

## Max Weber zwischen Bourdieu und Foucault

---

Im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität diagnostiziert Foucault die an Nietzsche stark orientierte Unterscheidung zwischen *scientia sexualis* und *ars erotica*. Das Abendland habe mit der Psychoanalyse einen wissenschaftlichen Diskurs über den Sex hervorgebracht; andere Kulturen wie der Orient hingegen brachten vielmehr eine Kunst des Sexes hervor.<sup>1</sup> Edward Saïd hat die verallgemeinernde Opposition vom rein theoretischen Abendland versus wollüstigen Orient als Erbe einer kolonialistischen Projektion des Abendlandes aus dem 19. Jahrhundert decodiert. Mit Foucaults Zuordnung von Nietzsches Unterschied zwischen rationaler Aufklärung vs. ästhetischem Schein zum Unterschied von Westen und Osten wird gleichsam Nietzsches aufklärungskritisches Bild gegen Wissen selbst als Verstrickung mit dem Kolonialismus aus dem 19. Jahrhundert kenntlich, das er 1961 mit der Rechtfertigung von Psychiatrie als Wissensform noch nicht verfolgte, weil diese gerade nicht den Verrückten von jeder Norm menschlicher Ordnungssuche ausschließt wie die Ästhetik des Narrenschiffs. Aber seit 1966 geht Foucault noch stärker von Nietzsches radikaler Kritik an Wissenschaft aus, welche ihre spezifische Perspektive auf die Welt im Anspruch auf reine und seriöse Objektivität versteckt und damit notwendig immer die Wahrnehmung der Realität im Rahmen eines hermeneutischen Narzissmus des Wissens verzerrt, während eine auf Schein getrimmte Lüge der Ästhetik sich des diskontinuierlichen, nie auflösbaren Perspektivismus gegenüber zentrierter Subjektivität bewusst ist. Die Verwandlung von Sex in den Wissensausdruck ›Sexualität‹ ist laut seiner eigenhändigen Aussage am Anfang des zweiten Bandes (in den achtziger Jahren veröffentlichten) *Histoire de la sexualité* ziemlich spät aufgetaucht, also nach Foucault erst am Anfang des 19. Jahrhunderts, womit er nochmal international wiederholt, was er schon in der allein deutschen Vorrede seines ersten Bandes 1977 behauptet: Sex wird durch den Willen zum Wissen zur Sexualität erst gemacht. Dass er im zweiten Band dann eine Geschichte der Sexualität mit der Antike beginnt, geht auf die

---

1 Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, S. 61: »Auf der einen Seite die Gesellschaften – und ihrer waren viele: China, Japan, Indien, Rom, die arabisch-islamischen Gesellschaften –, die sich eine *ars erotica* gegeben haben.« Noch deutlicher: Ders., Die Macht ein großes Tier, in: *Michel Foucault, Dits et Écrits. Schriften*, Bd. III, 1976–1979, hg.v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, S. 495.

Kritik vom Historiker Paul Veyne zurück, der Foucault klarmachte, dass die monogame Ehe nicht erst im Christentum erfunden wurde, sondern schon bei den unchristlichen Patriziern der römischen Spätantike. Damit ändert sich sein Blick, indem er an der Entstehung der Ehe als Aufstieg des Kapitalismus zwar festhält, aber nun schon von der griechischen Antike her verstanden werden soll. Jetzt ist die Hegemonie des Abendlandes mit der *scientia sexualis* nicht nur allein auf den Willen zum Wissen zu verrechnen, sondern schon durch eine *ars erotica* in der europäischen Antike vorgegeben. Daher setzt er die Opposition von Kunst und Wissen nicht mehr mit, sondern gegen Nietzsche fort, bzw. nun wird Nietzsche selbst der Reinigung ausgesetzt. Die existenzielle Verbindung der *ars erotica* mit der *scientia sexualis* des modernen Existenzialismus eines Nietzsche macht nur im hegemonialen Aufstieg des Abendlandes ein schon in der europäischen Ästhetik antiken Begehrens angelegtes Wissen offenbar. Daher hat er versucht, mit dem zweiten Band die Hegemonie des Abendlandes nicht nur anders und neu mit der Darlegung der Antike zu erklären, sondern anders als Max Weber in einer Geschichte der Sexualität den Aufstieg des Abendlandes nicht auf die Disziplinierung zum rastlosen Arbeiter als Auflösung des Klosters in der Renaissance zu verrechnen. Die Geschichte der Sexualität als Auflösung des Klosters, das die Welt zum Kloster macht, wird nach wie vor bei Foucault also durch Ehe im 17. Jahrhundert dargelegt, womit er schon im ersten Band komplett das eigentliche Sexualitätsdispositiv des französischen Salons übergeht: »Das Projekt einer ›Diskursivierung‹ des Sexes hatte sich lange zuvor in einer asketischen und klösterlichen Tradition formiert. Das 17. Jahrhundert hat erst daraus eine Regel für alle gemacht.«<sup>2</sup> Was aber, wenn die Erfindung der Ehe nicht aus dem 17. Jahrhundert nach Veyne hervorgeht? Mit dem Rückbezug zur Antike projiziert Foucault die zweifache Verknappung einer modernen Gesellschaft zum einen durch Autorschaft im Handeln, nach der die Verknappung noch nicht durch schriftlichen Diskurs der griechischen Polis, sondern durch ästhetisches Handeln stattfindet und zum anderen durch die Briefe schreibende spätantike Stoa als andere Seite einer diskursiven Ästhetik der Existenz, die beide im Aufstieg des Abendlandes als Verkettung von Praxis und Diskurs zusammenkommen. So entsteht im vierten posthum entstanden Band mit der ästhetischen Glorifizierung der sexenthaltssamen Nonne im christlichen Mittelalter zwar eine Formalisierung, die jegliche Ökonomie der Begehren durch Verzicht von Sex im Vorbild der Nonne zusammenführt. Aber durch die Reformation der allgemeinen Lesekompetenz wird nicht nur die Geheimgesellschaft des Klosters aufgelöst, sondern diese in ermäßigter Form der Ehe fortgeführt. Die radikal kastrierende Askese des Sexes wurde damit ebenso als elitäre Praxis einer Geheimgesellschaft des Klosters aufgelöst wie die damit zusammenhängende Formalisierung des Begehrens durch Ehe zugleich gelockert und erweitert.

Wir haben heute die Vorlesungen von Foucault am *Collège de France* aus der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Band, also zwischen 1976 und 1984. Deutlich zeigt sich darin seine Auseinandersetzung mit Max Weber, dessen Dialektik zwischen Vernunft und Irrationalität laut Foucault die gesamte *Frankfurter Schule* auf eine falsche Fährte geführt habe, was sich bei Adorno noch im Ruf der Polizei zeige, als sein Institut von Stu-

2 Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, S. 26.

dierenden besetzt wurde.<sup>3</sup> Im Gegensatz zu Adornos an Nietzsche orientierter Unterscheidung von Vernunft des Wissens und Opposition einer irrationalen Kunst, radikalisiert Foucault den Willen zur Reinheit gegen Nietzsche selbst, indem er dafür die Kritik Heideggers an Nietzsche einarbeitet. Wie einst Benjamin versucht er zumindest, den Konservatismus damit gegen den Strich zu bürsten.

Nach Heideggers Existenzialismus ist Nietzsche die Vollendung der abendländischen Metaphysik durch ihre Kritik, indem Nietzsche die theorielastige logozentrische Überzeugung der sich seit Platon bildenden Trennung von Objekt und Subjekt zwar zurecht als Illusion des Wissens kritisiert, die ihre kontextuelle Verklammerung mit dem Objekt nicht sehen will, dann aber unter Erhaltung der Binarität wieder als Trennung von Subjekt und Objekt nur in Namen eines ästhetischen gewendeten modernen Subjektivismus auf den Kopf stellt. Das unverborgene subjektlose Denken der Antike (*ἀλήθεια*) jedoch sei alles andere als eine binäre Wahrheit, die mit *veritas* nur die lateinische und vor allem genuin christliche Übersetzung eines Werkverständnisses von Subjekt-Objekt-Unterscheidungen im abendländischen Mittelalter sei. Nietzsche, so Heidegger, fordere die Ästhetik als Opposition zur falschen Philosophie der subjektivierenden Theorie, während er immer noch binär verfare, so dass er damit eine von jeder binären Objekt-Subjekt Unterscheidung gereinigte Philosophie des subjektlosen mit seinem Horizont verklammernden existenziellen Daseins (mit Welt) durch ästhetische Kritik sogar erneuert. Die Wahrheit des Unverborgenen ist weder in den Theorien der mittelalterlich christlichen *veritas* noch in der dazu gegensätzlichen Ästhetik des sich losreisenden Subjekts zu finden. Diese Drehung im abendländischen Existenzialismus von Nietzsche durch die Glorifizierung einer Ästhetik der Existenz, welche eine Hegemonie der Ästhetik schon vor dem Wissen als Vorbereitung auf Hegemonie stattfinden lässt, führt Foucault auf die Antike im zweiten Band seiner Geschichte der Sexualität zurück.

In der Tat gab es schon in der klassischen europäischen Antike den Wert der *καλοκάγαθία* (*Kalokagathía*) der leiblichen handelnden Existenz, also der Doppelung von ästhetischer Schönheit des Körpers und ethisch gut handelndem Leben (*kalòs kai agathòs*) des Individuums. Damit wird in der von Foucault innerhalb seiner zur Genealogie der Sexualität erneuerten Archäologie des zweiten Bandes zu einer Geschichte der Sexualität nun der ästhetische Stil des Handelns zum Paradigma einer Selbstverwirklichung, die mit der Konzentration auf männliche Selbstverwirklichung eine Hegemonie des Begehrens als ein ästhetischer Stil des Handelns entwickelt, der zwar nicht unmittelbar auf Sex zielt, aber diesen miteinschließt. Der praktische Grund zur Hegemonie des Mannes der Antike ist daher nach Foucault angeblich noch vollkommen frei von einem systematisch vorgeschriebenen moralischen Gesinnungsbefehl einer Askese durch Schrift gegenüber Sexualität, die erst später im Christentum erfolgt.

»Die moralische Reflexion über die *aphrodisia* versucht weniger einen systematischen Code aufzustellen, der die kanonische Form der sexuellen Akte festlegt, die Grenzlinie der Verbote zieht und die Praktiken auf die beiden Seiten verteilt – sondern viel-

3 Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978 – 1979*, hg.v. Michel Sennelart, S. 153f. (Fünfte Vorlesung von 7. Februar 1979).

mehr die Bedingungen und Modalitäten des ›Gebrauchs‹ auszuarbeiten: den Stil, dessen, was die Griechen die *chrêsis aphrodision*, den Gebrauch der Lüste, nannten.«<sup>4</sup>

Sex ist also in der Antike allenfalls ein Effekt dieses Vorrangs der männlich monopolisierten Handlungssouveränität, weil die Verknappung durch einen ästhetischen Stil noch keine Formalisierung durch Diskurs der Codices im Mittelalter kennt.

Für die Antike übergeht Foucault, dass die in der *Nikomachischen Ethik* aufgeführte Mesoteslehre der Mitte an extremen Handlungen nach Aristoteles gerade keine Ästhetik ist. Es ist sehr wohl ein Stil der Mitte, aber damit gerade kein Stil der Ästhetik. Eine Art Ästhetik als Norm kommt nämlich bei Aristoteles nur als erlaubte Ausnahme gegen den Stil für Handlungen durch seine Mesoteslehre vor, weil sie eben *kein Stil* im Gebrauch des Handelns bildet. Das ›ästhetische‹ Begehren einer gegenüber den leiblichen Bedürfnissen willkürlichen Abstraktion von Begehren wird in der *Nikomachischen Ethik* (1117b, 23 – 1118b, 9) vom Verdacht eines Verstoßes gegen den dauerhaften Stil eines Maßhaltens zwischen den Extremen durch die Mesoteslehre freigesprochen, weil sie vom Gebrauch absieht. Der ästhetische Verzicht auf Verzehren wie das Riechen um des Riechens willen bei Blumen ist für Aristoteles als Autonomie des Mannes hoch einzuschätzen, weil diese Negation von einem Telos der Handlung den dauerhaften Ausgleich einer Mitte zwischen den Zielen des Zuviel oder Zuwenig in Handlungen eben *nicht* nötig hat. Diese arbiträre Abstraktion von tierischen Trieben, die einer modernen ästhetischen Interesselosigkeit nahekommt, erweist den Menschen für Aristoteles zwar als höheres Wesen denn die Tiere. Aber diese Art des interessellosen Handelns definiert daher auch nicht den handelnden Gebrauch, weil Stil nichts mit einer ästhetischen Abstraktion des Handelns zu tun hat. Es ist daher in diesem Zusammenhang einer ›Ästhetik‹ bei Aristoteles äußerst wichtig und interessant, dass eben an derselben Stelle der *Nikomachischen Ethik* die Betrachtung von schönen und erotischen männlichen Körpern im Gymnasion keiner Regelung durch Mäßigung bedarf, da sie nach dieser Darstellung keine Mitte zur Regelung nötig hat: Denn er fasst das Sehen nicht als Handlung auf, die der Mitte zur Normierung bedarf, so dass er das Anschauen sexuell schöner Körper nicht dem Stil der Mesoteslehre für Handlungen unterwerfen will. Ihre als Nicht-Handlung verstandene Abstraktion vom Gebrauch in der sexuellen Reproduktion hat für ihn daher nichts mit einer sexuellen Handlung zu tun. Beschreibt man also diese Art der schauenden Ästhetik als Grundlage von Stilbegründung wie das moderne ästhetische Anschauen der griechischen Skulptur, so vergisst Foucault, dass diese Schau der Nacktheit für Aristoteles erlaubt ist, weil sie *keinen* Stil des Handelns im Gebrauch der Lust durch Mesoteslehre für den Mann auszubilden vermag. Die männliche Hegemonie ist nur deswegen ein ästhetischer Stil für Handlungen nach Foucault, weil er den modernen Begriff des ästhetischen Stils als Formationsregel in die Handlungstheorie der Antike projiziert.

Auch schon der frühere Platon entspricht dem Stil der Mitte in seinem *Symposion*, in dem er scheinbar genau umgekehrt zu Aristoteles die Reinheit der Liebe durch die ästhetische Schau anklagt. So geht es im von Sokrates gehaltenen Bericht der Zauberin

4 Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit* 2, Frankfurt a, Main 1986, S. 71, ebenso ebd., S. 79ff.

Diotima im Verbot der Ephebenliebe weder um ein Jugendverbot noch um eine Ablehnung der Homosexualität, sondern darum, dass Homosexualität sich nicht zum ästhetischen Stil der Ephebenliebe verfestigen darf, weil es gegen den Stil der Mitte zwischen Homo- und Heterosexualität im Begehren verstößt. Daher ist der Stil einer reinen Heterosexualität ebenso abzulehnen, wie die zum Stil gewordene Homosexualität in der Ephebenliebe junger Männer, so dass auch hier Stil als Norm für Handlungen und Ästhetik zwei grundlegend verschiedene Dinge sind, weil es zwar in der Tat um eine Ökonomie des Begehrens geht, die aber nicht allein die Sexualität, sondern vorrangig das politische Monopol des Mannes zur Souveränität meint, die dann aber eine Ästhetik im Sex zu verhindern hat: Zuviel heteronome Sexualität macht die männliche Souveränität der Demokratie von der Frau abhängig, zu wenig schadet der Reproduktion der männlichen Demokratie in der Polis. Vor der scheinbar ästhetischen stilistischen Reinheit schöner Körper männlicher Jünglinge wird bei Platon als versteckte Unreinheit des Handelns gewarnt, weil sie die Stilreinheit der männlichen Demokratie im Handeln hintergeht. Schönheit darf nicht zum Stil in einer Ästhetik der Existenz werden.

Douglas hat für dieses Verhältnis von patriarchalischer Monopolisierung und Sexualität eine andere Erklärung:

»Wenn die männliche Vorherrschaft als zentrales Prinzip der sozialen Organisation angesehen wird und ohne Einschränkungen und mit vollen Recht zum physischen Zwang gilt, ist es wenig wahrscheinlich, daß der Glaube an eine geschlechtliche Verunreinigung besonders stark entwickelt ist. Wenn andererseits das Prinzip der männlichen Vorherrschaft zur Strukturierung des sozialen Lebens zwar verwendet, aber durch andere Prinzipien in Frage gestellt wird, [...] dann ist das Auftreten von geschlechtlichen Verunreinigungsvorstellungen wahrscheinlich.«<sup>5</sup>

Aber genau das ist nicht nur in der männlichen Demokratisierung geschehen, indem Sex eben gerade *nicht* als freie Ästhetik des Stils für Lust so eindeutig angenommen werden soll. Schrift wurde 403 als Parlamentsbeschluss der Männer im ionischen Alphabet eingeführt, das bis heute gültig geblieben ist.<sup>6</sup> Schrift spielt in der demokratischen Einschränkung auf Männer ebenso die Rolle der Forcierung von Männern gegenüber Frauen. *Medén ágan* steht schon u.a. über dem Orakel von Delphi, was ein Spruch der sogenannten sieben Weisen in Griechenland sein soll, also: nichts im Übermaß, was Aristoteles lediglich als Mesoteslehre in seiner Ethik als Stil für jegliches Handeln begründet, dem die ästhetische Schau des Mannes zwar nicht im Wege steht, aber nicht seinen Stil des Handelns begründen kann. Die Schau der *Kalokagathía* beim Training von jungen Männern bei Aristoteles ist also in der Tat eine Art der Ästhetik, aber weil sie kein Vorbild für das Verständnis eines Stils für Handlung abgibt: In der Tat hat Sex hat dann nichts mit dem Stil der männlichen Souveränität zu tun, aber gerade weil diese keinen Stil der Ästhetik ausbilden soll und damit auch nicht von der *Kalokagathía* aus zu verste-

5 Mary Douglas, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a.M. 1988, S. 186.

6 Peter Stein, *Schriftkultur. Eine Geschichte des Schreibens und Lesens*, Darmstadt 2006, S. 63f.

hen ist. Damit reproduziert Foucault die Vorstellung des deutschen Idealismus, wonach die griechische Polis ihre Demokratie einer Ästhetik verdanke.

Bei Platon wie Aristoteles geht es um die Erhaltung der sozialen Synchronie von Öffentlichkeit und Privatheit als eine rein männliche Angelegenheit demokratischen Handelns: Die Schrift ist allein eine politische Sache der Männer im privaten Lesen wie im öffentlichen Schreiben. Und auch genau deswegen werden die Sophisten mit ihren bezahlten Reden für Angeklagte vor Gerichten von Platon verurteilt, weil die vor Gericht öffentlich vortragenden Männer nicht die sind, die es privat geschrieben haben. Sie haben ihre schönen Reden bei Sophisten gekauft und stellen es als ihre erfundene Apologie dar. Ihre Rede ist alles andere als »gut« im Sinne der männlichen Souveränität für die Polis und daher auch falscher Schein. Scheint es ein Widerspruch von Platon und Aristoteles zu sein, wenn Platon von der Verführung des Sexes durch Ästhetik schöner Männer warnt und Aristoteles die Ästhetik des Schauens schöner Männer im Gymnasion dagegen als Mittel gegen den tierhaften Sex erlaubt, so entspricht es gleichwohl einer gemeinsamen Linie zu einer Technik der sozialen Synchronisierung zwischen Herrschaft im privaten Oikos mit der öffentlich politischen Agora, die allein beim Mann bleiben soll. Aber der eigentliche Skandal ist bei aller männlichen Hegemonie in der Polis die Tatsache, dass es eine rein elektorale Demokratie war, die keine Gewaltenteilung im Stil des Handelns kannte und nicht die Ästhetik der Existenz.

Die so genannten reinen Wertsphären Webers erscheinen rein, sind aber nach Bourdieu nur Eigenwerte und nicht reine Werte, so dass auch sie von Kämpfen um Autorität geprägt sind und nicht von reinen Konstellationen und reinen Funktionen der Macht.

»Die ausschließliche Konzentration auf die Funktion führt dazu, daß man der Frage der inneren Logik der kulturellen Objekte, ihrer Struktur als Sprache, keine Beachtung schenkt; ganz grundsätzlich aber läßt sie einen die Gruppen vergessen, die diese Objekte produzieren (Priester, Juristen, Intellektuelle, Schriftsteller, Dichter, Künstler, Mathematiker usw.) [...]. Hier ist Max Weber mit seiner Theorie der religiösen Akteure eine große Hilfe.«<sup>7</sup>

Für Bourdieu ist Webers Unterscheidung von institutionellem Priester und häretischem Prophet und damit die Theorie der Autorschaft entscheidend und nicht die Frage der Reinheit, die auch schon Adorno im Positivismusstreit an Weber kritisierte, aber dann für seine Philosophie selbst beanspruchte, so dass zumindest Foucault Adornos Nietzscheanismus dafür kritisierte, dass er das für sich angeblich einforderte, was er an Weber und den Naturwissenschaften als Reinheit kritisiert: Die von Interessen gereinigten Wertsphären der Wissenschaft verstecken nur implizit ihre Interessen, was Adorno dann für sein Institut aber ebenso als Reinheit gegenüber den protestierenden Studierenden forderte. Foucault versucht daher ein wenig wie Benjamins Forderung, konservative Denken gegen den Strich zu bürsten, die von Adorno abgelehnte Kritik Heideggers an Nietzsche für die Monopolisierung einer Ästhetik der Existenz zu nutzen, wenn man sich vor allem den letzten vierten Band seiner posthum veröffentlichten Geschichte anschaut. Selbstredend spielt die Ehe darin ihre Rolle, aber es bleibt fraglich, ob der

7 Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1995, S. 61.

Sex darin oder die Institution der Ehe als Monopol der sexuellen Reproduktion für den Aufstieg des Kapitalismus entscheidend ist.

Foucault sieht im letzten vierten (von ihm freilich nicht autorisierten Band) von *Sexualität und Wahrheit* in der christlichen Ästhetik die neuzeitliche Übernahme einer Ästhetik des Handelns der antiken Mesoteslehre, welche die christlichen Klöster angeblich in ihrer Balance eines Zuviel und Zuwenig in der Askese als Übernahme der antiken Lehre zu einer Ästhetik als subjektivierte Verinnerlichung der Mesoteslehre im Kloster verwandeln. In der Tat wird die Konkurrenz zu den einsamen, in der Askese radikaleren Anachoreten vom Kloster stets verurteilt, wie auch Foucaults letzter Band von *Sexualität und Wahrheit* deutlich mit Quellen aus der Frühzeit des Christentums belegt.<sup>8</sup> Wie so oft, sind die empirischen Belege kaum bei Foucault anzuzweifeln, wohl aber seine hermeneutische Interpretation. Danach werden die einsamen und extrem asketischen Anachoreten in der Wüste vom Kloster nach Foucault angeblich kritisiert, weil sie nicht die existenzielle Mitte einer Selbsttechnik in der Askese verinnerlichen. Nur hat diese Abgrenzung zu Anachoreten gar nichts mit der verinnerlichenden Übernahme der existenziellen Mitte zwischen Extremen aus der Antike zu tun. Foucault entgeht damit wieder die Strategie einer sozialen Legitimierung durch Synchronisierung von privater und öffentlicher Abstraktion: Vielmehr muss die radikale Einlösung einer reinen und absoluten Askese der Anachoreten in der Einsamkeit jenseits eines Klosters als versteckte illegitime Eitelkeit und damit Unreinheit verstanden werden, weil sie sich durch Einsamkeit dem Verdacht aussetzen, die Anerkennung eines Reinheitsideals egoistisch nur für ihre eigene streng individuelle Anerkennung zu beanspruchen, die damit ihre Abstraktion nicht kollektiv synchronisieren will. In der Tat wird die Konzentration auf das Selbst in der Strenge der Askese kritisiert, aber nicht als Vergehen gegen die Lehre von der Mitte. Der Verdacht einer Anhäufung (symbolischen) Kapitals der Anerkennung auf eine einzige Person konnte sehr schnell der egomanen Unreinheit beschuldigt werden, so dass das Reinheitsideal gegenüber Anerkennung grundsätzlich nicht von einer einzelnen Existenz repräsentiert werden konnte, sondern nur in der Bewährung durch kollektive Anerkennung. Daher ist auch nicht die radikal sexuelle Askese, sondern die Kollektivität einer Schrift der entscheidende Unterschied zur Legitimation des Klosters, über welche die vereinzelt Anachoreten eben nicht verfügen oder gar verfügen wollen. Die Hermeneutik einer Selbstfindung ist keine Fortsetzung einer antiken Ästhetik durch Verinnerlichung, sondern aufgrund des Mangels an sozialer Synchronisierung zwischen Abstraktion von der Gesellschaft als Form einer ebenso einzelnen reinen Existenz mit einer reinen Gesellschaft im Kloster, die folglich von einem einsamen Anachoreten gar nicht als Ziel der Reinheit formuliert werden kann.

Und darin zeigt sich wieder das Feiern der Sprache in seinem letzten Band: Denn die Schrift der monastischen Klöster steht zwar schon in Konkurrenz zur Nonne, aber letztlich wird sie, wie noch zu zeigen ist, in der katholischen Renaissance ebenso wie das Kloster abgewertet. Und in der Tat spielt Schrift eine wesentliche Rolle in der Veränderung dieses sozialen Tabus der Reinheit durch den Mann im Christentum und nicht die Sexualität. Auch Weber hat die existierende protestantische Hegemonie des Nordens in seine Geschichtstheorie projiziert, so dass er das *quattrocento* komplett übersieht. Das

8 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit IV, Die Geständnisse des Fleisches*, Berlin 2019, S. 164f. u. 180f.

von allen gleich wahrnehmbare Bild wird in der Frührenaissance des *quattrocento* für alle lesbare und damit reinere Offenbarung der Humanisten gegen die Archive der Klöster mit ihrer phonetischen Schrift verstanden, so dass die Nonne im Kloster kein Vorbild mehr für Offenbarung der Reinheit war. Man muss nicht Humanist sein, um dies als symbolische Revolution durch den Humanismus zu verstehen, was in der Tat nicht von Kastration, sondern eben von einer produktiven Erweiterung der Legitimation ausgeht. Aber zur Frage steht dann immer noch zurecht, was hinter der unfraglichen Ästhetik der Nonne im Mittelalter stand, die Foucault zum Thema machte. Denn dies betrifft den Begriff des Sexualitätsdispositivs.