

Monique David-Ménard

Konstruktionen des Allgemeinen

Wien, Turia + Kant, 1999[1997]

KAPITEL I

»Beliebig oft ...«

Die Strukturen des Begehrens und
der Begriff des Allgemeinen

DER MENSCH DER MENSCHENRECHTE

Die von Hegel angeprangerte moralische Wertsicht, die auf der Konfrontation der Materialität unserer Handlungen mit einem unbedingten Imperativ beruht und die das Menschliche durch die Universalität der Beziehung auf das – zuvor – derst moralische und sodann juristische – Gesetz definiert, scheint auch zum Ende des 20. Jahrhunderts ein unübertroffenes Bollwerk gegen die menschliche Gewalt und die nationalen und internationalen Konflikte zu sein; auf die kantische Moral und auf die Philosophie der Menschenrechte komme man, so heißt es, den philosophischen Kritiken zum Trotz zurück, die deren illusorischen, weil abstrakten Charakter bewiesen hätten: Hegel hat die Logik dieser Abstraktion demonstriert, die gar nicht anders kann als sich beständig unter einer Maske zu verbergen, weil sie den wirklichen Inhalt des menschlichen Handelns ignoriert; Nietzsche hat den Geruch von Grausamkeit verspüren lassen, der, und das nicht einmal im verborgenen, den Kantschen kategorischen Imperativ antreibt, und näher zu uns hat Lacan Sade und Kant in Parallelstellung gebracht, das heißt, er hat gezeigt, daß der Formalismus des Imperativs des Genießens sich wie jeder moralische Imperativ auf die von der juristisch-politischen Idee des Menschlichen geforderte Universalität berufen kann. Innerhalb dieser Auseinandersetzungen verlegen sich die kantianischen Philosophen oder die Vertreter einer Ethik der Menschenrechte stets darauf, das Reduktive oder Karikaturhafte

an den Bemühungen aufzuzeigen, die moralische Auffassung des Menschen niederzuschlagen, und wie gefährlich es zu dem sei, einen vorgeblich konkreten, und in einem Klassenkonflikt verorteten Menschen zu definieren; denn dieser Mensch sei nicht weniger abstrakt und nicht weniger unreal als der allgemeine Mensch der Menschenrechte. Darauf pflegen die Kritiker des Formalismus der Moralität indes zu erwidern, daß es dringend geboten sei, auf eine Auffassung der allgemeinen Vernunft zu verzichten, die die gesamten Mächte des Bösen in sich berge und verdecke, weil sie die Gewalt ignoriere, aus der sie gewoben ist. Diese Auseinandersetzung nimmt die Form eines antinomischen Widerstreits an, in dem jede Partei glaubt, sie richte die andere zugrunde, während die Gegenpartei sie genauso auseinandernimmt, mit dem Endergebnis Null – ein Unentschieden, könnte man sagen.

DEN GEGENSTAND WECHSELN

Vielleicht muß man nur eine kleine Verschiebung vornehmen, um zu verstehen, in welchem Kreis sich die Fürkämpfer und Widersacher einer allgemeinen Auffassung vom Menschlichen drehen: Noch bevor Kant eine Philosophie der Moralität ausgearbeitet hatte, stellte er im Jahre 1764 fest, daß die Hälfte der Menschheit keinen Bezug auf das Gesetz kennt; daß den Frauen der Sinn für das Erhabene abgeht, der zur Beständigkeit in den Grundsätzen des Handelns führt, und daß sie, wenn sie moralisch sind, es doch niemals aus Achtung vor dem Gesetz sind. Er führte weiter aus, daß, wenn eine Frau moralisch ist, sie es ist, weil sie die Moralität schön findet, was auf den Mann der Moralität, selbst wenn er sich faszinieren läßt, nur abschreckend wirken kann. »Die Tugend des Frauenzimmers ist eine schöne Tugend. Die des männlichen Geschlechts soll eine edele Tugend sein. Sie werden das Böse vermeiden, nicht weil es unrecht sondern weil es häßlich ist,

und tugendhafte Handlungen bedeuten bei ihnen solche, die sittlich schön seien. Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit. Das Frauenzimmer ist aller Befehle und alles mürrischen Zwanges unleidlich. Sie tun etwas nur darum, weil es ihnen so beliebt, und die Kunst besteht darin, zu machen, daß ihnen nur dasjenige beliebt was gut ist. Ich glaube schwerlich, daß das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei...¹ Wer hier die Karten gibt (*La donne*), ist klar: Mag empirisch die Moralität bei Männern wie bei Frauen selten sein, so darf diese augenscheinliche Äquivalenz nicht eine radikale Differenz verdecken. Die Männer werden durch die Konfrontation der Maxime ihrer Handlungen mit einem unbedingten Imperativ konstituiert, der alle ihre sinnlichen Interessen durchquert und einfriert. Sollte dies mögliche Opfer des Pathologischen zugunsten einer rein formalen Forderung nur für die Männer Sinn haben? Wenn es sich dabei um einen anzüglichen Scherz handeln sollte, so könnte dieser anzügliche Scherz durchaus eine Wahrheit aussagen, nach der zudem die Philosophen – und Kant selbst – sich zuvor zu fragen vergessen hätten. Lassen wir Kant die Idee, die ein männliches Phantasma im Ringen mit der Weiblichkeit ist, daß die Frauen die moralische Verpflichtung deshalb nicht kennen, weil sie nur das Schöne schätzen, und nehmen wir, ohne ihn gleich im Handumdrehen abzuweisen, den ersten Teil seiner Behauptung auf: Die Moralität ist eine Sache des Mannes, eine interessante Konstruktion, gewiß, die aber ihre Grundlagen in einer Struktur männlichen Begehrens hat. Um das zu verstehen, sollte man zunächst die Aufmerksamkeit auf das richten, was Freud die Ersetzbarkeit der Objekte der Sexualtriebe nennt, und die Formen dieser Ersetzbarkeit bei Männern und bei Frauen vergleichen. Sodann werden wir auf die Gleichwertigkeit der Subjekte vor dem Gesetz zurückkommen, die die Auffassung vom universellen Menschen begründet.

Die psychoanalytische Klinik und die Erfahrung des Liebeslebens zeigen, daß die Frauen nicht dasselbe Verhältnis zum Höchsten Gut und zur Schuld haben wie die Männer, und zwar, weil der außerordentlich variable Charakter der Triebobjekte in deren Ersetzbarkeit für eine Frau nicht dasselbe Schicksal bereithält. Man wechselt nicht auf dieselbe Weise das Begehrensojekt, wenn man eine Frau oder mit einer Frau identifiziert ist oder wenn man ein Mann oder mit einem Mann identifiziert ist. Verstehen wir diesen Unterschied richtig: Die Variabilität des Objekts eines Triebes, das, wie Freud schrieb, beliebig oft gewechselt werden kann, gilt für Männer wie für Frauen. Doch die Einheitlichkeit dieser allgemeinen Formulierung deckt in jedem Geschlecht unterschiedliche triebhafte und sublimatorische Prozesse ab. Freud fordert im übrigen dazu auf, sich einen Begriff von der Vielfältigkeit der möglichen Funktionen des Objekts und dadurch auch von der Vielfalt der möglichen Modi der Ersetzung eines Objekts durch ein anderes zu machen: »Das *Objekt* des Triebes ist dasjenige, an welchem oder durch welches der Trieb sein Ziel erreichen kann. Es ist das variabelste am Triebe, nicht ursprünglich mit ihm verknüpft, sondern ihm nur infolge seiner Eignung zur Ermöglichung der Befriedigung zugeordnet. Es ist nicht notwendig ein fremder *Gegenstand*, sondern ebenso wohl ein Teil des eigenen Körpers. Es kann im Laufe der Lebensschicksale des Triebes beliebig oft gewechselt werden; dieser Verschiebung des Triebes fallen die bedeutsamsten Rollen zu. Es kann der Fall vorkommen, daß dasselbe *Objekt* gleichzeitig mehreren Trieben zur Befriedigung dient, nach Alfred Adler der Fall der Triebverschränkung. Eine besonders innige Bindung des Triebes an das Objekt wird als Fixierung desselben hervorgehoben. Sie vollzieht sich oft in sehr frühen Perioden der Triebentwicklung und macht der Beweglichkeit des Triebes ein Ende, indem sie der Lösung intensiv widerstrebt.«³ Dieser Text ist vielfach kommentiert worden und hat

auch gelegentlich zu eindeutigen Widersinnigkeiten geführt, wie etwa der, die Lacan unterläuft, wenn er die Vorstellung, das Objekt könne beliebig oft wechseln, durch jene andere Vorstellung ersetzt, der zufolge das Objekt keinerlei Wichtigkeit habe.⁴ Dieser Widerspruch führt Lacan zu einem perversen Modell der Triebrealisierung, das heißt zu »Kant avec Sade«. Oder genauer: die Vorstellung, der Perverse realisiere am besten, was einen Kreislauf des Triebes ermöglicht, indem er seine Runde um ein von sich aus gleichgültiges Objekt dreht, bringt Lacan dazu, während er Freud liest, einen anderen Text zu erfinden. Die Feststellung, daß der Mensch des Erhabenen und der Moralität, der kantische Mensch, der das Pathologische unter die Beständigkeit von Grundsätzen bringt, auf die sich das Handeln beruft, darin dem Sadeschen Menschen ähnlich sieht, daß just die Variabilität der Triebobjekte vom einen wie vom anderen als Gleichgültigkeit interpretiert wird – Gleichgültigkeit mit Blick auf das exklusive Reich der auf das Genießen gerichteten Interessen bei Sade; Gleichgültigkeit in der Achtung für das moralische Gesetz, das alle sinnlichen Interessen mit Blick auf den Imperativ als unerheblich abweist, bei Kant –, ist sicherlich nicht völlig daneben. Halten wir noch fest, daß die als Gleichgültigkeit oder Unterschiedslosigkeit interpretierte Variabilität des Objekts potentiell auch an Don Juan denken läßt, der sukzessive jede Frau gleichgültig werden läßt, damit sie nicht zu schnell die Züge einer Elvira oder eines Gespenstes annimmt, das am Ende von ihm Rechenschaft über sein Genießen einfordern wird.

Allerdings hält das Thema der Variabilität der Triebobjekte nach Freud noch weitere Möglichkeiten offen. Und sei es nur aufgrund seines letzten Satzes, der von einer furchtbaren Subtilität ist: Die frühzeitige Fixierung eines Triebes an ein Objekt, heißt es da, blockiere die Beweglichkeit des Triebes, indem sie seiner *Lösung* widerstehe. *Lösung*: dieser Ausdruck bezeichnet ebenso die Lösung der verführten ausschließli-

chen Bindung an ein Objekt wie die Auflösung eines Triebes durch die erfahrene Lust, die augenblicklich der Triebspannung ein Ende bereitet. Bestimmte Objekte nicht aufgeben können und keine lustbringenden Objekte finden können, weil sie alle nur Ersatz sind, stellen also zwei Aspekte ein und derselben Fixierung dar. Doch eigentlich interessant für das hier verfolgte Anliegen ist, daß die Möglichkeit der Lust verbunden ist mit der Möglichkeit, auf bestimmte Objekte zu verzichten, ohne daß die Trennung deshalb notwendigerweise eine Unterschiedslosigkeit der Objekte verlangt.

SCHULD IM WEIBLICHEN: EIN ALPTRAUM

Greifen wir ein Beispiel auf: eine Frau, die vielleicht gerade genötigt ist, auf die Liebe eines Mannes zu verzichten, der sich von ihr entfernt und auf den sie wartet, hat in der Nacht vor dem Tag, für den sie sich mit diesem Mann verabredet hat, folgendes geträumt: Sie steht mit ihrer Tochter in einer Warteschlange; an dem Ort herrscht eine unangenehme Stimmung, die sie mit dem Ausdruck »zur Schlachtbank gehen« beschreibt. Sie verläßt diesen Ort für einen Moment, um in dem belebten Viertel der Stadt Besorgungen zu machen, und leiht sich dazu ein schönes Auto aus, um dann festzustellen, daß sie nicht mehr mit ihrer Tochter zusammen ist, daß sie, denn man stirbt, weil man stirbt, diese nicht hätte allein lassen dürfen, daß sie es durch ihr Fortgehen verhindert hat, diese letzten Lebensaugenblicke zusammen mit ihrer Tochter genießen zu können, und sie wacht in vollem Entsetzen aus diesem Alptraum auf, mit dem Gefühl, sie habe exakt das empfunden, was während des Krieges die Juden empfunden haben, als sie erkannten, daß sie sterben würden.

Zahlreiche assoziative Verbindungen tauchten im Verlauf der Analysesitzung auf. Ihr Freund hatte ihr kürzlich mitgeteilt:

18

»Ich werde deine Tochter besuchen.« Und ihre Tochter hatte ihr in letzter Zeit vorgeworfen, zu oft abends auszugehen. Das schöne Auto schließlich bringt sie auf noch nicht lang zurückliegende Äußerungen eines anderen Mannes zurück, der im Unterschied zu dem Mann, auf den sie wartet, ein schönes Auto hat. Obendrein verweist die Erwartung des Todes sie an das, was man mitunter den Juden vorgeworfen hat, nämlich während des letzten Krieges passiv geblieben zu sein, und dies bezieht sich auch auf einen Satz ihres Freundes, der eines Tages von sich sagte, er sei passiv gegenüber den Frauen, als er gerade von seinen Beziehungen zu einer anderen Frau als dieser Patientin sprach, einer anderen Frau, für die er sie zu verlassen just im Begriff ist, was diese ängstliche Erwartung ausgelöst hat.

Man wird, wenn man einen solchen Traum vernimmt, nicht sagen können, diese Frau ignoriere die Schuld. Schließlich inszeniert dieser Alptraum eine Art hoffnungslosen Versuch, die »Verfehlung« eines Mannes auf sich zu nehmen. Die Schuld wird in diesem Alptraum sogar zweifach in Szene gesetzt: in seiner radikalsten Schicht verweist die Vorahnung, zu einer Verabredung zu gehen, als ginge man zur Schlachtbank, diese Frau an die Erfahrung eines Unglücks und einer Erniedrigung, für die sich die Situation der bedrohten Juden häufig in den Träumen als signifikantes Material anbietet. In diesem Register ist keine Subjektivierung möglich, daß heißt, keine Handlung ist vorstellbar, durch welche ein Mensch sich zum Ursprung einer Gewalt machen könnte, auch wenn er sich schuldig fühlt, dafür die Verantwortung zu übernehmen. auch wenn er sich solidarisch fühlt mit anderen Menschen, die sich aufgrund eben der Verdrängung dieser gemeinsamen Gewalt zur Universalität der Subjekte eines moralischen Gesetzes erhoben fühlen. Auf diese Art und Weise nämlich wird in der männlichen Sexualität zum Teil die Schuld und die Beziehung

19

der Handlungen auf das moralische Gesetz konstruiert. Das ist jedenfalls die These Freuds 1913 in *Totem und Tabu*.

So verhält es sich aber nicht bei dieser Patientin, und die Subjektivierung geht andere Wege. Im Verhältnis zu der von ihren gegenwärtigen Schwierigkeiten wachgerufenen Leiderfahrung ist das Thema der Todeserwartung zusammen mit der gegen die Juden gerichteten Beschuldigung, passiv geblieben zu sein, das Eingeständnis einer Art radikaler Scham darüber zu existieren, die mit dem Zeichen einer Weigerung, gewesen zu sein, zu vergleichen wäre, das die Dramenfigur Sygne de Coufontaine in Claudels *L'Orage / Der Bîrge* von sich gibt, ein Zeichen, auf das Lacan einst unsere Aufmerksamkeit gelenkt hat.⁵ Im Alptraum dieser Patientin indes bedeutet sich keine Weigerung, gelebt zu haben, adressiert an einen anderen, sondern allein die keinen Einspruch duldende Darstellung einer verworfenen Hoffnung.

Keinen Einspruch duldend? Das ist nicht völlig richtig, denn es gibt in diesem Alptraum einen anderen Wirkungsfall der Schuld, die darin eine subjektive Konstruktion bildet mit dem Effekt einer Begrenzung im rohen Empfinden des Unglücks: In diesem Traum bezeichnet sich die Patientin als schuldig, nicht genug bei ihrer Tochter gewesen zu sein, als der Tod heraufzog, und sich nach deren Dafürhalten zu sehr mit ihren Männerbeziehungen beschäftigt zu haben. Zum einen bezieht sich die Schuld in diesem Register nicht mehr auf das Sein selbst; zum anderen erlaubt die Anspielung auf die zu tätigenden Besorgungen, daß sich die Ersetzung des einen Mannes, der kein Auto hat, durch einen anderen, der ein schönes Auto hat, bedeutet. Inmitten dieser passiven Erwartung eines erlittenen und nicht herbeigerufenen Todes macht sich eine Schuld vernehmbar, mit der eher zurechtzukommen ist. Die an die Mutter gerichteten Vorwürfe verweisen auf etwas anderes als auf die unerbitliche Erwartung eines Todes, in dem diese nicht einmal zusammen mit ihrer Tochter da

sein kann. Ein Mann mit Auto gegen einen Mann ohne Auto, diese Ersetzung eines Objekts macht eine sekundäre und erotisierte Schuld möglich. Das Erotische oder das Triebhafte umrandet somit in diesem Traum – wie auch generell – die der bedrohten Identität geltende Angst, und so wird auch sehr schnell begrifflich, wie das Triebhafte sich bildet, indem es den Todestrieb begrenzt, indem es, etwas davon wiederholend, zugleich etwas davon verschiebt. Die Erotisierung verwandelt und sublimiert den Todestrieb, ohne ihn im eigentlichen Sinne zu verdrängen, das heißt ohne auf das imaginäre Szenario des Vergehens und der Kastration zurückzugreifen, das gewisse Exemplare der Spezies Mensch, die man Männer nennt, durch die Korrelation zwischen dem »Hinunter-schlucken« des erlittenen Leids und der Universalisierung der Schuld konstruieren.

Kant hatte zweifellos unrecht, als er behauptete, die Frauen könnten keine Schuld, aber er hatte nicht unrecht, als er verspürte, daß sie diese anders erleben als die Männer: durch eine Enteignung ihrer selbst, die keinen anderen Rückhalt hat als zu typischen Situationen dieser Erwartung des Schlimmsten zurückzukehren. Die Schuld ist massiv, und sie ist nicht mit der Darstellung eines Mordwunsches verbunden, in dem die Unterscheidung zwischen Selbst und Anderem und zwischen Liebe und Haß aufgehoben wäre – wie das oft in den Schuldträumen von Männern der Fall ist; diese Schuld läßt sich durch irgendeine Konstruktion abmildern, in der der Phallus das vorstellen würde, was man verlieren muß, damit die Verfehlung weniger lastet.

Der Alptraum gibt von sich aus der vorweggenommenen Erfahrung einer sich auf das Sein der Träumenden beziehenden Enteignung eine Form und der Furcht vor dem Zerbrechen einer Liebe, indem er sie zu einem Verhängnis macht, ein Profil. Die Frauen haben eine gewisse Befähigung, Situationen zu erleben und sich vorzustellen ohne irgendeinen Rückhalt,

nicht einmal den Rückhalt eines Gesetzes, das ihnen irgend etwas verbieten würde, so daß die alleinige Grenze für das Drohende in der verschlimmerten Vorstellung davon liegt. Nun, genau in den Stoff des die Existenz zerstörenden Leidens webt sich das erotische Szenario ein: das Lächeln, das es der Träumenden erlaubt, aus ihrem Alptraum herauszutreten, verwandelt die Schuld; die Ersetzung des Mannes, der fortgeht, durch den Mann mit dem schönen Auto ist eine Erfindung, die es inmitten der Angst, die der Alptraum auftauchen läßt, gestattet, aus ihm herauszukommen. Die Ersetzung macht nicht die Begehrensobjekte äquivalent; sie verbannt sie nicht in ein und dieselbe Bedeutungslosigkeit gegenüber einem Gesetz, welches das Subjekt an ideale Grundsätze anketten würde, die eben aufgrund ihrer Beständigkeit die Gleichgültigkeit der Objekte, auf die es zu verzichten gilt, gewährleisten würden. Nein, unsere Träumerin erfindet eine Ersetzung, die durch das Attribut »Auto« ein Objekt einem anderen gegenüberstellt; dieser Vergleich gestattet eine Hierarchisierung zweier Register der Angst und macht im Alptraum ein Lächeln möglich – und das möchte ich lieber eine Sublimierung denn eine Verdrängung nennen. Wenn sich eine Verdrängung einstellt, »erniedrigt« die Identifizierung mit einem Ideal die Triebobjekte, konstituiert sie als Serie, in der sie ersetzbar und gleichgültig sind im Hinblick auf das Gesetz, welches das Subjekt neu definiert. Sicherlich besteht eine Korrelation zwischen der Verbannung der Objekte und dem Subjektivierungseffekt, von dem Lacan spricht, wenn er behauptet, ein Subjekt sei das, was ein Signifikant bei einem anderen Signifikanten repräsentiere. Ein Objekt ist soviel wert wie ein anderes und ein Signifikant ist soviel wert wie ein anderer, da allein deren Platz dem Subjekt die Sicherheit gibt, sich in der Überlagerung und Verdunkelung (*éclipse*) ihrer beider Vereinigung konstituieren zu können. Der Gegensatz zwischen dem schönen Auto und dem Mann, der kein Auto hat, hat

2.
eine andere Funktion. Das schöne Auto setzt sich spielend leicht über eine Aufhebung hinweg, die hier einzig als Auslöschung (*éclipse*) des Subjekts gedacht werden kann: Kommt es zur Aufhebung, so gibt es kein Subjekt; zum Auftauchen eines Subjekts kommt es nur durch eine spöttisch gespielte Aufhebung, die keine Auslöschung ist. Das schöne Auto ist kein Zeichen – in dem Sinne von Lacans Behauptung, das Zeichen repräsentiere etwas für jemanden⁶; es ist genausowenig ein Signifikant aus dem oben genannten Grund, sondern vielmehr die bildliche Darstellung einer möglichen anderen Anwesenheit, die somit die Abwesenheit erträglich macht. Ein Mann mit einem schönen Auto anstelle eines Mannes, der fortgeht, dieses Hilfsmittel des Traumes läuft genau deshalb nicht auf eine endlose Serialität von Objekten hinaus, weil dieses Symbol Symbol einer möglichen Anwesenheit und einer von nun an vorstellbaren Abwesenheit ist. Ein anderes Objekt genügt; um die Angst zu erotisieren, muß die Ersetzung nicht zwangsläufig endlos offen sein, und die Notwendigkeit, zu einem anderen weiterzugehen, entwertet nicht das Objekt im allgemeinen: Der Traum hält einen Charakterzug des Objekts zurück, das sich aus dem Staub macht, und erfindet im spielerischen Modus des Gegensatzes mittels des schönen Autos einen möglichen Ausweg. Es genügt, daß diese Operation das Auftauchen aus dem Alptraum erlaubt, was kein Vergessen desselben ist, da das Material, das dieses Auftauchen realisiert, auf das fehlende Objekt bezogen bleibt; in diesem Sinne gibt es keine Erniedrigung des Objekts noch eine Verdrängung der am tiefsten ansetzenden Angst, sondern eine Verwandlung derselben. Wird man deshalb behaupten wollen, die Frauen seien keine Subjekte? Behaupten wir vielmehr, daß sie anders Subjekte werden als die Männer, durch eine spezifische spielerische Weise, das zu sublimieren, was in ihren Wünschen Leid und Schuld verursacht.

Dieser Prolog soll einen anderen Zugang zum Verständnis der Moralen des kategorischen Imperativs und der Übersetzung ermöglichen: einen anderen Zugang, indem nämlich daraus ein Triebchicksal gemacht wird, das seine Daseinsberechtigung hat, das aber nicht als unbedingte Wahrheitsnorm gelten kann, da sich einige der als rational einsichtig dargestellten Behauptungen der kantischen Moral als obskur erweisen, sobald man feststellt, daß andere Schicksale der Schuld als die Sittlichkeit wirklich, also möglich, das heißt begreiflich sind.

Seit 1763 – seit dem *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* – und beständig in den späteren Texten, die das Verhältnis unserer Handlungen zur Universalität eines Gesetzes definieren, das deren Maxime beurteilt, ist der Begriff der Schuld bei Kant ein zweifacher: Die Erfahrung der Schuld ist zunächst die Erfahrung, von einem Imperativ überrascht (*surpris*)⁷ zu werden, der die Grundlage für unser Gewissen ist und dem gegenüber wir uns stets schuldig fühlen. Die Logik des *realen Widerstreits** setzt den Gegensatz zweier Kräfte voraus, die beide wirksam sind: Dem Bewußtsein unserer Bestimmung durch das Gesetz steht das Bewußtsein gegenüber, daß unsere sinnlichen Interessen dem unbedingten Imperativ der Sittlichkeit widerstehen. Kants Formulierungen werden, diese Leitlinie bestätigend, im Fortgang seines Werkes immer präziser. 1763 insistiert Kant auf der Erfahrung des Gesetzesbruchs, insofern sie zugleich die Anerkennung des Gesetzes und die Wirklichkeit einer Kraft, die dem zuwiderhandelt, unterstellt. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) und in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) definiert er die Autonomie des Willens und die Achtung als negatives Gefühl, das heißt als Faktum der Vernunft, das »den Eigendünkel« der Sinnlichkeit »nieder-

schlägt«, die deren Forderungen aus dem Weg räumt, und zwar aufgrund des Effekts der paradoxen Anwesenheit des Unbedingten in der sinnlichen, auch sogenannten pathologischen Existenz. In den späten Texten wie dem *Versuch über das radikale Böse* (1793), jenem berühmten Kapitel aus *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, macht die Idee des radikalen und nicht ursprünglichen Bösen aus dem Hang zum Bösen den nicht zufälligen Gegensatz zu unserer vorherigen Verwurzelung in der Ordnung des Gesetzes. Ein ursprünglich böser Wille, ein Wille nämlich, der das Gesetz zerstören möchte, wird für »schlechterdings unmöglich« erklärt, das heißt, daß das radikale Böse einem Willen zugeordnet werden muß, der dem zuwiderhandelt, von dem er indes begründet wird; und die Logik des realen Widerstreits wird von Kant als das logische Ausführungsorgan dieser Beziehung auf das Gesetz angerufen, die »für uns Menschen« stets mit dem Bewußtsein des Gesetzesbruchs einhergeht. Dies ist die erste Seite der Schuld, die nach Kant das menschliche Sein als solches begründet, und das gilt auch für den in seinem Verließ eingesperrten Verbrecher: überrascht zu werden von einer unbedingten Instanz, die definiert, was wir sollen, und der gegenüber wir stets schuldig sind.

IN WELCHEM VERHÄLTNISS STEHEN DAS
SERIELLE ALLGEMEINE UND DAS UNBEDINGTE
ZUEINANDER?

Doch hat die Beziehung auf das Gesetz nach Kant noch ein anderes Gesicht: die Erniedrigung des Pathologischen, das heißt der sinnlichen Existenz, insofern sie uns auf stets partikuläre Weise affiziert, ist die anthropologische Bedingung, die unsere Handlungsabsicht, die einen Inhalt hat, in einen Vorwand verwandelt, um die logische Probe auf die Universalisierung der Maxime durchzuführen. Selbst wenn unsere

Handlungen in ihrer Materialität verschieden und spezifisch sind, so verwandelt sie doch die Tatsache, daß sie der Probe auf die Universalisierung ihrer Maxime unterworfen werden können, in bloßes Material für den Formalismus des Gesetzes, und auf diese Weise wird das moralische Subjekt in eine Person verwandelt, in eine Instanz, für die das Gesetz gilt, welches auch seine Begierden sein mögen: Eine Person ist soviel wert wie eine andere, so wird das Subjekt der Sittlichkeit und des Rechts definiert, was besagt, daß die Universalität der Person der rationale Kommentar zur Überraschung durch das unbedingte Gesetz sein soll, welches das Pathologische in uns erniedrigt. Für jeden Menschen gilt das Gesetz, was nicht nur besagt, daß das Gesetz stets mein sinnliches Sein überrascht, sondern daß, welches auch meine Handlungen sein mögen, diese ihren Wert nur durch ihre Konfrontation mit einem Imperativ der Universalität erhalten, der sie einander äquivalent macht und der die Subjekte des Gesetzes einander äquivalent macht. Die Universalisierung der Maxime unserer Handlungen als Probe auf ihre Sittlichkeit verwandelt die Erfahrung des Schuldigseins gegenüber einem unbedingten Imperativ in eine relative Unterschiedslosigkeit der Materie unserer Handlungen mit Blick auf die Universalität, zu der sie aufgrund eines Willens fähig sind. Einmal ist demnach die Schuld die Anwesenheit des Unbedingten im Bedingten; ein anderes Mal ist die Schuld die Gelegenheit zu jener Umdefinition des Begehrens zum Willen – vorausgesetzt, unsere Begierden seien der schlechte Anlaß zur Definition eines Universalen. Die sinnliche Neigung ist damit ein Fall, in dem es zur Definition eines Prinzips kommt, was völlig verschieden ist von der Erfahrung des Schuldigseins gegenüber einer transzendenten grundlegenden Instanz. Das Unbedingte ist die Überraschung, vor dem Gesetz zu sein; die Universalität ist die formale Probe, wodurch unsere Handlungen ein gemeinsames Maß erlangen und wodurch die Subjekte zu äquivalenten

ten bzw. mit Blick auf das Gesetz sogar zu identischen Personen werden: »Handle so, daß die Maxime deines Handelns stets zugleich als Gesetz einer möglichen menschlichen Welt gelten könnte.« Wer sieht nicht, daß schuldigsein gegenüber einem grundlegenden Imperativ eine Bedeutung ist, die sich von dieser formalen Operation, mittels derer die Handlungen und die Subjekte äquivalent, weil universalisierbar werden, rational gänzlich unterscheidet? Nun denken wir aber, wenn wir Kant lesen, diese beiden Aspekte der Sittlichkeit zusammen, wir tun so, als ob es sich um ein und dieselbe Sache handelte, und wir stellen keinerlei Frage mehr. Das »für jeden Menschen« scheint uns die natürliche Erklärung für die Schuld in Anbetracht des absoluten Imperativs zu sein. Doch die Unbedingtheit des Imperativs hat logisch nichts mit einer seriellen Allgemeinheit der Handlungen und Subjekte des Gesetzes zu tun. Jede dieser Ideen ist klar, und sie unterscheiden sich deutlich voneinander.

Was also bringt den illusorischen Augenschein jener Identität hervor wenn nicht die Tatsache, daß der einzige gemeinsame Punkt für beide Seiten der Sittlichkeit die Erniedrigung des Sinnlichen ist? Das unbedingte Gebot wird der Probe auf die Universalisierung der Maxime unserer Handlungen nur dann homogen, wenn wir das eine wie das andere als methodische Beseitigung des Pathologischen in den Blick nehmen: Das Unbedingte ist die Erfahrung des Bruchs, der in uns durch das Hervortreten eines für uns grundlegenden Gebotes hervorgebracht wird; das Allgemeine ist die durch die formale Probe, der wir unsere Handlungen unterwerfen, hervorgebrachte Unterschiedslosigkeit von Fällen und Subjekten. Das Unbedingte wird nur dann mit dem Allgemeinen identisch, wenn das eine wie das andere durch die Erniedrigung des Pathologischen eingeführt wird.

DIE MORAL DES ALLGEMEINEN: WAHRHEIT
EINES BEGRIFFS ODER WAHRHEIT EINES
PHANTASMAS?

In dem Alptraum der Patientin, von dem ich ausgegangen bin, kam ein unbedingter Imperativ an den Tag: man muß auf einen Mann verzichten, den man liebt, selbst wenn das »zur Schlachtbank gehen« heißt; doch keine Universalisierungsinstanz würde aus diesem notwendigen Verzicht den Fall einer für jedes menschliche Wesen geltenden Prüfung machen. Die Ersetzung eines Objekts durch ein anderes ist eine Weise, im Traum eine Möglichkeit zur Trennung zu erfinden, sobald diese erforderlich wird. Man wird einwenden, daß der fragile Imperativ nicht von derselben Beschaffenheit sei wie der kantische kategorische Imperativ, daß es noch ein hypothetischer Imperativ sei; indem er allerdings unbedingt einen Verzicht gebietet, hat er denselben Status. Der Unterschied zwischen der Notwendigkeit, eine Trennung durchzuführen, und dem moralischen Imperativ besteht darin, daß erstere sich auf keine transzendente Instanz gründet: Die Verbindlichkeit stellt sich als eine rohe Notwendigkeit dar, die an den Fortgang eines geliebten Mannes gebunden ist, und das muß man halt zur Kenntnis nehmen, weil man andernfalls verrückt wird und seine Anwesenheit halluziniert. Dem juristischen Aspekt des kategorischen Imperativs entspricht dies nun aber wirklich nicht, denn dieser definiert im Grunde eine Pflichtordnung, die oberhalb jeder faktischen Notwendigkeit steht, nämlich eine Beziehung auf das Gesetz im allgemeinen, die unsere Eigenschaft, Mensch zu sein, auf eine Weise begründen würde, daß der durch die Anwesenheit des Gesetzes in der Beseitigung der Begierden hervorgebrachte Leidenseffekt nur eine Konsequenz dessen wäre, was Kant die Autonomie nennt, das heißt die Zugehörigkeit zu einer Rechtsordnung, die ein für alle Mal mit den Knechtschaften des Patho-

logischen bricht. Doch an einen solchen, ein für alle Mal vollzogenen Bruch glaubt der Traum der Patientin gerade nicht. Daß ein Verzicht sich unbedingte Geltend macht, läuft nicht auf irgendeine Idealisierung des Prinzips hinaus, in dessen Namen er geltend gemacht wird. Aus genau diesem Grunde vermeidet die Ersetzung des Objekts, bei der ein Charakterzug des ersten Objekts – kein Auto – auf das zweite übertragen wird – der andere hat ein schönes Auto –, die Idealisierung des Prinzips, das den Verzicht erzwingt. Verzicht muß geleistet werden, ohne daß das Faktum der Liebe abgetrennt wird vom Recht einer Selbstgesetzgebung, die es verneinen oder in den Rang einer pathologischen Liebe zurückweisen würde. Doch genau deshalb zeichnet sich in diesem Traum keinerlei Serialität der Objekte ab: Die Objekte werden nur dann alle als äquivalent gesetzt, wenn sie durch ein Gesetz verbannt werden, das die Tatsachen in einen Gegensatz zum Recht bringt. In dem analysierten Alptraum dagegen kann die Trägerin von einem Objekt zu einem anderen übergehen, denn sie schmiedet einen imaginären Übergang und eine Differenz. Die Träumerin nimmt die Männer einen nach dem anderen, könnte man, die Formel des Don Juan paraphrasierend, sagen; doch hat die Arithmetik des Begehrens hier eine ganz andere Bedeutung als für den männlichen Helden; es handelt sich um den Übergang von einer Singularität zu einer anderen, die einen Verlust zur Kenntnis nimmt, sich dieses aber durch den Humor einer Ersetzung erleichtert. Was die Psychoanalytiker Kastration nennen, das heißt die Tatsache, daß unsere Begierden nicht allmächtig sind und daß uns dies wie ein Alptraum überrascht, läßt sich natürlich mit keiner Formalisierung der Existenz verbinden, die es gestatten würde, a priori darüber zu entscheiden, worauf verzichtet werden müßte, damit unser Leben fest an Prinzipien gebunden bleibt, die unliebsame Überraschungen verhinderten.

Folglich ließe sich die Kantsche Bemerkung über die Amoralität der Frauen dahingehend entwickeln, daß für letztere, wenn es darum geht, die Forderungen des Pathologischen – eben unsere Begierden – zu begrenzen, dieser Vorgang stattfindet, ohne daß die Tatsachen durch ein Recht in Mißkredit gebracht werden müssen; es gibt, mit anderen Worten, keine Idealisierung des Prinzips, das zu verzichten vorschreibt, auch wenn der Verzicht eine Notwendigkeit ist. Von daher kann man sich fragen, ob die Differenz zwischen der Tatsache und dem sie beurteilenden Recht nicht selbst eine Konstruktion ist, eine interessante, gewiß, insofern sie einen bestimmten Verzicht, genannt Autonomie, gestattet, die aber in ihrer »Wahrheit« auf bestimmte Organisationen des Begehrens angewiesen, also relativ ist – Organisationen, die ein Interesse daran haben, die Begehrensobjekte untereinander austauschbar zu machen, damit der Verzicht auf ein Objekt vollzogen werden kann. Somit würde es sich um die Wahrheit eines Phantasmas handeln, das von der Art Triebverwandlung, die es ermöglicht, nicht getrennt werden kann, und nicht um die Wahrheit eines Begriffs. Gewiß hat der kategorische Imperativ für Frauen wie für Männer intellektuell seinen Sinn. Doch da er sich nicht aufzwingt, ohne von dem Effekt einer Beseitigung begleitet zu sein, den er auf unser sinnliches Begehrensvermögen ausübt, stellt sich die Frage, ob die klare Ausformulierung seines Verpflichtungsvermögens in Form einer Universalisierung seiner Anwendungspunkte nicht mit dem zusammenhängt, was in bestimmten Organisationen des Begehrens die Verbannung des Pathologischen in ein »noch einmal und noch einmal« auf die Tagesordnung setzt, wiewohl es durch das »ein für alle Mal« der Trennung zwischen dem Imperativ und den empirischen Begierden, die er en bloc zurückzuweisen gestattet, zusammengefaßt wird.

Wenn es denn, wie Lacan es nahelegte, einen gemeinsamen Boden zwischen Kant und Sade gibt, sollte es dann nicht unter dem Gesichtspunkt dieser bezeichnenden Korrelation zwischen der Setzung eines Gesetzes, dessen Unbedingtheit sich durch die Verbannung des Sinnlichen – ein für alle Mal – ausübt, wodurch das Recht gestiftet wird, und der wiederholten Ausübung dieser Prüfung im »noch einmal und noch einmal«, das heißt allgemein, durch die Beseitigung der Begierden in einem selbst oder im anderen sein?

Ob man Sades *La philosophie dans le boudoir*, Molières *Dom Juan* oder Kants *Kritik der praktischen Vernunft* liest, was in der Tat überrascht, ist eine bemerkenswerte Korrelation zwischen der indefiniten Serialität der Objekte des Begehrens und dem Opfer all dieser Objekte im Namen eines als absolut gesetzten Ideals, das in diesen drei Fällen variiert: bei Sade ist es die Lust des Libertins, ohne anderen Rechtsanspruch als seiner Behauptung, die es rechtfertigt, daß man ihm alles opfert, jede Zustimmung des anderen oder jede Zuneigung des Subjekts, das solche empfindet; im Falle des Dom Juan geht, wie Monique Schneider herausgestellt hat⁸, die Feier der Erörterungen auf der Skala des Universtums und im »noch einmal und noch einmal« mit einer Klausel einher, die das Genießen in dem Moment einschränkt, wo »ein schönes Gesicht« die Verbannung der ganzen Serie verlangt: »Sobald ein schönes Gesicht mich darum bittet, und wenn ich deren zehntausende hätte, ich würde sie alle hingeben« (1. Akt, 2. Szene); was endlich Kant betrifft, ist hinreichend bekannt, daß das »Faktum der Vernunft«, indem es uns in die Ordnung des rationalen Willens einführt, alle unsere Begierden en bloc ins Register jener Lüste und Unluste zurückweist, die, da sie einer Bestimmung a priori nicht fähig sind, alle gleichermaßen in ihren Partikularitäten verbllassen, da allein ihr Vermögen, als Material für ein nicht-widersprüchliches Gesetz

einer möglichen menschlichen Welt zu dienen, sie in die Sittlichkeit einschreibt.

Man kann darüber streiten, ob der Ausdruck Opfer in jedem der genannten Fälle treffend ist, um die abgehobene Position des Unbedingten im Verhältnis zur seriellen Universalität der von ihr verbannten Elemente zu beschreiben. Dieser Punkt wird sorgfältig zu prüfen sein, denn mit Sicherheit werden sich darüber der Kantsche Rigorismus, die Don-Juansche Herausforderung und die Sadesche Unerbittlichkeit ausdifferenzieren. Dennoch ist festzuhalten, daß diese drei Lösungen sich durch ein und dieselbe Logik des Allgemeinen und des Unbedingten, die der Bestimmung eines Höchsten Gutes voransteht, beschreiben lassen. Heißt das zwangsläufig, daß die Frauen oder die einer Frau gleichgesetzten Exemplare der Spezies Mensch sich in ihrem Verhalten über diesen Bezug auf das Höchste Gut der Philosophen, und wäre es wie das Kantsche von reiner Form, hinwegsetzen?