

Lothar Willms

L'École des hommes: Geschlechter, Zeichen, Raum und Lehre bei Epiktet¹

Summary – The factors of ‘place/space’ and ‘philosophical instruction’ both shape the specific points of Epictetus’ gender discourse. The place/space gives rise to a hierarchic situation of teaching exclusively young boys of the upper class, but no women, it creates a distance from home that is a test for the boys’ developing manliness, and it relocates the philosophical ideal of masculinity in two literary quotations from the Iliad and Plato’s Phaedo. Philosophical instruction, however, is more important in shaping Epictetus’ gender discourse. Emotional behaviour is stigmatized as effeminate, which is an efficacious rhetoric device to convince the young boys in the audience, but does not imply or go along with essentialistic discrimination concerning women’s rational abilities. This pragmatic use of gender stereotypes is due to the strong insistence on conviction which Epictetus shows in comparison with his teacher Musonius Rufus and corresponds to Epictetus’ caustic style of teaching which follows the Cynics’ example.

(0.) Einleitung

Die junge Disziplin der Gender Studies hat sich mittlerweile auch die antike Philosophie erschlossen.² So liegen bereits etliche Untersuchungen über die Stoa im Allgemeinen³ und über Seneca im Besonderen⁴ vor. Auch für die kaiserzeit-

¹ Den Herren Prof. Georg Wöhrle (Trier), Dr. Christian Grünagel (Heidelberg) und Dr. Glenn Patten (Santa Barbara) danke ich für viele wertvolle Hinweise, Herrn Prof. Kloss (Heidelberg) für eine kritische und lehrreiche Durchsicht des Manuskripts.

² Grundlegend im deutschsprachigen Raum ist Sabine Föllinger, *Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jh. v. Chr.* Diss. Freiburg i. Br. 1993, Hermes Einzelschriften 74, Stuttgart 1996.

³ Elizabeth Asmis, *The Stoics on Women*. In: Julie K. Ward (Hg.), *Feminism and ancient philosophy*, New York 1996, 68–92. – Helen Cullyer, *Paradoxical Andreia. Socratic Echoes in Stoic ‘Manly Courage’*. In: Ralph Mark Rosen-Ineke Sluiter (Hgg.), *Andreia. Studies in manliness and courage in classical antiquity*, Mnemosyne Supplementum 238, Leiden 2003, 213–233. – Lisa Hill, *The first wave of feminism. Were the Stoics feminists?* *History of Political Thought* 22, 1 (2001), 13–40. – Ulf Scharrer, *Frauen und Geschlechterrollen in der hellenistischen Stoa*. In: Christoph Ulf-Robert Rollinger (Hgg.), *Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien*. In *antiker Ethnographie, Theorie und Realität*, Innsbruck 2002, 119 – 172.

⁴ Charles Favez, *Les opinions de Sénèque sur la femme*, REL 16 (1938), 335 – 345. – Henriette Harich(-Schwarzbauer), *Zur Präsenz des Weiblichen und zur Einschätzung der*

lichen Stoiker Epiktet und Musonius Rufus⁵ wurde der Gender-Befund herausgearbeitet,⁶ dem bereits Michel Foucault seine Aufmerksamkeit in den Bereichen (Ehe-)Frau und Sexualität geschenkt hat.⁷

Nachdem das genderrelevante Material der Stoa umfassend und facettenreich erschlossen wurde, drängt sich die Frage nach dessen tieferem Verständnis auf. Dabei ist allgemein in den Gender Studies der Altertumswissenschaft ein Bedürfnis nach einer elaborierteren Methodik spürbar⁸ und die Einsicht gereift, dass man Gender-Phänomene nur im Zusammenspiel mit anderen Größen adäquat verstehen kann, wobei ethnische Alterität⁹ oder Räume genannt seien.¹⁰ Der vorliegende Beitrag möchte hier ansetzen. Der Raum wird als Analyse-kategorie beibehalten, die ethnische Alterität eher marginal durch das Lebensalter ersetzt. Alle genannten Größen lassen sich durchgehend durch ein strukturalistisches Modell binärer Oppositionen erfassen (innen vs. außen, inländisch vs. ausländisch, alt vs. jung), wobei so die Hinzunahme der Semiotik im Falle der Geschlechter die systematische Darstellung auch komplexer Identitäten erlaubt. Bislang ist das Gros der altertumswissenschaftlichen Gender-Untersuchungen von der Opposition ‚Frau‘ vs. ‚Mann‘ ausgegangen,¹¹

Frau bei Seneca Philosophus, GB 19 (1993), 129 – 155. – Franz Loretto, Das Bild der Frau in Senecas philosophischen Schriften, *ŽAnt* 27, 1 (1977), 119 – 128. – C. E. Manning, Seneca and the Stoics on the Equality of Sexes, *Mnemosyne* ser. IV, 26 (1973), 170 – 177. – Mercedes Mauch, Senecas Frauenbild in den philosophischen Schriften, Diss. Freiburg i. Br. 1996, Studien zur klassischen Philologie 106, Frankfurt 1997. – Anna Lydia Motto, Seneca on women’s liberation, *CW* 65 (1972), 155 – 157.

⁵ Martha Craven Nussbaum, The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic, and Roman. In: Ds.- Juha Sihvola (Hgg.), *The Sleep of Reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome*, Chicago 2002, 283 – 326.

⁶ Georg Wöhrle, Wenn Frauen Platons Staat lesen. Oder: Epiktet und Musonius konstruieren Geschlechterrollen, *WJA N.F.* 26 (2002), 135–143, der bereits viele der hier besprochenen Stellen für das Bild von Epiktets Geschlechterdenken erschlossen hat.

⁷ *Histoire de la sexualité*, Bd. 3: *Le souci de soi*, Paris 1984, 1997, 173–216 (1984) bzw. 197–247 (1997).

⁸ Z. B. Christoph Ulf, Die Diskussion über den wissenschaftlichen Zugang zur Vergangenheit als Herausforderung für die Praxis der Forschung über Geschlechterrollen und Ethnographie in der Antike. In: Ds.- Robert Rollinger (Hgg.), *Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien* (o. Anm. 3), 32–55.

⁹ Ulf - Rollinger (Hgg.), *Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien* (o. Anm. 3).

¹⁰ Henriette Harich-Schwarzbauer - Thomas Späth (Hgg.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Räume und Geschlechter in der Antike*, *Iphis* (Beiträge zur altertumswissenschaftlichen Genderforschung) 3, Trier 2005.

¹¹ Eine löbliche Ausnahme bildet Thomas Späth, *Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit*, Frankfurt 1994, 13–18, dessen Begriff von ‚Geschlecht‘ dem hier vorgelegten in der Dualität semiotisch aufgeladener physiologischer Merkmale und diesen normativ zugeordneten Rollen (freilich ohne das hier zugrunde gelegte anthropologisch-strukturalistische Modell) entspricht.

wobei zumeist dessen symmetrische Kongruenz mit dem Gegensatzpaar ‚negativ‘ vs. ‚positiv‘ und Exklusion vs. Inklusion konstatiert wurde. Genauer lassen sich ‚Mann‘ und ‚Frau‘ jeweils als ein Zeichen beschreiben, das exakt entsprechend dem Saussure’schen Zeichenmodell aus dem Körper als *signifiant* und dem Soziokulturellen als *signifié* besteht, wobei die Identität dieser beiden Zeichen durch ihre Opposition gewährleistet wird. Scheint die essentialistische Korrelation von *signifiant* und *signifié* bei den Geschlechtern nicht gegeben, entspricht also ein biologischer Mann nicht männlichen Rollen und eine biologische Frau nicht weiblichen, wird das Nichtidentitäre mit dem Anderen identifiziert. Zumeist ist der biologisch (Eunuch), sexuell (Homosexueller) oder soziokulturell nicht normgerechte Mann dabei nicht einfach ein Nicht-Mann, der klappsymmetrisch neben dem Mann steht, sondern er wird mit der Frau und dem Weiblichen gleichgesetzt oder zumindest über dieses beschrieben. Diese Identität durch Abgrenzung ist nicht bloß eine Frage moderner Analysen, sondern ein fester Bestandteil der antiken gesellschaftlichen Normierungsdiskurse, die das Gegensatzpaar ‚Mann‘ und ‚Frau‘ nicht selten mit grundsätzlich positiver bzw. negativer Wertung kongruent machen oder auch lokal verortete gegensätzliche Funktionen daran knüpfen.¹² Inklusion und Exklusion werden auf diese Weise reetymologisierend räumlich performiert.¹³ Die Asymmetrie¹⁴ des antiken Gender-Diskurses wird noch dadurch verstärkt,

¹² Henriette Harich-Schwarzbauer - Thomas Späth, Räume und Geschlechter in der Antike. In: Dss. (Hgg.), Räume und Geschlechter in der Antike (o. Anm. 10), VII anknüpfend an die von Arist. Met. 986a 22–26 referierte Liste der zehn pythagoreischen Gegensatzpaare. Bereits Simone de Beauvoir stellt ihrem Klassiker zur Analyse der condition féminine einen Pythagoras zugeschriebenen und dagegen ausdrücklich wertenden Ausspruch voran (Le deuxième sexe [1949], Paris 1976, Bd. 1, 7: „Il y a un principe bon qui a créé l’ordre, la lumière et l’homme et un principe mauvais qui a créé le chaos, les ténèbres et la femme.“).

¹³ Vgl. Erich Kistler, Ehefrauen im Megaron, aber keine im Andron! Ranghohe Frauen beim Bankett im vor- und früharchaischen Griechenland. In: Schwarzbauer-Späth (o. Anm. 10), 15–36, Adrian Stähli, Die Konstruktion sozialer Räume von Frauen und Männern in Bildern. In: Schwarzbauer - Späth (o. Anm. 10), 83 – 110. Differenziert ist das Bild in Rom vgl. Christiane Kunst, Frauenzimmer in der römischen *domus*. In: Schwarzbauer - Späth (o. Anm. 10), 111 – 131.

¹⁴ ‚Asymmetrie‘ auf verschiedenen Ebenen (bei körperlichen und intellektuellen Fähigkeiten, moralischen Rechten und Pflichten, Thematisierung, psychagogischer Aufmerksamkeit und Wertigkeit des Rollenbildes) und das Begriffspaar Subjekt-Objekt werden hier wegen ihrer Neutralität und Präzision zur Beschreibung von unter heutigen Gender-Gesichtspunkten relevanten Strukturen in antiken Texten gewählt. Dagegen wird auf die bislang zu diesem Zweck häufig verwendeten Termini ‚Sexismus‘, ‚Misogynie‘ und ‚Feminismus‘ weitgehend verzichtet, weil deren Bedeutung durch moderne Konzepte konfiguriert ist und durch die häufige Verwendung in aktuellen Debatten an inhaltlicher

dass auf der Sprecher- wie Inhaltsebene Männer als sein Subjekt und Frauen als sein Objekt fungieren.¹⁵ Auf diesen gesellschaftlichen Gender-Diskurs trifft nun der philosophische Diskurs, der sich trotz aller Unterschiede nach Schulen und Vertretern ab dem Hellenismus durch ein Bemühen auszeichnet, Richtlinien zur individuellen Lebensführung zu geben, das in der kaiserzeitlichen Stoa und zumal bei Epiktet besonders ausgeprägt war. Weiterhin zeichnet sich jede philosophische Richtung und jeder einzelne Philosoph durch eine eigene Sicht auf den Kosmos und den Menschen aus, die nicht mit der gesellschaftlichen und derjenigen der philosophischen Konkurrenz identisch war oder sich sogar explizit von diesen abgrenzte und die so ein weiteres identitätsschaffendes Oppositionspaar über diejenigen des vorfindlichen Diskurses legt. Diese beiden Faktoren, Einflussnahme und Weltanschauung, sollen in dieser Untersuchung unter den Terminus ‚Lehre‘ gefasst werden und als zweite Größe neben dem Raum auf die Relevanz für das Reden Epiktets über die Geschlechter überprüft werden. Denn die von der jüngeren Forschung mit kritischer Klarheit aufgeworfenen Fragen nach Macht und Gleichheit der Geschlechter sind geeignet, bislang eher unterbeleuchtete Facetten der epiktetischen Texte zu erhellen, wie geschlechtsbezügliche Asymmetrien und deren initiatorische Funktion, aber auch die affirmative Rolle, welche diese Unterschiede im Rahmen einer androzentrischen philosophischen Identitätskonstruktion spielen. Die Frage nach der Macht ist für Epiktets Diatriben insofern besonders von Belang, als diese versuchen, über die Lehre auf die Mitglieder der Gesellschaft Einfluss zu nehmen, was die Pragmatik der Geschlechtersemiotik in den Blickpunkt dieser Untersuchung rückt. Die Konfiguration von Epiktets Reden über die Geschlechter soll dabei anhand des oben skizzierten semiotisch-strukturalistischen Rasters¹⁶ untersucht und auf sein Verhältnis zum tradierten gesellschaftlichen abgeklopft werden, wobei der Relokalisierung von Inklusion und Exklusion wegen der räumlichen Verortung der Philosophenschulen ein besonderer Stellenwert zukommt.

Dazu sei im Folgenden ein vierschrittiges Vorgehen gewählt: Zuerst soll anhand des Ortes ‚Philosophenschule‘ die grundsätzliche Relevanz des Raumes

Schärfe verloren hat, was vor ihrem Transfer auf die Antike eine eingehend diskutierte Neudefinition erfordert.

¹⁵ Vgl. hierzu Seraina Plotke, Rederecht oder Schweigepflicht? – Frauen als Teilnehmerinnen am Gastmahl. In: Schwarzbauer - Späth (o. Anm. 10), 173 – 191.

¹⁶ Bereits für Thomas von Aquin vollzog sich das menschliche Lehren nur über Zeichen (Über den Lehrer, De magistro. Quaestiones disputatae de veritate, quaestio XI; Summa theologiae, ps. I, quaestio 117, art. 1; lat.-dt. Hg., übersetzt und kommentiert von Gabriel Jüssen - Gerhard Krieger - Jakob Hans Josef Schneider. Mit einer Einleitung von Heinrich Pauli, Hamburg, 1988. Erster Artikel, 2: *si homo docet, non nisi per aliqua signa*).

und der Lehre der Stoa für das Geschlechter(rollen)denken in den epiktetischen Texten aufgezeigt werden. Danach sollen deren geschlechterrelevante Passagen, die nahezu sämtlich normativ sind (vgl. Abschn. 2), in fortschreitender Abstraktion, vom Umgang mit dem Körper (signifiant) über soziale Geschlechterrollen bis zur Verschmelzung von Männlichkeit und philosophischem Verhaltensideal (signifié), unter Gender-Gesichtspunkten ausgelotet und auf die Rolle des Raumes sowie der philosophischen Initiation durchgegangen werden. Auch raumfremde Aussagen zu den Geschlechtern sind bei diesem Schritt einschlägig, weil sie den Ort ‚Philosophenschule‘ geschlechtsspezifisch beschreiben und das Bild der oppositiven Geschlechteridentitäten komplettieren. Drittens soll an zwei literarischen Szenen gezeigt werden, wie sich das asymmetrische Rollendenken der epiktetischen Texte im Rahmen der philosophischen Initiation räumlich niederschlägt. Schließlich soll in einem vierten Schritt als Gegenprobe mit Hilfe eines Vergleichs mit Epiktets Lehrer Musonius Rufus, dessen Lehrgespräche den epiktetischen unter allen Texten kaiserzeitlicher Stoiker formal und inhaltlich am nächsten stehen und mit diesen also eine Art philosophiegeschichtliches Minimalpaar bilden, untersucht werden, wie der Raum und die philosophische Lehre – auch im Vergleich zu anderen möglichen Gründen – bei der Erklärung der Eigenheiten des epiktetischen Geschlechterdenkens zu gewichten sind. Passend zur eminenten Rolle von Pragmatik und Rhetorik in Epiktets geschlechterrelevanten Äußerungen wird dabei neben der Dogmatik auf den Lehrstil als ausschlaggebender Grund für deren Profil abgehoben.

(1.) Raum und Lehre als Rahmenbedingungen von Epiktets Geschlechterdiskurs

Innerhalb der kaiserzeitlichen Stoa impliziert der Raum ‚Philosophenschule‘ in Epiktets und Musonius Rufus’ Lehrgesprächen eine grundlegend andere Kommunikationssituation als bei Mark Aurel und Seneca,¹⁷ die sich auch geschlechtsspezifisch auswirkt: Die Meditationen ‚An sich selbst‘ konnten trotz ihres grammatikalisch männlichen Titels (εἰς ἑαυτόν) geschlechtsneutral als Brevier gelesen werden; Seneca hat zwei Dialoge, die Trostschriften *Ad Helviam matrem* und *Ad Marciam*, an Frauen adressiert. Dagegen standen Musonius’ und Epiktets Lehrgespräche erst durch die schriftliche Fixierung einem

¹⁷ Die Kommunikationssituation, das Publikum, der Ort und die textimmanenten Sprecher ‚Musonius‘ und ‚Epiktet‘ sind heute nur als binnenliterarische Konstrukte und Implikate fassbar und werden hier primär als solche betrachtet, zumal da die unsichere Überlieferungslage dem Rückgriff auf das neuzeitliche, heute problematische Konzept eines Autors entgegensteht (vgl. Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs. Hg. von Fotis Jannidis, Tübingen 1999).

anonymen Sekundärpublikum offen, zu dem auch Frauen gehören konnten,¹⁸ und suggerieren eine mündliche Weitergabe der Lehre an ein mehrköpfiges Primärpublikum, das sich wohl vornehmlich aus jungen Männern zusammensetzte, die vorzugsweise der Oberschicht angehörten und vor dem Eintritt in den *cursus honorum* standen.¹⁹ Gerade in Epiktets Diatriben werden häufig Jünglinge und ranghohe Persönlichkeiten als Adressaten oder Zuhörer erwähnt,²⁰ während für die Anwesenheit von Frauen derartige Hinweise fehlen.²¹ Diese stark androzentrische Intention der Lehre bleibt davon unberührt, dass an einer Stelle der Diatriben die Töchter noch vor den Jünglingen bloß abstrakt als mögliche Besucher einer Philosophenschule genannt werden (4, 11, 35). Die hellenistisch-kaiserzeitliche Philosophenschule ist denn auch – literarisch wie soziologisch – ein männerhomogener²² und im Publikum weitgehend auch schichtenhomogener²³ Initiationsort. Von Frauen an diesem Ort ist selbst bei den utopisch-egalitären Alten Stoikern nichts überliefert. Eine Ausnahme bildeten dagegen Epikur und die Akademie.²⁴ Das Fehlen von Frauen ist eine grundlegende Rahmenbedingung der Lehre, begünstigt doch die räumliche Abwesenheit der Gegengruppe die Ausbildung einer Gruppenidentität. Dabei steht zu erwarten, dass diese von der Warte der sich definierenden Gruppe geprägt ist, also in unserem Fall androzentrisch ist. Außerdem können bei einer

¹⁸ Die Fragmente der epiktetischen Diatriben erwähnen, dass in Rom Frauen Platons *Politeia* läsen (Nr. 15 = Stob. ecl. 3, 6, 58).

¹⁹ Vgl. Anthony Arthur Long, *Epictetus as Socratic Mentor*, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 46 (2000), 79 – 98 (81 – 83, 93), Anthony Arthur Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002, 169, und Peter A. Brunt, *From Epictetus to Arrian*, *Athenaeum* 60 (1977), 19 – 48 (24 – 26). Für Musonius vgl. *Frg. 1 He. 1, 1 – 17*. Für beide Philosophen vgl. die Belege bei Valentina Zangrando, *L'espressione colloquiale nelle Diatribe di Epitteto: contatti con lo stile della predicazione diatribica*, *QUCC* 88 / N. S. 59 (1998), 81 – 108 (87).

²⁰ Vgl. z. B. 1, 9, 11; 3, 1, 36; 3, 4, 1; 3, 7, 1.

²¹ Das Fehlen von Frauen bemerkt Wöhrle 2002, 136 unter Berufung auf: Arrien. *Manuel d'Épictète. Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot*, Paris 2000, 122, für Epiktet. Das moderne Bild seiner Philosophenschule beruht auch in diesem Punkt weitgehend auf dem literarischen Konstrukt Arriens.

²² „Für Frauen der gesellschaftlichen Eliten war in der gr. und röm. Ant. kein Erziehungsgang vorgesehen, der eine philos. Ausbildung empfahl.“ Henriette Harich-Schwarzbauer, *Art. ‚Philosophinnen‘*, *DNP* Bd. 9 (2000), 868 – 871 (869).

²³ Der Sprecher der epiktetischen Diatriben stilisiert sich als bedürfnislos, vgl. Jackson P. Hershbell, *Epictetus. A Freedman on Slavery*, *AncSoc* 26 (1995), 185 – 204 (187 Anm. 13), im Gegensatz zu seinem Publikum, das er als reich bezeichnet und angreift (4, 1, 144).

²⁴ Henriette Harich-Schwarzbauer, *Philosophinnen*. In: Thomas Späth - Beate Wagner-Hasel (Hgg.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Darmstadt 2000, 162 – 174 (164).

räumlichen Trennung die eigene Gruppe und ihre Charakteristika positiv bewertet, die fremde abgewertet werden. Beide Wertungen bilden zumeist eine funktionale Einheit in der Kategorie ‚Geschlecht‘; eine Aufspaltung in Männerbild und Frauenbild ist deshalb nur für eine Bestandsaufnahme, nicht für eine tiefere strukturalistische Analyse sinnvoll.

Die Philosophenschule unterscheidet sich durch das prononcierte Ziel, eigene geistige Inhalte zu verbreiten – deutlich ist der verhaltensnormierende Anspruch dieses Ortes etwa in 4, 1, 138 –, von anderen männerhomogenen Initiationsorten der Antike wie Militär oder Palästra.²⁵ Dies begünstigt die Umformung der biologischen Perzeption von Männlichkeit zu einem Verhaltensideal. Zusätzlich bieten die Philosophie an sich und die stoische These der Tugendgleichheit für Männer und Frauen im Besonderen (SVF²⁶ 1, 481; 3, 253f.) ein Gegengewicht zum örtlich bedingten Risiko eines asymmetrischen Geschlechterbildes und könnten umgekehrt die Reflexion der tradierten Rollen(vorstellungen) begünstigen.²⁷ Dabei schafft die räumliche Abgeschiedenheit der Philosophenschule eine gewisse Distanz zu den Verhältnissen und Vorstellungen der männerdominierten Gesellschaft, ohne deren unkritische Übernahme, philosophische Begründung oder unterschwellige Affirmation a limine auszuschließen. In allen drei Fällen ist bei der Suche nach Gründen für das Profil des Geschlechterdenkens in einem philosophischen Text auch nach den Auswirkungen geschlechterferner Einstellungen und Intentionen zu fragen, die der Lehre entstammen. Im vorliegenden Fall wären dies die pädagogischen Absichten der epiktetischen Texte, vornehmlich ihre Psychagogie der Befreiung.²⁸ Sie sind in die Disziplinierungs- und

²⁵ Die Sportstätte wird gleichwohl bei Epiktet – freilich ohne dass ihre männliche Konnotation argumentativ expliziert wird – zum Vergleichspunkt für das geforderte geistige Training (4, 1, 113) und somit zu einem weiteren lokalen Element eines männlichen Gedankenkosmos.

²⁶ *Stoicorum veterum fragmenta*. Gesammelt von Hans von Arnim, 3 Bde. Leipzig 1903–1905, Bd. 4 (Register) erstellt von Maximilian Adler, Leipzig 1924 (Ndr. der 4 Bde. Stuttgart 1968).

²⁷ Vgl. aber Hill 2001 (o. Anm. 3), 14.

²⁸ Die innere Unabhängigkeit gegenüber dem Äußeren ist das zentrale Motiv von Epiktets Philosophie (z. B. 1, 1, Ench. 1, 1f., vgl. Long 2002 [o. Anm. 19], 11f.). Der Diatribensprecher beansprucht nicht, selbst ganz bis zur inneren und wahren Freiheit gelangt zu sein (4, 1, 151), will aber seinen Zöglingen den Weg zu ihr weisen (2, 19, 29). Anders als in der heutigen westlichen Welt stand in Epiktets Lehrgesprächen nicht die (Selbst-)Emanzipation von den traditionellen Geschlechterrollen, sondern, wie zu zeigen, durch sie (zumindest für seine männlichen Hörer) im Vordergrund, wobei als Ziele innere Freiheit, Sittlichkeit und Seelengröße genannt werden (2, 16, 41; 4, 9, 11). Mögliche Kontinuitätslinien zwischen den beiden, systematisch nicht zwingend unvereinbaren Emanzipationsrichtungen, zwischen intellektuell-moralischer und sozialreformativ-juridischer Subjektskonstitution, wären jedoch ein Feld für Ideengeschichtler der Neuzeit.

Moralisierungsbemühungen der Diatribe und das philosophische Streben nach Identität, Subjektivität und Souveränität des Menschen eingebettet, deren Relevanz in Gender-Fragen bereits Michel Foucault erkannt und unter den Stichwörtern „soui de soi“ bzw. „culture de soi“ behandelt hat.²⁹

Diese Abstraktionen von der Biologie, d. h. dem körperlichen Sinnträger, aber auch eine Vermännlichung des philosophischen Verhaltensideals, werden zusätzlich durch die zentrale Rolle der ἀρετή in der stoischen Ethik begünstigt, die neben ‚Tugend‘ gemeinsprachlich noch die männlich gefärbte Konnotation ‚Tapferkeit‘ hatte (LSJ 238 s. v.) und zu der in der stoischen Tugendsystematik auch der philosophische terminus technicus für ‚Tapferkeit‘ (ἀνδρεία) zählte (SVF 3, 263), die etymologisch ‚Männlichkeit‘ bedeutet. Gefördert wird diese Ethisierung der Männlichkeitskonzeption in den epiktetischen Diatriben noch dadurch, dass Lehrer und Zögling außerhalb der zur Norm konzeptualisierten äußeren biologischen Bestimmung ‚Mann‘ stehen. In Epiktets Philosophenschule wird nämlich die Initiation der jungen Männer, die noch keine vollwertigen Mitglieder der männlich geprägten Gesellschaft sind und noch über keine gefestigte männliche Identität verfügen, von einem Lehrer vorgenommen, der selbst nach eigenem Bekunden das reife Mannesalter überschritten hat (1, 9, 10f.; 1, 16, 20f.; 1, 10, 12f.). Wollen sich also der heranwachsende Jüngling und der Greis als Mann fühlen, müssen sie andere Merkmale der Männlichkeit als körperliche Kraft und Leistungsfähigkeit finden. Zudem war – unbeschadet der Frage nach Arrians Anteil an den Diatriben³⁰ und deren Geschlechterbild³¹ sowie nach dem Alter, das der Historiker aus Nikomedeia bei den unterschiedlichen Phasen seiner redaktionellen Tätigkeit hatte³² – ein alter Mann in der

²⁹ Histoire de la sexualité, Bd. 3: Le souci de soi, Paris 1984, 57 – 85 bzw. 1997, 60 – 94.

³⁰ Vgl. dazu Barbara Wehner, Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben, Diss. Freiburg i. Br. 1998/1999, Philosophie der Antike 13, Stuttgart 2000, 27 – 53 und Hendrik Selle, Dichtung oder Wahrheit – Der Autor der epiktetischen Predigten, Philologus 145 (2001), 269 – 290. Für einen aktuellen Forschungsüberblick vgl. Ilsetraut Hadot - Pierre Hadot, Apprendre à philosopher dans l'antiquité: l'enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien, Paris 2004, 16 – 21.

³¹ Arrians historische Werke lassen gattungsbedingt ein ebenso geringes intellektuelles Interesse an Frauen wie die Diatriben erkennen. Die persuasive Misogynie der Diatriben, die wir im Verlaufe dieses Artikels kennenlernen werden, ist in ihnen allenfalls ansatzweise erkennbar und dient dem textimmanenten Argumentationsziel der Alexandererklärung, vgl. dazu Linda-Marie Günther, Geschlechterrollen im Werk des Flavius Arrianus. In: Christoph Ulf-Robert Rollinger (Hgg.), Geschlechter – Frauen – fremde Ethnien (o. Anm. 3), 436 – 450 und Verf. (Rez.), Gymnasium 112 (2005), 579 – 581 (580).

³² Arrian soll Epiktets Lehre in seiner Jugend aufgezeichnet (107 – 109 n. Chr., vgl. Ernst Badian, Art. Arrianos. In: DNP Bd. 2 (1997), 28) – was mit der Zeitstruktur seines Widmungsbriefes an Lucius Gellius vereinbar ist –, sie aber erst nach dem Tod des

Antike zweifelsohne eine autoritative Sprecherfigur, die geeignet war, Lehrinhalte glaubhaft zu vermitteln. Der Ort, das Alter des implizierten Erziehers und der intendierten Zöglinge sowie die Lehre der fraglichen Philosophenschule nähren also die Erwartung, dass das männliche Verhaltensideal ethisiert und philosophisch überwölbt wird.

(2.) Der Körper als Ort einer normativen Geschlechtersemiotik

Im Gefolge von Thomas W. Laqueur³³ und Judith Butler³⁴ hat sich die Ansicht durchgesetzt, dass körperliche Merkmale kein unhintergebares Kriterium von Geschlechteridentität sind, sondern nur in Form eines Bildes bewusstseinsrelevant werden, das ein komplexes Konstrukt ist. ‚Sex‘ ist also auch ‚Gender‘ und dient zu dessen Begründung. Der Körper ist demnach kein bloßer materialer Sinnträger für die soziokulturelle Rolle, sondern wird selbst zum normativ geschaffenen Zeichen. Dies lässt sich auch an Epiktets Lehrgesprächen beobachten. Sie kennen keine bloße Beschreibung der körperlichen Geschlechtsmerkmale, sondern normieren den Umgang mit ihnen vielfältig und verankern gleichzeitig die Identität an ihnen. Der Körper fungiert mithin als Ort der Geschlechterrollenkonstruktion.

Die oppositive und androzentrische Semiotik der Geschlechterkonstruktion zeigt sich bereits an einem sekundären, aber optisch prominenten Geschlechtsmerkmal wie dem Bart, das keinesfalls naturgegeben, sondern kulturellen Schwankungen unterworfen ist. Er wird als natur- bzw. gottgegebenes Zeichen der Männlichkeit zur Abgrenzung von männlich und weiblich angesehen (1, 16, 9: *πάρεργα ἧς φύσεως*, 1, 16, 14: *σύμβολα τῷ θεοῦ*). Bereits Musonius Rufus spricht semiotisch von *σύμβολον τοῦ ἄρρενος*.³⁵ Für das Barttragen berufen sich vor Epiktet die Kyniker auf die Natur, die Stoiker zitieren ihre diesbezüglichen Bonmots bloß. So überliefert Athenaios (565c), dass Chrysipp in einer langen Zitatensreihe zu Barttragen und Rasur einen bissigen Ausspruch des Diogenes angeführt habe, der beim Anblick eines rasierten Reiters gesagt haben

Meisters veröffentlicht haben (131 n. Chr.); vgl. Philip A. Stadter, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill 1980, 28.

³³ Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Aus dem Englischen von H. Jochen Bußmann, Frankfurt a. M. 1992, 24f. Orig.: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass. 1992, 11.

³⁴ Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke, Frankfurt a. M. 1991 = 2001, 24. Orig.: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990 = 1999, 10f.

³⁵ Frg. 21 He. 114, 16.

soll, nun wisse er endlich, was ein *ἰππόπορος* sei.³⁶ Epiktet übernimmt die in Athenaios' Zitat aus Chrysipp folgende Kaustik des Kynikers aus Sinope gegen die Rasur fast wörtlich (565c = 3, 1, 30):³⁷ Wer sich rasiere, mache der Natur Vorwürfe, dass er als Mann geboren sei. Persuasiv sinnvoll wird dieses *Aperçu* nur vor dem Hintergrund der privilegierten Stellung der Männer in der damaligen Gesellschaft und eines sozial bedingten Männlichkeitsstolzes der wohl noch bartlosen Eleven. Neben solch einem opportunistischen Kalkül gewinnt Diogenes' Rückgriff auf die Natur im Munde eines Stoikers eine besondere argumentative Brisanz, begünstigt er doch wegen der herausragenden, auch normativen Stellung der Natur in der Stoa, etwa in der Telosformel,³⁸ eine biologisch-essentialistische Verankerung der konstruierten Geschlechterrollen.³⁹ Der biologische Unterschied soll also ein entsprechendes Rollenverhalten vorgeben.

Diese Verquickung von normativer Semiotik und vermeintlich vorfindlichem Wesen zeigt sich auch daran, dass das Plädoyer gegen die Entfernung männer-spezifischer Haare noch einen Schritt weitergeht und nicht nur Rasur, Epilierung und Kastration auf dieselbe Stufe stellt (1, 2, 29), sondern auch einen verschnittenen Mann mit einer Frau gleichsetzt: Wer sich rasiere und epilieren, sei halb Mann, halb Frau und solle sich kastrieren und ganz zur Frau machen (3, 1, 30f.). Die Hoden werden also zum Inbegriff der Männlichkeit und Garanten eines männlichen Verhaltens. Dabei geht es nicht nur um einen körperlich männlichen Habitus. An der besagten Stelle (1, 2, 29) wird die Inkaufnahme des Todes im Falle eines kaiserlichen Rasurgebots zum Prüfstein für den Status eines Philosophen.⁴⁰ Den Hintergrund bildet der Fall des Stoikers Apollonius, dessen Bart zwangsweise wegen staatsfeindlicher Aktivitäten auf Domitians Geheiß rasiert wurde und dem sonst der Tod gedroht hätte.⁴¹ Der Bart avancierte in der frühen

³⁶ Dabei handelt es sich nach Auffassung der modernen Forschung um die „Frau-oben Stellung“ (Bettina Eva Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin 1998, 254 Anm. 44).

³⁷ Fehlt in SVF.

³⁸ SVF 1, 179. Vgl. dazu Peter Steinmetz, *Die Stoa*. In: *Die hellenistische Philosophie*, hg. v. Hellmut Flashar, Basel 1994, Bd. 4 von: *Die Philosophie der Antike*, hg. v. Klaus Döring, Bd. 1 von: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe, Bd. 2, 495 – 716 (541f.) und Maximilian Forschner, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Darmstadt ²1995, 212 – 226.

³⁹ Eine solche Normierung der körperlichen Geschlechterrollen hat vor dem Hintergrund von Panaitios' Vier-Personenlehre (vgl. Manning 1973 [o. Anm. 4], 172 und Nussbaum 2002 [o. Anm. 5], 302) bereits Wöhrle 2002 (o. Anm. 6), 137f. festgestellt.

⁴⁰ Vgl. dazu Wöhrle 2002 (o. Anm. 6), 137f.

⁴¹ John Sellars, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Diss. Warwick 2001, Aldershot 2003, 18.

Kaiserzeit nachgerade zum äußeren Erkennungsmerkmale eines Philosophen.⁴² Auch ein Athlet, hieß es zuvor (1, 2, 25), sei lieber an einer Krankheit gestorben, als sich sein Schamglied amputieren zu lassen. Bemerkenswert ist der Kommentar, er habe dies nicht als Philosoph, sondern als Mann getan, weil er die ethische Aufladung des Männlichkeitskonstruktes zeigt. Kontrastiv erhellt ein Demonax in den Mund gelegter Ausspruch, seine Qualifikation (ἐφόδια) zum Praktizieren von Philosophie seien ὄρχεις (Lukian Demonax 12), die Komplexität der epiktetischen Identitätskonstruktion. Der Kyniker macht biologistisch-naturalistisch die Anatomie zum Sinnträger des Philosophenstatus, der Stoiker macht ihn an der tapferen Inkaufnahme des Todes fest, durch welche die genitale und moralische Integrität gewahrt werden. Dass der Status eines Kynikers sich nicht in Äußerlichkeiten erschöpft, wie beispielsweise jemanden zu tadeln, der sich enthaart (3, 22, 10), sondern eine gewandelte Einstellung erfordert (3, 22, 13/14), die sich dann in Diogenes' Aretalogie niederschlägt (3, 22, 45–49), betont auch die epiktetische Diatribe Vom Kynismus (3, 22). Das Insistieren des stoischen Textes auf der genitalen Integrität erklärt sich vor dem Hintergrund der dreischrittigen Zeichenreihe⁴³ Genitalien – Mann – Philosoph. Der psychologischen Prekarität des normgerechten Handelns baut hier der Rückgriff auf die Anatomie als materialen Sinnträger vor, deren Fortfall das Konstrukt ‚Mann‘ auflösen würde. Die Weglassprobe zeigt somit die Verschmelzung von körperlicher und moralischer Integrität und deren männliche Aufladung.

Diese normative Semiotik⁴⁴ erklärt das Insistieren auf der naturbasierten Unterscheidbarkeit der Geschlechter (1, 16, 12: ἀδιάκριτον, 1, 16, 14: διηρημένα). Dieses sowie die persuasive Verherrlichung der männlichen Barthaare als καλὸν ... καὶ εὐπρεπὲς καὶ σεμνόν werden indes von keiner expliziten Abwertung der Frau flankiert, die durch eine zartere Stimme und ex negativo das Fehlen von Körperhaaren charakterisiert wird (1, 16, 12f.). Wie im ironisch-polemischen Kastrationsappell ist in den übrigen Diatriben der Blick auf die weibliche Biologie durch die Normierung männlichen Verhaltens verengt: Die Brüste werden lediglich bei einem Appell erwähnt, sich von der Amme zu lösen (2, 16, 39; 3, 24, 9), und schwanger ist man(n) nur von den richtigen Ansichten, nach deren

⁴² Vgl. Sellars 2003 (o. Anm. 41), 15–19.

⁴³ Zur antiken Körpersemantik vgl. ausführlich, v. a. mit Blick auf Platon, Kurt Sier, Der Körper als Zeichen in der griechischen Philosophie. In: Angelika Corbineau-Hoffmann(-Maxis)-Pascal Nicklas (Hgg.), Körper/Sprache. Ausdrucksformen der Leiblichkeit in Kunst und Wissenschaft, Hildesheim 2002, 63–94.

⁴⁴ Zu Epiktets normativer Semantik vgl. 1, 10 und Egon Flaig, Bildung als Feindin der Philosophie. Wie Habitusformen in der hohen Kaiserzeit kollidierten. In: Gelehrte in der Antike. Alexander Demandt zum 65. Geburtstag, hg. von Andreas Goltz, Andreas Luther und Heinrich Schlange-Schöningen, Köln 2002, 121–136 (128f.).

Verinnerlichung man streben solle (4, 8, 41), während der Ungeläuterte einer heißhungrigen Schwangeren gleiche (4, 8, 34f.).⁴⁵ Die Allegorisierung der weiblichen Reproduktion für die philosophische Initiation setzt sich in der Unterscheidung zwischen dem noch kreißenden (*ᾠδίνovρος*) und dem bereits tatsächlichen Philosophen fort (1, 22, 17, vgl. 1, 29, 36). Selbst ein elementares Reservat biologischer Weiblichkeit wie die Fortpflanzungsfunktionen wird also unter den Gesichtspunkten einer ethisierten Männlichkeit betrachtet und mittels einer Metapher dem männlichen Diskursraum einverleibt.⁴⁶ Diese diskursive Hineinnahme der – physisch nicht präsenten – Frauen in die Männerwelt erübrigt pragmatisch nachgerade ihre körperliche Präsenz. Beim epischen Figureninventar Homers, der den Schmerz verwundeter Helden mit den Wehen vergleicht (Il. 11, 269–272), ist dies nicht der Fall. Dieser Unterschied korreliert freilich mit einem unterschiedlichen Vergleichspunkt: So vergleicht das Epos punktuell-immanent zwei Schmerzarten, ohne den transitorischen Vorgang des Gebärens zu berücksichtigen, Epiktet dagegen implizit den Eintritt des Kindes in die Welt mit demjenigen des Neophyten in die Philosophie.

Epiktets Bildersprache steht mit dieser Zielsetzung unverkennbar in der Tradition des Sokrates, der seine Fragetechnik, aus den Gesprächspartnern das herauszulocken, mit dem sie bereits ‚schwanger‘ waren, mit der Hebammenkunst verglich (Plat. Theaet. 184ab). Sokrates ist nicht nur allgemein das Vorbild philosophischen Lebens und Lehrens in Epiktets Texten,⁴⁷ sondern wird auch für den Ausschluss von Frauen aus dem philosophischen Raum zitiert (s. Abschnitt 5). Bei beiden Philosophen geht die metaphorische Abstraktion von der Körperlichkeit mit einer pädagogischen und bei Epiktet auch normativen Ausrichtung einher. Denn an den besprochenen Stellen geht es – anders als bei Aristoteles, der das Weibliche mit einem verstümmelten Männlichen

⁴⁵ Dieser primo obtutu etwas befremdliche Vergleich ist eine Weiterentwicklung eines Gedankens von Musonius Rufus. Dieser hatte das falsche Ernährungsverhalten mit heißhungrigen Schwangeren verglichen: Beide verschmähten die gewohnte Kost und verdürben sich den Magen (Frg. 18A He. 97, 9–14). Epiktet behält zwar den Vergleichspunkt bei, verinnerlicht jedoch das normierte Verhalten von der Ernährung zur Seelenleitung.

⁴⁶ Diesen Vorgang könnte man – unbeschadet der unterschiedlichen Bewertung der jeweiligen rationalen Ordnung hinsichtlich ihres Wertes und der Legitimität ihres Wahrheitsanspruchs – auch mit Habermas⁷, in Anlehnung an Max Weber geprägtem Terminus der „inneren Kolonialisierung“ (Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1988, Bd. 2, 489–547) beschreiben, da in beiden Fällen eine rationale Ordnung sich Vorfindliches, über dessen Ausgrenzung sie sich letztlich konstruiert und das Habermas (522) wie die vorliegende Analyse der epiktetischen Psychagogie mit dem auf Husserl zurückgehenden Terminus ‚Lebenswelt‘ benennt, als peripher unterwirft und fluchtpunktartig zur eigenen Logik organisiert.

⁴⁷ Vgl. Long 2000 und 2002 (o. Anm. 19), 67–96.

vergleicht,⁴⁸ – nicht um eine grundsätzliche Bestimmung von ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ auf biologischer Ebene, auch wenn Epiktets Aufforderung eine ähnliche sachliche Analyse wie der Stageirit impliziert. Vielmehr sollen die Abgrenzung von einem als weiblich charakterisierten Zustand oder Verhalten und der Appell an den Männlichkeitsstolz das Verhalten der Männer in eine gewünschte Richtung lenken, die an der zur Norm erhobenen vergöttlichten Natur orientiert ist.

Der argumentative Fokus der epiktetischen Texte ist bei der Biologie der Geschlechter also ganz auf den Umgang mit dem eigenen Körper gerichtet, der denn auch das Kriterium für einen Verhaltenskodex liefert. Diese Argumentation erklärt sich aus der strukturalistischen Funktionsweise des Zeichens: Der Körper kann nur dann zum Sinnträger einer Rolle werden, wenn er unterscheidbar bleibt. Diese eher normative als kognitive Stoßrichtung entspricht der Grundausrichtung von Epiktets Philosophie, die ethischem Wissen (vgl. 4, 1, 63; 82) auch theoretisch die Priorität vor der Bestimmung äußerer Sachverhalte einräumt (vgl. Diatr. Frg. 1). Die ethisch-philosophische Komponente des propagierten Verhaltens unterscheidet in den epiktetischen Diatriben (3, 1, 24–26) die Tiraden gegen Rasur und Entthaarung als Form des Putzes von Archilochos (114 West), bei dem sie ebenfalls mit einer Verinnerlichung einhergehen. Das erwünschte Barttragen hat zugleich zur Folge, dass die Gesellschaft Epiktets Schüler als Philosophen wahrnimmt. Die Einbindung in das Gruppenparadigma wird also durch diesen Habitus und dessen Distinktionsmerkmal klar gestärkt. Der Bart ist also keinesfalls, wie von Epiktet behauptet, ein biologisches, sondern ein vielfältiges soziokulturelles Symbol. Die starke normativ-symbolische Aufladung und androzentrische Ausrichtung des biologischen Geschlechts bei Epiktet bestätigt Laqueurs anatomiegeschichtlichen Befund, vor dem 17. Jh. sei der Sexus nur eine soziologische und keine ontologische Kategorie gewesen und erst seit der Aufklärung sei statt eines männlich basierten Körpermodells die Vorstellung zweier biologisch klar geschiedener Geschlechter aufgekommen.⁴⁹

(3.) Verhältnis und Umgang der Geschlechter: Sexualität, Ehe und Fortpflanzung

Nicht nur den Umgang mit dem eigenen Körper, auch das Sexualverhalten normieren die epiktetischen Texte mit der bereits bekannten stoischen Begründungsinstanz Natur, die auch gesamtgesellschaftlich in der Antike als Sexual-

⁴⁸ τὸ γὰρ θῆλυ ὡς περ ἄρρεν ἐστὶ πεπωμένον (De gen. an. II 3, 737 a 27f.).

⁴⁹ (o. Anm. 33), 21, 24, 80 (dt.); 8, 11, 63 (engl.).

norm diente:⁵⁰ Das Wirken der Vorsehung, welche ja nach stoischer Auffassung mit der die Welt gestaltenden Natur identisch ist (SVF 1, 172, 176),⁵¹ lasse sich daran erkennen, dass die Geschlechter auf genitalanatomischer Ebene wie nach dem Plan eines Handwerkers zusammenpassten, der auch an Schwert und Scheide erkennbar sei (1, 6, 6–9; vgl. Cic. nat. deor. 2, 37 = SVF 2, 1153). Hier deutet sich auch an, dass die epiktetischen Texte sich nicht von den allgemein in der Antike verbreiteten Vorstellungen unterscheiden und unter einer männlichen Sexualrolle eine aktive, unter einer weiblichen dagegen eine passive Penetration verstehen.⁵² Noch deutlicher wird dieses Verständnis bei der Ablehnung der männlichen Homosexualität: Passive Homosexualität wird geradewegs als unmännlich abgelehnt. Bei der aktiven folgt der Verlust der Männlichkeit erst auf den Verlust ethischer Eigenschaften (2, 10, 17), was bereits ein ethisiertes Männlichkeitskonzept durchscheinen lässt. Einzig diese moralische Argumentation hebt sich von der Gesellschaft ab, welche die passive männliche Homosexualität als problematische Verweiblichung ansah.⁵³ Insgesamt normieren Epiktets Diatriben also massiv die männliche Sexualität – wie bereits die Gestaltung des Körpers – unter Rückgriff auf scheinbar naturgegebene Geschlechtsmerkmale zu einer klaren Rolle.

Besonders gesellschaftskonform ist Epiktets initiatorisches Reden vor jungen Männern dadurch, dass die kulturelle Reproduktion von Rollen und Normen auch die Forderung zur biologischen Reproduktion beinhaltet, wodurch die Zöglinge ihrerseits den gesellschaftlich und philosophisch (s. u.) autoritativen Status eines Vaters erlangen. Ehe und Fortpflanzung werden nämlich – ganz in stoischer Tradition (SVF 3, 686) – neben der Betätigung als Bürger und einer naturgemäßen Lenkung des Innenlebens zu den προηγούμενα gerechnet (3, 7, 25f.). Im Wissen um die starke spontan-affektische Bindekraft von Kindern (1, 23, 9, vgl. 2, 24, 18) wird vehement Epikur bekämpft, der die Kinderaufzucht mit Blick auf die Seelenruhe abgelehnt habe (2, 20, 19f., vgl. 1, 23).⁵⁴ Einem Vater, der vom Krankenbett seiner Tochter geflohen ist (1, 11, 4), verdeutlicht ein mäeutischer Dialog die Widersprüchlichkeit und Naturwidrigkeit seines Verhaltens. Mag Epiktet universell geschlechtsneutral von παίδιον sprechen, während der Vater seine Zuneigung mit ‚Töchterchen‘ (θυγάτριον) ausdrückt (1, 11, 4), so übertrifft

⁵⁰ Vgl. John J. Winkler, *The constraints of desire. The anthropology of sex and gender in ancient Greece*, New York 1990, 17 – 23.

⁵¹ Vgl. Steinmetz, *Stoa* (o. Anm. 38), 537.

⁵² Vgl. Carola Reinsberg, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München 1989, 136f.

⁵³ Kenneth James Dover, *Greek homosexuality*, London²1989, 103f.

⁵⁴ Vgl. dazu Gretchen Reydam-Schils, *The Roman Stoics. Self, responsibility, and affection*, Chicago 2005, 130f. und zur Gesamtproblematik ihr Kapitel „Parenthood“ (115 – 141).

doch der suggerierte Appell an den Vater zur Krankenpflege der Tochter (1, 11, 19–26) praktisch trotz seiner egoistischen Argumentation weit die gesellschaftlichen Erwartungen.⁵⁵

Ergänzend zur antiepikeureischen Polemik (1, 23, 3) fungiert Sokrates als Vorbild für die grundsätzliche Vereinbarkeit philosophischen Handelns mit dem Status eines Familienvaters (4, 1, 159). Allerdings heißt es, die aktuellen Zeitumstände, unter denen eine Liebesheirat wie bei Krates die Ausnahme sei,⁵⁶ stünden dieser Kompatibilität entgegen (3, 22, 76).⁵⁷ Eine Stadt der Weisen würde das Kynikertum erübrigen (3, 22, 67), ist also aktuell eine Utopie ohne konkrete Verortung. So wird zwecks Lokalisierung des philosophischen Ideals eine anachoretisch-zölibatäre Nische für den Kyniker geschaffen, dem eine ähnlich große Affinität zum philosophischen Lebensideal wie Sokrates zugeschrieben wird und der darüber wachen soll, wie die anderen mit ihrer Ehefrau umgehen (3, 22, 72). Diese Tätigkeit steht in engem Zusammenhang mit der Aufgabe des Kynikers als Bote und Späher Gottes (3, 22, 69). Hier scheint also der (Ehe-) Frau durchaus eine gewisse Sorge zuteil zu werden. Die Stilisierung des zölibatären Kynikers hat bereits Schenkl in der praefatio seiner editio maior als Quelle für die einzige antike Nachricht über Epiktets Ehe- und Kinderlosigkeit⁵⁸ ausgemacht (p. XVIII), welche auf den Widerspruch dieses Personenstandes zur grundsätzlichen Ehe- und Fortpflanzungsempfehlung zielt. Doch dieses Spannungsverhältnis mildern – wie auch mutatis mutandis im Katholizismus – die skizzierte zölibatäre Gottesnähe dieses Sonderstatus und seine besondere Affinität zur propagierten Weltanschauung ab.

Ein männlicher Führungsanspruch in der Ehe wird nirgends eingefordert. Der praktisch-eudämonistische Rat, eine zänkische Ehefrau nach Sokrates' Vorbild zu ertragen, wird nicht moralisch-altruistisch, sondern mit der Überlegung begründet, dass man nicht Herr eines fremden Innenlebens sei (4, 5, 3f.,⁵⁹ vgl.

⁵⁵ Reydams-Schils 2005 (o. Anm. 54), 121f.

⁵⁶ Zur Liebe des Weisen vgl. SVF 3, 650 – 653.

⁵⁷ Dies ist eine Verfeinerung gegenüber Ciceros doxographischer Notiz, die Stoiker empfahlen Heirat und Kinderzeugung, doch die Lebensweise der Kyniker sei nach Ansicht mancher Stoiker unter gewissen Umständen (*si qui eius modi forte casus inciderit*) anwendbar (fin. 3, 68 = SVF 3, 616; 645). Zu den kynisierenden stoischen Ehedebatten vgl. Reydams-Schils 2005 (o. Anm. 54), 145 – 147.

⁵⁸ Lukian Demonax 55 = Schenkl Test. Nr. XIV (Heinrich Schenkl [Hg.], Epicteti dissertationes ab Arriano gestae, Leipzig 1916). Uneindeutig ist die Nachricht des Simplicios, Epiktet habe im Alter als Amme einer Waisen eine Frau genommen (in Epict. 44, 77–80 H. = Schenkl Test. Nr. LII). Doch spricht der kommentierte Epiktet-Text (Ench. 33, 7) für eine Dienerin statt einer Gattin.

⁵⁹ Für weitere Stellen des Xanthippe-Topos bei Epiktet und in der antiken Philosophie s. Reydams-Schils 2005 (o. Anm. 54), 150.

3, 17, 7). Ob Epiktet Schülerinnen das Sich-Fügen als Ehefrau – wie dem Sohn gegenüber dem Vater (2, 10, 7; 3, 2, 4) – empfohlen oder gar als Pflicht dargestellt hätte, bleibt mangels Belegen spekulativ. Der Appell zum Respekt vor dem *pater familias* passt zu einem implizierten Publikum, das zu einem großen Teil aus jungen Römern besteht, und ist der einzige Beleg für ein im ursprünglichen Sinne des Wortes patriarchalisches Denken. Dies betrifft freilich nur das Verständnis des Eheverhältnisses selbst, seine Bewertung im Rahmen der sozialen Interaktion billigt der Frau keinen Subjektsstatus zu. Denn parallel zur Ablehnung des Ehebruchs als Vertrauensbruch bloß gegenüber dem anderen (Ehe-)Mann und als Verletzung der Pflichten eines Nachbarn und Bürgers (2, 4, 3; 2, 10, 18) wird die (Ehe-)Frau wie im klassischen Athen, wo sie als sexuelles Verfügungsobjekt und Eigentum des Mannes zur Fortpflanzung galt,⁶⁰ noch nicht als moralisches (Rechts-)Subjekt betrachtet, sondern als Verfügungsobjekt, an dem der Gesetzgeber wie ein Gastgeber jedem seinen eigenen Anteil gegeben hat (2, 4, 10). Die unkritische Tradierung traditioneller Vorstellungen wird durch eine auf die innere Selbstsorge ausgerichtete Philosophie begünstigt, welche die Frau zwar nicht unter die Besitzgüter rechnet, aber zu beiden, wie in sämtlichen mitmenschlichen Affektbeziehungen, eine gelöste Haltung fordert (4, 1, 100; 111). Hochgradig gesellschaftskonform und traditionell ist auch das Argument, dass die Schüler in ihren späteren Führungsaufgaben das sexuelle Eigentum an anderen Frauen respektieren müssten – wie dasjenige an Gold- und Silbergerät (3, 7, 21).⁶¹ Hier wird deutlich, wie sehr die epiktetischen Aussagen zu Geschlechterrollen auf die Oberschicht zugeschnitten sind und wie wenig sie generalisierbar sind. Freilich ist die Verurteilung des Ehebruchs nicht nur pragmatisch, sondern auch moralphilosophisch und psychagogisch begründet, sind doch *αἰδώς* und *πίστις*, die der Ehebrecher verletze (2, 4, 2), verinnerlichte Grundwerte der epiktetischen Sozialethik⁶² und Selbstsorge.⁶³ Insgesamt sind Epiktets Argumentation und Intention im Falle des Ehebruchs ethisch-psychagogisch und gesellschaftskompatibel zugleich.

Passend zum Kampf gegen den Ehebruch des Mannes suchen die epiktetischen Texte männliche Unbeherrschtheit in der Sexualität rigoros zu unterbin-

⁶⁰ Vgl. Carola Reinsberg 1989 (o. Anm. 52), 36–41.

⁶¹ Eine ähnliche Empfehlung zum Respekt vor Frauen und Besitz der Untertanen gibt – freilich ohne psychagogisch-pädagogischen Hintergrund – Machiavelli dem Fürsten (II Principe Kap. 17).

⁶² Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde., Göttingen ⁵1978, Bd. 1, 335. Zur *αἰδώς* ferner Adolf Bonhöffer, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart 1890, 291–293, und Rachana Kamtekar, *ΑΙΔΩΣ* in Epictetus, *CPh* 93 (1998), 136–160.

⁶³ Vgl. Long 2002 (o. Anm. 19), 30 und 222–229.

den. Dabei gehen sie so weit, den unbeherrschten Adressaten mit einem Wurm (2, 20, 10; 4, 1, 142f.), Wolf oder Affen (2, 4, 11) gleichzusetzen.⁶⁴ Der Vergleichspunkt dieser animalischen Gegenbilder ist ihr Verhalten, während die antithetische Normierung im Falle von Frau und Eunuch, mit denen der Appell zur Pflege der biologischen Unterscheidbarkeit operiert, auf deren körperlichen Merkmalen beruht. Bei Mark Aurel fließen dagegen tierisch und weibisch mit tyrannisch und krämerhaft als Gegenbilder des ethischen Verhaltens in einer einzigen Aufzählung zusammen (4, 28: $\theta\eta\lambda\nu \hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$). Die Identität wird also an allen zitierten Stellen normativ durch Gegenbilder gewährleistet. Die Vehemenz des Versuchs zur Disziplinierung männlicher Sexualität entspringt abermals nicht dem Mitgefühl für die betrogene Ehefrau, sondern dem pädagogischen Ziel der inneren Freiheit (4, 9, 11) und der Sorge um den biologischen⁶⁵ und moralischen⁶⁶ Bestand der Gesellschaft. Imaginierte Versuchungsszenen heben auf die Souveränität gegenüber weiblichen sexuellen Begierden und Initiativen ab,⁶⁷ bieten also – entsprechend Epiktets ethischem Grundsatz, dass der Mensch frei und für sein Verhalten verantwortlich sei (s. o. Anm. 28) – eine klare Zuschreibung der Kausalität bei der Begierde, statt wie in christlich-zölibatären Versuchungsszenen⁶⁸ die Frauen als Entlastung der eigenen Verantwortung zu unwiderstehlichen Verführerinnen zu dämonisieren⁶⁹ und das psychologische Subjekt-Objekt-Verhältnis zu vertauschen. Ja, wenn Ench. 40 in den rein sexuellen Erwartungen der Männer an die gerade ins heiratsfähige Alter eingetretenen jungen Mädchen die Ursache zumindest für deren allzu großes Bemühen um Kosmetik verortet, das wiederum nicht rein ästhetisch ist, sondern in diesem Kontext auf sexuelle Attraktivität zielt, wird umgekehrt die sexuelle Unbe-

⁶⁴ Die Rücksicht auf das sexuelle Ungestüm des jugendlichen Publikums (3, 12, 12) kann eine gewisse Konzilianz gegen vorehelichen Geschlechtsverkehr erklären (er sei nur „nach Kräften“ zu vermeiden, so Ench. 33, 8).

⁶⁵ Der Ehebruch bedroht Ehe und Kinderzeugung, die zu den moralischen Pflichten gezählt werden (3, 7, 25f.).

⁶⁶ Der Ehebrecher verliert seine Vertrauenswürdigkeit als Nachbar und Bürger (2, 4, 3; 2, 10, 18).

⁶⁷ 2, 18, 15 – 18, Frg. Diatr. Nr. 15 = Stob. ecl. 3, 6, 58. Zu diesem Missbrauch philosophischer Argumentation zur Legitimation des Ehebruchs bei Frauen in Rom und bei einem Mann s. u. Anm. 86.

⁶⁸ Mary Lefkowitz setzt die Entstehung einer Furcht vor der weiblichen Sexualität und dem weiblichen Körper – im Gegensatz zum Konzept einer weibischen Gesinnung bei den klassischen Griechen – erst im Urchristentum an (Die Töchter des Zeus. Frauen im alten Griechenland. Orig.: Women in Greek Myth. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Holger Fliessbach unter Mitarbeit von Axel Haase, München 1992, 160).

⁶⁹ Vgl. Jean Delumeau, Die Agenten Satans III: Die Frau. In: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jh., 2 Bde., Reinbek bei Hamburg 1985, Bd. 2, 456 – 510.

herrschaft der Männer für übermäßiges Interesse von Frauen an Körperlich-Sexuellem verantwortlich gemacht, während die Putz- und Gefallsucht verliebter Männer ohne entlastenden Dritten geschildert wird (4, 9, 7). Auch die Sexualnormierung ist also entsprechend dem intendierten Primärpublikum grundlegend androzentrisch. Das grundsätzliche Wissen um die Willensfreiheit des Adressaten erklärt dabei die stark essentialistische Ausrichtung der Normierung.

(4.) Frauenbild und Männerrolle in Gesellschaft und Philosophie

Die Androzentrismus setzt sich bei den soziokulturellen Rollen fort, die sich an den Körper als konstruierten Sinnträger anschließen. Die epiktetischen Texte normieren – entsprechend ihrem impliziten männlichen Zielpublikum – auch in körperfernen Fragen fast nur männliches und kaum weibliches Verhalten. Nur 2, 14, 8 nennt unter den normativen Rollen ohne nähere Bestimmung die Frau, nach Sohn, Vater, Bruder, Bürger und Mann, aber vor dem Nachbarn, Weggefährten, dem Herrscher und Beherrschten. Dass Mann und Frau in derselben Reihenfolge wie Herrscher und Beherrschter aufeinanderfolgen, ist gewiss suggestiv, darf jedoch angesichts der umgekehrten Reihenfolge beim eindeutig hierarchischen Verhältnis von Vater und Sohn und der ansonsten geringen Symmetrie dieser Aufzählung nicht überbewertet werden. Bloß sporadisch ist die positive Erwähnung der Mutterrolle;⁷⁰ die Tochter fehlt als Adressatin der Paränese ganz, während der Sohn eingehend zum Respekt vor dem Vater angehalten wird (s. den vorausgehenden Abschnitt). Bei der Normenvermittlung spielt das vermeintlich weibliche Verhalten nur *ex negativo* eine Rolle: Seine Negativzeichnung soll – entsprechend dem semiotisch-strukturalistischen Prinzip der Identität durch Abgrenzung – die anwesenden Männer zum gegenteiligen Verhalten veranlassen.

Passend zu dieser normativ-konstruktivistischen Ausrichtung wird nirgends eine grundsätzliche oder gar essentialistisch-naturbedingte bessere oder schlechtere Eignung eines Geschlechts für die Philosophie behauptet oder bestritten. Der altstoische Lehrsatz, die Tugend stehe allen gleichermaßen ohne Ansehen ihrer Herkunft offen, Göttern wie Menschen, Sklaven und Frauen (SVF 3, 253f.), bleibt unberührt, er wird weder erwähnt noch in Abrede gestellt. Dieses Schweigen teilt Epiktet mit Mark Aurel. Es ist im Vergleich zu anderen kaiserzeitlichen Stoikern um so bemerkenswerter und mahnt um so mehr zu interpretatorischer Vorsicht. So vertritt zwar Epiktets Lehrer Musonius Rufus ausdrücklich die Gleichheit der Geschlechter in Bezug auf Verstandesbegabung und Tugend (s. u. Abschnitt 7), während der stoizierende Philon von Alexandria die

⁷⁰ 1, 11, 22. Die Verletzung der Mutterpflicht wird bei Eriphyle angeführt (2, 22, 31 – 34).

γύναια als φύσει ὀλιγόφρονα ansieht (Quod omnis probus liber sit § 117)⁷¹ und ihnen die Fähigkeit zur Wahrnehmung außerhalb des Sinnlichen abspricht, gleichzeitig aber in einer ähnlichen Formulierung wie Musonius Livia, der Urgroßmutter des angeredeten Caligula, attestiert, ihre Denkart vermännlicht zu haben (Legat. § 319f.).⁷² Dass Philon wie Aristoteles Frauen und Kindern in demselben Atemzug geringere intellektuelle Fähigkeiten zuschreibt (Quod omnis probus liber sit § 117), während die epiktetischen Texte bloß das Kindsein über Unwissenheit definieren (2, 1, 16), ist zumindest ein Indiz dafür, dass sie keine grundsätzliche Einschränkung der weiblichen Vernunftfähigkeit vertreten. Einer solchen Annahme stehen in diesem Werk die Selbstdarstellung des Sprechers als ehemaliger Sklave (1, 9, 29) und das Insistieren entgegen, der soziale Stand besage nichts über die Intelligenz (1, 19, 17–23). Da der Stageirit aber in demselben Atemzug Abstriche bei der Vernunftfähigkeit des Sklaven und der Frau macht (Pol. 1260a 12f.), also die tradierten gesellschaftlichen Grenzziehungen reproduziert, droht das Exklusionskriterium ‚Geschlecht‘ den Weg für andere äußerliche Ausschlussmerkmale in der Tradition von Aristoteles’ Sklaven von Natur zu ebnen und den universellen Anspruch der verkündeten Ethik zu untergraben,⁷³ der sich bei Epiktet trotz Androzentrismus der pädagogischen Sorge beiläufig auch auf Frauen erstreckt (3, 24, 22; Ench. 40). Die Wesensbestimmung eines männlichen Adressaten eröffnen, entsprechend dieser universellen Perspektive, denn auch Menschsein und Vernunftbegabung, danach folgen nicht etwa der Mann, sondern soziale männliche Rollen, wie Sohn und Bruder (2, 10, 1–14). Dem universalistischen Nexus von Frauen- und Sklavenfrage widerspricht nicht, dass bei Philon mit dem skizzierten essentialistischen Intellektualsexismus eine in der stoischen Tradition singuläre antiessentialistische Sicht auf die Sklaverei koexistiert,⁷⁴ ist doch Philons Haltung in dieser Frage

⁷¹ Philon von Alexandria, Quod omnis probus liber sit. Introduction, texte, traduction et notes par Madeleine Petit, Paris 1974.

⁷² Philon von Alexandria, Legatio ad Caium. Introduction, traduction et notes par André Pelletier, Paris 1972.

⁷³ Beide Emanzipations- bzw. Oppressionsdiskurse sind also bereits in der Antike argumentationsstrukturell verbunden. Auch Reydam-Schils' (2005 [o. Anm. 54], 158f.) Brückenschlag von Musonius zu Seneca, die im Falle der Ehefrauen bzw. Sklaven versuchten, Ängste der jeweils Herrschenden vor den Folgen einer humaneren Behandlung ihrer Untergebenen zu zerstreuen, geht von einer strukturellen Parallelität der beiden Exklusions- bzw. Humanisierungsdiskurse aus. Hill 2001 (o. Anm. 3), 22f. zieht ebenfalls eine Parallele zwischen der Frauen- und Sklavenfrage bei den Stoikern: Von anfänglicher radikaler Distanz zu den gesellschaftlichen Verhältnissen und Ansichten hätten sie sich in beiden Fällen diesen angenähert, um selbst akzeptiert zu werden.

⁷⁴ ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς. De spec. leg. II (de septen. et fest. dieb.) § 69 = SVF 3, 352.

wenig kohärent, da er parallel den Status des Sklaven von Natur sogar auf Gott zurückführt.⁷⁵

An den Stellen, aus denen geschlossen wurde, Epiktet bestreite die weibliche Vernunftfähigkeit grundsätzlich,⁷⁶ geht es anders als bei Aristoteles weder um ontologische Aussagen über eine mangelhafte weibliche Vernunft, noch um eine damit legitimierte männliche Vorherrschaft (Arist. Pol. 1260a 9–14), wie der zitierte Appell zum Ertragen einer Xanthippe zeigt (4, 5, 3), sondern um die seelische Integrität der männlichen Zöglinge. Die beiden fraglichen Stellen, die einer einzigen Diatribe entstammen, reagieren auf die konkrete psychagogische Situation eines Schülers: Der Schmerz weiblicher Anverwandter über die räumliche Trennung droht den angehenden Mann ins Wanken zu bringen (3, 24, 52f., vgl. 3, 24, 4f.; 22). Auf diesen sozialen Emotionsimpuls reagiert eine Persuasions- und Bewältigungsstrategie, die das unerwünschte Verhalten, das darin besteht, sich vom Schmerz über die räumliche Trennung überwältigen zu lassen,⁷⁷ nach außen projiziert und mit einem abschätzigen Diminutiv als weib(l)i(s)ch ausgrenzt,⁷⁸ das Philon diskriminierend essentialistisch einsetzte (s. o.). Nicht selten konstruierten antike Philosophen derart die Souveränität eines rationalen Subjekts über die Emotionen durch deren objektivierende Ausgrenzung anhand eines extramentalen Geschlechtsmerkmals.⁷⁹ Diese Argumentation impliziert jedoch bei Epiktet anders als Aristoteles' zitierte Aussage über das Weibliche

⁷⁵ Vgl. Peter Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. The W.B. Stanford memorial lectures, Cambridge - New York 1996, 161–171.

⁷⁶ Wöhrle 2002 (o. Anm. 6), 140.

⁷⁷ Dies wird an Seufzen und v. a. Weinen festgemacht, das die fragliche Diatribe 3, 24 wie ein roter Faden durchzieht. Der Adressat solle nicht weinen (§ 5, § 8), weil dies ein kindisches (§ 8) und weibisches Verhalten sei (§ 53).

⁷⁸ τὰ γύναια τὰ οὐδενὸς ἄξια (3, 24, 5), γύναια κλαίοντα μωρά (3, 24, 53). Die harten Worte dieser scheinbar allgemeinen Formulierung, deren Artikel sich jedoch nicht auf das gesamte weibliche Geschlecht beziehen lässt (vgl. Raphael Kühner, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2. Teil: Satzlehre, Bd. 1/2 bearbeitet von Bernhard Gerth, Hannover ³1897–1904. Ndr. Darmstadt 1955, Bd. 1, 613), zielen in concreto auf das Verhalten der Mutter, die zwischen ihnen in persuasiv geschicktem Abstand als eine Frau benannt wird, die Trennungsschmerz zeigt (3, 24, 22). Zu Weiblichkeit und mütterlichem Trennungsschmerz in der Stoa vgl. Reydams-Schils 2005 (o. Anm. 54), 134–141 („Mourning Mothers?“).

⁷⁹ Zu psychagogischen Zwecken bedenkt auch Seneca Frauen, die emotionales Verhalten zeigen, mit dem abschätzigen Diminutiv *mulierculae* (De clem. 2, 5, 1). Bereits Platon riet, man solle das laute Klagen Frauen überlassen, und zwar solchen, die man nicht ganz ernst nehmen könne (Rep. 387e). Aristoteles trennt lexikalisch noch deutlicher als Epiktet das natürliche Geschlecht und die Geschlechterrollennorm, wenn er die ihrer Natur nach Mannhaften (ἀνδρώδεις τὴν φύσιν) das Übergreifen ihres Schmerzes auf ihnen Nahestehende vermeiden lässt, während ‚Weiber‘ (γύναια) und derartige Männer (οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες) sich über diesen Mitschmerz freuen (EN 1171b 6–11).

keine grundsätzliche Nachrangigkeit und Unterordnung der Frau, sondern bezweckt mit Hilfe der Philosophie eine ethische Besserung der Männer und mehr noch die Initiation der Knaben in ihre gesellschaftlichen Rollen und Aufgaben als Männer (3, 24, 8f.; 53).⁸⁰ Die Trennung vom Lebensraum der Frauen ist denn auch in vielen Gesellschaften ein wichtiger Schritt auf dem Weg vom Knaben zum Mann. Die philosophische Pädagogik der Trennungssituationen instrumentalisiert die Geschlechterrollenklišees protreptisch⁸¹ und erhebt den Raum, seine Distanz und den Umgang damit – auch lexikalisch explizit (τόποι, ἀποδημητικός) – zum Prüfstein der Geschlechterrollen (3, 24, 4f.), aber auch zum Lackmустest für die Nähe zur propagierten Moralphilosophie, rechnet doch just diese Diatribe den Ort zu den Dingen, die uns nicht gehören (3, 24, 68). Dass die Geschlechterrollenklišees instrumentalisiert werden und dies kein grundsätzliches Unvermögen weiblicher Menschen postuliert, geht daraus hervor, dass das Vermögen des Ortswechsels den Menschen befähigt, von Natur aus großmütig zu sein und die bewusstseinsfernen Dinge zu verachten (3, 24, 12).

Maud W. Gleason bemerkt, Epiktet pendle geschickt zwischen einem essentialistischen und konstruktivistischen Verständnis von Geschlecht.⁸² Das Verhältnis von Essentialismus und Konstruktivismus in Epiktets Geschlechterbild lässt sich zumindest bei dem Verständnis von Männlichkeit genauer beschreiben: In der Trennungsdia tribe dient die scheinbar unverrückbare biologische Identität der jungen Männer abermals als Garant des ethisch erwünschten und als männlich deklarierten Verhaltens (3, 24, 53). Eine solche Reessentialisierung bzw. Wiederveräußerlichung als gegenläufige Tendenz zu einer verinnerlichten und in einen Verhaltenscode überführten äußeren Bestimmung lässt sich etwa auch bei dem Freiheitsbegriff feststellen, den die epiktetischen Texte radikal von der sozialen, äußeren Bestimmung lösen und ethisieren. Dieser neue Code wird dann doppelt an die Natur angebunden: Sie bietet die Voraussetzungen für die Freiheit und wird dadurch zur Richtschnur für freies Verhalten.⁸³ Bei den Geschlechterrollen dienen die Natur (s. Abschn. 2 und 3), aber auch die sprachlichen Bezeichnungen als Angehöriger eines Geschlechts der argumentativen

⁸⁰ Hill 2001 (o. Anm. 3), 26 unterscheidet bei ihrer Übersicht über die von ihr „hemdsärmeliger („cavalier“) Sexismus“ genannte Misogynie stoischer Texte, die undiskutiert von dem eklektischen philosophischen Schriftsteller Cicero eröffnet wird, weder zwischen grundsätzlichen und situativ-okkasionellen Aussagen über Frauen noch zwischen tradierten, geschlechterspezifischen Verhaltensstereotypen und ihrem psychagogischen Einsatz, welcher eben nicht in Widerspruch zu den altstoischen Aussagen zur Geschlechtergleichheit tritt.

⁸¹ Vgl. Reydams-Schils 2005 (o. Anm. 54), 139.

⁸² Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome, Princeton 1995, 73.

⁸³ 3, 7, 27; 2, 15, 1; Ench. 1, 2; 2, 2, 2f.; 4, 13, 24.

(Re-)Essentialisierung von Identität und Verhaltensideal (3, 1, 27).⁸⁴ Den theoretischen Hintergrund bildet auch hier der normativ-essentialistische Naturbegriff der stoischen Oikeiosislehre, demzufolge eine gewisse vorfindliche Beschaffenheit durch ein ihr gemäßes Handeln gewahrt wird,⁸⁵ was wir bei der männlichen Körpergestaltung bereits kennen gelernt haben.

Just im Zusammenhang mit der Trennungsbewältigung fällt ein bemerkenswertes Trostwort an die Adresse des Schülers: Seine Mutter müsse sich, wenn sie sich über die Abwesenheit ihres Sohnes gräme, die richtigen Ansichten zu eigen machen (3, 24, 22). Wohl gemerkt: sie solle sich selbst zum philosophisch empfohlenen Verhalten hinwenden. Diese Emanzipation der Mutter zu einem moralisch-intellektuellen Subjekt nach Epiktets Konzeption bedarf keiner Unterweisung durch ihren Sohn, den der Diatribensprecher doch hier anspricht. Sein Rat impliziert ohne geschlechtsspezifische Diagnose die aktive Vernunftfähigkeit der Frauen, weist also einen Weg aus dem emotionalen ‚unstoischen‘ Verhalten, dessentwegen Frauen in derselben Diatribe abqualifiziert werden. Anonym, aber kontextuell mit einem männlichen Urheber ist dagegen das Unterweisungsziel im Schlusssatz von Ench. 40 formuliert (ἄξιον), wo die Forderung erhoben wird, den jungen Frauen zu vermitteln, dass sie nicht wegen ihrer sexuellen Attraktivität, sondern wegen ihres Anstandes (αἰδήμονες) und ihrer Schicklichkeit (κόσμιαι) geachtet werden, zwei Ziele, für die sich auch der Neophyt entscheiden soll (4, 2, 8), wobei Letzteres eine der vier Arten des stoischen καλόν ist (SVF 3, 83). Dass Frauen der philosophischen Verhaltensnorm genügen können, zeigen zwei weitere Stellen. Anerkennend wird das Beispiel einer anonymen Frau erwähnt, die unerschrocken Widerstand gegen Domitian geleistet habe (2, 7, 8). Den exemplarischen Status eines Kynikers, der eine besondere Nähe zum propagierten philosophischen Ideal beschreibt, können Frauen ebenso wie Männer erlangen (3, 22, 76). Wenn Hipparchia hier – das Fehlen ihres Namens zeigt abermals die geringe Aufmerksamkeit der epiktetischen Diatriben für Frauen – als Ausnahmeerscheinung charakterisiert wird, hat dies nichts mit ihrem Geschlecht, sondern mit ihrem Status als Kynikerin zu tun, der sie zu einem „anderen Krates“ macht und mit diesem eine Liebesehel führen lässt. Umgekehrt hat das Zurückbleiben hinter dem kynischen Ideal nichts Geschlechtsspezifisches: Der (männliche) Diatribensprecher bekennt selbst, dass er (noch) kein philosophisches Vorbild wie Diogenes sei (4, 1, 151f.).

⁸⁴ Bereits Wöhrle 2002 (o. Anm. 6), 137 hat anhand anderer Stellen auf die normative Rolle der sprachlichen Bezeichnung für Epiktets Geschlechterrollenkonstruktion hingewiesen. Zu feministischen Diskussionen über die männlich-oppressive Rolle der Sprache vgl. Butler 1991 (o. Anm. 34), 51, 1999, 35.

⁸⁵ Vgl. Steinmetz, Stoa (o. Anm. 38), 613.

Dass Frauen grundsätzlich nicht für die Philosophie geeignet seien, lässt sich nicht aus der bissigen Bemerkung schließen, in Rom läsen die Frauen Platons *Politeia* und legitimierten mit der dort empfohlenen Frauengemeinschaft den Ehebruch. Denn nach einem geschlechtsspezifischen Anklang, der männliche Überlegung weiblicher Missdeutung gegenüberstellt, wird dieses Fehlverhalten ins allgemein Menschliche universalisiert.⁸⁶ Eine andere Stelle wirft denn auch denselben Missbrauch philosophischer Literatur einem Mann vor (2, 4, 11), und den Männern gibt Ench. 40 die Schuld für das hier kritisierte übermäßige Interesse von Frauen an Zwischengeschlechtlichem. Dies legt die Vermutung nahe, dass die Verteilung der Geschlechter in diesem Fragment eine appellative Implikation für die angesprochenen Männer hat, da das sonst bei diesen getadelte Fehlverhalten bei der Gegengruppe kritisiert wird. Die interpretatorisch-moralische Distanzierung durch die Verschiebung auf das andere Geschlecht wird außerdem durch die räumliche Verlegung in die ferne Hauptstadt unterstützt, Ort und Geschlecht gehen also bei der psychagogischen Alterität Hand in Hand.

Neben das Geschlecht tritt in Epiktets Initiationsdiskurs als äußeres Abgrenzungsmerkmal das Alter, dessen Relevanz für die pädagogische Konstellation in der Einleitung angeklungen ist. An den Schüler appelliert die Trennungsdatribe, er sei kein Knabe mehr und solle sich von der Brust der Amme lösen (3, 24, 52f., vgl. 2, 16, 39).⁸⁷ Die Feststellung in Ench. 51, 1, der Adressat sei kein Knabe, sondern ein bereits ausgewachsener Mann (τέλειος), ist in eine starke protreptische Paränese eingebettet. Knaben streiten um Wertloses, Männer erkennen die Wertlosigkeit (4, 7, 22). Bisweilen werden Alter und Geschlecht kombiniert, wenn ein Mädchen (4, 10, 32) oder jammernde alte Frauen (2, 16, 39) zur Ab-

⁸⁶ Frg. Diatr. 15 = Stob. ecl. 3, 6, 58. Hill 2001 (o. Anm. 3), 34 blendet die Überlieferung des Fragments außerhalb des Arrian'schen Diatribenkörpers aus („Epictetus“) und bettet es kenntnisreich in den Kontext zeitgenössischer männlicher Kritik an der Scheidungsfreudigkeit und Untreue römischer Damen ein: „Epictetus criticizes Roman women for deliberately misinterpreting Plato (on community of wives) in order to justify their promiscuity.“ Dieser Seitenhieb tritt jedoch hinter den richtigen bzw. falschen Umgang mit der Philosophie im Allgemeinen, ein häufiges Thema in Epiktets Diatriben (z. B. 4, 1, 113), und explizit auch hinter diejenigen mit Texten zurück (τοῖς γὰρ ῥήμασι προσέχουσι τὸν νοῦν, οὐ τῇ διανοίᾳ τὰνδρός), und zwar auch mit schriftlich fixierten, in die Willkür des Interpreten gestellten, ein Aspekt, den die (fingierte) mündliche Lehrpraxis der Diatriben zumindest impliziert. Die mündliche Unterweisung wäre also genau das geeignete Mittel, um Fehldeutungen zu vermeiden.

⁸⁷ In Sen. epist. 60, 1 fehlt beim Appell zur Lösung von den vorphilosophischen Ansichten, in die man von Amme, Mutter und Pädagoge sozialisiert sei, jegliche psychagogische Markierung von Alter und Geschlecht.

grenzung dienen.⁸⁸ Als dritte Größe der Identitätskonstruktion kommt die Zugehörigkeit zur Stoa ins Spiel, wenn die Soziallehren des Epikureismus, die von Ehe, Kinderzeugung und politischer Betätigung abraten (= Epicur. Frg. 525 Us.)⁸⁹ und denen vorgeworfen wird, den Staat zu untergraben und die Familie zu besudeln, nicht einmal für Frauen angemessen genannt werden (3, 7, 20). Dass die Frauen auf den οἶκος folgen, lässt eine gewisse Assoziation mit diesem Ort erkennen (s. Abschn. 5): Selbst für Frauen, die sich nicht im öffentlichen Wirkungsraum (3, 7, 19), sondern nur im Haus bewähren müssen, sind die epikureischen Lehren der sozialen Pflichtverweigerung und spontanen Triebbefriedigung (3, 7, 21f.) nicht adäquat.

Während die Rede des Stoikers implizit den Frauen einen Raum zuweist, entzieht sie ihn der philosophischen Konkurrenz, indem sie die Gegensatzpaare männlich – weiblich, normengerecht – nicht normengerecht, stoisch – epikureisch deckungsgleich macht. Diesem argumentativen Zweck dient auch ein tertium comparationis von Frauen und Kepos, nämlich die beiden unterstellte Weichlichkeit. Sie ist zwar – anders als die Ortszuweisung – im Kontext der besprochenen Passage ohne konkrete Anhaltspunkte, könnte aber das *prima specie* verwunderliche Erscheinen von Frauen in der antiepicureischen Polemik erklären. Immerhin spielt Seneca offen mit der Assoziation von Kepos und Effeminierung, wenn er sie bei Epikurs Philosophie wie bei einem Korybanten auf das Äußerliche beschränkt (vit. beat. 13, 3). Am Anfang von *De constantia sapientis* (1, 1) heißt es gar, die Stoa und alle übrigen, mit *molliter et blande* charakterisierten Philosophenschulen unterschieden sich so sehr voneinander wie Männer und Frauen. Diese Assoziation scheint auch an der besprochenen Epiktet-Stelle (3, 7, 20) anzuklingen, freilich ohne dass hier oder andernorts der bei Seneca folgende Herrschaftsanspruch der Männer über die Frauen berührt würde, und liefert damit einen Hinweis darauf, dass Epiktets Diatriben Frauen nicht nur körperlich (3, 1, 27) als zart und weichlich ansahen (τρουφερά),⁹⁰ sondern auch mit der Vorstellung einer charakterlichen Weich(lich)heit zumindest spielen. Letztlich bleibt es jedoch den Adressaten überlassen, ob und welche negativen Eigenschaften Kepos und Frauen vermeintlich verbinden. Denn das in

⁸⁸ Vgl. die Ablehnung auf die individuelle Situation zugeschnittener ethischer Gebote durch Ariston von Chios als *anilia praecepta* (Sen. epist. 94, 2 = SVF 1, 358).

⁸⁹ Vgl. Michael Erler, *Epikur. Die Schule Epikurs. Lukrez*, Bd. 1 von Hellmut Flashar (Hg.), *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 87 und 163. Der Appell zur reproduktiven und ehelichen Abstinenz (vgl. 1, 23, 3, Frg. 19 Us.) ist dabei interpretatorisch und überlieferungsgeschichtlich problematisch (Erler 87).

⁹⁰ Wöhrle 2002 (o. Anm. 6), 138 hat darauf hingewiesen, dass diese Stelle sich auf den Körper beschränkt und die charakterlich negativen Seiten, welche die Gesellschaft mit diesem Adjektiv verband, nicht aktualisiert.

3, 7, 20 vorausgehende „nicht einmal“ (οὐδέ) widerruft alle Gemeinsamkeiten und zeigt an, dass hier vor allem mit der männlichen Zuhörerschaft und ihren misogynen Klischees gespielt wird. Doch was immer diese sein mögen, die negative Spezifikation „nicht einmal“ zwingt ein männliches Publikum nachgerade zum gegenteiligen Verhalten.⁹¹

Doch Epiktets antiepikureische Polemik fährt bei den Geschlechterrollen noch schwerere Geschütze auf. Bereits bei der Diskussion über die Entfernung männerspezifischer Haare diente die Kastration neben der Verweiblichung als besonders schwerwiegendes und wirkungsvolles Argument gegen die Beeinträchtigung biologischer Männlichkeit. Deshalb ist es argumentationstechnisch und denkstrukturell symmetrisch, bei einer noch grundlegenden Beeinträchtigung, nämlich der besagten Empfehlung der Zeugungsenthaltung, den Epikureismus zu beschuldigen, das, was Wesen und Aufgabe (τὰ τοῦ κτλ.) des Mannes, Hausherrn, Bürgers und Freundes sei, zu kastrieren, was der Kepos beim Geschlechtstrieb (προθυμία, vgl. 1, 6, 9) der Männer jedoch nicht könne (2, 20, 18–20).⁹² Die männliche Rolle wird hierbei über den Geschlechtstrieb des Mannes nicht nur in der menschlichen Natur, sondern, weitergehend, durch die Einbeziehung von Weinstock und Ölbaum in der Oikeiosislehre verankert. Die Stoa und Epiktet unterscheiden sich also insgesamt nicht nur bei der Anwesenheit der Frauen in der Philosophenschule vom Kepos, sondern auch bei dem Verständnis der männlichen Rolle.

Der auf breiter Ebene feststellbare Einsatz misogynen Stereotype zu Zwecken männlicher Initiation bei der Rollenerfüllung und bei der Trennung von geliebten Menschen passt zu dem individuellethischen Pragmatismus der epiktetischen Texte: Ihre Ethik orientiert sich an der Unterscheidung, was in der Macht des einzelnen Menschen stehe und was nicht (1, 1, 7–13, Ench. 1, 1f.). Diese konkrete Ausrichtung verfolgt auch die Lehrrede: Sie zielt darauf ab, in einer gegebenen Situation vorgefundenen Schülern zu sittlichem Fortschritt zu verhelfen, und zwar in einer Gesellschaft, in welcher der Besuch einer Philosophenschule weitgehend Männern vorbehalten war, und die Männern mehr Möglichkeiten und Mittel zur Bewährung bot, was Epiktets Lehren unhinterfragt zugrunde legen. Daraus erwächst für den Einzelnen die Pflicht (καθήκον) zu der Bewährung in den vorfindlichen Rollen (3, 2, 4; 4, 12, 16), die Polis wird dabei unproblematisiert wie die zwischenmännlichen Verwandtschaftsverhältnisse (2,

⁹¹ Platon Rep. 398e zeigt eine ähnliche psychagogische Stufung der Geschlechter wie die vorliegende Epiktet-Stelle, nennt Sokrates doch die klagenden Tonarten ἀχρηστοὶ γὰρ καὶ γυναιξίν ἄς δεῖ ἐπιεικέας εἶναι, μὴ ὅτι ἀνδράσι.

⁹² Andere Gründe als die strukturelle Harmonie und die argumentative Funktion für die verglichen mit anderen Stoikern singuläre Frequenz der Kastration bei Epiktet, etwa tiefenpsychologische oder soziohistorische, führen weit über den Rahmen dieses Beitrags hinaus.

10,7–10) als gegebener Wirkraum des Mannes angesehen (2,10,6). Die Appelle zielen nicht auf eine Veränderung von Bewusstsein oder Verhältnissen der Gesellschaft, sondern auf eine moralische Unterweisung des Einzelnen für seine gegenwärtige Situation und die Anpassung seines Denkens an das Gegebene (1,12,17). Es geht dabei nicht um institutionelle Privilegien oder genussvolle Freiräume der Männer, sondern um die Pflicht des einzelnen Mannes zu gesellschaftsförderndem Verhalten,⁹³ freilich innerhalb der bestehenden Asymmetrien. Vom theoretisch egalitären Utopismus, den Zenons *Politeia* bei den Geschlechterrollen⁹⁴ vertrat, rückt die Lehrpraxis der epiktetischen Texte also ab, ohne die grundsätzliche weibliche Eignung für öffentliche Ämter zu thematisieren; sie bemüht sich bloß praktisch, männlichen Zöglingen die Rollen nahezubringen, deren Erfüllung ihnen als Männern die damalige Gesellschaft abverlangte.

An vielen Stellen verschmelzen – komplementär zur Ausgrenzung des unerwünschten, als weiblich dargestellten Verhaltens – das Leitbild der philosophischen rationalen Selbstbeherrschung und der männlichen Stärke. Für die asymmetrische Darstellung der Geschlechter sind die Epitheta sehr aufschlussreich, mit denen sich ‚Mann‘ und ‚Frau‘ verbinden.⁹⁵ Während Frauen, wie gezeigt, fast durchgehend negative Attribute erhalten, werden Männer mit verschiedenen positiven Beiwörtern geschmückt.⁹⁶ Im Falle von ‚wert‘ ist dieses Epitheton spiegelverkehrt zur bekannten Negativzeichnung von Frauen.⁹⁷ Das weitaus häufigste Adjektiv des Mannes ist ‚gut‘, was eine gewisse Nähe der Männlichkeitskonzeption zur philosophischen *Dokimasia* erkennen lässt.⁹⁸ Noch sinnfälliger wird die Verschmelzung von Männlichkeit und philosophischem Verhaltensideal, wenn das Adjektiv *καλὸς καὶ ἀγαθός*, das bei Epiktet sehr oft das philosophische Verhaltensideal bezeichnet,⁹⁹ als Attribut zu ‚Mann‘ tritt (2,18,21; 3,24,50). Diese positive Darstellung der Männlichkeit und ihr Verschmelzen mit der Philosophie werden noch gesteigert, wenn Philosophen als Männer

⁹³ Eine Sorge um gesellschaftsförderndes Verhalten des Einzelnen zeigt 3,22,77. Auch quantitativ-ontologisch wird die Stadt dem Einzelnen übergeordnet (2,10,5, vgl. 2,5,26): *κυριώτερον δὲ τὸ ὅλον τοῦ μέρους καὶ ἡ πόλις τοῦ πολίτου*.

⁹⁴ Vgl. Föllinger 1996 (o. Anm. 2), 268 – 272 und Malcolm Schofield, *The Stoic idea of the city*, Cambridge 1991, 43 – 46.

⁹⁵ Ähnlich ist der Gebrauch von ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ bei Seneca konnotiert, vgl. Mauch 1997 (o. Anm. 4), 26 – 29, während diese Adjektive, die in Epiktets *Diatriben* bloß zweimal vorkommen, dort auf den biologischen Bereich beschränkt sind (1,6,9; 1,16,10).

⁹⁶ *γενναῖος ἀνὴρ* (Frg. *Diatr.* 11).

⁹⁷ *πλείστον ἄξιος ἀνὴρ γενόμενος* (Frg. *Diatr.* 21) vs. *τὰ γυναῖκα τὰ οὐδενὸς ἄξια* (3,24,5).

⁹⁸ 3,24,51; 3,26,27; 3,26,28; 4,8,43, Frg. *Diatr.* 5.

⁹⁹ Long 2002 (o. Anm. 19), 37.

bezeichnet oder zusätzlich noch mit lobenden Beiwörtern bedacht werden.¹⁰⁰ Zur Kennzeichnung philosophisch erwünschten, tapferen Verhaltens setzt Epiktet das Wort ‚Mann‘ auch ohne lobendes Attribut ein (3, 26, 37). Dabei ist gegen Sommer, welcher die Rolle der militärischen Metaphorik bei Epiktet unterschätzt,¹⁰¹ festzuhalten, dass die physisch-militärische Stärke des Mannes dem philosophisch verbrämten Männlichkeitsideal als Vergleichs- und Bezugspunkt dient (s. a. 3, 22, 105–109 im nächsten Abschnitt). Nicht das Kälbchen, so heißt es in 3, 22, 2–8, sondern der Stier könne die Herde gegen den Löwen verteidigen (vgl. 4, 8, 32) und auch Agamemnon und Achill sei ihre Aufgabe zugewiesen. Dieser Feststellung geht die Empfehlung voraus, bei der Aufgabenwahl auf die natürliche Ordnung der Welt zu achten, deren kosmologische Dimension durch die Einbeziehung der Sonne in die Platz- und Aufgabenverteilung noch gestärkt wird.¹⁰² Der Gesamtkontext lässt ‚Gott‘ als Urheber dieser Verteilung vermuten, ohne dass dies den Vorrang des Mannes vor der Frau explizit rechtfertigte. Auch in 1, 9, 24 wird die allgemeine Forderung, man müsse auf dem von Gott zugewiesenen Posten bleiben, nicht auf die Geschlechterrolle spezifiziert.¹⁰³

(5.) (Re-)Lokalisierung des Rollenverständnisses in zwei literarischen Szenen

Die Geschlechterrollen knüpfen Epiktets Diatriben in zwei berühmten literarischen Szenen auffallend an Orte, in die oder aus denen Frauen von Männern verwiesen werden. Die eine ist Sokrates im Gefängnis (1, 29, 65f.).¹⁰⁴ Sokrates' Verhalten dient als Beispiel dafür, dass man mit philosophisch Uneingeweihten anders als mit Jüngern dieser Disziplin umgehen solle. Als der Wächter bei der Gabe des Gifts weinte, habe Sokrates dieses Mitleid gelobt und ihn nicht wie

¹⁰⁰ Sokrates 3, 24, 61 („gut“), Diogenes 4, 1, 32 („frei“).

¹⁰¹ Andreas Urs Sommer, Zur militärischen Metaphorik im Stoizismus, Schriftenreihe der Eidgenössischen Militärbibliothek und des Historischen Dienstes, Bern 2002, 4 (gestraffte Version eines bereits erschienenen Artikels: *Vivere militare est. Die Funktion und philosophische Tragweite militärischer Metaphern bei Seneca und Lipsius*, Archiv für Begriffsgeschichte 43 [2001], 59–82).

¹⁰² Vgl. Sen. epist. 90, 4 (*non praecedit armenta degener taurus, sed qui magnitudine ac toris ceteros mares vincit*; [...]). Seneca setzt diese Begründung der Hierarchie bei den Tieren von der menschlichen ab, wo der Leiter nach dem *animus* bestimmt worden sei, ontologisiert sie jedoch zuvor (*naturae est enim potioribus deteriora summittere*).

¹⁰³ Nur in 3, 24, 99 werden die sozialen Rollen – ganz gleich, ob hoch oder niedrig – in ergebener Anrede auf Gott zurückgeführt.

¹⁰⁴ καὶ γὰρ Σωκράτης συνεγίνωσκεν τῷ ἐπὶ τῆς φυλακῆς κλάοντι, ὅτι ἔμελλον πίνειν τὸ φάρμακον, καὶ λέγει ὡς γενναίως ἡμᾶς ἀποδεδάκρκεν. μή τι οὖν ἐκείνῳ λέγει ὅτι ἄτις τοῦτο τὰς γυναίκα ἀπελύσαμεν; ἀλλὰ τοῖς γνωρίμοις, τοῖς δυναμένοις αὐτὰ ἀκοῦσαι. ἐκείνῳ δὲ συμπεριφέρεται ὡς παιδίῳ.

später seine Schüler bei demselben Verhalten mit den Worten getadelt: „Deshalb haben wir doch die Frauen fortgeschickt.“¹⁰⁵ Bemerkenswert ist hierbei gegenüber Platon Epiktets Wechsel in den gemeinschaftsstiftenden Plural (ἀπελύσαμεν), dessen Semantik überdies stärker als der Singular (ἀπέπεμψα) des platonischen Wortlauts (Plat. Phaed. 117d 7f.) auf das Ersparen einer Belastung für die Frauen als auf ihre rein räumliche Eliminierung abhebt. Mit dem philosophisch Uneingeweihten sei Sokrates, so Epiktet weiter, wie mit einem Kind umgegangen. Auch hier wird also das philosophisch nicht normengerechte Verhalten eines Mannes nicht nur mit einer Frau, sondern auch mit einem Kind auf eine Stufe gestellt. Neu ist jedoch die lokale Konkretisierung.

Die andere literarische Szene ist Hektors Abschied von Andromache (3, 22, 105 – 109).¹⁰⁶ Wer sich am Verhalten des Kynikers orientiere, solle einen Menschen, der ihn mit dem Verlust äußerer Güter schrecken will, mit denselben barschen Worten wie Homers Hektor – Epiktets Diatribe zitiert Il. 6, 492f. – seine Gattin ins Haus zum Webstuhl fortschicken: Krieg obliegt den Männern. Die Frau wird also auf die hergebrachte Tätigkeit im traditionellen Wirkraum in einem ebenso archaischen Text verwiesen. Diese intertextuelle Aufhängung und die Rolle als bloßes Beispiel für einen abgewiesenen Einschüchterer widerraten einem genderpolitischen Bezug zur Kaiserzeit, sei er nun reaktionär oder wegen der doppelt distanzierenden Perspektive ironisch. Gegen eine grundsätzliche und für eine analogisch-psychagogische Deutung spricht auch der folgende Kommentar, der trojanische Held sei sich seiner παρασκευή, d. h. Wappnung im militärischen wie philosophischen Sinne, und der Schwäche (ἀδυναμία) Andromaches bewusst gewesen, da in dieser Bemerkung der allgemeine, nicht der moralphilosophische Sinn dieser Substantive dominiert.¹⁰⁷ Wie bei der Reminiscenz der Phaidon-Szene scheint bei Epiktet der Ausschluss von pragmatischer

¹⁰⁵ Für Senecas Imitatio Socratis sowie Paulinas Rolle und räumliche Gegenwart vgl. Reydams-Schils 2005 (o. Anm. 54), 171–175. Für Diotimas Nichtpräsenz in Platons Gastmahl vgl. Luce Irigaray, Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech. In: Nancy Tuana (Hg.), Feminist Interpretations of Plato, University Park, Pa. 1994, 181–195 (181).

¹⁰⁶ ληστής προαιρέσεως οὐ γίνεται ... σωματίου δέ; ναί. καὶ κτησειδίου; ναί· καὶ ἀρχῶν καὶ τιμῶν. τί οὖν αὐτῷ τούτων μέλει; ὅταν οὖν τις διὰ τούτων αὐτὸν ἐκφοβῆ, λέγει αὐτῷ ὕπαγε, ζήτει τὰ παιδία· ἐκεῖνοίς τὰ προσωπεῖα φοβερά ἐστιν, ἐγὼ δ' οἶδα, ὅτι ὀστράκινά ἐστιν, ἔσωθεν δὲ οὐδὲν ἔχει'. Περὶ τοιούτου πράγματος βουλεύη. ὥστε ἕαν σοι δόξη, τὸν θεόν σοι, ὑπέρθου καὶ ἰδοῦ σοι πρῶτον τὴν παρασκευήν. ἰδοῦ γάρ, τί καὶ ὁ Ἔκτωρ λέγει τῇ Ἀνδρομάχῃ· ὕπαγε', φησίν, 'μᾶλλον εἰς οἶκον καὶ ὕφαινε· / πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει / πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί.' οὕτως καὶ τῆς ἰδίας παρασκευῆς συνήσθετο καὶ τῆς ἐκείνης ἀδυναμίας.

¹⁰⁷ S. Epiktet. Vom Kynismus. Hg. und übersetzt mit einem Kommentar von Margarethe Billerbeck, Philosophia antiqua 34, Leiden 1978, 164.

Sorge motiviert. Die Exklusion der Frau funktioniert paradoxerweise auf der episch-traditionellen Ebene über die Zuordnung zum Inneren des Hauses.

Die Frauen werden in beiden Szenen stellvertretend für die als weiblich bestimmte Emotionalität aus den gefahrenbehafteten Männerräumen und -tätigkeitsfeldern lokal und diskursiv ausgegrenzt.¹⁰⁸ Der verbal oder faktisch Ausgrenzende ist ein Mann. Dieser ist das Subjekt, die Frau(en) das Objekt. Das Ziel ist auch hier die Konstruktion männlicher Rationalität und Rollenerfüllung. Die für jede Lehre wichtige Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Diskurs wird in der Gefängniszene mit dem Unterschied zwischen Mann und Frau deckungsgleich gemacht. Dies passt zu den bisherigen Beobachtungen, dass Frauen im Diskursraum Philosophenschule parallel zu ihrer Nichtpräsenz marginalisiert werden und die Lehre ihre pädagogischen Ziele mit einer Negativzeichnung vermeintlich weiblichen Verhaltens zu erreichen sucht. Diese beiden Operationen schlagen sich hier in der explizit formulierten Exklusion der Frau aus dem philosophischen Raum nieder. Die intertextuelle Verschiebung dieser Ausweisung in einen literarischen Raum (man beachte die Parallelität der Operationen) spricht gleichwohl gegen eine genderpolitische Deutung und unterstützt durch Hypothesisierung die rhetorisch-pädagogische Funktion, welche die Ausgrenzung des Weiblichen und die Asymmetrie zwischen den Geschlechterrollen auch hier erfüllen.

(6.) Zwischensumme: Raum und Lehre im Geschlechterbild der epiktetischen Texte

Die Konstruktion der Geschlechtersemiotik in den epiktetischen Texten bietet kaum grundsätzliche Sachaussagen, sondern ist – entsprechend ihrer normativen Tendenz – von einer geschmeidig federnden Pragmatik geprägt. Die Diatriben zielen auf ein männliches Publikum und sind ganz auf dessen moralische Besserung ausgerichtet. Parallel zu diesem androzentrischen Blick sind Frauen fast nie der Adressat und sehr selten der Gegenstand der psychagogischen Sorge, sondern zumeist ein didaktisches Vehikel. Nirgends wird dem Weiblichen ein Eigenwert zugesprochen. Bei der Aufmerksamkeit und der implizierten Wertung besteht eine unverkennbare Asymmetrie zwischen den Geschlechtern, das Männliche liefert das Verhaltensleitbild und konstituiert das Zentrum der Geschlechterkoordinaten, während Frauen und das Weibliche peripher sind und überwiegend als Gegenbild zur Abgrenzung der männlichen Identität vorkom-

¹⁰⁸ Zu diesem Aspekt des idealtypischen Konstrukts der häuslichen weiblichen Wirkstätten und dieser Orts-Rollen-Konstruktion überhaupt vgl. Elke Hartmann, Heirat, Hetärenum und Konkubinat im klassischen Athen, Frankfurt am Main 2002 (Campus historische Studien 30), 118–122 (119); teilw. Diss. Freie Univ. Berlin 2000.

men. Die asymmetrische Ausrichtung der Lehre auf die Geschlechter ist also in sich symmetrisch. Insgesamt wird vor allem in der persuasiven Misogynie „den Frauen grundsätzlich wenig Achtung“¹⁰⁹ entgegengebracht und ansonsten wenig Beachtung geschenkt, was Aussagen über das grundsätzliche Frauenbild erschwert. Dies lässt sich immerhin als positives Resultat der vorausgehenden intensiven, aber zumeist ergebnislosen Prüfung vieler Textstellen auf generelle Positionen festhalten. Das Fehlen klarer Aussagen zu Unterordnung oder (Un-)Gleichheit der Frau hängt mit ihrer peripheren Thematisierung zusammen. Auch die versprengten Äußerungen mit offen frauenfeindlichem Inhalt bilden nie das Rückgrat der Argumentation und treten nie als eigenständige, ontologische Aussagen auf, sondern sind an den Zweck der philosophischen und gesellschaftlichen Initiation der jungen Männer gekoppelt. Die Diskriminierung der Frauen im Rahmen der Argumentation (und nicht als praktische soziale Forderung) bezweckt also die Disziplinierung der Männer und schärft ihre stark ethisierte Geschlechtsidentität. Die normative Identität und der Status eines rationalen Subjekts werden dabei durch die Abgrenzung von einer als weiblich dargestellten Emotionalität konstruiert. Passend zu dieser didaktischen Androzentrisk fallen nirgends grundsätzliche Aussagen zur (Nicht-)Eignung von Frauen für Ämter und Philosophie, nur räumlich werden Frauen in literarischen Zitaten stellvertretend für unerwünschtes Verhalten ausgegrenzt. Dieser Einsatz von geschlechterasymmetrischen Klischees zu didaktischen Zwecken wird von der Situation der männerhomogenen Philosophenschule begünstigt und spiegelt sie diskursiv wider.¹¹⁰ Weil Frauen physisch abwesend sind, können sie in der Rede marginalisiert werden. Denn wer physisch nicht als Subjekt in Erscheinung tritt, kann nicht verhindern, dass er oder sie im Diskurs zu einem Objekt und Vehikel wird. Dass das androzentrische Denken für die Abwesenheit von Frauen verantwortlich sei, bleibt indes mangels antiker Belege und zumal angesichts der Offenheit für weibliches Publikum in 4, 11, 35 eine spekulative Hypothese.

Gleichwohl haben die epiktetischen Lehrgespräche eine unverkennbare affirmative Implikation. Denn die zu initiatorischen Zwecken verwendeten, teilweise seit Homer tradierten gesellschaftlichen Rollenvorstellungen werden vermittelt der stoischen Kategorien Natur und Rolle de facto unreflektiert weitergegeben und bestätigt. Gerade das beiläufige Einstreuen traditioneller Geschlechterstereotype in einem initiatorischen Kontext gegenüber jungen Männern, deren Geschlechtsidentität noch nicht gefestigt ist, sorgt besonders effektiv, wenn auch nicht nachweisbar absichtlich, für die Tradierung solcher Klischees über die für sie kritische Generationenschwelle hinweg. Die Überlegungen zu Stil und Lehr-

¹⁰⁹ Wöhrle 2002 (o. Anm. 6), 140.

¹¹⁰ Vgl. Reydams-Schils 2005 (o. Anm. 54), 167.

verhalten in Epiktets Diatriben (s. Abschn. 8) lassen zudem nirgends erkennen, dass der Sprecher sich von den traditionellen Geschlechterrollen distanziert und sie nur mit Blick auf das Publikum als bloßes Vehikel der ethischen Erziehung äußert,¹¹¹ fehlen doch metadiskursive philosophische Reflexionen über die persuasiven Mittel wie Lukrez' *musaeum mel* (1, 947) oder Distanzierungen vom Wahrheitsgehalt ähnlich Platons γενναῖον ψεῦδος (Rep. 414b – 415b), die auf einen solchen reflektierten Einsatz hindeuten würden.

Ohne eine solche Distanzierung konfiguriert der gesellschaftliche Diskurs durch seine ungebrochene Kontinuität Epiktets Reden über die Geschlechter als *causa materialis* (neben dem Ort als unklassischer *causa localis* oder *situativa*). Nur bei der männlichen Homosexualität und Treue in der Ehe vertreten die Diatriben eine von der Gesellschaft abweichende, aber mit dieser durchaus vereinbare Haltung. Zur Gesellschaftskonformität der Philosophie trägt auch bei, dass die Reden vor einem männlichen Publikum darauf abzielen, Aggression (4, 1, 120 – 122; 126) und Libido (s. Abschn. 3) stark zu zügeln und sie durch Rollen- und Naturnormierung in gesellschaftskonforme Bahnen zu lenken.¹¹²

Epiktets Lehrgespräche haben gegenüber der Asymmetrie der Geschlechterrollen nicht nur eine konservative Funktion, sondern entfalten an ihr in zivilisationsgeschichtlicher Hinsicht noch eine innovative Seite. Die Verschiebung der Asymmetrie zwischen den Geschlechtern von Körper und sozialem Status zum individuellen Verhaltensideal folgt der Verinnerlichungstendenz, wie sie in der antiken Philosophie und besonders auch bei Epiktet spürbar ist – entsprechend dem Prozess der Zivilisation, der zugunsten der Trieb- und Affektkontrolle von Körper und Sinnlichkeit abstrahiert.¹¹³ Die axiologische Asymmetrie zwischen ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ bleibt so zwar erhalten, doch das mit der Männlichkeit verschmolzene philosophische Verhaltensideal steht – trotz der

¹¹¹ Dass die kaiserzeitliche Stoa sich mit der geschlechterspezifischen Interpretation von Panaitios' Vier-Personen-Lehre gegen die zeitgenössische Frauenemanzipation gestellt habe (weit vorsichtiger kontrastiert Wöhrle 2002 [o. Anm. 6], 142f. die stoische Affirmation traditioneller Rollenverteilung mit Tendenzen der kaiserzeitlichen Gesellschaft), lässt sich – zumindest für Epiktet – nicht, wie Hill 2001 (o. Anm. 3), 34–36 es tut, allein auf das Bonmöt über die stadtrömischen Ehebrecherinnen stützen (vgl. o. Anm. 86). Sehr viele der hier besprochenen Epiktet-Stellen ließen sich problemlos mit der Sichtweise vereinbaren, dass Frauen und Männer gemäß der zweiten und dritten panaitianischen Person unterschiedliche Naturen und Pflichten haben, doch wird in diesem Zusammenhang φύσις nicht im individuierten panaitianischen Sinne verwendet, während der terminus technicus καθήκοντα nur in Bezug auf männliche Rollen spezifiziert wird.

¹¹² Mark Aurel geht sogar so weit, das emotionale und aggressive Verhalten als emphatisch unmännlich und sein zivilisiertes Gegenteil als männlich und gleichzeitig menschlich einzustufen (11, 18, 21, vgl. 3, 11, 3).

¹¹³ Vgl. Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogene-tische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt am Main 1997, z. B. Bd. 1, 9 und 373f.

komplexen, reessentialisierten Semiotik der auf junge Männer zielenden Pädagogik – auch Frauen offen, wie bei Bedürfnislosigkeit und Unerschrockenheit zu sehen.

(7.) Gegenprobe: Ort und Unterweisung im Vergleich zu Musonius Rufus

Von den beiden hier als prägend ausgemachten Faktoren Raum und Lehre ist der Ort nur eine Voraussetzung für die Eigenheiten des epiktetischen Blicks auf die Geschlechter. Dies zeigen als Vergleichspunkt Musonius' geschlechterrelevante Äußerungen, die ebenfalls in einer Philosophenschule situiert werden und doch beträchtliche Unterschiede zu denjenigen seines Schülers aufweisen. Dass Musonius sich diametral sowohl zu Epiktets inhaltlich-perspektivischer Frauenferne als auch zu seiner persuasiven Rhetorik der Misogynie und Männlichkeitsüberhöhung verhält, erhärtet die Vermutung, dass diese beiden Aspekte einander zwar nicht induzieren, aber doch voraussetzen und wechselseitig stützen. Im Gegensatz zu Epiktets Frauenferne lässt Musonius Rufus nämlich eine viel größere Nähe zum anderen Geschlecht erkennen. Dies zeigt sich sowohl in einer erheblich frauenfreundlicheren Grundperspektive als auch im Umfang der Thematisierung, so dass gewisse für einen heutigen Leser fortschrittlich anmutende Positionen expliziert werden, die bei Epiktet nur impliziert sind, wie die weibliche Vernunftfähigkeit und Naturanlage zur Tugend.¹¹⁴ Dadurch wird bei Musonius Rufus anders als bei Epiktet klar zwischen einer als männlich dargestellten Verhaltensnorm und den tatsächlichen Fähigkeiten der Frau unterschieden, zu denen auch gehört, gemäß dieser Norm zu handeln. Der Diskursraum determiniert also nicht die Positionen, die in ihm eingenommen werden.

Dagegen sind Epiktets psychagogisch-funktionale Misogynie und Überhöhung des Männlichen bei seinem Lehrer kaum vertreten und werden nicht zur Männerinitiation, sondern nur so zur Männerdisziplinierung eingesetzt, dass die Männer als vermeintlich geistig-moralisch überlegenes und herrschendes Geschlecht zur gleichen ehelichen Treue und Selbstbeherrschung wie die Frauen verpflichtet werden.¹¹⁵ Bemerkenswert ist hieran die Verknüpfung der Herr-

¹¹⁴ Frg. 3 He. 9, 1–13. Wöhrle 2002 (o. Anm. 6), 140 hebt diesen Punkt als Unterschied zwischen Epiktets und Musonius Rufus' Geschlechterverständnis hervor. Dagegen macht Long 2000 (o. Anm. 19), 96 Anm. 49 darauf aufmerksam, dass die vermeintlichen Unterschiede perspektivenbedingt seien: Epiktet gehe es um die Erziehung der Jungen, nicht wie Musonius um diejenige der Mädchen. Keine von Epiktets Äußerungen widerspreche Musonius' explizit vorgetragenem Plädoyer für die Vernunftfähigkeit auch der Frauen. Auch wenn der vorliegende Beitrag etliche Gründe für Longs doktrinale Deutung beigebracht zu haben hofft, bleibt gerade das Geschlecht der avisierten Edukanden ein markanter Unterschied der Perspektive.

¹¹⁵ Frg. 12 He. 66, 13–20.

schaft über die Begierden mit derjenigen über andere, aber auch der Umstand, dass Musonius diese traditionelle Asymmetrie zwischen den Geschlechtern als Meinung (*ἄξιώσει τις, ἀξιούνται*) referiert und nur aus dieser Ansicht eine Notwendigkeit zu überlegenem und überlegtem männlichem Verhalten ableitet.¹¹⁶ Strenger als Epiktet wollte Musonius Rufus die Libido seiner Geschlechts-genossen auf die Ehefrau beschränken.¹¹⁷ Wie Epiktet spielt Musonius' Disziplinierungsdiskurs hier mit den gesellschaftlichen Stereotypen einer männlichen Überlegenheit. In markantem Gegensatz zu seinem Schüler, der Ehebruch als zwischenmännliches Problem ansieht, referiert Musonius Rufus in diesem Diskussionszusammenhang bloß die praktisch-traditionelle Auffassung, wer mit einer Hetäre verkehre, bringe keinen Mann um Kinder.¹¹⁸ Auf weiten Strecken argumentiert er gegen den männlichen Ehebruch wie sein Schüler mit der Selbstsorge, wobei er wie dieser Tiervergleiche einsetzt.¹¹⁹ Der theoretische Hintergrund ist die Verdammung rein lustorientierter Sexualität, selbst in der Ehe, und ihre Beschränkung auf Ehe und Fortpflanzung.¹²⁰ Anders als Epiktet erhebt er jedoch in einem Gedankenexperiment die freie Frau in einen dem Mann ebenbürtigen Rang, wenn er gegen den Verkehr mit der eigenen Sklavin die Entrüstung des Mannes über solches Verhalten der Gattin oder einer unverheirateten Frau stellt,¹²¹ was die eklatante gesellschaftliche Asymmetrie in diesem Fall¹²² zumindest hypothetisch korrigiert und argumentativ wie programmatisch den Status der Frau verbessert.¹²³

Die frauenfreundliche Ausrichtung von Musonius' Disziplinierungsdiskurs lässt sich kaum allein situativ-pragmatisch erklären. Schließlich gibt es bei Musonius Rufus ebenso wenige Hinweise auf Frauen im Publikum wie bei Epiktet. Die implizierten Adressaten sind vielmehr durchweg Männer,¹²⁴ nicht

¹¹⁶ Für diese pädagogische Instrumentalisierung des männlichen Führungsanspruchs s. Reydams-Schils 2005 (o. Anm. 54), 157.

¹¹⁷ Vgl. Foucault, *Histoire de la sexualité* (o. Anm. 29), 1984, 196–202 bzw. 1997, 224–231.

¹¹⁸ Frg. 12 He. 65, 2–6.

¹¹⁹ Frg. 12 He. 65, 6–66, 2.

¹²⁰ Frg. 12 He. 63, 17–64, 4.

¹²¹ Frg. 12 He. 66, 2–13.

¹²² S. Elisabeth Herrmann-Otto, *Die Bedeutung der antiken Sklaverei für die Menschenrechte*. In: Ds. (Hg.), *Unfreie Arbeits- und Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart. Eine Einführung. Sklaverei, Knechtschaft, Zwangsarbeit 1*, Hildesheim 2005, 56–81 (71f.).

¹²³ Vgl. Reydams-Schils 2005 (o. Anm. 54), 151. Kritisch dagegen von feministischer Seite Nussbaum 2002 (o. Anm. 5), 309–311.

¹²⁴ Nussbaum 2002 (o. Anm. 5), 311.

selten jugendlichen Alters.¹²⁵ Deshalb ist bei Epiktet ein breitgefächertes, offensiv vertretenes Konzept von Männlichkeit zwar durchaus mit einem jugendlichen Publikum korreliert, das mit den verschiedenen Aspekten einer männlichen Identität vertraut gemacht wird. Doch zeigt die Diskrepanz von Zielpublikum und Objekt philosophischer Sorge bei Musonius Rufus, dass diese initiatorische Ausrichtung nicht zwingend ist. Allenfalls lässt sich die androzentrische Grundperspektive, die Musonius mit Epiktet teilt, neben dem Geschlecht der Diatribensprecher mit einem männlichen Publikum in Verbindung setzen. So vertreten beide Philosophen ein männliches Verhaltensleitbild.¹²⁶ Auch versucht Musonius, männliche Vorbehalte gegen Frauenbildung mit dem Argument zu zerstreuen, die bessere Ausbildung bewirke, dass die Frau ihre traditionelle Rolle im Haus besser erfüllen könne (Frg. 3 He. 12f.),¹²⁷ die bei Epiktet beiläufig eine literarische Szene suggeriert.¹²⁸ Dabei soll sie nicht nur die von ihr geborenen Kinder mit der Brust stillen, sondern auch dem Mann mit den Händen dienen (Frg. 3 He. 11, 22 – 12, 2), den freilich Landarbeit auch nicht schändet (Frg. 11 He. 58). Wie Epiktet (aber ohne den Schwert-Scheide-Vergleich) führt Musonius Rufus die Genitalanatomie der beiden Geschlechter und ihren Sexualtrieb auf den göttlichen Handwerker zurück (Frg. 14 He. 71, 11 – 17) und konstruiert die männliche Identität körperlich-normativ, indem er Männer, die sich rasieren und epilieren, androgyn (ἀνδρόγυνοι) und frauen-

¹²⁵ Ein junger Mann redet (νεανίσκος [Frg. 5 He. 21, 14], νεανίας [Frg. 16 He. 81, 17]) oder wird angedredet (ὦ νεανίσκε [Frg. 14 He. 76, 12, Frg. 16 He. 84, 20 und 86, 15]). – Hypothetisches Objekt pädagogischer Sorge sind ein νεανίας (Frg. 1 He. 3, 12 und 19), νέοι (Frg. 1 He. 1, 6 und 3, 8, Frg. 11 He. 60, 5f.: προβιβάζειν νέους εἰς φιλοσοφίαν, vgl. 10 und 20, 61, 9, Frg. 46 He.) und ein νέος (Frg. 17 He. 91, 2).

¹²⁶ Epiktet fordert von seinen Schülern, sich nicht von weinenden Frauen verbiegen und weiblichen zu lassen; Musonius kontrastiert wertend einen verweiblichten und verweichlichten Jüngling mit einem spartanisch erzogenen (Frg. 1 He. 3, 11–17) und verlangt, man müsse die Frau vermännlichen, damit sie sich nicht verbiegen lässt (Frg. 4 He. 15, 6–8).

¹²⁷ So auch Wöhrle 2002 (o. Anm. 6), 140. Dieser lokale Rollenkonservatismus wird intertextuell daran manifest, dass Musonius bei der Diskussion, die der Frau das Haus als Wirkungsstätte zuweist, wie Epiktet (s. Abschnitt 5) Homer (Od. 4, 392) zitiert (Frg. 3 He. 10, 2–9).

¹²⁸ Musonius' Ausrichtung, welche die Frau zwar zum Objekt der philosophischen Sorge, aber nur teilweise zum gleichrangigen Subjekt erhebt und dabei teilweise einen männlichen Blickwinkel einnimmt, zeigt deutlich, wie wenig man hier von Feminismus im modernen Sinne sprechen kann (vgl. Nussbaum 2002 [o. Anm. 5]), der, aufbauend auf die bürgerliche Konstitution eines juristischen Subjekts, die aufgeklärte Selbstemanzipation eines seiner selbst bewussten kollektiven Subjekts zu diesem gesellschaftlich-rechtlichen Status beschreibt.

artig (γυναικώδεις) nennt, was für echte Männer zu vermeiden sei (Frg. 21 He. 116, 18 – 23).

Doch anders als sein Schüler, der die tradierten Rollenvorstellungen unhinterfragt instrumentalisiert und reproduziert, plädiert Musonius in drei eigenen Abschnitten entgegen den gesellschaftlichen Ansichten und Verhältnissen vehement für eine Gleichstellung von Mann und Frau bei dem Zugang zur Philosophie (Frg. 3 He.), was mit der gleichen, von den Göttern empfangenen Vernunft (λόγον) und natürlichen Eignung (οικείωσις φύσει) zur Tugend begründet wird (Frg. 3 He. S. 9), sowie bei der Erziehung (Frg. 4 He.) und, wie gezeigt, bei der ehelichen Treue (Frg. 12 He.). Gerade der Rückgriff auf die Oikeiosis und ihr normativ-essentialistisches Naturkonzept steht in bemerkenswertem Gegensatz zu Epiktets Verankerung der biologischen Geschlechterdifferenz in der Natur. Auch diskutiert Musonius die traditionelle Arbeitsverteilung zwischen den Geschlechtern mit kritischer Offenheit und lockert sie in manchen Fällen.¹²⁹ Dieser prononcierte Egalitarismus unterscheidet Musonius Rufus nicht nur von Epiktet, sondern von dem stoischen und kaiserzeitlichen Geist, der bei Antipater von Tarsos, Hierokles und Plutarch zutage tritt und sich auf die auch von Musonius verfochtene Empfehlung von Ehe und Fortpflanzung konzentrierte.¹³⁰ Man darf Musonius' Egalitarismus durchaus mit entsprechenden Zügen von Platons *Politeia* korrelieren und als Beleg für Musonius' platonisierenden Zug sehen,¹³¹ während Epiktets Ehe- und Kinderferne unverkennbar kynisierend ist. Doch klären derartige Herkunftsubrizierungen noch nicht hinreichend die eigentlichen Ursachen für Übernahmen oder Parallelen, die tiefer in der individuellen Lehre der beiden Philosophen zu suchen sind.

Gerade bei einem lebenspraktischen Thema wie der Ehe wird die unterschiedliche Nähe der beiden Stoiker zur Frau offenbar.¹³² Musonius Rufus behandelt dieses Thema ausführlich (Frg. 13 He.) und entspricht mit seiner frauennahen Grundhaltung der skizzierten philosophischen Hauptströmung seiner Zeit und seiner philosophischen Schule. Hier ist Epiktet im Zeitkontext eher die erklärungsbedürftige Ausnahme. Er begnügt sich mit theoretischen Überlegungen von der Warte seines Grundphilosophems, der Mensch solle sein Herz nicht an Dinge außerhalb seiner Macht hängen, zu denen auch Frau und Kinder zählen

¹²⁹ Reydams-Schils 2005 (o. Anm. 54), 155 (Frg. 4 He. 17, 7–12). Dies tat auch Hierokles (62f. Arn.).

¹³⁰ Vgl. Anton Cornelis van Geytenbeek, *Musonius Rufus and Greek diatribe*, Diss. Utrecht 1948. Revised edition, translated by Benjamin Lodewijk Hijmans Jr., Assen 1963, 62–71.

¹³¹ Nussbaum 2002 (o. Anm. 5), 292.

¹³² Vgl. Rainer Nickel (Hg.), *Epiktet, Teles, Musonius. Ausgewählte Schriften*, Zürich 1994, 552: „Viele rigorose Äußerungen des Epiktet über die Frau, die Familie und das Vaterland hätte Musonius mit seiner ganz anderen Einstellung zur Familie und Ehe nicht akzeptieren können.“

(4,1,100; 111), und balanciert die Vereinbarkeit dieses Rates mit seiner Empfehlung zu Heirat und Kinderzeugen aus.¹³³ Mehr noch hält Epiktet, wie gesehen, Familie und Kynikertum unter den gegebenen Umständen für kaum vereinbar (3,22,76), während Musonius uneingeschränkt und eingehend für die Verhelichung des Philosophen plädiert (Frg. 14 He.) und als Beispiel tout court Pythagoras und Sokrates sowie den bei Epiktet eher singularisierten Philosophen Krates anführt.¹³⁴ Die Stellung der Ehefrau innerhalb des eigenen philosophischen Systems als gefährdete Entität und die geringe Vereinbarkeit der Ehe mit dem Philosophenstatus dürften also maßgeblich das Wohlwollen und die Aufmerksamkeit beschränken, welche der Frau insgesamt bei Epiktet zuteil wird. Dazu trägt auch die grundsätzliche philosophische Orientierung der beiden Philosophen bei: Während Musonius stark auf das praktische Verhalten ausgerichtet ist, steht bei Epiktet die Lenkung der inneren Regungen, die allein in unserer Macht ständen, im Vordergrund. Der Mitmensch wird dabei hauptsächlich unter zwei Aspekten der Selbstsorge betrachtet: der Wahrung der eigenen, verinnerlichten Souveränität (4,1,59f.) und der damit verbundenen moralischen Integrität.¹³⁵ Auch die Eheschließung wird ausdrücklich der Selbstsorge untergeordnet (4,5,6).

Die thematische Marginalisierung der Frau, die durch das Publikum und die Kommunikationssituation begünstigt wird, lässt sich mit diesen philosophieimmanenten Gründen hinreichend klären. Doch Reydam-Schils geht noch einen Schritt weiter und macht die räumliche Isoliertheit von Epiktets Philosophenschule in Nikopolis für seine kynisierende Skepsis gegenüber der Ehe verantwortlich, die ein starkes gesellschaftliches (Re-)Engagement seiner Eleven mit sich gebracht hätte.¹³⁶ In der Tat haben wir am Beispiel von Frg. Diatr. 15 die parallele lokale und genderspezifische Distanzierung unerwünschten Verhaltens als typisch für Frauen der Hauptstadt gesehen. Doch ganz abgesehen davon, dass Nikopolis das großzügig ausgebaute, auch administrative Zentrum der Provinz Epirus mit guter Anbindung an die Hauptstadt und viel Durchgangsverkehr war¹³⁷ und sich kaum ermitteln lässt, wie sich die Herausbildung von Epiktets Lehre zeitlich auf Rom und Nikopolis verteilt, könnte diese lokale Erklärung allenfalls auf die kynisierende Nische für den Philosophen zutreffen, da Epiktets

¹³³ Vgl. William O. Stephens, *Epictetus on how the Stoic sage loves*, OSAPh 14 (1996), 193–210.

¹³⁴ Frg. 14 He. 70, 11 – 71, 5. Zu Musonius' ehe- und frauenfreundlicher Haltung s. Reydam-Schils 2005 (o. Anm. 54), 147–166, die ergänzend zu Nussbaum 2002 (o. Anm. 5) auf die Unterschiede zu Platon abhebt (159–166).

¹³⁵ 4, 1, 119–122. Vgl. Long 2002 (o. Anm. 19), 222–229.

¹³⁶ 2005 (o. Anm. 54), 169.

¹³⁷ Vgl. Daniel Strauch, Art. *Νικόπολις*, lat. *Actia Nicopolis*, DNP Bd. 8 (2000), Sp. 935f.

Lehrgespräche bei der Ehe ja zwischen Laien und Philosophen unterscheiden und die Zöglinge auf die philosophische Erfüllung ihrer gesellschaftlichen Aufgaben vorbereiten wollen. Anders als der Raum, der nur als Vehikel für die Konstruktion eines männlichen Habitus fungiert, prägt die Lehre also Epiktets Reden über die Geschlechter, und zwar durch ihre Inhalte, aber auch durch die literarische Gestaltung der didaktischen Intention, die beide im Folgenden näher betrachtet werden sollen.

(8.) Fazit: Le style, c'est l'homme

Der Akzent der epiktetischen geschlechterrelevanten Äußerungen auf Persuasion und Pragmatik rückt statt der starren taxonomischen Grammatik der Geschlechterzeichen die Rhetorik und Stilistik als entscheidende Faktoren für den Zuschnitt des korpuspezifischen Gender-Diskurses in den Mittelpunkt. Innerhalb des Corpus Epicteteum lohnt sich dabei ein gesonderter Blick auf Arrians Handbüchlein, um die Rolle von didaktischer Intention und Gattung näher zu beleuchten. Das *Encheiridion*, das die inneren Regungen zu sexueller Selbstbeherrschung (Ench. 33, 8) und einer rational gestalteten, lösbaren Bindung an Frau und Kinder führen will (Ench. 3, 7, 11), stärkt bei diesem Bemühen die Rolle der Ehefrau gegenüber dem Bruder und den Freunden,¹³⁸ vertritt aber insgesamt dieselben Grundpositionen wie die epiktetischen Diatriben. Es verzichtet jedoch als systematisch-eisagogischer Text auf deren aggressive initiatorische Rhetorik.¹³⁹ Doch bildet die Gattung Diatribe¹⁴⁰ nur den formalen Rahmen, nicht aber die ausschlaggebende Ursache für die Gestaltung von Epiktets Geschlechterbild. Dies zeigt abermals der Vergleich mit Musonius Rufus: Obwohl sich beider Philosophen Lehrgespräche der Gattung Diatribe zurechnen lassen, welche durch ihre Adressatenorientierung durchaus einen persuasiven Impetus begünstigt, bleibt festzustellen, dass Epiktets Diatriben anders als die bedeutend zahmeren Fragmente seines Lehrers bei der Vermittlung der

¹³⁸ Ench. 3 nennt beim Aufruf zur Vergegenwärtigung der Sterblichkeit beim Kuss eines geliebten Menschen Frau und Kind, 3, 24, 85 und 88 Kind, Bruder und Freund.

¹³⁹ So lobend Arthur Schopenhauer, Fragmente zur Geschichte der Philosophie. In: *Parerga und Paralipomena*. Erster Band, Werke in fünf Bänden, hg. v. Ludger Lütkehaus, Zürich 1988, Bd. 4, 62.

¹⁴⁰ Wenn man sich, um die Zweifel der neueren Forschung an dem im 19. Jh. entwickelten modernen literaturwissenschaftlichen Konzept einer antiken Gattung ‚Diatribe‘ zu umgehen (Stanley Kent Stowers, Art. Diatribe. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding, Tübingen 1994, Bd. 2, 627–633 [627]), damit begnügt, Gemeinsamkeiten in der Kommunikationssituation der fraglichen Textcorpora festzustellen, nähert man sich wieder dem Ort als Erklärungsmuster an, der gerade im Falle der Philosophenschule heute nur als ein literarisches Konstrukt einer sozialen Situation fassbar ist.

Lehrinhalte – nicht nur im Geschlechterkontext, sondern auch gegenüber anderen gesellschaftlichen Gruppen wie der Oberschicht (z. B. 4, 1, 144. 149) – recht aggressiv argumentieren, wie sie denn insgesamt stilistisch erheblich profilierter sind. Während Musonius seinen Gegenstand ohne allzu große Ausschmückung oder Rhetorisierung darbietet, sind die epiktetischen Diatriben dialogisch¹⁴¹ und polyphon-multiperspektivisch gestaltet und weisen eine vielseitige Persuasionsrhetorik auf. Eine kaustisch-aggressive Persuasionsstrategie wird von der Unterrichtssituation, bei der sich der Lehrende als Autorität einer Gruppe meist Jüngerer gegenüberstellt, zwar ermöglicht und gefördert – man denke als Gegenbeispiel an Epiktets Schilderung, man könne sich beim Versuch sokratischer Gesprächsführung mit einem Konsular körperliche Sanktionen einhandeln (2, 12, 17 – 25) –, aber nicht notwendig gefordert.

Als ein entscheidender Grund für die Gestaltung der Geschlechterrollen in den epiktetischen Diatriben verbleibt also die *causa finalis*, ihre psychagogisch-persuasive Funktion, die Lehre zu vermitteln. Dabei lässt dieser Einsatz ein besonderes Insistieren auf der Persuasion erkennen, das zwar der gattungsimmanenten Logik und einer didaktischen Intention entspringt, aber nicht, wie das Gegenbeispiel Musonius Rufus lehrt, notwendig durch sie bedingt ist. Denn die didaktische Intention einer sprachlichen Äußerung präjudiziert noch nicht, wie sehr auf der Persuasion insistiert wird und welche der traditionell mit einer bestimmten Situation verknüpften Persuasionsmittel zum Einsatz kommen. Die didaktische Emphase ist also schwerlich auf weitere Faktoren zu reduzieren und bleibt deshalb am besten als Teil der Sprecher- und Textindividualität stehen. Schließlich ist Epiktets Lehre gegenüber Musonius Rufus nicht nur bei der Stilistik verfeinert, sondern auch in der philosophischen Terminologie und im systematischen Gedankengebäude.¹⁴²

Epiktets im Vergleich zu Musonius hervorstechender persuasiver Einsatz von Misogynie und Männlichkeitsüberhöhung zeigt also eine Korrelation von Inhalt und Stil, die in Epiktets Diatriben auch auf theoretischer Ebene verankert ist. Sie ordnen nämlich einzelnen Philosophen einen jeweils individuellen Stil zu (3, 21, 19, vgl. 3, 23, 32f.).¹⁴³ Dabei wird der Kyniker Diogenes, dessen Verhalten andernorts zum Vorbild erhoben wird (4, 1, 152), als „königlich“ und „tadelnd“ (ἐπιπληκτικός) eingestuft.¹⁴⁴ Die Vorliebe der epiktetischen Diatriben

¹⁴¹ „Man glaubt, wenn man die Aufzeichnungen seiner (sc. Epiktets) Reden liest, dass er beständig im dialogischen Fieber liegt.“ Rudolf Hirzel, *Der Dialog*, 2 Bde., Leipzig 1895, Ndr. Hildesheim 1963, Bd. 2, S. 247.

¹⁴² Vgl. Long 2002 (o. Anm. 19), 14.

¹⁴³ Vgl. Long 2002 (o. Anm. 19), 74–86.

¹⁴⁴ Jüngst hat Gerard J. Boter (Epictetus 3,23,33 and the three Modes of Philosophical Instruction, *Philologus* 153 [2009], 135 – 148 [141]) dieses Attribut in 3,23,33 ohne kon-

für einen bissigen Stil entspricht also nicht nur einer inhaltlichen (vgl. 3, 22), sondern auch stilistischen Nähe zum Kynismus. Diese parallele Affinität in Lehre und Stil ist sogar im Geschlechterrollenkontext nachzuweisen, ließ sich doch die Kaustik der Naturnormierung exakt bis zu Diogenes zurückverfolgen. Diese stiltheoretischen Reflexionen sind ein starkes Argument, in Epiktets Diatriben entsprechend Buffons „Le style est l'homme même“¹⁴⁵ die kaustische männliche (Selbst-)Konstruktion als irreduziblen Teil des individuellen Lehrstils und Sprecherhabitus zu begreifen.¹⁴⁶

Fassen wir abschließend kurz zusammen: Epiktets Behandlung der Geschlechter lässt sich exakt mit einem semiotisch-strukturalistischen Modell beschreiben, das die Körper als Sinnträger der soziokulturellen Rolle auffasst und die Identität der so geschaffenen Zeichen Mann/männlich vs. Frau/weiblich über die Abgrenzung gewährleistet. Sie ist vielfältig von der Kategorie Raum beeinflusst, aber nicht determiniert: als geschlechterhomogene und hierarchische Unterrichtssituation, als Prüfstein männlich-erwachsener Reife im Falle der Trennung von nahe stehenden Menschen und als literarische Lokalisierung eines philosophisch ethisierten Männlichkeitsideals. Hinter den beiden letztgenannten Aspekten ist jedoch auch die Lehre als tieferer Grund für das Profil von Epiktets Reden über die Geschlechter erkennbar, das sie durch ihre fundamentalen Inhalte und den persuasiven Einsatz der Geschlechterrollen konfiguriert, die als Zeichen nicht essentialisiert, sondern pragmatisch gehandhabt werden. Dieser persuasive Einsatz ist einem im Vergleich zu den Lehrgesprächen von Epiktets Meister Musonius Rufus starken Bemühen um eine besonders eindringliche Unterweisung der Zöglinge geschuldet und entspricht in seiner Kaustik Epiktets kynisierendem Lehrstil.

Lothar Willms
Seminar für klassische Philologie
Marstallhof 2 – 4
69117 Heidelberg

krete Zuschreibung zu einem Philosophen statt des bisher akzeptierten *ἐλεγκτικός* und des überlieferten und sicherlich falschen *ἐκλεκτικός* konjiziert.

¹⁴⁵ Georges Louis Leclerc, Comte de Buffon, Discours sur le style. In: *Œuvres philosophiques de Buffon. Texte établi et présenté par Jean Piveteau*, Paris 1954, Bd. XLI/1, 500–504 (503).

¹⁴⁶ Auch der Zeitgenosse, Eunuch, Sophist und Gegner Epiktets in epistemologischen Fragen (Galen *Opt. Doctr.* [Über das beste Lehren] K 1.41 = Barigazzi fr. 28 & 30 = Schenkl *Test. Nr. II*) Favorinus von Arelate konstruierte, wenn auch verständlicherweise mit ganz anderen Techniken, literarisch (s)eine männliche Identität, vgl. Maud W. Gleasons Kapitel „Manhood Achieved through Speech: A Eunuch-Philosopher's Self-Fashioning“ (in: *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995, 131–158).

