten Erziehungssystems auf die Frauen. Glaukon, Sokrates' wichtigster Gesprächspartner in diesem Text, sorgt sich zunächst über den Anblick, wenn Frauen und Männer gemischt und nackt auf Übungsplätzen Gymnastik betreiben (etwas später im Text antwortet ihm Sokrates, daß die Beteiligten die *Tugend* statt des Gewandes überwerfen würden).<sup>63</sup> Dann formuliert Glaukon den Einwand, daß doch Frauen und Männer völlig verschiedener Natur seien und folglich nicht für dasselbe eingesetzt werden können. Sokrates stimmt zunächst zu, findet aber bald zu folgendem Punkt:

Daß, was nicht dieselbe Natur hat, auch nicht dieselben Geschäfte betreiben soll, das suchen wir gar tapfer und streiftfertig dem Worte nach zu verfolgen; wir haben aber auch nicht im mindesten untersucht, welche Art von Verschiedenheit und Gleichheit der Natur und in Beziehung worauf wir damals bestimmt haben, als

57. Pol V 457 B – 466 D. Die entsprechenden Bestimmungen gelten nur für die oberen beiden Klassen, also für eine Minorität.

58. Ich darf daran erinnern, daß es uns hier nur um das Problem der Gleichberechtigung geht und daß wir uns deshalb bei der Frage, wie totalitär das skizzierte Arrangement eigentlich sei, nicht länger aufhalten. Bei aller Sympathie für Platon möchte ich jedoch nicht aus den Augen verlieren, wie weit er zu gehen bereit ist. Darin, daß Platon die Gleichberechtigung der Frau ausgerechnet in einem Unterdrückungsstaat einführen wollte, sieht Spelman "the sad irony in the description of Plato as the first feminist philosopher" (Spelman, op. cit. S. 3; vgl. auch S. 10 und 20). – Über zum Teil verblüffende "historische" Vorbilder – vor allem für die Frauengemeinschaft – vgl. Herodot *Hist.* 4, 104, 172, 180.

59. Herodot *Hist.* 4, 104.

60. Das Beispiel ist im Griechischen noch deutlicher auf die Wächterklasse zugeschnitten: es geht um "[τ]ὰς θηλείας τῶν φυλάκων κυνῶν" – "die weiblichen der Wächterhunde" (Pol 451 D; meine Hervorhebung).

61. Eine klare Anspielung auf die reale Stellung der Frau zur Zeit Platons.

62. Pol V 451 C ff.

63. Pol V 457 A. Alain Perrinjaquet macht mich darauf aufmerksam, daß Frauen ebenso wie Männer in Sparta nackt Sport trieben und daß dort aber auch ein anderes Verhältnis zur Erotik vorgelegen habe, als es Platon hier vorschwebt; vgl. dazu Pomeroy op. cit. S. 35ff, wo festgehalten wird, daß an dieser These Zweifel besteht. Obwohl sich die gesellschaftliche Situation für die Spartanerinnen insgesamt vielleicht etwas erfreulicher darstellte als für die Athenerinnen, war es mit ihrer Emanzipation nicht weit her. Vgl. Otto, op. cit. S. 226f.

wir der verschiedenen Natur verschiedene Geschäfte, den gleichen aber die gleichen zuteilen. – Das haben wir freilich nicht untersucht, sagte er. – Also, fuhr ich fort, steht es uns wohl frei, wie es scheint, uns selbst zu fragen, ob einerlei Natur ist die der Kahlen und der Behaarten, und nicht eine entgegengesetzte, und wenn wir gestehen, eine entgegengesetzte, dann dürfen wir wohl, wenn die Kahlen das Schuhmachen treiben, es die Behaarten nicht treiben lassen, und wenn die Behaarten, dann nicht die anderen.<sup>64</sup>

und etwas später:

[W]enn sich aber zeigt, daß sie [i.e. Mann und Frau] dadurch allein verschieden sind, daß der Mann erzeugt und das Weib gebärt: so werden wir sagen, es sei dadurch um nichts mehr bewiesen, daß in Bezug auf das, wovon wir reden, das Weib von dem Mann verschieden sei, sondern wir werden noch ferner glauben, daß unsere Hüter und ihre Frauen dasselbe betreiben müssen.<sup>65</sup>

Die beiden stimmen bald darin überein, daß ein Unterschied in der Natur des Mannes und der Frau lediglich darin liege, daß der Mann insgesamt stärker sei,<sup>66</sup> aber ansonsten gilt:

Also, o Freund, gibt es gar kein Geschäft von allen, durch die der Staat besteht, welches der Frau als Frau oder dem Mann als Mann angehört, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden verteilt, und an allen Geschäften kann die Frau teilnehmen ihrer Natur nach, wie der Mann an allen [...]<sup>67</sup>

Mit diesem Urteil beginnt nun die detaillierte Erörterung des bereits mehrfach erwähnten Bildungswesens unter konsequenter Beibehaltung dieser Vorstellung, und es gibt folglich nicht nur Wächterinnen, sondern auch Herrscherinnen. Die Frauen erhalten also "absolute Chancengleichheit"<sup>68</sup>. Und so ist denn völlig diskussionslos der so oft zitierte Satz zu ergänzen oder umzubilden: Der gerechte Staat kann nur dann verwirklicht werden, wenn die Philosophinnen Königinnen und die Königinnen Philosophinnen werden. Platon gebraucht an dieser Stelle,<sup>69</sup> wie auch sonst fast immer, die männlichen Formen. Weibliche Formen tauchen bei ihm nur auf, wenn ausschließlich oder ganz spezifisch von Frauen die Rede ist, so etwa, wenn er ganz am Schluß des siebten Buches, nachdem also das ganze System bis ins letzte Detail durchgespielt ist, Glaukon, der ihn für die gelieferte Darstellung der Herrscher lobt, erinnert:

Und auch Herrscherinnen, sprach ich, o Glaukon. Denn glaube ja nicht, daß was ich gesagt, ich von Männern mehr gemeint habe als von Frauen, so viele sich von tüchtiger Natur darunter finden. – Richtig sagte er, wenn sie ja gleichen Teil an allem haben sollen mit den Männern, wie wir ausgeführt haben.<sup>70</sup>

Platon zeigt sich also im *Staat*, auch wenn er in Sachen geschlechtsneutrale Rede noch einiges zu lernen hätte,<sup>71</sup> als radikaler Verfechter der Gleichstellungs-Idee.<sup>72</sup> Nun ist aber der Staat –

64. *Pol* V 454 B ff.

65. *Pol* V 454 D f: Dazu wurde festgehalten, es sei "[t]he most shocking suggestion in book 5 to Plato's contemporaries (and to Plato scholars until very recently)"; Anna, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*; Oxford 1981, S. 181.

66. Die Stelle (*Pol* V 455 D f) ist offenbar so zu verstehen, daß *durchschnittlich* die Männer in allen Bereichen (!) besser sind, daß aber in jedem Bereich auch Frauen zu besseren Leistungen fähig sind als durchschnittliche Männer. Hier wie an anderen Stellen (etwa *Pol* III 395 D f; *Nom* VII 790 A) kann sich Platon von der (durch die männliche Physis beeindruckte) Vorstellungswelt seiner Zeit offenbar nicht ganz befreien.

67. *Pol* V 455 D f.

68. Otto, op. cit. S. 224.

69. *Pol* V 473 C f.

70. *Pol* VII 540 C.

71. In dieser Sache zeigen die *Gesetze* vereinzelte Ansätze zur Besserung (vgl. *Nom* VII 813 C und E).

72. Die Novität der von Platon vorgeschlagenen Auffassungen kann kaum ernsthaft bestritten werden. Indes dürfte eine bescheidene Diskussion der Gleichberechtigungsfrage bereits vor seiner Zeit eingesetzt haben (Field, op. cit. S. 118 f), vor allem wohl, weil viele Frauen während des Peloponnesischen Krieges Aufgaben erfüllten, die in Friedenszeiten ausschließlich Männersache waren (vgl. Pomeroy op. cit. S. 119) – Daß Platon den Gleichstellungsgedanken auch in *Politeia* manchmal aus den Augen verliert ("disappointingly"; Anna, op.

so könnte ein Einwand lauten – eine Beschreibung eines *Ideals*, eine versponnene *Utopie*, und deshalb nicht ernst gemeint. – Dazu ist zunächst zu sagen, daß ich für diese Auffassung, die man oft hört, nicht den geringsten Hinweis im Text habe finden können. Auch das politische Verhalten Platons liefert keine Hinweise darauf, daß er in der Praxis etwas völlig anderes zu verwirklichen gesucht hätte.<sup>73</sup> Die Probe

cit. S. 185), ändert nichts daran, daß er an der vorliegenden Stelle in aller Deutlichkeit formuliert ist. Pierce listet – unter Berufung auf eine mir nicht zugängliche Arbeit von Natalie Harris Bluestone – sieben Strategien auf, die zwischen 1870 und 1970 verwendet worden sind, um Platons klare Stellungnahme zu entkräften und “to write women philosophers out of the Republic” (Pierce, Christine: ‘Eros and Epistemology’; in Bar On, op. cit., S. 25–39, S. 25f).

73. Im Gegenteil: Er hegte offenbar zeitweise die Hoffnung, seine politischen Vorstellungen in Sizilien verwirklichen zu können. “Dion hatte ihn in der Annahme bestärkt, daß der neue Regent Dionys II. die Anlage zum Philosophen-König habe; und Plato seinerseits war von der Vorstellung fasziniert, seine staatsphilosophischen Gedanken in die Tat umsetzen zu können. Seine Erwartungen erfüllten sich freilich nicht.” (Graeser, Andreas: *Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*; München 1993, S. 126). Dem wurde in jüngster Zeit von Dirk Otto widersprochen. Er wendet sich gegen die sogenannte antiplatonische Lesart, die in der Nachfolge Poppers den *Staat* als politisches Programm versteht, den Text folglich wörtlich nimmt und daher einen Totalitarismuskritik vorwirft. Demgegenüber plädiert er für ein Verständnis des Textes als “vollauf literarische Utopie” (Otto, op. cit. S. 252), hinter der man die eigentliche Intention Platons (nämlich: ein undogmatisches Paradigma zu schaffen) herausfiltern müsse (dito, S. 253). Das führt zu einer Auffassung, dergemäß die frauenspezifischen Novitäten (aber auch das Philosophenkönigtum, die Besitzlosigkeit der oberen Stände u.a.) als weit über das eigentliche Ziel hinausschießend zu verstehen sind. Platon will den Leser (nur ihn ?) “aufrütteln” und zwar mittels “provokativer, paradoxer oder gar spöttischer Äußerungen” (dito, S. 230). Ein Engagement Platons in der Frauenfrage wird zwar nicht abgestritten, es sei aber “kunstvoll, spielerisch übertrieben dargeboten” (dito, S. 231). – Doch selbst wenn man, was ich nicht tue, annimmt, die wiederholten Versicherungen Sokrates’, die Sache sei ernst gemeint (*Pol* 450 D, 456 C, 457 C, 499 C f, 502 B f, 540 D) seien ihrerseits als “typisch

aufs Exempel bildet aber jener andere Staatsentwurf, die *Nomoi*. Denn dieses posthum veröffentlichte Alterswerk ist bereits der Anlage nach eine wesentlich realistischere, also auch auf Durchführbarkeit hin entworfene Theorie des, wie es heißt, zweitbesten Staates.<sup>74</sup> Einiges ist nüchterner. Aber in der uns interessierenden Sache ist Platon von seiner Position kaum abgerückt.<sup>75</sup>

Zum Beispiel faßt der das Gespräch führende, anonyme Athener etwa in der Hälfte des Dialogs zusammen, worauf es insgesamt ankomme, und sagt:

[...] worauf unserer Übereinkunft zufolge der Gesetzeswächter [νομοφύλαξ] und Gesetzgeber sein Auge richten muß. Unser Übereinkommen aber betraf einen einzigen Hauptpunkt: wie man ein guter Mensch werden kann, der die einem Menschen zukommende Tugend der Seele besitzt, sei es infolge irgend einer Beschäftigung oder einer Veranlagung oder einer bestimmten Erwerbsart oder eines Strebens oder einer Meinung oder irgendwelcher einmal erworbenen Kenntnisse *und ungeachtet dessen, ob einer unserer Bürger männlichen oder weiblichen Geschlechts ist* [...].<sup>76</sup>

Daneben finden wir die Frau ins Bildungssystem integriert. Ein Gesetz, das die allgemeine Schulpflicht festhält, soll erlassen werden, und dann heißt es:

Und sogar für die Frauen möchte mein Gesetz ganz dasselbe wie auch für die Männer bestimm-

utopische Fiktionssignale” (Otto, op. cit. S. 245) zu lesen, muß man nicht zu den genannten Schlußfolgerungen gelangen. Den Philosophen ernst nehmend und seiner Argumentation folgend kommt man zum Ergebnis, daß hier *relevante Argumente für eine Gleichstellung von Mann und Frau* bereitgestellt werden. Dieser philosophische Punkt ist unabhängig von ‘hinter’ dem Text durch die Interpretierenden zu erahnenden ‘wirklichen’ Absichten des Autors.

74. *Nom* V 739 A.

75. Eine Einschränkung bildet *Nomoi* VII 814 A, wo festgelegt wird, daß die Frauen – die dazu indes ebenso wohl ausgebildet sind wie die Männer – nur ausnahmsweise, nämlich zur Verteidigung des Staates, zu den Waffen greifen müßten.

76. *Nom* VI 770 C f, meine Hervorhebung.

men, daß nämlich auch die Frauen die gleichen Übungen durchführen müssen; und diesen Vorschlag möchte ich äußern, ohne wegen des Reitens und der Gymnastik Bedenken zu haben.<sup>77</sup>

Damit ist klar, daß Frauen der allgemeinen Schulpflicht unterstellt sind. Das ist natürlich ein Gegenentwurf zum Ist-Zustand in Athen, wo ja nur die Hetären Zugang zur Bildung hatten. Schließlich wird auch die "Weiber- und Kindergemeinschaft" durch einfache staatliche Ehestiftung ersetzt. Das spricht zwar per se noch nicht für eine erfreuliche Handhabung der Frauenfrage, wichtig ist aber zu sehen, wie diese Ehevermittlung verwirklicht werden soll. Denn da zeigt sich, daß Platon die äußerst heikle und schwierige Aufgabe, die zur Zeugung optimaler Nachkommenschaft geeigneten Ehepartner auszuwählen, ganz und gar der Kontrolle von Frauen unterstellt.<sup>78</sup> Es ist also nicht etwa so, daß, wie es attischer Sichtweise wohl entsprochen hätte, sich die Frauen von Männern einteilen und zuweisen lassen müßten. Vielmehr obliegt diese Aufgabe einem speziellen, ausschließlich aus Frauen zusammengesetzten Gremium.<sup>79</sup>

Auch für das ganz konkrete Problem der Ehescheidungen – in der *Politeia* war das darum nicht einmal Thema, weil eine eigentliche Ehe dort gar nicht vorgesehen war –, scheint mir Platon eine typisch egalitäre Lösung gefunden zu haben:

Wenn ferner Mann und Frau infolge eines unglücklichen Charakters sich überhaupt nicht vertragen, so sollen sich zehn Männer mittleren Alters aus den Gesetzeswächtern solcher Fälle annehmen und ebenso zehn aus den für die Ehen zuständigen Frauen.<sup>80</sup>

77. *Nom* VII 804 D f. Das "sogar" der Übersetzung von K. Schöpsdau und H. Müller suggeriert eine Emphase, die ich bei Platon nicht finden kann.

78. *Nom* VI 784 A.

79. Dem entspricht die von Sokrates im *Theaitetos* geäußerte These, wonach Hebammen geeignete Kupplerinnen wären (*Theait* 149 D f).

80. *Nom* XI 929 E f.

Dafür zu sorgen, daß bei Ehescheidungsverfahren von beiden Geschlechtern gleich viele Beurteilende vorhanden sind, zeugt meines Erachtens von einer beträchtlichen Sensibilität bezüglich der Geschlechterfrage, und ich behauptete, daß Platon auf derartige Lösungen nur deshalb verfallen konnte, weil er Frauen effektiv als gleichberechtigt ansah.<sup>81</sup>

Wenn ich die vorstehenden Erörterungen zusammenfassen darf, so ergibt sich folgendes Bild: Platon läßt in seinen Dialogen Männer auftreten, die er realistisch, und das heißt dem in seiner Zeit tatsächlich bestehenden Zustand entsprechend, das normale (heißt: katastrophale) Frauenbild vertreten läßt. Im semirealistischen Entwurf der *Nomoi* und erst recht in der idealisierenden *Politeia* hingegen tritt er für eine vollumfängliche Gleichstellung von Mann und Frau ein. Die Darstellung von Platon als frauenfeindlichem Autor, wie man ihr auch in feministisch inspirierter Literatur begegnet, erweist sich als unhaltbar und muß meiner Meinung nach mit Nachdruck zurückgewiesen werden.<sup>82</sup>

81. Mit Platons Praxis sieht es so aus, als habe er kaum Schülerinnen gehabt (daß in der *Leitung* der Akademie keine Frauen auftauchen, kann ihm selbst wiederum nicht angelastet werden). Field erwähnt unter Berufung auf den Aristoteles-Schüler Dikaiarchos, daß zu Platons Lebzeiten zwei Schülerinnen an der Akademie gewesen seien (Field, op. cit. S. 118). Aus Diogenes Laertios sind die zwei namentlich bekannt (Lastheneia aus Mantinea und Axiotheta aus Phlius; III,46). Beide sollen unter Speusipp weiterstudiert haben (IV,2). Mehr weiß Rullmann, op. cit. S. 40f. Field hält weiter fest, daß Platon den Gleichstellungsgedanken auch sonst in die Praxis umgesetzt habe ("if we can believe later writers"; a.a.O.).

82. Der vorliegende Aufsatz geht zurück auf ein Referat, das ich im Dezember 1994 im Rahmen der Frauenstudienwoche der Universität Bern hielt. Den Diskussionsteilnehmerinnen und -teilnehmern danke ich ebenso wie Kurt Keller, der das Demosthenes-Zitat lokalisierte. Alex Burri, Albrecht Dihle, Andreas Graeser und Ernst A. Schmidt kommentierten frühe Versionen des Papers und machten zahlreiche Verbesserungsvorschläge.

## GLOSSE

## IMMANUEL KANT: Pro und Contra

*Verehrte Freundinnen und Freunde der 'Sophia'!*

Kategorisch – also schlicht und einfach behauptend und nicht bloß etwa hypothetisch erwägend – sei zunächst folgender Indikativ ausgesprochen: Es gibt viel Arges in der Welt. Auch im Bereich der Philosophie.

Die transzendente Logik lehrt apodiktisch: "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." (KrV, B76) – Wenn das stimmt, warum werden dann abstrakte Philosophie so selten veranschaulicht?

Als rühmliche Ausnahme sei dagegen das "Bild von der leichten Taube" erwähnt, die im freien Flug mit ihren Schwingen die Luft teilt, deren Widerstand fühlt und die illusionäre Vorstellung fassen könnte, daß ihr das Fliegen "im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde" (KrV, B9, 10). Geradezu ergötzlich dann die Analogie zu Platon, der die "Sinnenwelt" verläßt und sich "auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des Verstandes" wagt und so unter den Füßen für seine Spekulationen den Boden der Realität verliert.

Als Otto "Normalverbraucher" (mein Familienname bleibe in diesem Zusammenhang verschämt verschwiegen) lebt man fernab vom "sicheren Gang der Wissenschaft". Man tappt bloß herum im Dunkel seiner Ahnungen und ist nicht imstande, seine diffusen Anschauungen unter die Klarheit eines Begriffes zu bringen. Wenn man nun beginnt, mit dem "kritischen Geschäft" aus Königsberg sich kritisch zu beschäftigen, gerät man leicht in die Versuchung, die verbale Winzigkeit des Eigenschaftswortes 'arg' mit der monumental

"Transzendentalphilosophie" von Immanuel Kant in eine apriorische Synthese zu bringen. Um diese Versuchung etwas zu relativieren, betrachte man jene Marmortafel in der Edmundsburg, die sogar auf eine

*"Arge Christliche Philosophie"*

hinzuweisen wagt. *Honi soit qui mal y pense*. Mit diesem französischen Satz, der merkwürdigerweise auf der höchsten britischen Auszeichnung steht, nämlich dem Hosenbandorden, soll aber keineswegs von der deutschen Philosophie abgelenkt werden. Freimütig gebe ich zu, daß sie mich bereits in arge Verwirrung gebracht hat. Immanuel Kant und sein Verleger in Riga, Johann Friedrich Hartknoch, muten einem als intellektuelle Kost mitunter harte Knochen zu.

Dies ist ein harter Vorwurf. Um ihn einigermaßen zu erhärten, brauche ich nur auf drei Buchtitel etwas näher einzugehen:

"Kritik der reinen Vernunft"

"Kritik der praktischen Vernunft"

"Kritik der Urteilskraft"

Sollen hier die beiden Adjektive 'rein' und 'praktisch' im Sinne einer unüberwindlichen Disjunktion verstanden werden, so daß die jeweilige Vernunft entweder nur eine "reine" oder nur eine "praktische" sein könnte? Keineswegs! Der preußische Autor hält eine Konjunktion durchaus für möglich und spricht selbst ausdrücklich von einer "reinen praktischen Vernunft" (KpV, A3).

Sollte andererseits die vorhin erwähnte "Urteilskraft" nichts mit "Vernunft" zu tun haben, sei diese nun "rein" oder "praktisch" oder beides zugleich? Mitnichten! (Oder, wenn Sie lieber wollen, 'mit Neffen'.) Denn sie untersucht das vernünftige Gefühl des vernünftigen Subjekts für das Schöne und Erhabene (KU, B3, 4).

Haben umgekehrt die beiden ersten Kriterien nichts mit Urteilskräften zu tun? Weit gefehlt! Erkenntnismäßige und sittliche Urteile machen sogar ihre zentralen Themen aus.

Wie läßt sich nun der arg verwickelte Knäuel von Begriffen entwirren? Wie läßt sich das eigentlich Gemeinte ergründen und unmißverständlich ausdrücken?

Im Grunde scheint es um drei Bereiche der menschlichen Vernunft, um drei "Vermögen des Gemüts" zu gehen: Erkennen / Begehren / Fühlen (KU, erste Fassung der Einleitung, XI). Es wird also Antwort gegeben auf die Fragen: "Was kann ich wissen?", "Was soll ich tun?" und "Was empfinde ich als schön und erhaben bzw. zweckmäßig?".

Als selbsternannter "O.N." (jetzt nicht "Otto Normalverbraucher", sondern "Ordentlicher Namensgeber") schlage ich daher für eine allfällige Neuauflage der Werke folgende Titel vor:

"Kritik der theoretischen Urteilskraft"

"Kritik der moralischen Urteilskraft"

"Kritik der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft"

Immanuel Kant ging mit der Zeit. Die Maxime seines Handelns war: "Sei lieber ein Narr in der Mode als außer der Mode." Infolgedessen trug er in gepflegtem fridericianischem Stil an den Schuhen silberne Schnallen, auf dem Kopf den obligatorischen Dreispitz und darunter eine weiß gepuderte blonde Perücke.

Gehen auch wir mit der Zeit! Übernehmen wir als "kategorischen Imperativ" die Verpflichtung, neuen Wahrheiten und Einsichten jene Ehre zu geben, die ihnen gebührt; gestatten wir uns – wenigstens ab und zu – eine kopernikanische "Revolution der Denkart" und tragen wir – aller Dialektik zum Trotz – die "Fackel der Aufklärung" weiter voran; befreien wir uns aber – so autonom wie nur möglich – von verstaubten Perücken jeglicher Art.

*Otto Lorenz*

LISTE DER ERSCHIENENEN ARTIKEL

KRITERION Nr. 1, 1991

- HERWIG GOTTWALD:  
Fragen an die Gegenwartsphilosophie  
ALEXANDER HIEKE:  
Oratio pro Philosophia Analytica et Scientifica  
WOLFGANG SCHREMPF:  
Philosoph – ein geschützter Berufsstand?  
PETER KALIBA:  
Prosätze  
BERNHARD SAMS:  
Donnellans Kennzeichnungstheorie  
MARC-OLIVER SCHUSTER:  
Über Heimito von Doderers philosophische  
Theorie  
CHRISTOPH LANDERER:  
Kurze Bemerkungen zum Begriff der Handlung

KRITERION Nr. 2, 1991

- RAINER STUHLMANN-LAEISZ:  
Ökologische Ethik  
PETER SINGER:  
Euthanasia and Academic Freedom in the  
German-Speaking World  
OTTO NEUMAIER:  
Bemerkungen zu Singers Thesen  
CONSTANZE SIGL:  
Singers *Praktische Ethik* und ihre  
gesellschaftliche Relevanz  
ALFONS SÜSSBAUER:  
Sind Unternehmen moralisch verantwortlich?

KRITERION Nr. 3, 1992

- GERHARD SCHURZ:  
Naturwissenschaft und "die höhere Wahrheit"  
DOROTHEA JAHN:  
Erklärungen in der Geschichtswissenschaft  
JAN WOLENSKI:  
A Note on Scepticism  
MARIA MAIER:  
Leibnizens strikte Metaphysik  
HEINRICH GANTHALER:  
Wissenschaft und Ethik  
CHRISTOPH LANDERER:  
Wittgenstein und Spengler I  
JOHANNES BRANDL:  
Philosophie: Sinn und Unsinn

KRITERION Nr. 4, 1992

- HEINRICH GANTHALER:  
Eigentum und soziale Gerechtigkeit  
GIANFRANCO SOLDATI:  
Logische Analyse und Sprachanalyse  
GARY MALINAS:  
Scoring the Interpretation Game  
ACHILLE VARZI:  
Complementary Logics for Classical  
Propositional Languages  
CHRISTOPH LANDERER:  
Wittgenstein und Spengler II:  
Die Goethe-Connection

KRITERION Nr. 5, 1993

- PETER LEWIS:  
Quantum Mechanics and Ontological  
Commitment  
GERHARD SCHURZ:  
Ontological Minimalism:  
Comments on Peter Lewis  
JAROSLAV HROCH:  
Das methodologische Erbe des tschechischen  
Strukturalismus  
CHRISTOPH LANDERER:  
Bolzano, Hanslick und die Geschichte des  
musikästhetischen Objektivismus (Teil 1)  
ZHANG XIAN:  
Husserl's Intentionality and the "Mind" in  
Chinese Philosophy  
JÜRIG FREUDIGER:  
Der Pantheismusstreit – eine Bestandsaufnahme

KRITERION Nr. 6, 1993

- AMIE THOMASSON:  
The Reference of Fictional Names  
ALEX BURRI:  
Kurze Einführung in die *Metaphysische  
Abhandlung*  
JOHN HUND:  
The Social Relativity of Justice and Rights  
Thesis  
CHRISTOPH LANDERER:  
Bolzano, Hanslick und die Geschichte des  
musikästhetischen Objektivismus (Teil 2)

LISTE DER ERSCHIENENEN ARTIKEL

---

KRITERION Nr. 7, 1994

KAREL LAMBERT:  
A Note on Singular and General Existence

KLAUS PETRUS:  
Philosophie "für alle Stände"

PETER SIMONS:  
Ways

JEAN-CLAUDE WOLF:  
Das Scheitern von Theodizee-Versuchen

HANSPETER FETZ:  
Rezension Archie J. Bahm:  
*Ethics. The Science of Oughtness*

KRITERION Nr. 8, 1994

OTTO NEUMAIER:  
Arbeitsteilung in der Philosophie

STEPHAN LANDOLT:  
Nietzsches Metaphysik-Skizze:  
"Der Wille zur Macht"

HANSPETER FETZ:  
Rezension Frank G. Forrest: *Valumetrics*<sup>N</sup>.  
*The Science of Professional and Personal Ethics*

KRITERION Nr. 9, 1995

AUTORENKOLLEKTIV:  
Über SIMONS/PETE/Eutung

JOHN BACON:  
Peter Goes Troppo

PETER SIMONS:  
Grundprobleme des Philosophen

KRITERION Nr. 10, 1995

DANIEL ZELINSKI:  
Fichte and Pure Conscious Events

JÜRGE FREUDIGER:  
Platon und die Sache der Frau

OTTO LORENZ:  
*Glosse: Immanuel Kant: Pro und Contra*

DIE AUTOREN

JÜRGE FREUDIGER wurde 1962 in Biel (Kanton Bern) geboren. Er studierte Philosophie an der Universität Bern, seinen Dr. phil. erhielt er 1992. Derzeit ist er Assistent bei Prof. A. Graeser in Bern.

Zu seinen Veröffentlichungen zählen: "Zur Analytizität hypothetischer Imperative" (gemeinsam mit A. Burri, 1990), "Zum Studium der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretischer Philosophie" (1991), "Quine und die Unterdeterminiertheit empirischer Theorien" (1993), *Kants Begründung der praktischen Philosophie* (1993), "Der Pantheismusstreit – eine Bestandsaufnahme" (1993).

Adresse: Universität Bern, Institut für Philosophie, Unitobler, Länggassstrasse 49a, CH-3000 Bern 9, Schweiz

OTTO LORENZ wurde 1927 in Salzburg geboren. Von 1946–1953 war er Schauspieler im "Salzburger Volkstheater Werner" und von 1953–1985 als Leiter der Auslandsabteilung in der Volksbank Salzburg tätig. Sein nebenberufliches Studium hat er 1974 als Mag. phil. fac. theol. an der Universität Salzburg abgeschlossen. Im Rahmen des Salzburger Symposions über "Das Phänomen Mozart im 20. Jahrhundert" im Oktober 1990 hielt der Autor in der Villa Schmederer einen Vortrag über das Singspiel "Mozarts junge Liebe" von Max und Etta Werner. Dieser wurde veröffentlicht im Band Nr.10 von *Wort und Musik – Salzburger Akademische Beiträge* – herausgegeben von Peter Csobádi, Gernot Gruber, Jürgen Kühnel, Ulrich Müller und Oswald Panagl.

Adresse: Tauxgasse 7, A-5020 Salzburg, Österreich

DANIEL ZELINSKI wurde 1966 in Los Angeles geboren. Von 1984 bis 1988 studierte er Mathematik an der University of California, Irvine (BS 1988). Seit 1988 studiert er dort Philosophie, 1994 lehrte er am Institut für Philosophie der Universität Salzburg. Er schreibt jetzt seine Dissertation, "Mysticism and Nonviolence".

Adresse: Department of Philosophy HOB II, University of California (Irvine), Irvine, CA 92717-4555, USA