

Lacans Antigone

Zur Normativität des Lustprinzips und dessen Jenseits

Christoph F. E. Holzhey

I.

Jacques Lacans siebtes Seminar (1959–60) beschäftigt sich mit der *Ethik der Psychoanalyse*.¹ Es gewährt der klassischen Tragödie eine derart zentrale Rolle, dass es sich selbst als Tragödie lesen lässt und damit die Frage aufwirft, ob die darin verfochtene Ethik nicht lediglich in einem psychoanalytischen Wissen, sondern letztlich in ästhetischer Erfahrung begründet ist. Während »Die tragische Dimension der psychoanalytischen Erfahrung« den Schlussakt bildet, soll es im vierten Akt um nichts weniger gehen als »Das Wesen der Tragödie«. Der Untertitel »Ein Kommentar zur *Antigone* des Sophokles« schränkt etwas ein und mag überraschen, denkt man doch bei den gewiss innigen Bezügen zwischen Freuds Psychoanalyse und der griechischen Tragödie zuvorderst weniger an Antigone als an ihren Vater und Halbbruder Ödipus. Doch Lacan rechtfertigt seine Wahl nicht nur damit, dass die Tragödie mit ihrem von Aristoteles definierten Ziel der Katharsis noch ursprünglicher als durch ihre Verbindung mit dem Ödipuskomplex an der Wurzel der psychoanalytischen Erfahrung steht (294), sondern räumt *Antigone* dabei auch eine Sonderstellung ein. Er legt nahe, dass es bei der Katharsis in der Tragödie wie auch in der Psychoanalyse weniger um Abfuhr und Abreaktion geht, etwa um die Entledigung übler Säfte im Sinne der Humoralpathologie, sondern um eine Reinigung (295). Dabei geht es sicherlich auch um eine Reinigung von Leidenschaften, von Furcht und Mitleid, aber letztlich habe Katharsis insbesondere den »Sinn einer Reinigung des Begehrens« (385). Was Antigone am Ende von Lacans Analyse dann auszeichnet,

¹ Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan Buch VII (1959–1960). Die Ethik der Psychoanalyse*, Weinheim, Berlin 1996. Verweise auf diesen Band sind im Fließtext in Klammern angegeben.

ist, dass sie »die Erfüllung dessen, was man das reine Begehren nennen kann, bis an die Grenze [treibt] [...]. Dieses Begehren verkörpert sie.« (339) Indem sie einem »reinen Begehren« einen Körper gibt, illustriert und verkörpert Antigone aber Lacans Ethik, welche sich »in der folgenden Frage darstellt, die den Wert eines Jüngsten Gerichts hat – Habt Ihr konform mit Eurem Begehren gehandelt, das Euch innewohnt?« (374)

Diese Aussagen entfalten ihre Bedeutung erst im Kontext des gesamten Seminars, wo Illustration und Ethik, reines Begehren und Körperlichkeit in einem derart spannungsreichen Verhältnis zueinander stehen, dass deren Kopplung geradezu der Realisierung des Unmöglichen gleich zu kommen scheint. In der Tat zieht sich durch Lacans Ethikseminar der Versuch, Grenzen zu einem Gebiet zu bestimmen und zu überschreiten, dessen Zugang aus verschiedenen Gründen verwehrt ist, nicht zuletzt deswegen, weil es jenseits von Bild und Sprache anzusiedeln ist. Alles scheint sich um einen Bereich zu drehen, der kognitiv nicht zugänglich und konzeptuell nicht fassbar ist, von dem aber gerade deshalb behauptet wird, dass er im höchsten Grade real und ethisch relevant ist. Was das Seminar mühsam umschreibt, ohne je zum Punkt kommen können zu scheinen, soll Sophokles' Tragödie offenbar gelingen und es in der Figur von Antigone verkörpern. Umgekehrt lässt sich aber dieses Gelingen und Verkörpern nicht begreifen, ohne auf vorhergehende Episoden des Seminars zurück zu greifen, wie etwa diejenigen, die seinem Aufsatz »Kant avec Sade« zugrunde liegen. Erst Lacans Seminar lässt Antigone das reine Begehren verkörpern und die Ethik der Psychoanalyse illustrieren. So gehört das gesamte Seminar zur *Antigone*, wie Lacan sie verstanden haben will, und ist selbst als Tragödie zu lesen. Lacans Antigonelektüre kann daher als Lektüeranweisung für sein eigenes Seminar als Tragödie genommen werden. Meine Frage ist dabei, welche Konsequenzen eine derartige Selbstbezogenheit hat, und insbesondere, inwiefern Lacans Spiegelung in Antigone darauf hindeutet, dass seine Ethik der Psychoanalyse letztlich ästhetisch begründet ist.

Es spricht viel dafür, dass der Körper in der Psychoanalyse insofern normgebend ist, als er zwischen Lust und Unlust unterscheidet und somit sein Handeln gemäß des Lustprinzips bestimmt. So erscheint die Lust-Unlust-Unterscheidung bei Freud als die einzig natürlich vorgegebene Unterscheidung, aus der alle anderen Strukturen der Psyche und ihrer Erkenntnis- und Urteilsfunktionen folgen, angefan-

gen von der Konstitution des Lust-Ichs, aber auch des Real-Ichs.² Allerdings zielt Lacan gerade mit der Reinheit des Begehrens gegen utilitaristische Ansätze auf einen Bereich jenseits des Lustprinzips ab, so dass vielmehr der Unterscheidung zwischen dem Lustprinzip und seinem Jenseits eine normgebende, oder zumindest normermöglichende Funktion zukäme. Die Grundfrage, die ich aber stellen möchte, ist, ob nicht durch diese Verdopplung von Unterscheidungen die ursprüngliche Annahme einer elementaren, unhintergehbaren Lust-Unlust-Unterscheidung infrage gestellt und letztlich in eine Unentschiedenheit geführt wird, die Normen nicht vorgibt, sondern fordert, und schon die Abgrenzung eines Bereichs jenseits des Lustprinzips als eine unreflektiert normative Konstruktion erscheinen lässt.

II.

In Sophokles' Tragödie findet sich die abgrenzende Unterscheidung zwischen dem Lustprinzip und seinem Jenseits im Gegensatz von Kreon und Antigone repräsentiert. Während Hegel nahelegt, dass beide gleichermaßen schuldig sind, stellt sich Lacan völlig auf die Seite von Antigone.³ Doch zunächst seien an einige Elemente von Sophokles' um 441 v. Chr. entstandener Tragödie erinnert. Antigone ist die Tochter von Iokaste, der Mutter und Frau von Ödipus, und somit auch Tochter und Halbschwester von Ödipus. Antigones Bruder Eteokles war König der Stadt Theben, die kurz vor Handlungsbeginn von einem Heer unter der Führung ihres anderen Bruders Polyneikes angegriffen wurde. Die beiden Brüder töten sich gegenseitig, und Kreon, der als Bruder von Iokaste die Nachfolge antritt, bestimmt, dass Eteokles ehrenhaft bestattet, Polyneikes aber vor den Toren der Stadt un-

² Vgl. Freud, Sigmund: »Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens«, in: Freud, S.: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, 9. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, 229–38; Freud, Sigmund, »Die Verneinung«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1991, 9–15; Freud, Sigmund, »Triebe und Triebchicksale«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, 8. Aufl., Frankfurt a. M. 1991, 209–32.

³ Vgl. Penney, James: »Beyond Atè: Lacan, Ethics, and the Real«, in: *JPCS: Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society* 2002, 7.1, 24, 35 und Copjec, Joan: »The Tomb of Perseverance: On Antigone«, in: Copjec, J./Sorkin, M. (Hg.): *Giving Ground: The Politics of Propinquity*, New York 1999, 235.

bestattet den Tieren zum Fraß überlassen werden soll. Dabei stellt Kreon jeden Versuch, Polyneikes zu bestatten unter Todesstrafe. Die Tragödie beginnt damit, dass Antigone ihre Schwester Ismene erfolglos davon zu überzeugen versucht, gemeinsam ihren Bruder Polyneikes zu begraben. Schließlich unternimmt sie es alleine, bestreut nachts den Leichnam mit Staub und wird dabei beim zweiten Mal von den Wächtern, die die Umsetzung von Kreons Dekret sicherstellen sollen, erfasst. Sie leugnet ihre Tat nicht und beruft sich dabei in einer zentralen Stelle auf den Vorrang ungeschriebener, göttlicher Gesetze. Auf Kreons Frage, wie sie es wagte, sein ihr bekanntes Gesetz zu übertreten, antwortet sie:

Der das verkündete, war ja nicht Zeus,
 Auch Dike in der Totengötter Rat
 Gab solch Gesetz den Menschen nie. So groß
 Schien dein Befehl mir nicht, der sterbliche,
 Dass er die ungeschriebnen Gottgebote,
 Die wandellosen, konnte übertreffen.
 Sie stammen nicht von heute oder gestern,
 Sie leben immer, keiner weiß, seit wann.⁴

Kreon beharrt dagegen auf sein zum Wohle des Volkes erlassenes Gesetz und macht auch für seine Nichte keine Ausnahme. Er lässt sie lebendig begraben, wovon ihn auch Haimon, sein Sohn und Bräutigam Antigones, nicht abhalten kann. Nur als der Seher Teiresias ihm glaubhaft Unheil ankündigt, beginnt Kreon zu zweifeln. Er bestattet Polyneikes, kommt aber zu spät zu Antigone, die sich erhängt hat. Auch Haimon und Kreons Frau Eurydike töten sich selbst, während sich Kreon gebrochen wegführen lässt.

Hegels einflussreiche Anmerkungen legen nahe, dass in diesem Stück alle Beteiligten deshalb ein tragisches Ende finden, weil zu diesem historischen Zeitpunkt keine andere Versöhnung oder Vermittlung zwischen den gegensätzlichen Gesetzen der Menschen und der Götter, zwischen dem allgemeinen Willen und dem »Blut der Familie«, möglich war. Antigone und Kreon stellen sich gleichermaßen einseitig auf die Seite des göttlichen bzw. menschlichen Gesetzes, erblicken auf der anderen Seite nur »menschliche zufällige Gewalttätigkeit« bzw. »Eigensinn«, »Ungehorsam« und »Wille der Einzelheit«, und machen

⁴ Sophokles: *Antigone*, übers. v. W. Kuchenmüller. Stuttgart 2000, Z. 450–57.

sich aufgrund dieser Einseitigkeit notwendigerweise durch die Tat schuldig.⁵

Lacan stimmt Hegel bezüglich Kreon grundsätzlich zu und sieht Kreons Urteilsfehler darin bestehen, dass er nicht nur das Gute will, sondern auch aus dem Wohl aller das höchste Gesetz macht. Kreons Sprache sei »vollkommen dem konform [...], was bei Kant der *Begriff* des Guten heißt« (311). Aber, so erklärt Lacan wenig später kategorisch: »Das Gute vermag nicht über alles zu herrschen, ohne daß ein Exzeß auftaucht, dessen fatale Konsequenzen die Tragödie uns kundtut.« (311) Dieser Exzess bestehe in der Übertretung einer gewissen Grenze, um deren Bestimmung es in Lacans Seminar immer wieder geht, die aber mit dem ungeschriebenen göttlichen Gesetz, das Antigone für sich in Anspruch nimmt, nur unzureichend bestimmt sei:

Mit Kreon endet so auch Lacans Übereinstimmung mit Hegel, wie er schon in seiner ersten Antigone-Sitzung folgendermaßen ankündigte:

Es geht nicht um ein Recht, das gegen ein anderes Recht steht, es geht um ein Unrecht, und es steht gegen – was? Gegen etwas Anderes, nämlich das, was Antigone repräsentiert. Ich werde es Ihnen sagen, es geht nicht einfach um eine Verteidigung der heiligen Rechte des Toten und der Familie, es geht auch nicht um alles das, was man uns hat vorstellen wollen von einer Heiligkeit Antigones. Antigone wird getragen von einer Leidenschaft, und wir werden versuchen herauszufinden, von welcher. (306)

Hegels Ansatz ist auch nach Lacan in unterschiedliche Richtungen weitergeführt und problematisiert worden, gerade hinsichtlich des Status und Ursprungs der ungeschriebenen Verwandtschafts- oder Blutgesetze. Insbesondere aus feministischer Sicht wurde gefragt, inwiefern Antigone als Modell des Widerstands gegen eine falsche, vorgeblich geschlechtsneutrale Universalität dienen könne, welche auf dem Abschluss von Körperlichkeit beruhe.

Judith Butler merkt etwa an, dass auch Luce Irigaray in Antigone Verwandtschafts- und Blutbeziehungen repräsentiert sieht, sie dies aber nicht in einem präzisen wörtlichen Sinne meine: »For Irigaray, blood designates something of bodily specificity and graphicness that fully abstract principles of political equality not only fail to grasp but must

⁵ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes, Werke*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1970, 342 ff.

rigorously exclude and even annihilate.«⁶ Demgegenüber problematisiert Butler die Annahme, dass Antigone schlicht mit archaischen, angeblich unhintergehbaren Verwandtschaftsgesetzen identifiziert werden könne – eine Annahme, die sie auch bei Lacan, wenn auch auf subtilerer Weise, nachwirken sieht. Sie hebt hervor, dass Antigone die Ordnungen der Verwandtschaft und der Geschlechter verschiedentlich durchquert – so ist ihr Vater Ödipus zugleich ihr Bruder und ihre Tat und Haltung gegenüber Kreon ist im Stück wiederholt als männlich markiert –, und behauptet gegen Lacan, dass derartige Überschreitungen nicht in jeder sozialen Ordnung notwendig zu einem so genannten symbolischen Tod führen müssen. Meine Kritik an den Voraussetzungen von Lacans Ethik ist ähnlich motiviert, setzt aber an einer etwas anderen Stelle an, gewissermaßen näher am Körper, nämlich an Lacans Konzeption des mit dem Todestrieb eng verknüpften Jenseits des Lustprinzips.

Mit Antigones ethischer Haltung lässt sich Körperlichkeit auf unterschiedlichen Ebenen verknüpfen. Am auffallendsten ist wohl die Normativität, die von Polyneikes' Körper auszugehen scheint, das heißt von einem toten Körper. Sicherlich ist es naheliegender, diese weniger im Körper selbst begründet zu sehen, als in den religiösen Vorstellungen der Zeit, wie eben den ungeschriebenen göttlichen Gesetzen, auf die sich Antigone beruft. Dennoch wäre die Frage nach der Normativität des toten Körpers aus zwei entgegen gesetzten Gründen bedenkenswert. Einerseits ließe sich nämlich Ähnliches von der potenziellen Normativität des lebendigen Körpers sagen, was eine Perspektive gegen eine allzu eifertige Mystifikation des organischen Lebens als solchen eröffnet. Andererseits zählen Bestattungsrituale wohl nicht ganz zu Unrecht zu den konstitutiven Merkmalen menschlicher Kultur. Auch Antigones Aufsehen erregende Begründung, dass sie Kreons Gesetze nur für den aufgrund des Todes ihrer Eltern unersetzbaren Körper ihres Bruders verletzt und es nicht für ihren Mann oder ihre Kinder tun würde, kann ich hier nur als weiteren Hinweis auf die Bedeutung von Körperbeziehungen für ihr Normverständnis erwähnen. Neben dem Körper eines anderen kommt damit auch Antigones eigener Körper ins Spiel, wo sich wiederum zwei Ebenen unterscheiden lassen. Zum Einen stellt sich die Frage nach Antigones Verhältnis zu

⁶ Butler, Judith: *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death, The Wellek Library Lectures*, New York 2000, 4.

ihrem eigenen Körper als Bedingung für partikulare Beziehungen, wie auch als Sitz ihres Begehrens und Handelns. Auf einer zweiten Ebene steht die Wirkung von Antigones Körper auf andere, sei es innerhalb der Handlung, sei es als Objekt für die Zuschauer der Tragödie, deren Körper wiederum bei der ästhetischen, potenziell aber auch normierend reinigenden Wirkung im Spiel ist. Diese verschiedenen Ebenen der Körperlichkeit lassen sich nicht immer strikt trennen, wiederholen sich aber auch nicht schlicht rekursiv. Wenn Lacan etwa von Antigones Verkörperung eines reinen Begehrens spricht, so hat das Begehren gerade kein körperliches Objekt zum Ziel und dessen körperlich-psychische Implementierung ist nicht das, was die Zuschauer wahrnehmen, die sich auch nicht über die Gestalt von Antigones Körper mit ihr identifizieren sollen.

Auf die ästhetische Wirkung von Antigones Verkörperung werde ich zurück kommen und zunächst ausgehend von Lacans Parteinahme für Antigone und gegen Kreon die Normativität oder zumindest Normgebung des eigenen Körpers als Sitz von Lust und Begehren vertiefen. Lacan kann sich bei seiner Bewertung zwar auf die Tragödie berufen, dessen Chor sich nach seiner anfänglichen Unentschiedenheit für Antigone ausspricht. Auch ist es für Lacan von Bedeutung, dass Antigone bis zum Ende standfest, ohne Zweifel, Furcht oder Mitleid bleibt, während dies für Kreon gerade nicht zutrifft. Doch beruht seine Bewertung in erster Linie darauf, dass er in Kreon eine dem Lustprinzip geschuldete Logik des Wohles, des Guten und der Güter repräsentiert sieht, in Antigone dagegen eine genuin ethische Haltung, die in ihrem reinen Begehren jenseits des Lustprinzips begründet liegt. Dabei ist Lacans Vorstellung eines reinen Begehrens durchaus mit Blick auf Kant zu verstehen, und zwar sowohl auf seine Kritik der reinen Vernunft als auch auf die Kritik der praktischen Vernunft, sofern letztere fordert, dass die »Triebfeder der sittlichen Gesinnung« frei von »pathologischen«, körperlich und sinnlich bedingten Faktoren sein muss.⁷ In Lacans Ethikseminar, das wiederholt einen großen Bogen von Aristoteles bis Freud schlägt, nimmt Kant in der Tat eine besondere Stellung ein, die etwa Slavoj Žižek insbesondere darin begründet sieht, dass Kant für Lacan der erste war, der die Dimension jenseits des Lustprin-

⁷ Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft, Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1998, 196.

zips aufgezeigt hat.⁸ Diese bemerkenswerte These bezeichnet Žižek als Kernaussage von Lacans *Kant avec Sade*, aber bevor ich zu dieser Verknüpfung komme, möchte ich einen längeren Exkurs einschieben, der weniger spektakulär, aber vielleicht ähnlich spekulativ mit »Kant avec Fechner« überschrieben werden könnte. Darin geht es mir darum, das Lustprinzip und eine darin begründete Moral näher zu bestimmen und im Hinblick auf meinen eigenen Ansatz zur Normativität der Lust-Unlust-Unterscheidung zu problematisieren.

III.

Die Prägung des Begriffs »Lustprinzip« stammt bekanntlich nicht von Freud, sondern kann Gustav Fechners Aufsatz *Ueber das Lustprincip des Handelns* von 1848 zugeschrieben werden.⁹ Dabei beabsichtigte Fechner weniger eine Innovation, als die Verteidigung seines zwei Jahre vorher erschienenen Büchleins *Ueber das höchste Gut* (1846) gegen den Vorwurf, es öffne die Türen zum »gemeinsten Eudämonismus«¹⁰. Nun ist aber der Begriff des Eudämonismus in der Moderne erst wieder mit Kant aufgetaucht, der ihn verwendete, um alle vorkritischen Moraltheorien zu charakterisieren und aufgrund ihrer Annahme, die Aussicht auf Glück sei der einzige Bestimmungsgrund für den Willen, zurückzuweisen.¹¹ Man könnte daher sagen, dass das Lustprinzip lange Zeit impliziert war und als solches erst explizit formuliert wurde, nachdem Kant darüber hinaus ging.

Tatsächlich erinnert Fechners umfassende Definition von »Lust« und »Unlust« etwa an John Lockes Einteilung der einfachen Vorstellungen in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* (1690). Fechner betont, dass sein Argument entscheidend davon abhängt, die

⁸ Vgl. Žižek, Slavoj: »The Totalitarian Invitation to Enjoyment«, in: *Qui Parle: Literature, Philosophy, Visual Arts, History* 1991, 5.1, 73.

⁹ Dieser Abschnitt erschien teilweise schon auf Englisch in meinem Aufsatz Holzhey, Christoph F. E.: »On the Emergence of Sexual Difference in the 18th Century: Economies of Pleasure in Herder's *Liebe und Selbstheit*«, in: *German Quarterly* 2006, 79.1, 1–27.

¹⁰ Ulrici, Hermann: »Gust. Theod. Fechner: Ueber das höchste Gut«, in: *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 1847, 17, 272.

¹¹ Vgl. Reiner, Hans: »Eudämonismus«, in: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2, Darmstadt 1972, 819–23.

Begriffe von Lust und Unlust wahrlich weit zu fassen. Trotz der Verschiedenheit der Empfindungen in jeder Klasse könne man

ohne Zaudern und Schwierigkeit [...] unzählige [...] Empfindungen der einen oder andern Classe zu[gesellen], der ersten namentlich Alles, was unter die Ausdrücke Freude, Vergnügen, Genuß, Wohlgefühl, innere Befriedigung, Lust u. s. w. fällt; der letzten, was mit Traurigkeit, Gram, Trübsinn, Leid, Mißvergnügen, Schmerz, Wehgefühl, innere Unbefriedigkeit, Unlust u. s. w. bezeichnet wird.¹²

Fechner beobachtet, dass Eudämonismuskritiker dieser breiten Definition zwar problemlos zustimmen, dann aber doch auf eine engere Bedeutung von Lust zurückfallen und aufgrund ihres unedlen Beigeschmacks den ganzen Ansatz verwerfen. Diesen Kritikern erscheint es – ähnlich wie Kritikern der Psychoanalyse und manchen Kritikern des Utilitarismus –, dass hohe kulturelle und religiöse Werte durch die Annahme des Lustprinzips entwertet und erniedrigt würden, das heißt durch die Behauptung, »daß alle Motive und Zwecke des Handelns schon von Natur, ihrem Wesen nach, sich auf Lust und Unlust beziehen«, und die Forderung »die größte Lust, das größte Glück in die Welt überhaupt zu bringen suchen«. Gegen diesen Vorwurf versucht Fechner den Nachweis, dass sich jede anerkannte moralische Regel ins Lustprinzip übersetzen lässt und das Lustprinzip somit lediglich eine gemeinsame Grundlage für andere, verschiedentlich formulierte moralische Formeln darstellt – allerdings mit dem Vorteil, dass nur das Lustprinzip »unmittelbar klar und verständlich« sei.¹³

Kant hätte in all diesen Punkten mit Fechner übereinstimmen können. Tatsächlich beginnt seine Kritik der praktischen Vernunft mit einem Lehrsatz, der den Kern von Fechners Argument erfasst: »Alle materiale praktischen Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.«¹⁴ Fechner besteht zwar auch darauf, der Mensch solle nicht lediglich sein eigenes Glück befördern, sondern das Glück der Menschheit im Ganzen. Aber er scheint den Punkt von Kants Kritik völlig zu verkennen, wenn er anmerkt, dass

¹² Fechner, Gustav Theodor: »Ueber das Lustprincip des Handelns«, in: *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 1848, 19, 1f.

¹³ Fechner, Gustav Theodor: *Über das höchste Gut*, hg. v. Wilhelm Platz, Stuttgart 1923, 11.

¹⁴ Kant 1998, 128.

sein Lustprinzip im Grunde dem kategorischen Imperativ entspricht, aber den Vorteil hat, dass es mit »realem Inhalt«¹⁵ gefüllt ist. Denn der reale, materielle Inhalt, den Fechners Lustprinzip dem Kantschen Imperativ hinzufügt, ist gerade, was Kant ausschließt. In diesem Sinne kann man vielleicht Lacan und Žižek zustimmen, dass Kant der Erste war, der die Dimension dessen aufzeigte, was Freud später als Jenseits des Lustprinzips bezeichnete.¹⁶

Wenn Fechner Kants entscheidenden Schritt jenseits des Lustprinzips zu verkennen scheint, so tut Kants Kritik doch mehr, als dem Lustprinzip lediglich durch Negation Form zu geben. Die Lustdimension kehrt durch die Antinomie der praktischen Vernunft mit Nachdruck zurück: Obgleich Tugend weder durch Glück motiviert noch eine Garantie dafür ist, werden Tugend und Glückseligkeit im höchsten Gut dennoch als notwendig verbunden gedacht.¹⁷ Kant löst diese Antinomie ähnlich wie die Antinomie der reinen Vernunft, die aus einem Widerstreit zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit besteht: Er betrachtet dort das handelnde Wesen sowohl als *Erscheinung*, die eine dem Naturmechanismus gemäße Kausalität in der Sinnenwelt hat, als auch als *Noumenon*, das einen von allem Naturgesetze freien Bestimmungsgrund jener Kausalität enthalten könne.¹⁸ Während in der Sinnenwelt keine notwendige Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit besteht, wird eine derartige Beziehung möglich, indem man sich als Noumenon in einer Verstandeswelt denkt, allerdings nur durch Vermittlung und in einem unendlichen Progress, der letztendlich zu den Postulaten der unsterblichen Seele und der Existenz Gottes führt.¹⁹

Die Antinomie der praktischen Vernunft und ihre Lösung durch eine radikale Phänomen-Noumenon-Unterscheidung schaffen so Platz für Lust jenseits des Lustprinzips. Diese Lust ist sicherlich entlegen, sofern sich als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken auch bedeutet, aus Pflicht statt für Lust zu handeln und Glückseligkeit in die unendlich entfernte Zukunft aufzuschieben. Mit Lacan ließe sich auch sagen: Es erfordert symbolische Kastration. Aber Kants Kritik evoziert auch eine Art von Lust im Moment des Handelns jenseits von Lust,

¹⁵ Fechner 1923, 27.

¹⁶ Siehe Žižek 1991, 73.

¹⁷ Kant 1998, 242.

¹⁸ a. a. O., 243.

¹⁹ a. a. O., 242–56.

selbst wenn dies gegen Lust zu handeln bedeutet. Er spricht nicht nur von »Selbstzufriedenheit« als »ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend notwendig begleiten muß«, sondern verweist auch voraus auf seine Kritik der Urteilskraft, wenn er bemerkt, »die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft [...] ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt.«²⁰ Obwohl Kants Moralphilosophie ausschließt, dass moralische Handlungen durch Lust motiviert sind, belohnt er sie doch auch mit Lust – und zwar nicht in entfernter Zukunft, sondern nahezu unmittelbar durch die ästhetische Lust des Erhabenen. Da das Erhabene Unlust erfordert, scheint allerdings bei diesem Perspektivenwechsel vom Moralischen ins Ästhetische die belohnende Lust nicht lediglich jenseits des Lustprinzips zu liegen, sondern geradezu gegen das Lustprinzip gerichtet zu sein.

Dies soll weniger auf eine Kritik von Kant hinauslaufen, etwa aufgrund seines strengen Rigorismus, sondern auf eine Problematisierung und Erweiterung von Fechner. Denn mir erscheint zwar sein weit gefasstes Lustprinzip als heuristisches psychologisches Modell und sein Ansatz, moralische Normen in dieses zu übersetzen, durchaus produktiv zu sein. Phänomene wie die des Erhabenen problematisieren aber seine Ausgangsannahme, alle Empfindungen könnten »ohne Zaudern und Schwierigkeit« zwei klar geschiedenen, mit Lust und Unlust überschriebenen Klassen zugeteilt werden. Gerade in Kants Analyse dieser Phänomene tut sich jedoch auch ein Lösungsansatz auf, nämlich die Möglichkeit zweier widerstreitender Lustprinzipien zuzulassen. Dieser Widerstreit könnte in Anlehnung an Kants Antinomien (aber wohl nicht in seinem Sinne) konzipiert und gelöst werden, nämlich indem man zwischen zwei Ebenen oder Perspektiven unterscheidet, zwischen einer phänomenalen und einer noumenalen, zwischen Lust aus der sinnlichen Existenz und Lust aus einer übersinnlichen Existenz.

Hier von einem doppelten Lustprinzip zu sprechen bedeutet auch, das Lustprinzip selbst in einer doppelten Bedeutung zu nehmen. Formal gesehen verbindet das Lustprinzip Handlung mit dem Streben nach Lust, während auf einer materielleren Ebene das Lustprinzip auch ein spezifisches Prinzip der Lust bezeichnet. Während beispielsweise das Freudsche Lustprinzip einen minimalen und/oder konstanten

²⁰ a. a. O., 211.

Spannungszustand anstrebt, konzipiert Kants Ästhetik Lust vorwiegend über Zweckmäßigkeit.²¹ Mit dem Vorschlag, zumindest vorübergehend auf einer heuristischen Ebene von einem dualen Lustprinzip auszugehen, das heißt statt von einem Jenseits des Lustprinzips von einem anderen, entgegengesetzten Lustprinzip auszugehen, geht es mir nicht darum, bezüglich der Frage Stellung zu nehmen, ob Lust/Unlust Handlungen motiviert oder nur begleitet. Diese Frage kann für jeden konkreten Fall vielleicht prinzipiell gar nicht entschieden werden, wie auch Kant bekräftigt.²² Eine Antwort darauf würde auch nichts daran ändern, dass in moralischen Handlungen Lust und Unlust (in Fechners weitem Sinne) eng miteinander verknüpft auftreten. Vielmehr interessiert mich, dass die Trennung der Lustprinzipien offenbar weit reichende Folgen hat, welche aber von der Eindeutigkeit der Trennung abhängen.

Ein Gegenansatz mag verdeutlichen, was auf dem Spiel steht, wenn man nämlich die Trennung widerstreitender Lustprinzipien – bzw. die Trennung des Lustprinzips von seinem Jenseits – als Ausdruck einer elementaren Verflechtung von Lust und Unlust, bis hin zur Unentscheidbarkeit deutet. In diesem Fall würde ein Phänomen der verschränkten Lust und Unlust erst durch die Annahme eines Lustprinzips zu einem Paradox werden, das dann durch Verzeitlichung, Hierarchisierung und Verräumlichung verschiedentlich gelöst werden kann, wie

²¹ Eine notwendige Beziehung zwischen Erkenntnis und Lust/Unlust schließt Kant allerdings grundsätzlich aus, was durch eine von Lacan hervorgehobene (100) Ausnahme deutlich wird, bei der es bezeichnenderweise um eine Verbindung von Moral und Schmerz geht. Kant schreibt, wir können »a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten« (Ibid., 193).

²² Vgl.: »In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn [...] es kann [...] gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe [...] die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemäßen edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können [...].« (Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, 14. Aufl., Bd. 7, Frankfurt a. M. 1998, 34).

etwa in Kants Analytik des Erhabenen durch Unterscheidung der Vermögen der Einbildungskraft und der Vernunft. Diesem Gegenansatz zufolge wäre die Lust-Unlust-Unterscheidung keine elementare, unhintergehbare Unterscheidung, sondern es ginge ihr etwas voraus, wodurch sie selbst in einem starken Sinne diskursiv konstruiert wäre. Damit ließe sich der merkwürdige Umstand angehen, dass eine eudämonistisch-utilitaristische Ethik tendenziell zugleich anthropologisch deskriptiv und normativ ist (Menschen versuchen Glück zu maximieren und sollen es auch tun). Was mir an Fechners Ansatz jedenfalls besonders problematisch erscheint, ist nicht, dass er hedonistisch wäre und hohe Werte und Ansprüche zu entwerten droht, sondern dass er von einer elementaren Lust-Unlust-Unterscheidung ausgeht, welche dann die Funktion einer natürlichen, körperlich vorgegebenen Normativität erhält, die auf andere übertragen wird und Grundlage des utilitaristischen Kalküls bilden kann. Geht man dagegen von einer elementaren Unentschiedenheit aus, stellt sich eine kognitiv unentscheidbare und somit genuin ethische Frage schon bei der Art und Weise, wie Lust und Unlust durch Anwendung zweier Lustprinzipien unterschieden werden.

Man kann Freuds *Jenseits des Lustprinzips* genau in diesem eben bezeichneten Sinne verstehen, dass der Lust-Unlust-Unterscheidung etwas vorangehen muss, insbesondere dann, wenn er davon spricht, dass Wahrnehmungen erst psychisch gebunden werden müssen, bevor sie dem Lustprinzip unterstehen können und sonst zwanghaft wiederholt werden. Doch mit dieser Formulierung ist auch schon eine Unterscheidung festgeschrieben zwischen seinem Lustprinzip der Spannungsminimierung bzw. -erhaltung und einem Jenseits, das hier mit dem Wiederholungszwang und später mit dem Todestrieb identifiziert zu sein scheint. Allerdings revidiert Freud mit dem Todestrieb insbesondere auch seine Auffassung, dass Masochismus nur sekundär aus Rückwendung eines elementaren Sadismus entsteht, und erwägt statt dessen einen primären, erogenen Masochismus, der auf eine körperlich-physiologisch gedachte Lust-Unlust-Unentschiedenheit hindeutet, aus der keine ethischen Forderungen ableitbar zu sein scheinen. Lacan beharrt dagegen auf der Unterscheidung des Lustprinzips und seines Jenseits, stellt letzteres in das Zentrum seiner Ethik der Psychoanalyse und verknüpft es nicht nur mit Kant, sondern auch mit dem Namenspatron des Sadismus.

Insofern Lacan sich gegen utilitaristische Ansätze stellt und das

Ethische mit dem Jenseits des Lustprinzips verknüpft, steht er ganz auf der Seite von Kant. Zugleich bringt er diesen aber mit Sade in Verbindung, und zwar zunächst »um einen Schock, ein Augenöffnen zu bewirken« (97). Dabei scheint diese Engführung durchaus ernst gemeint, allerdings auch vielschichtig und mehrdeutig in ihrer Funktion. Er beginnt damit nahezulegen, dass von Sade »genau die Kantschen Kriterien [...] vorgetragen werden zur Rechtfertigung von Positionen, in denen man eine Art Antimoral erkennen kann« (98). Unsere Abneigung dagegen entspringe nur einem Gefühl, das heißt genau dem, was Kant »aus den Kriterien des Moralgesetzes zu eliminieren behauptet.« Wenn man aber aus der Moral jedes Gefühlselement eliminiere, dann sei »Sades Welt – selbst wenn sie das Gegenteil und die Karikatur davon ist – im Extrem begreifbar als eine der möglichen Verwirklichungen einer von einer radikalen Ethik beherrschten Welt, von der Kantschen Ethik, wie sie 1788 niedergelegt wird« (99). Lacan behauptet hier nicht, dass Kants Moral zu rigoros ist und etwa proto-sadistisch vom Subjekt Opfer und Einschränkungen verlangt, sondern dass er die Möglichkeit übersieht, dass auch die Sadesche Welt mit seinem kategorischen Imperativ kompatibel ist. Lacan führt dieses Übersehen unter anderem darauf zurück, dass Kant nicht etwa zu idealistisch annimmt, dass man auch entgegen oder unabhängig von seinen Neigungen handeln kann, sondern dass es jenseits des Lustprinzips noch weitaus mehr Möglichkeiten gibt, als es Kant lieb ist.

IV.

Jenseits des Lustprinzips gibt es bei Lacan insbesondere Begehren und Genuss – letzteres im besonderen Sinne von *jouissance*, deren Problematik er in seinem Ethikseminar über Sade unter Hervorhebung der Rolle von Überschreitung, Verbrechen, Schmerz und Zerstörung angeht. Lacan setzt dabei *jouissance* in enge Verbindung mit dem Todestrieb aus Freuds *Jenseits des Lustprinzips* und führt über Sade auch die Unterscheidung von zwei Toden ein, die für seine Interpretation von Antigone zentral sein werden. Damit geht er in die entgegengesetzte Richtung, als die vorhin von mir skizzierte. Statt das Lustprinzip zu erweitern oder zu verdoppeln, rechnet er auch Begehren und Genuss zum Jenseits des Lustprinzips. Mit seiner Wortwahl wird aber vielleicht auch mein Vorschlag verständlicher, von einem dualen Lustprin-

zip auszugehen. Die Frage nach der normativen Funktion der Unterscheidung zwischen dem Lustprinzip und seinem Jenseits liegt insbesondere darin begründet, dass Lacan trotz seiner waghalsigen Ausdehnung von Kants Moralphilosophie bis zur Integration der Sadeschen Welt mit Kant weiterhin genau das ethisch zu privilegieren scheint, was jenseits des Lustprinzips liegt. Dabei erscheint es mir signifikant, dass Lacan Kant und Sade auch darin vergleicht, dass sie dem Gefühl des Schmerzes eine besondere Rolle zukommen lassen (100 und 314 f.). Aber reichen Schmerz und das Operieren jenseits des Lustprinzips aus, um etwas als ethisch zu privilegieren? Kann man dezidiert für Antigone und gegen Kreon Partei ergreifen, nur weil letzterer das Gute und das Wohl aller will?

Der Grund für Lacans Privilegierung des Jenseits und für seine einseitige Stellungnahme für Antigone ist schon deshalb schwer auszumachen, weil er eine ganze Reihe heterogener Aspekte anführt. Eine Grundkonstante seiner Lehre ist sicherlich, dass er sich gegen psychoanalytische Tendenzen richtet, die versuchen, das Subjekt zu integrieren, indem sie das Ich stärken, es damit für die Anforderungen der Wirklichkeit wappnen, was auch heißt, es an sie anzupassen. Damit bestärke man nur imaginäre Spiegelbild-Beziehungen, welche notwendig zu Entfremdung, zu aggressiven Rivalitätsbeziehungen bis hin zu psychotischer Fragmentierung führen. In seiner vorletzten Sitzung »Die moralischen Ziele der Psychoanalyse« weigert er sich, die Psychoanalyse zum »Garanten des Bürgertraums« zu machen und die »Zerrissenheit des moralischen Seins beim Menschen [...] einfach [zu] vergessen«. Dabei begründet er die Zerrissenheit mit der bizarren Ökonomie des Überichs, das Freuds *Unbehagen in der Kultur* zufolge umso fordernder und grausamer auftritt, je mehr man ihm Opfer bringt (361). Seine Erklärung, weshalb das utilitaristische Prinzip des größtmöglichen Glücks sich nicht an egoistische Forderungen stößt – weil sich nämlich das imaginäre Ich über Identifikationen mit der Gestalt des anderen konstituiert –, scheint auch einen Vorwurf zu enthalten: »Was ich will, ist das Wohl der andern, vorausgesetzt, es bleibt im Bild des meinen« (227). Ähnliches gilt für sein Argument, die Moral der Güter sei eine Herrenmoral und »[d]er Bereich des Guten [...] die Entstehung von Macht« (276). Doch damit lassen sich allenfalls interne Widersprüche oder Unstimmigkeiten aufzeigen, da etwa das Vermeiden von Aggressivität und Leiden unter unbewussten Schuldgefühlen, oder die Realisierung von Gleichheit, Machtfreiheit oder universeller

Nächstenliebe keine Forderungen seiner Ethik zu sein scheinen. Seine Argumente, dass die Logik des Guten und der Güter den Zugang zum Begehren verstellen und als Abwehrreaktionen gegen eine bedrohlich erscheinende *jouissance* verstanden werden können, sind wiederum nur aus seiner internen Perspektive stichhaltig.

Dennoch scheint er den Anspruch zu erheben, dass seine Ethik in einer unveränderlichen, soziohistorisch unabhängigen menschlichen Wirklichkeit begründet liegt. So meint er etwa am Ende des Seminars gezeigt zu haben, dass in dem von ihm abgesteckten Bereich »die Funktion des Begehrens in einem grundlegenden Verhältnis zum Tod bleiben [muss]«, was er mit der rhetorischen Frage begründet: »muß das Ende der Analyse, das wahrhafte Ende, [...] nicht den, der sich ihr unterzieht, mit der Realität der *conditio humana* konfrontieren?« (362) Weiterhin erklärt Lacan in der Einführung zu seinem Ethikseminar, dass sich für ihn die ethische Frage nicht in Bezug auf Ideale stellt, sondern dass sie sich »aus einer Orientierung der Auszeichnung des Menschen im Verhältnis zum Realen artikulieren« (19) lässt. Man kann daher bei Lacan von einer »Ethik des Realen« sprechen, was zwar nicht heißen muss, dass er seine Ethik im Realen gründet und etwa vom Sein auf ein Sollen folgert, was aber dennoch auf eine enge Beziehung zwischen diesen beiden Registern hindeutet.²³

Lacans Ethik ist dabei insbesondere dadurch jeglicher soziokultureller Relativismus fremd, dass das Reale – im Gegensatz zur Realität oder der Wirklichkeit – prinzipiell unzugänglich ist, definiert als das, was sich nicht symbolisieren lässt, als das, was sich nicht in die symbolische Ordnung der Sprache im weitesten Sinne als die Ordnung von Signifikanten integrieren lässt. Während man meinen sollte, dass sich mit der absoluten Unzugänglichkeit des Realen auch seine ethische Funktion erübrigt, behauptet Lacan, dass das Reale gerade als Unzugängliches wirksam ist. Das Reale ist der Bereich dessen, was Lacan mit Bezug auf Freud, aber auch Kant, mit dem deutschen Ausdruck »das Ding« benennt, und dieses Ding erklärt er als das Objekt des Begehrens. Dabei ist das Ding nicht Ziel des Begehrens, sondern seine Ursache.²⁴ Genau um dieses Ding und das Begehren, das es verursacht, dreht sich Lacans Ethikseminar.

²³ Siehe hierzu auch Zupančič, Alenka: *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, London, New York 2000.

²⁴ Später wird Lacan das Ding als Ursache des Begehrens auch »objet a« nennen. Vgl.

Welche Rolle spielt in alledem der Körper? Einerseits scheint er gar keine bzw. nur eine negative Rolle zu spielen: Das Ding ist gerade nicht der empirisch zugängliche eigene oder fremde Körper, sondern das, was in beidem radikal fremd und unzugänglich bleibt. Das Begehren ist gerade nicht mit körperlichen Bedürfnissen zu verwechseln und wird gerade nicht mittels anderer Körper befriedigt. Wiederum erscheint also das Ethische in Anlehnung an Kant gerade über die Abwesenheit pathologischer Faktoren konzipiert und somit jenseits von Körperbildern und -konstruktionen, jenseits von Lust und Unlust.

Andererseits ist Lacans Argumentationsstil denkbar weit von Kants entfernt; er beruft sich nicht auf die Vernunft, sondern auf seine psychoanalytische Erfahrung und auf Freuds Texte. In seinem Ethikseminar beruft er sich dabei insbesondere – und zwar gerade bei der Entwicklung des Dings – auf Freuds *Entwurf einer Psychologie* von 1895, welche eine Psychologie auf der Grundlage der Neurobiologie seiner Zeit entwirft. Freud versucht darin ausgehend vom Prinzip der Reizentladung die ontogenetische Entwicklung des Gehirns zu modellieren, was ihn zur Annahme verschiedener Neuronenarten für Bewusstsein und Erinnerung veranlasst, sowie verschiedener Prozesse, den so genannten Primär- und Sekundärprozessen. Lacan bezieht sich insbesondere auf den Abschnitt zum Erinnern und Urteilen, wo Freud von einem dem Subjekt ähnlichen Objekt, dem *Nebenmensch*en ausgeht, an dem der Mensch erkennen lernt, weil es zugleich erstes Befriedigungsobjekt, erstes feindliches Objekt und einzige helfende Macht ist. Mithilfe seiner Erinnerungen – und insbesondere des Vergleichs mit seinen eigenen Körpererfahrungen – sondert sich für das Subjekt der »Komplex des Nebenmenschens in zwei Bestandteilen, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, als *Ding* beisammenbleibt, während der andere durch Erinnerungsarbeit *verstanden*, d. h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann.«²⁵ Wenig später bemerkt Freud noch: »Was wir *Dinge* nennen, sind Reste, die sich der Beurteilung entziehen.«²⁶

Fink, Bruce: *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton 1995, 91 f.

²⁵ Freud, Sigmund: »Entwurf einer Psychologie«, in: Freud, S.: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fließ; Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887–1902*, Frankfurt a. M. 1975, 338.

²⁶ a. a. O., 339.

Lacans Konzeption des im unzugänglichen Realen angesiedelten Dings und seiner ethischen Dimension sind diesen Zitaten geschuldet, und somit auch einem deutlich empiristisch-mechanistischen Entwicklungsmodell von Gehirn und Psyche, das völlig verkörpert ist, aber auch die mögliche Wirkung von nicht-assimilierbaren Wahrnehmungen einschließt. Ganz explizit rühmt Lacan Freud dafür, dass seine »Forschung die ganze Welt in uns hat zurückkehren lassen, sie endgültig an ihren Platz gestellt hat, das heißt in unseren *Körper* und nirgendwo sonst hin« (115).²⁷

Lacans scheinbar widersprüchliche Einstellung zur Rolle des Körpers lässt sich zumindest teilweise so verstehen, dass mit der Freud'schen Psychoanalyse Dualismen oder Gegensätze in den Körper verlegt, dabei aber keineswegs eingeebnet oder aufgelöst werden, sondern als Konflikte fortbestehen. Indem er im Kontext des letzten Zitats auf den Gabelungspunkt von Freud und Jung um 1910 hinweist, unterstreicht Lacan Freuds Intuition eines strikten inneren Konflikts, der sich durch Freuds Werk zieht, wenngleich er verschiedentlich konzeptualisiert wird: als Primär- vs. Sekundärprozesse, Ich- vs. Sexualtriebe, narzisstische vs. Objektlibido und zuletzt Eros vs. Thanatos oder Todestrieb, bzw. das Lustprinzip und sein Jenseits. Lacan setzt diese Reihe fort, indem er etwa das Imaginäre dem Symbolischen gegenüberstellt und diese später zunehmend dem Realen. Zugleich integriert er vorhergehende Einsichten und bringt sie zu neuen Spannungsverhältnissen. So verbindet er etwa das Ding des Freud'schen *Entwurf* als ein sich der Beurteilung entziehender Rest mit den Wahrnehmungen, die im *Jenseits des Lustprinzips* solange dem Wiederholungszwang unterliegen, bis sie gebunden werden können. Mit seiner linguistischen Erweiterung von Freud hebt er die sprachliche Konstruktion der Realität innerhalb der symbolischen Ordnung hervor und untermauert damit auch die Unentrinnbarkeit unsymbolisierbarer Reste, so dass nun der Zwang jenseits des Lustprinzips einerseits der Realität ihre beständige Konsistenz geben und andererseits eine Allianz mit dem Moralgesetz eingehen kann.²⁸

²⁷ Siehe dazu Copjec 1999, 237.

²⁸ Vgl. Lacans These, »daß das Moralgesetz sich in Absicht auf das Reale als solches artikuliert, auf das Reale, insofern es die Garantie des *Dings* sein kann« (95).

V.

Das Faszinierende an der freudschen/lacanschen Psychoanalyse, das mir gerade für die Frage nach der Normativität des Körpers relevant erscheint, ist, dass sie gewissermaßen von einer völlig monistischen, materialistischen, sogar mechanistischen Verortung des Menschen im Körper ausgeht, aber zugleich an der Intuition festhält, dass ein grundlegender Konflikt den Organismus durchzieht und einen Großteil dessen bedingt und plausibel zu machen vermag, was man zum Wesen des Menschen zählen könnte oder möchte. Dabei scheint es, als könne ihr die Konzeptualisierung dieses Konfliktes nicht definitiv gelingen und sie müsse sich damit begnügen, sich ihm mit fortwährenden Neuformulierungen von Dualismen anzunähern und ihn letztlich durch ihr Scheitern vorzuführen – was ja nach dem eben Gesagten nur konsequent wäre. In dieser Richtung ist Freuds *Jenseits des Lustprinzips* mit seiner kontroversen These des Todestriebes schon gelesen worden. Insbesondere Leo Bersanis *The Freudian Body* vertritt die These, dass sich in diesem Text Freuds »Wahrheit« nur ästhetisch durch eine beständige Selbstsabotage des Denkprozesses einstellt.²⁹

Ähnliches möchte ich für Lacans Ethikseminar behaupten, das beständig um einen zentralen Bereich kreist, diesen verschiedentlich mit dem Ding, dem Realen, der *jouissance*, etc. benennt, und seine Leser beständig darauf hinweist, dass er sie an eine Grenze zu diesem grundsätzlich unzugänglichen Bereich führt. Es ist vor allem die über das Lustprinzip bestimmte Ordnung des Guten und der Güter, die eine Schranke bildet, aber es gibt noch eine zweite Schranke:

Es wird uns über diesen Ort der Mäßigung hinaus, den Kette und Kreislauf der Güter bilden, immerhin ein Feld aufgetan, das es uns gestattet, uns dem zentralen Feld wieder zu nähern [...]. Die wirkliche Schranke, die das Subjekt vor dem unbenennbaren Feld des radikalen Begehrens einhalten läßt, das das Feld absoluter Destruktion, der Destruktion über die Verwesung hinaus ist, ist das ästhetische Phänomen im eigentlichen Sinn, insoweit es mit der Erfahrung des Schönen zusammenfällt – das Schöne in seiner strahlenden Erscheinung, in seinem Glanz, das Schöne, von dem gesagt wurde, daß es der Glanz des Wahren sei. (262)

Indem Lacan diese Erfahrung des Schönen anhand der Antigone vorführt, wirkt ihr Glanz auch in seinem Seminar, und seine Beschreibung

²⁹ Bersani, Leo: *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art*, New York 1986.

davon kann als selbstbezügliche Reflexion über den ästhetischen Effekt seines Seminar gelesen werden – von dieser Tragödie in fünf Akten, das im ersten Akt das Ding als Hauptprotagonist vorstellt und im letzten die tragische Dimension der psychoanalytischen Erfahrung, das notwendige Verhältnis des Begehrens zum Tod, bestätigt.

Angesichts dessen, dass Lacan allem, was im Imaginären anzusiedeln ist, mehr als skeptisch und kritisch gegenüber steht – dabei immer wieder das Moment der *méconnaissance*, der Verkennung betont –, verwundert es, dass er gerade das faszinierende »Bild« der Antigone als zentral für das Wesen der Tragödie hervorhebt. Genau dies tut er aber im folgenden Zitat, das auch deshalb interessant ist, weil es sich gut auf Lacans eigenes Seminar und sein zugleich faszinierendes und fesselndes Subjektbild anwenden lässt:

Antigone zeigt uns [...] den Zielpunkt, der das Begehren definiert. / Dieses Ziel geht auf ein Bild, das ich weiß nicht was für ein bisher nicht artikulierbares Geheimnis birgt, das mit den Augen blinzeln ließ in dem Moment, wo man es betrachtete. Dieses Bild ist gleichwohl im Mittelpunkt der Tragödie, denn es ist das faszinierende Bild der Antigone selbst. Wir wissen sehr wohl, daß sie es ist, was uns [...] fasziniert, und zwar in ihrem unerträglichen Glanz, in dem, was an ihr uns fesselt und gleichzeitig ein Verbot ausspricht, in dem Sinne, daß es uns einschüchtert, in dem, was an ihr verwirrend ist [...] / Auf der Seite dieser Anziehung haben wir den wahren Sinn, das wahre Geheimnis, die wahre Bedeutung der Tragödie zu suchen. (298)

Lacan bringt die Spannung zwischen seiner Zelebration von Antigonens Bild und seiner Problematisierung des Imaginären gleich auf den Punkt, wenn er bemerkt, wir würden von der »Serie des Imaginären [...] purgiert im Mittel eines Bildes unter anderen« (299). Ein besonderes Bild soll uns also von der Macht des Imaginären, von der Macht der Bilder reinigen. Was dieses Bild auszeichnet, ist ausgerechnet seine Schönheit, welcher er in seiner letzten Antigoneszene den Effekt der Blendung zuschreibt: »Was an der Schönheit berührt, bringt jedes kritische Urteil ins Wanken, stoppt die Analyse und taucht die unterschiedlichen Formen, die im Spiel sind, in Konfusion oder vielmehr in essentielle Blindheit. / Der Effekt der Schönheit ist ein Blendungseffekt. Es geschieht etwas jenseits, das nicht zu sehen ist« (337).

Dieser Blendungseffekt von Antigonens Schönheit und die daraus folgende Blindheit ist offenbar von dem für das Imaginäre charakteristischen Verkennen zu unterscheiden. Lacan spezifiziert in der Tat, dass

Antigones Schönheit von ihrem Ort herrührt, der symbolisch definiert ist, nämlich als »Zwischenraum von zwei symbolisch unterschiedenen Feldern« (299), und dass es in seinem Seminar gerade um die Definition dieses Ortes geht. Dennoch »illustriert« Antigone etwas, aber während es im Imaginären um eine vorschnelle und daher verkennende Identifikation geht, beruht der Effekt des schönen Bildes von Antigone darauf, dass es durch sein Blenden Distanz erzeugt und zugleich ein Etwas jenseits des Sichtbaren evoziert. »Es geht da sehr wohl um eine Illustration«, betont Lacan, allerdings um eine »Illustration des Todestriebs«, den Freud in seinem *Jenseits des Lustprinzips* als etwas nie in Reinform Fassbares postulierte.

Damit sind wir wieder beim Realen, wie auch bei der These, dass Antigone ein reines Begehren verkörpert, ein reines Todesbegehren, welches wiederum Grundlage von Lacans Ethik einer Ausrichtung auf den Tod ist. So gesehen reflektiert Lacan den unzugänglichen und undarstellbaren Grund seiner Ethik und fängt diese Leerstelle durch seine eigene Performanz, durch seine eigene Ästhetik auf. Indem er das Wesen der Tragödie mithilfe seiner vorher skizzierten psychoanalytischen Modelle des Subjekts und des Begehrens erklärt, gewinnen diese Modelle dadurch an Plausibilität, dass er die Ästhetik der Tragödie vorführt und ihre Effekte spüren lässt. Diese Dynamik ist zirkulär, mündet aber weniger in einen Teufelskreis als in eine wechselseitige Bestätigung nach dem Prinzip des positiven Feedbacks. Doch was auf der Kippe steht, ist die Eindeutigkeit dieser Lösung, beziehungsweise es erscheint vielmehr wahrscheinlich, dass es andere, orthogonale Eigenlösungen gibt, andere Attraktoren für das Zusammenspiel ästhetischer, ethischer und kognitiver Dimensionen.

In Lacans Darstellung verkörpert Antigone ein reines Begehren, blendet uns dadurch mit ihrer Schönheit, die wir wiederum rein genießen, da es auf ein unfassbares Jenseitiges, auf den Todestrieb verweist. Im Rückblick auf seine Antigone-Interpretation erklärt und definiert er dann auch: »[Die] Funktion des Schönen ist, uns den Ort anzuzeigen, an dem der Mensch sich zu seinem eigenen Tod verhält, dies freilich nur in einer Blendung« (352). Dies ist wohl nicht die einzige Möglichkeit, die Funktion des Schönen zu bestimmen, und vielleicht erscheint uns Antigones Begehren und ihre Schönheit nur aufgrund einer Blendung als rein, das heißt jenseits von Lust? Tatsächlich begründet Antigone ihre Tat auch in durchaus utilitaristischer Manier: »Wes Leben voller Unheil ist, wie meines, / Trägt der nicht, wenn er stirbt, Gewinn

davon?«³⁰ Und erscheint es nicht mindestens ebenso plausibel, dass wir uns mit Antigone identifizieren und dass die Schönheit Antigones eher darauf zu beziehen ist, dass wir durch Identifikation – im Gegensatz zu der in realer Gefahr befindlichen Antigone – unsere eigene Erhabenheit genießen können? Oder dass wir die eigentümliche Lust des Mitleids empfinden, das unter anderem sowohl über einen Zustand der intensiven Erregung, als auch über die darauf folgende lösende Entspannung erklärt werden könnte? In diesem Falle wäre dann weiter zu fragen, ob die Entladung eine anhaltende Wirkung hat oder nach Wiederholung drängt und damit das Mitgefühl einübt, wie Vertreter einer Mitleidsästhetik es sich versprechen, oder vielmehr einen Masochismus befördert, über den besonders bequem der Sadist durch Identifikation mit seinen Opfern zur Lust kommt, wie Freud es erwägt.³¹

Schließlich hat es vielleicht auch gute und andere Gründe, dass Kommentatoren verstört sind von Antigones Wehklage, an der Lacan ihre Schönheit festmacht, weil sie damit verdeutlicht, dass sie nur im Bereich zwischen den Toden – allein von der Grenze des symbolischen Todes her – ihr Leben erreichen, leben und reflektieren kann, und zwar in »Form eines Verlorenen« (336). Zumindest könnte man eine derartige rückblende Vorschau auf eine nicht mehr mögliche Zukunft auch als ein typisch melodramatisches, Tränen beförderndes Stilmittel auffassen. Dies erklärt zwar nichts und soll auch keine Abwertung implizieren, aber diese und die anderen angedeuteten Alternativen mögen dennoch einen anderen Kontext schaffen und andere Horizonte eröffnen als die hohe Tragödie in Lacans psychoanalytischer Erfahrung.

Sicherlich verweisen all diese Interpretationsansätze auf etwas jenseits von einem einfachen Lustprinzip der Ent-Spannung, aber sie deuten auch auf je unterschiedliche Lustprinzipien und Körpermodelle hin und implizieren andere Formen der Ethik als die des Jenseits des Lustprinzips, die Lacan als die Ethik der Psychoanalyse vertritt. Damit wird aber schon die Wahl des Lustprinzips, der Art und Weise, wie man über ein einfaches Lustprinzip hinausgeht, und letztlich die Wahl der als elementar angenommenen Lust-Unlust-Unterscheidung normativ. Die Bedingung der Möglichkeit hierfür wäre in einer grundlegenden Undifferenziertheit von Lust und Unlust im Körper zu suchen.

³⁰ Sophokles 2000, Z. 463 f.

³¹ Vgl. Freud 1991 (Triebchicksale), 221.

