

Ohne Begehren

von Katharina Hajek



Titel Die Geständnisse des Fleisches

Autor(en) Michel Foucault

Land Deutschland

Erschienen Berlin 2019: Suhrkamp

Umfang 556 S.

Preis EUR 36,00

ISBN 978-3-518-58733-1

Beschreibung hrsg. von Frédéric Groß

Rezension zu „Die Geständnisse des Fleisches“ von Michel Foucault

Die Entstehungs- und Veröffentlichungsgeschichte des lange erwarteten, jetzt unter dem Titel „Die Geständnisse des Fleisches“ erschienenen, vierten Bandes der Reihe „Sexualität und Wahrheit“ stellt ein Kapitel für sich dar. Da Foucault per Testament jede posthume Veröffentlichung untersagt hatte, fristete das Manuskript die letzten

Jahrzehnte ein eher einsames Dasein in einem Karton im Pariser Foucault-Archiv. Ein Generationenwechsel bei den Erben, die Foucaults letzten Willen nun wohl nicht mehr ganz so wörtlich auslegten, schuf schließlich die Voraussetzung dafür, dass der Band im letzten Jahr bei Foucaults französischem Verlag Gallimard erscheinen konnte. Jetzt liegt die Untersuchung, die auf nichts weniger als eine Genealogie des abendländischen Begehrenssubjektes zielt, in der deutschen Übersetzung von Andrea Hemminger vor.

Die „Geständnisse“ wurden dabei interessanterweise bereits vor „Der Gebrauch der Lüste“ und „Die Sorge um sich“, also dem zweiten und dritten Band, verfasst. Das ursprüngliche Vorhaben Foucaults Ende der 1970er-Jahre bestand darin, eine Analyse des modernen Sexualitätsdispositives vom 16. bis zum 19. Jahrhundert vorzulegen. Der erste, 1976 erschienene Band „Der Wille zum Wissen“ lieferte die Einleitung und erläuterte die ins Auge gefasste Methode. Wie der Herausgeber der „Geständnisse“, Frédéric Groß in seinem ebenso knappen wie informativen Vorwort erläutert, hat Foucault diesen Plan jedoch bald darauf verworfen. Während seiner Suche nach der Entstehung des modernen Begehrenssubjektes war ihm klar geworden, dass historisch noch früher anzusetzen sei. Also wandte sich Foucault der christlichen Ethik der Kirchenväter zu. Nach umfangreichen Recherchen und Vorstudien stellte er das Manuskript der „Geständnisse“ in den Jahren 1981 und 1982 fertig. Zugleich richtete Foucault sein Interesse immer mehr auf die griechisch-römischen Antike. Sie avanciert Anfang der 1980er-Jahre von einem bloßen „Kontrapunkt“ (S. 13) zur Illustration der frühen christlichen Sexualethik zu einem ganz eigenen Forschungsgegenstand. Folglich ging den „Geständnissen“ noch eine Studie über die Sexualethik in der griechisch-römischen Antike bis in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung voraus, die Foucault 1984 in den zwei Bänden mit den Titeln „Der Gebrauch der Lüste“ und „Die Sorge um sich“ präsentierte. Erst danach widmete er sich wieder der Korrektur des Typoskripts der „Geständnisse“, dessen Veröffentlichung der Verlag bereits angekündigt hatte. Zu ihr kommt es freilich nicht mehr. Vielmehr stirbt Foucault im Juni desselben Jahres.

Das Typoskript, so verrät eine charmante und aufschlussreiche Nebenbemerkung des Herausgebers, muss zudem unbrauchbar gewesen sein: Die „Sekretärin“ (S. 15), die sonst mit dem Abtippen der schwer zu entziffernden Handschrift Foucaults betraut gewesen war, stand nicht zur Verfügung und ihr Ersatz war wohl überfordert. Deshalb lieferte das handschriftliche Manuskript mitsamt den erwähnten, eher wenigen Korrekturen, die Foucault vor seinem Tod noch hatte anbringen können, die Grundlage für die schließlich zustande gekommene Ausgabe.

Die „Geständnisse“ selbst umfassen drei Teile und sind jeweils mit den Reflexionen über die Buße, die Jungfräulichkeit und die Ehe in den Schriften der Kirchenväter aus der Ära zwischen dem 3. und 7. Jahrhundert befasst. Außerdem hat der Herausgeber noch vier Anhänge im Umfang von knapp 60 Seiten hinzugefügt. Sie bestehen aus einzelnen Seiten, die dem Manuskript am Ende des ersten Teils sowie am Ende des gesamten Manuskripts beigelegt waren. Teils handelt es sich um Notizen Foucaults zu Untersuchungen, die fortgeführt werden sollten, teils um

zugespitzte Wiederholungen bereits abgehandelter Textpassagen. Was fehlt, sind sowohl eine hinführende Erschließung der Thematik als auch ein abschließendes Fazit. Insofern handelt es sich bei dem Buch zweifelsohne um einen Torso. Allerdings bietet die (Re-)Lektüre der Einleitung zum zweiten Band eine brauchbare Hilfestellung. Sie exponiert Foucaults Problemstellung, sein Forschungsinteresse und seine Methode. Tatsächlich geht es auch in den „Geständnissen“ darum, „das zu analysieren, was als ‚das Subjekt‘ bezeichnet wird; es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt“ (SuW II, 12).

Den ersten Teil hat der Herausgeber mit „Die Entstehung einer neuen Erfahrung“ überschrieben. Um erläutert zu bekommen, was diese neue Erfahrung eigentlich kennzeichnet, muss man sich jedoch noch circa 70 Seiten lang gedulden. Zunächst formuliert Foucault ein zentrales Motiv, das der Band in unterschiedlichen Variationen noch einige Male durchspielt: Foucault hebt hervor, dass die Kirchenväter des 2. bis 7. Jahrhunderts, was ihre Auseinandersetzung mit den sexuellen Praktiken anlangt, nicht einfach strenger waren als ihre nicht-christlichen Zeitgenossen oder die griechisch-römischen Philosophen vor ihnen. Im Gegenteil haben sie die gängigen Verhaltensregeln, Pflichten und Verbote, mit denen ihre Vorgänger die sexuellen Handlungen und Beziehungen reglementiert hatten, oft übernommen. Auch in der spätantiken griechischen Philosophie waren Ehebruch und sexuelle Ausschweifung verpönt, von der Pflicht zur Zeugung von Kindern war in diesen Texten ebenso die Rede wie vom Gebot zu Monogamie. Was die Kirchenväter, so Foucault mit Blick auf einen Autor wie Clemens von Alexandrien, jedoch geleistet hätten, sei zum einen die Ausarbeitung eines neuen Sexualregimes: Während die herkömmliche griechische Philosophie bei einer generelleren Ökonomie der Lüste angesetzt hatte, die ganz in der Tradition der Eudämonie die sexuellen Handlungen mit dem Ziel des Wohlergehens des Einzelnen thematisierte, stand bei den Kirchenvätern erstmals und ausschließlich das Verhältnis der Eheleute im Zentrum (S. 39). Andererseits hätten sie die sexuellen Vorschriften in einen religiösen Kontext gesetzt, was bedeutete, dass sich der Geschlechtsverkehr fortan an der Natur und somit an einer göttlichen Vernunft zu orientieren hatte, die als Schöpferin eben dieser Natur galt.

Die Kirchenväter entwickelten somit eine neue Form des Selbstbezuges, das heißt eine neue „Form der Subjektivität: die Übung von sich an sich, die Erkenntnis von sich durch sich, die Konstituierung von sich selbst als Gegenstand der Untersuchung und des Diskurses, die Befreiung, die Reinigung von sich selbst und die Erlösung mittels Operationen, die bis ins Innerstes des Selbst Licht bringen“ (S. 76). Das Fleisch steht dabei als „Modus der Erkenntnis und Transformation“ (S. 77) im Zentrum dieser Erfahrung. Die folgenden Seiten des ersten Kapitels wenden sich den jetzt neu entstehenden Technologien des Selbst zu, kraft und dank derer diese Erfahrung zustande kommen und gefördert werden konnte. Es geht, anders gesagt, um die Taufe und die Buße, vor allem aber um die „Kunst der Künste“ (S. 162), also das klösterliche Leben, wie es sich ab dem zweiten beziehungsweise dritten

Jahrhundert formierte.

Die Buße als Vorbereitung auf die Taufe wurde im frühen Christentum weniger als Zucht verstanden, sondern als Prozess des Bruchs mit der alten Identität. Der Taufwerber/die Taufwerberin musste sich zunehmend institutionalisierten Verfahren unterziehen. Dazu zählten die eingehende Befragung, die Arbeit an sich selbst, etwa die anhaltenden Gebete unter „Fasten, Kniebeugungen und Nachtwachen“ (S. 103) sowie das öffentliche Bekenntnis vor der versammelten Kirchengemeinde. Foucault stellt heraus, wie dem Subjekt in diesen Verfahren eine immer größere Bedeutung zugeschrieben und die Beziehung des Subjektes zu sich selbst immer komplexer gestaltet wird (S. 111). Diese Selbstbeziehung dreht sich um den Wandel der Seele. Die Ethik der Kirchenväter zielte auf die Einübung einer ständigen Furcht vor sich selbst. Sie verpflichtet zur Wachsamkeit, da man niemals ganz Herr seiner selbst und somit auch nie sicher sein kann, zu welchen Sünden man zukünftig noch fähig und willens sein wird (S. 91). Daraus folgt ein permanenter Kampf gegen sich selbst, konkreter: gegen dasjenige Böse, das andauernd versucht, sich der Seele des Subjekts zu bemächtigen. So steht eine „Übung von sich an sich“ an, „die in einer Abtötung besteht – in einer gewollten, eifrigen, kontinuierlichen Tötung von allem, was in der Seele oder im Körper mit der Sünde verbunden ist“ (S. 109). Darüber hinaus muss dieser Wandel, die innere Metamorphose des Subjekts, der Kirchengemeinde öffentlich und ostentativ demonstriert werden. Foucault illustriert und zitiert diese Gebote mit der bei ihm bekannten Lust am Detail: Es gilt, „...in Sack und Asche zu liegen, den Körper durch Vernachlässigung der Sauberkeit zu verunstalten [...], häufig die Gebete noch durch Fasten zu verstärken, zu seufzen, zu weinen, Tag und Nacht zum Herrn zu schreien, vor den Priestern niederzufallen [...]“ (S. 133). In derartigen Prozeduren verortet Foucault die Pflicht zur Wahrheit und die Entwicklung einer Technologie des „Wahr-Sprechens über sich selbst“, die den einzig gangbaren Weg zur Tilgung der Sünden weist. Das passende Modell liefert den Kirchenvätern die Medizin, denn auch der Arzt vermag erst wirklich zu helfen, nachdem der Kranke detailliert über all seine Wunden und Schmerzen berichtet hat (S. 141 f.).

Im vierten Kapitel untersucht Foucault Weisen der Seelenführung. Wiewohl diese Praktik bereits in der griechischen Philosophie bekannt war, greift sie das Christentum nicht vor dem 4. Jahrhundert auf – insbesondere im Rahmen von Betrachtungen zum Mönchstum. Foucaults Quellen sind die Schriften Cassians, die dem klösterlichen Leben anhand von vier Prinzipien nachgehen (S. 163 ff.). Diese Leitlinien regeln die Zuweisung des Novizen an einen Älteren, dessen Anweisungen unbedingt und bis zur Selbstaufgabe Folge zu leisten ist; sie definieren die Einübung von Gehorsam als Selbstzweck und das Kloster als einen Ort der Zuflucht zu Gott. Schließlich wird die *discretio* etabliert, eine Praxis, die dazu anleitet, das rechte Maß zwischen dem Zuviel und Zuwenig zu finden. Foucault bemerkt, dass im Klosterleben nicht zuletzt eine Antwort auf unreglementierte christliche Askesepraktiken zu sehen sei. Diese endeten nicht selten im Hungertod, der als Ergebnis einer anmaßenden Selbstüberschätzung gedeutet wurde (S. 179 f.). Auch die Technik des „Prüfungs-Geständnisses“ entwickelt sich in diesem Kontext (S. 186

ff.): Notwendig war nicht nur die beständige Kontrolle der eigenen Gedanken, sondern auch das Geständnis, namentlich die vollständige Offenlegung der eigenen Gedanken gegenüber einem anderen. Allein die Gegenwart eines solchen Gegenübers ist in der Lage, Verkennung und Selbstverkennung des Subjekts zu korrigieren, also sicherzustellen, dass ein konstitutiv unzulängliches Selbst nicht seinen Trugbildern aufsitzt. Nur der Sprechakt des Eingestehens bringt den bösen Gedanken ans Licht, um ihm seine dämonische Kraft zu nehmen. Es ist fast überflüssig anzumerken, dass solche Passagen eine der vielen Nahkampf-Situationen Foucaults mit der Psychoanalyse darstellen, an der er sich spätestens seit den frühen 1970er-Jahren, insbesondere aber in den Bänden von „Sexualität und Wahrheit“ abarbeitet, indem er deren Genealogie erstellt und die Historizität des Begehrenssubjektes aufzeigt.

Die „ethische Innovation“ der Seelenführung der Kirchenväter wird gerade in der Kontrastierung mit den Positionen der griechischen Philosophie deutlich: So waren asketische Praktiken, die Prüfung seiner selbst und das notwendige Vertrauensverhältnis zu einer Autorität (etwa dem Arzt oder dem philosophischen Lehrer) auch schon in den Schulen antiker Philosophie weit verbreitet. Ziel und Zweck war jedoch die Art von Selbstbeherrschung, die als Grundlage der Befähigung zur Führung anderer betrachtet und gelehrt wurde (S. 149 ff.). Bei den Kirchenvätern hingegen wird die völlige Unterwerfung angestrebt. Die Selbst-Erkenntnis und das Wahr-Sprechen über das Böse, das bestrebt ist, sich der Seele zu bemächtigen, bahnen den einzigen Weg zur Betrachtung Gottes (S. 199 ff.).

Im zweiten Teil, den der Herausgeber mit „Jungfrau sein“ überschrieben hat, thematisiert Foucault das Konzept der Jungfräulichkeit. Wieder tritt das einschlägige Motiv auf: Zwar war die Enthaltensamkeit weder der antiken griechischen Philosophie noch den nicht-christlichen Philosophen der Spätantike fremd. Die Kirchenväter geben ihr unter dem Namen der Jungfräulichkeit jedoch eine neue und andere Bedeutung, wie Foucault anhand einer – stellenweise etwas langatmigen – Lektüre der Texte von Tertullian, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Basilios von Ankyra oder Cassian darlegt. Er entwickelt dasjenige Argument, das die gesamte „Sexualität und Wahrheit“-Reihe prägt. Ihm zufolge stellt das sich formierende Christentum bis ins 5. und 6. Jahrhundert keine wirklich neuen Verbote auf, vielmehr wird über die Frage der Jungfräulichkeit (und – im dritten Kapitel – über die nach der Führung einer Ehe) eine neue Beziehung des Individuums zu sich selbst, zu seinem Körper und seiner Seele etabliert. Jungfräulichkeit wäre demzufolge missverstanden, würde sie darauf reduziert, bloß ein Verzicht auf gewisse sexuelle Praktiken zu sein. Sie steht als kollektive Praktik und „Technologie“ (S. 220) vielmehr für ein spezifisches Selbstverhältnis, das der Einübung bedarf.

Jungfräulichkeit wurde zunächst als eine Übung darin begriffen, Gott ähnlich zu werden (S. 213) und eine „vollkommen integre Existenz“ (S. 220) zu führen. Die Reinhaltung des Leibes als Tempel Gottes erforderte nicht nur sexuelle Enthaltensamkeit, sondern auch die Absage an jede Form von Eitelkeiten, den

Verzicht auf „Putz“, Schmuck oder prächtige Kleider, auf „Körperpflege oder den Besuch der Bäder“ (S. 218 f.). Sie verlangt zudem eine anhaltende Analyse der Versuchungen, denen sich die Seele ausgesetzt findet, und folglich auch den beständigen Kampf der Seele, sich diesen nicht hinzugeben (S. 310).

In ihrem Spannungsverhältnis zu den Anforderungen einer christlich geführten Ehe stellte die Jungfräulichkeit eine Praxis der radikalen Loslösung von Welt insgesamt und der Sphäre des alltäglichen Lebens im Besonderen dar. Und weniger als ein Verbot, dessen Einhaltung ohnehin verpflichtend gewesen wäre, denn vielmehr als gelebte Voraussetzung zur Gotteserkenntnis bezeichnete Jungfräulichkeit eine spezifische Erfahrung, die darauf beruht, sich aktiv für eine besondere Form des Selbstbezuges und der Beziehung zu Gott entschieden zu haben (S. 240).

Foucault argumentiert, als frühchristliches Konzept bringe Jungfräulichkeit eine „beträchtliche Aufwertung des Verhältnisses“ mit sich, „das der Einzelne zu seinem eigenen Sexualverhalten hat“ (S. 274). Selbst wenn durch das Gebot sexueller Abstinenz der Geschlechtsakt abgewertet werde, würde dem Verhältnis des Subjektes zu seiner sexuellen Aktivität eine viel zentralere Stellung eingeräumt als etwa in griechischen oder römischen Moralvorstellungen. Von daher markiere die Jungfräulichkeit einen neuen und komplexen Typus von Technologien des Selbst. In ihnen interessieren nicht so sehr die sexuellen Handlungen (beziehungsweise der Verzicht auf sie). Worauf es ankomme, sei die andauernd erforderliche Selbstbeobachtung, die permanente Überwachung und Analyse unzüchtiger Gedanken, der unausgesetzte „Argwohn, den man ständig und überall gegen sich selbst hegen muss“ (S. 330). Diese Technologien zeigen Foucault zufolge das Aufkommen eines Erkenntnisprozesses an, der sich als ein prinzipiell unabschließbarer auf sich selbst richtet. Das Subjekt ist angerufen, die „Wahrheit über sich selbst zu suchen und zu sagen“ (ebd.) und sich zu einem Anderem in ihm selbst zu verhalten, dem in einem ständigen Kampf begegnet werden muss.

Der dritte Teil ist dem „Verheiratet sein“ (S. 333) gewidmet. Die Einleitung zu diesem Kapitel beinhaltet eine der seltenen Passagen, in denen Foucault das Denken der Kirchenväter – wenn auch nur cursorisch – in einem politisch-institutionell-sozialen Kontext verortet. Er hält fest, dass die Anleitungen zu einem christlichen Eheleben erst Ende des 4. Jahrhunderts entstehen. Sie seien ohne die neuen und engeren Beziehungen, die sich in diesem Zeitraum zwischen dem römischen Kaiserreich und dem Christentum entwickeln, nicht zu verstehen. Als nunmehr anerkannte Institution strebte die Kirche zunehmend danach, diejenigen Teile der Gesellschaft zu regulieren, für die eine so radikale und exklusive Lebensform wie die mönchische Askese keine Option darstellen konnte. Die staatliche Bürokratie suchte ihrerseits über derartige Initiativen ihren Einfluss auf die Lebensweisen der Menschen christlicher Konfession auszubauen. Foucault verweist hier auf das Paradox, dass christliche Werte und Praktiken der Lebensführung, die ursprünglich auf einen Bruch mit der profanen Welt angelegt waren, in die sich ausbildenden staatlichen Strukturen integriert wurden. Kirche und Kaiserreich unterstützten sich gegenseitig (S. 335 ff.). Zur „Staatsreligion“ (S.

339) avanciert, erlangte das Christentum in seiner Bedeutung für den Alltag und die sozialen Beziehungen der Menschen eine Reichweite und Durchsetzungskraft, die unvergleichlich viel größer war als der lebensweltliche Einfluss der antiken Philosophie. Dabei bildete die Reglementierung des ehelichen Zusammenlebens das Kernstück dieser Ethik. Mit Verweis auf Johannes Chrysostomus verdeutlicht Foucault noch ein weiteres Mal, dass die Kirchenväter wesentliche Bestimmungen und Gebote der nicht-christlichen Ehemoral übernommen haben, etwa die Überzeugung von der Ungleichheit zwischen Mann und Frau oder die entsprechende Zuteilung der privaten und öffentlichen Agenden. Auch die geforderte Dauerhaftigkeit des ehelichen Bundes gehörte zu den Traditionen, die umstandslos aufgegriffen wurden (S. 349). Allerdings wurden sie nicht nur religiös eingerahmt, sondern auch zur Begründung einer spezifischen „*techné*“ (S. 380) des Ehelebens herangezogen, die ihrerseits wieder zu einer veränderten Selbstbeziehung führen sollte. Der Zweck der Ehe lag von da an nicht mehr primär in der Zeugung von Nachkommen, sondern im Management der Wollust der Ehepartner.

Hier wendet sich Foucault Augustinus zu. Ihm schreibt er die entscheidende Leistung der „Libidinisierung des Geschlechtsaktes“ (S. 452) zu. Anders als seine theologisierenden Zeitgenossen nimmt Augustinus an, dass es bereits im Paradies Geschlechtsverkehr gab. Warum hätte Gott, so Augustinus sinngemäß, Adam sonst eine Frau zur Seite gestellt – und nicht einfach einen Kompagnon oder Helfer, der ihm beim Bestellen der Felder zur Hand geht? Allerdings bedurfte der Sex im Paradies keiner *libido*: Nicht blind vor Begierde wurde sexuell agiert, sondern wie ein „besonnene[r] Handwerker, der sich seiner Hände zu bedienen weiß. *Ars sexualis*.“ (S. 443, Hervheb. im Orig.). Die Erregung war steuerbar, sie war dem Willen unterworfen.

Das änderte sich mit dem Sündenfall. Mit der Auflehnung gegen Gott kam die Unwillkürlichkeit in die Begierde. Augustinus zufolge spiegeln die unbeherrschten Regungen und physischen Reaktionen beim Sex die Auflehnung des Menschen gegen seinen Schöpfer. Damit erweist sich der Sex als *libidinisiert* und die *libido* als eine Regung, in der sich das Subjekt von Gott abwendet (S. 455), wobei diese sexuelle Energie – wenig überraschend – von vornherein phallisch gedacht ist (S. 449).

Innovativ ist Augustinus laut Foucault insofern, als er das Unwillkürliche der Begierde nicht einfach als Regung der Seele versteht, die beherrscht werden muss. Er stellt das Unwillkürliche eben nicht gegen den Willen. Eine solche Opposition entspräche dem überkommenen, auch in der antiken Philosophie prominenten Modell, das vor allem die sexuelle Ausschweifung oder das Übermaß problematisiert, dem man buchstäblich „Herr“ werden muss. Augustinus erklärt die Unwillkürlichkeit viel mehr zur Natur des Willens selbst, er definiert sie als „die Form dessen, was aus der Seele ein Subjekt macht“ (S. 460). Mit dem Verständnis des Subjekts als Träger eines begehrlischen Willens, schlägt Augustinus das Grundthema des „abendländischen Denkens in Bezug auf den Sex“ an (S. 463). Ziel

von Christ wie Christin ist keineswegs die Ablehnung des begehrten Objektes, sondern der Zustand des Nicht-Wollens, also die Befreiung von aller Begierde schlechthin durch die Gnade Gottes (S. 472). Der Schlüssel dazu liegt im richtigen, das heißt nicht mehr begehrliehen Gebrauch der *libido* beim ehelichen Geschlechtsakt: „Tatsächlich kann man beim Geschlechtsverkehr die Begierde befriedigen wollen, das heißt diese verkommene Form des Wollens wollen, oder Kinder zeugen oder vermeiden wollen, dass der Ehepartner der Unzucht verfällt.“ (S. 474 f.) Nur die Entscheidung zugunsten der Befriedigung stellt als Willensakt eine Sünde dar, die es zu vermeiden gilt. Dieses Gebot sollte sich im weiteren Verlauf der Geschichte zu der kleinteiligen und rigiden Sexualethik entfalten, für die sich das Christentum als vermeintlich fleischfeindliche Religion seinen besonderen Ruf erworben hat. Noch wichtiger für Foucault ist jedoch der grundlegende Fokus auf den Gebrauch der *libido*. Die für das westliche Subjektverständnis grundlegende Sexualethik, die Augustinus ausgearbeitet hat, dreht sich weniger um die Beziehung zu einem anderen, etwa zur Ehepartnerin oder zum Ehepartner, als vielmehr um das Verhältnis zu sich selbst: „Die Problematisierung der sexuellen Verhaltensweisen [...] wird zum Problem des Subjekts: als Subjekt des Begehrens, dessen Wahrheit nur von ihm selbst in seinem Inneren erkundet werden kann; als Subjekt des Rechts, dessen zurechenbare Handlungen sich entsprechend den Beziehungen, die es zu sich selbst hat, in gute und schlechte unterteilen und als solche definieren.“ (S. 480) In dieser Problematisierung kommt das Begehrenssubjekt zur Welt. Es hat, so das Argument Foucaults, eine Geschichte, die es ins Zentrum einer Analyse seiner Sexualität rückt, die zugleich nach Führung und Selbstführung verlangt, nach kontinuierlicher Selbstbefragung und Prüfung und nach einer Praxis des Geständnisses, die der Selbstbefreiung dienen soll.

Dem Band ist anzumerken, dass er unfertig geblieben ist. Ein Buch zu lesen, das streckenweise sperrig und langatmig ist, auch Wiederholungen aufweist, ist man von anderen Publikationen Foucaults nicht gewohnt. Nach den wortgewaltigen Bildern und pointierten Zusammenfassungen, für die seine Texte sonst bekannt sind, muss man suchen. Während der erste Band „Der Wille zum Wissen“ mittlerweile nahezu popkulturellen Status genießt, die Bände zur Sexualethik der griechischen Antike ebenso luftig und konzentriert geschrieben sind, verlangen die „Geständnisse“ ihrer Leserin mitunter Geduld und Durchhaltevermögen ab. Aber es lohnt sich. Die bis zur Unkenntlichkeit zitierten „Technologien des Selbst“ buchstabiert Foucault sorgfältig aus, womit sie plastisch und greifbar werden. Dies gilt umso mehr, zieht man während der Lektüre die bereits erschienenen, älteren Bände hinzu. Die Entwicklung von einer pragmatischen „Ökonomie der Lüste“ bei den alten Griechen zu den komplexen Formen der Selbstbefragung und Selbstbearbeitung bei den Kirchenvätern, die Foucault nachzeichnet, fächert eine anspruchsvolle Methodologie auf. Von Foucaults präzisen Fragestellungen nach der Substanz moralischen Verhaltens, nach konkreten Ausgestaltungen der ethischen Arbeit an sich selbst oder den Zielsetzungen des Moralsubjekts können auch empirische Studien in der Gegenwart profitieren – zumal dort, wo sie Gefahr laufen, die Analyse von Subjektivierungsweisen auf die Aufzählung politischer „Benimmregeln“ zu reduzieren. Was den Band insgesamt auszeichnet – und bereits

an anderer Stelle betont wurde – ist die historische Tiefenschärfe einer genealogischen Analyse, die die Sexualethik und die mit ihr implizierten Geschlechterverhältnisse und vergeschlechtlichten Seinsweisen als Einsatzpunkt unterschiedlichster gesellschaftlicher Kräfte und Interessen identifiziert.

Fußnoten