

Vielleicht aber gibt es einen anderen Grund dafür, warum es für uns so einträglich ist, die Beziehungen des Sexes und der Macht in Begriffen der Unterdrückung zu formulieren: das, was man den Gewinn des Sprechers nennen könnte. Wenn der Sex unterdrückt wird, wenn er dem Verbot, der Nichtexistenz und dem Schweigen ausgeliefert ist, so hat schon die einfache Tatsache, vom Sex und seiner Unterdrückung zu sprechen, etwas von einer entschlossenen Überschreitung. Wer diese Sprache spricht, entzieht sich bis zu einem gewissen Punkt der Macht, er kehrt das Gesetz um und antizipiert ein kleines Stück der künftigen Freiheit. Daher der feierliche Ernst, mit dem man heute vom Sex spricht. Als die ersten Demographen und Psychiater des 19. Jahrhunderts auf ihn zu sprechen kommen mußten, meinten sie sich dafür entschuldigen zu müssen, daß sie die Aufmerksamkeit ihrer Leser auf derart niedrige und nichtige Gegenstände lenkten. Wir dagegen sprechen seit einigen Jahrzehnten kaum noch vom Sex, ohne uns ein wenig in die Pose zu werfen: Bewußtsein, der

herrschenden Ordnung zu trotzen, Brustton der Überzeugung von der eigenen Subversivität, leidenschaftliche Beschwörung der Gegenwart und Berufung auf eine Zukunft, deren Anbruch man zu beschleunigen glaubt. Ein Hauch von Revolte, vom Versprechen der Freiheit und vom nahen Zeitalter eines anderen Gesetzes schwingt mit im Diskurs über die Unterdrückung des Sexes. Alte traditionelle Funktionen der Prophetie finden sich hier wiederbelebt. Der gute Sex ist nahe. Weil man auf dieser Unterdrückung des Sexes beharrt, kann man stillschweigend Dinge weiterhin koexistieren lassen, die sonst die meisten von uns aus Furcht vor der Lächerlichkeit oder der Bitterkeit der Geschichte auseinanderhalten: die Revolution und das Glück oder die Revolution und ein anderer, ein jüngerer, ein schönerer Körper oder auch die Revolution und die Lust. Den Mächten widersprechen, die Wahrheit sagen und den Genuß versprechen; Aufklärung, Befreiung und vervielfachte Wollüste aneinanderbinden; einen Diskurs halten, in dem die Wißbegierde, der Wille zur Änderung des Gesetzes und der erhoffte Garten der Lüste verschmelzen – ohne Zweifel liegen hier die Gründe für die Beharrlichkeit, mit der wir vom Sex in Begriffen der Unterdrückung sprechen, und vielleicht erklärt es auch den Marktwert, den nicht allein das besitzt, was sich vom Sex sagen läßt, sondern schon die einfache Tatsache, daß man bereitwillig denen Gehör schenkt, die seine Wirkungen erheben wollen. Alles in allem sind wir die einzige Zivilisation, in der eigene Aufseher dafür bezahlt werden, daß sie jedem zuhören, der sich ihnen über seinen Sex anvertrauen will: der Wunsch, vom Sex zu sprechen, und der Nutzen, den man sich davon verspricht, haben offenbar ein Ausmaß angenommen, das über die Möglichkeiten des Anhörens weit hinausgeht – weshalb bestimmte Leute schon ihre Ohren vermietet haben.

Wie sich ein bestimmter Typ des Wissens über den Sex gebildet hat, soll also nicht in Begriffen der Repression oder des Gesetzes, sondern in solchen der Macht analysiert werden. Aber der Begriff »Macht« könnte mancherlei Mißverständnisse mit sich bringen, Mißverständnisse über seine Identität, seine Form und seine Einheit. Unter Macht verstehe ich hier nicht die Regierungsmacht, als Gesamtheit der Institutionen und Apparate, die die bürgerliche Ordnung in einem gegebenen Staat garantieren. Ebenso wenig verstehe ich darunter eine Unterwerfungsart, die im Gegensatz zur Gewalt in Form der Regel auftritt. Und schließlich meine ich nicht ein allgemeines Herrschaftssystem, das von einem Element, von einer Gruppe gegen die andere aufrechterhalten wird und das in sukzessiven Zweiteilungen den gesamten Gesellschaftskörper durchdringt. Die Analyse, die sich auf der Ebene der Macht halten will, darf weder die Souveränität des Staates, noch die Form des Gesetzes, noch die globale Einheit einer Herrschaft als ursprüngliche Gegebenheiten voraussetzen; dabei handelt es sich eher um Endformen. Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der

Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern. Die Möglichkeitsbedingung der Macht oder zumindest der Gesichtspunkt, der ihr Wirken bis in die »periphersten« Verzweigungen erkennbar macht und in ihren Mechanismen einen Erkenntnisraster für das gesellschaftliche Feld liefert, liegt nicht in der ursprünglichen Existenz eines Mittelpunktes, nicht in einer Sonne der Souveränität, von der abgeleitete oder niedere Formen ausstrahlen; sondern in dem bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind. Allgegenwart der Macht: nicht weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall. Und »die« Macht mit ihrer Beständigkeit, Wiederholung, Trägheit und Selbsterzeugung ist nur der Gesamteffekt all dieser Beweglichkeiten, die Verkettung, die sich auf die Beweglichkeiten stützt und sie wiederum festzumachen sucht. Zweifellos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name,

den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.

Heißt das, daß man die Formel umkehrend sagen muß: die Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln? Wenn man die Trennung zwischen Krieg und Politik unbedingt aufrechterhalten will, sollte man vielleicht eher sagen, daß die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen – teilweise und niemals vollständig – entweder in der Form des »Krieges« oder in der Form der »Politik« codiert werden kann; wir hätten es also mit zwei verschiedenen

Strategien zur Integration ungleichgewichtiger, heterogener, instabiler, gespannter Kraftverhältnisse zu tun – zwei Strategien, die jederzeit ineinander umschlagen können.

Auf dieser Linie ließen sich folgende Behauptungen aufstellen: Die Macht ist nicht etwas, was man erwirbt, wegnimmt, teilt, was man bewahrt oder verliert; die Macht ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht.

Die Machtbeziehungen verhalten sich zu anderen Typen von Verhältnissen (ökonomischen Prozessen, Erkenntnisrelationen, sexuellen Beziehungen) nicht als etwas Äußeres, sondern sind ihnen immanent. Sie sind einerseits die unmittelbaren Auswirkungen von Teilungen, Ungleichheiten und Ungleichgewichten, die in jenen Verhältnissen zustande kommen, und andererseits sind sie die inneren Bedingungen jener Differenzierungen. Die Machtbeziehungen bilden nicht den Überbau, der nur eine hemmende oder aufrechterhaltende Rolle spielt – wo sie eine Rolle spielen, wirken sie unmittelbar hervorbringend.

Die Macht kommt von unten, d. h. sie beruht nicht auf der allgemeinen Matrix einer globalen Zweiteilung, die Beherrscher und Beherrschte einander entgegensetzt und von oben nach unten auf immer beschränktere Gruppen und bis in die letzten Tiefen des Gesellschaftskörpers ausstrahlt. Man muß eher davon ausgehen, daß die vielfältigen Kraftverhältnisse, die sich in den Produktionsapparaten, in den Familien, in den einzelnen Gruppen und Institutionen ausbilden und auswirken, als Basis für weitreichende und den gesamten Gesellschaftskörper durchlaufende Spaltungen dienen. Diese bilden dann eine große Kraftlinie, die die lokalen Konfrontationen durchkreuzt und verbindet – aber umgekehrt bei diesen auch Neuverteilungen, Angleichungen, Homogenisierungen, Serialisierungen und Konvergenzen herbeiführen kann. Die großen

Herrschaftssysteme sind Hegemonie-Effekte, die auf der Intensität all jener Konfrontationen aufruhend.

Die Machtbeziehungen sind gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv. Erkennbar sind sie nicht, weil sie im kausalen Sinn Wirkung einer anderen, sie »erklärenden« Instanz sind, sondern weil sie durch und durch von einem Kalkül durchsetzt sind: keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet. Doch heißt das nicht, daß sie aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts resultiert. Suchen wir nicht nach dem Generalstab, der für ihre Rationalität verantwortlich ist. Weder die regierende Kaste, noch die Gruppen, die die Staatsapparate kontrollieren, noch diejenigen, die die wichtigsten ökonomischen Entscheidungen treffen, haben das gesamte Macht- und damit Funktionsnetz einer Gesellschaft in der Hand. Die Rationalität der Macht ist

die Rationalität von Taktiken, die sich in ihrem beschränkten Bereich häufig unverblümt zu erkennen geben – lokaler Zynismus der Macht –, die sich miteinander verketteten, einander gegenseitig hervorrufen und ausbreiten, anderswo ihre Stütze und Bedingung finden und schließlich zu Gesamtdispositiven führen: auch da ist die Logik noch vollkommen klar, können die Absichten entschlüsselt werden – und dennoch kommt es vor, daß niemand sie entworfen hat und kaum jemand sie formuliert: impliziter Charakter der großen anonymen Strategien, die, nahezu stumm, geschwätzige Taktiken koordinieren, deren »Erfinder« oder Verantwortliche oft ohne Heuchelei auskommen.

Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht. Soll man nun sagen, daß man notwendig »innerhalb« der Macht ist, daß man ihr nicht »entrinnt«, daß es kein absolutes Außen zu ihr gibt, weil man dem Gesetz unvermeidlich unterworfen ist? Oder

muß man sagen, daß die Macht die immer obsiegende List der Geschichte ist – so wie die Geschichte die List der Vernunft ist? Das hieße den strikt relationalen Charakter der Machtverhältnisse verkennen. Diese können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen. Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der Großen Weigerung – die Seele der Revolte, den Brennpunkt aller Rebellionen, das reine Gesetz des Revolutionärs. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromißbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können. Aber das heißt nicht, daß sie gegenüber der eigentlichen Herrschaft eine Folgewirkung, eine Negativform darstellen, die letzten Endes immer nur die passive und unterlegene Seite sein wird. Die Widerstände rühren nicht von irgendwelchen ganz anderen Prinzipien her, aber ebensowenig sind sie bloß trügerische Hoffnung und notwendig gebrochenes Versprechen. Sie sind in den Machtbeziehungen die andere Seite, das nicht wegzudenkende Gegenüber. Darum sind auch sie unregelmäßig gestreut; die Widerstandspunkte, -knoten und -herde sind mit größerer oder geringerer Dichte in Raum und Zeit verteilt, gelegentlich kristallisieren sie sich dauerhaft in Gruppen oder Individuen oder stecken bestimmte Stellen des Körpers, bestimmte Augenblicke des Lebens, bestimmte Typen des Verhaltens an. Große radikale Brüche, massive Zerteilungen? Sowa kommt vor. Aber weit häufiger hat man es mit mobilen und transitorischen Widerstandspunkten zu tun, die sich verschiebende Spaltungen

in eine Gesellschaft einführen, Einheiten zerbrechen und Umgruppierungen hervorrufen, die Individuen selber durchkreuzen, zerschneiden und umgestalten, in ihrem Körper und in ihrer Seele abgeschlossene Bezirke abstekken. Wie das Netz der Machtbeziehungen ein dichtes Gewebe bildet, das die Apparate und Institutionen durchzieht, ohne an sie gebunden zu sein, so streut sich die

Aussaat der Widerstandspunkte quer durch die gesellschaftlichen Schichtungen und die individuellen Einheiten. Und wie der Staat auf der institutionellen Integration der Machtbeziehungen beruht, so kann die strategische Codierung der Widerstandspunkte zur Revolution führen.

Versucht man eine Analyse der Machtbeziehungen in diesem Felde der Kraftverhältnisse durchzuführen, so vermag man dem System von Souverän und Gesetz zu entkommen, das das politische Denken so lange fasziniert hat. War Macchiavelli einer der wenigen, die die Macht des Fürsten im Kontext von Kraftverhältnissen analysiert haben – darin liegt ja der Skandal seines »Zynismus«, so muß man heute vielleicht einen Schritt weitergehen und unter Verzicht auf die Figur des Fürsten die Machtmechanismen von einer den Kraftverhältnissen immanenten Strategie her entschlüsseln.

Hinsichtlich des Sexes und der Wahrheitsdiskurse, die sich seiner angenommen haben, geht es also nicht um die Frage, wie und warum innerhalb einer bestimmten staatlichen Struktur »die« Macht es nötig hat, ein Wissen über den Sex einzurichten. Es geht auch nicht um die Frage, welchem Herrschaftssystem das seit dem 18. Jahrhundert installierte Bemühen gedient hat, wahre Diskurse über den Sex zu produzieren. Noch um die Frage, welches Gesetz der Regelmäßigkeit des sexuellen Verhaltens und der Einheitlichkeit des Sprechens darüber zugrundelag. Sondern um die Fragen: welches sind die ganz unmittelbaren, die ganz lokalen Machtbeziehungen, die in einer bestimmten historischen Form der Wahrheitserzwingung (um den Körper des Kindes, am Sex der Frau, bei den Praktiken der Geburtenbeschränkung usw.) am Werk sind? Wie machen sie diese Arten von Diskursen möglich und wie dienen ihnen umgekehrt diese Diskurse als Basis? Wie wird das Spiel dieser Machtbeziehungen durch ihren Vollzug beeinflusst (durch die Verstärkung bestimmter Elemente, die Schwächung anderer, die Wirkungen von Widerständen und Gegenbesetzungen) – so, daß es keine ein für allemal gültige Unterwerfung gibt? Wie verbinden sich diese Machtbeziehungen miteinander zur Logik einer globalen Strategie, die sich im Rückblick wie eine einheitlich gewollte Politik ausnimmt? Anstatt all die infinitesimalen Gewaltsamkeiten gegen den Sex, alle wirren Blicke auf ihn und alle Hüllen, hinter denen man ihn unkenntlich macht, »der« einen großen Macht zuzuschreiben, soll die krebsartig wuchernde Produktion von Diskursen über den Sex in das Feld vielfältiger und beweglicher Machtbeziehungen getaucht werden.

In den beiden ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung nimmt, so scheint es, in der gesamten Moralreflexion über die sexuelle Aktivität und ihre Lüste die Thematisierung strenger Zucht zu. Ärzte beunruhigen sich über die Wirkungen der sexuellen Praktik, empfehlen gern die Enthaltung und erklären, dem Genuß der Lüste die Jungfräulichkeit vorzuziehen. Philosophen verurteilen jede außereheliche Beziehung und schreiben strenge und ausnahmslose Treue zwischen den Gatten vor. Auf die Liebe zu den Knaben schließlich scheint ein Lehrverdikt zu fallen.

Soll man demnach in dem Schema, das sich solcherart abzeichnet, den Entwurf einer künftigen Moral sehen, nämlich der des Christentums, in der der Geschlechtsakt selbst als ein Übel angesehen wird, dem man nur innerhalb des ehelichen Bandes für legitim erkennen wird, und in der die Knabenliebe als widernatürlich verurteilt wird? Soll man annehmen, daß innerhalb der griechisch-römischen Welt manche bereits dieses Modell der sexuellen Zucht vorausgeahnt haben, dem man dann in den christlichen Gesellschaften gesetzliches Rüstzeug und institutionellen Rückhalt geben wird? So gelangte man zu dem Entwurf einer anderen Moral, formuliert von einigen sittenstrengen Philosophen, isoliert inmitten einer Welt, die dies nicht mehr zu sein scheint, einer Moral, die bestimmt wäre, in den folgenden Jahrhunderten die beengendsten Formen und eine allgemeinere Geltung anzunehmen.

Die Frage ist wichtig, und sie steht in einer langen Tradition. Seit der Renaissance hat sie, im Katholizismus wie im Protestantismus, relativ ähnliche Scheidelinien bewirkt: auf der einen Seite diejenigen, die auf eine gewisse,

dem Christentum nahestehende Moral setzten (das ist die These der *Manuductio ad stoicam philosophiam* von Justus Lipsius, die C. Barth radikalisiert hat, indem er aus Epiktet einen wirklichen Christen machte; das ist später, von katholischer Seite, die These von J.-P. Camus und vor allem des *Epictète chrétien* von Jean-Marie de Bordeaux); auf der anderen diejenigen, für die die Stoa nichts als eine zwar tugendhafte, aber unübersehbar heidnische Philosophie war (so Saumaise bei den Protestanten und Arnauld oder Tillemont seitens der Katholiken). Dabei ging es indes nicht bloß darum, gewisse alte Philosophen auf die Seite des christlichen Glaubens zu schaffen oder aber diesen vor jeder heidnischen Ansteckung zu bewahren; das Problem lag auch darin, zu bestimmen, welche Grundlagen man einer Moral geben sollte, deren Gebote und Verbote, bis zu einem gewissen Punkt, der griechisch-römischen Philosophie und der christlichen Religion gemeinsam schienen. Der Streit, der sich am Ende des 19. Jahrhunderts erhob, greift ebenfalls, auch wenn sich Probleme der historischen Methode darüberlegen, in diese Problematik ein. In seiner berühmten Rede¹ versuchte Zahn nicht, aus Epiktet einen Christen zu machen, sondern innerhalb eines Denkens, das im allgemeinen als stoisches galt, die Male einer Kenntnis des Christentums und die Spuren von dessen Einfluß aufzuspüren. Bonhöffers Werk, das darauf antwortete², suchte die Einheit eines Denkens auszumachen, ohne zur

Erklärung einzelner Aspekte auf eine äußere Einwirkung zurückgreifen zu müssen. Aber es ging auch um die Frage, wo man die Grundlagen des moralischen Imperativs suchen sollte und ob es möglich wäre, einen gewissen Typ von Moral, der lange Zeit mit dem Christentum verbunden gewesen war, von ihm abzulösen. Die ganze Debatte scheint in mehr oder weniger konfuser Weise auf drei Vorannahmen beruht zu haben: der ersten zufolge wäre das Wesentliche einer Moral in den Gesetzelementen zu suchen, die sie enthält; der zweiten zufolge hätte sich die philosophische Moral der Spätantike durch ihre strengen Vorschriften dem Christentum genähert – unter nahezu vollständigem Bruch mit der älteren Tradition; nach der dritten schließlich müßte man in der christlichen Moral so etwas wie eine Erhöhung und Reinigung der vorausgehenden Moral gewisser antiker Philosophen sehen.

Dabei kann man wohl kaum stehenbleiben. Zunächst einmal muß man sich vor Augen halten, daß die Grundsätze der sexuellen Sittenstrenge in der Kaiserzeit nicht zum ersten Mal definiert worden sind. Im griechischen Denken des 4. Jahrhunderts konnten wir auf Formulierungen stoßen, die kaum weniger anspruchsvoll waren. Nach all dem scheint, wie wir gesehen haben, der Geschlechtsakt seit sehr langer Zeit als gefährlich, schwer beherrschbar und kostspielig gegolten zu haben; seit langem hatte man das richtige Maß seiner Ausübung und seine Einfügung in ein aufmerksames Regime gefordert. Platon, Isokrates, Aristoteles empfahlen, jeder auf seine Art und aus verschiedenen Gründen, zumindest gewisse Formen ehelicher Treue. Und der Knabenliebe mochte man den höchsten Wert beilegen, aber man verlangte auch von ihr, Enthaltsamkeit zu praktizieren, auf daß sie den geistigen Wert bewahre, den man von ihr erwartete. Seit langem also waren die Sorge um den Körper und die Gesundheit, das Verhältnis zur Frau und zur Ehe, die Beziehung zu den Knaben Motive für die Ausbildung einer strengen Moral gewesen. Und in einer gewissen Weise verankert sich die sexuelle Sittenstrenge, die man bei den Philosophen der ersten Jahrhunderte unserer Ära findet, in dieser alten Tradition, zumindest soweit sie eine künftige Moral ankündigt.

Gleichwohl wäre es nicht richtig, in diesen Reflexionen über die sexuelle Lust nur die Aufrechterhaltung einer alten medizinischen und philosophischen Tradition zu sehen. Es stimmt wohl, daß man nicht verkennen darf, wieviel sorgsam aufrechterhaltene Tradition, auch willentliche Wiederbelebung in diesem Denken der ersten Jahrhunderte lag, das so offenkundig noch von der klassischen Kultur geprägt war. Die hellenistische Philosophie und Moral haben, mit den Worten Marrou, »einen langen Sommer« erlebt. Nichtsdestoweniger sind einige Veränderungen spürbar: sie lassen es nicht zu, die Moral Musonius' oder Plutarchs als bloße Verschärfung der Lehren von Xenophon, Platon, Isokrates oder Aristoteles zu betrachten; sie verhindern auch, die Ratschläge des Soranus oder Rufus von Ephesos als Variationen auf die Prinzipien von Hippokrates oder von Diokles anzusehen.

Hinsichtlich der Diätetik und der Problematisierung der Gesundheit hat sich die Veränderung in einer gesteigerten

Unruhe, einer umfassenderen und detaillierteren Definition der Beziehungen zwischen Sexualakt und Körper, einer geschärften Aufmerksamkeit auf die Ambivalenz seiner Wirkungen und auf seine störenden Folgen ausgedrückt. Und das ist nicht bloß eine größere Sorge um den Körper, das ist auch eine andere Weise, die sexuelle Aktivität aufzufassen und sie um ihrer sämtlichen Verwandtschaften mit den Krankheiten und dem Übel willen zu fürchten. Hinsichtlich der Frau und der Problematisierung der Ehe hängt die Veränderung vor allem mit der Aufwertung des Ehebandes und der zugrundeliegenden dualen Beziehung zusammen; das richtige Verhalten des Ehemannes, die Mäßigung, die er sich auferlegen soll, rechtfertigen

sich nicht einfach aus Standeserwägungen, sondern aus der Natur des Bandes, seiner allgemeinen Form und den wechselseitigen Verpflichtungen, die sich daraus ergeben. Hinsichtlich der Knaben schließlich gilt die Notwendigkeit der Enthaltung immer weniger als eine Weise, Formen der Liebe die höchsten geistigen Werte zu geben, und immer mehr als das Zeichen eines ihr eigentümlichen Ungnügens.

Anhand dieser Modifikationen vorgegebener Themen läßt sich die Entwicklung einer von der Sorge um sich beherrschten Kunst der Existenz ablesen. Diese Selbstkunst beharrt nicht so sehr auf den Exzessen, denen man sich hingeben kann und die es zu meistern gilt, will man andere beherrschen; sie unterstreicht immer mehr die Anfälligkeit des Individuums gegenüber den diversen Übeln, welche die sexuelle Aktivität hervorrufen kann; sie unterstreicht auch die Notwendigkeit, diese in eine allgemeine und bindende Form zu bringen, die für alle Menschen zugleich natürlich und vernünftig begründet ist. Sie hebt die Wichtigkeit hervor, alle Praktiken und alle Übungen zu entwickeln, durch die man die Kontrolle über sich bewahren und am Ende zu einem reinen Genuß seiner selbst gelangen kann. Am Ursprung dieser Modifikationen in der Sexualmoral steht nicht die Verschärfung der Verbotsformen, sondern die Entwicklung einer Kunst der Existenz, die um die Frage nach sich kreist, nach seiner Abhängigkeit und seiner Unabhängigkeit, nach seiner allgemeinen Form und nach dem Band, das man zu den anderen knüpfen kann und muß, nach den Prozeduren, durch die man Kontrolle über sich ausübt, und nach der Weise, in der man die volle Souveränität über sich herstellen kann.

Und eben in diesem Kontext kommt es zu einem für diese Ethik charakteristischen Phänomen. Einerseits verlangt man eine gesteigerte Wachsamkeit für die sexuelle

Praxis, für ihre Wirkungen auf den Organismus, für ihre Stelle innerhalb der Ehe und für ihre Rolle, ihren Wert und ihre Schwierigkeiten im Verhältnis mit den Knaben. Aber je weiter man darauf eingeht, je mehr Interesse man ihr entgegenbringt, um so eher erscheint sie als gefährlich und als Bedrohung des Selbstverhältnisses, das man zustande bringen will. Es erscheint zunehmend notwendig, ihr zu mißtrauen, sie zu kontrollieren, sie, soweit sich das machen läßt, ausschließlich in den Ehebeziehungen zu lokalisieren – um sie dann dort, im Eheverhältnis, mit intensiveren Bedeutungen zu beladen. Hand in Hand gehen Problematisierung und Unruhe, Infragestellung und Wachsamkeit. Diese ganze Bewegung der moralischen, medizinischen

und philosophischen Reflexion lenkt so auf einen gewissen Stil sexuellen Verhaltens hin; er unterscheidet sich von dem, der im 4. Jahrhundert entworfen worden war, aber er unterscheidet sich auch von dem, den man in der Folge im Christentum finden wird. Hier gerät die sexuelle Aktivität durch ihre Form und ihre Wirkungen in die Nähe des Übels, doch sie ist nicht schon an sich und substantiell ein Übel. Sie findet ihre natürliche und vernünftige Erfüllung in der Ehe, aber diese ist nicht, von Ausnahmen abgesehen, die formale und unabdingbare Bedingung dafür, daß sie aufhört, ein Übel zu sein. Sie findet nur schwer ihren Platz in der Knabenliebe, aber diese wird deswegen nicht als Widernatur verurteilt.

So zeichnen sich denn in der Verfeinerung der Lebenskünste und der Selbstsorge einige Vorschriften ab, die jenen nahe scheinen, welche die späteren Moralen formulieren. Doch von dieser Analogie darf man sich nicht täuschen lassen. Diese Moralen werden andere Modalitäten des Selbstbezuges definieren: eine Charakterisierung der ethischen Substanz, ausgehend von der Endlichkeit, dem Sündenfall und dem Übel; eine Unterwerfungsweise in der Form des Gehorsams gegen ein allgemeines Gesetz, welches gleichzeitig Wille eines persönlichen Gottes ist; einen Typ von Arbeit an sich selbst, zu dem Seelenentzifferung und reinigende Hermeneutik der Begehren gehören; eine Weise ethischer Vervollkommnung, die nach Selbstentsagung strebt. Die Gesetzeselemente hinsichtlich der Ökonomie der Lüste, der ehelichen Treue, der Beziehungen unter Männern mögen durchaus analog bleiben. Sie werden auf einer tiefgehend umgebildeten Ethik beruhen – und auf einer anderen Weise, sich selbst als Moralsubjekt seiner sexuellen Verhaltensweisen zu konstituieren.

Michel Foucault, *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité 4*, Paris 2018, S. 139-145.

2. La nécessité de l'aveu

Si cette vérification des pensées et ce tri permanent ne prenaient que la forme d'un examen intérieur, il y aurait un paradoxe : comment en effet celui qui s'examine pourrait-il reconnaître en toute certitude l'origine de ses pensées, comment pourrait-il être sûr de ne pas se tromper dans la valeur qu'il leur prête, alors que le danger d'être trompé — et d'être trompé sur soi-même — n'est pas conjuré ? Comment la pensée qui se forme dans l'examen serait-elle plus sûre que celle qui est examinée ? C'est là que se fonde la nécessité de l'aveu — cet aveu qu'il ne faut pas concevoir comme le résultat d'un examen qui se ferait d'abord dans la forme de l'intériorité stricte, et qui offrirait ensuite son bilan dans la forme de la confiance. Il s'agit d'un aveu qui doit être aussi proche que possible de l'examen, il faudrait qu'il puisse en être le versant extérieur, la face verbale tournée vers autrui. Le regard sur soi-même et la mise en discours de ce qu'il saisit ne devraient faire qu'une seule et même chose. Voir et dire en un acte unique — tel est l'idéal auquel doit tendre le novice : « On enseigne aux débutants à ne cacher par fausse honte aucune des pensées qui leur rongent le cœur, mais, dès qu'elles sont nées, à les manifester à l'ancien¹. »

Mais comment l'aveu peut-il dissiper les illusions, ruses et tromperies qui hantent la pensée ? Comment la verbalisation peut-elle jouer un rôle de vérification ? Sans doute est-ce parce que l'ancien auquel on se confie peut, en usant de son

expérience, de la discrétion qu'il a acquise et de la grâce qu'il a reçue, voir ce qui échappe au sujet lui-même et lui donner avis et remèdes. L'Ennemi, qui peut duper l'inexpérimenté et l'ignorant, échouera devant le discernement de l'ancien¹. Cassien accorde un grand rôle à ces conseils du directeur, et il montre même à quels effets négatifs peut conduire une direction maladroite². Pourtant, il accorde aussi au seul fait de l'extériorisation verbale un effet de tri et une vertu de purification. Former des mots, les prononcer, les adresser à un autre — et jusqu'à un certain point à un autre quel qu'il soit, pourvu qu'il soit un autre —, détient le pouvoir de dissiper les illusions et de conjurer les tromperies du séducteur intérieur³. À ce pouvoir de l'aveu, comme opérateur de discrimination, Cassien donne plusieurs raisons.

D'abord la honte. Si on éprouve du mal à avouer une pensée, si celle-ci se refuse à être dite, si elle cherche à rester secrète, c'est le signe qu'elle est mauvaise. « Le diable si subtil ne pourra pas jouer ou faire tomber le jeune autrement que s'il l'attire, par orgueil ou par respect humain, à cacher ses pensées. Les anciens affirment en effet que c'est un signe universel et évident d'une pensée diabolique que nous rougissions de la manifester à l'ancien⁴. » Plus une pensée se dérobe, plus elle tend à échapper aux mots qui essaient de la saisir, plus, par conséquent, il faudra s'acharner à la poursuivre et à en faire l'aveu exact. La honte, qui devrait retener lorsqu'on commet un acte, doit être bravée lorsqu'il s'agit de manifester en mots ce qui se cache au fond du cœur : elle est une marque indubitable du mal.

Si l'idée qui vient de l'esprit du mal cherche toujours à rester enfouie dans la conscience, c'est pour une raison cosmo-théologique. Ange de la lumière, Satan a été condamné aux ténèbres ; le jour lui a été interdit et il ne peut plus sortir des replis du cœur où il s'est caché. L'aveu, qui le tire à la lumière, l'arrache à son royaume et le rend impuissant. Il ne peut régner que dans la nuit. « Une mauvaise pensée produite au jour perd aussitôt son venin. Avant même que la discrétion ait rendu son arrêt, l'affreux serpent, que cet aveu a, pour ainsi dire, arraché de son antre souterrain et ténébreux, pour le jeter à la lumière et donner sa honte en spectacle, s'empresse de battre en retraite¹. » L'idée mauvaise perd sa force de séduction et sa puissance de tromperie du seul fait qu'elle est dite, qu'elle est prononcée à voix haute et qu'elle sort ainsi de l'intériorité secrète de la conscience.

Cassien va même plus loin. La formulation serait parfois expulsion matérielle. Avec la phrase qui avoue, c'est le diable lui-même qui est chassé du corps. Telle est la leçon qu'il faut tirer d'un souvenir de l'abbé Sarapion. Enfant, il était habité par l'esprit de gourmandise et volait tous les soirs un pain ; mais « il rougissait de découvrir » au saint vieillard qui le dirigeait ses « vols clandestins ». Enfin un jour, frappé par une exhortation de l'abbé Théon, il ne peut s'empêcher d'éclater en sanglots. « Il tire de son sein, complice et recéleur de son larcin, le pain qu'il avait dérobé [...], et le produit à tous les regards. Prosterné contre terre, il confesse, en demandant pardon, le secret de ses repas quotidiens ; il implore, au milieu de

ses larmes, les prières de tous, afin que le Seigneur le délivre d'une captivité si dure. » Et aussitôt « une lampe allumée sortit de son sein et remplit la cellule d'une odeur de soufre ; l'infection fut telle qu'à peine fut-il possible de demeurer ». Or les paroles que prononce, selon le récit de Cassien, l'abbé Théon au cours de cette scène sont importantes. Elles soulignent d'abord le fait que la délivrance n'est pas due directement à des paroles que le directeur aurait prononcées², mais

à celles du fautif qui avoue : « Ta délivrance est accomplie ; sans que j'aie dit une parole, l'aveu que tu viens de faire y a suffi. » Cet aveu a pour effet de faire passer en plein jour ce qui était recélé dans l'ombre du secret : c'est un jeu de lumière. Et c'est en même temps, par là même, une inversion de pouvoir : « Ton adversaire gagnait la victoire ; tu triomphes de lui aujourd'hui ; et ton aveu le terrasse plus complètement qu'il ne t'avait lui-même abattu à la faveur de son silence. [...] En le dénonçant, tu as enlevé à l'esprit de malice le pouvoir de t'inquiéter désormais. » Et cette inversion de pouvoir se traduit dans une expulsion matérielle. Au sens strict l'aveu qui porte à la lumière l'esprit du mal lui fait quitter la place : « Le Seigneur [...] a voulu que tu visses de tes yeux l'instigateur de cette passion expulsé de ton cœur par ton salutaire aveu, et que tu reconnusses, à cette fuite manifeste, que l'ennemi une fois découvert n'aurait plus dorénavant de place chez toi^[1]. »

Il y a donc dans la forme même de l'aveu, dans le fait que le secret est formulé en mots et que ces mots sont adressés à un autre, un pouvoir spécifique : ce que Cassien appelle, d'un mot qu'on retrouvera constamment dans le vocabulaire de la pénitence et de la direction des âmes, la *virtus confessionis*. L'aveu a une force opératoire qui lui est propre : il dit, il montre, il expulse, il délivre.

(...)

L'*exagoreusis* qui s'est développée dans le monachisme comme pratique d'un examen ininterrompu de soi lié à un aveu incessant à l'autre est donc fort éloignée, malgré certains traits communs, de la consultation qu'on trouvait dans la pratique ancienne, et de la confiance que le disciple du philosophe devait faire au maître de vérité et de sagesse. Tout d'abord l'examen-aveu est lié dans sa permanence au devoir, lui aussi permanent, d'obéissance. Si tout de ce qui se passe dans l'âme et jusqu'à ses moindres mouvements [doit être révélé à l'autre], c'est pour permettre une obéissance parfaite. Pas plus que l'acte en apparence le plus indifférent, la pensée la plus fugitive ne doit échapper au pouvoir de l'autre. Et en retour l'obéissance exacte en toutes choses a pour but d'empêcher que jamais l'intériorité ne se referme sur elle-même et qu'elle puisse, en se complaisant dans son autonomie, se laisser séduire par les puissances trompeuses qui l'habitent. La forme générale de l'obéissance et l'obligation permanente de l'examen-aveu vont nécessairement de pair.

En outre, cet examen-aveu ne porte pas sur une catégorie définie d'éléments (comme des actes, ou des infractions), il a devant lui une tâche indéfinie : pénétrer toujours plus avant dans les secrets de l'âme ; saisir toujours, le plus tôt possible, les pensées même les plus ténues ; s'emparer des secrets, et des secrets qui se cachent derrière les secrets, aller aussi profond que possible vers la racine. Dans ce labeur rien n'est indiffé-

rent, et il n'y a pas de limite préétablie à respecter. La pratique de l'examen-aveu doit suivre une ligne de pente qui l'incline indéfiniment vers la part quasi imperceptible de soi-même.

Il s'agit donc d'autre chose que de la reconnaissance verbale des fautes commises. L'*exagoreusis* n'est pas comme un aveu au tribunal. Elle ne prend pas place dans un mécanisme de juridiction, elle n'est pas une manière pour celui qui a enfreint une loi de reconnaître sa responsabilité pour atténuer le châtement. Elle est un travail pour découvrir non seulement à l'autre, mais encore à soi-même ce qui se passe dans les mystères du cœur et dans ses ombres indistinctes. Il s'agit de faire éclater comme vérité ce qui n'était encore connu de personne. Et cela de deux façons : en portant à la lumière ce qui était si obscur que nul ne pouvait le saisir ; et en dissipant les illusions qui faisaient prendre la fausse monnaie pour l'authentique, une suggestion du diable pour une vraie inspiration de Dieu. Et c'est de ce passage de l'obscurité à la lumière, du mélange séducteur au partage rigoureux, qu'on attend la délivrance elle-même. On est dans l'ordre non de la juridiction des actes dont on se reconnaît responsable, mais de la « véridiction » des secrets qu'en soi-même on ignore.

Enfin, si l'*exagoreusis* incline à s'examiner soi-même et sans répit, ce n'est ni pour pouvoir s'établir soi-même dans sa propre souveraineté, ni même pour pouvoir se reconnaître dans son identité. Elle se déroule en permanence dans

la relation à l'autre : dans la forme générale d'une direction qui soumet la volonté du sujet à celle de l'autre ; avec comme objectif de déceler au fond de soi-même la présence de l'Autre, de l'Ennemi ; et avec pour fin dernière d'accéder à la contemplation de Dieu, en toute pureté de cœur. Cette pureté, elle-même, il ne faut pas la comprendre comme la restauration de soi-même, ou comme un affranchissement du sujet. Elle est, au contraire, l'abandon définitif de toute volonté propre : une façon de n'être pas soi-même, ni par aucun lien attaché à soi-même. Paradoxe essentiel à ces pratiques de la spiritualité chrétienne : la véridiction de soi-même est liée fondamentalement à la renonciation à soi. Le travail indéfini pour voir et dire le vrai de soi-même est un exercice de mortification. On a donc dans l'*exagoreusis* un dispositif complexe où le devoir de s'enfoncer indéfiniment dans l'intériorité de l'âme est couplé à l'obligation d'une extériorisation permanente dans le discours adressé à l'autre ; et où la recherche de la vérité de soi doit constituer une certaine manière de mourir à soi-même.