

Ulrich Kobbé

Kant & de Sade: Ethik des Begehrens des Selben im Anderen

Eine psychoanalytisch-philosophische Diskussion

Der Betrag diskutiert de Sade in Hinblick auf die Vernunftethik bei Kant und arbeitet Gegensätze wie Konvergenzen beider Imperative heraus. Dabei wird der psychoanalytisch untersuchte Diskurs de Sades als Phantasma eines gewalttätigen, fundamentalen Begehrens begriffen. Aus dieser Diskussion der Grenzüberschreitung und Missachtung des Anderen lassen sich Aspekte einer Ethik des Begehrens und sozialen Handelns entwickeln. Anhand des durch de Sade mit Kant erarbeiteten Vernunftparadigmas der Gewalt werden kriminologische wie psychologische Wissenschaften auf ihr Verhältnis zur Vernunft und Gewalt sowie ihren auf sozial-technologischen Reduktionismus befragt.

The essay discusses the work of de Sade regarding the rational ethic of Kant. Both, converses as convergences of these two imperatives are worked out. Referring to psychoanalytic theory, de Sade's discourse can be understood as representing the phantasm of a violent and fundamental desire. A discussion of border violations and disregards of the other leads to the drawing up of ethical aspects of desire and social (inter-)action. Developing a rational paradigm of violence by relating de Sade to Kant, criminological and psychological sciences are interrogated concerning their relationship to reason and to violence as well as concerning their inherent dialectic switch into a socio-technological reductionism.

Kant & de Sade

De Sade als Transmissionsriemen für die (Re-)Aktivierung einer kriminologischen Theoriedebatte zu diskutieren (Bohn 2001), hat seine Berechtigung ebenso wie es de Sade zwangsläufig – erneut – instrumentalisiert und erkenntnisinteressiert verkürzt. Insofern erscheint es sinnvoll, kriminologisch und forensisch interessierende Aspekte seines Vernunftdiskurses mit und gegen Kant herauszuarbeiten. Denn de Sade arbeitet sich gewissermaßen an Kant ab und versucht, die von diesem ausgegebene Programmatik der Aufklärung (des Subjekts über sich selbst) zu klären. Da zudem einige seiner psychologischen Einsichten geeignet sind, de Sade „als einen Vorläufer der Psychoanalyse zu bezeichnen“ (de Beauvoir 1997, S. 48), sollen einerseits Psychoanalytiker, andererseits Philosophen rezipiert werden, um ein Verständnis des gegenläufigen Ethik- und Vernunftdiskurses bei Kant und de Sade und deren Relevanz für den aktuellen kriminologischen Diskurs zu erlangen.

Phantasma und phantasmatische Beziehung

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.“ Mit dieser Aufforderung Kants (1784b, S. 55) wird dem einzelnen Subjekt abverlangt, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“, sprich, sich die „Freiheit“ der Reflektion über sich und seine Beziehungen zu den Anderen zu verschaffen und diese anzuwenden (Kant 1784b, S. 56). D. h., „um unsere Freiheit geht es weniger in dem, was wir mit mehr oder weniger Mut unternehmen als vielmehr in der Idee, die wir uns von unserer Erkenntnis und ihren Grenzen machen“ (Foucault 1992, S. 17). Andererseits existiert parallel zu dieser Rationalität ein von dieser unabhängiges, ein die – sich kritisch verbalisierende – Vernunft beeinträchtigendes Unbewusstes, das von Anbeginn an (präverbal) die interpersonellen Verhältnisse bestimmt. In ihnen ist der Andere immer auch Adressat und Repräsentant unbewusster Affekte und Phantasien über Aspekte des eigenen Selbst, so dass zwischenmenschliche Interaktionen „phantasmatische“ Beziehungen darstellen (Lebovici 1986, S. 131).

Vernunft und Phantasma – wie Kant und de Sade – befinden sich in einer Art „disjunktiven Affirmation“ bzw. „bejahten Gegenüberstellung“ (Foucault 1970, S. 35). Beide konstituieren das Subjekt nicht als „Synthesis“ sondern als „unheilbaren Riss“ (Foucault 1970, S. 36), indem Sprache Differenzierung ermöglicht und zugleich Vereinzelung bedingt. Denn Sprache verhindert die Befriedigung des Begehrens, macht den Mangel erfahrbar – andererseits ermöglicht sie, sich auf den Anderen zu beziehen, diese phantasmatische Beziehung auf der Ebene des Symbolischen zu gestalten. Das Subjekt konstituiert sich „nur durch das Phantasma“ als begehrendes Subjekt (Žižek 1992, S. 9). So ist jede Interaktion, jeder Ort sozialen Handelns als ein phantasmatischer Schauplatz zu verstehen, an dem sich das Begehren realisiert. Im unbewussten Phantasieren über den Gegenüber wird dieser niemals konkret wahrgenommen: Er bleibt immer nur ein phantasmatischer Anderer, sprich, Projektion (Žižek 1991, S. 45).

Wahrheit? Beichte – Geständnis – Anamnese

Somit ist der – sprachliche – Zugang zur ‚Wahrheit‘ des Subjekts über sich, über seine Beziehung zum Anderen, zwangsläufig eingeschränkt. Sie lässt sich daher immer nur ‚halb‘ sagen («mi-dire»), da die Phantasmen ab einer bestimmten Grenze sprachlich nicht benannt (Lacan 1959, S. 100), nicht enthüllt (Kant) werden können. De Sade (1785, S. 85) hingegen entwirft die entgegengesetzte Programmatik „alles“ auszusprechen, „alles“ zu analysieren (de Sade 1797, S. 354). Sein Paradigma erfüllt den Anspruch der Aufklärung, von der Vernunft „öffentlichen Gebrauch“ (Kant) zu machen. In langatmiger Aufzählung, maßloser Übertreibung¹ und erschöpfender Vollzähligkeit soll das Phantasma artikuliert, seine Schrankenfunktion zum Unbewussten unterwandert und „jedes Subjekt zu treffen“ gesucht werden (Tort 1969, S. 120). So blitzt die bedrohliche ‚ganze‘ Wahrheit als unerträglich-monströses Bild jedes Subjekts auf.

1 „Auf der Ebene des Unbewussten lügt das Subjekt“ über das ihm unerträgliche Böse. „Und diese Lüge ist seine Weise, die Wahrheit darüber zu sagen“ (Lacan 1959, S. 92).

Die Konstituierung des Subjekts erfolgt auch, indem es durch einen kulturimmanenten „Zwang zur Wahrheit“ – in der kirchlichen Beichte, im gerichtsprozessualen Geständnis, in der therapeutisch erfragten Anamnese – zum „Geständnistier“ geworden ist (Foucault 1986, S. 76): „In der Justiz, in der Medizin, in der Pädagogik, in den Familien- wie in den Liebesbeziehungen, im Alltagsleben wie in den feierlichen Riten gesteht man seine Verbrechen, gesteht man seine Sünden, gesteht man seine Gedanken und Begehren, gesteht man seine Vergangenheit und Träume, gesteht man seine Kindheit, gesteht man seine Krankheiten und Leiden; mit größter Genauigkeit bemüht man sich zu sagen, was zu sagen am schwersten ist; man gesteht in der Öffentlichkeit und im Privaten, seinen Eltern, seinen Erziehern, seinem Arzt und denen, die man liebt; man macht sich selbst mit Lust und Schmerz Geständnisse, die vor niemand anders möglich wären [...]. Man gesteht – oder man wird zum Geständnis gezwungen. Wenn das Geständnis nicht spontan oder von irgendeinem inneren Impuls diktiert ist, wird es erpresst; man spürt es in der Seele auf oder entreißt es dem Körper.“

Diese Struktur von Beichte – Geständnis – Anamnese wird von de Sade (1797, S. 376) „öffentlich“ gefordert und dient als „Probe“ dazu, die „Missachtung“ des Subjekts für das „phantastische Objekt“ zu bezeugen. Wenn erst durch diese Geständniskultur „die Subjektivierung der Menschen, d. h., ihre Konstituierung als Untertanen/Subjekte“ verwirklicht worden ist (Foucault 1986, S. 78), zielt das Konzept de Sades im Gegenteil auf die Negation dieses triebfeindlichen Kulturzwangs. Sich „ohne Reue“ zu schämen, beichtend „mit seinen Verirrungen offen zu prunken“, sich wahrhaftig „öffentlich nackt zu zeigen“ (de Sade 1797, S. 429), dergestalt soll sich das Subjekt seiner „Ketten zu entziehen“ (1797, S. 385). Denn: „Es ist schrecklich, geboren zu sein mit der Neigung zum Bösen“ (de Sade 1797, S. 432).

Ethik des Begehrens

Soziales Handeln impliziert sowohl grenzüberschreitendes strafbares als auch strafendes und – zwangsläufig grenzüberschreitendes – therapeutisches Handeln. Mithin bedarf jede Einflussnahme auf den Gegenüber – sei sie nun sanktionierend oder (vermeintlich) helfend – eines ethischen Gesetzes. Damit erweist sich das Gesetz unmittelbar mit dem Begehren ver- und das begehrende Subjekt an dieses Gesetz gebunden (Kobbé 1998, S. 223). Wenn Handeln – und Behandeln – weniger rational denn affektiv unterlegt ist, wenn der Wunsch nach effektiver Einflussnahme auf den Täter von Rache- und Vergeltungsgefühlen gespeist wie mit Vernunftgründen unterfüttert ist, wird die scheinbar rationale Vernunft zu einer affektiven Größe, so dass die Praxis sozialen Handelns „weder eine Ethik der sachlichen Verantwortung, *noch* eine Ethik der Gesinnung“ verlangt, sondern „nur eine Ethik des Begehrens“ (Lipowatz 1993, S. 33).

Parallel formulieren Kant und de Sade die Ethik des Begehrens als rational-ethisches Gesetz eines kategorischen Imperativs (Kant) und als spiegelverkehrte Ethik eines universellen Rechts auf Freiheit (de Sade). – Parallel entwickeln beide erzieherische Projekte körperlpädagogischer Maßregeln der – moralischen – Besserung (Dreßen 1982, S. 215 ff.) als Experimentalschulen mit dem Ziel einer Erziehung zu Disziplin, Kultur, Zivilisierung und Moralisierung (Kant 1803) bzw. als Experiment des regulierten Alltags einer geschlossenen Anstalt

(de Sade 1785) i. S. eines aus Serialisierungsprozessen bestehenden pädagogischen Gesamtprozesses. „In dieser Hinsicht war es besonders Kant, an dem sich de Sade ‚abarbeitet‘: Radikalisierend greift er dessen aufklärerische Intention auf und wendet sie gegen ihn“ (Treut 1983, S. 123).

Kategorischer Imperativ bei Kant

„Handle so, dass die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als *Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung* gelten könnte“ (Kant 1788, S. 36). Kant denkt das ethische Subjekt primär als Rechtssubjekt, als ein dermaßen verrechtlicht-reduziertes Subjekt, dass individuelle ethische Normen nicht (mehr) als gleichberechtigt begriffen werden können. Weil das allgemeine Gesetz bei Kant so extrem abstrakt bleibt, entsteht das Paradoxon eines intrapsychischen Konflikts:

- Richtet sich das Subjekt nach dem Gesetz, entfremdet es sich als begehrendes Subjekt, indem es sein Begehren ignoriert und zu kurz kommt.
- Lebt es sein Begehren selbstvergessen aus, verstößt es ebenfalls gegen sich selbst und gerät es in (Gewissens-)Konflikte.

Begehrender Imperativ bei de Sade

„Ich habe das unbestreitbare Recht, deinen Körper zu genießen, und ich habe das Recht, diesen Genuss zu erzwingen, wenn er mir, aus welchem Grunde auch immer, verweigert wird“ (Lacan 1963, S. 138 f.). Bei de Sade werden alle Normen und Werte „bis hin zum Wesensbegriff des Menschen einer ausschließlichen szientistischen Vernunft unterworfen und damit verworfen. Was dieser aufklärerischen Vernunft übrigbleibt, ist u. a. ein Verständnis des Menschen als ein Ding unter anderen Dingen – ohne Vorrang, ohne Spezifität“ (Duncker 1999, S. 26). Zwar habe man „kein Anrecht auf Eigentum“ am Anderen, doch habe man „sicher das Recht, ihn zu genießen“ und „ein unbestreitbares Recht [...], diesen Genuss zu erzwingen“ (de Sade 1796, S. 302). Anders formuliert: „Leihen Sie mir doch den Teil ihres Körpers, der mich augenblicklich befriedigen kann, und befriedigen Sie sich an dem Teil des meinen, der Ihnen angenehm ist“ (de Sade 1797, S. 46).

Dieses Beziehungsmodells schließt jede Gegen- und Wechselseitigkeit aus. In Polarisierung zu Kant ist es egozentrisch, asymmetrisch und trachtet „frei“ nach dem Anderen: „Jedes Geschöpf wird einsam geboren und ohne ein anderes zu benötigen“ (de Sade 1797, S. 122). Von diesem isolierten, autonomen Subjekt ohne Bindung an einen Anderen, einen Herrn, ausgehend stellt sich de Sades Imperativ als allgemeines Phantasma einer nicht-umkehrbaren Beziehung, eines unbewussten Verhältnisses des Subjekts zu (s)einem Objekt dar, an dem sich das Verhältnis von Begehren und Genießen veranschaulichen lässt. Das von de Sade als „frei“ postulierte Subjekt droht unfrei zu werden, wenn der Andere zum bloßen Instrument des Genießens, zum Fetisch, wird und wenn sich das Subjekt zum Mittel seines eigenen Zwecks verobjektiviert (Lem 1986, S. 115). In der phantasmatischen Intersubjektivität wird der ständige Austausch zwischen Objekt und Subjekt durch das Phantasma nur dann ermöglicht respkt. garantiert, „wenn das Begehren, anstatt vom Genuß geknechtet zu sein, frei ist“ (Lipowatz 1989, S. 113). Insofern thematisiert die Fixierung des Begehrens und die Erstarrung des Genießens im verobjektivierten Gegenüber die Spaltung des Subjekts, seine Unvollständigkeit, seinen strukturellen Mangel.

Moralischer Imperativ der Nächstenliebe

Die kriminologische Implikation seiner Arbeit liegt also im Zugang zu perversem Denken und Erleben. Damit hat dieses Modell des Begehrens erkenntnistheoretisch und praktisch Bedeutung: Die ethisch-moralischen Maximen des Handelns sind u. a. durch das alttestamentarische Gebot der Nächstenliebe fundiert: *„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“* (3. Mose, Kap. 19, Vers 18) stellt ein biblisches Sozialgesetz dar, mit dem für die sozial Gefährdeten am Rande der Großfamilie (Witwen, Waisen, Sklaven, Fremde) ein Rechtsbewusstsein entwickelt werden sollte. Ursprünglich auf die eigene Familie, den eigenen Stamm als die Nächsten bezogen, wird erst in späterer Auslegung institutionalisierter Kirchenlehre verlangt, unterschiedslos jeden Nächsten wie sich selbst zu lieben. „Eines der größten Vorurteile ist die Annahme eines Bandes, das zwischen mir und meinen Nächsten herrschen soll“ (de Sade 1797, S. 122).

Gegen dieses universelle moralische Gebot wendet Freud ein, dieses Kulturideal sei unmenschlich, weil als Ausdruck der konstitutionellen Aggressionsneigung des Menschen unerfüllbar: „Eben darum, weil der Nächste nicht liebenswert und eher dein Feind ist, sollst du ihn lieben wie dich selbst“ (Freud 1930, S. 470). Denn der Mensch sei kein „sanftes, liebesbedürftiges“, sondern ein Wesen mit „einem mächtigen Anteil von Aggressionsneigung“. Infolgedessen sei ihm „der Nächste nicht nur möglicher Helfer und Sexualobjekt, sondern auch eine Versuchung, seine Aggression an ihm zu befriedigen, [...] ihn ohne seine Einwilligung sexuell zu gebrauchen, [...] ihn zu demütigen, ihm Schmerzen zu bereiten, zu martern und zu töten“ (Freud 1930, S. 470 f.).

Der Nächste ist auch de Sade (Klossowski 1967), doch würde dieser „es von sich weisen, mein Nächster zu sein“ (Lacan 1963, S. 161). Denn de Sade führt aus, „dass das Band der Brüderlichkeit nicht nur niemals unter den Menschen herrschen konnte, sondern dass es auch widernatürlich ist. [...] Übrigens ist das oberste Gesetz [...] nicht die Liebe zu meinen angeblichen Brüdern, sondern der Wunsch, sie meinen Leidenschaften dienstbar zu machen, denn nochmals, dieser Nächste gilt mir nichts, es herrscht nicht die mindeste Beziehung zwischen ihm und mir, und wenn ich eine solche herstelle, so geschieht es nur in der Absicht, von ihm durch Schlaueit zu erlangen, was ich nicht durch Gewalt erlangen kann“ (de Sade 1797, S. 123).

„Es fällt leicht, die idealisierte Gestalt seines ‚Nächsten‘ zu lieben, [...] es fällt leicht seinen Nächsten zu lieben, wenn er nur weit genug von uns *entfernt* ist; wenn sich uns dieser Nächste jedoch *allzu* sehr annähert, wenn sich uns der Nächste radikal offenbart, verwandelt sich die Liebe sehr bald in Abscheu“ (Žižek 1991, S. 48). Noch einen anderen Punkt hebt Lacan nachdrücklich hervor: Das Gebot der Nächstenliebe fordert dies für den Anderen ohne Ansehen der Person, d. h. man liebt den Nächsten nicht, weil er *er* ... sondern weil er der Nächste ist. Damit wird dieser entindividualisiert, soll er um eines Prinzips Willen geliebt werden und nicht um seiner selbst. An genau diesem Umschlagpunkt trifft sich die Konzeption von de Sade mit der des christlichen Gebots, da sich sein Phantasma „den Stützpfeilern der christlichen Ethik eingliedert“ (Lacan 1963, S. 161): Indem ich den Anderen auf irgendeinen Nächsten reduziere, wird er zum anonymen Objekt der Nächstenliebe, zum Fetisch, zum Phantasma (Lacan 1963, S. 151 f.). Diese Praxis ist fraglos pervers, indem der Andere dadurch charakterisiert ist, dass er nicht Individuum, nicht Subjekt

ist, sondern Objekt des Genießens, dass er einem Zweck dient und dass dieses Begehren – sei es sexualaggressiv oder scheinbar selbstlos-hilfreich – der eigenen Befriedigung dient.

Achtung des Menschen ‚an sich‘

Hier treffen sich christliches Gebot und de Sades Phantasma mit Kants Thesen über den Wert jedes Menschen ‚an sich‘ und seiner Achtung. Kant diskutiert die Notwendigkeit, jedem Menschen einen Wert an sich zusprechen zu müssen, damit aber Gefahr zu laufen, seinen Gebrauchs- oder gar Tauschwert zu bestimmen und dadurch die – perverse – Logik einer der Nächstenliebe analogen Achtung des Menschen ‚an sich‘ zu entwickeln (Margalit 1999, S. 88 f.). Ohne Rücksicht auf Unterschiede lieben zu wollen bzw. zu sollen, macht das Prinzip der Nächstenliebe letztlich zu einem „Fall von Nekrophilie“ (Lacan 1963, S. 152), denn dies heiße – da nur im Tod alle Differenzen aufgehoben sind – Tote zu lieben. „Der Andere deutet auf das symbolische Gesetz und die sexuelle Differenz hin. In der Inszenierung des Fantasma wird das Objekt verdinglicht, fetischisiert, während das Subjekt periodisch zwischen Allmachtsfantasmen und Ohnmachtsgefühlen schwankt“ (Lipowatz 1986, S. 182, Fn. 18).

Das ethische Dilemma, Menschen als unterschiedlich wertvoll erachten – und hierdurch unweigerlich missachten – zu müssen, wird von Margalit (1999, S. 92) aufzuheben gesucht: „Die Eigenschaft, die ich als Begründung für die Achtung vor dem Menschen vorschlagen möchte, beruht auf seiner Fähigkeit, dem eigenen Leben zu jedem beliebigen Zeitpunkt eine völlig neue Deutung zu geben und es dadurch radikal zu ändern. Dies schließt die Fähigkeit ein, seine Sünden zu bereuen – und zwar dem weltlichen Sinngehalt des Begriffs nach, was soviel heißt wie: vom Bösen abzulassen. [...] Noch die übelsten Verbrecher verdienen Achtung allein aufgrund der Möglichkeit, dass sie ihr vergangenes Leben radikal in Frage stellen und den Rest ihres Lebens auf würdige Weise verbringen könnten. [...] Achtung ist dem Menschen nicht dafür zu zollen, in welchem Grad er sein Leben tatsächlich zu ändern vermag, sondern allein für die Möglichkeit der Veränderung. Achtung bedeutet daher auch, niemals jemanden aufzugeben, da alle Menschen fähig sind, ihrem Leben eine entscheidende Wendung zum Besseren zu geben.“

Missachtung des Subjekts

Was dem Anderen also Würde verleiht, was die Möglichkeit (s)einer Achtung ergibt, ist folglich nicht irgendein menschlicher Wesenszug ‚an sich‘, „sondern genau das, was in ihm ‚absolut partikulär‘ ist, sein Phantasma, jener Teil von ihm, von dem wir sicher sein können, dass wir daran niemals teilhaben werden“ (Žižek 1992, S.85). „Um Kants Worte zu verwenden: Wir respektieren den Anderen nicht aufgrund eines universellen Gesetzes, das in jedem von uns wohnt, wir tun es im Gegenteil aufgrund seines äußersten ‚pathologischen‘ Kerns², aufgrund der absolut partikulären Weise, in der jeder von uns ‚seine eigene Welt

2 „pathologisch“ nicht als ‚krankhaft‘, sondern abgeleitet und i. S. von ‚pathisch‘ = gefühlvoll, ‚empathisch‘ = einfühlsam, ‚Pathos‘ = Leidenschaft, Ergriffenheit, Gefühlsüberschwang

träumt', sein Genießen organisiert" (Žižek 1992, S. 85). Gerade weil dieses individuelle Besondere (unserer eigenen Bösartigkeit, Grausamkeit usw.) in den skandalisierenden Diskursen über Straftaten und Täter verleugnet wird, weil Serialisierung und Totalisierung – als „Monster“, „Kinderschänder“, „Sexualstraftäter“ usw. – in den öffentlichen Diskursen zur missachtenden Entwertung der Täter führen, bedarf es auch in der Kriminologie einer neuen Reflektion der von Kant mit de Sade geführten ethischen Diskurse. Denn in diesem Phantasma wird dem monströsen Täter ein als mindestens befremdlich, meist jedoch als bedrohlich erlebtes, exzessives Genießen unterstellt, das er mir nicht nur voraus hat und das ich ihn ihm ebenso obsessiv suche wie ambivalent-fasziniert finde, sondern das er sich als „Ungleichheit“ geradezu erschlichen – mir i. S. eines „Diebstahls, der von der Natur begünstigt und gestattet ist“ gestohlen – zu haben scheint (de Sade 1797, S. 80). „Die Lacansche These, dass das Genießen letztendlich immer das Genießen des Anderen ist, also das Genießen, das dem Anderen unterstellt und zugesprochen wird, und dass, umgekehrt, der Hass auf das Genießen des Anderen stets der Hass auf das eigene Genießen ist, wird prägnant exemplifiziert durch diese Logik des ‚Diebstahls des Genießens‘. [...] Finden wir ein Genießen genau genommen darin, dass wir über das Genießen des Anderen phantasieren, in dieser ambivalenten Haltung gegenüber dem Genuss? Erreichen wir nicht dadurch eine Befriedigung, dass wir annehmen, dass der Andere auf eine für uns unerreichbare Art genießt? Ist nicht der Grund dafür, dass das Genießen des Anderen eine so mächtige Faszination auf uns ausübt, darin zu suchen, dass wir dadurch uns selbst unsere eigene innerste Beziehung gegenüber dem Genießen klarmachen? [...] Das faszinierende Bild des Anderen stellt uns vor unsere innerste Spaltung, d.h. vor das, was bereits ‚mehr in uns ist als wir selbst‘ und was uns so davor schützt, eine vollständige Identität mit uns selbst zu erreichen. *Der Hass auf den Anderen ist der Hass auf unser eigenes exzessives Genießen*“ (Žižek 1992, S. 94-95).

So bleibt der Mensch, der phantasmatisch alles nur sich verdankt, „ein Tier“, das – da es zudem „gar keinen Unterschied zwischen einem Sklaven und einem Tier gibt“ (de Sade 1797, S. 266) – in seinem Begehren nicht nur „einen Herrn nötig hat [...] der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen“ (Kant 1784a, S. 46), sondern – indem das Ziel das Begehrens die Begierde des Anderen ist – zugleich Herr-Knecht-Verhältnisse repliziert. Die Dynamik dieser Intersubjektivität ist von einem „Kampf auf Leben und Tod“ unterlegt, da „das Selbstbewusstsein [des Einzelnen] und der Mensch im allgemeinen letztlich nichts anderes sind als Begierde, die ihre Befriedigung in dem Faktum sucht, dass sie von einer anderen Begierde in ihrem *ausschließlichen* Recht auf Befriedigung anerkannt wird“ (Kojève 1939, S. 146). Ziel der Begierde ist eine „Begierde, die sich auf eine ihrerseits auf eine Begierde gerichtete Begierde bezieht“ (Kojève 1939, S. 146). Bei Kant – und in der Nachfolge bei Hegel – ist eine Form kommunikativen Handelns angelegt, wie sie Habermas (1981) diskurstheoretisch weiterentwickelt. Bei de Sade hingegen wird dieses Aushandlungsmodell durch regressiv-progressive nonverbale Interaktionsformen (des Verhaltens, der Geste, der Handlung, des Rituals³) hinter-

3 beispielsweise im Voyeurismus als Verhalten, im Exhibitionismus als Geste, in der sexuellen Nötigung und Vergewaltigung als Handlung, im Sadismus als perversem Ritual (Bonnet 1983)

gangen, wie sie für – sexuelle – Straftaten und Persionen charakteristisch sind (Kobbé 1995b).

Der vorgenannte Aspekt der Entwertung und Missachtung berührt Fragen der Behandlungsethik, die sich in einer „Pflicht zur Behandlung“ von Sexualstraftätern, in engagierter Täterarbeit für Täter häuslicher Gewalt sowie für psychisch gestörte Rechtsbrecher stellen. Diesbezüglich formuliert Lacan (1960, S. 226 f.): „Mein Egoismus befriedigt sich sehr wohl an einem bestimmten Altruismus, [...] der sich auf die Ebene des Nützlichen stellt“ und mitnichten so uneigennützig ist, als das er ausgegeben wird und wie er zunächst scheinen mag. Dies betrifft nicht nur die Moralgesetze sondern auch die kodifizierten Rechte: „Betrachtet man nämlich die Menschenrechte unter dem Gesichtspunkt der Philosophie, zeigt sich alsbald, was inzwischen jedermann über ihre Wahrheit weiß. Die Freiheit, auf die sie sich zurückführen lassen, ist die, vergeblich zu begehren [wie] zu erkennen und die Gewissheit zu finden, dass sie die Freiheit ist, zu sterben“ (Lacan 1963, S. 154 f.). Nicht nur die phantasmatische Beziehung zum Gegenüber, sondern erst recht jede eingreifende, auf Veränderung des Anderen ausgerichtete Haltung stellt diese in Frage und erfordert die Entwicklung einer ethischen Haltung.

Sadismus: Grenzüberschreitung des Begehrens

Da die Liebe als „Gefühl im Inneren, welches uns fast wider Willen zu irgend einem Objekte zieht“, das Subjekt unfrei macht und „mit dem geliebten Objekt eins werden lässt“, ordnet sie es einerseits dem Anderen „durch diese Kette“ versklavend unter und macht es andererseits „seine Wünsche, Willen und Taten zu den unseren“ (de Sade 1797, S. 449). D. h., „was wir Liebe nennen, ist mit einem Wort nur Begierde“ (de Sade 1797, S. 453). Die Freiheit zu begehren erweist sich demzufolge als etwas durchaus anderes: „Was ich will, das ist das Wohl der anderen nach dem Bild des meinen“, weil/obwohl der Nächste „all die Bösartigkeit hat, von der Freud sagt, dass sie keine andere sei als die, vor der ich bei mir selbst zurückweiche“ (Lacan 1960, S. 227). Wenn dieses Zurückweichen „ein und dasselbe ist wie die Schranke vor dem Genuss und nicht ihr Gegenteil“, dann ist diese Intersubjektivität von etwas geprägt, „das an ich weiß nicht was für einer unerträglichen Grausamkeit partizipiert. In diesem Sinn kann Nächstenliebe der grausamste Weg sein“ (Lacan 1960, S. 235).

Auch de Sade ist vor dieser ultimativen Grenzüberschreitung zurückgewichen: Im Gegensatz zu anderen grausam-rücksichtlosen Schändern – Gilles de Rais z. B. (Kobbé 1998; 2001) – ist de Sade nicht bis zum Äußersten gegangen: „Ja, ich bin ein Wüstling, alles, was man sich auf diesem Gebiet vorstellen kann, habe ich mir vorgestellt, aber ich habe durchaus nicht alles getan, was ich mir vorgestellt habe, und ich werde es auch nie tun. Ich bin ein Wüstling, aber *weder ein Verbrecher noch ein Mörder*“ (de Sade 1777, S. 84⁴). Da „der Sinnengenuss“ nach de Sade (de Beauvoir 1997, S. 41) „stets von der Phantasie ab[hängt]“, muss und will er die von ihm beschriebenen Phantasmen im Realen der Phantasie belassen, wenn er sein – unendliches – Begehren befriedigen will und selbst in der Grenzüberschreitung doch nie endgültig genießen kann. „Ich

4 siehe auch Pauvert (1991, S. 12)

wiederhole, dass es sich hier um sinnlichen Genuss handelt, nicht um Eigentum; [...] so habe ich keinerlei Recht auf das Eigentum an dieser oder jener Frau, doch ein unbestreitbares Recht darauf, sie zu genießen“ (de Sade 1796, S. 302). Seine Vorstellung, die Idee des Besitzes durch die Idee der fallweisen Nutznießung zu ersetzen, verweist darauf, dass der erlebte Mangel immer nur situativ geschlossen werden kann.

„Nicht im Genuss besteht das Glück, sondern im Zerschneiden der Schranken, die man gegen das Verlangen errichtet hat“ (de Sade 1785, S. 20). Dabei geht es um die Unterscheidung zwischen sog. „normalen“ Perversen und sog. „integralen Ungeheuern“ (Klossowski 1967): Während der Perverse an eine bestimmte Phantasie, einen besonderen Genuss durch eine partielle Praxis gebunden, auf ein Partialorgan fixiert ist, überschreitet der Sadist im totalisierenden Prozess der gewalttätigen Orgie jede Norm in einer Weise (Treut 1983, S. 126), dass diese Übertretung nicht nur an die Grenzen des Rechts, sondern auch an die Grenzen der Sprache rührt (Foucault 1963, S. 69). Während der instrumentelle Handlungscharakter der Sprache beim sog. „normalen“ Perversen eine Nicht-Sprachlichkeit des Sprechens herbeiführt und diese „Ausschließung der Sprache durch sich selbst [...] umkehrbar“ ist (Klossowski 1967, S. 67), überschreiten die grauenhaften Akte des Sadisten die Sprachfähigkeit bis hin zur irreversiblen Zerstörung des Symbolischen.

Erweist sich die totale Zerstörung bspw. bei de Rais als willkürliche Überschreitung jedweder Norm, so fungieren die Exzesse de Sades als kalkuliert-empfindungslose Totalisierung des Selbst und allmächtige Negation eines Gottes, den de Sade als „schauerlich⁵, scheußlich, ekelhaft, teuflisch, abscheulich⁶, falsch, immer egoistisch, selbst lasterhaft⁷, treulos und boshaft, ruchlos⁸, lächerlich⁹, grausam, inkonsequent und barbarisch¹⁰, bizarr¹¹, überaus rachsüchtig, barbarisch, böse, ungerecht, grausam“ erlebt (Blanchot 1963, S. 44). In den Kategorien der Logik der Nächstenliebe zuende gedacht ist dieser das Böse inkarnierende Gott „genau dasselbe wie Gott als das höchste Gute – der Unterschied liegt einzig darin, dass wir ihm zu nahe gekommen sind“ (Žižek 1991, S. 101).

Kant *mit* de Sade

Der von sexuellen Phantasmen überlappte anti-ethische Entwurf de Sades und die in ihnen enthaltene Proklamation eines rechts- und moralfreien Raumes zielte darauf ab, die permanente Revolution mit Hilfe einer sittlichen „Menschenrechtserklärung“ zu erreichen (Lefort 1989; Besnier 1989). Anders ausgedrückt, erweisen sich Gesetz und verdrängtes Begehren als identisch (Lacan 1963, S. 154), ist das eine des anderen Bedingung und ist die Freiheit, auf der Menschenrechte fußen, die Freiheit, vergeblich zu begehren (Lacan 1963,

5 1797, S. 23

6 1797, S. 28-29

7 1797, S. 101

8 1797, S. 320

9 1797, S. 322

10 1797, S. 332

11 1797, S. 341

S. 155). Damit wird deutlich, dass es Freiheit nur im Recht, nicht in den sozialen Verhältnissen geben kann und dass „Vernunft“ und „Begehren“ nicht kommensurabel sind, da „die Begierde Kehrseite des Gesetzes ist“ (Lacan 1963, S. 159).

Wenn das moralische Subjekt bei Kant als entfremdetes Willenssubjekt der politischen Vernunft entworfen wird, bei de Sade als Phantasma des genießenden Subjekts des Begehrens auftritt, stellt „das Sadesche Phantasma die unbewusste Wahrheit des Kantschen Imperativs dar: der Wille verdeckt (als Instrument und als entfremdetes Subjekt) die Ursache des Genießens, genauso wie das *pathologische* Subjekt¹² das (gespaltene) Subjekt der praktischen Vernunft verdeckt“ (Lipowatz 1989, S. 113).

Ethik des Handelns

Praxisbezogen stellt sich die Frage, wie der Übergang des Subjekts von einem ethisch verantworteten Begehren zu einem auch konkreten, sozial und politisch verantworteten Handeln vorzustellen ist, d. h. welcher individuellen Ethik ein konkretes moralisches Subjekt folgen soll. Hinsichtlich des Gegensatzes von Sozialem und Individuellem (Lacoue-Labarthe/Nancy 1989, S. 72) vermögen weder Psychologie noch Psychoanalyse verlässliche Verhaltensmaxime und ethische Haltungen – vorgeschriebene Moralen – anzubieten, da es „keine *Vorschrift vor der Schrift*“ als Apriori geben kann, dem sie sich supplementär anfügen könnte und müsste (Derrida 1992, S. 251). Insofern bestätigt sich das Gesetz ethischen Handelns als ein ungeschriebenes Gesetz (Kobbé 1997).

Wenn eigentumsbezogene Artikel der Zehn Gebote mit dem imperativen Verbot *„Du sollst nicht ...“* negativ ausformuliert sind, zeigt dies eine spezielle Art und Weise an, „welche innige Verbindung das Begehren in seiner strukturierenden Form mit dem Gesetz unterhält“, indem das Gesetz selbst die Möglichkeit der verbotenen Handlung „als fundamentalstes Begehren“ angibt (Lacan 1959, S. 102). „Wie man sich den Übergang des Subjekts von einem ethisch verantworteten Begehren zu einem auch sozial verantworteten Handeln vorzustellen hat“, bleibt damit „ungewiss“ (Bernet 1990, S. 205). Da auch Kant seinem Willenssubjekt alle als „pathologisch“ bezeichneten Gefühle – etwa des Mitleids oder der Nachsicht – verbietet, kann dessen Wille zum aufgeklärten Wissen und zur Gerechtigkeit nur jenen Willen zum Genuss repräsentieren, der „das wiederhergestellte Subjekt der Entfremdung meint, das damit nur noch als Instrument des Genießens fungiert“ (Lacan 1996, S. 146). Diesbezüglich müsste Kant kritisch „‘mit Sade‘ auf die Folter gespannt“ werden, wobei de Sade – analog zu seinen sadistischen Phantasmen – „die Rolle des Marterwerkzeugs spielt“. Bei beiden erweist sich das Vernunftprinzip als Absolutes einer idealistischen Spekulation, einer als ursprünglich unterstellten und wiederzuerlangenden Freiheit (Bernet 1990, S. 204).

Zur Wissenschaft der Menschenkenntnis

Nicht Sühneanspruch als Ausdruck und Praxis der ungerecht(fertigt)en Macht des Stärkeren darf Strafe begründen. So zitiert de Beauvoir (1997, S. 57 f.) den

12 vgl. Fn 3

Marquis: „O ihr Mörder, ihr Kerkermeister, ihr Narren endlich in allen Regierungen und Herrschaften, wann werdet ihr die Wissenschaft der Menschenkenntnis der Wissenschaft, die Menschen einzusperren und sterben zu lassen, vorziehen?“ Doch ist auch die Wissenschaft der Menschenkenntnis nicht minder verführerisch (Kobbé 1995a). Sie erfordert eine – psychologische, kriminologische, juristische, medizinische, forensische – „Kennerschaft“ (Lacan), vielleicht aber auch eine psychoanalytisch-philosophische Reflexion, um die affektiven und sozialtechnologischen Aspekte dieses Wissenschaftsdiskurses zu hinterfragen. In diesem Sinne eignet sich das Grausamkeitskonzept bei de Sade nicht als Matrix, auf der – sozusagen praxisunmittelbar – die Gewaltexzesse von Hooligans oder das sinnliche Erleben Kreissägen schwingender Bandmitglieder in der kriminologischen Lesart von Bohn (2001, S. 263) zu verstehen wären, da dies zur Verengung narrativ-reflexiver Theoriebildung auf anwendungspragmatische Forschung als Sozialtechnik geriete. Insofern enthält der Vorschlag ein szientistisches Missverständnis: Wenn die Texte de Sades – im Unterschied zu den Taten de Rais‘ – als verbalisiertes Phantasma zu verstehen sind, kann dieses nur in der Dynamik des Unbewussten verstanden, mithin i. S. einer psychoanalytischen Sozialpsychologie zur Herstellung eines Sinn-Paradigmas verwendet werden. Gerade die von Bohn hervorgehobenen Aspekte der Sinnlichkeit und Sinnlosigkeit von Gewalt verweisen auf den Bedingungskontext von Affekt – Sprache – Sozialem. Dieser Nexus ist nicht in Kategorien wissenschaftsrationaler Logik zu fassen, sondern wohl nur in psychodynamischen Modellen subjektiver Strukturen (gewalttätigen Handelns) zu verstehen, die – wie die psychoanalytische Sozialpsychologie – ein Verständnis des Unbewussten entwickeln, „bei dem nicht nur die Dynamik der Affekte, sondern auch die ‚Zugzwänge‘ des Sozialen (Sinn, Sprache, soziale Regeln) berücksichtigt werden, ja sich geradezu als konstitutiv erweisen“ (Clemenz 1998, S. 3). Insofern bringt diese Reflexion einen methodisch-inhaltlichen Einwand gegen die diesbezüglichen Schlussfolgerungen Bohns vor.

Die Auseinandersetzung mit de Sade und von de Sade mit Kant eignet sich aber zweifellos als „fruchtbare Denkübung“ (Bohn) zur Thematisierung grundlegender Fragen unseres Verhältnisses zum Gesetz, zum eigenen Begehren des Anderen, zu den verschiedenen Formen seines Genießens, zu der in dieser intersubjektivität enthaltenen fundamentalen Aggression (Bergeret 1984) und wie diese Aspekte in unseren eigenen wissenschaftlichen Diskurs latent oder manifest Eingang finden. Doch dies ist eine eher ‚asymptotisch‘ (spiralförmig) angelegte Reflexion, bei dem das Erkenntnisobjekt paradoxerweise erst dadurch entsteht, dass man nach ihm sucht: Das Paradox besteht also darin, dass der Prozess des Suchens – auch in der wissenschaftlich (auf-) begehrenden Gewaltforschung – in der affektiven Logik und Dialektik des Begehrens sein gesuchtes Objekt, das zugleich seine Ursache ist, selbst herstellt. Denn der Anspruch (auch der Wissenschaft) impliziert eine scheinbar widersprüchliche dialektische Dynamik: Was als Erkenntnis beansprucht, auf diese Weise angestrebt – und gefunden – wird, ist etwas ganz anderes als das Intendierte, manchmal geradezu die Verwerfung des ursprünglich Artikulierten (Žižek 1991, S. 102). Entsprechend hält Adorno diesem Wissenschaftsanspruch der Praxisrelevanz von Theorie entgegen, Erkenntnis werde versperrt, wenn das Denken auf einen Zweck ausgerichtet oder diesem unterworfen werde. Denn die These der Einheit von Theorie und Praxis beinhalte ein spezifisches „pervertierendes Moment“, wenn jedwede Theorie

„im Hinblick auf Praxis zensiert“ werde (Steffen 1967, S.265): „Das Falsche des heute geübten Primats von Praxis“ werde gerade daran deutlich, dass die generell eingeforderte Theoriediskussion durch „Taktik“, durch taktierende, sprich, strategisch-zweckrationale Argumentation „vollends zunichte gemacht“ werde (Adorno 1969, S. 639).

Mit seinem Wissenschaftsdiktum fällt de Sade hinter den Entwurf des leidenschaftlichen Subjekts als autonomem Subjekt und in die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht zurück. Denn: Auch eine „Wissenschaft der Menschenkenntnis“ löst als universitärer Diskurs den sog. Diskurs des Herrn¹³ mit seiner Nähe zu Herrschaftsanspruch und zum Gesetz nur ab, entwickelt in seiner Beziehung zur Pädagogik sozialpolitische Dimensionen der besseren Steuerung (der Bedürfnisse) des Menschen und tendiert zur grenzenlosen Nutzbarmachung und totalisierenden Kalkulierung der (menschlichen) Natur¹⁴. Indem das Ausmaß der Totalisierung dieser Wissenschaftsfiktion – der wissenschaftlichen Gewaltforschung, der gefahrenabwehrenden Prognosestellung, der therapeutischen Gefährlichkeitsprävention, der Nachsozialisation von Tätern in der „pädagogischen Maschine“ Strafvollzug (Dreßen) usw. – vom Begehren der Wissenschaftler bzw. deren Nachgeben gegenüber dem Begehren anderer (der Politiker, der Öffentlichkeit, der Medien usw.) abhängt, schlägt dieser interessierte Gebrauch der Vernunft auch negativ-dialektisch um, gerät die Vernunft zum „Wechselbalg“ (Kobbé 1991), sprich, zu gleichermaßen Fetisch wie Hure der forensischen Wissenschaften. Entsprechend wird das wissenschaftliche Expertentum von Lacan (1963, 155) diskreditiert: „Wer aber seiner Stellung nach zu den Experten gehört, zieht seinerseits wiederum die Experten an, und die Experten auf diesem Gebiet: das ist der Auftritt der Clowns. Viel fehlt schon bei Kant nicht mehr, und er raubte uns den Ernst, hat er doch [...] 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 ihn zum Stolpern bringen.“

Literatur

- ADORNO, TH., Marginalien zu Theorie und Praxis (1969), in: KRAUSHAAR, W. (Hg.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, Bd. 2: Dokumente, Hamburg / Frankfurt a.M. 1998, S. 639-643
- BEAUVOIR, S. DE, Soll man de Sade verbrennen?, in: BEAUVOIR, S. DE (Hg.), *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbek 1997, S. 7-76
- BERGERET, J., *La violence fondamentale. L'inépisable Œdipe*, Paris 1984
- BERNET, R., Gesetz und Natur. Der kategorische Imperativ bei Kant und Lacan, in: *Fragmente*, N° 34, 1990, S. 185-205
- BESNIER, P., Un trou dans l'assistance (Jarry et Sade), in: LE BRUN, A. (Hg.), *Petits et grands théâtres du Marquis de Sade*, Paris 1989, S. 225-228
- BLANCHOT, M., Sade (1963), Berlin 1986
- BOHN, O., Die Gesellschaft der Freunde des Verbrechens: Marquis de Sade und die neuere Gewaltforschung, in: *Kriminologisches Journal*, 33. Jg., 2001, H. 4, S. 246-265

13 Lacan bezieht sich explizit auf die Herr-Knecht-Dialekt bei Hegel.

14 vgl. das Ansinnen verlässlicher Gefährlichkeitsprognosen

- BONNET, G., *Les perversions sexuelles*, Paris 1983
- CLEMENZ, M., *Psychoanalytische Sozialpsychologie. Grundlagen und Probleme*, Giessen 1998
- CRAMER, B., Studie zur Interaktion. Der Beitrag der Eltern zur Psychopathologie des Säuglings, in: STORK, J. (Hg.), *Neue Wege im Verständnis der allerfrühesten Entwicklung des Kindes. Erkenntnisse der Psychopathologie des Säuglingsalters*, Stuttgart-Bad Canstatt 1990, S. 219-233
- CRAMER, B., *Frühe Erwartungen. Unsichtbare Bindungen zwischen Mutter und Kind*, München 1991
- DERRIDA, J., *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt a.M. 1991
- DREßEN, W., *Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewusstseins in Preussen / Deutschland*, München 1982 (insb.: Immanuel Kant und Marquis de Sade, S. 215-223)
- DUNCKER, H., *Gewalt zwischen Intimpartnern. Lebe, Aggressivität, Tötung, Lengerich* 1999
- FOUCAULT, M., Zum Begriff der Übertretung (1963), in: FOUCAULT, M. (Hg.), *Schriften zur Literatur*, Frankfurt a.M. 1988, S. 69-89
- FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum* (1970), in: DELEUZE, G./FOUCAULT, M. (Hg.), *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977, S. 21-58
- FOUCAULT, M., *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M. 1986
- FOUCAULT, M., *Was ist Kritik?*, Berlin 1992
- FREUD, S., *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in: FREUD, S. (Hg.), *Werke aus den Jahren 1925-1931, Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Frankfurt a.M. 1999, S. 419-506
- FREUD, S., *Nachschrift 1935 zur „Selbstdarstellung“* (1935), in: FREUD, S. (Hg.), *Werke aus den Jahren 1932-1939, Gesammelte Werke*, Bd. XVI, Frankfurt a.M. 1999, S. 29-34
- HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1 u. 2, Frankfurt a.M. 1981
- HABERMAS, J., *Individuierung durch Vergesellschaftung. zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität*, in: HABERMAS, J. (Hg.), *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1992, S. 187-241
- KAFKA, F., *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*, in: KAFKA, F. (Hg.), *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Gesammelte Werke, Frankfurt a.M. 1996, S. 30-40
- KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784a), in: ZEHBE, J. (Hg.), *Immanuel Kant. Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Göttingen 1994, S. 40-54
- KANT, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784b), in: ZEHBE, J. (Hg.), *Immanuel Kant. Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Göttingen 1994, S. 55-61
- KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1788), Werkausgabe, Bd. VII, Frankfurt a.M. 1990
- KANT, I., *Über Pädagogik* (1803), Werke Bd. XII, Wiesbaden 1956
- KLOSSOWSKI, P., *Sade – mein Nächster* (1967), in: KLOSSOWSKI, P. (Hg.), *Sade – mein Nächster*, Wien 1996, S. 71-168
- KOBBÉ, U., *Wechselbalg „Vernunft“: Fetisch und Hure der forensischen Psychiatrie*, in: *Landschaftsverband Rheinland* (Hg.), *Materialien zur Rheinischen Psychiatrie*, Köln 1991, S. 10-27
- KOBBÉ, U., *Délit, phantasme, pulsion: l'expert dans l'espace paranoïaque*, in: *Nervures*, vol. VIII, 1995(a), n° 7, S. 41-48

- KOBBÉ, U., Le toxico-pervers comme cobaye de l'institution (1995b), Vortrag, XIVèmes Journées de Reims, Institut de Recherches Spécialisées, Reims 01.-03.12.95
- KOBBÉ, U., »ágrafos nómos« oder das Gesetz des Handelns. Behandlungsethik zwischen palaverndem Anspruch und zynischer Wirklichkeit, in: Psychologie & Gesellschaftskritik, 21. Jg., 1997, H. 2, S. 103-120
- KOBBÉ, U., Zwischen Kant und de Sade: Die Ethik des Begehrens als politische Haltung, in: EBRECHT, A./WÖLL, A. (Hg.), Psychoanalyse, Politik und Moral, Tübingen 1998(a), S. 237-223
- KOBBÉ, U., Gilles de Rais: Päderast und Kinderschänder. Paradigmatische Kasuistik um Totem und Tabu, in: Forensische Psychiatrie und Psychotherapie, 5. Jg., 1998(b), H. 2, S. 179-198
- KOBBÉ, U., Das Simulakrum als Abwehrzauber – Blaubart oder Vom „Vergessen“ einer Unperson, in: Rebus – Blätter zur Psychoanalyse, N° 18, 2001, S. 125-140
- KOJÈVE, A., Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der »Phänomenologie des Geistes« (1939), in: FULDA, H.F./HENRICH, D. (Hg.), Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M. 1973, S. 133-188
- LACAN, J., Vom Moralgesez (1959), in: LACAN, J. (Hg.), Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch VII, Weinheim Berlin 1996, S. 89-105
- LACAN, J., Die Nächstenliebe (1960a), in: LACAN, J. (Hg.), Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch VII, Weinheim Berlin 1996, S. 217-230
- LACAN, J., Der Genuss der Überschreitung (1960b), in: LACAN, J. (Hg.), Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch VII, Weinheim Berlin 1996, S. 231-247
- LACAN, J., Kant mit Sade (1963), in: LACAN, J. (Hg.), Schriften II, Olten 1975, S. 133-163
- LACQUE-LABARTHE, P./NANCY, J.-L., Panik und Politik, in: Fragmente, N° 29/30, 1989, S. 63-98
- LEBOVICI, S., Bemerkungen zum Begriff der phantasmatischen Interaktion, in: LOBNER, H. (Hg.), Psychoanalyse heute. Festschrift zum 60. Geburtstag von Harald Leupold-Löwenthal, Wien 1986, S. 121-138
- LEBOVICI, S., Der Säugling, die Mutter und der Psychoanalytiker. Stuttgart 1990
- LEFORT, C., Le boudoir de la cité, in: LE BRUN, A. (Hg.), Petits et grands théâtres du Marquis de Sade, Paris 1989, S. 207-221
- LEM, ST., Sade und die Spieltheorie, in: LEM, ST. (Hg.), Sade und die Spieltheorie. Essays, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1986, S. 79-118
- LIPOWATZ, TH., Über das Fantasma (Psychoanalyse, Diskursanalyse, politische Analyse), in: KAMPER, D. (Hg.), Macht und Ohnmacht der Phantasie, Darmstadt 1986, S. 155-185
- LIPOWATZ, TH., Technik des Genusses oder Ethik des Begehrens? Kant mit Sade, zwei Zeugen der französischen Revolution, in: Fragmente, N° 31, 1989, S. 109-118
- LIPOWATZ, TH., Ethik und politischer Diskurs, in: Fragmente, N° 42/43, 1993, S. 23-33
- NEUBAUER, C., Eine Studie des Gemetzels, SzonNet, München, 30.07.98, Web-Publ: http://ourworld.compuserve.com/homepages/bbpb/m_klein.htm
- SADE, D.-A.F. DE, Lettres écrites de Vincennes (1777-1784), in: PAUVERT, J.-J. (Hg.), Œuvres Complètes, Bd. XXIX-XXX, Paris 1959-1966 (zitiert nach DÜRRSON, W. [Hg.], Vom Unglück der Tugend, Worte des Marquis de Sade, Eggingen 1989)

- SADE, D.-A.-F. DE, Die hundertzwanzig Tage von Sodom oder Die Schule der Ausschweifung (1785), Werkausgabe Bd. 1, Köln 1995
- SADE, D.-A.-F. DE, Franzosen! noch eine Anstrengung, wenn ihr Republikaner sein wollt! (1796), in: SADE, D.-A.-F. DE (Hg.), Die Philosophie im Boudoir oder Die lasterhaften Lehrmeister. Werkausgabe Bd. 5, Köln 1995, S. 275-339
- SADE, D.-A.-F. DE, Juliette oder Die Wonnen des Lasters, Teil 1 u. 2 (1797), Werkausgabe Bd. 3 u. 4, Köln 1995
- STEFFEN, M., Tiere an Ketten – SDS und Horkheimer. Bericht über eine Diskussion des Frankfurter SDS mit Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1967), in: KRAUSHAAR, W. (Hg.), Frankfurter Schule und Studentenbewegung, Bd. 2: Dokumente, Hamburg / Frankfurt a.M. 1998, S. 263-265
- TORT, M., Der Sadeeffekt, in: TEL QUEL (Hg.), Das Denken von Sade, München 1969 (zitiert nach TREUT, M., a.a.O. 1983, S. 132)
- TREUT, M., Das grausame Subjekt. Über Marquis de Sade und die Intentionen seines philosophischen Diskurses, in: GEIER, M./WOETZEL, H. (Hg.), Das Subjekt des Diskurses. Beiträge zur sprachlichen Bildung von Subjektivität und Inter-subjektivität, Berlin 1983, S. 122-132
- ŽIŽEK, S., Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien, Berlin 1991
- ŽIŽEK, S., Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur, Wien 1992

Universität Essen
 Fachbereich 2
 45117 Essen
 kobbe@gmx.de