

Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit

Band 3: Die Sorge um sich

Zusammenfassung von Yvonne Grendelmeier, Urs und Silvan Kubli, Andreas Manz, Kris Haslebacher.

Einleitung

Das Traumbuch des Artemidor¹ ist der einzige halbwegs systematische Aufriss der verschiedenen möglichen Formen sexueller Handlungen. Es handelt nicht von moralischen Urteilen. Es schildert allgemein akzeptierte Bewertungsschemata der sexuellen Handlungen.

I Von seinen Lüsten träumen (das Traumbuch des Artemidor) (10-52)

I-1 Die Methode des Artemidor (10-27)

Artemidor lebte im 2. Jhdt. Sein Text ist der einzig vollständig erhaltene der vermutlich reichhaltigen antiken Traumkritik. Nikostratos von Ephesos und weitere 9 Autoren werden zitiert, deren Texte aber verschollen sind. Es geht zum Einen um die Analyse von Träumen, über die Gültigkeit von Deutungsverfahren, um die Kunst, einen Traum in seine Elemente zu zerlegen. Er gibt Anleitungen zum Deuten der Träume. Das Traumbuch will aber auch ein Lebenshandbuch sein. Träume können „ein Orakel darstellen, das bei uns wohnt.“ (12). „Im Schlaf geben die Götter Ratschläge, Winke und manchmal ausdrückliche Befehle“. (11) Artemidor „will die Gegner der Traumdeutung widerlegen“. (15) Sich mit den Träumen der Herren befassen heisst, sich mit deren Sorgen vertraut zu machen. Artemidor entwickelt eine Traumsystematik:

1. unterscheidet er zwei Formen nächtlicher Visionen

a) *enhypnia*, die Träume. Sie übersetzen die gegenwärtigen Affekte des Träumers.

b) *oneiroi*, die Traumgeschichte, unterteilt Artemidor in drei Etymologien:

- Oneiros: was das Sein sagt, das Gesicht des Traumes, auf welche Ereignisse der Welt sich der Traum bezieht.
- das Begehren teilt sind entweder klar und durchsichtig mit, manchmal in bildlich verschlüsselter Form

2. Träume sind manchmal allegorisch verschlüsselt. Die Auflösung bedient sich dem Gesetz der Ähnlichkeit, der Analogie.

- Es gibt die natürliche Analogie zwischen Traumgesicht und den Zukunfts-Verweisen. Hinweise dazu sind qualitative, wörtliche oder symbolische Analogien. Manchmal erfolgt der Hinweis durch den Bezug eines Glaubens, eines bekannten Spruches oder einer mythologischen Symbolik.
- Es gibt auch die Analogie im Wert. Vom Traum wird erwartet, dass er Aussagen macht, ob ein bevorstehendes Ereignis unter einem günstigen oder ungünstigen Stern steht. (binäre Tren-

¹ Artemidor von Daldis stammt von Ephesos an der Westküste von Kleinasien, 70km vom heutige Izmir. Um ihn von anderen Traumdeutern aus Ephesos abzuheben, gab man ihm den Herkunftsort seiner Mutter als Beinamen. Er lebte von ca. 96 bis ca. 150 n.Chr. Die Pronoia, die Personifizierung von Sternen, wurde oft von ihm gebraucht. Die Bücher 1-3 seiner 5-bändigen Traumdeutung schrieb Artemidor für ein breites Publikum. Bücher 4 und 5 sind an seinen Sohn gerichtet, der ebenfalls Traumdeuter war.

nung von Gut und Böse, Heil und Unheil, Glück und Unglück). Von schönen Dingen träumen, verheißt meist etwas positives. Artemidor untersucht 6 Kriterien, die da sind:

- 1 ist die geträumte Tat eine natürliche?
- 2 ist sie eine gesetzliche?
- 3 Ist sie eine sittliche?
- 4 Wird das Ziel regelkonform erreicht (téchne)?
- 5 Wird die Handlung im rechten Augenblick und unter guten Umständen vollzogen?
- 6 Welchen Namen trägt die Handlung?

Alles was im Einklang mit Natur, Gesetz, Sitte Kunst, Zeit und Namen geschaut wird, stellt eine gute Vorbedeutung dar. (25)

Die Unterscheidung kann auch nach anderen Gesichtspunkten vorgenommen werden:

Die Träumer werden in tugendhafte und gewöhnliche Seelen unterteilt. Die gewöhnlichen werden weiter in Erfahrene und Unerfahrene aufgeteilt.

Die Träume berichten entweder von Zuständen oder Ereignisse. Zustände sind manchmal direkt lesbar, manchmal benutzen sie verschlüsselte Zeichen. Ereignisträume können theorematisch (?) oder allegorisch verstanden werden.

Die Traumdeutung befasst sich vorwiegend mit den allegorischen Ereignisträumen.

Tugendhafte Seelen träumen keine Zustandsträume, zumeist sind deren Träume theorematische Ereignisträume.

Gewöhnliche Seelen träumen alle Kategorien, insbesondere allegorische Ereignisträume. Sind sie erfahrene gewöhnliche Seelen, so träumen sie oft auch verschlüsselte Zustandsträume. Sind sie unerfahrene gewöhnliche Seelen träumen sie oft direkt verständliche Zustandsträume.

I-2 Die Analyse (28-37)

Artemidor unterscheidet drei Typen geträumter Handlungen: Die gesetzkonforme, die widergesetzliche und die widernatürliche. In der Deutung der Träume rät Artemidor, nicht so sehr das Tun von Figuren im Traum zu gewichten, sondern sich auf die Wahrnehmung der Situation, in der die Figur sich befindet, zu hinterfragen. Mit Situation ist der gesellschaftliche Stand, seinen Zivilstand, sein Alter, Wohlstand, seine Stellung gegenüber dem Träumer.

1. gesetzlich ist: Günstig ist, wenn man von seiner eigenen Frau träumt. Auch von der Geliebten zu träumen, ist ok. Bei der Prostituierten ist der Umstand, dass sie dem Mann Lust verschaffen kann, als günstig zu bewerten. Der Ort, wo dieses Treffen aber stattfinden muss, wird aber negativ bewertet. Das Bordell, *ergasterion*, bedeutet Werkstatt, Friedhof, Platz für alle. Im weiteren ist die nutzlose Verausgabung des Samens, ohne Profit von Nachkommenschaft, negativ zu bewerten. So kann der Traum vom Gang zur Prostituierten den Tod ankündigen. Träumt ein Mann von einer unbekanntem Frau, ist das Traumgesicht entscheidend. Ist die Frau hübsch, gut gekleidet, jung, reich, verheißt das Gutes. Ist das Traumgesicht negativ, so ist das ungünstig. (30) Träumt man von einer Sklavin, heißt das, sich an seinem Besitz zu erfreuen. Man übt ein recht aus. Das kündigt von Vermehrung des Reichtums. Legt man sich aber unter seinen Diener / Dienerin, so ist das ein schlechtes Vorzeichen, kündigt den Niedergang an. Das Traumgesicht ist

günstig, wenn der Mann die sich anbietende Frau kennt, sie jung, unverheiratet, hübsch und reich ist. Ungünstig ist, wenn sich eine verheiratete Frau im Traum anbietet. Das kündigt Strafen an. Wenn der Träumer sich selber als Frau im Traum sieht, ist das sehr günstig. Träumt der Mann, er sei ein älterer, reicherer angesehener Mann, ist das auch gut. Träumt er, er sei ein Sklave, ist das sehr schlecht. Träumt ein Sklave, sein Herr würde ihn masturbieren, erwartet ihn die Peitsche, weil auspeitschen und masturbieren im Griechischen das gleiche Wort hat.

2. ungesetzlich ist: der Inzest zwischen Eltern und Kindern. Träumt ein Vater sexuelle Handlungen mit einem seiner Kinder, hat das ungute Bedeutung. Der Traum kündigt den Tod des Kindes an, wenn es noch unter 5 oder 10 Jahren ist. Sex mit einem grösseren Sohn kündigt einen Geldverlust an, denn es handelt sich um eine nutzlose Investition, die verloren ist. Träumt er vom Verkehr mit einem erwachsenen Sohn, „... also einem Sohn, mit dem man nicht mehr ohne Streit im selben Hause leben kann...“ ist ein ganz schlechtes Omen. Es ist nur gut, wenn der Vater mit dem Sohn eine gemeinsame Reise tut. Dann kündigt das ein gutes Geschäft an. Ist der Vater im Traum aber passiv, so kündigt das dennoch Unheil an. Schläft der Vater im Traum mit seiner noch unverheirateten erwachsenen Tochter, so kündigt das einen grossen Geldverlust an. Ist sie schon verheiratet, kündigt das an, dass sie ihren Mann verlässt und nach Hause zurückkehrt und der Vater wieder für sie aufkommen muss.
3. widernatürlich ist: Damit ist einerseits die Stellung gemeint. Natürlich ist nur, wenn der Mann auf der Frau liegt. Oralerotik ist ganz schlimm. Zum anderen ist die Widernatürlichkeit auch aufgrund der Wahl des Partners gegeben. Frau mit Frau geht gar nicht. Mann mit Mann geht unter Umständen, aber nur für den aktiven Part. Für den Mann geht Passivität im Sexualakt in keiner Konstellation [die armen Männer]. Mensch und Gott geht nicht. Mensch und Tier auch nicht.

I-3 Das Traumgesicht und der Akt (38-51)

Gemäss Artemidor ist der Träumende in seinem Traumgesicht (*oneiros*) stets zugegen. Der Träumer ist stets in die Traumhandlung eingewoben, auch wenn er im Traum Zuschauer ist. Er ist auch als Zuschauer Hauptakteur. Auch als Betrachter betrachtet wer sich, der in anderer Gestalt handelt. [das ist eine Auffassung, die auch mit derjenigen von Freud übereinstimmt und die noch heute eine der Grundlagen des Traumverstehens ist.] . Er ordnet die Traumgesichter in seiner Deutung den Signifikanten (den Bildern, die Zeichen) und selten den Signifikaten (der Bedeutung, das zu bezeichnende) zu. [Foucault hat ausgiebig Lacan gelesen]. Der Deuter versteht den Träumer als Subjekt des Traums und begegnet in seiner Deutung dem Träumer auf Subjektebene. Träume werden auf ihren Verweis auf künftige Handlungen, weniger auf den Fortschritt der Gesundheit gedeutet. Foucault sucht die Erklärung für dieses Phänomen in der Eigenheit der griechischen Sprache. Die soll sexuellen Sinn von Begriffe oft in einer Doppeldeutigkeit mit einem Sinn, der auf ökonomische Gegebenheiten verweist, zeigen. *soma*: Leib und Reichtümer. *usia*: Samen und Vermögen. *blabe*: Opfer einer Gewalttat und eines Schicksalsschlages. Eine andere Erklärung findet Foucault im Umstand, dass Artemidor als Mann über träumende Männer schreibt. Die Traumdeutung soll helfen, das Oberhaupt, der Herrscher, zu führen. Das Traumbuch soll also dem verantwortungsbewussten Mann und Herrscher ein Instrument geben, vorausschauend den Gang der Zukunft in seine Ent-

scheidungen einzubeziehen. Dabei geht es um gesellschaftliche Entwicklungen. Sexuelle Träume werden dementsprechend als Aussagen über zu erwartende Ereignisse gedeutet. Die Stellung der geträumter Personen ist wichtig. Der Penetrationsakt wird als symbolische gesellschaftliche Handlung interpretiert. Nach welchen Kriterien nun ein geträumter sexueller Akt als gut oder schlecht zu werden sei, ist komplex. Der geträumte Inzest mit der Mutter ist positiv zu bewerten. Sie steht oben, hat den Mann gezeigt, hat eine positive soziale Stellung. Ausgedeutet wird stark nach der sozialen Rangordnung der Sexualpartner oder der Aktivität des träumenden Mannes. Hier wird das Prinzip des „Isomorphismus“ angewendet, Gleichheit in der Stellung oder der Ökonomie. Ist ein Partner reicher oder älter, ist es gut, passiv zu sein. Das männliche Organ, der Penis (anankaion), wird in seiner Stellung des Individuums zu Polis (Familie, Reichtum, Politik, Reden. Stand) als auch in seiner dynamischen Eigenschaft des Anschwellens und Zurückgehens gedeutet. Artemidor spricht von einer männlich geprägten Welt. Die Ehe hat eine hohe Wertschätzung und ist das Vehikel, wie eine Frau emporgehoben wird. Verboten ist die Fellatio, Verkehrt zwischen Frauen, aktives Verhalten der Frau im Akt, Teile des Inzest. Alle noch so scharfe Trennlinien zwischen Erlaubtem und Verbotenem sind aber durchlässig. Artemidor ist weit von den kodifizierenden Schematas der Kirchenväter. Er ist viel näher den antiken Ratschlägen zur Führung eines guten Lebens, er ist der *aphrodisia* nahe. Die Ehe hat eine hohen Wert, die Knabenliebe ist von geringem Interesse.

II Die Kultur seiner selber (53-94)

Foucault beschreibt in diesem Kapitel eine subtile Veränderung des Moraldenkens, die in den ersten zwei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung auftaucht. Er bezieht sich dabei vor allem auf Texte von Marc Aurel und Seneca oder allgemein gesagt, auf Texte der Stoiker und der Epikureer. Das Kapitel behandelt die Kultur seiner selber oder mit anderen Worten, die Sorge um sich selbst, was dem 3. Band ja auch den Titel gibt. Foucault konstatiert das Aufkommen einer gewissen Strenge. Es geht um eine innere Moral. Man soll auf sich selber aufpassen. „Eine Intensivierung des Selbstbezuges, durch den man sich als Subjekt seiner Handlungen konstituiert“ (57).

Foucault greift den Begriff des „Individualismus“ auf und weist aber daraufhin, dass man unbedingt dabei drei Dinge auseinander halten soll. 1. die individualistische Einstellung, 2. die Hochschätzung des Privatlebens und 3. die Intensität der Selbstbeziehung. „...der Formen, in denen man sich selber zum Erkenntnisgegenstand und Handlungsbereich nehmen soll, um sich umzubilden, zu verbessern, zu erläutern, sein Heil zu schaffen“ (59).

Ein Phänomen ziemlich langer historischer Tragweite erreicht in der Kaiserzeit seinen Höhepunkt: Die Kultur seiner selber (60). Es geht um das Prinzip der Sorge um sich. Das durch Sokrates geheiligte Thema ist ein altes Anliegen, das durch alle Lehren wandert und auch ein Imperativ (S. 62). Die Sorge um sich ist ein altes Thema in der griechischen Philosophie. Es taucht bei den Platonikern auf, bei den Epikureern, bei Zenon, bei Marc Aurel, bei Epiktet. Es ist ein Imperativ der alle angeht, sowohl die Jungen, wie die Alten. „...wer jung ist, soll nicht zögern zu philosophieren und wer alt ist, soll nicht müde werden im Philosophieren“ (S. 63). „Es ist ein Prinzip, das für alle gilt, für alle Zeit und für das ganze Leben“ (66). „Sein ganzes Leben lang zu lernen – das war ein Aphorismus,

den Seneca zitiert....“ (67). Es geht um „Erwachsenenerziehung“ (69).

Die Stoiker empfehlen eine morgendliche und abendliche Prüfung. Es tauchen in diesem Text Begriffe auf wie Seelenführer oder Seelenlenkung, die uns vielleicht auch an Vorläuferentwicklungen unserer heutigen Psychotherapie denken lassen. Es ging dabei einerseits um ein Recht, nämlich Rat zu bekommen, andererseits auch um eine Pflicht, zu lenken und Rat zu geben.

Foucault weist darauf hin, dass in der griechischen Kultur das Philosophische eng verbunden ist mit dem Medizinischen. Auch die Sorge um sich hat diese beiden Aspekte. Die Gesundheitspflege kann beide Bereiche umfassen, aber auch die Krankheitsbezeichnungen von Pathos, Leiden oder Veranlagung, Affektion, bezeichnen nicht nur physische Krankheits- und Schwächezustände, sondern auch psychische oder sogar geistige Phänomene. Er zitiert in diesem Zusammenhang Plutarch, der gesagt hat „das Schlimme bei den Krankheiten der Seele ist, dass sie unbemerkt verlaufen oder dass man sie gar für Tugenden halten kann....“ (80).

Foucault führt weiter aus: „Eine ganze Kunst der Selbsterkenntnis nämlich ist entstanden mit genauen Vorschriften, mit ausgeprägten Prüfungsformen und festgelegten Übungen“ (S. 81). Da gibt es die Erprobungsverfahren, da gibt es die Gewissensprüfung, da gibt es aber auch die Notwendigkeit einer Arbeit des Denkens an sich: Sozusagen eine Haltung, die man sich selber gegenüber einnehmen muss (86). Foucault zitiert Epiktet: „Ein Leben ohne Selbstprüfung verdient nicht gelebt zu werden“ (87)

„Das gemeinsame Ziel dieser Selbstpraktiken bei all ihren offenkundigen Unterschieden lässt sich beschreiben als das ganz allgemeine Prinzip der Umkehr zu einem selber..“ (S. 89). Und weiter, diese Umkehr impliziert einen veränderten Blick. Einen Blick, der sich nicht in müßiger Neugier verstreuen soll, sondern auf sich selbst gerichtet ist. Diese Umkehr, die noch der Ethik der Beherrschung folgt, führt zu neuen Begriffen, wie: Man ist sein Eigen, man gehört sich, man hat die Macht über sich selbst und nicht zuletzt resultiert aus dem Ganzen Freude, ein Gaudium oder Laetitia, das abgegrenzt wird von der Voluptas, von der Wollust. Man erfreut sich an sich selber (91).

Wenn man die Transformationen, die Reflexionen über die Moral in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung ins Auge fassen wollte, müsse man diese im Rahmen dieser Kultur seiner selber sehen. Nicht als Straffung der Verbote, sondern in der Art und Weise, wie sich das Individuum selber als Moralsubjekt konstituiert (92). „...nimmt die Selbsterkenntnis einen wichtigen Platz ein: Die Aufgabe sich zu erproben, sich zu überprüfen, sich in einer Reihe wohlbestimmter Übungen zu kontrollieren, versetzt die Frage der Wahrheit – der Wahrheit dessen was man ist, dessen was man tut und dessen was man zu tun vermag – ins Zentrum der Konstitution des Moralsubjektes“ (93).

Diese Souveränität erweitert sich in eine Erfahrung, bei der das Verhältnis zu einem selber die Form nicht nur einer Beherrschung, sondern einer Wollust ohne Begehren und ohne Fehl annimmt.

III Man Selbst und die anderen (95-129)

In diesem Kapitel auf die Veränderungen in den Bereichen der Ehe und der politischen Spiele im Zusammenhang mit der Entwicklung der Kultur seiner selber. Er beschreibt die Transformationen

im Übergang von der griechischen Antike zum Hellenismus und im Übergang von der römischen Republik zum Kaiserreich.

III-1 Die Rolle der Ehe (98-109)

In Bezug auf die Ehe ist in der hellenistischen und in der römischen Zivilisation eine „fortschreitenden Öffentlichmachung“ zu beobachten. Vormalig Privatsache wird die Ehe mehr zu einer öffentlichen Institution. Zudem kommt es zu einer Ausbreitung der Ehe auf weitere Bevölkerungskreise. Die Ehe wird freier in dem Sinne, dass die Verbindungen eine freie oder zumindest freiere Wahl sind, auch für die Frauen. Die rechtliche Unabhängigkeit der Frau wird gestärkt und die Ehe wird als wechselseitiges und ausschliessliches Verhältnis mit geteilten Verpflichtungen konstruiert. Das Paar erhält dadurch eine neue, eigene Realität.

„[...] sieht man, wie die Beziehung zwischen Gatten sich von den ehelichen Funktionen, der standesbegründeten Autorität des Gemahls und der vernünftigen Leitung des Hauswesens löst, um sich als eine einzigartige Beziehung darzustellen, die ihre Probleme, ihre Schwierigkeiten, ihre Verpflichtungen, ihre Wohltaten und eigenen Freuden hat.“ (108)

III-2 Das politische Spiel (110-129)

Foucault überzeugt die These nicht, dass der Niedergang der Stadtstaaten als autonomer Einheiten seit dem 3. Jahrhundert vor Christus das Motiv war für einen Rückgang des politischen Lebens. Die politischen Aktivitäten wurden nicht erstickt infolge der Erweiterung des Rahmens. Die Transformationen im Bereich der politischen Strukturen führten zu einer neuen Problematisierung der politischen Tätigkeit.

Die Machtzentren waren vielfältig, die Aktivitäten, Spannungen und Konflikte waren zahlreicher – die neuen Bedingungen des politischen Lebens modifizierten die Beziehungen zwischen Stand, Ämtern, Mächten und Pflichten. F. beschreibt zwei Antworten auf die neuen Formen des politischen Spiels:

- eine Intensivierung aller erkennbaren Standeszeichen, eine Betonung all dessen, was dem Individuum dazu verhilft, seine Identität an seinen Stand zu binden
- eine Suche nach einem adäquaten Verhältnis zu sich selbst, eine Einstellung, wonach das, was man ist, in einem reinen Verhältnis zu sich selber gesucht wird.

Die Kultur seiner selbst ist kein Gegensatz zum tätigen Leben, es geht darum, „das Prinzip einer Beziehung zu sich zu definieren, von dem aus sich die Formen der Bedingungen bestimmen lassen, unter denen ein politisches Handeln, eine Teilhabe an den Lasten der Macht, die Ausübung einer Funktion möglich oder unmöglich, akzeptabel oder notwendig sein werden“ (117).

Für die neue Problematisierung der politischen Tätigkeit beschreibt Foucault folgende Charakteristika:

1. Relativierung

- a) Man identifiziert sich nicht mehr unhinterfragt mit dem Stand. Politik wird als Leben und Praxis ‚gewählt‘.
- b) Eine Relativierung ergibt sich auch dadurch, dass man Macht innerhalb eines Netzes

ausübt, z.B. in der intermediären Situation eines hohen römischen Beamten. Es handelt sich um eine „übertragene Macht einer *procuratio*“.

2. Politische Tätigkeit und moralisch Handelnder

Die Kunst sich selber zu beherrschen wird in einen Raum, in dem die entscheidenden Momente zunehmen bei den Menschen liegen und nicht mehr so stark durch die politischen Strukturen eines Stadtstaates reguliert werden, zu einem entscheidenden politischen Faktor.

3. Politische Tätigkeit und persönliches Geschick

Ein Bewusstsein für die Unbeständigkeit der Machtausübung führt dazu, dass man auch auf einen Machtverlust vorbereitet sein sollte, man sollte sich bereit sein, sich zum rechten Zeitpunkt freizumachen, um sich dann ganz um sich selbst zu kümmern.

Foucault glaubt, dass man in Bezug auf die politische Tätigkeit in dieser Zeit an eine Krise des Subjekts oder der Subjektivierung denken muss: „an eine Schwierigkeit der Art und Weise, wie das Individuum sich als moralisches Subjekt seiner Verhaltensweisen konstituieren kann, und an Anstrengungen, um in der Wendung auf sich das zu finden, was es erlaubt, sich Regeln zu unterwerfen und seiner Existenz Ziele zu geben.“

IV Der Körper (131-189)

IV-1 Galen (140-147)

"Galens Analysen der Aphrodisia siedeln sich innerhalb der alten Thematik zwischen Tod, Unsterblichkeit und Fortpflanzung an [...]" (140). Der Mensch ist sterblich und Unterliegt der Vergänglichkeit, wie alles Weltliche. Indem der *lógos* den Lebewesen aber das Mittel gibt sich fortzupflanzen, gibt er ihnen die Möglichkeit die Vergänglichkeit *auszutricksen*. Von daher wird die Fortpflanzung als etwas positives gewertet. Die Schöpfergötter habe die Fortpflanzung mit der Empfindung der Wollust verbunden, weil sie die Menschen dazu bringen wollen sich fortzupflanzen.

Der Akt der Fortpflanzung geht mit dem Verlust von Samenflüssigkeit - von Lebenskraft - einher.

Galen setzt den Geschlechtsakt ebenfalls in Beziehung zu den Phänomenen der Epilepsie sowie der Krämpfe (145).

IV-2 Sind sie gut, sind sie schlecht? (148-162)

Der Geschlechtsakt, der mit Verausgabung, Anspannung und Erschöpfung verbunden ist, ist potentiell gefährlich, aber nötig, um den Fortbestand sicherzustellen. Wer sich zu viel der sexuellen Aktivität hingibt, wird matt, kraftlos und starr, verliert den Appetit und die Wärme. Diese *Krankheit* kann bis zur Lähmung führen (vgl. S. 153).

Sich der Samenflüssigkeit nicht zu entledigen, kann ebenfalls gefährlich sein, da "die schädlichen Kräfte des verdorbenen Spermas" (vgl. S. 155) mit einem starken Gift verglichen werden können.

IV-3 Das Regime der Lüste (163-174)

Der sexuelle Akt ist nicht immer schädlich ist. Nicht schädlich ist er, wenn eine *Diät* eingehalten wird. Folgende vier Elemente sind dabei zentral (vgl. S. 164):

Der richtige Augenblick zur Zeugung: Man muss sich bei vollster Gesundheit befinden und auch geistig in einem ausgeglichenen Zustand sein, da dieser Zustand auf den Nachwuchs übergeht.

Das Alter des Subjekts: "Gefährlich werden die Geschlechtsbeziehungen, wenn man alt ist: Sie erschöpfen einen Körper, der die Lebenskräfte, die ihm entzogen wurden, nicht mehr zu ersetzen vermag" (S. 169). Auch wenn man zu jung ist, sind sie gefährlich: Dann wird das Wachstum gehemmt und die natürliche Entwicklung gestört.

Der Zeitpunkt: "Winter und Frühjahr sind die besten Jahreszeiten" (S. 171). Auch verschiedene Tageszeiten sind unterschiedlich gut für den Koitus geeignet.

Das individuelle Temperament: Die zum Beischlaf geeigneten Naturen sind diejenigen, "die mehr oder minder warm und feucht sind; umgekehrt ist die geschlechtliche Betätigung den kalten und trockenen Konstitutionen ungünstig.

IV-4 Die Arbeit der Seele (175-189)

Bei der Betrachtung der Sexualität aus der medizinischen Optik spielt die Seele eine untergeordnete Rolle. Der Körper mit seinen Säften, die stauen und nach Erleichterung verlangen, ist der Ausgangspunkt der Reflexion. Probleme kann es jedoch geben, wenn die Empfindungen des Körpers nicht mit den Empfindungen der Seele synchronisiert sind. Daher gibt Rufus den folgenden Rat: "Am besten gibt der Mensch sich denn sexuellen Annäherungen hin, wenn er gleichzeitig vom Begehren der Seele und dem Bedürfnis des Körpers getrieben wird" (177). Zu vermeiden sind jedoch Bilder, Lektüre, Gesang oder Theater, die Lust im Geist verursachen, "ohne dass ihnen etwas in den Bedürfnissen des Körpers entspräche" (180).

V Die Frau (191-239)

In den letzten zwei Jahrhunderten vor bzw. den zwei nach Christus, zeigt sie eine veränderte Ethik des ehelichen Verhaltens. Erstens gewinnt vor allem die persönliche Beziehung der Gatten an Wichtigkeit und scheint nun als Haupt- und Kernstück zu gelten. „Somit wäre also die Kunst, sich in der Ehe zu verhalten, weniger durch eine Regierungstechnik bestimmt als vielmehr durch eine Stilistik der individuellen Bindung.“ (195) Zweitens begründet sich das Prinzip des gemässigten Verhaltens auch nicht mehr mit der Herrschaft über andere, sondern in einem gewissen Respekt gegenüber der Gattin. „Die Intensivierung der Sorge um sich geht einher mit der Aufwertung des anderen“ (195). Schliesslich „räumt diese Kunst der Ehe in der Form der Bindung und der Symmetrie den Problemen der sexuellen Beziehungen zwischen Gatten einen relativ bedeutenden Platz ein.“ (195).

„Aus den traditionellen Rezepten der Eheführung löst sich eine Stilistik der Existenz zu zweit; sie zeigt sich in einer Kunst der ehelichen Bindung, in einer Lehre vom sexuellen Monopol und in einer Ästhetik der geteilten Lüste.“ (196)

V-1 Der Gattenbund (197-214)

Ohne die klassischen Strukturen anzutasten, wird die Ehe neu nicht nur als ‚matrimoniale‘ Form, welche die Rollenverteilung in der Hausführung definiert, gedacht, sondern als persönliche Beziehung zwischen dem Mann und der Frau. „Die Kunst verheiratet zu leben, definiert eine Beziehung, die *dual* in ihrer Form, *universal* in ihrem Wert und *spezifisch* in ihrer Intensität und in ihrer Kraft ist.“ (197)

1. *Eine duale Beziehung*: Die Stoiker greifen das klassische Thema, dass die Ehe durch ihren Beitrag zur Fortpflanzung und zur Lebensgemeinschaft Sache der Natur ist, wieder auf, wobei sie es in bezeichnender Form verändern. Musonius verschiebt den Fokus von der Fortpflanzung zur Gemeinschaft: Wenn sich Menschen nach der Vereinigung nicht gleich wieder trennen (wie die Tiere), dann deshalb, weil das Entscheidende für sie die Gemeinschaft ist. Musonius denkt darüber nach, dass, nach der Scheidung des Menschengeschlechts in Mann und Frau, der Schöpfer sie durch das Einpflanzen eines Verlangens auf ‚Vereinigung‘ und auf ‚Bindung‘ wieder zusammengeführt hat – ein Verlangen auf körperliche Annäherung und gemeinsame Existenz also. Die Natürlichkeit der Ehe beruht also gemäss Musonius nicht einfach auf den Konsequenzen ihrer Praxis, sondern zeigt sich in der Existenz der Neigung, die sie als Ziel konstituiert.

Für Hierokles basiert die Ehe auf der ‚binären‘ Natur des Menschens, da diese gemäss ihm ‚paarige‘ Tiere sind. Das menschliche Wesen ist ihm zufolge gemacht um in einer Beziehung zu leben, die sowohl Partner, wie auch Nachwuchs generiert. Wie schon bei Musonius macht die Natur die Ehe nicht lediglich möglich, sondern reizt zu ihr. Dabei sieht Hierokles den ‚paarigen‘ Charakter der Menschen nicht im Gegensatz zum ‚sozialen‘, der dazu führt, dass Menschen in Gruppen leben. Vielmehr basiert die plurale Beziehung auf den dualen.

2. *Eine universale Beziehung*: Die Debatte, ob man heiraten solle oder nicht, wurde lange Zeit rege geführt und basierte grundlegend auf einem Abwägen der Vor- und Nachteile. Die Position der Stoiker war deshalb so bemerkenswert, weil für sie Heiraten nicht ‚besser‘ oder ‚schlechter‘ war, sondern Pflicht – eine universale Regel. Dies wird zweifach begründet: (i) Die Ehe ist naturgewollt und (ii) ist sie als „Element im Gesamt der Aufgaben und Pflichten enthalten, denen das Menschenwesen sich nicht entziehen darf, soweit es sich als Mitglied einer Gemeinschaft und Teil des Menschengeschlechts erkennt; die Ehe ist eine jener Pflichten, durch welche die besondere Existenz zum Wert für alle wird.“ Somit war gemäss den Stoikern jeder gehalten zu heiraten, wenn kein Umstand sich dem entgegenstellt.

3. *Eine singuläre Beziehung*: Die Philosophen der Kaiserzeit heben die Wichtigkeit der affektiven Dimension des Eheverhältnisses hervor und geben ihm eine Form und besondere Eigenschaften. Während für Aristoteles die Ehebeziehung bereits wichtig war, stand sie jedoch zwischen Blutsbanden zurück. Für Musonius stand sie jedoch bereits an erster Stelle – stärker als Freund-, Schwester- oder Kindschaft. Während die matrimoniale Rollenverteilung nicht verschwindet, zeichnet sich neu „eine Forderung nach einem gemeinsamen Leben und gemeinschaftlicher Existenz ab. (...) Die Ehe verlangt einen gewissen Verhaltensstil, bei dem jeder der beiden Partner sein Leben als ein Leben zu zweit führt und beide zusammen eine gemeinsame Existenz bil-

den.“

In dieser gemeinsamen Existenz unterstreicht Musonius das Bedürfnis der Gatten, zusammen zu sein. „Keine Abwesenheit ist so schwer zu ertragen wie die des Mannes für die Frau und die der Frau für den Mann.“ (210) Nach Hierokles sollen wiederum die Gatten dem anderen mitteilen, was sie getan haben. Das Eheleben ist also auch die Kunst, zu zweit eine neue Einheit zu bilden. Die Abhandlungen des Antipatros entwerfen das Modell einer ehelichen ‚Krisis‘ – einer totalen ehelichen Verschmelzung. Diese ‚Krisis‘, welche nur bei Liebesehen möglich ist, stiftet „eine neue und unauflöslche Einheit“ (213).

Foucault betont die Enge Verbindung zwischen der Aufmerksamkeit auf sich und auf das Leben zu zweit. Wenn das Verhältnis zur Gattin wesentlich ist für die eigene Existenz, dann darf es „keine grundlegende Unverträglichkeit geben zwischen dem Verhältnis, das man zu sich, und der Beziehung, die man zum anderen herstellt.“ (214)

V-2 Die Frage des Monopols (215-229)

Im Vergleich zur Mittelalter sagt die hellenistische und römische Moral relativ wenig über die sexuellen Beziehungen zwischen den Gatten. „Traditionellerweise kam die Verbindung zwischen Geschlechtsakt und Ehe von der Notwendigkeit eine Nachkommenschaft zu haben, her zustande.“ (216) Somit implizierte weder die Natur der sexuellen Akte noch das Wesen der Ehe, zumindest für die Männer, dass es Lust ausschliesslich innerhalb des Rahmens der Ehe geben sollte. Foucault stellt fest, dass sich in der strengen Moral der Ehe des 1. Jh. n. Chr. eine ‚Konjugalisierung‘ der Geschlechtsbeziehungen abzeichnet – sowohl eine direkte, wie auch reziproke Konjugalisierung. Direkt, da die Natur des Geschlechtsverkehrs ausschliessen soll, dass man ihn ausserhalb der Ehe betreibt. Reziprok, da die Natur der Ehe, sexuelle Vergnügen ausschliessen soll, die man anderswo finden könnte. „Ehestand und sexuelle Aktivität sollen also zur Deckung kommen“. (217)

Diese ‚Deckung‘ zeigt sich in der Ausbildung zweier Prinzipien: (i) Die sexuelle Lust sollte nicht ausserhalb der Ehe zugelassen sein, d.h. praktisch, auch nicht bei unverheirateten, und (ii) die Ehe bindet so sehr, dass nicht nur der Verlust von Status, sondern bereits der Umstand, dass ihr Mann mit anderen als mit ihr sein Vergnügen haben könnte, die Gattin zu verletzen droht.

1. Es findet sich nur selten das Prinzip formuliert, das jeglicher Geschlechtsverkehr schandhaft wäre. Bei einigen Autoren, wie Marc Aurel, bleibt dabei die Beherrschung des Selbsts im Vordergrund. Demgegenüber nimmt Musonius Rufus eine vollständige Konjugalisierung der sexuellen Aktivität vor, indem er jeglichen ausserehelichen Geschlechtsverkehr verurteilt. Foucault warnt jedoch davor, direkte Parallelen zur christlichen Vorstellung zu ziehen, in welcher sexuelle Lust an sich eine Beschmutzung ist, die nur durch die Ehe legitimiert (aber nie aufgehoben) werden kann. Die Beschmutzung liegt für Musonius nicht im Geschlechtsakt an sich, sondern in der Trennung des Aktes von der Ehe.
2. In manchen Überlegungen entwickelt sich die Moral des Ehebruchs darüber hinaus, lediglich ein „Unrecht, das ein Mann dem anderen, dem er die Frau entwandte, antat (...) und nichts weiter“ (222) zu sein. Es entwickelt sich vermehrt ein Symmetrieprinzip, das auf gegenseitigen Respekt gründet. Am strengsten und detailliertesten Musonius: Er begründet dies einerseits mit einer

Symmetrie im Bereich des Rechtes, andererseits mit der Überlegenheit im Bereich der Pflichten (Der Mann muss sich der Frau gegenüber moralisch überlegen zeigen und kann sich somit nicht lasterhaft verhalten, wo sie es nicht tut). Eine solch komplette Konjugalisation, wie sie bei Musonius anzutreffen ist, ist jedoch eher selten. Die Autoren, welche kein ausdrückliches Verbot formulieren, plädieren trotzdem für den möglichst vollständigen Verzicht auf aussereheliche Beziehungen (des Gatten). Dies wird mit der Sorge um das eheliche Band, mit dem gegenseitigen Respekt und Zuneigung begründet. Gleichermassen soll die Gattin jedoch auch eine gewisse Nachsicht üben, sie sollte sich sagen, „dass, wenn ihr Gatte seinen Lüsten bei einer Hetäre oder Dienerin nachgeht, er es aus Respekt vor ihnen tut und weil er sie nicht in seine Ausschweifung und Zügellosigkeit hineinziehen will.“ (228)

V-3 Die Freuden der Ehe (229-240)

Die Reflexionen über die Ökonomie der Lüste im ehelichen Verhältnis werden zurückhaltend betrieben, doch finden sich gemäss Foucault zwei generelle Prinzipien. Einerseits wird betont, dass die ehelichen Beziehungen „dem Eros nicht fremd sein solle“ (229). Andererseits, dem ersten zuwiderlaufend, wird betont, dass man „seine Gattin nicht wie eine Mätresse behandeln und dass man sich in der Ehe als Gatte und nicht als Liebhaber aufführen soll“ (230). Dies wird unter anderem mit der Warnung begründet: „wer seine Frau zu intensive Lüste kosten lässt, lehrt sie Dinge, aus denen sie leicht falschen Nutzen ziehen wird“.

Die innereheliche Zucht wird von „den beiden, grossen natürlichen und vernünftigen Zwecksetzungen, die mit der Ehe verbunden werden, gerechtfertigt.“ (232) Der *Zeugung* und der *Schaffung eines gemeinsamen und geteilten Lebens*. Die Lust soll also nicht zum Zweck eines Aktes gemacht werden, dessen Natur die Zeugung darstellt. Zum anderen soll eine Gemeinsamkeit geschaffen werden, wofür man der Gattin einen Respekt entgegenzubringen hat, der über ihren Ruf und Stand hinausgeht und ihrer persönlichen Würde gilt – das fordert eine Begrenzung des ‚Regimes der Lüste‘. Andererseits können die „die sexuellen Beziehungen und Lüste, werden sie geteilt und gemeinsam genossen, die Gatten einander näher bringen.“ Ein System, das „ebenso kleinliche Sittenstrenge wie haltlose Lockerheit“ (234) ausschliesst.

Ein monopolistisches Prinzip, die ‚Enthedonisierung‘ der Sexualität und eine Ausrichtung auf die Zeugung: das sind die drei grundlegenden Züge der ehelichen Ethik einiger Moralisten der frühen Kaiserzeit. Ähnliche Forderungen fanden sich bereits in Regeln, die Platon den Bürgern seines Staates auferlegte wie auch in späteren christlichen Ehegeboten – doch darf man von der Konstanz der Prinzipien nicht auf Identität schliessen. Das sexuelle Monopol basiert hier weniger auf dem ‚äusseren‘ Nutzen der Ehe (Platon etc.) oder der ‚inneren‘ Negativität der Lust (Christentum). Vielmehr handelt es sich um ein „Bemühen, eine Anzahl von Beziehungen zur Deckung zu bringen: die Verbindung zweier Sexualpartner, das duale Band der Gatten, die gesellschaftliche Rolle der Familie – und das in möglichst vollkommener Abstimmung mit der Beziehung zu sich.“ (239)

Die ‚Konjugalisation‘ der sexuellen Aktivitäten bewirkt scheinbar deren Einschränkung, zumindest was den Mann betrifft. Sie führt aber gleichzeitig zu einer Intensivierung des Wertes und Sinns der Sexualität im Innern der Ehe.

VI Die Knaben (241-297)

In den ersten Jahrhunderten nach Christus hat die Thematik um die Beziehung zu den Knaben an Glanz verloren. Die Praxis war nach wie vor gängig und wurde als etwas Natürliches angesehen. Sie erfuhr aber eine „Endproblematisierung“, was mehr mit einer anderen Position im römischen Familienrecht zusammenhing, als damit, dass die Römer weniger empfänglich für diese Art Lust gewesen wären, als die Griechen. Das inzwischen gut kanonisierte Familienrecht verteidigte den freien Jüngling gegen Missbrauch und Gewalt. „In Rom trat anstelle des frei geborenen Ehegatten der Sklave, der als Geliebter diente“.² Die römische Entwicklung der Pädagogik und deren Institutionalisierung, machte es den Autoren sehr viel schwerer, im Verhältnis zu den Jünglingen einen pädagogischen Nutzen zu zuerkennen. Weiterhin wurde in Texten, wie beispielsweise von Maximus von Tyros, eine duale Unterscheidung der Liebe praktiziert. Die Eine wurde als schön und richtig bezeichnet, die Andere als falsch und hässlich. Die Richtige befördert Tugend, Freundschaft, Scham, Offenheit und Festigkeit. Die Unrichtige befördert Ausschweifung, Hass, Schamlosigkeit und Untreue. Die richtige Liebe zu den Knaben kümmert sich um den Geliebten, begleitet ihn ins Gymnasium und leitet ihn an in Jagd und Kampf. Sie folgt ihm auch in den Tod. Sie sucht seine Gesellschaft weder bei Nacht noch im Verborgenen. Die unrichtige Liebe flieht die Sonne, sucht die Nacht und die Verborgenen und meidet es, mit dem Geliebten gesehen zu werden. Wurde der Knabenliebe in der altgriechischen Literatur mehr und mehr als Ideal der Enthaltsamkeit zugeordnet, kam in der Beschreibung der römischen Ehe einen positiven Wert als individuelles Band zu. In diese wurde die Lustbeziehung integriert und diese wurde neu zum Hauptknotenpunkt für eine Stilistik des sittlichen Lebens. Als zwei Hauptzeugen nennt Foucault Plutarch und Lukian.

VI-1 Plutarch (248-269)

Plutarch schildert in seinem Werk *Amatorius* die Zeit nach seiner Hochzeit mit seiner Frau. Er begibt sich frischvermählt mit seiner Gattin auf Pilgerschaft nach Thespiai (eine verschwundene Stadt in Böotien zwischen Theben und Delfi, nordwestlich von Athen). Sie besuchen dort Freunde und geraten in eine Aufregung über einen begehrten Jüngling namens Bacchon. Dieser wird von der jungen Witwe Ismenodora verfolgt, die die Aufgabe hat, ihm eine Gemahlin zu suchen. Ismenodora lernt alle Vorzüge des Knabens kennen und verliebt sich unsterblich in diesen. Es gelingt ihr mit allerlei Künsten, sich dem Knaben als Gattin anzudienen und ihn zu heiraten. Bacchon wird ebenfalls von Peisias verfolgt, den ihn zum Liebhaber gewinnen will. Ismenodora, als auch Peisias wählen die ähnlichen Argumente, wenn sie ihre Gunst gegenüber Bacchon umschreiben. In den Worten von Plutarch wird die Thematik der Päderastie geschlechtlich neutralisiert. Die Position des Erasten kann sowohl weiblich oder männlich sein. Es geht dabei Plutarch um die Konzeption der Einzigartigkeit der Liebe. Die Knabenliebe steht gleichwertig neben der ehelichen Liebe. Die vulgäre Liebe wird von der edlen, reinen und züchtigen, himmlischen Liebe unterschieden. Plutarch führt nun einen für ihn wichtigen Begriff ein, den der **Charis**, der Gunst. Kernstück der Charis ist die

² B. Veyne: *Homosexualität im alten Rom*, zitiert nach Michel Foucault 1986:244

Einwilligung in das Verhältnis aus freien Stücken. Zu einer Einwilligung ist ein Mensch erst fähig, wenn er erwachsen ist und eine gewisse Reife zeigt. Er muss alle Elemente seiner Entscheidung überblicken können, damit seine Einwilligung den Gehalt erhält, den ihr zukünftig zukommen soll. Mit der Charis wird die asymmetrische Beziehungsform zu einer symmetrischen Doppelung der Liebesaktivität. „In der Ehe ist Lieben ein grösseres Gut als Geliebt werden“³.

Der Text gliedert sich in drei Teile. Im ersten Abschnitt wird der traditionelle Dualismus dargestellt und einer Kritik unterzogen. Es wird die Rolle der Lust untersucht. „Die Liebe zu den Knaben hingegen entspricht erst dann wirklich ihrem Wesen, wenn sie sich davon befreit“ (256). „Die Natur des Begehrens... schliesst die Liebe aus“ (257), Die Heuchelei der Päderasten wird gebrandmarkt „wie süss ist die Ernte, wenn der Wächter fort ist“. Das Dilemma besteht darin, dass entweder die Aphrodisia unvereinbar mit der Freundschaft und der Liebe sei oder man lasse zu, dass die Sinneslüste in die Freundschaft und die Liebe eingeht. Der Text kommt zum Schluss, dass „der Hang zu den Knaben und der zu den Frauen im Grunde ein und die selbe Sache ist „ (259).

Das Zentralstück des Dialoges bildet ein Lob der Liebe nach dem traditionellen Modell. Eros wirkt komplementär zu Aphrodite. Ohne ihn wäre das Werk von Aphrodite eine leere Sinneslust, die für eine Drachme zu kaufen sei. Eros ist mutiger und tapferer als Ares. Foucault merkt an, dass das Lob der traditionellen Erotik entweder der Päderastie oder dem Beispiel von Sappho (Frauenliebe) entlehnt ist. Der Text nennt drei wesentliche Punkte.

1. Die Liebe entfaltet ihre Gegenwart, ihre Macht und ihre Wirkung in den Beziehungen zwischen beiden Geschlechtern. „...weshalb soll dann der Geschlechtsunterschied eine Rolle spielen, wo es doch nur um die „Schönheit“ und um „das über dem Natürlichen geht?“ (261). Plutarch kommt zum Schluss, dass die beiden Geschlechter in der Liebe die gleichen Merkmale aufweisen.
2. Die Freundschaft, die angeblich der Knabenliebe vorbehalten sein soll, dehnt Plutarch auf die Beziehung der Liebespaare generell aus, sei dies zwischen Mann und Knabe, Mann und Frau, Mann und Mann oder Frau und Frau.
3. Die gegenseitige Mässigung, die *sophrosyne*, findet in der Knabenerotik ihre fundamentale und traditionelle Begründung und gipfelt in Sokrates Prinzip der Zurückhaltung. Plutarch erweitert diese Mässigung als allgemeine Qualität jeglicher Liebe, sei dies im Ehebund, sei dies in der Knabenerotik.

Der Schluss des Textes von Plutarch will beweisen, dass die einzigartige Kette der Liebe nur in der Ehe ihre vollkommene Verwirklichung finden kann und dass in der Beziehung zu den Knaben diese sich nicht vollständig einstellen könne. Die Begründung von Plutarch ist im Kern das Fehlen der Charis in der Beziehung zum Knaben zu suchen, da diese zu seiner Einwilligung noch nicht entwickelt genug ist. „Die Päderastie, könnte Plutarch sagen, ist eine Liebe, der die Gunst fehlt.“ (268). „Plutarch lässt diese beiden Begriffe in einer Erotik auftreten, die darauf zielt, einen einzigen Eros zu konstituieren, der in der Lage ist, Frauen- und Knabenliebe zu umfassen und darin die Aphrodisia zu integrieren. Doch im Namen einer solchen Einheit schliesst diese Erotik letztlich die Liebe der Knaben wegen ihres Mangels an Charis aus“. (269). Die Stilistik der Liebe ist gemäss Plutarch eine

³ Plutarch: Amatorius, Ziff. 769d, zitiert in Foucault, S. 267

monistische, die sich aus der Reziprozität der Lust speist.

VI-2 Pseudo-Lukian (270-291)

Lukian, oder wer immer die Amores geschrieben haben soll, äussert sich in der Liebesthematik ähnlich wie Plutarch. Auch die Amores sind in Form eines Dialoges zwischen Theomnestes⁴ und Lykinos gestaltet. Ersterer wird von drängenden Liebesgefühlen sowohl zu Frauen als auch zu Knaben geplagt. Er habe das Leiden als Jüngling sich zugezogen, weil ihn Aphrodite im Zorn verfolge. Da er sich gleichermassen zu beiden Liebesarten hingezogen fühlt, will er Lykinos als unparteiischen Schiedsrichter einsetzen. Dieser hat bisher keiner dieser beiden Leidenschaften gefrönt. Lykinos erzählt seinem Freund den erinnerten Dialog zweier Männer, Kallikratidas und Charikles. Kallikratidas fühlt sich rastend zu den Frauen zugezogen, Charikles vertritt den Wert der ehelichen Treue. Der päderastische Diskurs des Kallikratidas erscheint überladener, pretentiöser, barocker, schmuckreicher und länger zu sein. Derjenige von Charikles kommt stoischer, sachlicher daher. Erstaunlich sei, dass der Dialog, der zugunsten der Knabenliebe ausgeht, sich nicht auf Eros, sondern auf Aphrodite beruft. Beide Reden umfassen zwei Teile. Der erste Teil versucht die Frage nach Natur, Ursprung und der Weltordnung der Liebe zu beantworten, der zweite Teil dreht sich um Lust, Form und den Wert der Liebe. Die Frauenrede stützt sich auf eine Konzeption der Welt, deren Grundtönung stoisch ist. Es gibt drei Gründe für die ausschliessliche Zuwendung der Liebe an die Frauen: Es entspricht der allgemeinen Ordnung der Welt, dass der Zweck der Liebe einer Überwindung der Endlichkeit des Menschen dient, dass sie die Folge der Generationen sicherstellen soll. Der zweite Grund besteht darin, dass ungezügelter Lust den Menschen in Verderben führe. Das dritte Argument stammt aus dem Vergleich mit der Tierwelt. Es wird behauptet, dass es keine Tiere gäbe, die sich dem eigenen Geschlecht liebend zuwenden. In seiner Gegenrede macht sich Kallikratidas in unorigineller Weise lustig über die Argumente seines Freundes. Tiere würden auch nicht wissen, was philosophieren sei, was den Wert der Freundschaft und der Schönheit bedeute. Er stilisiert die Knabenliebe als Akt der Kultur. Menschen haben gelernt, Kleider zu weben, Häuser zu bauen und wir haben gelernt, die Liebe vom einzigen Zweck der Arterhaltung zu emanzipieren. Deshalb stehe die Knabenliebe vor allem den Philosophen näher, die die Liebe zu einer Kunst erheben können und nicht durch den Trieb gelenkt werden. Der Grund zugunsten der Frauenliebe, dass diese als Gegenseitigkeit ein ganzes Leben lang halte und durch die lange Dauer und die Benutzung der Vernunft ihren Austausch verfeinere und damit den Genuss und die Freundschaft vertiefe, entgegnet Kallikratidas spöttisch, dass die ewig flaumlose Haut der Frau ein Trug sei, der bald vergehe. Die Frau werde runzelig, unförmig, rieche schlecht und müsse daher Zuflucht zu wohlriechenden Seifen und Parfüms nehmen, um die Lust beim Mann zu erwecken. Nicht Charis stehe im Vordergrund der Liebesbeziehung, sondern Areté, die Tugend. Kallikratidas benutzt in seiner Widerrede aber voller Gehässigkeit eine Reihe von Gemeinplätzen und zeichnet ein Bild der Frau von Trug, Lug und Falschheit. Erstaunlicherweise werden solche Eigenschaften der Natur der Frau und nicht vielmehr der kulturellen Erziehung zugeteilt. Beide Männer streben in ihren Reden eine lebenslange tief-

⁴ Theomnestes, 380 v.Chr. geboren, war der Schwager und Schwiegersohn des einflussreichen athener Bürgers Apollodorus. Er war der Ankläger der Hetäre Neaira, die Apollodorus verfolgte.

gründige Gemeinsamkeit an. Der eine sagt, dies sei nur mit Männern möglich, weil diese ähnliche Tätigkeiten verrichten und sich mehr gleich sind und die andere Welt der Frauen ihnen auf ewig fremd sein müsse. So sei Freundschaft nur mit Knaben oder Männern möglich. Das Problem, das bereits im Symposium von Xenophon und von Platon auftaucht, ist dasjenige, dass in der Knabenliebe die Lust, einander anzuschauen, zärtliche Gespräche miteinander zu führen, Glück und Leid zu teilen und echte Freundschaft zu pflegen, auf einen Verzicht der sexuellen Lust basiert, so wie Sokrates mit Alkibiades verkehrt sei. Der Dialog endet mit dem „... synkretischen Schluss, der die Universalität der Ehe mit dem Privileg einer Knabenliebe – das denjenigen vorbehalten ist, die einer „vollkommenen Tugend“ fähig sind, den Philosophen – überlagert.“ (290). Der Sieg der pädagogischen Liebe ist also an die Ausschaltung der Erfüllung der körperlichen Lust geknüpft. „Man kann uns doch nicht weis machen [sagt Theomnestes], dass die ganze Lust bei dieser Beziehung dahin bestünde, einander in die Augen zu sehen und sich am gemeinsamen Gespräch zu entzücken.“ (290). Auch Foucault sieht die Unmöglichkeit, die Aphrodisia aus dem Bereich der Liebe und ihren Begründungen herauszuhalten. Der Text von Lukian sage nicht, dass die Frauenliebe besser ist, aber er zeigt die wesentliche Schwäche eines Diskurses über die Liebe, der den Aphrodisia und den Beziehungen, die sich daran knüpfen, nicht stattgibt (291).

VI-3 Eine neue Erotik (292-297)

„Zur selben Zeit, da die Reflexion über die Knabenliebe sich offenkundig als steril erweist, tauchen einige Elemente einer neuen Erotik auf.“ (292). Die Beziehung zwischen Mann und Frau wird zunehmend egalitär umschrieben. Dies erfährt man weniger durch die Traktate der Philosophen, als durch romanhafte Erzählungen. Zu erwähnen ist hier bei Chaireas und Kallirhoe (geschrieben von Chariton von Aphrodisias), Leukippe und Kleithophon (erzählt von Achilleus Tatios) sowie die Aithiopika, verfasst von Heliodor. Die philosophische Betrachtung der Liebe als Mässigung der Triebe verwandelt sich. Die Erfüllung sucht sie in einer beständigen Form der Freundschaft, in die Eros und Aphrodisia gemeinsam eingebettet sind. Die Sorge um den Partner gesellt sich neben die Sorge um sich selbst. Die neue Ethik der Erotik ist weit weg von der späteren christlichen Problematisierung jeglicher Körperlichkeit und Freude an der Sexualität. Wichtigstes Thema wird der reziproke Verhältnis von Mann und Frau, was aber auch in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung nicht anders ist.

Schluss

Die Moralreflexion war sowohl im klassischen Griechenland als auch im 1. und 2. Jahrhundert im Wesentlichen geprägt durch die Thematisierung der Enthaltbarkeit und Zucht, die die Ärzte für eine ausgeglichene Lebensführung empfehlen. „Auf die Liebe zu den Knaben schliesslich scheint ein Lehrverdict zu fallen.“ (301). Dennoch ist die Ethik der Erotik weit von der späteren christlichen entfernt, „...in der der Geschlechtsakt selbst als ein Übel angesehen wird, den man nur innerhalb des ehelichen Bandes für legitim erkennen wird.“ (301). Die Enthaltbarkeit der griechisch-römischen Philosophie sind stets als Ratschläge einer guten Lebensführung und nicht als Moralkodex

und Verbote gemeint. Die Philosophen haben der Knabenliebe den höchsten Wert beigelegt. Man verlangte auch von ihr, Enthaltbarkeit zu üben. (303). Die Ratschläge der hellenistischen Philosophie hinsichtlich der Diätetik der Sorge um selbst und der Sexualisierung, stellen eine Problematisierung der Gesundheit dar. Der Beziehung zwischen Sexualakt und Körper wird eine geschärfte Aufmerksamkeit geschenkt. Die Ratschläge erhalten eine hohe Ambivalenz und versuchen, störende Folgen und Wirkungen auf die persönliche Entwicklung aufzuspüren. In der römischen Philosophie der Kaiserzeit kam es zu einer Aufwertung des Ehebandes und der zugrunde liegenden dualen Beziehung. Die stets männlich geprägte Ethik erweitert ihren Horizont auf das Einbinden des weiblichen Partners, wobei die Überlegungen zur Knabenliebe dazu geführt haben, dass das Bedürfnis nach partnerschaftlich geprägter Ethik sich von einer strengen Geschlechtlichkeitszuweisung emanzipiert. Das gleichwertige tritt auf am Horizont der ethischen und philosophischen Würdigungen der Sexualität und des Körpers.