

Nadine Hartmann

## **„Gratuites, sans utilité“ – Zum Verhältnis von *économie générale* und Triebökonomie**

Während Georges Bataille explizit die Nähe zu Disziplinen der Soziologie, Anthropologie, Ökonomie und Theologie sucht und in der Forschung meist in jeweils einem dieser Kontexte diskutiert wird,<sup>1</sup> bleiben die Bezüge und Verbindungen seines Werkes mit der Psychoanalyse in gewisser Weise latent.<sup>2</sup> Finden sich in den Schriften der 1930er Jahre noch Verweise auf Sigmund Freud, so bleiben diese in den späten Texten aus,<sup>3</sup> ohne dass Bataille sich jedoch explizit oder implizit von der Psychoanalyse distanziert. Hinweise auf Jacques Lacan, mit dem Bataille privat eng vertraut war, fehlen hingegen völlig.<sup>4</sup> Spekulationen über diese Auslassung anzustellen oder vermeintliche Einflüsse in egal welcher Richtung anzunehmen bzw. nachzuweisen, soll an dieser Stelle nicht das Ziel sein,<sup>5</sup> vielmehr geht es mir darum zu zeigen, dass sich die Psychoanalyse in ihrem disziplinär schwer zu verortenden Status – sie ist weder mit dem Begriff der Human- oder Naturwissenschaft noch der Geisteswissenschaft klar zu greifen, in ihren spekulativen Momenten gar der Theologie nicht fern – auf ähnliche Weise positioniert und in entsprechenden Bahnen operiert wie Batailles Denken. Die Übereinstimmungen zwischen Freud und Bataille werden hier nicht zum ersten Mal behauptet,<sup>6</sup> jedoch erweitern sich die Möglichkeiten zur Begegnung der Theorien wesentlich, wenn wir die Ergänzungen des freudschen Todestriebgedankens durch Lacan, Jean Laplanche und Jonathan Lear mitlesen. Dabei soll sich zeigen, so die Versuchsanahme, dass Batailles Konzept einer *économie générale* Parallelen mit der psychoanalytischen ‚Spekulation‘ über den Todestrieb sowie das todesgetriebene Genießen aufweist.

Batailles Projekt *La part maudite*, erschienen 1949, in dem er Ideen der sechzehn Jahre zuvor erschienenen *Notion de dépense* ausarbeitet, stellt den ambitionierten Versuch dar, spezifische historische und religiös-politische Konstellationen – von der Hedschra über das Aztekenreich hin zur kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft – zu analysieren und schließlich eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation zu liefern. Die harsche Kritik an den Prinzipien der Akkumulation und des Sparens ist als Polemik gegen die protestantische Ethik und den Kapitalismus zu verstehen. Dem durchweg kapitalismuskritischen Gestus des Textes – der allerdings auch Marx nicht zum positiven Gegenentwurf setzen will<sup>7</sup> – soll hier keineswegs Relevanz und Aktualität abgesprochen werden. Jedoch sollen die Konsequenzen, die Bataille für die restriktive Ökonomie – wie sie konventionell im Sinne der Volkswirtschaft verstanden wird – aus seiner Theorie zieht, an dieser Stelle nicht dargelegt werden. Denn tatsächlich sind es nicht die Untersuchungen konkreter historischer Verhältnisse, die den Text so zentral für das Œuvre Batailles machen.<sup>8</sup> Viel wichtiger scheint mir die Tatsache, dass Batailles philosophische

Überlegungen stets die Erkenntnis streifen, die Eric Santner als *die* grundlegende der Psychoanalyse bestimmt hat: Dass die menschliche Psyche mehr Realität beinhaltet, als sie verarbeiten kann, und dass es daher unentwegt zu rätselhaften Arten von Entladungen dieses Überschusses kommt.<sup>9</sup> Das Konzept des Todestriebs hat an dieser Stelle längst nicht mehr die Funktion, eine Erklärung dafür zu bieten, warum der Mensch zu Aggression und Zerstörung fähig ist, sondern vielmehr, um der Frage nach Leben und Tod nachzugehen – genauer: danach, wie sich der Tod im Leben manifestiert.<sup>10</sup> Dass Freuds *Jenseits des Lustprinzips* geradezu prädestiniert dazu ist, eine Anknüpfung der Philosophie an die Psychoanalyse herauszufordern, stellt auch Hans-Dieter Gondek fest und ergänzt zugleich, dass weiterhin Lacan in seiner Ausführung des freudschen Konzepts vom Todestrieb ein philosophisches Denken, das demjenigen Heideggers nicht unähnlich ist, betreibt (Gondek 2001: 131).<sup>11</sup>

„Spekulativ“ ist die Vokabel, mit der dieses Denken eines Todestriebs in der Regel, auch von Freud selbst, versehen wird, und sie meint, in Gondeks Worten, „einen Gedanken zu verfolgen um dieses Gedankens und seiner möglichen Konsequenzen willen“ (Gondek 2001: 131).<sup>12</sup> Im Sinne dieses spekulativen Denkens möchte ich auch meinen Versuch der Zusammenführung allgemeiner Ökonomie und Triebökonomie verstanden wissen.

Die von Bataille in seinem Spätwerk *L'érotisme* formulierten Überlegungen sind ebenfalls im Sinne seiner allgemeinen Ökonomie verfasst. Hier setzt sich Bataille außerdem – wiederum an *La notion de dépense* anknüpfend – mit Fragen nach der Ökonomie der Lust auseinander. Das von ihm geschilderte souveräne Erleben scheint in dem auf, was Lacan ‚jouissance‘ genannt hat. Diese ist nicht mit einer objektivierbaren Lust zu verwechseln, sondern vielmehr als exzessive subjektive Erfahrung zu verstehen, in der die Unterscheidung zwischen Lust und Schmerz verblasst und sich nicht aus einem objektbezogenen Begehren, sondern aus dem Todestrieb speist. Die *jouissance* charakterisiert Lacan weiterhin – darauf wird noch näher einzugehen sein – als „ce qui ne sert à rien“ (Lacan 1999: 10).<sup>13</sup>

## 1. Freuds Todestrieb

In *Jenseits des Lustprinzips* erörtert Freud 1920 die Notwendigkeit, seine monistische, einzig auf dem Lustprinzip – und seiner Modifikation, dem Realitätsprinzip – basierende Lehre zu erweitern. Er konstatiert, dass es zwei elementare Prinzipien gibt, die die menschliche Psyche beherrschen: Eros und Todestrieb. Eros, der im Dienste des Lustprinzips bzw. der Libido steht, stellt Freud den Todestrieb, dessen Prinzip sich zunächst nicht erkennen lässt, zur Seite. Das Lustprinzip bezeichnet seinerseits ein Konstanzprinzip, das einen Zustand der Spannungsfreiheit anstrebt, in dem Erregungen möglichst minimiert werden. Zur Definition des bis dahin unausgesprochenen Todestriebs gelangt Freud, indem er ein rätselhaftes Phänomen im Seelenleben der Neurotiker genauer untersucht: den Wiederholungszwang. Anhand einiger Beispiele schildert er diesen Mechanismus, nach dem

Menschen dazu neigen, die Schlüssel-Ereignisse des erlebten Traumas im Traum oder im Wachzustand wieder herbeizuführen und somit gegen das Lustprinzip zu arbeiten, das verlangt, solche Ereignisse und die daran gebundenen negativen Empfindungen abzuwenden. Anders als bei der gewöhnlichen neurotischen Wiederholung lässt sich in solchen Fällen kein versteckter Lustgewinn entdecken. Freud folgert daraus: „Es bleibt genug übrig, was die Annahme des Wiederholungszwanges rechtfertigt, und dieser erscheint uns ursprünglicher, elementarer, triebhafter als das von ihm zur Seite geschobene Lustprinzip“ (Freud 1992: 209).

Darauffin erkennt Freud zahlreiche Beispiele für das Wirken des Wiederholungszwangs in jedem Menschen und postuliert diesen schließlich als grundlegende Kraft, die vor dem Lustprinzip und über das Lustprinzip hinaus wirkt und somit als ‚jenseits‘ desselben liegend bezeichnet werden kann (cf. Freud 1992: 221). Freud stellt fest, dass nur ein bereits bekannter, vergangener Zustand das Ziel der Triebe sein kann; sie streben niemals nach Veränderung und Neuerung. Die Idee der Spannungsreduktion des Triebs weiterverfolgend, charakterisiert er den Trieb als konservativ. Freud spricht von einem Streben nach der Rückkehr zum Anorganischen und formuliert schlussfolgernd sein schockierendes Diktum vom Tod als Ziel allen Lebens.<sup>14</sup> Diesen konservativen, regressiven Trieben stellt er die Sexualtriebe gegenüber, die der Erneuerung des Lebens dienen und von der Dynamik von Reizspannung und Reizentladung geprägt sind. So entwickelt Freud ein dualistisches System, in dem der Eros als ‚Lebenstrieb‘ dem Todestrieb gegenüber steht. Während der Sexualtrieb von einer Energie gespeist wird, die Freud ‚Libido‘ nennt, gibt es kein Äquivalent dazu, keine zweite Energie, für den Todestrieb, der daher in energetischer Hinsicht einer anderen Deutung bedarf.<sup>15</sup>

Freud versteht die Psyche als Apparat, der Spannung anhäuft und entlädt. Die Entladungen werden im Sinne des Lustprinzips als angenehm empfunden. Die Psyche strebt demzufolge nach Entladung von Spannung. Daraus nun zu schließen, dieses Prinzip habe ein Ziel, nämlich den Tod, ist jedoch ein Trugschluss. Wie Jonathan Lear erkennt, ersetzt Freud an dieser Stelle lediglich ein teleologisches Prinzip – der Mensch strebt nach Verbesserung und Wachstum – durch ein anderes – „das Ziel alles Lebens ist der Tod“. Dies geschieht, so Lear, weil Freud den Wiederholungszwang missversteht als Zwang *zur* Wiederholung. Was jedoch eigentlich wiederholt wird, ist der Affekt des Traumas, den der Patient jedes Mal erfährt: „[W]hat is astonishing is that once the mind has been traumatized (by a real-life event), it will begin to traumatize itself“ (Lear 2000: 78). Die Psyche fügt sich also selber Störungen zu.<sup>16</sup> Neben diesem Element der Ziellosigkeit, das sich hier in der Natur des Triebes zeigt, erkennt Lear weiterhin, dass die Impulse, die zum Spannungsanstieg führen – der psychische ‚Überschuss‘ oder auch ‚Mehrwert‘ –, sowohl außerhalb als auch innerhalb der Psyche zu suchen sind. „The fact that there is a disruption is simply one manifestation of the fact that the mind lives in conditions of excess. It is not a special teleological property of the mind“ (Lear 2000: 111sq.). Was Freuds teleologisches System demzufolge nicht zu leisten vermag, ist die Bereitschaft, sich jener Frage des Überschusses zu stellen und

diese unlesbaren ‚Botschaften‘ bzw. ‚Störungen‘, die die Psyche sich selber zufügt, anzuerkennen. Weiterhin möchte ich darauf hinweisen, dass die Tendenz, die rätselhaften Artikulationen des Todestrieb in ein Narrativ zu zwingen, streng genommen im Widerspruch steht zu den Ansprüchen, die an den Begriff der Triebökonomie geknüpft sind. Denn Ökonomie beschäftigt sich in erster Linie mit quantitativen Verhältnissen. ‚Was haben wir?‘, ‚Was verlieren wir?‘, ‚Was gewinnen wir?‘, ‚Worin besteht der Nutzen?‘ sind die grundlegenden ökonomischen Fragen. Einen Endpunkt kann es im ökonomischen Prozess niemals geben. Die Psychoanalyse sollte auch deswegen in Korrektur an Freud der Versuchung, eine teleologische Struktur des Triebs zu konstruieren, widerstehen.

## 2. Kosmische Ökonomie und Heliozentrismus

Freud kommt einer ateleologischen Deutung des Triebs allerdings nah, wenn er eine überraschende Verbindung zwischen Psyche und Universum herstellt und sein Prinzip an einer ‚kosmischen Macht‘ erkennt und illustriert.<sup>17</sup> Das Verhältnis der Erde zur Sonne ist ihm ein Modell, an dem er in seinem biologistischen Ansatz das Verhältnis von Organischem zu Anorganischem aufzeigt:

Aber im letzten Grunde müßte es die Entwicklungsgeschichte unserer Erde und ihres Verhältnisses zur Sonne sein, die uns in der Entwicklung der Organismen ihren Abdruck hinterlassen hat. Die konservativen organischen Triebe haben jede dieser aufgezwungenen Abänderungen des Lebenslaufes aufgenommen und zur Wiederholung aufbewahrt und müssen so den täuschenden Eindruck von Kräften machen, die nach Veränderung und Fortschritt streben, während sie bloß ein altes Ziel auf alten und neuen Wegen zu erreichen trachten. Auch dieses Endziel alles organischen Strebens ließe sich angeben. Der konservativen Natur der Triebe widerspräche es, wenn das Ziel des Lebens ein noch nie zuvor erreichter Zustand wäre. Es muß vielmehr ein alter, ein Ausgangszustand sein, den das Lebende einmal verlassen hat und zu dem es über alle Umwege der Entwicklung zurückstrebt. Wenn wir es als ausnahmslose Erfahrung annehmen dürfen, daß alles Lebende aus *inneren* Gründen stirbt, ins Anorganische zurückkehrt, so können wir nur sagen: *Das Ziel alles Lebens ist der Tod*, und zurückgreifend: *Das Leblose war früher da als das Lebende* (Freud 1992: 223, Herv. im Orig.).

In diesem an die ewige Wiederkunft gemahnenden Weltverständnis<sup>18</sup> artikuliert sich eine ähnliche Verklammerung von psychologischen Spekulationen mit kosmologischen Betrachtungen, wie sie auch bei Bataille zu finden ist. Ausgehend von der „intensité de la pression exercée en tous sens par la vie“ (Bataille 1976a: 36), ist auch für ihn die menschliche Psyche mit einem Überschuss ausgestattet, den sie selber nicht erfassen kann.

Ökonomie versteht Bataille – wie auch Freud – dabei nicht – zumindest nicht nur – im Sinne der restriktiven Ökonomie, sondern als Lehre vom Wachstum und Zerfall allen Lebens. Sein Denken nimmt gleichfalls (wie in dem Freud-Zitat) seinen Ausgangspunkt in der Betrachtung der Sonne.<sup>19</sup> Bataille fasziniert die Tatsache, dass die Sonne weitaus mehr Licht spendet, als jemals produktiv verwen-

det werden kann, dass sie also schenkt, ohne zu nehmen. Laut Bataille ist jeder Organismus an diesem Sonnenmodell orientiert und enthält daher mehr Energie als er zum Leben benötigt. Hier wird der eigenartige Ansatz Batailles deutlich: er überträgt kosmologische Gegebenheiten auf *alle* Bereiche des menschlichen Lebens, erklärt sie dort für geltend:<sup>20</sup>

Je partirai d'un fait élémentaire: l'organisme vivant, dans la situation que déterminent les jeux de l'énergie à la surface du globe, reçoit en principe plus de l'énergie qu'il n'est nécessaire au maintien de la vie: l'énergie (la richesse) excédante peut être utilisée à la croissance d'un système (par exemple d'un organisme); si le système ne peut plus croître, ou si l'excédent ne peut en entier être absorbé dans sa croissance, il faut nécessairement le perdre sans profit, le dépenser, volontiers ou non, glorieusement ou sinon de façon catastrophique (Bataille 1976a: 29).

Es gilt zu beachten, dass weder Freud noch Bataille die kosmologischen Gegebenheiten als materielle Bedingungen für ihre Theorien setzen. In dieser Tendenz stehen beide in der Tradition Nietzsches: Anders als in Nietzsches Beobachtung der ewigen Wiederkunft wird der Wiederholungszwang bei Freud, wie bereits gezeigt, durch einen Endpunkt beschränkt.<sup>21</sup> So gegenläufig die Referenzen auf den Bereich des Kosmischen auch sein mögen, so verbindend scheint doch die Bemühung der kosmischen Hyperbel selbst, die, sich nicht auf physikalische Grundlagen fokussierend, als Ausgangspunkt für philosophische Spekulationen dient.

Während Freud von dem irdischen Leben als „Abdruck“ der Sonne spricht, behauptet sie Bataille als Ursprung und Quelle des Universums, gleichsam im erkenntnisphilosophischen, beinahe phänomenologischen Sinne. Im Licht der Sonne erscheint erst das Universum, das dann mehr sein muss als die profane Welt der arbeitsnützlichen Dinge:

Ce qui est devant moi n'est jamais que l'univers, l'univers n'est pas une *chose* et je ne me trompe nullement si j'en vois la splendeur au soleil. Mais je ne vois plus distinctement, si le soleil se cache, la grange, le champ, la haie. Je ne vois plus la splendeur de la lumière, qui se jouait sur la grange, mais cette grange ou cette haie comme un écran entre l'univers et moi. [...] De même, l'esclavage introduit dans le monde l'absence de lumière qu'est la position séparée de chaque *chose*, réduite à l'*usage* qu'elle a. La lumière ou la splendeur donnent l'intimité de la vie, ce qu'elle est profondément, qui est perçu par le sujet comme égal à lui-même et comme la transparence de l'univers (Bataille 1976a: 62, Herv. im Orig.).

Darüber hinaus dient die Sonne bei Bataille als ethisches Modell:<sup>22</sup> Sie gibt, ohne zu nehmen.<sup>23</sup> Dass der Sonne nun auch das Opfer dargebracht werden soll, wie von ihm ausgiebig geschildert in seinem Kapitel über den Opferkult der Azteken, scheint aus Batailles Perspektive beinahe legitim.<sup>24</sup> Damit präsentiert Bataille das zweite zentrale Charakteristikum der allgemeinen Ökonomie, nämlich die Konsequenz, die aus dem zuvor erkannten Überschuss gezogen wird: Das Interesse der allgemeinen Ökonomie ist nicht die Akkumulation, sondern die *Verschwendung* von Ressourcen, die sich im Gegensatz zur Akkumulation nicht um einen Wert jenseits des Augenblicks kümmert. Diese Nutz- und Ziellosigkeit, die Jonathan

Lear explizit und in Korrektur an Freud als fundamentales Merkmal des Todestriebs herausstellt,<sup>25</sup> ist also auch für Batailles prinzipielle Zurückweisung eines zweck- und zukunftsorientierten Denkens fundamental.

### 3. Der Todestrieb nach Lacan

Die Kollation von Triebökonomie und allgemeiner Ökonomie erfährt eine weitere Akzentuierung in der Berücksichtigung von Jacques Lacans Gedanken zum Todestrieb. Lacan nimmt Freuds Idee von der ökonomischen Ordnung des Triebes auf, verlässt jedoch im Gegensatz zu diesem die biologische bzw. organische Ebene und stellt stattdessen die historische Dimension des Triebes heraus, der sich nur in Beziehung zur Signifikantenkette denken lässt. Das Subjekt lässt sich nicht ohne den Signifikanten denken, dies ist bei Lacan so sicher wie der allmorgendliche Sonnenaufgang: „*Quel rapport peut-il y avoir entre l'homme et le retour du lever du soleil? – si ce n'est que, comme homme parlant, il se sustente dans un rapport direct au signifiant*“ (Lacan 1986: 264). Da Lacan jedoch neben dem Symbolischen ein Register des Realen setzt, ist es ihm, anders als Freud, möglich, über die der menschlichen Psyche inhärente ‚Störung‘ nachzudenken. Der Trieb nimmt bei ihm immer eine überschreitende Funktion zwischen diesen beiden Registern ein. Das Lustprinzip gilt Lacan als konstitutiv für die symbolische Ordnung, die das Genießen im Zaum zu halten sucht, indem sie das Subjekt vor dem ‚Ding‘ – dem reinen Mangel und ursprünglichen Verlust – schützt. Der Trieb hat es jedoch immer mit diesem Ding zu tun und ist somit in seiner Natur bereits ein *Todestrieb*.

Hier gilt es, die ungewöhnliche und spezifische Unterteilung des Todes bei Lacan darzustellen: Mit dem Tod verlässt der Mensch die symbolische Ordnung nicht, er bleibt weiterhin eingegliedert in den Zyklus der natürlichen Transformationen und der kulturellen Zeremonien, Erinnerungspraktiken etc. Als äußerste symbolische Klammer versteht Lacan den Tod auch im Sinne Heideggers: als Gewährwerden des für den Menschen konstitutiven ‚Seins-zum-Tode‘. Und schließlich mit Alexandre Kojève: das Anerkennen des Todes als ‚absoluten Herrn‘ – als Ziel – der Analyse. In seinem Seminar über die Ethik der Psychoanalyse entwickelt Lacan ausgehend von Texten des Marquis de Sade und anhand der Beschäftigung mit Sophokles' *Antigone* die Figur des ‚Zweiten Todes‘. So bezeichnet Lacan De Sades Fundamentalphantasma, das das einer absoluten Überschreitung ist, die das Verbrechen darstellen soll. Dieses sadesche Verbrechen stellt einen Abbruch der Reproduktionen der Formen dar und phantasiert einen Neubeginn aus dem Nichts. Kreons Urteil, Polyneikes keine Bestattung zukommen zu lassen, begeht dieses Verbrechen paradoxerweise im Namen des höchsten Gesetzes. Kreon bewegt sich somit jedoch in absoluter Hörigkeit des Symbolischen, während De Sades Perversion in Berührung mit dem Ding kommt. Antigones Überschreitung, die ebenfalls das Ding berührt, ist jedoch nicht als pervers zu bezeichnen, an ihr möchte Lacan etwas anderes dartun.

Antigones Wehklage beginnt, als sie den Bereich zwischen Leben und Tod betritt (lebendig in ein Grab eingeschlossen), an dem sie jedoch innerlich schon lange angekommen war, wie sie Ismene sagt: „Sei ruhig, du sollst leben. Meine Seele / Ist lange tot und steht im Dienst der Toten“ (Sophokles 2000: 27; 559-560). Antigone lebt und reflektiert das Leben von der Grenze her, an der sie es bereits verloren hat:

Vom Ende des Schmerzenreichen / Vernahm ich, der phrygischen Fremden, / Tantalos' Tochter auf Sipylos' Höhn, / Wie Efeuklammern bezwang sie / Sprossender Fels, und Regen / Zehrt sie, sagen die Menschen, / Und Schnee unablässig. Von immer weinenden Wimpern / Rinnt es auf die Riffe (Sophokles 2000: 38, 823-831).

Antigone identifiziert sich mit Niobe, mit dem Unbelebten, der Form, unter der sich der Todestrieb manifestiert, dem Lacan zufolge zentralen Bild des gesamten Stücks. „Antigone se présente comme *αυτόνομος*, pur et simple rapport de l'être humain avec ce dont il se trouve être miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante, qui lui confère le pouvoir infranchissable d'être, envers et contre tout, ce qu'il est“ (Lacan 1986: 328). Antigone verkörpert somit eine spezifische Art von Autonomie. Diese qualifiziert sich allerdings nicht dadurch, dass sie sich zu einem äußeren Gesetz wie auch immer verhält. Laut Lacan verkörpert Antigone das reine Begehren, das, losgelöst von jedem Objekt, der Todestrieb ist.<sup>26</sup> Was Antigone begehrt, ist schließlich nicht der eigene Tod, vielmehr geht es ihr um den reinen Trieb, der sich nicht durch den Tod bremsen lässt. Sophokles situiert die tragische Heldin also in einer Zone, in der der Tod auf das Leben übergreift; der Begriff der ‚Atè‘, ist hier zentral für Lacan: er bezeichnet „la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir“ (Lacan 1986: 305). Der reale Mangel ist überdeckt von dem Mangel, um den sich die symbolische Ordnung strukturiert, das ‚reale Subjekt‘ ist also unmöglich oder „[t]o put it in the metaphors of *Antigone*, the subject is, strictly speaking, always ‚buried alive“ (de Kesel 2009: 214). Diese Unmöglichkeit, das Symbolische zu verlassen, macht laut Lacan die historische Dimension des Triebes aus. Somit ist der Trieb des Subjektes „allem entgegen das zu sein, was es ist“ ein Beharren auf diesem realen Mangel.

#### **4. Lustprinzip und *jouissance***

Wie bereits erwähnt, spielt bei Freud die einschränkende Funktion bzw. die Regulation der Lust eine zentrale Rolle, wodurch Freud hier in die Tradition der Epikureer gestellt werden kann, deren Begriff von Lust, die Ataraxie, als Freiheit von Spannung formuliert ist. Freud schreibt:

In der psychoanalytischen Theorie nehmen wir unbedenklich an, daß der Ablauf der seelischen Vorgänge automatisch durch das Lustprinzip reguliert wird, das heißt, wir glauben, daß er jedesmal durch eine unlustvolle Spannung angeregt wird und dann eine solche Richtung einschlägt, daß sein Endergebnis mit einer Herabsetzung dieser

Spannung, also mit einer Vermeidung von Unlust oder Erzeugung von Lust zusammenfällt (Freud 1992: 101).

Auch ein utilitaristisches Prinzip, das Lust mit der Abwesenheit von Unlust gleichsetzt und zum Telos des Strebens macht, findet sich in dieser Definition wieder. Bataille erkennt diese Entsprechung und sieht sie als beispielhaft für das herrschende Nützlichkeitsprinzip an:

Celle-ci [l'utilité prétendue matérielle, N.H.] a théoriquement pour but le plaisir – mais seulement sous une forme tempérée, le plaisir violent étant donné comme *pathologique* – et elle se laisse limiter à l'acquisition (pratiquement à la production) et à la conservation des biens d'une part – à la reproduction et à la conservation des vies humaines d'autre part (il s'y ajoute, il est vrai, la lutte contre la douleur dont l'importance suffit à elle seule à marquer le caractère négatif du principe du plaisir introduit théoriquement à la base) (Bataille 1970: 302sq.).

Wie deutlich wird, ist die Lust eine eingeschränkte Empfindung, das Lustprinzip ein einschränkendes: „[L]e principe du plaisir nous est effectivement donné pour avoir un mode de fonctionnement qui est justement d'éviter l'excès, le trop de plaisir“ (Lacan 1986: 67). Was passiert, wenn das Subjekt jenseits des Lustprinzips gelangt, ist keine Potenzierung der Lust, sondern eine Umwandlung derselben in ein ‚plaisir violent‘, das in einer Ambivalenz von Schmerz und Lust liegt. Lacan wählte für dieses Empfinden den Begriff ‚jouissance‘.<sup>27</sup> In der freudschen Terminologie ist der Todestrieb dem Komplementärpaar Realitätsprinzip–Lustprinzip übergeordnet – wie bereits Freud erkannte. Die *jouissance* hingegen unterliegt nicht mehr dem Lustprinzip, vielmehr fallen in ihr Lust und das Jenseits des Lustprinzips zusammen.<sup>28</sup> Als ‚exzessives, selbstzerstörerisches Genießen‘ bewegt sich die *jouissance* also ohne fixierbare Position, und der lacansche Todestrieb kann als „an attempt to go beyond the pleasure principle, to the realm of excess JOUISSANCE where enjoyment is experienced as suffering“ (Evans 1996: 34) verstanden werden. Lacans Konzept der *jouissance* ist daher als eine Korrektur der Todestriebtheorie Freuds anzusehen, die es erlaubt, den ‚Überschuss‘ des Lebens mitzudenken und außerdem einen Begriff findet, der den Umgang mit diesem Überschuss bezeichnet. Lacan fragt in einer späten Formulierung: „Qu'est-ce que c'est que la jouissance? Elle se réduit ici à n'être qu'une instance négative. La jouissance, c'est ce qui ne sert à rien“ (Lacan 1999: 10). Die *jouissance* ist also, wie die Lust, negativ definiert, wird jedoch weder als ausgerichtet auf eine gerichtete Bewegung noch als ihr Zielpunkt verstanden.

## 5. Die Ethik einer anderen Souveränität?

Im Prozess des Verschwendens und Strebens ohne Ziel- und Endpunkt, das nicht im Lustprinzip lokalisiert werden kann, zeigt sich auch die Parallele zum inoperativen Charakter des Todestribs gemäß seiner lacanschen Definition. Wenn Rita Bischof bemerkt, dass Bataille „keinen Zweifel an der praktischen Identifizierung



von Lust und Nützlichkeit [lässt], wodurch das Nützliche zur einzigen legitimen Quelle der Lust wird“ (Bischof 2010: 334), ist dem hinzuzufügen, dass die Lust als ‚Prinzip der Bewahrung‘ im Gegensatz zum batailleschen Prinzip der Verausgabung und zur lacanschen *jouissance* – die im ‚*plaisir violent*‘ artikuliert scheint –, gesetzt ist.

Doch worum geht es Bataille letztlich? Welches Versprechen trägt jene gloriose Selbstverschwendung in sich? Es ist das Versprechen der Souveränität. Bataille entwendet den Begriff der langen Tradition politischer Philosophie, in der er nach Jean Bodin, Thomas Hobbes, Niccolò Macchiavelli und Carl Schmitt mit der Macht und Gewalt, die ein Staatsoberhaupt gegenüber seinen Untertanen ausübt, assoziiert war. Es ist entscheidend zu sehen, dass Bataille gegen dieses Konzept anschreibt, wenn er einen Begriff von Souveränität stark macht, der ein momenthaftes Austreten aus dem alltäglichen, von produktiver Geschäftigkeit geprägten Tun – bei Bataille „das Profane“ genannt – ermöglicht. Diese Souveränität ist erfahrbar in den Grenzsituationen, die sich als heterogene Elemente vom homogenen Leben absetzen – in der Erotik etwa, der Mystik, dem Bösen und dem Tod.<sup>29</sup> Weiterhin entwirft Bataille diese Souveränität als eine dem Menschen bewusst nicht zugängliche, er spricht von einer „*part souveraine et irréductible de l'homme, mais qui se déroberait à sa conscience*“ (Bataille 1987: 183). Bataille konstatiert also eine Souveränität, die den Menschen unbewusst nach (selbst-) verschwenderischen, ‚nutzlosen‘ Handlungen streben lässt. Er stellt die ethische Dimension dieser Behauptung heraus:

Elle [la proposition, N. H.] suppose en premier lieu dans l'humanité un excès irrésistible qui la pousse à détruire et la met en accord avec la ruine incessante et inévitable de tout ce qui naît, grandit et s'efforce de durer. En second lieu, elle donne à cet excès et à cet accord une signification en quelque sort divine, ou plus précisément sacrée [...] c'est généralement le bonheur que nous donnent la consommation, la flambée, la ruine qui nous paraissent divins, sacrés et qui seuls décident en nous d'attitudes *souveraines*, c'est-à-dire gratuites, sans utilité, ne servant qu'à ce qu'elles sont, jamais subordonnées à des résultats ultérieurs (Bataille 1987: 183sq.).

Es ließe sich einwenden, dass die Souveränität doch letztlich ein Ziel sei, und die Formen der Überschreitung somit Mittel zum Erreichen dieses Ziels. Dagegen möchte ich betonen, dass es Bataille um das Streben nach Souveränität, nicht um ihre Etablierung, Erhaltung und Verteidigung geht. Die Souveränität sollte weniger als Zustand, den es zu erlangen und zu erhalten gälte, sondern vielmehr als eine aus dem Profanen kommende Strebrichtung vorgestellt werden. Vergleichbar der des Triebes, dem es auch nicht um das Ankommen im Tod gehen kann. Wenn auch das überschreitende Subjekt seiner Grenzen gewahr sein muss, kann die Souveränität selbst doch nicht intendiert werden. Somit sind nicht nur die überschreitenden Handlungen, die das souveräne Erleben ermöglichen, sondern auch die Souveränität selbst ziellos. Souveränität stellt einen Überschuss an Leben dar, der niemals ganz abgetragen werden kann; sie ist nur im Augenblick erfahrbar, kann nicht dauerhaft gefasst werden. Und was anderes meint Lacan, wenn er von

αυτόνομος spricht? Der Trieb des Subjektes, „allem entgegen das zu sein, was es ist“, ist zugleich ein Beharren auf dem realen Mangel und Zeugnis des sich selbst bejahenden Lebens, das schon Nietzsche in den kosmischen Mythen suchte und fand, die es jedoch nicht erlauben, das Prinzip der unendlichen Wiederholung im Phantasma eines Zweiten Todes stillstehen zu lassen, sei es in symbolischer Hörigkeit oder im perversen Verbrechen. Während für Nietzsche die Affirmation der am Kosmos modellierten ewigen Wiederkunft die Möglichkeit zur Überwindung der Sklavenmoral verspricht, zeigen sich für Bataille auf der unendlichen Kreisbahn die Strahlen der Souveränität, wie für Lacan in Antigone die Aussicht aufscheint, das Unmögliche zu wollen.<sup>30</sup>

- Albers, Irene / Moebius, Stephan, „Nachwort“, in: Denis Hollier (ed.), *Das Collège de Sociologie*, Berlin, Suhrkamp, 2012, 757-829.
- Barthes, Roland, „La métaphore de l'œil“, in: *Critique*, 195-196, 1963, 1346-1351.
- Bataille, Georges, *Œuvres Complètes I*, Paris, Gallimard, 1970.
- Bataille, Georges, *Œuvres Complètes VII*, Paris, Gallimard, 1976a.
- Bataille, Georges, *Œuvres Complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1976b.
- Bataille, Georges, *Œuvres Complètes X*, Paris, Gallimard, 1987.
- Bischof, Rita, *Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale*, Berlin, Matthes & Seitz, 2010.
- Bitsch, Annette, „Georges Batailles Heterologie und die Documents“, in: *Kabinett. Deutsch-Russische Zeitschrift. Von Freuds Museum der Träume und dem Institut für Psychoanalyse*, ed. Victor Mazin / Joulia Strauss, St. Petersburg, 2003, 106-153.
- Därmann, Iris, *Einführung zur Theorie der Gabe*, Hamburg, Junius, 2010.
- Derrida, Jacques, *La carte postale. De Socrate à Freud au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.
- Duverger, Christian, *La Fleur létale: économie du sacrifice aztèque*, Paris, Seuil, 1979.
- Evans, Dylan, *An Introductory Dictionary to Lacanian Psychoanalysis*, London / New York, Routledge, 1996.
- Freud, Sigmund, *Das Ich und das Es*, Frankfurt am Main, Fischer, 1992.
- Freud, Sigmund, *Studienausgabe Band III*, Frankfurt am Main, Fischer, 1975.
- Freud, Sigmund, *Studienausgabe Band VII*, Frankfurt am Main, Fischer, 1973.
- Gondek, Hans-Dieter, „Azephalische Subjektivität: Gabe, Gesetz und Überschreitung bei Bataille und Lacan“, in: Andreas Hetzel / Peter Wiechens (ed.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1999, 157-187.
- Gondek, Hans-Dieter, „Subjekt, Sprache und Erkenntnis. Philosophische Zugänge zur Lacanischen Psychoanalyse“, in: Hans-Dieter Gondek / Roger Hoffmann / Hans Martin Lohmann (ed.), *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001, 130-64.
- Goux, Jean-Joseph, „General Economics and Postmodern Capitalism“, in: *Yale French Studies*, 78, 1990, 206-227.
- Grindon, Gavin, „Alchemist of the Revolution: The Affective Materialism of Georges Bataille“ in: *Third Text*, 24.3, 2010, 305-17.
- Kuba, Alexander, *Anziehender Schrecken. Das Denkbild des Heiligen im anthropologischen und ästhetischen Diskurs der Moderne*, Paderborn, Fink, 2012.
- de Kesel, Marc, *Eros and Ethics. Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, New York, Suny Press, 2009.
- Lacan, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, Jacques, *L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire livre VII*, Paris, Seuil, 1986.

- Lacan, Jacques, *Encore. Le séminaire livre XX*, Paris, Seuil, 1999.
- Lacan, Jacques, „La place de la psychanalyse dans la médecine“, in: *Cahiers du Collège de Médecine*, 1966, 761-774.
- Laplanche, Jean, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Quadrige, 2008.
- Lear, Jonathan, *Happiness, Death and the Remainder of Life*, Cambridge / London, Harvard University Press, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, Hamburg, Nikol, 2010.
- Peters, Karin, *Der gespenstische Souverän. Opfer und Autorschaft im 20. Jahrhundert*, München, Fink, 2013.
- Roudinesco, Elisabeth, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993.
- Santner, Eric, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago / London, The University of Chicago Press, 2001.
- Sophokles, *Antigone*, Stuttgart, Reclam, 2000.
- Wiechens, Peter, *Bataille zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1995.

- 
- 1 Cf. beispielsweise: Därmann 2010, Albers/Moebius 2012, Bischof 2010, Bitsch 2003, Kuba 2012, Peters 2013.
  - 2 Hans-Dieter Gondek hat die persönlichen und theoretischen Nahtstellen Batailles mit Freud und Lacan in einem erhellenden und für diese Studie besonders einflussreichen Text zusammengefasst; cf. Gondek 1999.
  - 3 Bataille las Freud in den 20er und 30er Jahren und stellt besonders *Totem und Tabu* als grundlegenden Einfluss für seine kulturellen und anthropologischen Überlegungen heraus. Desweiteren zeigt sich Batailles Faschismus-Untersuchung aus dem Jahre 1933 von Freuds *Massenpsychologie und Ich-Analyse* beeinflusst.
  - 4 In *L'érotisme* dankt Bataille Lacan für die Zusendung des Bildes von einer alexandrinischen Grabstätte (Bataille 1987: 13). Detailreiches zu den biografischen Schnittstellen ist zu finden bei Roudinesco 1993.
  - 5 Cf. hierzu Gondek 1999.
  - 6 Cf. Wiechens 1995: 31sq., Gondek 1999.
  - 7 Zum Verhältnis Batailles zum Marxismus cf. Grindon 2010.
  - 8 Cf. Goux 1990 für eine kritische Bewertung der historisch-politischen Untersuchungen Batailles.
  - 9 Cf. Santner 2001: 8.
  - 10 Auf die sich unweigerlich stellende Frage nach der Bedeutung der Theorien für die analytische Praxis kann hier nicht eingegangen werden, solange der philosophische Gehalt oder vielmehr Bezüge der Psychoanalyse im Fokus stehen. Die psychoanalytische Theoriebildung auf ihren therapeutischen ‚Gebrauchswert‘ hin zu befragen, soll den praktizierenden PsychoanalytikerInnen vorbehalten bleiben. Ist gilt an dieser Stelle anzuerkennen, dass auch Bataille stets um einen Praxisbezug seiner Theorien bemüht war.
  - 11 Cf. Gondek 2001: 131.
  - 12 Cf. zur Spekulation in „Jenseits des Lustprinzips“ Derrida 1980: 275-433.
  - 13 Während für diese *jouissance* die Übertretung von Grenzen essenziell ist, stellt ihr Lacan zu einem späteren Zeitpunkt eine ‚andere‘ *jouissance* gegenüber, die den Widerständen gegenüber gleichgültig ist; cf. Lacan 1999.
  - 14 Cf. Freud 1992: 223.

- 15 Der Psychoanalytiker Jean Laplanche bemerkt diese Asymmetrie in der Auseinandersetzung mit Freuds Aufsatz „Die rätselhafte Ökonomie des Masochismus“: „D'un point de vue économique, la contradiction majeure consiste à rapporter à une seule et même ‚pulsion‘ la tendance à l'abolition radicale de toute tension, forme suprême du principe de plaisir, et la recherche masochiste du déplaisir qui ne peut, en toute logique, s'interpréter que comme augmentation de tension“ (Laplanche 2008: 166). Anschließend schlussfolgert Laplanche, die Energie des Todestriebs sei eben auch die Libido.
- 16 Cf. Lear 2000: 80sq.: „The insight that Freud opened up but could not really grasp is that some mental activity occurs without a purpose. [...] Freud misunderstands the nature of the drive not only because he is searching for hidden purpose, but because he misunderstands what is being repeated. The repetition is not of content, but of activity – the activity of self-disruption. Such disruptiveness in no way ‚tends‘ toward restoration – it ‚tends‘ just as much toward the new mental creations. In fact it tends in no direction at all“.
- 17 Zur kosmischen Referenz bei Freud cf. Laplanche 2008: 164: „[C]ette tendance de l'individu humain à reproduire ses états et ses objets premiers est rattachée à une force universelle, dépassant largement le champ psychologique et même le champ vital, force cosmique qui veut irrésistiblement ramener, régressivement, le plus organisé au moins organisé, les différences de niveau à l'égalisation, le vital à l'inanimé“.
- 18 Freud benutzt den Begriff der „ewige[n] Wiederkehr des Gleichen“ im Zusammenhang mit dem Wiederholungszwang, ohne jedoch explizit auf Nietzsche zu verweisen (Freud 1975: 232).
- 19 Es sei kurz darauf verwiesen, dass der Signifikant „Sonne“ auch in Batailles literarischem Werk eine besondere Stellung einnimmt, wie Roland Barthes herausstellt (Barthes 1963). Welche Bedeutung dieses Detail für die hier verhandelten theoretischen Texte haben könnte, wird an dieser Stelle nicht gefragt.
- 20 Während Bataille hier noch von *allen* Organismen ausgeht, die dem Prinzip der Verschwendung folgen, zieht er die Grenze zwischen Mensch und Tier später schärfer; cf. Bataille 1987: 7-139.
- 21 Im Fall des Paranoikers Daniel Paul Schreber, der während seiner psychotischen Schübe zur Sonne sprach und behauptete, die Sonne direkt anblicken zu können, interpretierte Freud die Sonne als Symbol für den Vater: „Ich bin für die Eintönigkeit der psychoanalytischen Lösungen nicht verantwortlich, wenn ich geltend mache, daß die Sonne nichts anderes ist als wiederum ein sublimiertes Symbol des Vaters. Die Symbolik setzt sich hier über das grammatikalische Geschlecht hinaus; wenigstens im Deutschen, denn in den meisten anderen Sprachen ist die Sonne ein Maskulinum“ (Freud 1973: 179). An gleicher Stelle ergänzt er: „Auf die Beziehung zu kosmischen Mythen will ich nur mit diesem einen Wort verweisen. Einer meiner Patienten, der seinen Vater früh verloren hatte und in allem Großen und Erhabenen der Natur wiederzufinden suchte, machte es mir wahrscheinlich, daß der Hymnus Nietzsches ‚Vor Sonnenaufgang‘ der gleichen Sehnsucht Ausdruck gebe.“ In einer Fußnote fügt er hinzu: „Also sprach Zarathustra, Dritter Teil. – Auch Nietzsche hatte seinen Vater nur als Kind gekannt.“ Spätestens zur Zeit von *Jenseits des Lustprinzips* würde sich Freud selbst unrecht tun mit dieser verkürzten Interpretation der kosmischen Mythen.
- 22 Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Zarathustras Rede an die Sonne dem Nietzsche-Anhänger Bataille als Inspiration gedient hat: „Aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Überfluss ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zuviel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken. Ich möchte verschenken und austeilen [...]“ (Nietzsche 2010: 367).

- 23 Ich möchte ergänzen, dass Bataille in seinem frühen Text „L’anus solaire“ das Modell-Verhältnis von Gestirnen und Menschen als parodistisches versteht: „Ainsi, bien que le mouvement de la vie terrestre soit rythmé par cette rotation, l’image de ce mouvement n’est pas la terre tournante mais la verge pénétrant la femelle et en sortant presque entièrement pour y rentrer. [...] Les êtres ne trépassent que pour naître à la manière des phallus qui sortent des corps pour y rentrer. Les plantes s’élèvent dans la direction du soleil et s’affaissent ensuite dans la direction du sol“ (Bataille 1970: 83sq.).
- 24 Dass Batailles glorifizierende Beschreibungen der Azteken-Gesellschaft zumindest historisch nicht haltbar sind, lässt sich beispielsweise bei Christian Duverger nachlesen; cf. Duverger 1979.
- 25 Cf. Lear 2001.
- 26 Cf. Lacan 1986: 328sq.
- 27 Cf. Lacan 1966: 768: „Car ce que j’appelle jouissance au sens où le corps s’éprouve, est toujours de l’ordre de la tension, du forçage, de la dépense, voire de l’exploit. Il y a incontestablement jouissance au niveau où commence d’apparaître la douleur, et nous savons que c’est seulement à ce niveau de la douleur que peut s’éprouver toute une dimension de l’organisme qui autrement reste voilée“.
- 28 Cf. Evans 1996: 93: „The pleasure principle functions as a limit to enjoyment; it is a law which commands the subject to ‚enjoy as little as possible‘. At the same time, the subject constantly attempts to transgress the prohibitions imposed on his enjoyment, to go ‚beyond the pleasure principle‘. However, the result of transgressing the pleasure principle is not more pleasure, but pain, since there is only a certain amount of pleasure that the subject can bear. Beyond this limit, pleasure becomes pain, and this ‚painful pleasure‘ is what Lacan calls *jouissance*; *jouissance* is suffering“.
- 29 Cf. Bataille 1976b.
- 30 Cf. Ismene zu Antigone: „Du willst Unmögliches“ (Sophokles 2000: 8, 90).