

Abschrift und Überarbeitung der Übers. zum persönlichen Gebrauch
aus: Jacques Lacan: Schriften II. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas.
Walter-Verlag Olten 1975. Seite 133 ff.

765

KANT MIT SADE

Diese Schrift sollte als Vorwort zu «Die Philosophie im Boudoir» dienen.
Erschienen ist sie in der Revue «*Critique*» (Nr. 191, April 1963) als Bericht
über die Edition der Werke Sades, für die sie auch bestimmt war: *Éd. du
Cercle du livre précieux, 1963, 15 Bände*¹

¹ Anm. M.W.: Lacan unterschlägt in dieser Notiz, dass der nun folgende Text
von der Erstveröffentlichung 1963 abweicht. Ein Versionenvergleich 1963 /
1966 (= vorliegende *Écrits*-Fassung) findet sich bei Allouch, *Ça de Kant, cas
de Sade*. Paris 2001. Anm. W.F.: Auf deutsch zuerst veröffentlicht in
unkorrigierter Fassung als Nachwort zur «Philosophie im Boudoir», München
(Rogner u. Bernhard) 1972.

Daß Sades Werk Freud antizipiert, und sei's auch nur als Katalog der Perversionen, ist eine in den Geisteswissenschaften/*lettres* nachgebetete Dummheit, an der wie stets die Spezialisten schuld sind.

Demgegenüber möchten wir behaupten, daß das Sadesche Boudoir von der Art jener Stätten ist, denen die Schulen der antiken Philosophie ihre Namen verdanken: Akademie, Lyzeum, Stoa. Hier wie dort geht man an die Vorbereitung der Wissenschaft, indem man die Position der Ethik einer Korrektur unterzieht. Darin ist tatsächlich eine Bereinigung am Werk, die in den Tiefen des Geschmacks über hundert Jahre hin eine Bahn bilden sollte, wodurch der Weg Freuds gangbar wurde. Sechzig weitere Jahre wären hinzuzurechnen, um absehen zu können, wozu das Ganze.

Wenn Freud *sein* Lustprinzip artikulieren konnte, ohne sich noch im geringsten um den Hinweis kümmern zu müssen, worin es sich von seiner Funktion innerhalb der traditionellen Ethik unterscheidet, ja ohne daß er dabei Gefahr lief, im Nachhall des unbestrittenen Vorurteils zweier Jahrtausende – wir erinnern an die Tendenz, die Kreatur ihrem Wohl vorzuordnen, gemäß einer Psychologie, wie sie in den vielfältigen Mythen des Wohlwollens enthalten ist – verstanden zu werden, können wir nicht umhin, der unmerklich ansteigenden Linie des Themas von der «Glückseligkeit im Bösen», wie sie das neunzehnte Jahrhundert durchzieht, unsere Reverenz zu erweisen.

Hier ist Sade der inaugurale Schritt einer Subversion, deren, soweit wir sehen, niemals bemerkter Wendepunkt Kant ist, wie pikant dies angesichts der Kälte dieses Mannes auch scheinen mag.

76 Die *Philosophie im Boudoir* erscheint acht Jahre nach der *Kritik der praktischen Vernunft*. Wie man sehen wird, verträgt sie sich nicht nur mit ihr, sondern, wie wir nachweisen werden, vervollständigt sie sie, wir werden sagen, dass sie die Wahrheit der *Kritik* gibt.

Drum kurz die Postulate, in denen sich diese erfüllt: das Alibi der Unsterblichkeit, wohin sie Fortschritt, Heiligkeit und sogar Liebe, alles, was an Befriedigendem aus dem Gesetz kommen könnte, verdrängt, die Garantie, daß sie eines Willens bedarf, für den der Gegenstand/*l'objet*², auf den das Gesetz sich bezieht, intelligibel sei, womit sie gar noch die flache Stütze der Nützlichkeit einbüßen, auf die Kant sie beschränkte, geben diesem Werk sein Juwel der Subversion. Daraus erklärt sich der ungemeine Gefühlsüberschwang, der sich jedem durch die akademische Frömmigkeit nicht eingeschücherterten Leser mitteilt. Es tut der Wirkung keinen Abbruch, wenn man sie sich verdeutlicht.

² Anm.M.W.: Im Deutschen ist die Verschleifung von „Gegenstand des Gesetzes“ (Kants Terminologie) mit „Objekt des Gesetzes/ des Begehrens“ (Lacans Terminologie) weniger geübnet als im Französischen, wo beide Termini „Gegenstand“ und „Objekt“ durch dasselbe Wort *objet* wiedergegeben werden. Hier im Folgenden uneinheitlich übersetzt.]

Daß es einem wohl sei im Bösen, oder, wenn man so will, das «Ewig Weibliche» uns nicht hinanzieht, diese Wendung verdankt sich einer philologischen Bemerkung: namentlich, was bis dahin zugelassen war: *qu'on est bien dans le bien*, beruht auf einer Homonymie, die im Deutschen nicht möglich ist: *Man fühlt sich wohl im Guten*.³ So jedenfalls führt Kant uns in die *Praktische Vernunft* ein.

Das Lustprinzip ist das Gesetz des *Wohls**, genauer des Wohlseins. In der Praxis unterwürfe es das Subjekt derselben Verkettung der Erscheinungen, die seine Gegenstände/*objets* determiniert. Kants Einwand dagegen erfolgt, seinem strengen Denkstil gemäß, immanent. Keine Erscheinung kann sich auf eine dauerhafte Beziehung zur Lust gründen. Kein Gesetz eines solchen Wohls läßt sich also formulieren, welches das Subjekt, das dies Gesetz in sein Handeln aufnähme, als Wille definieren würde.

So wäre denn die Suche nach dem Wohl/ *bien* eine Sackgasse, lebte *das Gute** nicht wieder auf, und zwar als Gegenstand/*objet* des moralischen Gesetzes. Es kündigt sich uns an durch die Erfahrung, daß wir Befehle in uns vernehmen, deren Imperativ sich als kategorisch, anders gesagt als unbedingt darstellt.

Merken wir an, dass dieses Wohl/ *ce bien* das Gute/ *le Bien* nur insofern unterstellt, als es, wie schon gesagt, gegen jedes Objekt, das sich ihm seinerseits als Bedingung zu stellen sucht, mit Insistenz daran festhält, sich jeglichen wie auch immer unbestimmten Gütern/*des biens incertains* zu widersetzen, die diese Objekte ihm als prinzipiell gleichwertig vorschlagen könnten, um sich in seiner universellen Gültigkeit als überlegen aufzudrängen. So erscheint sein Gewicht allein als ausschließend: Trieb oder Gefühl, alles was das Subjekt in seinem Interesse für ein Objekt erleiden/*pâtir* kann, was Kant daher als «pathologisch» bezeichnet.

76 Damit läge der Schluß nahe, man träfe hier wieder jenes höchste Gut an, wie es die Antike verstand, nur fügt Kant wie gewöhnlich präzisierend hinzu, daß dieses Gut nicht als ausgleichendes Gegengewicht, sondern, wie man sagen könnte, als Antigewicht agiert, d.h. es bringt einen Abzug des Gewichts in der Wirkung der Eigenliebe (*Selbstsucht*) hervor, durch die das Subjekt seine Lüste als Eigendünkel (*arrogantia*) empfindet, so dass ein Blick auf dieses Gut/*ce Bien* diese Lüste in seiner Achtung mindert⁴. Textlich wie suggestiv.

³ Anm.M.W.: Hier und im Folgenden gilt: * = Deutsch im Original.

⁴ Wir haben uns an den französischen Text der durchaus annehmbaren Übersetzung von Barni, die auf 1848 zurückgeht (vgl. S. 247 ff.), bzw. an den deutschen der Ausgabe von Vorländer« (bei Meiner) gehalten, s. S. 86. [A 130]

Halten wir das Paradox fest, dass in dem Augenblick, in dem dieses Subjekt sich keinerlei Objekt mehr gegenüber sieht, es auf ein Gesetz stößt, das keine andere Erscheinung hat als etwas schon Signifikantes, das man von einer Stimme im Bewusstsein/Gewissen her erhält, die, um sich als Maxime zu artikulieren, hier die Ordnung einer reinen praktischen Vernunft oder Willen vorschlägt.

Soll diese Maxime das Gesetz werden, so ist es erforderlich und zugleich hinreichend, wenn sie zur Probe ihrer Vernünftigkeit sich in logischer Hinsicht als universell erweist. Was freilich iure logico nicht heißt, sie sei allen auferlegt, wohl aber, daß sie für alle Fälle gilt, oder genauer, daß sie für keinen Fall gilt, wenn nicht für alle Fälle.

Da aber diese Probe vernunftgerecht sein muß, und zwar im Sinne reiner, wenngleich praktischer Vernunft, kann sie nur für Maximen eines Typus gelingen, der einen analytischen Weg zu seiner Ableitung eröffnet.

Illustriert wird dieser Typus an Hand der Verlässlichkeit, wie sie für die Rückgabe eines Depositums⁵ auferlegt ist: hängt doch die Praxis des Depositums von beiden Ohren ab, die sich, um den Depositär zu konstituieren, jedweder Einflüsterung verschließen müssen, die diese Verlässlichkeit anfechten könnte. Anders gesagt: kein Depositum ohne Depositär, der seiner Aufgabe gewachsen ist.

Nun wird sich selbst in diesem evidenten Fall womöglich das Bedürfnis nach einer synthetischeren Begründung regen. Ihr Ungenügen wollen wir unsererseits, und sei es um den Preis einer Respektlosigkeit, am Beispiel einer Maxime illustrieren, die dem Père Ubu nachgebildet ist: «Es lebe Polen, denn gäb's kein Polen, gäb's auch keine Polen.»

76 Niemand bezweifle auf Grund einer gewissen Schwerfälligkeit bzw. Erregbarkeit, wie sehr wir an einer Freiheit hängen, ohne die die Völker in Trauer gehen. Aber ihre hier analytische, wenngleich unwiderlegbare Begründung ist doch von der Art, daß sie bei aller Unfehlbarkeit sich ein wenig mäßigt, bedenkt man, daß die Polen sich seit je durch eine bemerkenswerte Resistenz gegen jede Polenfinsternis /*éclipses de la Pologne* auszeichnen, und selbst noch gegen die Klagen, die darauf folgten.

⁵ Vgl. die Anmerkung zum Lehrsatz III des ersten Kapitels der *Analytik der reinen praktischen Vernunft*. Vorländer, S. 31. [A 49,50]

Man findet hier wieder, was Kant dazu bringt, sein Bedauern darüber zu äußern, daß keinerlei Intuition der Erfahrung des moralischen Gesetzes den Gegenstand/ *l'objet* in der Erscheinung[swelt] darbietet.

Dieses Objekt entzieht sich, wie wir zugeben müssen, 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, diesen Entzug aufzuzeigen, verdankt ihr doch das Werk jene zweifellos unschuldige, aber spürbare Erotik, die, wie wir zeigen werden, in der Natur des 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. Inzwischen mögen sie sich überzeugen, ob sie die Wirkung hat, von der wir sprachen, auf alle Fälle versprechen wir ihnen jene besondere Lust, die sich ihnen 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 historische Aktualität hier ein Merkmal gleicher Art zu erkennen. Es ist offenkundig, und man täte besser daran, zweimal hinzusehen.

Der Nerv der Streitschrift, wenn man so sagen darf, tritt in der Maxime zutage, die dem Genießen seine Regel vorschlägt, ungewöhnlich, weil ihre Rechtsetzung auf Kantische Weise erfolgt, nämlich in der Erhebung zur allgemeinen 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 mich in der Laune der Ausschreitungen, die ich Geschmack hätte dabei zu stillen, aufhalten könnte»

Das ist die Regel, der man die *volonté de tous* zu unterwerfen gedenkt, sofern ihr eine Gesellschaft durch Zwang Geltung verschafft. Für jedes vernünftige Wesen bestenfalls schwarzer Humor, dieser Maxime die Zustimmung zu unterstellen, die man bei ihr voraussetzt.

Nicht nur, daß, wenn uns die Deduktion der *Kritik* in irgendwas geschult hat, dann in der Unterscheidung zwischen dem Vernünftigen/*rationnel* und der Vernünftelei/*raisonnable* – die nichts als eine verirrte Zuflucht zum Pathologischen ist –; inzwischen haben wir außerdem gelernt, daß der Humor der Überläufer/ *transfuge* der Funktion des «Überich» ins Komische ist. Damit könnte diese psychoanalytische Instanz, dem Labyrinth von Obskurantismus entrissen, in dem unsere Zeitgenossen den Begriff verwenden, nicht nur ein wenig an Lebendigkeit gewinnen, sondern auch die Kantische Prüfung der allgemeinen Regel um jenes Körnchen Würze bereichert werden, das ihr fehlt.

Sind wir von daher nicht gehalten, um so ernster zu nehmen, was sich uns als nicht so ernst darbietet? Wir wollen daher, wie man wohl ahnt, 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.

Keinerlei positive Legalität vermag über die Erhebung dieser Maxime in den Rang einer allgemeinen Regel zu entscheiden, da eben jener Rang sie möglicherweise in Widerspruch zu allen [Regeln] bringen kann.

Das ist keine Frage, die sich nur imaginär entscheiden lässt auch die Ausdehnung dieses Rechtes auf jedermann, wie es die Maxime herbeiruft/ *invoque*, steht nicht zur Debatte

Bewiesen wäre damit nämlich bestenfalls nur eine Möglichkeit ihrer generellen Gültigkeit/*général*, nicht aber ihrer Allgemeinheit/ *l'universelle*, die die Dinge beurteilt gemäß ihrer Begründung und nicht nach ihrem Arrangement.

Bei dieser Gelegenheit sei daher nicht versäumt, die Überschätzung der Rolle anzuprangern, wie man sie gegenwärtig dem Moment der Reziprozität insbesondere im Falle subjektiver Strukturen zuschreibt, die sich zuinnerst dagegen sträuben.

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, ob diese nun als eine psychische auffassbar ist oder nicht (wobei stets das Kind dazu herhält, daß ihm alles Mögliche in pädagogischer Absicht andemonstriert wird).

Wie dem auch sei, bereits an dieser Stelle läßt sich für unsere Maxime verbuchen, daß sie als Paradigma einer Aussage dienen kann, die Reziprozität schlechthin ausschließt (Reziprozität, nicht aber die Verpflichtung sich zu revanchieren),

Jedwedes Urteil über die infame Ordnung, die unsere Maxime inthronisieren würde, ist also indifferent, wenn es darum geht, dieser den Charakter einer als allgemeingültig angenommenen Regel zuzugestehen oder zu bestreiten, seit die Moral mit Kant als unbedingte Praxis der Vernunft gilt.

Man wird ihr diesen Charakter schon aus dem einfachen Grunde zuerkennen müssen, da ihre bloße Kundgabe (ihr Kerygma) die Kraft hat, die Form dieses Gesetz zu etablieren – diese radikale Abweisung des Pathologischen, jeglicher Rücksicht auf ein Gut, eine Leidenschaft und sogar auf Mitleid ist eben jene Abweisung durch die Kant das Feld des moralischen Gesetzes befreit –, und zugleich ihre einzige Substanz ist, sofern sich der Wille ihr verpflichtet, einzig indem er aus seinem Handeln jedweden Bestimmungsgrund/ *raison* 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 und 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 am Beispiel der Verwahrungspflicht des Depositums offenkundige Parodie des Allgemeinen oben erst hinweisen sollte, daß nämlich die Bipolarität, in der das Moralische Gesetz sich etabliert, nichts weiter ist als jene Spaltung des Subjekts, wie sie sich jedesmal, wenn der Signifikant sich einschaltet, vollzieht: insbesondere 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 Gag «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 appellieren würde, da sie die für gewöhnlich unterschlagene Spaltung des Subjekts demaskiert.

77

Das Subjekt des Aussagens löst sich hier ebenso deutlich ab wie in «Es lebe Polen», wo sich nur absondert, was mit seiner Manifestation jedes mal 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, dürfe er nicht zum Vorwand nehmen, das Recht aller aufzuheben ihn, jeder nach seinem Belieben, zu genießen.⁶ 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 seinem Platz zu fällen.

Es ist also der Andere als frei, die Freiheit des Anderen, die der Diskurs des Rechts auf Genießen als Subjekt seines Aussagens einsetzt, und zwar auf eine Weise, die sich nicht vom «Du bist»/*Tu es*⁷ unterscheidet, wie sie aus dem mörderischen Grunde eines jeden Imperativs hervorgeht.

Dieser Diskurs ist jedoch nicht weniger determinierend für das Subjekt der Aussage, indem er es bei jeder Adressierung aus seinem äquivoken Inhalt hervorruft: 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 dort das Kreuz der Sadeschen Erfahrung zu errichten.

Ehe wir nach deren Triebfeder fragen, bliebe zu erwähnen, daß der Schmerz, der hier sein Schmachversprechen vorzeichnet, sich nur mit einer ausdrücklichen Erwähnung trifft, die Kant unter den Konnotationen der moralischen Erfahrung macht. Was er für die Sadesche Erfahrung bedeu-

⁶ La Philosophie dans le Boudoir. In Œuvres complètes du Marquis de Sade. Paris 1966, Bd. 3, S. 501f.

⁷ Anm. W.F.: Vgl. dazu Schriften I, S. 226, Anm. 28. – Anm. M.W.: *Tu es* (Du bist) ist homophon zu *tuer* (töten).

tet, 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 Wiederaufnahme Epiktets in der Sadeschen Erfahrung vor. «Siehst du, du hast es zerbrochen», sagt er und zeigt auf sein Bein. Wird nicht das Genießen, herabgewürdigt auf das Schmäbliche einer solchen Wirkung, an der sein Erstreben ins Straucheln gerät, in Ekel verwandelt?

So zeigt sich, daß gerade im Genießen die Sadesche Erfahrung sich modifiziert. Trachtet sie doch nur danach, sich eines Willens zu bemächtigen, so sie ihn schon durchquert hat, um sich im Intimsten des Subjektes einzunisten, das sie über alles Maß/*au-delà* provoziert, um sein Schamgefühl/ *pudeur* zu erreichen.

77

Das Schamgefühl nämlich umfaßt die Verbindungen des Wesens in zwiefacher Weise/ *amboceptive*: bringt es doch zwischen zweien schon allein die Schamlosigkeit des einen fertig, die Scham des anderen zu vergewaltigen. Auf diesem Wege ließe sich nötigenfalls rechtfertigen, was wir zunächst von der Behauptung des Subjekts am Platz des Anderen zu zeigen suchten.

Befragen wir es doch einmal näher, dieses prekäre Genießen in seiner Flüchtigkeit, da es im Andern an ein Echo gebunden ist, welches es, kaum daß es es hervorgerufen hat, schon wieder zum Verstummen bringt, indem es 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, der, nach dem, was Kant sagt, der moralische Erfahrung fehlt: das Objekt nämlich, das Kant, um es in der Erfüllung des Gesetzes dem Willen zuzusichern, gezwungen ist an das Undenkbare des Dinges an sich zurückzuschicken. Dieses Objekt, haben wir es nicht direkt vor uns in der Sadeschen Erfahrung, aus seiner Unzugänglichkeit herabgestiegen, enthüllt als *Dasein**, als der Agent/das Agens der Qual?

Nicht ohne sich das Undurchdringliche des Transzendenten zu bewahren. Dieses Objekt nämlich ist vom Subjekt auf merkwürdige Art getrennt. Braucht doch der Herold der Maxime nichts weiter zu sein als der Punkt, von wo aus diese ergeht. Wie etwa eine Stimme im Radio, die an den Durchhalteappell erinnert, dem auf Sades Aufruf hin die Franzo-

sen zugestimmt haben, sowie an die Maxime, die mit der Wiederersterung ihrer Republik für diese zum organischen Gesetz geworden ist.

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 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 Schleiers der Erscheinungen immer wieder erkennbar wird, ist es doch weder heimatlos noch zeitlos in der Anschauung, weder unreal in seinem Modus noch wirkungslos in seiner Realität: Es ist so nicht nur, weil Kants Phänomenologie hier mangelhaft ist, sondern weil die Stimme, selbst wenn sie verrückt ist, die Idee eines Subjekts aufdrängt und weil das Objekt des Gesetzes nicht auf eine Bösartigkeit des realen Gottes muß schließen lassen.

77

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 Zwang 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 Gesicht sah: *Grimmigheit?** Sade sagt: Höchstes Wesen in Boshaftigkeit

Aber pah! *Schwärmereien**, schwarze Schwärme/*essaims* hinweg! Kommen wir lieber auf die Funktion der Präsenz im Sadeschen Phantasma zurück.

Dies 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 es zum schwarzen Fetisch, worin die Form, wie sie sich an bestimmtem Ort und Zeitpunkt darreichte, sich auch heutzutage noch wiedererkennt, auf daß man den Gott in ihm bewundere.

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

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 Knecht der Lust.

Verdopplung, die die Spaltung, die sich im Anderen der beiden Alteritäten des Subjekts vollzogen hat, weder spiegelt noch ihr reziprok ist (warum sollte sie sie nicht «vergegenseitigen»?)

Das Begehren, das der Handlanger/*suppôt* dieser Spaltung des Subjekts ist, würde sich zweifellos damit zufriedengeben, Wille zum Genießen zu heißen. Nur machte dieser Name es des Willens, den es im Anderen hervorruft/ *invoque*, nicht würdiger, indem es ihn bis zum Extrem der Teilung von seinem Pathos lockt; um dies nämlich zu tun, geht es geschlagen, der Ohnmacht nahe, davon.

Denn das Begehren startet der Lust unterworfen, deren Gesetz es dazu bestimmt, sich in seiner Absicht in zu engem Radius drehen zu lassen. Homöostase, die sich immer wieder nur allzuschnell an der tiefsten Schwelle der Spannung wiederfindet, an der das Lebendige dahinvegetiert. Ewig verfrüht, der Niederschlag des Flügels, kraft dessen es die Reproduktion seiner Form zu signieren vermag. Ein Flügel gleichwohl, der sich hier zu erheben hat, um die Verbindung des Sexus mit dem Tode zu verbildlichen. Lassen wir ihn ruhen unter seinem eleusinischen Schleier.

Die Lust also, dort unten noch in ihrem Wettstreit mit dem Willen ein Ansporn, ist hier nur 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, in dem sie unterliegt.

77

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

Das Ergreifen der Lust im Phantsama läßt sich hier mit Leichtigkeit erfassen.

Wie die physiologische Erfahrung zeigt, durchläuft der Schmerz einen in jeder Hinsicht längeren Zyklus als die Lust, da der Reiz ihn erst in dem Punkt erregt, wo die Lust endet. Wie lange er freilich auch dauern mag, hat er doch wie die Lust seinen Endpunkt: das Schwinden/
l'évanissement des

Subjekts.

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

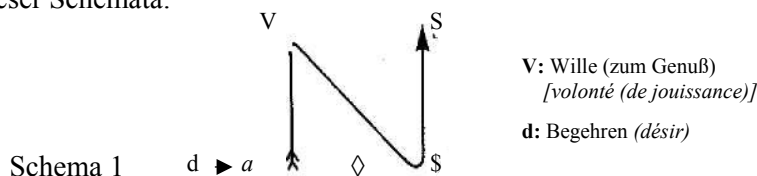
Definieren läßt sich das Phantasma in der allgemeinsten Form einer Algebra, die wir eigens zu diesem Zweck entworfen haben, d. h. die Formel ($\$ \diamond a$), worin das Punnzeichen \diamond als « Begehren der/des» zu lesen ist, eine Formel, die man ebensogut auch von hinten nach vorn lesen kann, und zwar mit der Einführung einer Identität, die auf absoluter Nicht-Reziprozität beruht. (Eine Relation, die in ihrem Umfang den Formationen des Subjekts entspricht.)

Wie es damit auch bestellt sein mag, im vorliegenden Fall jedenfalls läßt sich diese Form besonders leicht verlebendigen. Sie verbindet nämlich darin die Lust, welcher ein Instrument (Objekt a der Formel) substituiert wurde, mit der Art Spaltung, die vom Subjekt getragen wird, wie die Erfahrung sie anordnet.

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

Ausgehend vom Unbewußten ist in der Konstruktion einer subjektiven Anordnung stets eine vierteilige Struktur erforderlich. Dem entsprechen unsere didaktischen Schemata.

Modulieren wir daher noch einmal das Sadesche Phantasma gemäß dieser Schemata:



77 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 ist orientiert und ihre Orientierung konstituiert eine Ordnung, in der sich die Erscheinung des Objektes a am Platz der Ursache/*cause* aus der Allgemeinheit ihrer Beziehung zur Kategorie der Kausalität erhellt, die, um die Schwelle der transzendentalen Deduktion Kants aufzusprengen, auf dem Pflöck des Unreinen eine neue Kritik der Vernunft begründen würde.

Bleibt noch das V⁸, das an seiner hervorragenden Stelle die Vorherrschaft des Willens in dieser ganzen Sache gebieterisch scheint zur Geltung zu bringen, dessen Form jedoch zugleich an die Vereinigung dessen denken lässt, was es spaltet, indem es dies in einem *vel* zusammenhält, d.h. indem es das zu wählen gibt, was aus S, dem rohen Subjekt der Lust (dem «pathologischen» Subjekt) das barrierte \$ der praktischen Vernunft machen wird.

Kants Wille also befindet sich an der Stelle jenes Willens, der nur Wille zum Genießen genannt werden kann, um damit zu verdeutlichen, daß es das wiederhergestellte Subjekt der Entfremdung ist – um den Preis, nur noch Instrument des Genießens zu sein. Damit muß Kant, «mit Sade» befragt, wobei Sade für unseren Gedanken wie zugleich in seinem Sadismus die Rolle des Instruments spielt, einbekennen, was sich auf den Nenner jener Frage «Was will er?» bringen ließe, die ja wohl niemandem fremd ist.

Man sollte sich doch jetzt dieses Graphen in seiner Kurz-Form bedienen, um sich im Wald des Phantasmas wiederzufinden, das Sade in seinem Werk in einer Art von System entwickelt.

Wie man sehen wird, gibt es eine Statik des Phantasmas, wonach der in \$ angenommene Punkt der Aphanisis in der Imagination endlos hinausgeschoben werden muß. Von daher die schier unglaubliche Überlebenskraft, mit der Sade die Opfer begabt, an denen er in seinen Fabeln die Mißhandlungen und Torturen verübt. Der Augenblick ihres Todes scheint einzig durch das Bedürfnis motiviert, sie innerhalb einer Kombinatorik zu ersetzen, um derentwillen allein es mehrerer bedarf. Einzig (Justine) oder in der Mehrzahl vorhanden, eignet dem Opfer die Monotonie der Beziehung des Subjekts zum Signifikanten, in der diese, unserem Graphen zufolge, besteht. Indem sie das Objekt *a* des Phantasmas ist und sich im Realen ansiedelt, kann die Truppe der Peiniger (s. Juliette) mehr Variation haben.

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

⁸ Anm. W.F.: Französ. V (für *volonté*) mit zwei Ästen.

Reiz. Eher zeigt sich darin die Grimasse von etwas, was wir schon in der Tragödie an Hand der Funktion der Schönheit aufzeigten: die äußerste Schranke, um den Zutritt zu einem Bezirk fundamentalen Schreckens zu untersagen, man denke nur an die *Antigone* des Sophokles und den Augenblick, in dem dort der *Ερως ἀνίκητε μάχην* ausbricht⁹.

Dieser Exkurs aber wäre hier fehl am Platze, führte er uns nicht zu einem Phänomen, das man als die Diskordanz der zwei Tode bezeichnen könnte, die sich aus der Existenz der Verurteilung ergibt. Das Zwischen-zwei-Toden im Diesseits ist wesentlich, da es uns erkennen läßt, daß auf nichts anderem 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 auf eigenartige Weise in den Gesten eines seiner Helden wieder, obwohl dieser ein begeisterter Verfechter des Subversiven, der Libertinage in ihrer vernunftgerechten Form ist, wir meinen den greulichen Saint-Fond¹⁰. 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. Durch ein Verhalten, das diese Figur dem Blick ihrer Komplizen verhehlt und durch die Forderung/*créance*, von der sie in Verlegenheit/*embarras* ist, Rechenschaft abzulegen, unterstreicht sie hier die Authentizität. Und ein paar Seiten weiter erblickt man sie bei dem Versuch, dieses 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, der die Sadisten, auch ihrerseits 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 das Schwinden/*l'évanouissement* des Subjekts doppelt geschieht: womit Sade im Wunsch symbolisiert, daß die auseinandergerissenen Bestandteile unseres Körpers, damit sie sich nicht wieder aufs neue verbinden, ihrerseits endgültig vernichtet werden.

⁹ *Antigone*, v. 781. [*eros anikate mahan /Eros unbesiegt im Kampf!*]

¹⁰ Vgl. *Histoire de Juliette*. Ed. Jean-Jacques Pauvert. Bd. II, S. 196ff.

Während Freud indessen die Dynamik dieses Wunsches¹¹ in bestimmten Fällen seiner Praxis anerkennt, wobei er dessen Funktion sehr klar, vielleicht allzu klar auf eine Analogie zum Lustprinzip reduziert, indem er es einem «Todestrieb» (Todes-Anspruch) zuordnet, wird diesem gerade nicht zustimmen können, wer selbst 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 der Schmerz zu existieren die erste Evidenz für die Praktiken des Heils ist, die sie auf ihrem Glauben an Buddha begründen, unterentwickelt. Ja, es mag ihnen sogar wie etwa Buloz, dem Leiter der *Revue des Deux Mondes*, der es Renan¹² ganz unverblümt zu verstehen gab, als er, wie Burnouf berichtet, irgendwann in den fünfziger Jahren (des vorigen Jahrhunderts) dessen Artikel über den Buddhismus zurückwies, «unmöglich» erscheinen, «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 modelliert, die man Melancholiker nennt?

Oder einen dieser Träume festgehalten haben, der den Träumer verstört zurücklässt, weil er in dem Zustand, in dem er das Gefühl einer unversiegbaren Wiedergeburt erlebte, am Grund des Schmerzes zu existieren gewesen war?

Oder sollten wir ihnen, um diese Höllenqualen, 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 bezüglich Sade an Kreise knüpfe, in denen man eine gesichertere Erfahrung der Formen des Sadismus hat.

Das gilt vor allem für das, was sich breit macht ausgehend von der Äquivokation bezüglich jener Umkehrbeziehung, die den Sadismus mit einer Idee des Masochismus vereinigen würde,

¹¹ Subjektiver Dynamismus: dem Wunsch nach dem zweiten Tod gibt der physische Tod seinen Gegenstand.

¹² Vgl. das Vorwort Renans zu seinen *Nouvelles études d'histoire religieuse* von 1884

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.

77 Es gibt indessen Doktrinäre, die sich um eine gepflegtere Toilette bemühen. Man geht zum guten existentialistischen Aufschneider/*faiseur*, oder ein wenig schlichter zum personalistischen *ready-made*. Der Sadist, so heißt es hier etwa, «negiere die Existenz des Andern». Eben dies brachte zugegebenermaßen unserer Analyse zutage.

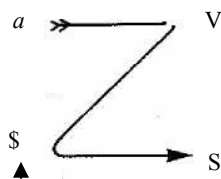
Sollte es sich indessen ihr folgend nicht eher so verhalten, daß der Sadismus den Schmerz zu existieren in den Andern abweist/ *rejette*, nur daß ihm darüber entgeht, daß er sich auf diese Weise seinerseits in ein «ewiges Objekt» verwandelt, sofern uns denn Mr. Whitehead den Gebrauch dieses Terminus gestattet?

Warum aber sollte er nicht Gemeingut für uns sein? Ist es nicht genau dies, Erlösung, Unsterblichkeit der Seele, das Statut des Christen? Aber nicht zu hastig, sonst wagen auch wir uns zu weit vor.

Behalten wir lieber im Auge, daß Sade von seinem Phantasma nicht getäuscht/*dupé* wird, in dem Maße, wie nämlich die Strenge seines Denkens eingeht in die Logik seines Lebens.

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

Die Delegation des Rechts auf Genießen an alle, die Sade in seiner Republik vollzieht, übersetzt sich in unserem Graphen durch keinerlei Umkehrung der Symmetrie auf der Achse oder im Mittelpunkt, sondern allein durch eine Vierteldrehung auf dem Kreisbogen, also:



d

Schema 2

Damit kann V, dem Willen zum Genießen, nicht länger bestritten werden, daß er sich in moralischen Zwang verwandelt, wie ihn die *Présidente de Montreuil* erbarmungslos über das Subjekt ausübt, dessen Spaltung sich, wie man sieht, nicht in einem einzigen Leib vereinen muß.

(Bemerkenswerterweise besiegelt erst der Erste Konsul diese Spaltung als administrativ bestätigte Geisteskrankheit.¹³)

77 Diese Spaltung vereint sich hier in S, dem rohen Subjekt, das den Heroismus verkörpert, der dem Pathologischen eigen ist, wie er sich in der Art von Treue zu Sade äußerte, die von denen bezeugt wurde, die sich seinen Exzessen zunächst aussetzten: seine Frau, seine Schwägerin – sein Diener, warum nicht? – und andere aus seiner Geschichte gelöschte Ergebnisse.

Was schließlich Sade selbst, das schräggestrichene \$, angeht, zeigt sich, daß er erst, nachdem die Dinge zu ihrem Abschluß gefunden haben, ihnen im Verschwinden/*disparition* 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.

*Μὴ φῶναι*¹⁴, daß man nicht geboren wäre, sein Fluch, unheiliger als der des Ödipus, trägt ihn nicht empor zu den Göttern, sondern verewigt sich:

(a)¹⁵ in dem Werk, auf das mit erledigender Handgebärde Jules Janin weist, wie es sich unversinkbar über Wasser hält, indem er es zugleich von den Büchern grüßen läßt, die, glaubte man ihm, wie der heilige Johannes Chrysostomos oder die *Pensées* es in jeder ehrwürdigen Bibliothek verdecken.

Ein ärgerliches, langweiliges Werk, wie das Sades, hört man Euch, ja, Ihr Herren Justiz- und Universitätsräte, wie Jahrmarktsdiebe miteinander tuscheln, aber es reicht immer noch um Euch, den einen durch den anderen, den einen und den anderen, den einen im anderen aufzustören¹⁶.

Denn ein Phantasma ist in der Tat störend, da man nicht weiß, wo

¹³ Man möge nicht glauben, wir schenkten hier der Legende Glauben, er hätte sich in die Gefangenschaft Sades persönlich eingeschaltet. Vgl. Gilbert Lély. *Vie du Marquis de Sade*. Bd. II, S. 577-580, sowie die Anmerkung auf der Seite 80. – Anm. M.W.: Vgl. Lély, *Leben und Werk des Marquis de Sade*, Düsseldorf 1963, S. 428. Diese Anmerkung stand bislang (auch im frz. Orig.) an der falschen Stelle und war daher unverständlich.

¹⁴ Chor des Ödipus, v. 1125. [*mē phynai*]

¹⁵ Anm. M.W.: Im frz. Original steht nur: a). Hier interpretiert als Druckfehler für: (a). Vgl. dazu auch Allouch, p.119.

¹⁶ 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 langweilig, nicht ohne in ihm den Philosophen und Sittenprediger anerkannt zu haben.

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/*demande*, daß ihr angelegentlich Euer Begehren regelt/*mettre en règle*.

Wolle der Leser sich nunmehr achtungsvoll jenen exemplarischen Figuren nähern, die nach einem Jahrmarktsritus im Sadeschen Boudoir ihre Verbindungen eingehen und lösen. «Die Stellung wird gelöst!»

Zeremonielle Pause, weihevoller Skandierung.

78 Gelegenheit, hier die Objekte des Gesetzes zu begrüßen, von denen ihr nichts wissen werdet, da Ihr unfähig seid, Euch in den Begehren wiederzufinden, deren Ursache sie sind.

Gut ist's, barmherzig zu sein

*Fragt sich nur, mit wem? Eben das ist der Punkt.*¹⁷

Ein gewisser Monsieur 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 Monsieur Verdoux ein Irrtum zugrunde, der Strenge verdient, da er sich mit einem nicht einmal teuren Quentchen *Kritik* hätte vermeiden lassen. Niemand zweifelt daran, daß die Praxis der Vernunft ökonomischer und gleichzeitig legaler gewesen wäre, hätte er den Seinigen die Latte ein wenig höher gelegt/ *les siens eussent-ils dû la sauter un peu*.

„Aber wozu“, mag man sich fragen, „all diese Metaphern und was soll's...“

Die Moleküle, monströs in der Art wie sie sich hier zu funkelndem/ *spinthrienne* Genießen zusammensetzen, lassen uns innerwerden, daß es ihrer im Leben noch andere, gewöhnlichere gibt, deren Zweideutigkeiten wir uns soeben vor Augen führten. Sie erscheinen uns plötzlich achtungswürdiger als diese letzteren, weil nämlich reiner in ihren Valenzen.

Begehren[pl.] ..., hier allein, um sie miteinander zu verbinden, in all ihrer Überdrehtheit/*exaltés*, damit manifest werde, daß das Begehren das Begehren des Anderen ist.

Wer uns bis hierher gelesen hat, weiß, daß sich das Begehren genauer auf ein Phantasma

¹⁷ Anm. M.W.: Vgl. Jean de La Fontaine, *Der Bauer und die Schlange*.

stützt, das einen Fuß zumindest im Anderen hat, gerade den, auf den es ankommt, auch wenn er, ja vor allem, wenn er hinkt.

Das Objekt, wir haben es an Hand der Freudschen Erfahrung gezeigt, das Objekt des Begehrens, wo es sich nackt darbietet, ist nur die Schlacke eines Phantasmas, worin das Subjekt aus seiner Ohnmacht/ *syncope* nicht wieder zu sich kommt. Es ist ein Fall von Nekrophilie.

Es schwankt im allgemeinen komplementär zum Subjekt. Gerade damit erweist es sich als ebenso unfaßbar wie der Gegenstand//*l'objet* des Gesetzes nach Kant. Nunmehr aber mag der Verdacht hervortreten, wie er sich durch diese Annäherung aufdrängt. Sollte das moralische Gesetz nicht das Begehren in dem Falle repräsentieren, wo nicht das Subjekt, sondern das Objekt es ist, das Fehl macht?

78 Scheint nicht das Subjekt, das hier allein gegenwärtig bleibt, unter der Form einer Stimme, von innen, ohne dass Schwanz oder Kopf hätte, was sie zumeist sagt, sich hinlänglich durch die Barre zu bezeichnen, durch die der Signifikant es bastardisiert \$, aus dem Phantasma (\$ \diamond a) herausgefallen, von ihm abgedriftet¹⁸ im doppelten Wortsinn?

Wenn dieses Symbol seinen Platz dem inneren Gebot überlässt, worüber Kant sich entzückt zeigt, öffnet es uns die Augen für eine Begegnung, die, vom Gesetz zum Begehren, für eins wie das andere, viel weiter geht als nur bis zum Entzug ihres Objekts.

Es ist diese Begegnung, in der die Zweideutigkeit des Wortes Freiheit ihren Platz hat: wobei uns der Moralist, der sie in Beschlag nehmen möchte, immer eher scham- als gedankenlos erscheint.

Hören wir denn lieber, wie Kant sie selbst ein weiteres Mal exemplifiziert¹⁹. «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 genossener 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 unverzögerten Todesstrafe zumutete, ein

¹⁸ Anm. MW: Fietkau übersetzt mit «abkünftig» und macht dazu die folgende Anmerkung.- Anm. WF: 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».

¹⁹ Es handelt sich um die Anmerkung zur zweiten Aufgabe zum Lehrsatz III im ersten Kapitel der *Analytik*. Edition Vorländer, S. 35. [A 54]

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, von dem man uns zunächst unterrichtet, dass sich bei ihm vieles in Form von Worten abspielt, lässt uns denken, daß man uns deren Wortlaut vorenthält, während doch alles da ist. Um ihn abzufassen, würde man sich daher lieber an eine Figur halten, bei der wir auf jeden Fall Gefahr liefen, die Schamhaftigkeit/ *vergogne* zu verletzen, möchte sie doch auf keinen Fall mit dieser Angelegenheit in Verbindung gebracht werden. Denn es handelt sich um jenen idealen Bourgeois, vor dem, wie Kant an anderer Stelle erklärt, und zweifellos aus Opposition zu Fontenelle, dem allzu galanten Hundertjährigen, «sein Geist sich bücken würde»²⁰.

Wir wollen Kants Strolch daher davon entbinden, seine Aussage zu beenden. 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, sogar 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.

Dazu aber kann das Begehren in der Maxime: *Et non propter vitam vivendi perdere causas* bei einem moralischen Wesen werden, und gerade weil es moralisch ist, in den Rang eines kategorischen Imperativs übergehen, schon wenn es mit dem Rücken zur Wand steht. Soweit nämlich wird es hier getrieben.

²⁰ Vgl. Edition Vorländer, S. 90 [A 136].

Das Begehren, das, was sich das Begehren nennt, genügt, zu bewerkstelligen dass das Leben keinen Sinn hat, wenn es Feiglinge hervorbringt. Doch wenn das Gesetz wirklich da ist, hält das Begehren nicht stand, aber aus dem einfachen Grunde, daß das Gesetz und das verdrängte Begehren ein und dasselbe sind; genau das war's, was Freud entdeckte. Wir halten diesen Punkt zur Halbzeit fest, Professor.

Schreiben wir denn unseren Erfolg dem Fußvolk zu, Königin im Schachspiel, wie man weiß. Bisher nämlich haben wir weder unseren Springer [*frz.: Cavalier*], mit dem wir eine leichte Partie hätten, wäre es doch Sade, den wir hier für genügend geeignet hielten, – noch unseren Läufer [*frz.: Fou/Narr*], 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.

78 Denn wenn ich argumentiere, Sade habe für ein paar Tändeleien in Kenntnis des Risikos/ *en connaissance de cause* (man vergegenwärtige sich, was er in seinen erlaubten oder unzulässigen «Freigängen» anstellte) es auf sich genommen, für ein Drittel seines Lebens im Kerker zu landen, Tändeleien, die zweifelsohne ein wenig dick aufgetragen/*appliqués* waren, aber gemessen am Lohn um so demonstrativer, so handle ich mir Pinel und seine Pinellerie ein, die noch einen daraufsetzt/*rapplique*. Moralische Tollheit, meint sie/*opine-t-elle*. 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 rühren jedenfalls von diesem Schritt. – Das aber war nicht Sades Platz. – Und das ist der springende Punkt. Denn eben jener Schritt führt ihn dorthin. Dieser Platz, darüber ist alles, was denkt, sich einig, war anderswo. Nur ist es so: während die gut Denkenden denken, dass dieser Platz draußen sei, sahen ihn die Gut-Denker/*les bien-pensants* [*frz.* auch für: Konformisten], seit Royer-Collard, der dies seinerzeit forderte, im Kerker oder sogar auf dem Schafott. Und gerade darin erweist sich Pinel als ein Moment des Denkens. Wohl oder übel, er steht für den Abschlag/ *abattement* ein, den durch das Denken, auf der Rechten wie auf der Linken, die Freiheiten erleiden, die die Revolution in seinem Namen verkündet hatte.

Denn betrachtet man die Menschenrechte unter dem Gesichtspunkt der Philosophie, zeigt sich alsbald, was inzwischen jedermann über ihre

Wahrheit weiß. Sie lassen sich zurückführen auf die Freiheit, vergeblich zu begehren.

'S ist für die Katz, aber doch Gelegenheit, unsere gerade erst entsprungene Freiheit zu erkennen und uns zu vergewissern, daß es 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 Erneuerung des Konflikts zwischen Bedürfnissen und Begehren, bei der wie durch Zufall gerade das Gesetz die Schuppenhaut ausnimmt/ *vide l'écaille*.

Für den Einspruch, der gegen Kants Lehrbeispiel anzubringen ist, weist die höfische Liebe einen nicht minder verführerischen Weg, doch er erfordert es, gelehrt zu sein. Wer aber seiner Stellung nach zu den Gelehrten gehört, zieht seinerseits wiederum die Gelehrten an, und die Gelehrten 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.

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

78 Kommen wir denn zum zweiten Punkt von Kants Lehrbeispiel. Seine Überzeugungskraft ist, gemessen an seiner Absicht, nicht größer. Gesetzt nämlich, sein Helote sei auch nur ein klein wenig schlagfertig, so würde er ihn fragen, ob es zufälligerweise seine Aufgabe sei, ein wahres Zeugnis zu liefern, für den Fall, daß dies das Mittel sei, mit dem 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 auch, er sei Atheist, für den Fall, daß er selbst sich besser über die Tragweite der Anklage im klaren wäre als ein Konsistorium, das nur auf eine Prozeßakte aus ist – oder wird er etwa die 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 des Tyrannen sei Widerstand zu leisten, sollte der Tyrann es sein, der sich die Macht anmaßt, sich das Begehren des Anderen zu unterwerfen.

Auf beiden Ebenen (sowie in der prekären Vermittlung), die Kant zu stemmen sucht, um zu zeigen, dass das Gesetz nicht allein die Lust, sondern den Schmerz, das Glück oder auch den Druck des Elends, sogar die Liebe zum Leben, kurzum alles, was pathologisch ist, auf die Waage legt, erweist sich so, daß das Begehren nicht nur denselben Erfolg haben, sondern ihn auch mit größerem Recht erlangen kann.

Wenn indessen der Vorsprung, den wir der *Kritik* auf Grund der Munterkeit/*l'acrité* ihrer Argumentation einräumten, etwas unserem Begehren zu wissen worauf sie wohl abzielt schuldet, kann dann nicht die Ambiguität dieses Erfolges die Bewegung umkehren hin auf eine Revision der überraschten Zugeständnisse?

Wie etwa die Ungnade, die sich ein wenig schnell alle Objekte zuzogen, soweit sie sich als gute anboten, nämlich unfähig zu sein, die Eintracht der Willen zuwege zu bringen, da sie statt dessen 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.

Das hieße doch wohl mißverstehen, was es mit dem Objekt des Begehrens auf sich hat.

Hier können wir es nur streifen, um in Erinnerung zu rufen, was wir an anderer Stelle über das Begehren lehrten, als wir es als Begehren des Anderen definierten, insofern es immer schon als Begehren nach seinem Begehren entspringt. Damit würde die Eintracht der Begehren begreifbar, freilich nicht ohne Gefahr. Insofern 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, nur daß keiner weiß, wohin alle gehen.

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

Sollte die der praktischen Vernunft konforme Lösung darin bestehen, dass sie sich im Kreise drehen?

Noch da, wo er fehlt, ist der Blick sehr wohl Objekt, das jedem Begehren seine allgemeine Regel präsentiert, seine Ursache materialisierend, indem er hier die Spaltung «zwischen Zentrum und Abwesenheit» des Subjekts verbindet .

Halten wir uns daran, von nun an zu sagen, daß eine Praxis wie die Psychoanalyse, die im Begehren die Wahrheit des Subjektes erkennt, die Folgen

dieser Einsicht nicht verkennen kann, ohne sich darüber auszuweisen, was sie verdrängt.

Die Unlust wird dort aus Erfahrung als das erkannt, was den Vorwand für die Verdrängung des Begehrens liefert, sofern sie auf dem Weg seiner Befriedigung entstehe: zugleich aber als die Form, die diese Befriedigung selbst in der Wiederkehr des Verdrängten annimmt.

Ähnlich verstärkt die Lust ihre Aversion, das Gesetz anzuerkennen, indem sie das Begehren, hier Befriedigung zu schaffen – das die Abwehr ist – unterstützt.

Wenn das Glück, wie die *Kritik*²¹ sehr klassisch definiert, ungebrochene Annehmlichkeit, Zustimmung des Subjekts zu seinem Leben ist, wird es sich evidenterweise demjenigen verweigern, der nicht vom Weg des Begehrens abläßt. Dieser Verzicht kann gewollt werden, nur wird er damit erkaufte, daß der Mensch seine Wahrheit preisgibt, was sich ziemlich deutlich an der Ablehnung zeigt, auf die die Epikuräer und sogar die Stoiker bei den Anhängern der gewöhnlichen Lebensvorstellung stießen. Ihre Ataraxie destituiert ihre Weisheit. Daß sie das Begehren herabsetzen, ist ihnen nicht als Verdienst anzurechnen. Denn nicht nur ist es kein Verdienst, das Gesetz auf einen so hohen Sockel zu stellen, dadurch vielmehr, man mag sich dessen bewusst sein oder nicht, fühlt man es herabgewertet.

Sade, der *Ci-devant*, rückt, wo dies fällig wird, Saint-Just zurecht. Daß das Glück zu einem Faktor der Politik geworden sei, ist eine unpassende Behauptung. Denn das war es stets, und es wird nur zur Rückkehr von Zepter und Weihrauchfaß führen, die sich vorzüglich damit vertragen. Neu ist vielmehr ein anderer Faktor, die Freiheit zu begehren, und neu nicht etwa, weil er eine Revolution auslöst, kämpft oder stirbt man doch stets um eines Begehrens willen, sondern weil diese Revolution will, dass ihr Kampf um die Freiheit des Begehrens geführt wird.

78

Daraus folgt zugleich ihr Wille, daß das Gesetz frei sei, so frei, daß sie es als Witwe braucht, und zwar als die Witwe par excellence, jene, die ihren Kopf in den Korb schickt, sobald er sich nur regt in dieser Angelegenheit. Der Kopf Saint-Justs, hätte er den Phantasmen *Organts* weiterhin Platz gewährt, er hätte den Thermidor vielleicht zu seinem Triumph gemacht.

Fände das Recht auf Genießen Anerkennung, würde es die Herrschaft

²¹ Lehrsatz II des ersten Kapitels der *Analytik*. Edition Vorländer, S. 25 [A 41], völlig unpassend bei Barni übersetzt, p.159. Anm M.W.: Barni übersetzt Kants „Annehmlichkeit“ mit „satisfaction“, Lacan übersetzt mit „agrément“ - dessen Doppelbedeutung von *Annehmlichkeit* und *Zustimmung* er in der grammatischen Konstruktion nutzt.

des Lustprinzips in eine forthin abgelaufene Epoche abschieben. Um es auszusprechen, Sade bringt durch einen unmerklichen Bruch die alte Achse der Ethik für jeden ins Gleiten: sie ist nichts anderes als der Egoismus des Glücks.

Von ihr kann man nicht sagen, dass bei Kant alle Referenz auf sie erloschen sei, angesichts der Vertrautheit, mit der er sie aufnimmt, oder mehr noch angesichts der Ableger, die wir von ihr in den Erfordernissen seiner Argumentation erfassen, die sowohl eine Belohnung im Jenseits als auch einen Fortschritt auf Erden geltend macht.

Möge sich uns denn ein anderes Glück zeigen, dessen Namen wir eingangs nannten, und das Statut des Begehrens ändert sich, zwingt uns, es noch einmal zu untersuchen.

Hier aber wird eine Beurteilung fällig. Bis wohin führt Sade uns in der Erfahrung dieses Genießens oder auch nur seiner Wahrheit?

Denn diese Menschenpyramiden, fabelhaft, wie sie das Kaskadenhafte des Genießens dartun, Wasserspiele des Begehrens, errichtet um die Gärten der Este in barocker Wollust schillern zu lassen, höher noch würden sie sie gen Himmel schießen lassen, nur um uns in den Bann der Frage zu ziehen, was es eigentlich ist, das da hinabsprüht.

Unabsehbare Quanten, deren Atom Haßliebe in der Nachbarschaft des Dings changiert, aus dem der Mensch mit einem Schrei auftaucht, das, was sich zu spüren gibt, wenn man bestimmte Schranken übertreten hat, hat nichts zu tun mit dem, was das Begehren im Phantasma stützt, das sich gerade durch jene Schranken konstituiert.

Über sie ist Sade, wie wir wissen, in seinem Leben hinausgegangen. Anders hätte er uns zweifellos nicht diesen Aufriss seines Phantasmas in seinem Werk gegeben.

Es mag erstaunen, wenn wir in Frage stellen, was das Werk außerdem von dieser realen Erfahrung übersetzt.

78 Beschränken wir uns aufs Boudoir zwecks einer kurzen, nachdrücklichen Bemerkung über die Gefühle, die eine Tochter für ihre Mutter hegt, dann kann man wohl sagen, daß die Bosheit, die Sade so treffend in ihrer Transzendenz erfaßt, uns hier nicht viel Neues über ihre Schwankungen des Herzens lehrt.

Ein Werk, das böartig sein will, sollte es sich nicht erlauben, ein böartiges Werk zu sein, und dieser Pointe kommt die *Philosophie* allerdings entgegen, steckt in ihr doch ein gut Teil von einem «guten» Werk.

Ein wenig zu viel Predigtton darin.

Zweifellos ist es ein Traktat zur Erziehung der Mädchen²² und als solcher den Gesetzen einer Gattung unterworfen. Wenn es auch dadurch hervorsteht, daß es das «Anal-Sadistische» offen zutage legt, das dies Thema mit seiner zwangshaften Beharrlichkeit in den beiden Jahrhunderten zuvor vernebelt hatte, bleibt es ein Traktat zur Erziehung. So unerträglich die Moralpredigt für das Opfer ist, so sehr gefällt sich darin der Lehrer.

Was an historischer Information, oder genauer, an Faktengelehrsamkeit darinsteckt, ist ziemlich verschwommen. Man vermißt einen La Mothe le Vayer. Die Physiologie ist ein Konglomerat von Ammenrezepten. Und in puncto sexueller Erziehung glaubt man eins der medizinischen Elaborate von heute zum Thema zu lesen. Das sagt wohl genug.

Mehr Konsequenz in dem Skandal würde dazu führen, in der Ohnmacht, in der sich gemeinhin die erzieherische Intention entfaltet, eben diese selbst zu erkennen, gegen die das Phantasma sich stemmt: daraus erwächst das Hindernis für jede gültige Bestandsaufnahme von Erziehungseffekten, vermag sich doch von der Intention nur zu bekennen, was zu Resultaten geführt hat.

Dieser Zug hätte von unschätzbarem Wert sein können, löbliche Effekte der Sadeschen Ohnmacht. Daß Sade diese verfehlte, gibt zu denken.

Sein Mangel bestätigt sich durch einen weiteren, der nicht minder bemerkenswert ist; Niemals führt uns das Werk den Erfolg einer Verführung vor, mit der sich das Phantasma schließlich doch noch krönen würde: eine Verführung, bei der das Opfer, und sei's in seiner allerletzten Zuckung, der Absicht seines Peinigers zustimmen würde und sogar seinerseits durch den Antrieb dieser Zustimmung die Fahne wechseln würde.

Womit sich von einem anderem Gesichtspunkt her erweist, daß das Begehren die Kehrseite des Gesetzes ist. Im Sadeschen Phantasma wird offenkundig, wie sie einander bedingen. 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 die Justine allzu direkt abzielt, wodurch sie ihn gerade verfehlt.

78

Abgesehen von einer wackelnden Nase, die sich am Ende des posthum erschienenen *Dialogue d'un prêtre et d'un moribond* findet (man muß schon sagen, daß es sich hier um ein Thema handelt, das wohl kaum noch

²² Sade weist in seinem vollständigen Titel ausdrücklich darauf hin.

anderen Gnaden als den göttlichen offensteht), verspürt man in dem Werk bisweilen den Mangel an Witz, allgemeiner vielleicht jenes *wit*, wie ihn Pope damals seit fast einem Jahrhundert gefordert hatte.

Dies ist natürlich über der Invasion der Pedanterie, die seit *W.W.II* auf dem französischen Schrifttum lastet, in Vergessenheit geraten.

Wenn es denn schon eines gefestigten 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 stellt. Die Pharisäer wären unantastbar gewesen²³.» Und er fährt fort: «Diese höchst subtilen Spötteleien, seine provozierenden Tollheiten trafen stets ins Schwarze. Jesus war es, der mit göttlichem Geschick dies Nessushemd 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 Rage bis ins Mark.»²⁴

Wie treffsicher diese Bemerkungen sind, zeigt sich an den bekannten Folgen, nämlich der Berufung des Apostels aus der Reihe der Pharisäer und dem universellen 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 bescheidet: daß der rechtschaffene Mensch doch stets darüber triumphiere.

Diese Plattitüde tut der düsteren Schönheit keinen Abbruch, wie sie aus diesem Monument von Herausforderungen erstrahlt. Sie bezeugt uns die Erfahrung, die wir hinter der Fabulierung des Phantasma suchen. Eine tragische Erfahrung, wie sie hier ihre Bedingung vor sich hinwirft unter einer Beleuchtung aus dem Jenseits von Furcht und Mitleid.

²³ Vgl. Renan. *Vie de Jésus*. 17. Ausg., S. 339.

²⁴ *ibid.* S. 346

Verblüffung/ *sidération* und Verfinsterung, dies ist im Gegensatz zum Witz²⁵ 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 dem Erhaben-Tragischen/ *tragique noble* entfernt liegt. Man muß sich, um zu verstehen, was wir meinen, nur Claudels Trilogie des *Père humilié* 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 Klio zusammenbricht, ohne daß man sähe, welche der beiden der anderen das Grab schaufeln wird.)

Damit wären wir denn endlich soweit, *Sade, meinen Nächsten*, zu befragen; den Anstoß dazu verdanken wir dem außerordentlichen Scharfblick Pierre Klossowskis²⁶.

Nun ist es zweifellos der Diskretion dieses Autors zuzuschreiben, daß er seine Formel hinter einer Anspielung auf St.Labre 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 statt ihm die Zurückweisung mit gleicher Münze heimzuzahlen, sollte man hier vielmehr den Sinn der Zurückweisung erkennen.

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

Bei Sade sehen wir diesen unserer Ansicht nach entscheidenden Test in

²⁵ Bekanntlich geht Freud von Heymanns «Verblüffung und Erleuchtung» aus.

²⁶ 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 Akademianwärter mit Erfahrung auf den Gebieten des Bösen.)

seiner Ablehnung der Todesstrafe, deren Geschichte, wenn nicht gar Logik ausreichen würde zu beweisen, daß sie eins der Korrelate der Barmherzigkeit ist.

An dieser Stelle, an dem Knotenpunkt zwischen Begehren und Gesetz, hat Sade also angehalten.

79 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 willig, 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 «Welt²⁷».

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

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

²⁷ S. Klossowski, *Sade mon prochain*. S.94.

bringt. V... 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 ginge, hier nur wenig, praktisch gar nichts.

Was sich auf diesem Querweg/*travers* nach einer Begegnung davon ankündigt, ist allenfalls ein vernünftiger Ton.

R.G., September 1962

Ausgehend von der in
Lacan, *Schriften II*, publizierten
Übersetzung von Wolfgang Fietkau
stark überarbeitete Übersetzung
- gestützt auf Arbeitsgruppen in Paris und Kassel,
auch auf die Arbeitsübersetzung im Kurier des
Lacan Seminar Zürich, *Che vuoi?* 2.2013.

Berlin, Sommer 2013
Mai Wegener

work in progress
letzte Korrektur: 29.6.2014
Korrekturen bitte an:
mai.wegener@pasberlin.de