

III

DIE BESTE STAATSVERFASSUNG ZWISCHEN KOMIK UND ERNST

Bemerkungen zu Aristophanes' *Ekklesiazusai*
und Platons *Politeia*, Buch V

Jakub Jinek

Einleitung

Die mehr als 400 Jahre anhaltende Diskussion zur Beziehung zwischen Aristophanes' *Ekklesiazusai* und Platons *Politeia* kann insofern als abgeschlossen gelten, als weder die Ausgangshypothese noch die Gegenthese, die beide eine einseitige Einwirkung des einen Werkes auf das andere vorausgesetzt haben, heute keineswegs vertreten werden. Diese Lage ermöglicht uns, uns auf eine kurze Zusammenfassung der Diskussion zu begrenzen und uns der – wie ich denke – einzig produktiven Hypothese zuzuwenden.

1) Die These, dass Aristophanes' Werk eine Parodie von Platons *Politeia* ist (wie die ursprüngliche Hypothese, die Bizetus im Jahr 1608 vorgelegt hat, lautet), stützte sich auf eine Bemerkung Aristoteles', laut der Platon der Erste wäre, der sich mit Frauen- und Kinder-Kommunismus und mit den Frauen-Syssitien beschäftigte;¹ die These gilt jedoch aufgrund von der heute überwiegend akzeptierten Datierung von *Ekklesiazusai* auf 393 v. Chr. als widerlegt – es ist unwahrscheinlich, dass Platons Hauptwerk in der uns bekannten Fas-

¹ Aristoteles, *Pol.* II,7,1266a35.

sung schon so früh publiziert wäre.² Die Hypothese eines früheren, aus den Büchern I–IV zusammengesetzten Werkes, das in der *Frauenversammlung* parodiert wurde, was dann wiederum eine Reaktion Platons im heutigen V. Buch der *Politeia* veranlasst hätte,³ wirkt zu willkürlich und in Bezug auf die Struktur der *Politeia* gewaltsam. Die Annahme einer früheren mündlichen, nicht öffentlich verbreiteten Fassung des platonischen Entwurfes⁴ ist zwar nicht prinzipiell auszuschließen, aber der Bezug zur *Frauenversammlung* wäre auch damit nicht geklärt, da es nicht besonders sinnvoll erscheint, dass Aristophanes eine esoterische Lehre zum Objekt des Spottes in einem öffentlich aufgeführten Spiel machte.

2) Auch die entgegengesetzte Annahme der Abhängigkeit von Platons *Politeia* von Aristophanes ist ausgeschlossen: erstens aufgrund der Übereinstimmung der politisch-philosophisch subtilen Passagen in beiden Texten, die aber in Aristophanes' übrigen Werk keine Entsprechung finden, so dass er selbst nicht die Quelle dieser Übereinstimmungen sein kann; sie lassen vielmehr auf eine fremde philosophische Vorlage schließen. Zweitens wäre schwer nachvollziehbar, dass sich der Philosoph in den Zentralpunkten seiner politisch-philosophischen Lehre von einem Komiker leiten ließe.⁵

² Vgl. A. H. Sommerstein, *Aristophanes. Ecclesiazusae*, S. 15.

³ J. Adam, *The Republic of Plato*, I, App. 1 to Book V, S. 354, bezeichnet diese Auffassung als „separatistisch“ und verbindet sie mit zahlreichen Autoren wie Boeckh, Zeller, Hirmer, Krohn, Stein, Usener und Chiappelli.

⁴ R. G. Ussher, *Aristophanes. Ecclesiazusae*, S. XVII, zitiert in diesem Zusammenhang Chiappelli und Überweg-Praechter.

⁵ Vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, S. 347, Anm. 1; F. L. Lisi, *Platón. Diálogos*, VIII: *Leyes (Libros I–VI)*, S. 47–51; R. G. Ussher, *Aristophanes. Ecclesiazusae*, S. XVII; anders A. H. Sommerstein, *Aristophanes. Ecclesiazusae*, S. 16 ff. Die Behauptung, Platon habe dies so alles nur um der Satire willen eingerichtet, ist deshalb nicht überzeugend, weil die einschlägigen Passagen in der *Politeia* einfach zu lang und für die Argumentation offensichtlich zentral sind. Es kann zwar nicht angezweifelt werden, dass sich bestimmte Textstücke Platons der Komik bedienen, aber ihr Status muss immer gründlich erörtert werden.

3) So bleibt die Variante,⁶ laut der Aristophanes und Platon aus einer gemeinsamen dritten Quelle geschöpft haben; die gegenseitigen Übereinstimmungen können dadurch erklärt werden, dass Platon in der *Politeia* auch die *Frauenversammlung* und ihre Reaktion auf die gemeinsame Quelle vor Augen hatte. Diese Hypothese einer asymmetrischen Wirkung, die doch eine Art gegenseitiger Bezogenheit aufgrund der gemeinsamen Vorlage zulässt, scheint viel plausibler als diejenigen Vermutungen, die entweder Platons Werk in Stücke zerlegen oder eine mechanistische Abhängigkeitsvorstellung der Literarertexte voraussetzen. Die zentrale Bedeutung kommt dann natürlich der Frage nach der Identität der gemeinsamen Quelle zu.

Die heutzutage im Anschluss an Adam wohl meistverbreitete Annahme lautet, es handelte sich um kein konkretes Werk, sondern um eine Reihe von Gedanken, die in der geistigen Atmosphäre des damaligen Athens als aktuell empfunden und lebendig diskutiert wurden.⁷ Es besteht wenig Zweifel daran, dass es sich dabei um pythagoreisches Gedankengut handelte. Die Annahme einer bloß mündlichen Überlieferung hinkt jedoch an dem schon oben erwähnten Umstand, dass die philosophische Bündigkeit der *Ekklesiazusen* eher auf einen fixierten Text hinweist.⁸ Die Voraussetzung eines solchen Textes, der etwa aus den pythagoreischen Kreisen stammen konnte, wirft wiederum das andere, schon angeführte Problem auf: Eine Insider-Lehre wäre kein geeigneter Gegenstand des Spottes in einer Komödie.

Nancy Demand versuchte diesen Schwierigkeiten dadurch zu entkommen, dass sie eine doppelte pythagoreische Vorlage voraussetzte. Einerseits ging sie von einem mündlich verbreiteten und in der Tat

⁶ Die weitere, angesichts dieser Bedrängnis sich selbst anbietende Variante einer bloß zufälligen Übereinstimmung beider Werke ist wegen deren textlichen Nähe schwerlich aufrechtzuhalten.

⁷ J. Adam, *The Republic of Plato*, I, S. 352–355.

⁸ Das ist übrigens auch der Hauptgrund für die Ablehnung einer anderen Möglichkeit, nach der die Vorlage für beide Werke die spartanische Verfassung war. Vgl. Plutarchos, *Lyc.* 31,2; Xenophon, *Lac.* 5,1. Nur am Rand sei hier die These von Diogenes Laertios (*Vitae*, III,37) erwähnt, die platonische *Politeia* überhaupt beruhe auf Protagoras' Werk *Antilogikoi*; da diese These jedoch erstens nicht besonders stichhaltig ist und zweitens eher den Anschein einer antiplatonischen Verleumdung weckt (so R. G. Ussher, *Aristophanes. Ecclesiazusae*, S. XX), ist sie nicht weiterer Erwägung wert.

radikalen Vorschlag einer von Grund auf neuen sozialen Organisation einschließlich der Abschaffung der Familien und andererseits von einem konkreten Werk aus, nämlich von den um 400 v. Chr. verfassten *Reden von Pythagoras*,⁹ die textliche Parallelen mit den *Ekklesiastasi* aufweisen, insofern sie die Frauenemanzipation befürworten und sich gleichzeitig aber gegen die genannten radikalen Ansichten stellen.¹⁰ Diese raffinierte Hypothese, die allen hier bisher erwähnten Problemen ausweicht, scheint dennoch etwas zu aufwendig; darüber hinaus erklärt sie nicht, warum solch ein bedeutender Text von den anderen antiken Quellen, insbesondere von Aristoteles, unerwähnt bliebe.

Ich möchte hier eine verlässlichere Deutungsvariante anbieten, die gegenüber der Interpretation Demands drei Punkte betont: 1) Das damals in Athen diskutierte pythagoreische Gedankengut muss breiter gefasst werden; die Frauenfrage war nämlich kein selbständiges politisches Motiv, sondern ein bloßer Teil eines komplexen Programms, laut dem a) eine geschlossene, esoterische Gruppe aufgrund von ihrer moralischen Vortrefflichkeit eine führende Rolle in der Polis beansprucht, b) diese Gruppe sich selbst organisiert ausgehend von den Prinzipien der individuellen Bescheidenheit, Selbstopferung, Freundschaft, Hierarchie und Besitzgemeinschaft (also eines κοινὰ τὰ τῶν φίλων-Prinzips), wodurch sie c) Einheit und Harmonie in der gesamten Polis stiftet.¹¹ 2) Die Vorlage für unsere Autoren bildeten nicht die *Reden von Pythagoras*, die kein explizites politisches Interesse aufweisen (weswegen sie Aristoteles eben nicht erwähnt), sondern ein primär politisches Werk, das die pythagoreische Inspiration in einen Verfassungsvorschlag transformiert. 3) Um die Rezeption dieses Werkes und der pythagoreischen Tradition von beiden unseren Autoren angemessen zu verstehen, soll das Zusammenspiel vom Komischen und von Ernst in beiden Werken in Betracht gezogen werden.

⁹ Iamblichos, *Vita Pythag.* 37–57.

¹⁰ N. Demand, *Plato, Aristophanes, and the Speeches of Pythagoras*.

¹¹ Vgl. Ch. Riedweg, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, S. 131–133; Ch. H. Kahn, *Pythagoras and Pythagoreans. A Brief History*, S. 8–10.

Ekklesiazusai oder Wohlstand für alle

Wir wollen von Aristophanes' Werk ausgehen und uns die Frage stellen, welche von den hier dargelegten Gedanken von außen übernommen wurden. Es ist zureichend bekannt, dass die Frauenfrage unserem Komiker keineswegs fremd war; fraglich ist aber, ob man ihm Interesse an einer Frauenemanzipation zuschreiben kann. Zwar spielen in seinen anderen Werken (*Lysistrata*, *Thesmophorienfest*) Frauen auch eine bedeutende, jedoch nie eine selbständige Rolle – in ihren Taten sind sie stets von Männern abhängig. Erst in den *Ekklesiazusai* treten Frauen als eine eigenständige, selbstbewusste Gruppe auf, die sich aktiv – mittels geheimer, *esoterischer* Verabredung – die führende Rolle in der Gemeinschaft zu eigen macht. Die Gruppenauffassung wird an derjenigen Stelle des Werkes vorgelegt, in der Praxagora den Egoismus des Volkes, d. h. der Männer kritisiert; folglich wird das Volk mit Frauen kontrastiert, die „der Manieren nach besser“ wären (214–228). Aus einem ähnlichen Vergleich mit den Männern folgt später fast schon ein Lobgesang an die Frauen, in dem ihnen moralische Vollkommenheit zugeschrieben wird (441–454). Wichtig ist, dass die Überlegenheit der Frauen in diesen Passagen *moralisch* begründet wird – und dies war in den früheren Werken von Aristophanes nicht der Fall¹² und gerade ein solchermaßen moralisch bestimmtes Gruppenbewusstsein dürfte zu den Entleihungen Aristophanes' aus dem pythagoreischen Gedankengut gehören. Das Komische entsteht somit mittels einer Anwendung dieses Exklusivitätsprinzips auf alle Frauen aufgrund der bloßen Zugehörigkeit zu einem Geschlecht.¹³

Der Gedankengang der Programmrede von Praxagora schreitet dann von dieser komischen Art der Frauenemanzipation bis zum

¹² Vgl. die Formulierung: τοὺς τρόπους βελτίονες, auf die J. Huber, *Zur Erklärung und Deutung von Aristophanes' Ekklesiazusen*, S. 66, aufmerksam macht; sie antizipiert laut Huber eben 435 ff., wo „die Überlegenheit der Frauen in einer moralische Synkrisis erwiesen wird“. Hier wird von der natürlichen Gerechtigkeit der Frauen geredet. Dieser Gedanke stammt N. Demand zufolge (*Plato, Aristophanes, and the Speeches of Pythagoras*) von den *Reden von Pythagoras* (vgl. Iamblichos, *Vita Pythag.* 55).

¹³ Abgesehen von der Absurdität der Vorstellung, *alle* Frauen zeichnen sich durch *moralische* Vortrefflichkeit aus, steckt die Verspottung besonders darin, dass sich die Exklusivität auf die Hälfte der Bevölkerung erweitert – die angenommene Avantgarde wird zum neuen Volk selbst (204–212).

Frauen-Kommunismus fort und zwar auf eine *philosophische* Weise so, wie vom Chor gefordert (571–582). Der erste Punkt dieses philosophischen Programms ist der allgemeine Besitzkommunismus. Der Vorschlag wird ohne jegliche explizite Motivation, ohne jegliches Argument plötzlich vorgelegt, und ist insofern auf Vorverständnis der Zuhörer angewiesen, es wird vorausgesetzt, das Publikum würde den Vorschlag mit einer konkreten Lehre assoziieren. Dazu können wir aus zuverlässigen Zeugnissen entlehnen, dass bei den Pythagoreern dieses Motiv eine feste und wichtige Stellung innehatte.¹⁴ Daraus lässt sich folgern, dass Aristophanes hier, genau wie beim Frauenregiment, die pythagoreische Lehre verspottet. Die Verspottung erfolgt hier wieder mittels einer Ausweitung eines ursprünglich exklusiven und gruppenbedingten Prinzips. Diese Ausweitung ist hier jedoch radikaler als im Fall der politischen Führung der Frauen – diese bildeten immerhin nur einen *Teil* der Polis; der Besitzkommunismus betrifft dagegen alle. Vom Gesichtspunkt des pythagoreischen κοινὰ τὰ τῶν φίλων-Grundsatzes aus sollen sich nun alle als Freunde aller verstehen – und dies scheint an sich komisch zu sein, und führt zudem zu etlichen, am Ende der Komödie geschilderten Absurditäten, die dann das ganze Projekt diskreditieren.

Ist dieser Schritt Aristophanes selbst zuzuschreiben? Suzanne Saïd hat darauf hingewiesen, dass der gemeinsame Besitz systematisch mit Gynaikokratie zusammenhängt und dass dieser Zusammenhang eine Entdeckung Aristophanes' ist.¹⁵ Das Wesen der Frauenherrschaft bestehe darin, alle materiell sicherzustellen; der Wohlstand für alle verlange aber dann Mittel für seine Durchführung. Diese letzte Annahme von Saïd halte ich jedoch für irreführend. Die Lehre, dass der allgemeine Wohlstand von der Vergesellschaftung der materiellen Mittel bedingt ist, setzt eine solche Auffassung der Ökonomik voraus, die erst in der Moderne vorliegt. Man kann jedoch Saïds Ansatz insofern zustimmen, als die *Ekklesiazusai* eine Art notwendiger Verknüpfung von allgemeiner Verpflegung und der Abschaffung des Privateigentums schildern. Die Beschaffenheit dieser Notwendigkeit

¹⁴ *Schol. Plat. Phaedr.* 279c (p. 88 Gr.); Iamblichos, *Vita Pyth.* 71 f.; Photius, *Lex.*, s. v. κοινὰ τὰ φίλων; Diogenes Laertios, *Vitae*, VIII,10.

¹⁵ S. Saïd, *L'Assemblée des Femmes: les femmes, l'économie et la politique*.

sollte jedoch hermeneutisch angemessener untersucht werden. Dieses Problem soll noch später angesprochen werden.

Der Frauen- und Kinderkommunismus wird als eine Folge des Privatbesitzes geschildert (612–615). Praxagora reagiert auf den Einwand ihres Mannes Blepyros (der dramaturgisch als Repräsentant der von nun an beherrschten Männer aufgefasst wird), die Menschen werden auch nach der Abschaffung des Privatbesitzes weiterhin Grund haben, Geld zu behalten – etwa deshalb, um für sich eine Frau zu gewinnen. Praxagoras' Reaktion erfolgt ohne Umschweife und ist simpel: Die Frauen werden allen gemeinsam zur Verfügung gestellt werden. Damit erlangt das komische Handeln den Punkt, auf den der Autor das Geschehen zusteuert: die Geschlechtlichkeit. Die im Einwand inhärente fundamentale Schwierigkeit, dass sich die Ungleichheiten zwischen Menschen manifestieren wollen und sich deswegen nicht ausrotten lassen, sondern sich immer wieder transformieren, wird ignoriert, und das nicht nur von Praxagora, sondern nun auch von Blepyros selbst, der sich durch die erotische Zusage geradezu hinreißen lässt. Diese Lösung ist also ausgesprochen „aristophanisch“ und sie ähnelt der geradlinigen Lösung von *Lysistrate*;¹⁶ der Frauenkommunismus – und der mit ihm mit gewisser blinden Notwendigkeit zusammenhängende Kinderkommunismus – entsteht als eine *ad hoc*, durch Schwierigkeiten erzwungene Norm, und gehört somit gänzlich in den Bereich des Komischen.¹⁷

Der „Erfinder“ des Frauenkommunismus ist also ein Komiker. In Bezug auf Frauen gilt deswegen die – im Allgemeinen jedoch allzu starke – Behauptung von Sommerstein, Aristophanes stehe am eigentlichen Anfang der westlichen Tradition der kommunistischen Utopien.¹⁸ Der eingangs erwähnte Satz Aristoteles', laut dem das Primat in Bezug auf die Thematisierung des Frauenkommunismus und Frauen-Syssitien Platon zukommt, widerspricht dieser Interpretation keineswegs. Wie eine Erwähnung im II. Buch der *Politik*

¹⁶ Männer wollen den Krieg nicht beenden? Dann werden sie auch sexuell abstinieren!

¹⁷ Denselben improvisierten Charakter hat auch die letzte von Praxagora eingeführte Regelung: die Ordnung, in der Männer zu Frauen zugelassen werden.

¹⁸ A. H. Sommerstein, *Aristophanes. Ecclesiazusae*, S. 12.

belegt,¹⁹ interessierte sich Aristoteles nicht für alle Gedanken, die im Umlauf waren, sondern achtet sorgfältig darauf, *wer* was sagt; und ein Komiker wird im Rahmen einer politischen Abhandlung ignoriert.

Nun stehen wir jedoch vor einer besonders schwierigen Frage: Auf wen geht die innere Geschlossenheit des gesamten Arguments zurück? Das Argument schreitet von der Frauenherrschaft über den Besitzkommunismus, den Frauen- und Kinderkommunismus bis hin zum absoluten Zerfall der politischen und sittlichen Integrität der Gemeinschaft fort. Der eigentliche Kern dieser Gedankenreihe besteht in der Erkenntnis, dass die (Frauen-)Politik des allgemeinen Wohls den Zusammenschluss von Herrschaft- und Pflegefunktion in der Polis erzwingt. Diese Erkenntnis setzt aber voraus, dass die Polis bereits als gegenseitige Kooperation von einzelnen Gruppen, also als ein System der von unterschiedlichen Klassen verrichteten *Funktionen* aufgefasst wurde. Anders gesagt: Das Hauptargument von *Ekklesiastusai* setzt die funktionelle Auffassung der Polisunterteilung voraus.

Ein solcher Gedanke ist sicherlich keine Erfindung von Aristophanes selbst. Auch ist er nicht den überlieferten pythagoreischen Gedanken entlehnt, und er ist nicht in den *Reden von Pythagoras* zu finden. Er musste aus einem explizit politischen Werk stammen, einem Werk, in dem die Polis als Ganzes aufgefasst wird und in dem ihr eine Struktur zugrunde gelegt wird; zudem musste es sich um ein solches Werk handeln, das ausreichend bekannt war, sodass es sich als Gegenstand von Spott eignete.

Ein solch bekanntes und zugleich explizit politisches Werk konnte Aristoteles natürlich nicht ignorieren. Im II. Buch seiner *Politik* heißt es, der erste, der die beste Verfassung entworfen hat, wäre Hippodamos von Milet. Hippodamos, der nach der späteren antiken Tradition tatsächlich ein Werk *Peri politeias* verfasst hat, strukturierte laut Aristoteles die Polis aufgrund von ihren unterschiedlichen Aufgaben in drei Stände: in den Stand der Landwirte, der Handwerker und der Krieger. Die Krieger bleiben ohne Privatbesitz von Land, dafür aber

¹⁹ Aristoteles, *Pol.* II,8,1267b29–30 über Hippodamos von Milet; s. dazu T. Pangle, *Aristotle's Teaching in the Politics*, S. 84.

auch ohne Sorgen um den eigenen Unterhalt, da sie von den übrigen Bürgern verpflegt werden.²⁰

Mit Hippodamos entdecken wir also jene oben gesuchte Verbindung zwischen Pflege und Besitzkommunismus – diese Verbindung geht also nicht auf das eingesehene Bedürfnis der notwendigen Mittel zurück, sondern auf die von Hippodamos dargelegte funktionelle Strukturierung einer Polis, in der einige kein Privateigentum haben sollen, weil sie – wegen der Ausführung von ihrer Kriegsfunktion – von anderen ernährt werden.

Bislang haben die Kommentatoren keine Aufmerksamkeit dem Umstand geschenkt, dass die *Ekklesiazusai* auch einen Vorschlag der Dreiteilung der Polis nach verschiedenen Funktionen enthalten. Die Verteilung der Aufgaben erfolgt im Gespräch mit Blepyros als Antwort auf seine Anforderungen (650–654), also in einer Situation, die dramaturgisch an die Polisbegründung im II. Buch der *Politeia* erinnert, wo Glaukon von Sokrates die Einführung immer weiterer Handwerke und Berufe in die neue Polis verlangt.²¹ Nach Praxagora wird die Landwirtschaft von Sklaven ausgeübt, während den Frauen – zusätzlich zu ihrer Herrschaftsfunktion – die Gewerke anvertraut werden; für die Männer verbleibt dagegen bloß die süße Nichtsmachelei. Sie werden zum negativen Bild der Krieger der hippodamischen Schrift *Peri politeias*.²²

²⁰ Aristoteles, *Pol.* II,8,1267b30–37.

²¹ Platon, *Resp.* 372c ff.

²² Dass sie keinen Krieg führen sollen, ist angesichts der dortigen Feminisierung der Männer durchaus logisch, und scheint die These von M. A. Dettenhofer, *Nachwort*, zu bestätigen, nach der das Spiel sich gegen die Unwilligkeit der Athener zum Krieg wendet.

Eine enge Verbindung zwischen *Peri politeias* und *Ekklesiazusai* ergibt sich des Weiteren aus der Interpretation der kritischen Punkte, die Aristoteles gegen Hippodamos aufwirft. Da die Herrschaftsfrage von Hippodamos vernachlässigt wurde (anscheinend wegen der Begünstigung der funktionellen Sichtweise), kommt es nach Aristoteles schließlich zu einer verfassungswidrigen Übertragung der wirklichen Macht auf die Krieger. Auch in den *Ekklesiazusai* begegnet uns solche unbemerkte Machtergreifung: weil die meisten Frauen bei der Verpflegung der Männer zu viel zu Tun haben, übt schließlich alle Macht nur Praxagora allein aus, die zu einer regelrechten Tyrannin wird (deren Verbündete die menschlichen Bedürfnisse werden). Ein anderer

Wenn wir nun das Eigene und Übernommene vor dem Hintergrund des Zusammenspiels zwischen dem Komischen und dem Ernstesten zusammenfassen, ergibt sich Folgendes: 1) Frauenherrschaft entsteht bei Aristophanes als eine komische Travestie und Übertreibung des moralischen Gruppenprinzips der Pythagoreer; 2) allgemeiner Besitzkommunismus entspringt aus der funktionellen Deutung des pythagoreischen Gruppenprinzips so, wie von Hippodamos dargelegt, der verschiedene Aufgaben nach dem Jedem-das-Seine-Prinzip an drei Klassen verteilt hat.²³ Während im Spiel das Komische bereits durch die bloße Travestie von Frauen und Männer entsteht, wird das Ernste, d. h. die „tragischen“ Folgen einer solchen Polisverfassung, erst ausgehend von dieser

kritischer Punkt betrifft die Benutzung der Entlohnungen für die verdienten Bürger, die auch in *Ekklesiazusai* (und auch in der *Politeia*) auftauchen, die sich aber – wie Aristoteles warnt – leicht missbrauchen lassen. Entscheidend für die sachliche Verbindung beider Werke ist jedoch ein anderer kritischer Punkt: Hippodamos macht – so Aristoteles – aus den Richtern (*δίκασται*) bloße Schiedsrichter (*διαίτῆται*). Während die ersteren über Schuld und Unschuld entscheiden, versuchen die letzteren eine differenzierte, für alle annehmbare Lösung zu finden. Dadurch schwindet aus dem politischen Leben der Polis die Entscheidung und wird durch Verhandlungen und Kompromisse ersetzt. Das griechische Wort für Schiedsgericht – *δίαίτῃ* – steht auch für Pflege, Diät. In dieser zweiten Bedeutung ist es prominent in *Ekklesiazusai* (673), wo Blepyros damit sein Hauptinteresse an der neuen Verfassung ausdrückt, und Praxagora – in voller Übereinstimmung mit dieser Terminologie – in ihrer Antwort die Polis wie einen Haushalt organisieren möchte. In Bezug auf die Beziehung beider Werke handelt es sich sicher um keinen bloßen Zufall. Denn es ist gerade die Bereitschaft zur politischen Entscheidung, zur Politik selbst, die den weichlichen athenischen Männern bereits jetzt abgeht und die es unter der Pflegeherrschaft der Frauen gar nicht mehr geben wird. Gerade darauf zielt der andere programmatische Punkt von Praxagora (wiederholt in der *Politeia*, 464d), nach dem es unter Bürgern zukünftig keine Rechtsstreite mehr geben wird (657–672). Der Pfleger kennt keine Entscheidung, keine Schuld und Unschuld. Die Ersetzung der Entscheidung durch Kompromiss ist für jeden Wohlstandstaat typisch; die Ersetzung der Politik durch Pflege ist das Ende jeglicher Politik. Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass hier Aristoteles nur die Intuition entwickelt, die Aristophanes erfunden hat. Diese seine Erfindung setzt jedoch die Lehre von Hippodamos von Milet voraus.

²³ Die Verspottung gilt dennoch nicht dem funktionellen Ansatz selbst – dieser ist vielmehr Grundlage der Intensivierung des Komischen durch immer weitere notwendige Zusätze zum ursprünglichen Vorschlag.

funktionellen Perspektive ersichtlich. 3) Der Frauenkommunismus ist eine komische „Erfindung“ von Aristophanes, der dadurch die Frauenherrschaft in extreme Konsequenzen münden lässt.

Politeia – eine politische Komödie

Platon konzipiert das V. Buch der *Politeia* mit der Absicht, die ausdrückliche Reaktion auf Aristophanes erkennbar zu machen. Die imaginäre Überschrift dieser Reaktion hat er bereits im IV. Buch vorausgeschickt (423e), als er die (von Aristophanes stammende) Frage nach dem gemeinsamen Besitz von Frauen erwähnt hat, deren Untersuchung sich dann Sokrates' Gesprächspartner am Anfang des V. Buches erzwungen haben. Die Überschrift selbst – κοινὰ τὰ φίλων (424a) – ist zwar pythagoreischer Provenienz, jedoch aristophanischen Inhalts. Sokrates' Auflistung der eingeschlossenen Themen – Frauenbesitz, Ehe und Kinderzeugung – deutet eindeutig darauf hin, dass es die aristophanische und nicht die pythagoreische Problematik war, die das Interesse der Gesprächspartner erweckt hat. Die Abschaffung des Privatbesitzes bei den Herrschern, ihre moralische Vortrefflichkeit und die übrige pythagoreische Thematik – einschließlich der hippodamischen Überarbeitung²⁴ – wurde schließlich bereits im III. Buch behandelt ohne markantere Reaktionen zu erregen.

Dennoch kommt Sokrates im V. Buch auf das pythagoreische Thema zu sprechen: Die Frauen erfahren im Rahmen der Herrschaftsgruppe eine Emanzipierung. Erst beim Übergang von dieser „ersten“ zur „zweiten Welle“, d. h. zur Frage der Frauen- und Kindergemeinschaft, kommt auch Aristophanes zu Wort. Die Beziehung beider „Wellen“ wird gelegentlich als spannungsvoll empfunden: Während im ersteren Fall Frauen zum Subjekt der Politik werden, werden sie im zweiten Fall zum bloßen Objekt der Gesetzgebung degradiert.²⁵

²⁴ Schon M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, S. 216, 231–232, hat nachdrücklich behauptet, Hippodamos' Aufteilung der Polis in drei Stände müsste für Platon in der *Politeia* als direkte Vorlage dienen. Es sei auch daran erinnert, dass Hippodamos auch den Stadtplan von Piräus entwickelt hat (s. dazu E. Schütrumpf, *Aristoteles. Politik Buch II–III*, S. 260–264) – also einer Stadt, wo das *Politeia*-Gespräch dramaturgisch lokalisiert ist.

²⁵ Vgl. J. Annas, *Plato's Republic and Feminism*, S. 308 mit Anm., die beide Wellen als einander unabhängig sieht.

Nancy Demand erkennt darin sogar den Nachhall eines historischen politischen Streits zwischen zwei Gruppen von Pythagoreern.²⁶ Für Aristophanes jedenfalls stellt der Übergang kein Problem dar: Praxagora schreitet unmittelbar von einer zur anderen Thematik fort. Aber auch Platon beabsichtigt, die systematische Verbindung beider Probleme aufzuweisen. Natürlich ist es nicht seine Absicht, Aristophanes' Auffassung bedingungslos zu übernehmen. Aristophanes' Erbe muss in der *Politeia* stets in Schranken gehalten werden: Der Kommunismus bleibt auf die Herrschaftsschicht begrenzt und betrifft weniger die Güter als die Pflichten und Selbstbeherrschung der Wächter; bei der Emanzipation der Frauen wird stets das den männlichen Pflichten inhärente innere Maß verfolgt, die Ehe-Abschaffung wird von der strengen Reproduktionsregel ersetzt usw. Der philosophische Kern der ursprünglich pythagoreischen und später von Hippodamos bearbeiteten Gedanken wird dadurch erhalten und des Spottes verschont, das Komische wird vom Dialektischen übertroffen (vgl. vor allem die dialektische Passage 452e–454e).²⁷ Wichtig ist allerdings, dass Platons Rückgriff auf die älteren Gedanken durch Aristophanes vermittelt wird.

Aristophanes ist in der *Politeia* nicht nur inhaltlich präsent. Das V. Buch ist dem Leser nicht nur als Reaktion auf seine *Ekklesiazusen*, es wird dem Leser geradezu als eine Komödie vorgelegt. Neben den situationsabhängigen komischen Untertönen des Gesprächs (vgl. etwa 450a, 452a, 460b) und der expliziten komischen Travestie (462c) wird auch die lachhafte Wirkung der Rede thematisiert (451a1, 452b5, 452d1, 457b3, 473c); einmal veranlasst das Gespräch sogar ein unverhülltes Gelächter eines der Teilnehmer (451b2). Als „aristophanisch“ kann aber vor allem eine Reihe von lasziven Anspielungen gelesen werden, die manchmal sogar einen obszönen Charakter aufweisen. Die zentrale Frage der „ersten Welle“: „ob die weibliche menschliche Natur im Stande ist sich der des männlichen Geschlechtes zuzugesellen“,²⁸ kann ohne Bedenken – und im ge-

²⁶ S. oben, Anm. 10.

²⁷ Die zentralen Punkte der Argumentation stammen aus dem Bereich der Dialektik: der präzise εἶδος-Begriff, Leib-Seele-Unterscheidung, Hypothesedenken usw.

²⁸ πότερον δυνατὴ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἢ θήλεια τῆ τοῦ ἄρρενος γένους

benen Kontext übrigens auch durchaus bedeutungsvoll²⁹ – sexuell ausgelegt werden.³⁰ Ähnlich doppeldeutig ist die Benutzung einzelner Ausdrücke wie γένος (s. 454d7–8), ὄρμη (451c6–7) oder δελφίς (453d10).

Es lohnt sich, bei dem zuletzt genannten Wort etwas zu verweilen. Der Delphin ist ein sinnreiches Symbol in der altgriechischen Literatur – er steht (in der Epik) für den Sieger und für denjenigen, der einem in Not hilft, aber er wird auch als Liebhaber eines jungen Knaben dargestellt. In der alten Komödie tritt er im dionysischen Gefolge auf, aus dem sich später der Chor entwickelt hat, wobei hier offensichtlich die phallische Symbolik des Delfins im Vordergrund steht; besonders beliebt war er gerade bei Aristophanes, der die Delphinreiter oft in der Ausstattung seiner Aufführungen verwendete. Sokrates behauptet in der *Politeia*, einzig ein Delphin sei fähig, sie durch die gefährlichen Wellen zu überführen und ihnen dadurch „unwahrscheinliches Heil“ (ἄπορον σωτηρίαν, 453d11) zukommen zu lassen. Dieses Bild deutet darauf hin, dass man schließlich nur *eine* Lösung für alle drei Wellen benötigt, die alle unmittelbar aufeinanderfolgen, weshalb sie zwar für Nichtschwimmer besonders gefährlich sind, für einen so guten Schwimmer, wie es ein Delfin sicher ist, stellen sie aber nichts mehr als eine gelegene Belustigung innerhalb des ansonsten immer gleichen Wasserschwalles dar. So ist auch Sokrates in der Problematik des V. Buches wörtlich in seinem Element; sie bereitet ihm keine wirklichen Schwierigkeiten, was Glaukon an der unlängst erwähnten Stelle sehr wohl erkannt hat (451b2). Wir wissen, dass die Lösung

κοινωνῆσαι (453a1–2; Übers. F. Schleiermacher). Vgl. H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. v. φύσις, VII. („the characteristic of sex = αἰδοῖον, esp. of the female organ“); s. v. κοινωνέω, II. („of sexual intercourse, κ. γυναικί“) – so auch bei Platon (*Leg.* 784e).

²⁹ In diesem Sinne wäre das V. Buch eine wichtige Instanz der Schriftkritik vom *Phaidros*. Die vulgäre Doppeldeutigkeit zeigt, dass der Text nicht imstande ist, sich selbst zu helfen (*Phaedr.* 275e), nicht einmal in der elementarsten Frage nach der richtigen Bedeutung der Worte. Hier ermöglicht er einen fast polaren Bedeutungswechsel von den erhabenen Fragen nach dem Dienst für die Polis zu den am wenigsten würdevollen Vorstellungen der expliziten Geschlechtigkeit.

³⁰ Wörtlich: „Ist das menschliche weibliche Geschlechtsorgan im Stande sich mit dem Organ des männlichen Geschlechts zu begatten?“

aller drei Wellen in dem Philosophenregiment besteht. Zu diesem Ergebnis gelangt ein Philosoph, der ganz natürlich auf die Rolle des herrschenden Königs prätendiert, zugleich aber bereit ist, sich selbst mit einem phallischen Symbol zu vergleichen. Das Durchdringen vom Komischen und Ernstem kann intensiver nicht sein.

Damit ist auch schon die Antwort auf die Frage angedeutet, was für eine Rolle diese beabsichtigte Komik spielt. Nach der bis heute einflussreichen und an L. Strauss sich stützenden Deutung dient die Komik der Verspottung der hier geschilderten Sachverhalte und Vorschläge, mit denen es Platon nicht Ernst ist.³¹ Aber Sokrates selbst bietet uns ein Indiz hinsichtlich der Rolle des Komischen. In dem bereits zitierten Satz, der die „erste Welle“ einführt, heißt es betreffend des Vorschlages auf Frauengleichsetzung: „[Wir müssen uns] zuerst darüber verständigen, ob es möglich ist oder nicht, und den Streit gestatten, *mag nun ein Scherzlustiger oder ein Ernsthafter streiten wollen*.“³² Sokrates zeigt hier ganz klar, dass er bei der Beantwortung der behandelten Fragen zwischen dem Spielvollem und dem Ernstem zu unterscheiden weiß. Die Bedeutung dieses Unterschieds ist keineswegs bloß illustrativ, sondern – wie der Dialog *Phaidros* zeigt – systematisch zentral.³³ Spiel und Ernst sind zwei Weisen, wie ein richtiger Philosoph, ein Dialektiker, seinen Gegenstand zu behandeln vermag. Sie sind ihm beide eigen, verhalten sich aber zueinander asymmetrisch – das Ernste lehnt sich schließlich direkt an die Dialektik selbst an. Insofern die Komik ein Instrument in den Händen des souveränen Dialektikers ist, muss sie das Ernste gar nicht stören. Zumindest in Bezug auf bestimmte Inhalte ist es sicherlich der Fall, dass die Komödie sogar eine reichere Mitteilung bietet als die Tragödie. Der Philosoph, der beides, Komik und Ernst, im Griff hat, ist auch stets dessen fähig, die Art der Darstellung von deren Ziel, das von der Darstellung unabhängig ist, zu unterscheiden. Der Philosoph benutzt Verspottung nicht um ihrer selbst willen, das Ziel der Ironie kann nicht in der Ironisierung bestehen. Die ironische Interpretation der besten Polis von L. Strauss verliert dadurch jeglichen Halt.

³¹ L. Strauss, *The City and Man*; A. Bloom, *An Interpretative Essay*.

³² Platon, *Resp.* 452e4–6 (... εἴτε τις φιλοπαΐσμων εἴτε σπουδαστικὸς ἐθέλει...); Übers. F. Schleiermacher.

³³ Platon, *Phaedr.* 278c–d; vgl. 276e f.

Es erübrigt sich die Frage, worauf das Komische im V. Buch der *Politeia* zielt. Die Komik des V. Buches ist eine aristophanische. Der eigentlich komische Beitrag Aristophanes' bestand – neben den komischen Travestien fremder Thesen – in der Einführung des Frauenskommunismus. Auch bei Platon hat dieses Thema eine – obwohl negative – Prominenz, weil es – wie wir gesehen haben – aus dem bisherigen (und auch folgenden) Gedankengang emporragt. Wir haben gesehen, dass die Delphin- und Wellenmetapher als Mittel einer Integration von diesem Gedanken ins Ganze der Beweisführung dienen können. Die Verwendung der aristophanischen Komik mag von derselben Intention geleitet werden.

Platon hat erkannt, dass zwischen der ersten und der zweiten Welle, zwischen dem gruppenbedingten, funktionellen (und nicht geschlechtsunterschiedlichen) Regiment in der Polis und der Abschaffung der Familie ein notwendiger Zusammenhang besteht. Diese Erkenntnis wird im Text angedeutet: Wenn die Frauen der Wächter nicht selbst Wächterinnen wären, müssten sie nur die (eigenen privaten) Häuser hüten (451d6), und der Besitzkommunismus der Wächter wäre dadurch unmöglich (465c1–7, 547d4 ff.).³⁴ Dies lässt sich folgendermaßen deuten: Soll der Besitzkommunismus möglich sein, und damit auch die funktionelle Gruppenidentität der Wächter, müssen sich die Wächter die Frauen untereinander teilen, sonst hätten sie Privathäuser gebraucht.

Der Zusammenhang zwischen der Herrschaft einer egalitär organisierten Gruppe (die bei Platon auch Frauen einschließt) und der Tatsache, dass sie keine Privatfamilie haben dürfen, entging den Pythagoreern, die die Politik immer noch mit der individuellen Moral identifizierten; dieser Zusammenhang wurde erst von Aristophanes aufgrund des hippodamischen funktionellen Beitrags erkannt. Natürlich war diese Erkenntnis bei ihm nicht reflexiv, sondern nur intuitiv. Die Intuition des Komikers, die auf die göttliche Inspiration zurückgeht,³⁵ erschließt, wie stark und unbezwingbar die Natur

³⁴ Vgl. J. F. M. Arends, *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat*, S. 169.

³⁵ Es sei hier an seine Rolle im *Symposium* hingewiesen – s. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*; und G. Reale, *Il Simposio e il messaggio di Platone sull'Eros fondato sulle sue dottrine non scritte comunicato con la maschera del commediografo Aristofane*.

ist. Da aber dieses Lehrstück von ihm nicht reflektiert wird, lässt es Aristophanes schließlich ins Absurde münden. Es musste Platon abwarten, bis es dieser zum Bestandteil der politischen Theorie machte. Aristophanes wird trotzdem eine Ehrung zuteil: Das zentrale Buch von Platons Hauptwerkes wird ihm stillschweigend dediziert; diese Auszeichnung wäre ein schöner Nachweis der von den antiken Quellen bezeugten persönlichen Freundschaft zwischen den beiden Männern.³⁶

Aristophanes ist das dritte Steinchen in der Mosaik der Inspiration des platonischen besten Staates: Neben dem sittlich-gemeinschaftlichen Impuls der Pythagoreer und der funktionell-gesellschaftlichen Innovation des Hippodamos trägt Aristophanes zum Ganzen mit dem Hinweis auf den fundamentalen Zusammenhang zwischen materiellen Bedürfnissen, Geschlechtlichkeit und Herrschaft bei. Platon selbst, der – wie üblich – die einzelnen Impulse in seinem Werk dialektisch synthetisiert, wird auch dank der Anregung von Aristophanes zum Begründer der natürlichen Auffassung der Polis.³⁷

fane, halten Aristophanes für den wichtigsten Redner. Reale zieht ihn sogar Sokrates vor.

³⁶ R. G. Ussher, *Aristophanes. Ecclesiazusae*, S. XVI.

³⁷ Die Verfassung des Kapitels wurde vom Projekt Nr. 15–13399S der Tschechischen Agentur für die Unterstützung der Wissenschaft gefördert.