

Che vuoi ?

02 / 2013

Kurier des Lacan Seminar Zürich



Inhalt

Editorial	2
Kant mit Sade	3
Hans-Martin Lohmann: Neues von Eros und Thanatos. Bisher unbekannte Erstfassung von Sigmund Freuds "Jenseits des Lustprinzips" erstmals veröffentlicht (Süddeutsche Zeitung) ...	24
Matthias Mayer: Theologie einer rhetorischen Figur. Litotes zwischen dem Klassizismus des Sokrates und der Scham bei Franz Kafka (FAZ)	25
Kommende Veranstaltungen	27

Editorial

Diese Ausgabe des *Che vuoi* steht zur Hauptsache im Zeichen einer Übersetzung von Lacans Arbeit "Kant avec Sade", die in den *Ecrits* publiziert ist und in den *Schriften II* in deutscher Fassung vorliegt, übersetzt von Wolfgang Fietkau.

Im Zuge des Seminars "Monotheismus und Psychoanalyse", das Michael Schmid und ich im Rahmen des Lacan-Seminars leiteten, wurde das Opfer(n) zu einem zentralen Thema, so dass sich die Lektüre von "Kant mit Sade" aufdrängte. Dabei zeigten sich die Probleme und Schwierigkeiten, die sich jedem Übersetzer dieser Arbeit stellen. Gleichwohl versuchte ich, die Version von W. Fietkau zu überarbeiten, überzeugt, dass sich einige Passagen sachlich adäquater formulieren lassen.

Die primäre Absicht dieses Vorhabens war deshalb nicht ausgerichtet auf eine möglichst stilvolle Wiedergabe, wie sie Lacan in unvergleichlicher Weise eigen ist — anzumerken ist dabei, dass die Fietkau-Übersetzung zumeist ebenfalls elegant ist —, sondern auf sachliche Korrektheit in Bezug auf Lacans Text, aber auch in Bezug auf Kants und Sades Quellen. Um die behauptete Korrektheit zu belegen, habe ich einzelne Zitate der beiden Autoren als Fußnoten hinzugefügt.

Bei der vorliegenden Fassung, für die ich verantwortlich bin, haben Michael Schmid und Liliane Bienaimé mitgeholfen, wobei beide um die Unfertigkeit dieser Version wissen. Da auch andere Kolleginnen und Kollegen an einer Überarbeitung der Fietkau-Übersetzung interessiert sind und sich gerne an der Diskussion um einzelne Passagen beteiligen möchten, habe ich mich entschlossen, die vorliegende, wie gesagt unfertige Version freizugeben, mit der Einladung an alle Interessierten, an den anstehenden Fragen mitzuarbeiten. Korrekturvorschläge können an mich geschickt werden, ich werde sie sammeln und ggf. in einem separaten *Che vuoi* abdrucken, sofern die Einsender damit einverstanden sind. Gefragt sind also einerseits Korrekturvorschläge sachlicher Art, andererseits Formulierungen, die so weit wie möglich die Eleganz des Lacanschen Stils wiedergeben, ohne dabei die sachliche Präzision zu verlieren.

Was den zeitlichen Rahmen betrifft, so ist keine Eile geboten, bis zum Jahresende werden Eingaben gerne aufgenommen.

Zwei Buchbesprechungen beschließen diese Ausgabe, eine von Hans-Martin Lohmann über eine bisher unbekannte Erstfassung von Sigmund Freuds "Jenseits des Lustprinzips", und eine von Matthias Meyer über die Stilfigur des Litotes (doppelte Verneinung), wobei der Autor des besprochenen Buches (V. Jankélévitch über die Ironie) vor allem Sokrates und Kafka ins Zentrum stellt, aber diese rhetorische Figur ist ja auch für die Psychoanalyse bedeutsam.

Peter Widmer

Kant mit Sade

Jacques Lacan, Kant mit Sade¹

Dass Sades Werk Freud antizipiert, und sei's auch nur hinsichtlich des Katalogs der Perversionen, ist eine in der Belletristik nachgebetete Dummheit, an der wie stets die Spezialisten schuld sind.

Demgegenüber möchten wir behaupten, dass das Sadesche Boudoir jenen Stätten gleicht, von denen die Schulen der antiken Philosophie ihre Namen hatten: Akademie, Lyzeum, Stoa. Hier wie dort geht man an die Vorbereitung der Wissenschaft, indem man die Position der Ethik berichtigt. Ja, darin wird in den Tiefen des Geschmacks über hundert Jahre hin allmählich die Bahn freigemacht, die Freud den Weg ebnen sollte. Sechzig weitere Jahre wären hinzuzurechnen, um absehen zu können, wozu das Ganze.

Wenn Freud *sein* Lustprinzip artikulieren konnte, ohne sich im geringsten um den Hinweis zu kümmern, worin es sich von seiner Funktion innerhalb der traditionellen Ethik unterscheidet, ja ohne dabei Gefahr zu laufen, im Nachhall des unbestrittenen Vorurteils zweier Jahrtausende — um an die Verlockung zu erinnern, die menschliche Kreatur mit der Psychologie, die sich in diversen Mythen des Wohlwollens einschreibt, vorwiegend ihrem Wohl zuzuordnen — verstanden zu werden, können wir nur dem durch das XIX. Jahrhundert allmählich aufsteigenden Thema des „Glücks im Bösen“ die Ehre erweisen.

Hier ist Sade der allererste Schritt einer Subversion, deren, soviel wir wissen, niemals bemerkter Wendepunkt Kant ist, wie überraschend dies angesichts der Kälte dieses Mannes auch scheinen mag.

Die *Philosophie im Boudoir* erscheint acht Jahre nach der *Kritik der praktischen Vernunft*. Wie man sehen wird, verträgt sie sich nicht nur mit ihr, wir werden zeigen, dass sie sie ergänzt, wir werden sagen, dass sie die Wahrheit der *Kritik* ausspricht.

Darum die Postulate, in denen sich diese erfüllt: das Alibi der Unsterblichkeit, wohin sie Fortschritt, Heiligkeit und sogar Liebe, alles, was sich an Befriedigung aus dem Gesetz ableiten ließe, verdrängt; die Garantie, dass sie eines Willens bedarf, für den das Objekt, auf das das Gesetz sich bezieht, intelligibel sei, indem es die seichte Stütze (*plat appui*) der Funktion der Nützlichkeit verliert, auf die Kant sie zu beschränken suchte, geben diesem Werk den Diamanten seiner Subversion wieder. Daraus erklärt sich die unglaubliche Übersteigerung, wie sie jedem durch die akademische Frömmigkeit nicht eingeschüchternen Leser widerfährt. Und dieser Wirkung kann es nicht schaden, wenn darüber berichtet wird.

Dass es einem wohl sei im Bösen, oder, wenn man so will, das Ewig Weibliche nicht nach oben zieht, diese Wendung verdankt sich einer philologischen Bemerkung: Was bis dahin namentlich zugelassen worden war, *qu'on est bien dans le bien*, beruht auf einem Gleichklang, den die deutsche Sprache nicht wiedergibt: *Man fühlt sich wohl im Guten*.² So jedenfalls führt Kant uns in die *Praktische Vernunft* ein.

Das Lustprinzip ist das Gesetz des Guten, das das *Wohl*³ ist, sagen wir das Wohlsein (*le bien-être*). In der Praxis unterwürfe es das Subjekt derselben Verkettung von Erscheinungen, die seine Objekte bestimmt. Kants Einwand dagegen erfolgt, seinem strengen Denkstil gemäß, von innen heraus. Kein Phänomen kann sich auf eine dauerhafte Beziehung zur Lust gründen. Kein

¹ Der französische Text ist erschienen in: *Ecrits*, Ed. du Seuil, Paris 1966, S. 765 – 790. Er wurde von Wolfgang Fietkau ins Deutsche übersetzt, s. *Schriften II*, Walter u. Quadriga, S. 133 – 163. Die vorliegende Übersetzung ist eine von Peter Widmer überarbeitete Version, unter Mithilfe insbesondere von Liliane Bienaimé und von Michael Schmid. Sie beansprucht nicht, abgeschlossen zu sein, ist offen für Kritik, Ergänzungen und alternative Vorschläge.

² Deutsch im Original

³ Deutsch im Original

Gesetz eines so verstandenen Wohls lässt sich demnach formulieren, das das Subjekt, das dieses Gesetz in sein Handeln einführt, als Wille bestimmen würde.

So wäre denn die Suche nach dem Wohl (*le bien*) eine Sackgasse, lebte *das Gute*⁴ nicht wieder auf, und zwar als Objekt des moralischen Gesetzes. Es wird uns durch die Erfahrung angezeigt, die wir machen, dass wir Befehle in uns vernehmen, deren Imperativ sich als kategorisch, anders gesagt als unbedingte, darstellt.

Wohlgemerkt, dieses Gute ist nur insofern als *das Gute* unterstellt, als es, wie schon gesagt, jedweden Objekt zum Trotz gesetzt wird, das seine Bedingung setzen würde; dass es sich irgendetwas widersetzt, seien es ungewisse Lüste, die diese Objekte in einer Gleichwertigkeit von Prinzipien mit sich bringen könnten, um sich als überlegen in seinem universalen Wert durchzusetzen. Auf diese Weise erscheint das Gewicht nur als ausschließend, Trieb oder Gefühl, alles, was das Subjekt in seinem Interesse für ein Objekt erleiden kann, was Kant daher als «pathologisch» bezeichnet.

Aufgrund dieser Wirkung läge der Schluss nahe, man träte hier wieder jenes höchste Gut an, wie es die Antike verstand, wenn Kant nicht wie gewöhnlich präzisierend hinzufügte, dass dieses Gut nicht als ausgleichendes Gegengewicht (*contrepoids*), sondern, wenn man so sagen kann, als ein Antigewicht (*antipoids*) agiert, das heißt es bringt in die Wirkung der Selbstsucht, der zufolge das Subjekt seine Lüste als Eigendünkel (*arrogantia*) empfindet, eine Verminderung (*soustraction*) des Gewichtes hervor, weshalb ein Blick auf dieses Gut diese Lüste nicht mehr so ehrenwert macht⁵. Wortgetreu, aber auch suggestiv.

Merken wir uns das Paradox, dass es in dem Moment ist, in dem das Subjekt sich keinem Objekt mehr gegenüber sieht, dass es auf ein Gesetz stößt, das keine andere Erscheinungsweise hat als etwas schon Signifikantes, das man von einer Stimme im Bewusstsein erhält und das, um sich als *Maxime* zu artikulieren, die Anordnung einer reinen praktischen Vernunft oder Wille vorschlägt.

Damit diese *Maxime* zum Gesetz wird, ist es erforderlich und zugleich hinreichend, wenn sie sich zur Probe solch einer Vernunft in logischer Hinsicht als universal erweist. Was freilich *iure logico* nicht heißt, sie nötige sich damit auch jedermann auf, wohl aber, dass sie für alle Fälle, oder genauer, dass sie für keinen Fall gilt, wenn nicht für jeden.

Da aber diese Probe vernunftgerecht sein muss, und zwar im Sinne reiner, wenngleich praktischer Vernunft, kann sie nur im Falle von *Maximen* eines Typus gelingen, der zu seiner Ableitung eine analytische Entnahme anbietet.

Exemplifiziert wird dieser Typus anhand der Verlässlichkeit, wie sie für die Rückgabe eines *Depositums*⁶ unabdingbar ist: hängt doch die Praxis des *Depositums* von beiden Ohren ab,

⁴ Deutsch im Original

⁵ Wir haben uns an den französischen Text der durchaus annehmbaren Übersetzung von Barni, die auf 1848 zurückgeht (vgl. S. 247ff.), bzw. an den deutschen der Ausgabe von Vorländer (bei Meiner) gehalten, s. S. 86.

Zusatz, eingefügt von pw: „Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die *Selbstsucht* (*solipsimus*) aus. Diese ist entweder die der *Selbstliebe*, eines über alles gehenden *Wohlwollens* gegen sich selbst (*philautia*), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (*arrogantia*). Jene heißt besonders *Eigenliebe*, diese *Eigendünkel*. Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß *Abbruch*, indem sie solche, als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann *vernünftige Selbstliebe* genannt wird. Aber den Eigendünkel *schlägt* sie gar *nieder*, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz *Abbruch* tut, so fern jene bloß auf der Sittlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder.“ (Kritik der praktischen Vernunft, Drittes Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, Kant-Werke, Wissenschaftl. Buchgesellsch. Darmstadt, Bd. 6, S. 193)

⁶ Vgl. die Anmerkung zum Lehrsatz III des ersten Kapitels der *Analytik der reinen praktischen Vernunft*. Vorlän-

die sich, soll derjenige, dem es anvertraut wird, sich seiner Aufgabe würdig zeigen, jedweder Einflüsterung verschließen müssen, die diese Verlässlichkeit anfechten könnte. Anders gesagt: kein Depositum, wenn nicht der damit Betraute seiner Rolle gewachsen ist.

Nun regt sich selbst in diesem evidenten Fall womöglich bei manchem das Bedürfnis nach einer synthetischeren Begründung. Ihr Ungenügen wollen wir daher am Beispiel einer Maxime illustrieren, die, so respektlos dies auch klingen mag, dem Père Ubu nachgebildet ist: «Es lebe Polen, denn gäb's kein Polen, gäb's auch keine Polen.»

Niemand bezweifle auf Grund einer gewissen Langsamkeit bzw. Emotionalität, wie sehr wir an einer Freiheit hängen, ohne die die Völker in Trauer sind. Aber ihre analytische, wenngleich unwiderlegbare Begründung ist doch von der Art, dass sie bei aller Unfehlbarkeit sich ein wenig mäßigt, bedenkt man, dass die Polen seit je, wann immer Polen von der Landkarte verschwand (*aux éclipses de la Pologne*), sich bemerkenswert unerschütterlich zeigten, und das selbst noch in Anbetracht der Klagen darüber.

Man findet hier wieder, was Kant veranlasst, sein Bedauern darüber zu äußern, dass sich der Erfahrung des moralischen Gesetzes als Gegenstand der Erscheinung keinerlei Anschauung darbietet.

Dieses Objekt verbirgt sich, wie wir einräumen, innerhalb der gesamten *Kritik*. Allerdings lässt es sich erraten anhand der Spur, wie Kant sie in der unerbittlichen Folgerichtigkeit hinterläßt, mit der er sich bemüht, diese Verbergung aufzuzeigen, verdankt ihr doch das Werk jene zweifellos unschuldige, aber spürbare Erotik, die, wie wir zeigen werden, zuinnerst im Wesen dieses besagten Objektes selbst begründet ist.

Deshalb möchten wir gerade an diesem Punkte unserer Ausführungen alle diejenigen unter unseren Lesern, die mangels Lektüre ein noch jungfräuliches Verhältnis zur *Kritik* haben, bitten innezuhalten, um hier später wieder anzuknüpfen. Sie mögen sich überzeugen, ob sie die Wirkung hat, von der wir sprachen, auf alle Fälle versprechen wir ihnen jenes besondere Vergnügen, die sich auf diese Leistung hin übermitteln wird.

Die anderen wollen uns nun in die *Philosophie im Boudoir* folgen, zumindest in die Lektüre.

Ein Pamphlet, wie sich zeigt, aber dramatischer Art, worin die Szenenbeleuchtung dem Dialog wie den Gesten ermöglicht, bis an die Grenzen des Vorstellbaren vorzudringen. Diese Szenenbeleuchtung erlischt für einen Augenblick, um einer Streitschrift, Pamphlet innerhalb des Pamphletes, zu weichen, die den Titel trägt: «Franzosen, noch eine Anstrengung, wenn Ihr Republikaner sein wollt. . . »

Gewöhnlich glaubt man, aus dem, was hier sich äußert, eine Mystifikation herauszuhören, wenn man es nicht gar ausdrücklich dafür hält. Nur müsste man nicht einmal durch die bedeutsame Rolle des Traums im Traum gewarnt sein, der auf größere Nähe zum Realen zielt, um im Hohn auf die geschichtliche Aktualität hier ein Merkmal gleicher Art zu erkennen. Es ist offenkundig, und man täte besser daran, zweimal hinzusehen.

Sagen wir, dass der Nerv der Streitschrift in der Maxime zutage tritt, dem Genießen seine Regel aufzustellen, ungewöhnlich, weil ihre Rechtsetzung auf Kantische Weise erfolgt, nämlich in der Erhebung zur universalen Regel. Sprechen wir diese Maxime aus :

«Ich habe das Recht, deinen Körper zu genießen, kann ein jeder mir sagen, und ich werde von diesem Recht Gebrauch machen, ohne dass irgendeine Schranke in der Laune des Übergriffs, den zu befriedigen mir gefällt, mich daran hindern könnte.»

So sähe die Regel aus, der man die *volonté de tous* zu unterwerfen gedenkt, sofern ihr eine Gesellschaft durch Zwang Geltung verschafft.

Für jedes vernünftige Wesen bestenfalls schwarzer Humor, der ausgeht von der Maxime und zum Einverständnis kommt, das man ihr unterstellt.

Über das hinaus, worin uns die Deduktion der *Kritik* geschult hat, die Unterscheidung zwischen dem Rationalen (*le rationnel*) und der Art von Klugheit (*le raisonnable*)⁷, die nur eine Zuflucht zum Pathologischen ist, wissen wir nun, dass der Humor der Überbringer im Komischen der Funktion des «Überichs» ist. Was, um diese psychoanalytische Instanz durch eine Wandlung zu beleben und sie aus dieser Rückkehr in den Obskurantismus, wozu unsere Zeitgenossen sie ja verwenden, zu entreißen, genauso gut die kantianische Prüfung der universalen Regel mit dem Senf (*grain de sel*), der ihr fehlt, würzen (*relever*) kann.

Sind wir von daher nicht gehalten, das um so mehr für ernst zu nehmen, was sich uns darbietet, da es so ernst gar nicht ist? Wir wollen daher, wie man wohl sieht, nicht danach fragen, ob es vonnöten ist oder genügt, dass eine Gesellschaft ein Recht auf Genießen sanktioniert, indem sie jedermann erlaubt, sich darauf zu berufen, damit sich seine Maxime von da an zum Imperativ des moralischen Gesetzes autorisiert.

Vermag doch keinerlei positive Legalität über die Erhebung dieser Maxime zum Rang einer universalen Regel zu entscheiden, da eben jener Rang sie möglicherweise in Widerspruch zu allen anderen Regeln bringen kann.

Es ist keine Frage, die man nur dadurch klären kann, dass man sie sich vorstellt, und die Ausdehnung an alle des Rechts, den die Maxime hier anruft, ist hier nicht die Sache, um die es geht.

Bewiesen wäre damit nämlich bestenfalls nur eine Möglichkeit ihrer Allgemeinheit, nicht aber ihrer Universalität, die die Dinge ihrer Begründung nach beurteilt und nicht wie sie sich anordnen.

Bei dieser Gelegenheit sei daher nicht versäumt, die Überschätzung der Rolle anzuprangern, wie man sie dem Moment der Reziprozität insbesondere im Falle subjektiver Strukturen zuschreibt, die sich von innen her dem widersetzen.

Die Reziprozität, eine umkehrbare Beziehung, die in Form einer einfachen Linie zwei Subjekte miteinander verbindet, die diese Beziehung auf Grund ihrer «reziproken» Position für äquivalent halten, lässt sich nur schwer als logische Zeit irgendeiner Überschreitung des Subjekts in seiner Beziehung zum Signifikanten platzieren, und noch weniger als Etappe irgendeiner Entwicklung, fasse man diese als psychische auf oder nicht (wobei stets das Kind dazu erhält, dass ihm alles Mögliche in pädagogischer Absicht andemonstriert wird).

⁷ Lacan meint hier offensichtlich die von Kant hervorgehobene Unterscheidung zwischen der reinen Vernunft, die ohne empirisches Objekt ist, und der an empirische Objekte geknüpften Vernunft, die der Königsberger Philosoph „Geschicklichkeit“ und „Klugheit“ nennt. S. dazu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Zweiter Abschnitt, S. 45: Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, vorstellt, ist assertorisch. Man darf ihn nicht bloß als notwendig, zu einer Ungewissen, bloß möglichen Absicht, vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher *und a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie *zu seinem Wesen* gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein Klugheit im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d.i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist kategorisch. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der Sittlichkeit heißen.“ (Kant-Werke, op. cit., Bd. 6)

Die von Lacan vorgebrachte Unterscheidung von „le rationnel“ und „le raisonnable“ lässt sich m.E. nicht mit der von Fietkau vorgeschlagenen Terminologie des „Vernünftigen“ und der „Vernünftelei“ gleichsetzen, obwohl diese Unterscheidung bei Kant vorkommt. (pw)

Wie dem auch sei, bereits an dieser Stelle lässt sich für unsere Maxime verbuchen, dass sie als Paradigma einer Aussage dienen kann, die Reziprozität als solche ausschließt (Reziprozität, nicht aber die Verpflichtung zur Erwidmung).

Jedwedes Urteil über die Ordnung des Verruchten, das unserer Maxime Geltung verschaffen würde, ist also gleichgültig in der Sache (*en la matière*); es gesteht ihr die Eigenschaft einer in der Moral als universal angenommenen Regel zu oder bestreitet sie, wobei die Moral seit Kant als unbedingte Praxis der Vernunft gilt.

Man wird ihr diese Eigenschaft schon aus dem einfachen Grunde zugestehen müssen, dass ihre bloße Kundgabe (ihr Kerygma) zugleich einerseits zu begründen vermag, dass das Pathologische, jegliche Rücksicht auf ein Gut, auf eine Leidenschaft bzw. auf Mitleid radikal abzuweisen ist — und Kant legt, indem er sie abweist, das Feld des moralischen Gesetzes frei —, andererseits, dass dieses Gesetz seine Substanz einzig in seiner Form findet, da sich der Wille ihr nur dann verpflichtet, wenn er aus seinem Handeln jedweden Bestimmungsgrund ausschließt, der nicht aus seiner Maxime selber folgt.

Gewiss sind uns diese beiden Imperative, zwischen denen sich die moralische Erfahrung bis zum Zerreißen des Lebens spannen lässt, in der Form des Sadeschen Paradoxons auferlegt, als gälten sie dem Anderen, nicht uns selbst.

Indes besteht hier nur auf den ersten Blick eine Kluft, verfährt doch der moralische Imperativ auf latente Weise genauso, da sein Gebot als vom Anderen her an uns ergeht.

Hier zeigt sich, wie man sieht, ganz unverhüllt, worauf die oben wiedergegebene, am Beispiel der Verwahrungspflicht des Depositums offenkundige Parodie des Universalen erst hinweisen sollte, dass nämlich die Bipolarität, auf der sich das Moralische Gesetz begründet, nichts weiter ist als jene Teilung des Subjekts, wie sie sich jedesmal, wenn der Signifikant sich einschaltet, vollzieht: namentlich zwischen dem Subjekt des Aussagens und dem Subjekt der Aussage.

Das Moralische Gesetz hat kein anderes Prinzip. Das gilt es noch einmal zu verdeutlichen, ohne jener Mystifikation stattzugeben, wie man sie an Hand des Gags «Es lebe Polen» verspürt.

Gerade weil die Sadesche Maxime aus dem Munde des Anderen ergeht, ist sie aufrichtiger, als wenn sie an die Stimme im Innern appelliert, da sie die für gewöhnlich unterschlagene Teilung des Subjekts demaskiert.

Das Subjekt des Aussagens löst sich hier ebenso deutlich ab wie in «Es lebe Polen», wo sich nur voneinander scheidet, was mit seiner Kundgabe stets zugleich Heiterkeit (*fun*) erregt.

Man möge sich, um es so zu sehen, nur die Doktrin vor Augen halten, auf die Sade selbst die Herrschaft seines Prinzips gründet. Es ist die Doktrin der Menschenrechte. Dass kein Mensch des anderen Eigentum noch jemals dessen Apanage sein könne, dürfte er nicht zum Vorwand nehmen, um das Recht aller, aus ihm nach Belieben Genuss zu ziehen, aufzuheben⁸. Was ihm daher an Zwang widerfährt, geschieht nicht so sehr aus Gewalt heraus, sondern eher in Konsequenz des Prinzips, besteht doch die Schwierigkeit für denjenigen, der diesen Zwang zum Richtspruch macht, nicht so sehr darin, jemanden zur Zustimmung zu bewegen, als vielmehr, diesen Spruch an seiner Stelle zu fällen.

Den Anderen als frei also, die Freiheit des Anderen macht der Diskurs vom Recht auf Lusterfüllung zum Subjekt seines Aussagens, und zwar auf eine Weise, die sich nicht vom «Du bist»⁹ unterscheidet, wie sie aus dem mörderischen Grunde eines jeden Imperativs hervorgeht.

Dieser Diskurs wirkt jedoch nichtsdestoweniger bestimmend für das Subjekt der Aussage, indem er es bei jedem Anruf aus seinem äquivoken Inhalt heraustreibt: macht doch das Genießen, das in seiner Rede bereits sich schamlos einbekennt, sich zum Pol in einem Paar, bei dem der andere sich in der Höhlung befindet, die es jeweils schon am Ort des Anderen bohrt, um

⁸ La Philosophie dans le Boudoir. In Oeuvres complètes du Marquis de Sade. Paris 1966, Bd. 3, S. 501 f.

⁹ A.d. Ü.: Vgl. dazu Schriften I, S. 226, Anm. 28.

dort das Kreuz der Sadeschen Erfahrung zu errichten.

Ehe wir nach deren Triebfeder fragen, bliebe zu erwähnen, dass der Schmerz, der hier sein Schmachversprechen zeichnet, sich nur mit einer ausdrücklichen Erwähnung, die Kant macht, unter den Konnotationen der moralischen Erfahrung trifft.¹⁰ Was er für die Sadesche Erfahrung bedeutet, zeigt sich am ehesten, wenn man ihn in die Nähe dessen rückt, wodurch der Kunstgriff der Stoiker entwaffnend ist: die Verachtung.

Man stelle sich eine Wendung Epiktets in der Sadeschen Erfahrung vor. «Siehst du», sagt er, «du hast es zerbrochen» und zeigt auf sein Bein. Wird nicht das Genießen (*jouissance*), herabgewürdigt auf das Schmäbliche einer solchen Wirkung, an der ihr Bestreben ins Straucheln gerät, in Ekel verwandelt?

So zeigt sich, dass gerade im Genießen die Sadesche Erfahrung sich modifiziert. Denn sie trachtet nur danach, sich eines Willens zu bemächtigen, weil sie ihn schon durchquert hat, um sich im Innersten des Subjektes einzunisten, das sie darüber hinaus bis aufs Schamgefühl aufreizt.

Das Schamgefühl nämlich umfasst die Verbindungen des Seins in zwiefacher Weise (*amboceptive*)¹¹: bringt doch schon zwischen zweien allein die Schamlosigkeit des einen es fertig, die Scham des Anderen zu vergewaltigen. Auf diesem Wege ließe sich nötigenfalls rechtfertigen, was wir zunächst von der Behauptung des Subjekts an der Stelle des Anderen zu zeigen suchten.

Befragen wir es doch einmal näher, dieses flüchtige Genießen, das im Andern an ein Echo gebunden ist, welches es, kaum ist es hervorgerufen, schon wieder zum Verstummen bringt, indem sie ihm das Unerträgliche zufügt. Scheint es sich nicht ausschließlich aus sich selbst heraus nach Art einer zweiten, grauenhaften Freiheit zu übersteigern?

Damit wird sich uns auch jener dritte Terminus enthüllen, über den, Kant zufolge, die moralische Erfahrung nicht verfügt: das Objekt, das er, um es in der Erfüllung des Gesetzes dem Willen zu unterwerfen, auf das Undenkbare des Dinges an sich beziehen muss. Dieses Objekt, haben wir es nicht direkt vor uns in der Sadeschen Erfahrung, herabgestiegen aus seinem unzugänglichen Bezirk, enthüllt als *Dasein*¹², des Agenten der Qual?

Nicht ohne dass es sich das Undurchdringliche des Transzendenten bewahrte. Dieses Objekt nämlich ist vom Subjekt auf merkwürdige Art getrennt. Beachten wir, dass der Herold der Maxime nichts weiter zu sein hat als der Punkt, von wo aus diese ergeht. Es kann eine Stimme im Radio sein, die an den Durchhalteappell erinert, dem auf Sades Aufruf hin die Franzosen zugestimmt hätten, sowie an die Maxime, die mit der Wiedererstehung ihrer Republik für diese zum organischen Gesetz geworden wäre.

Phänomene der Stimme wie diese, zumal die der Psychose, haben in der Tat diesen Objektcharakter, und die Psychoanalyse war in ihren Anfängen nahe daran, die Stimme des Gewissens (*conscience*) darauf zu beziehen.

So wird denn ersichtlich, wieso Kant meinen kann, dieses Objekt entziehe sich jeglicher Bestimmung im Rahmen der transzendentalen Ästhetik, obwohl es an einer Ausbuchtung des

¹⁰ Wahrscheinlich Anspielung auf folgende Aussage Kants: „Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann...“ (Kritik der praktischen Vernunft, op. cit. S. 193) (pw)

¹¹ Franz.: Car la pudeur est amboceptive des conjonctures de l'être... Lacan verwendet das unübersetzbare Wort „amboceptif“ im Seminar X (L'angoisse) wie folgt, wobei er es auf die mütterliche Brust bezieht: „Wenn ich Ambozeptor sage, hebe ich [damit] hervor, daß es genauso notwendig ist, das Verhältnis des mütterlichen Subjekts zur Brust zu artikulieren wie das des Säuglings zur Brust. Der Schnitt geht für die beiden nicht durch dieselbe Stelle.“ (Zit. nach der Übers. von G. Schmitz) Er meint also ein Zweifaches, das jedoch weder mit Reziprozität, noch mit Ambivalenz, Zweiseitigkeit oder Zweizeitigkeit zu verwechseln ist; vielmehr wird eine Doppelfunktion (eines Organs) bezeichnet. (pw)

¹² A. d. Ü. : Deutsch im Original.

Schleiers der Erscheinungen immer wieder erkennbar wird, ist es doch weder heimatlos (*sans feu ni lieu*) noch zeitlos in der Anschauung, weder unreal in seinem Modus noch ohne Wirkung in der Realität: Es ist nicht nur deswegen, weil Kants Phänomenologie hier mangelhaft ist, sondern deswegen, dass die Stimme, selbst wenn sie verrückt ist, die Idee eines Subjekts aufdrängt und das Objekt des Gesetzes nicht auf eine Bösartigkeit des realen Gottes schließen lassen muss.

Zweifellos hat das Christentum die Menschen dazu erzogen, wenig darauf zu achten, wie es mit dem Genießen auf Seiten Gottes steht. Daran geht auch Kants Voluntarismus des Gesetzes um des Gesetzes willen achtlos vorüber, der damit, wie man wohl sagen darf, die stoische Erfahrung an Ataraxie noch überbietet. Kant, könnte man denken, steht hier unter dem Druck von etwas, was er, allzu nahe, wenn auch nicht von Sade, so doch von jenem Mystiker in sich vernimmt, im Seufzer, mit dem erstickt wird, was er darüber hinaus noch flüchtig erblickte, als er seinen Gott ohne Gestalt sah: *Grimmigheit?* Sade nennt es: das Höchste Wesen in der Ordnung des Bösen.

Aber pah! Schwarze *Schwärmereien*¹³ hinweg! Kommen wir lieber auf die Funktion der Präsenz im Sadeschen Phantasma zurück.

Dieses Phantasma hat eine Struktur, von der später noch die Rede sein wird; in ihr bildet das Objekt nur einen der Terme, worin seine phantasmatische Suche ihren Stillstand finden kann. Versteinert sich das Genießen in ihm, wird das Objekt zum schwarzen Fetisch, worin man die Form erkennt, die an bestimmtem Ort und Zeitpunkt dargereicht wird, auch heutzutage noch, auf dass man darin den Gott bewundere.

Eben dies widerfährt dem Henker in der Sadeschen Erfahrung, wenn seine Präsenz letztlich nur noch darin besteht, als ihr Instrument zu fungieren.

Wenn indessen sein Genießen darin auch erstarren mag, entgeht es doch nicht der Erniedrigung in einem Akt, den er nicht umhin kann, als ein Geschöpf von Fleisch zu vollziehen, bis ins Mark hinein geknechtet von der Lust.

Weder spiegelt noch erwidert diese Teilung jene, die sich im Anderen der beiden Verschiedenheiten des Subjekts vollzogen hat (warum sollte sie sie nicht «vergegenseitigen»?).

Zweifellos würde das Begehren (*désir*)¹⁴, das aus dieser Teilung des Subjekts hervorgeht, sich damit zufriedengeben, Wille zum Genießen zu heißen. Nur machte es dieser Name des Willens, den es im Anderen anruft, nicht würdiger, indem sie ihn bis zum Extrem der Teilung mit seinem Pathos in Versuchung führt; um dies nämlich zu tun, geht sie, der Ohnmacht nahe, geschlagen davon.

Denn wenn es losgeht, bleibt das Begehren der Lust unterworfen, deren Gesetz es dazu bestimmt, sie in ihrer Absicht immer wieder zu kurz kommen zu lassen. Homöostase, die sich immer wieder nur allzu schnell an der tiefsten Schwelle der Spannung wiederfindet, an der das Lebendige dahinvegetiert. Ewig verfrüht, der Niederschlag des Flügels, dem es gegeben ist, die Reproduktion seiner Form unterzeichnen (*signer*) zu können. Ein Flügel gleichwohl, der sich hier zu erheben hat, um die Verbindung des Sexus mit dem Tode darzustellen. Lassen wir ihn ruhen unter einem eleusinischen Schleier.¹⁵

Die Lust also, dort unten noch im Wettstreit mit dem Willen ein Ansporn, ist hier nur

¹³ A.d.Ü.: Deutsch im Original.

¹⁴ Im Unterschied zu W. Fietkau übersetzen wir „*désir*“ nicht mit Begierde, sondern mit Begehren. „Begierde“ ist zu objektiv, während es m.E. Lacan darauf ankommt, dass das Begehren sich zwar mittels eines Objekts aufrecht erhält, jedoch im Kern ohne bestimmtes Objekt ist, was gerade Lacans Nähe zu Kant zeigt. Sie zeigt sich in der Lacanschen Unterscheidung zwischen Objekt-Ursache-des Begehrens und Objekt des Begehrens. S. dazu z.B. Das Seminar X, Die Angst, S. 340 (Schmitz-Übers.) u.a. (pw).

¹⁵ Lacan nimmt hier Bezug auf die eleusinischen Mysterien in der Antike, die den Göttinnen Demeter und Persephone gewidmet waren. Einzuweihende kamen dabei in Berührung mit dem Überirdischen — der Schleier, der die unsichtbare Welt von der stofflichen Welt trennt, wurde vor ihnen gelüftet, damit sie das Große Licht von Eleusis sehen konnten. (pw)

mehr ein wankender Komplize. Selbst in der Zeit des Genießens wäre sie ganz einfach aus dem Spiel, griffe nicht das Phantasma ein, um sie durch eben jenen Zwist zu erhalten, wo sie erliegt.

Anders gesagt macht das Phantasma die eigentliche Lust des Begehrens (*désir*) aus. Noch einmal sei daher unterstrichen, dass Begehren (*désir*) nicht gleich Subjekt ist, da es niemals durch einen Signifikanten des Anspruchs, was immer dieser auch sei, bezeichnet werden kann, da es darin nicht artikulierbar ist, wenn es auch in ihm artikuliert ist.

So lässt sich hier mit Leichtigkeit erfassen, wieso die Lust ins Phantasma greift. Wie die physiologische Erfahrung zeigt, durchläuft der Schmerz einen in jeder Hinsicht längeren Zyklus als die Lust, da der Reiz ihn erst an dem Punkt erregt, wo die Lust endet. Wie lange er freilich auch dauern mag, hat er doch wie die Lust seinen Endpunkt: die Ohnmacht des Subjekts.

Diese vitale Voraussetzung aber macht sich das Phantasma zunutze, um an der empfindlichsten Stelle der Sadeschen Erfahrung das Begehren (*désir*) zu fixieren, das an ihrem Agenten erscheint.

Definieren lässt sich das Phantasma in der allgemeinsten Form einer Algebra, die wir eigens zu diesem Zweck entworfen haben, d.h. die Formel ($\mathcal{S} \diamond a$), worin das Punnzeichen \diamond als «Begehren nach» (*désir de*) zu lesen ist, eine Formel, die man ebensogut auch von hinten nach vorn lesen kann, wobei eine Identität eingeführt wird, die auf absoluter Nicht-Reziprozität beruht. (Eine Relation, die in ihrem Umfang den Formationen des Subjekts entspricht.)

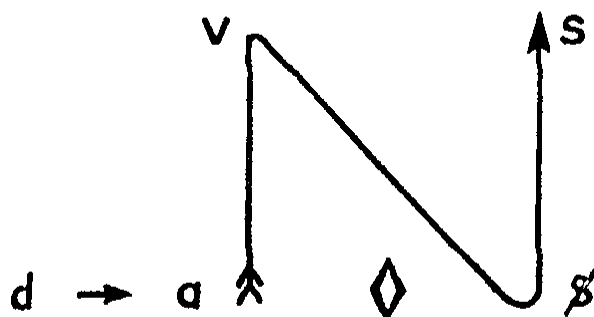
Wie es damit auch sei, im vorliegenden Fall jedenfalls lässt sich diese Form besonders leicht lebendig werden lassen. Sie verbindet nämlich darin die Lust, welcher ein Instrument (Objekt a der Formel) substituiert wurde, mit der Art Teilung, die vom Subjekt getragen wird, wie die Erfahrung sie anordnet.

Dies ist nur deshalb möglich, weil ihr sichtbarer Agent in der Starre des Objekts versteinert, und zwar mit dem Ziel, dass seine Subjektteilung vom Anderen her im vollen Umfang auf ihn zurückschnellt.

Eine vierteilige Struktur, ausgehend vom Unbewussten, ist stets erforderlich in der Konstruktion einer subjektiven Festschreibung. Dem entsprechen unsere didaktischen Schemata.

Wandeln wir daher noch einmal das Sadesche Phantasma ab mittels eines neuen dieser Schemata:

SCHÉMA 1



V: Wille (zum Genuss)
 [volonté (de jouissance)]
 d: Begehren (*désir*)

Die untere Linie entspricht dem Aufbau des Phantasmas, insoweit auf ihm die Utopie des Begehrens beruht.

In der geschlängelten Linie ist die Kette verzeichnet, durch die ein Subjektkalkül möglich wird. Diese Linie hat eine Richtung, und ihre Richtung konstituiert darin eine Ordnung, innerhalb derer die Erscheinung des Objektes *a* an der Stelle der Ursache aus der Universalität ihrer Beziehung zur Kategorie der Kausalität erhellt wird, die, wollte sie die Schwelle der transzendentalen Deduktion Kants aufsprengen, auf dem Pflock (*cheville*) des Unreinen eine neue Kritik der Vernunft begründen würde.

Bleibt noch das V¹⁶, das an seiner hervorragenden Stelle oben die Vorherrschaft des Willens in dieser ganzen Sache gebieterisch zur Geltung zu bringen scheint, dessen Form jedoch zugleich an die Vereinigung dessen denken lässt, was es teilt, indem es dies mit einem *vel* zusammenhält, d.h. indem sie das schräggestrichene \S der praktischen Vernunft gegenüber S, dem rohen (dem «pathologischen») Subjekt der Lust, zur Wahl stellt.

Kants Wille also befindet sich an der Stelle jenes Willens, der als Wille zum Genießen nur bezeichnet werden kann, um damit zu verdeutlichen, dass er das wiederhergestellte Subjekt der Entfremdung (*alienation*) meint, um den Preis, bloß Instrument des Genießens zu sein. Damit muss Kant, «mit Sade» auf die Folter gespannt, wobei Sade für unseren Gedanken wie zugleich in seinem Sadismus die Rolle des Marterwerkzeugs spielt, einbekennen, was sich auf den Nenner jener Frage «Was will er?» bringen ließe, die ja wohl niemandem fremd ist.

Wolle man sich denn nunmehr dieser Skizze in ihrer gedrängten Form bedienen und damit ins Waldesinnere des Phantasmas begeben, das Sade in seinem Werk in einer Art von systematischem Aufriss entwickelt.

Wie man sehen wird, gibt es eine Statik des Phantasmas, wonach der in \S angenommene Punkt der Aphanisis¹⁷ endlos in der Einbildung (*imagination*) hinausgeschoben werden muss. Von daher die schier unglaubliche Überlebenskraft, mit der Sade die Opfer der Misshandlungen und Torturen ausstattet, die er in seinen fabulösen Geschichten an ihnen verübt. Der Augenblick ihres Todes scheint einzig durch das Bedürfnis motiviert, sie innerhalb einer Kombinatorik zu ersetzen, um deretwillen allein es mehrerer bedarf. Gleichgültig, ob das Opfer allein (Justine) oder in der Mehrzahl vertreten ist, es unterliegt der Monotonie der Beziehung, wie sie das Subjekt zu dem Signifikanten unterhält, worin es unserer Skizze zufolge besteht. Indem sie das Objekt *a* des Phantasmas ist und sich im Realen ansiedelt, kann die Schar der Peiniger mehr an Variation haben (s. Juliette).

Eine andere Bewandnis hat es mit der Forderung, das Gesicht der Opfer müsse stets von unvergleichlicher (und im übrigen, s. o., unverwüstlicher) Schönheit sein. Und dieses Problem erledigt sich nicht durch ein paar hastig zusammengeklautbe Allgemeinplätze über den sexuellen Reiz. Eher zeigt sich darin die Grimasse von etwas, was wir schon in der Tragödie an Hand der Funktion der Schönheit aufzuzeigen suchten: die äußerste Schranke, die den Zutritt zu einem fundamentalen Schrecken untersagt, man denke nur an die *Antigone* des Sophokles und den Augenblick, in dem dort der *Ερωσ ανιχατε μακαν* ausbricht¹⁸.

Dieser Exkurs aber wäre hier fehl am Platze, führte er uns nicht zu dem, das man als die Diskordanz der zwei Tode bezeichnen könnte, die sich aus der Existenz der Verurteilung ergibt. Wesentlich an dem, was sich im Zwischen-zwei-Toden des Diesseits abspielt, ist, dass es uns erkennen lässt, dass es nicht anders ist als dasjenige, auf dem das Jenseits beruht.

Das zeigt sich deutlich an der Paradoxie in Sades Einstellung zur Hölle. Die Idee der Hölle, die er wohl hundertmal als Mittel der Unterwerfung unter die religiöse Tyrannei schmätzt, kehrt nämlich veranlassend auf eigenartige Weise in den Gesten eines seiner Helden wieder,

¹⁶ A.d.Ü.: Französ. V (für *volonté*) mit zwei Ästen.

¹⁷ A.d.Ü.: Erlöschung des sexuellen Wunsches.

¹⁸ *Antigone*. v. 781.

obwohl dieser ein begeisterter Verfechter des Subversiven, der Libertinage in ihrer vernunftgerechten Form ist, wir meinen den greulichen Saint-Fond¹⁹. Die Praktiken, mittels deren er nämlich seinen Opfern ihre Todespein auferlegt, beruhen auf dem Glauben, er vermöchte damit für sie im Jenseits die ewige Qual zu erwirken. Gerade weil das Betragen dieser Figur sich dem Blick der Komplizen in gewisser Weise verbirgt und ihr Glaube durch die Verlegenheit (*embarras*) geprägt scheint, sich näher dazu zu äußern, unterstreicht sie ihre Authentizität. Und ein paar Seiten weiter erblickt man sie bei dem Versuch, dies Verhalten ein wenig glaubwürdiger zu machen, indem sie vom Mythos einer Attraktion redet, die dazu tendiere, die «Partikel des Bösen» zu versammeln.

Diese Inkohärenz bei Sade, dem die Sadisten, auch sie ein wenig hagiographisch, zu wenig Aufmerksamkeit schenken, würde klarer, höbe man den in Sades Schriften ausdrücklich erwähnten Terminus des zweiten Todes hervor. Dessen Gewissheit aber, auf die Sade gegen die schreckliche Routine der Natur (die, wie es an anderer Stelle heißt, durch das Verbrechen durchkreuzt werden soll) seine Erwartung setzt, machte es erforderlich, bis zu einer Grenze vorzustoßen, an der der Untergang des Subjekts doppelt geschieht: womit Sade im Wunsch symbolisiert, dass die auseinandergerissenen Bestandteile unseres Körpers ihrerseits endgültig vernichtet werden, um zu verhindern, dass sie sich je wieder verbinden.

Wenn Freud indessen die Dynamik dieses Wunsches²⁰ in bestimmten Fällen seiner Praxis anerkennt, wobei er dessen Funktion vielleicht allzu eindeutig auf eine Analogie zum Lustprinzip reduziert, indem er es einem «Todestrieb» (besser: - Anspruch) zuordnet, wird derjenige ihm gerade nicht zustimmen können, der in der Technik, die er Freud verdankt, wie in seinen Vorlesungen, nur hat lernen können, die Sprache habe keine anderen Wirkungen als die der Nützlichkeit oder höchstens der Parade. Ihm freilich erweist sich Freud nützlich auf Kongressen.

Nun sind zweifellos in den Augen solch blasser Epigonen die Millionen von Menschen, für die das Leiden am Dasein der offenkundige Beweis für die Praktiken des Heils ist, die sie auf ihrem Glauben an Buddha begründen, unterentwickelt, oder vielmehr, wie etwa für Boulot, dem Leiter der *Revue des Deux Mondes*, der es Renan²¹ ganz unverblümt zu verstehen gab, als er, wie Burnouf berichtet, irgendwann in den fünfziger Jahren (des vorigen Jahrhunderts) dessen Artikel über den Buddhismus zurückwies, es als «unmöglich» erachtete, «dass es so dumme Leute gibt».

Sollten sie denn nicht, wenn sie sich einbilden, ein feineres Ohr zu haben als die anderen Psychiater, je vernommen haben, wie dieser Schmerz im Reinzustand das Klagelied mancher Kranker prägt, die man Melancholiker nennt?

Oder einen dieser Träume festgehalten haben, deren Nachwirkung den Träumer noch lange verstört, weil er in dem Zustand, in dem er das Gefühl einer unversiegbaren Wiedergeburt erlebte, auf den Grund des Schmerzes am Dasein drang?

Oder sollten wir ihnen, um diese Höllenstrafen, die man sich niemals jenseits dessen ausmalen konnte, womit die Menschen hier auf Erden den gewöhnlichen Unterhalt bestreiten, wieder gebührend zur Geltung zu bringen, inständig vor Augen halten, einmal zu bedenken, wie sich unser tägliches Leben als ewiges Dasein ausnimmt?

Nichts, nicht einmal die Verzweiflung, berechtigt zu Hoffnung gegen eine letzten Endes soziologische Dummheit, die hier nur erwähnt sei, damit man draußen nicht übertriebene Erwartungen, Sade betreffend, an Kreise knüpfe, in denen man eine gesichertere Erfahrung mit den Formen des Sadismus hat.

Das gilt vor allem in Anbetracht der Doppeldeutigkeit bei jener Umkehrbeziehung, die

¹⁹ Vgl. *Histoire de Juliette*. Ed. Jean- Jacques Pauvert. Bd. II, S. 1961f.

²⁰ Subjektiver Dynamismus: der physische Tod gibt dem Verlangen nach dem zweiten Tod seinen Gegenstand.

²¹ Vgl. das Vorwort Renans zu seinen *Nouvelles études d'histoire religieuse* von 1884.

den Sadismus an eine Idee des Masochismus binde, von der man sich draußen nur schwerlich vorzustellen vermag, was für ein Durcheinander sich auf ihr aufbaut. Treffender dürfte es wohl sein, wenn man da die Pointe jenes bekannten Geschichtchens über die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen wiedererkennt: bekanntlich die Definition des Kapitalismus. Und der Sozialismus demzufolge? Nun, das Gegenteil.

So unfreiwillig dieser Humor auch ist, ist dies doch der Ton, in dem eine bestimmte Version von Psychoanalyse sich verbreitet. Und er vermag zu faszinieren, weil man ihn gar nicht erst bemerkt.

Es gibt indessen Doktrinäre, die sich um eine gepflegtere Toilette bemühen. Man geht zum existentialistischen Blender (*faiseur*), oder ein wenig nüchterner, zum personalistischen *ready-made*. Der Sadist, so heißt es hier etwa, «negiere die Existenz des Andern». Eben dies aber ging zugegebenermaßen aus unserer Analyse hervor.

Sollte es sich indessen ihr zufolge nicht eher so verhalten, dass der Sadismus die Qual des Daseins abweist auf den Andern, nur dass ihm darüber entgeht, dass er sich auf diese Weise seinerseits in ein «ewiges Ding» verwandelt, sofern uns denn Mr. Whitehead den Gebrauch dieses Terminus gestattet?

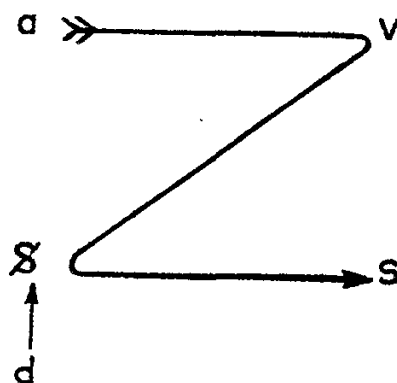
Aber warum sollte er nicht auch für uns Gemeingut sein? Ist es nicht genau dies, Erlösung, Unsterblichkeit der Seele, was den Stand des Christen kennzeichnet? Aber nicht zu hastig, sonst wagen auch wir uns zu weit vor.

Eher sollten wir schon im Auge behalten, dass Sade dem Trugbild seines Phantasmas nicht aufsitzt, in dem Maße, wie nämlich die Strenge seines Gedankens eingeht in die Logik seines Lebens.

Wir möchten unseren Lesern daher an dieser Stelle eine Aufgabe vorschlagen.

Sades Delegation des Rechts auf das Genießen an alle in seiner Republik lässt sich in unserem Graphen durch keine Umkehrung der Symmetrie auf der Achse oder im Mittelpunkt wiedergeben (*traduire*), sondern nur in Form einer Vierteldrehung auf dem Kreisbogen, d.h.:

SCHÉMA 2



Damit kann V, dem Willen zum Genießen, nicht länger bestritten werden, dass er sich in moralischen Zwang verwandelt, wie ihn etwa die Présidente de Montreuil²² erbarmungslos über das

²² Schwiegermutter von Sade, die ihre Verbindungen spielen ließ, um den gefährlichen Machenschaften des Marquis einen Riegel vorzuschieben. Sie wandte sich an den französischen Außenminister, den Herzog von Aiguillon,

Subjekt ausübt, dessen Teilung sich, wie man sieht, nicht auf einen einzigen Körper beschränken muss.

(Bemerkenswerterweise stempelt erst der Erste Konsul²³ diese Teilung als Geisteskrankheit ab, indem er sie administrativ bestätigt.)

Was sich hier teilt, vereinigt sich in S, dem rohen Subjekt, das den für das Pathologische kennzeichnenden Heroismus in der Art von Ergebenheit Sade gegenüber verkörpert, die von denen bezeugt wurde, die sich zunächst seinen Exzessen²⁴ aussetzten, seine Frau, seine Schwägerin — sein Diener, warum nicht? — , oder auch in Form anderer Hingaben, die aus seiner Geschichte gelöscht sind.

Und was schließlich Sade selbst, das schräggestrichene S, angeht, zeigt sich, dass er erst, nachdem die Dinge zu ihrem Abschluss gefunden haben, ihnen im Verschwinden als Subjekt seinen Stempel aufdrückt. Sade ist aus der Welt gegangen, ohne auch nur das Geringste, und das ist unglaublich genug, weniger noch als Shakespeare, von seinem Bilde hinterlassen zu haben, nachdem er in seinem Testament verfügt hatte, ein undurchdringliches Buschwerk solle bis hin zum Schriftzug auf dem Stein den Namen verdecken, der sein Schicksal besiegelte.

*Μη φυναι*²⁵, dass man doch nicht geboren wäre, sein Fluch, unheiliger als der des Ödipus, trägt ihn nicht empor zu den Göttern, sondern verewigt sich:

a) in dem Werk, auf das mit erledigender Handgebärde (*revers de main*) Jules Janin weist, wie es sich unversinkbar über Wasser hält, indem er es zugleich von den Büchern würdigen (*saluer*) lässt, die es, glaubt man ihm, in jeder ehrwürdigen Bibliothek verdecken, wie der heilige Johannes Chrysostomos oder die *Pensées*.

Ja, es ist ein Ärgernis, Sades Werk, hört man Euch, Ihr Herren Justiz- und Universitätsräte, wie Jahrmarktsdiebe miteinander tuscheln, nur vermag es immer noch beiden von Euch, dem einen durch den anderen, dem einen und dem anderen, dem einen im anderen die Fassung zu rauben²⁶.

Denn ein Phantasma ist in der Tat verwirrend, da man nicht weiß, wo man es einordnen soll, weil es, ganz und gar Phantasma, nur im Diskurs wirklich, einfach so da ist und keine Ansprüche an Eure Fähigkeiten stellt, Euch hingegen zumutet, dass Ihr Euch mit Euren Begehren (*désirs*) ins Benehmen setzt.

Wolle der Leser sich nunmehr achtungsvoll jenen exemplarischen Figuren nähern, die sich im Sadeschen Boudoir einfinden und zu einem Jahrmarktsritus aufmachen. «Die Stellung wird gelöst!» Zeremonielle Pause, weihevoller Skandierung.

Gelegenheit, darin die Gegenstände des Gesetzes zu begrüßen, die Euch unbekannt bleiben werden, da Ihr unfähig seid, Euch in den Begehren (*désirs*) wiederzuerkennen, deren Ursache (*cause*) sie sind.

und bat um diplomatische Schritte zu seiner sofortigen Festnahme. Am 8. Dezember 1772 wurde Sade tatsächlich auf Befehl des Königs von Sardinien verhaftet und in die Festung Miolans, die Bastille von Savoyen, eingeschlossen. (pw)

²³ Napoleon ((pw))

²⁴ Man möge nicht glauben, wir schenken der Legende Glauben, er hätte sich in der Zeit seiner Gefangenschaft persönlich eingeschaltet. Vgl. Gilbert Lély. *Vie du Marquis de Sade*. Bd. II, S. 577-580, sowie die Anmerkung auf der Seite 580.

²⁵ Chor des Ödipus, v. 1125.

²⁶ Maurice Garçon. *L'affaire Sade*. J.-J. Pauvert. 1957. Er zitiert Janin nach der *Revue de Paris* von 1834, in seiner Verteidigungsrede, S. 85-90. Zweite Belegstelle, S. 62: J. Cocteau als Zeuge schreibt, Sade sei ein Ärgernis, nicht ohne in ihm den Philosophen und Sittenprediger anerkannt zu haben.

*Gut ist' s, barmherzig zu sein
Fragt sich nur, mit wem? Das ist der entscheidende Punkt.*

Ein gewisser Herr Verdoux löst das Problem tagtäglich, indem er Frauen in den Ofen steckt, bis er seinerseits auf dem elektrischen Stuhl landet. Die Seinigen, meinte er, wünschten angenehm zu leben. Erleuchteter als er, bot Buddha sich denjenigen zum Fraße, die den Weg nicht kannten. Trotz solch außerordentlicher Gönnerhaftigkeit, die möglicherweise nur aus einem Missverständnis resultiert (ist es doch keineswegs sicher, ob die Tigerin Buddha als Fraß überhaupt mag), liegt auch der Selbstverleugnung von Herrn Verdoux ein Irrtum zugrunde, der Strenge verdient, da ein Quentchen *Kritik*, die nicht viel kostet, ihn hätte vermeiden lassen. Niemand zweifelt daran, dass die Praxis der Vernunft ökonomischer und gleichzeitig legaler gewesen wäre, hätte er den Seinigen die Latte etwas höher gelegt.

„Aber wozu“, mag man sich fragen, „all diese Metaphern und was soll's...“ Monströs in der Art, wie sie sich hier zu funkelndem Genuss versammeln, lassen diese Moleküle uns plötzlich innewerden, dass es ihrer im Leben noch andere, gewöhnlichere gibt, an deren Zweideutigkeiten wir uns soeben erinnerten. Plötzlich sind sie es, die uns achtungswürdiger erscheinen als jene, weil nämlich reiner in ihren Valenzen.

Begehren. . . (*désirs*), hier allein dabei, sie miteinander zu verbinden, in all ihrer Überdrehtheit, damit deutlich werde, dass das Begehren (*désir*) das Begehren (*désir*) des Anderen ist.

Wer uns bis hierher gefolgt ist, weiß, dass dem Begehren (*désir*) ein Phantasma zugrunde liegt, das einen Fuß zumindest im Anderen hat, gerade den, der zählt, auch wenn er, ja vor allem, wenn er hinkt.

Das Objekt, wir haben es an Hand der Freudschen Erfahrung gezeigt, das Objekt des Begehrens (*désir*), da wo es sich nackt darbietet, ist nur die Schlacke eines Phantasmas, wo das Subjekt aus seiner Ohnmacht (*syncope*) nicht wiederkommt. Es ist ein Fall von Nekrophilie. Im allgemeinen schwankt dies Objekt entsprechend dem Subjekt.

Gerade damit erweist es sich als ebenso unfassbar wie der Gegenstand des Gesetzes nach Kant. Nunmehr aber mag der Verdacht hervortreten, wie er sich durch diese Annäherung aufdrängt: Sollte das moralische Gesetz nicht das Begehren (*désir*) in dem Falle repräsentieren, wo nicht das Subjekt, sondern das Objekt es ist, das fehlt?

Scheint nicht das Subjekt, allein mit sich als innerer Stimme, ohne dass doch, was sie zumeist sagt, Hand und Fuß hätte, sich hinlänglich durch den Balken zu bezeichnen, durch den der Signifikant $\$$ es zum Bastardzeichen macht, aus dem Phantasma ($\$ \langle \rangle a$) entlassen, von dem es im doppelten Wortsinn abkünftig ist²⁷?

Wenn, worüber Kant sich entzückt zeigt, dieses Symbol dem Gebot von innen weicht, öffnet es uns den Blick für eine Begegnung, die, vom Gesetz zum Begehren (*désir*), für beide weiter reicht als nur bis zum Verbergen ihres Gegenstandes.

Es handelt sich um die Begegnung, mit der die Zweideutigkeit des Wortes Freiheit spielt: wobei uns der Moralist, der sie in Beschlag nehmen möchte, eher schamlos (*impudent*) als unvorsichtig (*imprudent*) erscheint.

Hören wir lieber, wie Kant sie selbst ein weiteres Mal exemplifiziert²⁸. «Setzet», schreibt er, «dass jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genosse-

²⁷ Die Doppelsinnigkeit des Wortspiels «dont il dérive, dans les deux sens du terme» lässt sich im Deutschen kaum mit derselben Bedeutungsnuance wiedergeben. Bekanntlich übersetzt Lacan gelegentlich «Trieb» (franz. pulsion) mit «La dérive». (A.d.Ü.)

²⁸ Es handelt sich um die Anmerkung zur zweiten Aufgabe zum Lehrsatz III im ersten Kapitel der *Analytik*. Edition Vorländer, S. 35.

ner Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde? Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben wohl sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte? Ob er es tun würde oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.»

Die erste Antwort, die hier einem Subjekt unterstellt wird, bei dem, wie man zunächst erfährt, sich vieles in Form von Worten abspielt, legt den Gedanken nahe, dass man uns deren Wortlaut vorenthält, obwohl alles da ist. Um ihn zu aufzusetzen, zieht man es vor, sich an eine Persönlichkeit zu halten, bei der wir Gefahr liefen, ihre Schamhaftigkeit zu verletzen, möchte sie doch keineswegs mit dieser Angelegenheit in Verbindung gebracht werden. Wir meinen jenen idealen Bürger, vor dem, wie Kant an anderer Stelle erklärt, und zweifellos aus Opposition zu Fontenelle, dem allzu galanten Hundertjährigen, «sein Geist sich bücken würde»²⁹.

Wir wollen Kants Strolch daher davon entbinden, seine Aussage zu beedien. Es wäre indessen möglich, dass ein Verfechter der Leidenschaft, blind genug, in der Frage eine Ehrensache zu sehen, Kant in Schwierigkeiten brächte, könnte er ihn doch zu der Feststellung nötigen, dass bestimmte Leute durch nichts so sicher dazu gebracht werden, sich auf ihr Ziel zu stürzen, als wenn es sich darum handelt, die Geringschätzung, die Verachtung des Galgens zu beweisen.

Denn weder ist der Galgen das Gesetz noch kann er von diesem befördert werden. Den Galgen befördert immer die Polizei, die, wie es nach Hegel heißt, wohl der Staat sein kann. Das Gesetz aber ist, soviel weiß man seit Antigone, etwas anderes.

Dem widerspricht Kant mit seinem Lehrbeispiel übrigens nicht: dem Galgen erteilt er hier nur die Funktion, dass mit dem Subjekt zugleich seine Liebe zum Leben daran geknüpft werde.

Gerade darin aber kann das Begehren (*désir*) in der Maxime: *Et non propter vitam vivendi perdere causas*³⁰ bei einem moralischen Wesen — und gerade deswegen, weil es mora-

²⁹ Vgl. Edition Vorländer, S. 90.

Zusatz pw: Die Stelle bei Kant lautet wie folgt: „Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, so gar bis zum Erstaunen und doch darum kein Gegenstand der Achtung sein. Seine scherzhafte Laune, sein Mut und Stärke, seine Macht, durch seinen Rang, den er unter anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle sagt: *vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht*. Ich kann hinzu setzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen.“ (Kritik der reinen Vernunft, op. cit., S. 197/8)

³⁰ Bei Kant heiße es: „Summum crede nefas animam praeferre pudori,

Et propter vitam vivendi perdere causas.“ (Ebd., S. 296) Deutsch:

"Als grösste Sünde gelt' es dir,
Der Ehre vorzuzieh'n das Leben
Und um das liebe Leben hier
Des Daseins Ziele aufzugeben!"

Oder, nach einer barocken Übersetzung: „Acht es für höchsten Frevel, vor Ehre das Leben zu setzen und um des Lebens willen des Lebens Sinn zu verlieren (Harry C. Schnur, Reclam, Stuttgart 1969. (Aus dem Internet)). Das lateinische, von Kant benützte Zitat stammt von einem lateinischen Autor namens Juvenal, der Satiren schrieb. Die hier erwähnte ist Teil der VIII.

Es scheint, dass Lacan hier einen Lapsus begangen hat, indem er ein „non“ vor „propter vitam“ eingeschoben hat. Gleichwohl bleibt der Sinn dieser Sentenz gewahrt, wenn man sie als zweizeiliges Gebot liest, etwa im Sinne: Gib nicht wegen des Lebens die (höheren) Ursachen (d.h. die Ehre) auf. Oder, kurz gefasst: Es gibt Höheres im Leben als das Leben. — Im von Kant zitierten Spruch fehlt die Negation, weil darin positiv formuliert wird, was Sünde ist. (pw)

lisch ist — zum Rang eines kategorischen Imperativs erhoben werden, auch wenn es mit dem Rücken zur Wand steht. Dahin wird es nämlich hier gestoßen.

Das Begehren, das, was wirklich Begehren ist, genügt, dass das Leben nicht den Sinn hat, ein Feigling zu sein. Wenn das Gesetz wirklich da ist, hält das Begehren nicht stand, aber aus dem einfachen Grunde, dass das Gesetz und das verdrängte Begehren (*désir*) ein und dasselbe sind; und genau das war's, was Freud entdeckte. Wir verbuchen diesen Punkt bei Halbzeit für Sie, Professor.

Schreiben wir denn unseren Erfolg den Bauern zu, die, wie man weiß, die eigentlichen Herrscherinnen im Schachspiel sind. Bisher nämlich haben wir weder unseren Springer, mit dem wir eine leichte Partie hätten, weil es Sade wäre, der, wie wir meinen, dafür geeignet wäre, noch unseren Läufer, den Narren, noch unseren Turm, die Menschenrechte, die Gedankenfreiheit, Dein-Körper-gehört-Dir, noch unsere Dame ins Spiel gebracht, eine Figur, wie dazu geschaffen, die hohen Taten der höfischen Liebe zu bezeichnen.

Wir hätten auf diese Weise für ein minder gewisses Resultat allzu viele Figuren von ihren Plätzen verschoben.

Denn wenn ich geltend mache, dass Sade für ein bisschen Tändelei (*badinage*) in Kenntnis der Sachlage (man vergegenwärtige sich nur, was er sich in seinen erlaubten oder unzulässigen «Auslassungen» herausnahm) für einen Drittel seines Lebens dem Kerker ausgesetzt war, wegen einer zweifellos forcierten Tändelei, die, gemessen an der Vergeltung, umso demonstrativer war, halte ich mich alsbald an Pinel³¹ und seine Pinellerie. Moralische Tollheit, meint sie, jedenfalls der Aufregung nicht wert. Damit ist es an der Zeit, Pinel die fällige Reverenz zu erweisen, verdanken wir ihm doch einen der edelsten Schritte der Menschheit. — Dreizehn Jahre Charenton für Sade gehen auf das Konto dieses Schrittes. — Das aber war nicht Sades Platz. — Und das ist der springende Punkt. Denn eben jener Schritt führte ihn dorthin. Dieser Platz, darüber ist alles, was denkt, sich einig, wäre anderswo gewesen. Nur ist es so, dass diejenigen, die gut denken (*pensent bien*), denken, er sei außerhalb, und die Spießer (*bien-pensants*) sehen ihn seit Royer-Collard³², der ihn seinerzeit einklagte (*réclamer*), im Kerker oder sogar auf dem Schafott. Und gerade darin erweist sich Pinel als ein Moment des Gedankens. Wohl oder übel heißt er die Schwächung gut, die der Gedanke (*la pensée*) auf der Rechten wie auf der Linken den Freiheiten zufügt, die die Revolution in seinem Namen verkündet hatte.

Betrachtet man nämlich die Menschenrechte unter dem Gesichtspunkt der Philosophie, zeigt sich alsbald, was inzwischen jedermann über ihre Wahrheit weiß. Die Freiheit, auf die sie sich zurückführen lassen, ist die, vergeblich zu begehren (*désirer*), denn was nützt es schon? — aber doch auch ein Anlass, unsere gerade erst entsprungene Freiheit zu erkennen und die Gewissheit zu finden, dass sie die Freiheit ist, zu sterben.

Freilich auch ein Anlass, bei dem wir uns das Stirnrunzeln derer zuziehen, die wenig Nahrhaftes an ihr finden. Ihrer gibt es heutzutage viele. Eine Neuauflage des Konflikts zwischen Bedürfnissen und Begehren, aus dem wie durch Zufall das Gesetz sich speist (*la Loi vide l'écaille*).

Was den Widerstand gegen Kants Lehrbeispiel anlangt, wiese die höfische Liebe einen nicht minder verführerischen Weg, nur erfordert er Kennerschaft. Wer aber seiner Stellung nach zu den Experten gehört, zieht seinerseits wiederum die Experten an, und die Experten auf diesem Gebiet: das ist der Auftritt der Clowns.

Viel fehlt schon bei Kant nicht mehr, und er raubte uns den Ernst, hat er doch (man lese nur nach, was er darüber gelegentlich sagt) nicht den geringsten Sinn für Komik.

³¹ Philippe Pinel (1745 -1826), französischer Psychiater, seit 1794 leitender Arzt am Hôpital Salpêtrière; setzte dort zuerst eine ärztliche Behandlung ohne Zwangsmaßnahmen, eine menschliche Behandlung der Irren, durch. (pw)

³² Ärztlicher Direktor der Anstalt von Charenton, in der Sade untergebracht war (pw)

Wenn indessen jemandem dieses Gespür fehlt, und zwar durch und durch, ist es, wie man schon merkte, Sade. Und diese Schwelle könnte ihn zum Stolpern bringen, nur schreibt man, um jemanden reinzulegen, kein Vorwort.

Kommen wir denn zum zweiten Punkt von Kants Lehrbeispiel. Seine Überzeugungskraft ist, gemessen an seiner Absicht, nicht größer. Gesetzt nämlich, sein Helote (*ilote*) wäre auch nur ein klein wenig schlagfertig, würde man ihn fragen können, ob es zufälligerweise seine Pflicht sei, die Wahrheit zu sagen, für den Fall, dass mit diesem Mittel der Tyrann sein Verlangen befriedigen könnte.

Sollte er z.B. vor einem Gericht, das, wie man es erlebt hat, daran Anstoß nimmt, sagen, der Unschuldige sei ein Jude, wenn er es wirklich ist, — oder gar, er sei Atheist, für den Fall, dass er selber sich besser über die Tragweite der Anklage im klaren wäre als ein Konsistorium, das nur auf eine Prozeßakte aus ist — , oder wird er etwa seine Abweichung vom «geraden Wege» in einem Augenblick als unschuldig hinstellen wollen, wo die Spielregel Selbstkritik heißt —, und, nun ja, hat ein Unschuldiger überhaupt jemals eine ganz reine Weste, wird er sagen, was er weiß?

Man kann die Maxime zur Pflicht erheben, dem Begehren (*désir*) des Tyrannen sei Widerstand zu leisten, sollte der Tyrann es sein, der sich die Macht anmaßt, sich das Begehren (*désir*) des Anderen zu unterwerfen.

Damit erweist sich auf beiden Ebenen (sowie in der schwierigen Vermittlung), für die Kant sich einsetzt (*se fait levier*), um zu zeigen, dass das Gesetz (*la Loi*) nicht nur die Lust, sondern auch Schmerz, Glück oder aber Druck des Elends, sogar Liebe zum Leben, kurzum alles Pathologische auf die Waage legt, dass das Begehren (*désir*) nicht nur denselben Erfolg haben, sondern ihn auch mit größerem Recht erlangen kann.

Wenn indessen der Vorzug, den wir der *Kritik* auf Grund der Wendigkeit (*alacrité*) ihrer Argumentation einräumen, ein wenig unserer Wissbegier geschuldet ist, worauf sie wohl abziele, kann dann die Ambiguität dieses Erfolges nicht dazu führen, die Bewegung umzudrehen, hin auf eine Revision der überraschten Zugeständnisse?

Wie etwa die Ungnade, die sich ein wenig schnell alle Objekte zuzogen, soweit sie jeweils mit dem Anspruch auftraten, das Gute zu sein, weil nämlich unfähig, die Eintracht der Willen zuwege zu bringen, da sie stattdessen einfach deren Wettstreit entfachten. So im Fall von Mailand, woran Karl V. und Franz I. erfuhren, um welchen Preis ein jeder von ihnen darin dasselbe Gut erblickte.³³

Das hieße doch wohl missverstehen, was es mit dem Objekt des Begehrens (*désir*) auf sich hat.

Hier können wir es nur streifen, um in Erinnerung zu rufen, was wir an anderer Stelle über das Begehren (*désir*) lehrten, als wir es als Begehren des Anderen definierten, insofern es immer schon als Begehren nach seinem Begehren entspringt. Das macht die Übereinstimmung der Begehren begreiflich, freilich nicht ohne Gefahr. Dies deswegen: wenn sich diese nämlich zu einer Kette gliedern, ähnlich der Prozession der Blinden bei Breughel, in der ein jeder zwar seine Hand in der Hand dessen hat, der vor ihm geht, weiß keiner, wohin alle gehen.

Alle machen daher, kehren sie um, die Erfahrung einer universalen Regel, nur wissen sie damit nicht weiter.

Sollte die Lösung im Sinne der praktischen Vernunft darin bestehen, dass sie im Kreise marschieren?

Noch da, wo er fehlt, ist der Blick sehr wohl Objekt, das jedem Begehren (*désir*) seine

³³ Anspielung auf den Krieg (1525) um die Vorherrschaft in Italien zwischen Karl V. und Franz I, die beide die Stadt Mailand beanspruchten. Sie war lange umkämpft und wechselte häufig den Besitzer. Eine französische Armee unter Führung Franz I. eroberte die Stadt; im nahe gelegenen Pavia schlug jedoch Karls Armee die Franzosen und nahmen Franz I. gefangen. Kant spricht davon in der *Kritik der prakt. Vernunft*, op. cit., S. 137 (pw)

universale Regel präsentiert, indem er dessen Ursache materialisiert und die Teilung „zwischen Mittelpunkt und Abwesenheit“ des Subjekts dort verbindet.

An dieser Stelle sei nur soviel gesagt, dass eine Praxis wie die Psychoanalyse, die im Begehren (*désir*) die Wahrheit des Subjektes erkennt, die Folgen dieser Einsicht nicht verkennen kann, ohne sich darüber auszuweisen, was sie verdrängt:

Aus Erfahrung ist die Unlust anerkannt, die der Verdrängung des Begehrens einen Vorwand gibt, sich auf dem Weg seiner Befriedigung zu realisieren: jedoch auch, um die Form zu geben, die diese Befriedigung sogar in der Wiederkehr des Verdrängten annimmt.

In ähnlicher Weise verdoppelt die Lust ihre Aversion, das Gesetz anzuerkennen, das Begehren nach Befriedigung dort zu unterstützen, was die Abwehr ist.

Wenn, wie die *Kritik*³⁴ sehr klassisch definiert, die Glückseligkeit des Subjekts in einer sein ganzes Dasein ununterbrochen begleitenden Annehmlichkeit des Lebens besteht, wird sie sich evidenterweise demjenigen verweigern, der nicht vom Weg des Begehrens (*désir*) ablässt. Dieser Verzicht kann willentlich geleistet werden, nur wird er damit erkaufte, dass der Mensch seine Wahrheit preisgibt, was sich ziemlich deutlich an der Ablehnung zeigt, auf die die Epikürer und Stoiker angesichts des gemeinsamen Ideals stießen. Ihre Unerschütterlichkeit (*ataraxie*) schmälert (*destitue*) ihre Weisheit. Dass sie das Begehren (*désir*) herabsetzen, ist ihnen nicht als Verdienst anzurechnen. Denn man erweist dem Gesetz nicht dadurch Gehorsam, dass man es auf einen so hohen Sockel stellt, vielmehr hat man das Gefühl, mag man sich dessen bewusst sein oder nicht, es werde dadurch eher entwertet.

Sade, der Adelige, greift, wo dies nötig ist, auf St. Just zurück. Dass das Glück zu einem Faktor der Politik geworden sei, ist eine schiefe Behauptung. Denn das war es stets, und es führte nur zur Rückkehr von Zepter und Weihrauchfass, die sich vorzüglich damit vertragen. Neu ist vielmehr ein anderer Faktor, die Freiheit zu begehren (*désirer*), und neu nicht etwa, weil er eine Revolution auslöst, kämpft oder stirbt man doch stets um eines Begehrens (*désir*) willen, sondern weil diese Revolution aus dem Willen entspringt, ihren Kampf um die Freiheit des Begehrens (*désir*) zu führen.

Daraus folgt zugleich ihr Wille, dass das Gesetz frei sei, so frei, dass sie es als Witwe braucht, und zwar als Witwe schlechthin, jene, die Euren Kopf in den Korb schickt, sobald er sich nur regt in dieser Angelegenheit. Hätte St. Just den Phantasmen Organts³⁵ in seinem Kopf weiterhin Platz gewährt, der Thermidor wäre vielleicht zu seinem Triumph geworden.

Fände das Recht auf Genießen Anerkennung, würde es die Herrschaft des Lustprinzips in eine fortan abgelegte Epoche zurückstufen. Sade bringt, um es auszusprechen, durch einen kaum merklichen Bruch das alte Richtmaß der Ethik für einen jeden ins Spiel: es ist nichts anderes als der Egoismus des Glücks.

Freilich ist auch bei Kant die Erinnerung daran nicht ganz erloschen, wenn man nur bedenkt, mit welcher Vertrautheit er auf sie zurückkommt, oder mehr noch sich die Nachwirkungen anhand der Erfordernisse vergegenwärtigt, bei denen er ebenso eine Belohnung im Jenseits wie einen Fortschritt hienieden geltend macht.

Möge sich uns denn ein anderes Glück zeigen, dessen Namen wir eingangs nannten, und der Status des Begehrens (*désir*) ändert sich, zwingt uns, ihn noch einmal zu untersuchen.

Hier aber wird eine Beurteilung fällig. Wohin eigentlich führt Sade uns in der Erfahrung des Genießens oder auch nur seiner Wahrheit?

³⁴ Lehrsatz II des ersten Kapitels der Analytik. Edition Vorländer, S. 25.

³⁵ St. Just war der Autor von *Organt*, einem erzählenden Gedicht in zwanzig Gesängen, das aber keinen Erfolg hatte (pw)

Denn diese Menschenpyramiden, phantastisch, wie sie das Kaskadenhafte des Genießens dartun, Wasserspiele des Begehrens (*désir*), deren Anlage die Gärten der Este³⁶ in barockem Schwelgen schillern lässt, höher noch würden sie die Lust gen Himmel schießen lassen, wenn wir mehr über die Frage im klaren wären, was es eigentlich ist, das da hinabsprüht.

Unabsehbare Quanten, deren Atom — Hassliebe — in der Nähe des Dings, aus der der Mensch mit einem Schrei auftaucht, wie Moiré schillert; das zeigt sich daran, dass es nach der Übertretung bestimmter Schranken nichts damit zu tun hat, worauf sich das Begehren (*désir*) im Phantasma stützt, das durch eben jene Schranken entsteht.

Über sie ist Sade, wie wir wissen, in seinem Leben hinausgegangen. Diesen Aufriss seines Phantasmas in seinem Werk hätte er zweifellos nicht anders mitgeteilt.

Es mag erstaunen, wenn wir in Frage stellen, was das Werk selbst von dieser realen Erfahrung auch übermittelt.

Beschränken wir uns aufs Boudoir zwecks eines kurzen und lebhaften Überblicks über die Gefühle einer Tochter für ihre Mutter; da kann man wohl sagen, dass die Bosheit, die Sade so treffend in ihrer Transzendenz erfasst, uns hier nicht viel Neues über die Bewegungen (*modulations*) des Herzens lehrt.

Ein Werk, das böse sein will, sollte es sich nicht erlauben, ein böses Werk zu sein, und man muss sagen, dass die *Philosophie* diesen Eindruck erweckt, steckt in ihr doch ein ganzer Teil von einem «guten» Werk. Ein wenig zu viel Predigtton darin.

Zweifellos ist es ein Traktat über die Erziehung der Mädchen³⁷ und als solcher den Gesetzen einer Gattung unterworfen. Wenn er auch dadurch hervorsticht, dass es das «Anal-Sadistische» offen zutage legt, das dieses Thema (*sujet*) mit seiner zwangshaften Beharrlichkeit in den beiden Jahrhunderten zuvor vernebelt hatte, bleibt es ein Traktat über die Erziehung. So unerträglich der Predigtton für das Opfer ist, so sehr gefällt sich darin der Lehrer.

Was an historischer Information, oder genauer, an Faktengelehrsamkeit darin steckt, ist ziemlich verschwommen und lässt einen La Mothe le Vayer³⁸ vermissen. Die Physiologie ist ein Konglomerat von Kochrezepten. Und in puncto sexueller Erziehung glaubt man eins der medizinischen Elaborate von heute zu dem Thema zu lesen. Das sagt wohl genug.

Mehr Konsequenz in dem Skandal führte dazu, im Unvermögen (*impuissance*), worin sich gemeinhin die erzieherische Intention entfaltet, jene zu erkennen, gegen die das Phantasma sich mühevoll richtet: Daraus erwächst jeder Bestandsaufnahme dieser Erziehungseffekte ein Hindernis, vermag sich doch von der Absicht nur zu bezeugen, was zu Resultaten geführt hat.

Dies Moment hätte von unschätzbarem Wert sein und zu löblichen Wirkungen des Sadeschen Unvermögens führen können. Dass es Sade missriete, gibt zu denken.

Sein Versagen bestätigt sich durch ein weiteres, das nicht minder bemerkenswert ist: Niemals führt uns das Werk den Erfolg einer Verführung vor, mit der sich das Phantasma indessen krönen würde: eine Verführung, bei der das Opfer, und sei's in seiner allerletzten Zuckung, der Absicht seines Peinigers zustimmen würde bzw. sich seinerseits durch den Antrieb dieser Zustimmung mitreißen ließe.

Damit zeigt sich unter anderem Gesichtspunkt, dass das Begehren (*désir*) die Kehrseite des Gesetzes ist. Am Sadeschen Phantasma wird offenkundig, wie sie einander stützen. Für Sade steht man ein für allemal auf einer Seite, der guten oder der schlechten; daran vermag keine Schmach etwas zu ändern. So feiert also die Tugend Triumph: Erst durch dieses Paradoxon stellt sich der eigentümliche Hohn des erbaulichen Buches wieder her, auf den Justine allzu direkt abzielt, wodurch sie ihn gerade verfehlt.

Abgesehen von einer wackelnden Nase, die sich am Ende des posthum erschienenen *Dia-*

³⁶ Die Gärten des Tivoli in der Villa d'Este, nahe bei Rom (pw)

³⁷ Sade weist in seinem vollständigen Titel ausdrücklich darauf hin.

³⁸ François de La Mothe le Vayer (1588 – 1672), Antiquar, Philosoph und Moralist. Er begründete 1668 den historischen Pyrrhonismus. (aus: Wikipedia) (pw)

*logue d' un prêtre et d' un moribond*³⁹ findet (man muss schon sagen, dass es sich hier um ein Thema handelt, das wohl kaum anderen Gnaden als der göttlichen Gnade offensteht), verspürt man in dem Werk bisweilen den Mangel an Witz, allgemeiner vielleicht jenes *wit*, wie ihn Pope⁴⁰ damals seit fast einem Jahrhundert gefordert hatte.

Dies ist natürlich über dem Einbruch der Pedanterie, die seit dem 2. Weltkrieg auf dem französischen Schrifttum lastet, in Vergessenheit geraten.

Wenn es denn schon eines daran festklammernden Herzens bedarf, um Sade noch folgen zu können, wo er etwa die Verleumdung preist, und zwar als den ersten Artikel der Moralität, die er in seiner Republik einführen will, wünschte man sich doch, er bewiese darin wenigstens die Bissigkeit eines Renan. «Schätzen wir uns glücklich», schrieb dieser, «dass Jesus kein Gesetz antraf, das die Verhöhnung einer Klasse von Mitbürgern unter Strafe stellte. Die Pharisäer wären unantastbar gewesen⁴¹.» Und er fährt fort: «Diese höchst subtilen Spötteleien, seine provozierenden Tollheiten trafen stets ins Schwarze. Jesus war es, der mit göttlichem Geschick dies Nesselhemd der Lächerlichkeit webte, das der Jude, Sohn der Pharisäer, seit achtzehn Jahrhunderten in Lumpen hinter sich herschleift. So zeigt es sich als Meisterwerk erhabensten Spottes, und seine Züge haben sich in Feuerschrift in das Fleisch des Heuchlers und des Bigotten gesengt. Unvergleichliche, eines Gottessohnes würdige Züge! So vermag nur ein Gott zu töten. Sokrates und Molière kitzeln nur ein wenig auf der Haut. Er aber dringt mit seinem Feuer und seiner Wut bis ins Mark.»⁴²

Wie treffsicher diese Bemerkungen sind, zeigt sich an den bekannten Folgen, nämlich der Berufung des Apostels in die Reihe der Pharisäer und dem universalen Triumph der pharisäischen Tugenden. Und daraus ließe sich, wie man wird zugeben müssen, ein Argument von anderem Kaliber schnitzen als aus der eher kläglichen Entschuldigung, mit der Sade sich bei seiner Apologie der Verleumdung begnügt: dass der rechtschaffene Mensch doch stets darüber triumphiere.

Gleichwohl tut diese Banalität der düsteren Schönheit keinen Abbruch, wie sie aus diesem Monument von Hohn erstrahlt. In ihr ist die Erfahrung bezeugt, die wir hinter dem Fabulieren des Phantasmas suchen. Eine tragische Erfahrung, wie sie hier ihre Bedingtheit in einer Beleuchtung jenseits von aller Furcht und Mitleid vor sich hinwirft.

Verblüffung und Verfinsterung, dies ist im Gegensatz zum Witz⁴³ die Verbindung, die uns in diesen Szenen durch ihren kohlschwarzen Glanz fasziniert.

Dieses Tragische hat in seiner Art erst später in diesem Jahrhundert in mehr als einem Werk, im erotischen Roman sowie im religiösen Drama, konkretere Gestalt angenommen. Wir würden es das Kindisch-Tragische (*tragique gâteux*) nennen, wovon man, es sei denn in Pennälerwitzen, bis in unsere Tage hinein nicht wusste, dass es nur um Steinwurfweite von den erhabenen Formen des Tragischen (*tragique noble*) entfernt liegt. Man muss sich, um zu verstehen, was wir meinen, nur Claudels Trilogie des *père humilié*⁴⁴ vor Augen halten. (Um uns recht zu verstehen, sollte man wissen, dass wir an diesem Werk die Züge der Tragödie in ihrer authentischsten Form nachgewiesen haben. Es ist Melpomene, die mit Klio⁴⁵ zusammenbricht, ohne dass man sähe, welche der beiden der anderen das Grab schaufeln wird.)

³⁹ Deutsch: Dialog zwischen einem Priester und einem Sterbenden (entstanden 1782) (pw)

⁴⁰ Alexander Pope, 1688 – 1744, englischer Dichter, Übersetzer und Schriftsteller des Klassizismus in der Frühzeit der Aufklärung. (pw, nach Wikipedia) (pw)

⁴¹ Vgl. Renan. Vie de Jésus. 17.Ausg., S. 339.

⁴² 23 *ibid.* S. 346.

⁴³ Bekanntlich geht Freud von Heymanns «Verblüffung und Erleuchtung» aus.

⁴⁴ Deutsch: Der gedemütigte Vater (1916). Lacan hat sich vor allem im Seminar VIII (Die Übertragung) eingehend mit Paul Claudels Dramen befasst.

⁴⁵ Melpomene und Klio, zwei Musen, jene der tragischen Dichtung, diese der Heldendichtung und Geschichtsschreibung (pw)

Damit wären wir denn endlich soweit, *Sade, meinen Nächsten*, zu befragen; den Anstoß dazu verdanken wir dem außerordentlichen Scharfblick Pierre Klossowskis⁴⁶.

Nun ist es zweifellos der Diskretion dieses Autors zuzuschreiben, dass er seine Formel hinter einer Anspielung auf St. Labre⁴⁷ verbarg. Wir aber fühlen uns nicht mehr veranlasst, ihr dieselbe Deckung zu gewähren.

Dass das Sadesche Phantasma sich eher den Stützfeilern der christlichen Ethik eingliedert als anderen Ordnungen, lässt sich anhand der von uns aufgewiesenen Strukturen leicht begreifen.

Sade aber, und das sollte man darüber nicht vergessen, würde es von sich weisen, mein Nächster zu sein, und man sollte ihm das im Gegenzug nicht wiederum zurückweisen, sondern darin vielmehr den Sinn dieser Zurückweisung erkennen.

Sade stand, wie wir meinen, seiner eigenen Bösartigkeit nicht nahe genug, um dort seinem Nächsten begegnen können. Diesen Zug teilt er mit vielen, und insbesondere mit Freud. Dies ist nämlich das einzige Motiv, aus dem Menschen, bisweilen unter ihnen auch aufgeklärte Gemüter, vor dem christlichen Gebot zurückschrecken.

Bei Sade sehen wir diesen unserer Ansicht nach entscheidenden Test in seiner Ablehnung der Todesstrafe, deren Geschichte ausreichen würde zu beweisen, dass sie eins der Korrelate, wenn nicht gar die Logik der Barmherzigkeit ist.

An dieser Stelle, an dem Knotenpunkt zwischen Begehren (*désir*) und Gesetz, ist Sade also stehengeblieben. Sollte etwas in ihm sich doch ans Gesetz geklammert haben, weil er darin die Gelegenheit erblickte, von der der Apostel Paulus spricht, über alle Maßen sündig zu sein, wer wollte den Stein nach ihm werfen? Weiter aber ist er nicht gegangen.

Nicht nur, weil bei ihm wie bei einem jeden das Fleisch schwach ist, sondern der Geist zu willfährig, als dass er sich keiner Täuschung hingäbe. Die Apologie des Verbrechens treibt ihn nur auf dem Umweg dazu, sich zum Gesetz zu bekennen. Im Malefiz wird das Höchste Wesen restauriert.

Man höre nur, wie er seine Technik rühmt, alles, was ihm in den Kopf kommt, in die Tat umzusetzen, in dem Glauben, er werde, wenn er an die Stelle der Reue die Wiederholung setze, dem Gesetz im Innern ein für allemal ein Ende bereiten. Und um uns zu ermutigen, ihm zu folgen, fällt ihm nichts Besseres ein als das Versprechen, dass die Natur auf ihre magische Art, Weib, das sie ist, uns immer weiter nachgeben werde.

Man wäre schlecht beraten, in diesen Allmachtstraum Vertrauen zu setzen. Er zeigt uns in jedem Falle zur Genüge, dass keine Rede davon sein kann, Sade hätte, wie Klossowski es sehen möchte, nicht ohne freilich zu erkennen zu geben, dass er selbst nicht daran glaubt, jenen Grad von Apathie erreicht, dass er schließlich «an den Busen der Natur zurückgekehrt wäre, im Wachzustand, in unserer» von der Sprache bewohnten «Welt⁴⁸».

Über das, was Sade hierzu fehlt, haben wir es uns versagt, auch nur ein Wort zu verlieren. Man spüre es an der Steigerung der *Philosophie*, an der Tatsache etwa der gebogenen Nadel, die den Helden Bunuels so viel bedeutet, und die zu guter Letzt herbeigerufen wird, um bei der Tochter einen aussichtslosen *Penisneid* zu beheben.

Sei dem wie es sei, so scheint doch nichts dadurch gewonnen, Diotima hier durch Dol-

⁴⁶ So lautet der Titel des 1947 bei Seuil erschienenen Werks. Es ist wohl der einzige Beitrag unserer Zeit zum Problem Sade, der nicht durch die Ticks des Schöngestigen besudelt ist. (Dieser Satz, noch viel zu schmeichelhaft für die anderen, galt in unserem Text ursprünglich einem künftigen Akademiewärter mit Erfahrung auf den Gebieten des Bösen.)

⁴⁷ Benoît Joseph Labre, auch Benedikt Joseph Labre, 1748 - 1783 in Rom, war ein heiliger Pilger und Mystiker (pw)

⁴⁸ S. Klossowski. *Sade mon prochain*. S.94.

mancé zu ersetzen, eine Gestalt, die der gewöhnliche Weg über Gebühr zu erschrecken scheint, und die, wie Sade sah, die ganze Angelegenheit durch ein *Noli tangere matrem* zum Abschluss bringt. Getr. . . und zugenäht, die Mutter bleibt untersagt. Damit bestätigt sich unser Verdikt über Sades Fügung unter das Gesetz.

Von einem Traktat, in dem es wirklich um das Begehren (*désir*) ginge, hier nur wenig, praktisch gar nichts.

Was auf diesem Querweg nach einer Begegnung davon anklingt, ist allenfalls ein vernünftiger Ton.

R.G., September 1962

*Übersetzt von Wolfgang Fietkau
überarbeitet von Peter Widmer*

Buchbesprechungen

Neues von Eros und Thanatos

Ein Stein des Anstoßes: Bisher unbekannte Erstfassung von Sigmund Freuds "Jenseits des Lustprinzips" erstmals veröffentlicht

Die Zeitschrift Luzifer-Amor wartet mit einer veritablen Sensation auf. In ihrer jüngsten Ausgabe (Heft 51/2013, 19,90 Euro) präsentiert sie einen bisher unveröffentlichten Text von Sigmund Freud, der im Freud-Archiv in der Library of Congress in Washington aufbewahrt wird. Es handelt sich um die handschriftliche Erstfassung von "Jenseits des Lustprinzips", einer der berühmtesten und zugleich umstrittensten Arbeiten Sigmund Freuds, die erstmals im Jahr 1920 erschien.

Die schiere Existenz dieser Erstversion ist schon seit Längerem bekannt. Vor genau zwanzig Jahren berichtete die renommierte Freud-Expertin Ilse Grubrich-Simitis in ihrem Buch "Zurück zu Freuds Texten", dass sie im Washingtoner Freud-Archiv auf zwei Manuskripte von "Jenseits des Lustprinzips" gestoßen sei, die sie wegen ihrer starken Differenzen als zwei Manifestationen eines "work in progress" charakterisierte. Während das zweite Manuskript ganz offensichtlich als Druckvorlage für die Erstveröffentlichung diene, blieb die um rund vierzig Prozent kürzere Ur- oder Erstfassung der Schrift, trotz des unmissverständlichen Hinweises von Grubrich-Simitis, von der Freud-Forschung unbeachtet. Erst jetzt also ist sie dank dem Engagement des Herausgebers von Luzifer-Amor, Michael Schröter, der Wissenschaft zugänglich.

Um die Entstehung dieser revolutionären Freud-Schrift, die eine neue Trieblehre, die Gegenüberstellung von Eros und Thanatos, postuliert, ranken sich allerlei Gerüchte. Immer wieder wurde in der Freud-Biografie zu bedenken gegeben, die Einführung eines Todestrieb habe auch mit persönlichen Verlusten und Todeserfahrungen Sigmund Freuds zu tun. Freud selbst, darauf angesprochen, hat einen solchen Zusammenhang stets zurückgewiesen - das Wahrscheinliche sei nicht immer das Wahre.

Tatsächlich kann die Psychoanalyse-Historikerin Ulrike May, die einen umfangreichen Kommentar zu den beiden Textversionen verfasst hat, zeigen, dass Freud mit der Idee von einem Todestrieb schwanger ging, bevor seine Tochter Sophie und der enge Freund Anton von Freund im Januar 1920 starben. Aufgrund unabwiesbarer Indizien kommt Ulrike May zu dem Schluss, dass die Erstfassung der Schrift bereits im Frühjahr 1919 entstanden ist. Es muss demnach für Sigmund Freud so etwas wie einen Theoriezwang gegeben haben, das heißt Denknötlichkeiten und theoriearchitektonische Forderungen, die ihn zu seiner neuen Trieblehre führten - so auch die Vermutung von Lothar Bayer und dem Verfasser dieser Zeilen, die soeben eine Neuausgabe von "Jenseits des Lustprinzips" (Reclam Verlag, 2013) vorgelegt haben.

Es ist schon an und für sich reizvoll, einem klassischen Autor wie Sigmund Freud sozusagen beim Verfertigen von Gedanken über die Schulter zu schauen. Mit "Jenseits des Lustprinzips" hatte sich Freud auf ein Feld gewagt, das zu weitreichenden Spekulationen geradezu einlud, und entsprechend vorsichtig und tastend sind seine Überlegungen und Formulierungen. Mit dem ungarischen Arzt Sándor Ferenczi, der ihm als einziger seiner Schüler auf diesem Weg zu folgen bereit war, hatte Freud sich bereits seit Jahren über Probleme und Fragestellungen der zeitgenössischen Biologie und der Evolutionstheorie ausgetauscht, ehe er die Idee formulierte, allen Trieben eigne ein konservativer Zug, der auf die Wiederherstellung eines früheren Zustands, letztlich auf den Tod, ziele. Diese Idee steht Ulrike May zufolge im Zentrum der Washingtoner Erstfassung, auch wenn der Begriff "Todestrieb" dort noch nicht explizit auftaucht. Allerdings wollte Freud im Fortgang der Niederschrift den Konservatismus der Triebe allein auf die Selbsterhaltungstrieb beschränkt sehen.

Erst in der zweiten Fassung der Schrift, die um ein ganzes Kapitel erweitert ist und dem Erstdruck von 1920 und allen späteren Editionen zugrunde liegt, verwirft Freud den Gedanken,

dass die Selbsterhaltungstrieb schließlich zum Tod drängen. Vielmehr schlägt er für den Drang zum Tod eine eigene Gruppe von Trieben vor, eben "die Todestriebe", während die Selbsterhaltungstrieb, ebenso wie die Sexualtrieb, dem Gegenspieler von Thanatos, dem Eros, subsumiert werden. Dies ist nach Ulrike May die eigentliche und wesentliche Neuerung gegenüber der Erstfassung.

Man muss sich klarmachen, dass "Jenseits des Lustprinzips" nicht nur die damaligen Freudianer spaltete, sondern bis heute ein enormer Stein des Anstoßes für die Psychoanalyse geblieben ist. Denn mit seiner provokanten Schrift, die in die dunkelsten Bereiche des psychischen Lebens vordringt, dorthin, wo sich biologische und psychische Konstitution des Menschen treffen und zum Biopsychischen verschmelzen, stoße Freud, so jedenfalls Ulrike May in ihrem Kommentar, an die Grenze der therapeutischen Kunst der Psychoanalyse: "Jenseits des Lustprinzips" handle vom Jenseits der Analysierbarkeit schwer gestörter Patienten, das heißt: vom Scheitern der Psychoanalyse an klinischen Phänomenen wie Wiederholungszwang und Selbstdestruktion. Diese Erfahrung habe Freud theoretisch verankern wollen.

Dies ist eine einleuchtende und elegante, wenn auch etwas eindimensionale Interpretation. Denn Sigmund Freuds bahnbrechende Schrift, deren Entstehung wir dank der Publikation der Erstfassung und durch den Vergleich mit der Druckvorlage jetzt Schritt für Schritt verfolgen können, hat noch einen anderen Subtext. "Jenseits des Lustprinzips" bietet keine antiquierte naturphilosophisch-biologische Letztbegründung des psychischen Lebens im Sinne der Behauptung von Ilse Grubrich-Simitis, Freud sei ein "Ursprungsdenker par excellence", vielmehr eine theoretische Konstellation, welche die fundamentale "Differenz zwischen der gefundenen und der geforderten Befriedigungslust" (Freud) thematisiert.

Das bedeutet: Trauma, Wiederholungszwang und Todestrieb markieren zwar Grenzerfahrungen des psychischen Lebens. Aber diese Grenze ist zugleich auch eine Entstehungsgrenze, an der sich neues psychisches Leben entfaltet, wie Freud am berühmten "Fort-da-Spiel" des Kindes illustriert. Plakativ gesagt: Das Wirken des Todestriebs ist die Voraussetzung des Wirkens von Eros - also die Bedingung der Möglichkeit von Symbolisierungsprozessen, die immer Prozesse sozialer Bindung und Kommunikation sind. Diesen Subtext hat man in der deutschsprachigen Psychoanalyse lange und hartnäckig übersehen. Bei Melanie Klein, vor allem aber in der französischen Sigmund-Freud-Rezeption, bei Jacques Lacan und Jean Laplanche, ist er dagegen höchst präsent. Die Veröffentlichung der Urfassung von "Jenseits des Lustprinzips" in Luzifer-Amor bietet den deutschen Freudianern die Chance, Freud neu zu lesen.

Hans-Martin Lohmann

Süddeutsche Zeitung, 26.04.2013, Ausgabe Bayern, Deutschland, S. 14 / Ressort: Literatur

Theologie einer rhetorischen Figur. Litotes zwischen dem Klassizismus des Sokrates und der Scham bei Franz Kafka

Zwischen den instruktivsten Kapiteln, die sich in Vladimir Jankélévitchs Buch "Die Ironie" (2012) finden, gehört der Abschnitt über die doppelte Verneinung. Irritierend ist zunächst, dass hier offenbar eher von einer moralischen Praxis die Rede ist und weniger von einer Sprachfigur. So erläutert Jankélévitch die doppelte Verneinung «als die natürliche Form der Ironie, Sokrates wird ihm zu deren Verkörperung, nur nicht aufgrund sprachlichen, sondern praktischen Verhaltens: Indem sich Sokrates vor den Dummköpfen herabsetzt, von denen er selbst nichts lernen

kann, bekehrt er sie zum Licht. Die doppelte Verneinung steht somit im Zeichen von Aufklärung und Erziehung zum Licht, ihr eignet aber zugleich eine frappierende Selbstlosigkeit.

Dass die Stilfigur der doppelten Verneinung, die Litotes, die im Griechischen die Schlichtheit vertritt, wird als Zeichen einer Scham, eines Klassizismus gedeutet, „das Mehrere auszudrücken, indem man das Wenigere sagt“. Dennoch ist es überraschend, das Understatement der Litotes – nicht schlecht, nicht wenige – als Handlungsweise zu beschreiben. Den Hintergrund dafür bietet der von Jankélévitch gelegentlich zitierte Friedrich Paulsen, dessen Buch «Schopenhauer Hamlet Mephistopheles» (1900) drei Studien zur "Naturgeschichte des Pessimismus" enthält: in einer polemischen Auseinandersetzung mit Nietzsche erkennt Paulsen in Jesus den „größten Erreger der Unzufriedenheit“ und stellt auf religiös-sittlichem Gebiet Jesus als eine Gestalt ironischen Humors gleichberechtigt neben die intellektuelle Ironie des Sokrates. Grundlegend für Paulsen, wie nachher für Jankélévitch, ist Ironie weniger als gesprochene denn als "Habitus des Denkens der Rede" bedeutsam, „der da entsteht, wo ein in Wahrheit Überlegener sich der scheinbaren und angenommenen Überlegenheit der Umgebung die Stellung des minderen Mannes gibt oder vielmehr diese ihm von der Umgebung zugewiesene Stellung annimmt und nun aus ihr heraus redet und handelt“.

Diese Haltung demonstriert Paulsen an zahlreichen Szenen der Evangelien, die Jankélévitch als „christologische doppelte Verneinungen“ von der berechnenden, auf eigenen Vorteil bedachten Maskierung absetzt. Es geht somit in dieser letztlich moralischen Litotes nicht um Gewinn oder Berechnung, sondern um nichts weniger als die Wahrheit. Im Unterschied etwa zu Gracians weltkluger Empfehlung, immer etwas in Reserve zu behalten, ist die doppelte Verneinung bei Sokrates und Jesus keine Taktik, sondern – mit einem Wort Pascals – eine starke Schwäche gegenüber einer schwachen Stärke. Die Litotes ist Ausdruck einer Scham, ein Gesetz des Geringsten. Sie bedeutet viel, indem sie wenig sagt. Als eine friedliche Waffe eines ästhetischen Minimalismus kommt die Litotes besonders dort zum Einsatz, wo es nicht um eine Praxis moralischen Handelns geht, sondern wo ihre wortwörtliche Schlichtheit das Potenzial doppelter Verneinungen ausnützt: Dieses Potenzial liegt indessen gerade nicht in einer eindeutigen Wahrheit, wie Sokrates oder Jesus vor Augen gestanden haben mag, sondern in einer die Ambivalenz und Unentscheidbarkeit, die zur Interpretation herausfordert.

Wenn an einer markanten Stelle von Kafkas Schloss-Roman davon die Rede ist, es sei „alles soweit man sehen konnte, vorbedacht und die Möglichkeit des Gelingens doch wenigstens nicht mehr ausgeschlossen“, zeigt h die raffinierte Ungewissheit dieser vermeintlichen Logik. Was im Gestus einer doppelten Verneinung „nicht mehr ausgeschlossen“ ist, das ist keineswegs garantiert oder absehbar, sondern es bezeichnet jene vage Möglichkeit, die zwischen Scheitern und Gelingen besteht und den Leser in einem stetigen Bann hält. Denn anders als in der Logik der Mathematik ist minus mal minus in der Sprache nicht ohne weiteres plus.

Die Litotes kamt ebenso als Verstärkung wie als Abschwächung ausgelegt werden, mitunter sind der Kontext oder auch, in der Rede, die Betonung entscheidend, und in Kafka hat dieses Stilmittel wohl seinen virtuosesten Meister gefunden, Denn es sind nicht nur litotische Denkfiguren in einzelnen Worten versteckt – „unausreißbar“ sei die Feindschaft mit dem Vater, heißt es etwa einmal –, sondern auch als listige Fallen in die Anfänge vieler Erzähltexte verlegt, die dann als Entfaltungsprozesse unentscheidbarer Interpretationen erweisen. Selbst das vieldiskutierte „ohne dass er etwas Böses getan hätte“ des Josef K. am Beginn des Prozess-Romans gibt sich als trügerische Voraussetzung zu erkennen, doppelt verneint, ohne dass daraus eine sichere Erkenntnis ableitbar wäre. „Alles was Du sagst“, räumt K. im Schloss ein, „ist in gewissem Sinne richtig, unwahr ist es nicht, nur feindselig ist es.“

Matthias Mayer

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. Mai 2013.

Kommende Veranstaltungen

Mythen des Alltags 2.0 zusammen mit entresol
(Felix Hanselmann, Robert Langnickel, Doris Lier,
Regula Schindler, Dieter Sträuli, Dani Strassberg)

Was wir Wirklichkeit nennen, besteht nicht nur aus Wahrnehmungen, sondern ebenso sehr aus Glaubensinhalten. Der Mythos verdeckt etwas, das in der Struktur nicht aufgeht. Dennoch oder gerade deshalb üben Mythen eine grosse Faszination aus. Roland Barthes veröffentlichte 1957 seine Mythen des Alltags. Dort untersucht er gesellschaftliche Symbole und Praktiken, die als selbstverständliche Wahrheiten gelten, auf ihre ideologische bzw. unbewusste Bedeutung hin. Ein Mythos sei, so Barthes, eine historische Gegebenheit, die als natürliche ausgegeben wird.

Rund 60 Jahre später beschäftigen uns neue und auch immer wieder dieselben kollektiven Phantasmen: die zum Leben erwachten Roboter, die absolute, psychische und physische Unversehrtheit, die Evolutionstheorie, der Urknall, Verschwörungstheorien, esoterisch-gnostische Mythen, UFO-Entführungen und Filmmythen.

Zur Form: In unserer Arbeitsgruppe wollen wir Mythen des Alltags auf ihre unbewussten Bedeutungen und ihre gesellschaftlichen Funktionen hin befragen. Wir möchten auf eine Theorie kollektiver Phantasien hinarbeiten. Die Texte dazu sollen gemeinsam ausgewählt und diskutiert werden. Im Herbst 2014 sollen die Themen Mythen, ihre Deutung und die entsprechenden Mythen-theorien auf einer Tagung vorgestellt werden.

Am dritten Treffen der Arbeitsgruppe „Mythen des Alltags“ am Dienstag, 25. Juni um 20.15 Uhr (Lacan-Seminar, Preyergasse 8, 8001, Zürich) führt Robert Langnickel in die Mythen-theorie von Claude Lévi-Strauss ein. Interessierte sind willkommen, neu zur Gruppe zu stossen.

Kontakt: Robert Langnickel, forschung@robert-langnickel.info; Felix Hanselmann felix.hanselmann@gmail.com

Diskurswandel als therapeutischer Faktor – Schamanismus und Psychoanalyse

Charles-Henry Pradelles de Latour, Paris

Charles-Henry Pradelles de Latour ist Ethnologe und ehemaliges Mitglied des CNRS. Bei einem Aufenthalt in einer *chefferie* in Kamerun geriet er zwischen die Fronten und Diskurse; die Lager der Traditionalisten und der Modernen umwarben ihn beide als unbestechlichen Zeugen. Diese schwierige Lage brachte ihm neue Erkenntnisse über die Funktion des Diskurses als Träger sozialer wie individueller Strukturen und über die Möglichkeiten einer Veränderung über den Diskurswandel.

Der französische Vortrag wird fortlaufend übersetzt. Eine Übersetzung des Textes kann vorgängig auf der Homepage heruntergeladen werden.

Literatur : Pradelles de Latour, Charles-Henry (1997), *Le crâne qui parle*. Paris: E.P.E.L.

Zeit: Vortrag: Freitag, 5. Juli 2013, 20.30–22.00 Uhr

Seminar: Samstag, 6. Juli 2013, 10.00–14.00 Uhr

Ort: Zentrum Karl der Grosse, Kirchgasse 14, 8001 Zurich

Kosten: Vortrag: 40.- für Nichtmitglieder / 30.- für Mitglieder / 20.- Studierende

Seminar: nM: 80.- / M: 60.- / S: 40.-
Beide Veranstaltungen: nM: 100.- / M: 80.- / S: 50.-
Anmeldung: Dieter Sträuli
dieter.straegli@gmail.com



Diese Veranstaltung sei besonders empfohlen. Ich hatte vor einigen Jahren Gelegenheit, mit Charles-Henry Pradelles de Latour im Rahmen eines von der Universität Hamburg betreuten schulischen Projekts in Kamerun zusammenzuarbeiten. Im Gegensatz zu mir, der nur kurze Zeit dort war, lebte er zwei Jahre lang mit seiner Familie in Kamerun, schrieb danach das erwähnte, sehr lesenswerte Buch „Le crâne qui parle“. Charles-Henry Pradelles de Latour ist überdies ein ausgezeichnete Kenner der lacanianischen Psychoanalyse, hat eine analytische Ausbildung absolviert und eine reichhaltige Erfahrung in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen.

**Nächste Mitgliederversammlung des Lacan-Seminars: 7. November 2013, 20.30, Preyer-
gasse 8, 8001 Zürich**