

### III. Innere Erfahrung

---

In der Religionsphilosophie wird die Bedeutung der religiösen Erfahrung seit mehr als einem Jahrhundert hauptsächlich in ihrer Funktion zur Begründung religiösen Glaubens oder der Religion als solcher diskutiert. Es besteht keine einheitliche Definition der religiösen Erfahrung und noch viel weniger herrscht Einigkeit darüber, was das spezifisch Religiöse einer solchen Erfahrung ist. Die religiöse Erfahrung als solche taucht im 19. Jahrhundert als religionsphilosophisches Problem auf, als die Philosophie und Theologie nach dem vermeintlich gescheiterten Zeitalter der Aufklärung an ihre eigenen Grenzen stoßen. Die rationale Theologie wird durch die Diskussion um einen allgemeinen Religionsbegriff abgelöst, der die Plausibilität von Religionen auch für die Neuzeit beibehält.<sup>1</sup> Im Versuch, die Relevanz der Religion als Gegenstand geisteswissenschaftlicher Betrachtung zu bewahren, beschreibt Schleiermacher im 19. Jh. die Religion als ein »*schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*«<sup>2</sup>. Akademisch entwickeln sich auf diese Weise die Kategorie der subjektiven Erfahrung und das religiöse Bewusstsein als Untersuchungsorte der Theologie. Ein Jahrhundert später beschäftigt sich der Religionswissenschaftler und Theologe Rudolf Otto mit der Schleiermacher'schen Religionsthese und nimmt diese in den Diskurs um das Heilige auf.<sup>3</sup> Gemeinhin wird gegenwärtig unter der religiösen Erfahrung der »*Ausdruck eines autonomen Moments*

---

1 Vgl. Hailer 2014, S. 86.

2 »Gott ist uns also im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise gegeben, so daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nicht erst sekundär aus einem Wissen von Gott entsteht. Das Bewußtsein unserer selbst als in Beziehung zu Gott stehend ist daher ein unmittelbares Selbstbewußtsein, nämlich das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, das das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ausmacht. Und Gott bedeutet zunächst nur dasjenige, was in diesem Gefühl als das mitbestimmende Woher unseres Soseins mitgesetzt ist.« Zitiert nach Jan Rohl (Rohl 1997, S. 396).

3 Vgl. Hailer 2014, S. 25.

*allgemeiner menschlichen Erfahrung verstanden*«, die »nicht auf Bekehrungs-, Bekenntnis- oder Meditationspraktiken einer bestimmten Religion zu reduzieren«<sup>4</sup> ist. Diese zunächst generelle Beschreibung einer religiösen Erfahrung erhält vor dem Hintergrund des Anstiegs eines religiösen Pluralismus in der Moderne mehr Gewicht, weil die Heterogenität moderner Gesellschaften den Inhalt der verschiedenen, nebeneinander wirkenden Religionsmodelle hinterfragt. Im Säkularisierungsprozess richtet sich der Fokus umso mehr auf die religiöse Erfahrung als hauptsächliche Signifikanzkategorie, da sie unabhängig von den theologischen Differenzen der Religionen ein allgemeines Verbindungselement zwischen unterschiedlichen religiösen und nicht religiösen Gruppen schafft. Wenn vorausgesetzt wird, dass eine »[r]eligiöse Erfahrung spezifische Formen [besitzt,] die den Gehalt religiöser Erlebnisse in den Inhalt objektiv gültiger Erfahrung transformieren«<sup>5</sup>, dann ist es von Belang, diese Schnittstelle zwischen subjektiver Erfahrung und objektiver Geltung nicht nur als Nexus des Religiösen, sondern auch als wirklichkeitskonstituierenden Faktor herauszuarbeiten. Eine systematische Erklärung für diese Zusammenhänge gibt zum Beispiel der Soziologe Émile Durkheim. In seinem Werk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« von 1912 legt er eine Religionstheorie vor, die die Funktion der Religion als Schaltstelle zwischen subjektivem Erleben und objektiver Gültigkeit beschreibt, und er erklärt, warum der Religion deswegen eine wichtige Kohäsionskraft in der Stiftung von Gemeinschaften und Gesellschaften zukommt. Noch vor ihm ist es der amerikanische Psychologe und Philosoph William James, der im Jahr 1902 mit seinem Werk »Die Vielfalt religiöser Erfahrungen« den Fokus auf die Fragen nach den »Früchte[n]«<sup>6</sup> der Religion richtet und so den paradigmatischen Wechsel von einer theologisch fundierten zu einer erfahrungszentrierten Religionsphilosophie einleitet. In diesem Werk werden theologische und metaphysische Fragen von denen der religiösen Erfahrung getrennt betrachtet. James erörtert darüber hinaus, welche Effekte sie auf das menschliche Leben ausüben. Während Durkheim die soziologische Seite der Religion herausarbeitet, richtet sich James' Fokus darauf, die lebensverändernde Qualität einer religiösen Erfahrung für den Einzelnen, nicht für die Gemeinschaft, herauszuarbeiten. Die Mystik stellt für ihn die wesentliche Erlebensdimension von religiöser Erfahrung dar. Auch für das Verständnis von Batailles Konzeption der inneren Erfahrung spielt

---

4 Schmidt 2010, S. 204.

5 Ebd.

6 James 1907, S. 19.

die Denkfigur der Mystik eine wichtige Rolle. Die Mystik als Innerlichkeitsbewegung ist Teil aller etablierter Religionen und wird religionshistorisch auch als der Gegenspieler der Vernunft verstanden. Allerdings sollte dieser Begriff nicht als Irrationalismus verstanden werden. Angemessener ist es, von Arationalität zu sprechen und diese Bezeichnung auf eine von der Logik losgekoppelte Erkenntnisweise zu beziehen, die in der christlichen Religionsgeschichte im engen Zusammenhang mit der »Erkenntnis Gottes durch Erfahrung« steht. Diese Definition stellt erstmals der mittelalterliche Kirchentheologe Thomas von Aquin mit seinem Begriff »Cognitio dei experimentalis« auf. Im klassischen christlichen Mystikdiskurs steht die mystische Erfahrung für die *unio mystica*, die die Vereinigung der menschlichen Seele mit dem Göttlichen meint. In der Moderne hingegen sucht das mystische Denken nach einer Wirklichkeit bzw. Wahrheit hinter den üblichen Wahrnehmungsmustern des Weltlichen. Gerade im Anbruch des 20. Jh. suchten viele Künstler, Literaten und Intellektuelle, so auch die Anhänger der surrealistischen Bewegung, den Zugang zur Mystik, um diese spezielle Erfahrungsform nach dem Zusammenbruch der politischen Systeme in Europa gegenüber der Vernunft und Aufklärung zu beanspruchen. Die damit entstehende Neomystik ergründet neue Wege und Befreiungen aus den empfundenen Ordnungen der Politik, Wissenschaft und Religion. Auch Batailles Interpretation der Mystik ist in den Kontext dieser prominenten Mystikkonjunktur des 20. Jh. einzuordnen. Doch während die künstlerisch inspirierte, neumystische Renaissance vielfach ins Romantische und Idealistische abgeleitet, setzt sich Bataille auch innerhalb der surrealistischen Bewegung auf kritische Weise mit den Denkern der mystischen Traditionen auseinander und betrachtet die Erfahrungen der christlichen Mystiker als Herausforderung für den Intellekt sowie als signifikantes Modell für ein neues Selbstverhältnis zur Welt. Die dekonstruktive Auseinandersetzung mit der traditionellen Mystik spiegelt sich in seiner dreiteiligen Abschrift der atheologischen Summe wider, in der er eine neue Mystik entwirft, die zwischen der Ordnung des denkenden Subjekts und der Unordnung der inneren Erfahrung oszilliert.

»Ich verstehe unter innerer Erfahrung das, was man gewöhnlich mystische Erfahrung nennt: die Zustände der Ekstase, der Verzückung oder wenigstens einer meditativen Gemütsbewegung. Aber ich denke weniger an die gläubensmäßige Erfahrung, [...]. Die innere Erfahrung entspricht der Notwendig-

keit, die für mich – und für die menschliche Existenz mit mir – darin besteht, alles restlos in Frage zu stellen. [...]»<sup>7</sup>

Bataille nennt das Konzept zur Ergründung der inneren Erfahrung »Atheologie«, an anderer Stelle auch »Neue Mystische Theologie«. Es handelt sich weder um einen rationalen Atheismus, der die Wissenschaft nachahmt, noch um eine einfache Neuformulierung einer mystischen negativen Theologie, sondern um eine Denkweise, die den Gegensatz zwischen Theismus und Atheismus ablehnt: Die Atheologie soll stattdessen die zentrale Bedeutung der Religion für das Leben im immanent-menschlichen Bereich aufdecken, wo sich das Göttliche anonym und dunkel zeigt. Es geht Bataille darum, die »kopflose« Theologie einzuführen, die darauf verzichtet, ihren Gegenstand zu ergreifen: »Die »Atheologische Summe« wird die einzige Möglichkeit anzeigen, einem paradoxen Gegenstand nahezukommen, ohne ihn zu ergreifen.«<sup>8</sup> Denn »das wahre Wissen [von Gott kann] nur Gott selbst zum Gegenstand haben [...]«<sup>9</sup>, erklärt er dazu weiter, »Gott kann sich sicher selbst erkennen, doch nicht in der Weise diskursiven Denkens, die uns »eigentlich« ist«<sup>10</sup>. Atheologisch bleibt dem Menschen lediglich seine eigene dunkle Seite des Nichtwissens, um überhaupt das Göttliche aufzuspüren. Das »Göttliche« wird nur erfahrbar in der Abwesenheit Gottes. Die Abwesenheit zeigt sich als Dunkelheit und Abgrund. Und auf diese Weise, so Bataille, führt sie uns »zu der dunkleren Erfassung des Unbekannten [...]: einer Anwesenheit, die sich in nichts mehr von einer Abwesenheit unterscheidet«<sup>11</sup>. So folgert Bataille aus der »Abwesenheit Gottes« als einer »Anwesenheit des Unbekannten« folglich: »Es ist der Anteil des Unbekannten, der der Erfahrung Gottes [...] ihre große Autorität verleiht.«<sup>12</sup> In der Moderne rückt das unbekannt Göttliche sogar noch verstärkter in den Vordergrund. Im Horizont der Nachkriegszeit wird die Frage nach einem neuen Sinn und Bedeutung von religiösen Werten neu aufgeworfen. Die große Schwierigkeit, mit der Bataille sich konfrontiert sieht, ist der Umstand, dass die erneute Erforschung der religiösen Erfahrung nur mit Blick auf den Verlust von Transzendenz möglich zu sein scheint. In dieser Hinsicht stellt er

7 Bataille 2017, S. 14.

8 Bataille 2017, S. 224.

9 Bataille 2017, S. 148.

10 Bataille 2017, S. 148–149.

11 Bataille 2017, S. 16.

12 Bataille 2017, S. 17.

sich die Aufgabe, den neuen Sinn bzw. Nicht-Sinn der Religion nach der Religion zu ergründen, ohne einen puren Nihilismus zu vertreten. Außerdem glaubt Bataille nicht, dass die innere Erfahrung der Religion je von einer sozial-universellen Erfahrung getrennt werden kann. Insofern sehen wir in seinen Arbeiten, wie das mystische Motiv seines Religionsbegriffs sich stets auf das Ganze einer Gesellschaft bezieht.

So soll es im Kommenden darum gehen, den Begriff der inneren Erfahrung von Bataille vertiefend zu verfolgen. In den Motiven der Mystik, der Erotik, der Überschreitung und der Gewalt veranschaulicht Bataille, wie sich die Programmatik der inneren Erfahrung aufschlüsseln lässt. In einem weiteren Kapitel wird die Souveränitätstheorie Batailles, welche im systematischen Zusammenhang mit dem Begriff der inneren Erfahrung steht, dargelegt und ausgewertet.

## 1. Die mystische Erfahrung

Der Begriff der inneren Erfahrung wird von Bataille aus der mystisch-religiösen Tradition des Christentums abgeleitet. Allerdings entwickelt er die Konzeption der inneren Erfahrung gegen die übliche diskursiv-historische Erfahrung des Mystischen. Der besondere Charakter der inneren Erfahrung ist, dass sie eine Gegenwirklichkeit zur profanen Realität abbildet. Bataille sucht diese innere Erfahrung vornehmlich in erotischen Metaphern und findet ähnliche Beispiele auch in der Tradition der christlichen Passionsmystik. Da Gott und das Heilige das absolute Andere in Bezug auf die profane Realität des Menschen sind, findet die innere Erfahrung als Ekstase statt. Das Paradoxon der ekstatischen Erfahrung ist Bataille folgend, dass es eine innerliche Erfahrung ist, die gleichzeitig auch beinhaltet, außerhalb von sich selbst zu sein. Die Gleichzeitigkeit von innen und außen zu erleben ist gerade das, was die mystische Erfahrung in der Immanenz ausmachen soll. Das Wahrheitsmoment des Menschseins ist für Bataille in der Tat nur in einer paradox anmutenden Schwellenerfahrung möglich, weil die Schwelle die unaufhebbare Polarität von innen und außen ist. Doch wie verwirklicht das Subjekt diesen Höhepunkt in der Schwelle? Bataille sieht die Mittel dazu in der Dramatisierung, die das menschliche Bewusstsein in der Auseinandersetzung mit der Realität selbst erzeugt. Religionen haben Dramatisierungen als intime Kommunikationsform im Zentrum ihrer Handlungen: »In jeder Religion ist die Dramatisierung wesentlich [...]. Wenn wir nicht zu dramatisieren wüßten, könnten wir nicht aus uns

*herausgehen. Wir würden isoliert und eingepfercht leben. [...] [D]a verlieren wir uns, wir vergessen uns selbst und kommunizieren mit einem ungreifbaren Jenseits.»<sup>13</sup> Der Höhepunkt des sprengenden Dramas ist der empfundene Höhepunkt der inneren Erfahrung, des Ekstatischen selbst. Daher steht das Drama auch für die transformative Kraft von Gefühlen des Selbstverlustes, die zugleich eine poetische Inszenierung des Menschseins illustrieren. Bataille sieht sich in diesem Sinne auch als einen Dramaturgen der inneren Erfahrung:*

»Ich lehre die Kunst, die Angst in Freude zu verwandeln, verherrlichen: der ganze Sinn dieses Buchs. Die Schärfe in mir, das »Unglück«, ist nur die Voraussetzung dafür. Doch die Angst, die sich in Freude verwandelt, ist noch Angst: nicht die Freude, nicht die Hoffnung, sondern die Angst, die weh tut und vielleicht zersetzt. Wer nicht daran »stirbt«, nur ein Mensch zu sein, wird immer nur ein Mensch sein.«<sup>14</sup>

Mit dem Denkmodell »Religion als Drama« erscheinen religiöse Rituale und Praktiken als entsprechende Mittel zur Dramatisierung der Existenz, die sich durch eine vielfältige kulturelle, künstlerische und ästhetische Lebensart auszeichnen. Das Drama in seiner Bedeutung wird für Bataille in der Moderne umso größer, je mehr die Erkenntnis wächst, dass Gott dieser Welt abhandengekommen ist. Mit dem Verschwinden eines transzendenten Gottes, also mit dem Eintreten seiner Abwesenheit, wird der Zugang zur Realität außerhalb des Subjekts verstärkt durch eine mystische Erfahrung gesucht. Der Impuls zu einer mystischen Erfahrung wird durch das Bedürfnis des Individuums gefördert, Grenzen zu überschreiten und die Ganzheit des Lebens zu erfahren. Diesem metaphysischen Bedürfnis steht aber auch das ebenso starke Bedürfnis entgegen, persönliche Autonomie und Freiheit der eigenen Existenz zu erleben. Die polare Spannung ebnet der mystischen Erfahrung den Weg, vom Subjekt wahrgenommene Grenzen (sowohl die Grenze der Isolation in der Autonomie als auch die Grenze des Sozialen in der Abhängigkeit) zu überschreiten. Diese doppelte Erfahrung ist die Transgressionserfahrung, die Bataille als den Wahrheitsmoment des Menschseins beschreibt. Das Streben nach Autonomie aber bedeutet, dass Individuen ständig neue Grenzen schaffen, die sie dann auch immer zu überwinden versuchen. Letztlich geht es Bataille darum, zu

---

13 Bataille 2017, S. 24.

14 Bataille 2017, S. 52.

fragen, wie eine Religion nach der Religion, wie das religiöse Subjekt der Moderne aussieht und vor welchen Herausforderungen es steht. Gibt es eine religiöse Bewältigung der Welt oder ist die Religion nach dem »Tod Gottes« obsolet geworden? Zweifelsfrei gibt es für Bataille eine allzeitige göttliche Konstante in der Lebenswelt der Menschen und der Natur allgemein. Batailles Beschäftigung mit der Frage nach der inneren Erfahrung rückt die finstere Seite der Religion ins Zentrum seiner Überlegungen. Im Lichte seiner Theorie des Heiligen entziehen sich die unreinen Anteile des Heiligen der Homogenisierung des Geistes. Zu diesem unverfügbaren Bereich gehören heterogene Phänomene wie die Gewalt, die Erotik und die Verwüstungen des Todes. Die innere Erfahrung hat für das erlebende Subjekt daher nicht nur die Freude zum Inhalt, sondern auch den Abgrund und die »Marter«. Passend zum Bild der Marter umschreibt Bataille die Religion als eine sich verzehrende Suche, als ein »Flehen [...] ohne Antwort«<sup>15</sup>. Die gängigen Antworten der Religionen sind die Antworten der Vernunft und des Nützlichen, weswegen Bataille gerade den Antworten keine religiöse Bedeutung beimisst. Dieser Umstand aber ist das Zentrum der Marter, weil es das beängstigende Gefühl des Nicht-wissen-Könnens als das eigentlich religiöse Grundgefühl qualifiziert. Die nichtwissende Marter ist Ausdruck von verschiedenen menschlichen Zuständen: Es ist das affektive Lachen, die Angst, die Sehnsucht nach Überschreitung, die Erotik und nicht zuletzt die Anbindung an eine tiefe Kommunikation. Die innere Erfahrung stellt primär die wesentliche Kommunikation wieder her, die im Subjekt durch rationale Überlagerung verdeckt ist. Insbesondere in der Suche nach einer Gottesantwort fällt das Subjekt in einen Zustand einer nichtwissenden Kommunikation: »[...] und da es eine Kommunikation mit der verdunkelten, durch das Nichtwissen abgründig gewordenen Welt gibt, wage ich ›Gott‹ zu sagen: und so ergibt sich von neuem ein (mystisches) Wissen, doch ich kann nicht anhalten [...].«<sup>16</sup> Die tiefe Kommunikation, die sich ereignet, wenn das Subjekt nichts mehr weiß, ist eine abgründige und schon immer existierende. Noch vor dem Wissen und der Sprache ist es in die Erfahrungswelt dieser dunklen Wirklichkeit eingebunden. Bataille glaubt, dass in Zuständen der Angst und der Marter diese tieferen Kommunikationsebenen aktiviert werden, die wiederum einen ekstatischen Erlebnissbereich eröffnen: »DAS NICHTWISSEN KOMMUNIZIERT DIE EKSTASE. Das Nichtwissen ist zuallererst ANGST. In der Angst erscheint die Nacktheit, die in Ekstase versetzt. Doch die Ekstase selbst (die Nacktheit, die Kommunikation) entzieht sich,

15 Bataille 2017, S. 26.

16 Bataille 2017, S. 76.

*wenn die Angst sich entzieht. So bleibt die Ekstase nur möglich in der Angst vor der Ekstase, in dem Befund, daß sie keine Befriedigung sein kann, kein ergriffenes Wissen.»<sup>17</sup>*

Die Motive von Nacktheit und Nichtwissen gehen in Batailles Überlegungen Hand in Hand mit christlichen Begriffen wie Schuld und Sünde. Die Zusammenhänge zu diesen Denkkategorien äußert er in seinen Umschreibungen der Transgression, die die Momente des Ekstatischen, in welchen sich Angst und Freude zu spezifischen Sinnerlebnissen potenzieren, darlegen. Das transgressive Subjekt erfährt sich in der religiösen Klammer, zwischen den Polen von Verbot und Überschreitung, als ein sündiges:

»Die Wahrheit der Verbote ist der Schlüssel zu unserer menschlichen Haltung. Wir müssen, wir können zuverlässig wissen, dass uns die Verbote nicht von außen auferlegt wurden. Dieses Wissen gewinnen wir in der Angst, in dem Augenblick, da wir das Verbot *überschreiten*, und hauptsächlich im Moment der Schweben, in dem es noch wirkt, aber wir trotzdem dem Antrieb nachgeben, dem es entgegenstand. Wenn wir das Verbot befolgen, wenn wir ihm unterworfen sind, haben wir kein Bewusstsein mehr davon. Aber im Augenblick des Überschreitens empfinden wir die Angst, ohne die es das Verbot nicht gäbe: Das ist die Erfahrung der Sünde.«<sup>18</sup>

Wie er weiter erläutert, beinhaltet die transgressive Erfahrung die »*Macht zu sündigen, ohne das Gefühl zu haben, dass das Ziel verfehlt wurde, oder es ist die Verfehlung, die zum Ziel geworden ist*«<sup>19</sup>. Die innere Erfahrung, die er herauszukristallisieren versucht, ist eine nackte Erfahrung, die frei ist von Wissen. Entsprechend zur Metaphorik der Nacktheit im biblischen Sündenfall schreibt er dann auch: »*DAS NICHTWISSEN ENTBLOSST.*«<sup>20</sup> Religiöse, ekstatische Erfahrungen sind für Bataille in irgendeiner Art immer anstößig, weil sie die bestehenden, lebensweltlichen Ordnungen infrage stellen. Als prototypische Erfahrungen des Religiösen wertet er daher vor allem erotische Erfahrungen, welche scheinbar die Gegensätze von innen und außen, von Selbstbestimmung und Hingabe, von Leben und Tod auflösen. Das duale Bewusstsein des Menschen ist davon geprägt, eine Einheit zwischen dem Innenleben und der Außenwelt zu erschaffen. Anzeichen für das Heraufbrechen religiöser Empfindungen ist die Krise, welche das Subjekt durch negative Gefühle des Selbstverlustes erlebt:

17 Bataille 2017, S. 77.

18 Bataille 2020, S. 55.

19 Bataille 1988b, S. 280 [Übersetzung].

20 Bataille 2017, S. 76.



»Ich gebe das Gute preis und gebe die Vernunft (den Sinn) preis, ich öffne den Abgrund unter meinen Füßen, vor dem die Aktivität und die mit ihr verbundenen Entscheidungen mich bewahrten. Zumindest ist das Bewusstsein der Ganzheit zunächst Verzweiflung und Krise in mir.«<sup>21</sup> Doch in dieser Lage bietet sich die Chance, von der Bataille in den Bänden der »Atheologischen Summe« spricht: nämlich sich dem zu öffnen, was diesem krisenhaften Moment schon immer vorausgegangen ist und die Wirklichkeit des menschlichen Lebens schon immer durchdringt. Es ist die ganze Wirklichkeit, zu der auch der Tod gehört: »Die Chance hat die Macht, den Tod zu lieben [...]. Ohne den Schrecken, ohne den Tod, mit einem Wort: ohne das Risiko des Schreckens des Todes – wo wäre der Zauber der Chance?«<sup>22</sup> Die Magie der Chance ist ein dem religiösen Erleben verhafteter Moment, welcher allen religiösen Bewegungen als Infragestellung innewohnt. Diese Infragestellung bezieht sich auf die »Welt der Arbeit und der Dinge«. Der Zwiespalt im Bewusstsein des Menschen hat eine unaufhörliche Infragestellung dieser Dingwelt zur Folge:

»Die Religion ist die *Infragestellung* aller Dinge. Die Religionen sind die Gebäude, die die mannigfaltigen Antworten errichtet haben: unter dem Dach dieser Gebäude nimmt eine maßlose Infragestellung ihren Gang. Von der Geschichte der verschiedenen Religionen überdauert ganz und gar die Frage, auf die zu antworten war; die Unruhe ist grundlegend geblieben, die Antworten haben sich verflüchtigt.«<sup>23</sup>

Die Autonomie des Menschen ist an die Infragestellung der Natur gebunden und nicht an die Antworten dieser Infragestellungen. Jede Antwort auf die Infragestellung der Natur, so Bataille, hat für den Menschen die gleiche Bedeutung wie die Natur selbst und verrät nichts über das Dasein des Menschen in der Tiefe. Jede gegebene Antwort ist im Grunde genommen eine Beschreibung des Gegebenen. Daher liegt die Autonomie und Souveränität des Menschen gerade darin, dass der Mensch selbst eine unbeantwortete Frage in der Natur bleibt.<sup>24</sup> Doch darum ist der Mensch zugleich seinem unruhigen, zerrissenen Wesen umso mehr ausgeliefert und zu einem spannungsvollen Leben determiniert.

21 Bataille 2005, S. 25.

22 Bataille 1973, S. 321 [Übersetzung].

23 Ebd. [Übersetzung].

24 Vgl. Bataille 1973, S. 381.

## 1.1 Die Erotik

Bataille beschäftigt sich in seinem Werk »Die Erotik« bzw. »Die Geschichte der Erotik« systematisch mit den Schlüsselideen des Heiligen und sein Ziel ist es, einen Begriff von Erotik als Paradigma des Heiligen zu etablieren. Er beschreibt die Erotik als ein »von der gewöhnlichen sexuellen Aktivität [...], vom natürlichen Zweck der Fortpflanzung [...] unabhängige psychologische Suche«<sup>25</sup>. Mit seinen forschenden Texten zur Erotik will er darauf hinaus, die destruktiven Züge des menschlichen Verhaltens sichtbar zu machen. Hinter dem erotischen Begehren verbirgt sich nämlich nicht nur der Drang zur Produktivität, sondern auch der Drang zur intensiven Auflösung, weswegen Bataille hier den schmalen Grat zwischen »Gewalt« und »Lust« in den Fokus nimmt. In seinen Ausführungen hängt die Erotik daher auch mit den dunklen Prozessen des menschlichen Trieblebens und der Gewaltsamkeit des Schreckens und Anziehung zusammen. Ohne Gewaltsamkeit und Auflösung des Subjekts in der erotischen Erfahrung verliert die menschliche Sexualität überhaupt an Sinn, denn in der Erotik steht »das elementare Wesen als Ganzes [...] auf dem Spiel im Übergang von der Diskontinuität zur Kontinuität. Nur die Gewalt kann auf solche Weise alles aufs Spiel setzen, die Gewalt und die namenlose Erregung, die mit ihr verbunden ist«<sup>26</sup>. Dabei macht Bataille keinen Halt davor, den sexuellen Vorgang als »Verletzung« zu bezeichnen. So fragt er den Leser: »Was bedeutet Erotik der Körper anderes als eine Verletzung der Partner in ihrem Sein? Eine Verletzung, die an den Tod grenzt? Die an den Mord grenzt? Alles, was die Erotik ins Werk setzt, hat zum Ziel, das Wesen im Allerintimsten zu treffen, dort, wo das Herz versagt.«<sup>27</sup> Darüber hinaus beschreibt er die Erotik als eine Form der Kommunikation, die sich in der intimsten Schicht zwischen den Subjekten ereignet. Diese Kommunikation ist eine Sprache der sich selbst hergebenden Entblößung. Die Entblößung öffnet den Körper für die Kontinuität durch »jene geheimen Kanäle«, die dem Menschen für gewöhnlich die »Empfindung der Obszönität« vermitteln.<sup>28</sup> Die Entblößung ist auch mit einer Enteignung gleichzusetzen, in der sich das Subjekt von seiner Individualität losreißt und seinen Körper für den anderen freigibt. Die Entkleidung ist sowie der erotische Akt eine tiefe Kommunikation, die jenseits der etablierten Ordnung des Alltäglichen stattfindet: »In der Erotik steht immer

25 Bataille 2020, S. 19.

26 Bataille 2020, S. 27.

27 Ebd.

28 Bataille 2020, S. 28.

die Auflösung konstituierter Formen auf dem Spiel. Ich wiederhole es: jener Formen des sozialen, regelmäßigen Lebens, welche die diskontinuierliche Ordnung der ausgeprägten Individualitäten ausmachen, die wir sind.«<sup>29</sup> Der Tod der Individualität und die Enteignung der Identität durch die Freilegung der eigenen Scham sind für Bataille zusammenfassend eine Affirmation des Todes: »Von der Erotik ist es möglich zu sagen, dass sie die Bejahung des Lebens bis in den Tod ist.«<sup>30</sup> Die Denkfiguren des Opfers und der Selbstverausgabung kommen im Bild der Erotik als tiefe, sich selbst verschwendende Kommunikation zwischen zwei Subjekten zum Ausdruck, die in diesem transgressiven Akt auch eine direkte Konfrontation mit dem inneren Tod erleben. Die Erotik ist aus diesem Grund auch eine religiöse und heilige Angelegenheit. Als religiös wird die erotische Erfahrung nicht nur wegen ihres Todescharakters qualifiziert, sondern auch wegen der »widersprüchliche[n] Erfahrung des Verbots und der Überschreitung«<sup>31</sup>, weswegen er die Erotik die »doppelte Erfahrung«<sup>32</sup> nennt. Die Mechanismen von Verbot und Transgression sowie die damit verbundene innere Gefühlsdynamik, die die Pole Angst vs. Ekstase, Gewalt vs. Genuss bedienen, sind für das Verständnis von Batailles Konzeption des Heiligen und vor allem für seinen Religionsbegriff signifikant, wie es im folgenden Zitat deutlich wird: »Die innere Erfahrung der Erotik verlangt von dem, der sie macht, eine nicht weniger große Sensibilität für die Angst, die das Verbot begründet, wie für das Verlangen, das zu seiner Übertretung führt. Es ist die religiöse Sensibilität, die stets das Verlangen und den Schrecken [...] eng miteinander verbindet.«<sup>33</sup> Sexualität und Tod sind für Bataille mit Blick auf die Menschheitsgeschichte eindeutig als anthropologische Grunderfahrungen von physischer Gewalt zu sehen, welche deswegen auch in der Lage waren, die allerersten Verbote zu generieren.

## 1.2 Verbot und Überschreitung

Bataille zufolge sind die ersten Verbote, die gesetzt wurden, nur in Bezug auf die Gewalt des Todes und der Erotik zu verstehen.<sup>34</sup> Die Zeugnisse aus der paläontologischen Zeit zeigen seiner Meinung nach, dass der erste Akt des Men-

29 Bataille 2020, S. 29.

30 Bataille 2020, S. 19.

31 Bataille 2020, S. 53.

32 Ebd.

33 Bataille 2020, S. 55.

34 Vgl. Bataille 2020, S. 62.

schen die Setzung eines Verbots zur Eindämmung von Gewalt war. Die Einhaltung und Ehrung von Verboten unterscheidet den Menschen von seinem Tiersein: »Es war die Einhaltung der Verbote und nicht der Gebrauch der Vernunft, der dem Menschen das Gefühl vermittelte, kein Tier zu sein.«<sup>35</sup> In der Evolution haben sich die Verbote und deren Bedeutung den jeweiligen Kulturvorstellungen angepasst und feinjustiert, die spezielle Beziehung zum Tod und die Sexualität jedoch nie wesentlich verändert. Erste nachweisbare Verbote beziehen sich beispielsweise auf Leichen. Der Leichnam hatte in der Perspektive vieler, archaischer Gemeinschaften nicht nur eine abschreckende, sondern auch eine ansteckende Wirkung, weil man in ihm »ein Bild seines Schicksals«<sup>36</sup> erblickte. Noch heute gelten Verbote, die den Tod und die Sexualität in der Öffentlichkeit verbieten, um eine soziale Ordnung zu garantieren. Im öffentlichen Raum ist die Tötung eines Tieres zum Verzehr, obwohl das Fleischessen zu unserer Kultur gehört, ebenso verboten wie die völlige Entkleidung des Körpers. Obwohl von beiden Handlungen keine direkte Gefahr ausgeht, werden diese Handlungen in der Öffentlichkeit nicht geduldet. Bei der Rechtfertigung dieser Gesetze mangelt es an logischen Argumenten in dem Sinne, dass sie einen direkten Hinweis auf die Gefahr eines Menschenlebens geben. Doch wie kommt ein Verbot zustande, das eben nicht logisch begründbar ist? Die abstoßende Wirkung des Obszönen verursacht geteilte Abscheu, weswegen die intuitive Einigung des Kollektivs ein Verbot ohne rationale Argumentation setzen kann. Betrachtet man dieses Beispiel mit Bataille, so erkennt man, dass im Grunde »Obszönes« im Kern verschleierte oder entstellte Gewalt ist. So bedarf es bei der Setzung eines Verbots keiner Moral, weil dem »Verbot« eine spezifisch menschliche Erfahrung von Gewalt vorausgeht, die sich 1. auf eine Ambivalenz, 2. Ansteckung und 3. Souveränität bezieht.

## 1. Ambivalenz

Nicht die Moral, sondern vielmehr Erfahrungen von unterschwelliger Gewalt bilden den Hintergrund von Verboten. Phänomene, die eine widersprüchliche Anziehungs- und Abstoßungskraft ausüben, einerseits Ekel hervorrufen, andererseits Lust erzeugen, zeigen die Gestalt des Heiligen. Diese Ambivalenz erweitert und manifestiert sich im gesellschaftlichen bzw. gemeinschaftlichen Leben in der Art kollektiv geteilter Abscheu. Auch wenn diese Phänomene aus

---

35 Bataille 1978, S. 51.

36 Bataille 2020, S. 64.

dem öffentlichen Leben abgesondert werden, heißt es nicht, dass sie vollumfänglich neutralisiert sind.

Wie im Kapitel zu den Religionstheorien des Collège erläutert, geht Bataille von zwei Bewegungen aus, die das menschliche Gemeinschaftsleben steuern: Es gibt die sakrale und die profane Bewegung, wobei die letztgenannte eine funktionelle Ordnung herstellt. Die profane Bewegung ist ein ordnendes und vernünftiges Prinzip, das die Wirtschaftlichkeit des Daseins garantiert. Die sakrale Bewegung ist dem Profanen übergeordnet, weil sie als Gewaltprinzip agiert. Die Verbote sollen zwar die profane Sphäre von der sakralen trennen, doch werden sie nicht wegen des Profanen gesetzt, sondern wegen des Heiligen. Das Ambivalente des Heiligen spiegelt die innere Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Tiernatur wider. Denn so wie die gewaltvollen Sakralkräfte jederzeit die profane Ordnung einreißen können, so kann der Mensch selbst plötzlich seiner Animalität verfallen. Ein Verbot markiert also nicht nur eine Trennung zwischen dem Kollektiv und dem Selbst, sondern auch eine innere Grenze, die beim kleinsten Anstoß schnell überschritten ist: *»Es gibt in der Natur und gibt auch im Menschen eine Bewegung, die unablässig über die Grenzen hinausdrängt und die immer nur teilweise eingedämmt werden kann [...], [...] wir leben spürbar in ihrer Gewalt.«*<sup>37</sup> Da das Individuum sich dieser inneren Gewalt gewahr wird, weiß es daher auch die Grenzen im Außen zu achten, die ihm bei der Festigung seiner Lebensführung helfen. *»Die Verbote haben die Art und Weise verändert, in der der Mensch seine animalischen Bedürfnisse befriedigte [...]«*<sup>38</sup>

## 2. Ansteckung

Der Zwiespalt im Menschen beleuchtet nur eine Seite in der Erklärung, warum Verbote gesetzt werden. Es gibt noch die andere, vielleicht noch verheißungsvollere Seite, die eine Verbotssetzung noch dringlicher einfordert: *»Das Sakrale ist keineswegs ein Ding, es ist das Gegenteil eines Dinges, nämlich die Ansteckung mit einer Kraft, [...] was uns innerlich ist, [...] was nicht auf ein Ding reduziert werden kann.«*<sup>39</sup> Das Sakrale selbst ist kein Gegenstand, sein Wesen ist eine Kraft. Es äußert sich daher psychoenergetisch in der Art der Leidenschaft oder affektiver Gefühle. Seine Ansteckungsgefahr verdeutlicht, wie alle Menschen mit dieser Kraft verbunden sind. Gemeinhin werden in Gesellschaften sublimierte

37 Bataille 2020, S. 57–58.

38 Bataille 1978, S. 51.

39 Bataille 2015, S. 44.

und gesittete Formen von ansteckendem Verhalten, beispielsweise das affektive Lachen, positiv aufgenommen. Welche Mengen an ansteckenden Energien allein ein jubelndes Kollektiv freisetzen kann, zeigen eindrücklich ausgefüllte Fußballstadien. Ungeahnte schlummernde Leidenschaften können jederzeit aktiviert werden und die vernünftigen Handlungen überschatten. Bataille interpretiert diese Kräfte als sich übersteigende Anteile des Heiligen, die von einer Gemeinschaft schon immer in irgendeiner Weise in Schach gehalten werden, weil sie nicht nur übersteigen, sondern auch anstecken: »*Sie bemühen sich, den verfeimten Bereich, in dem die Gewalt des Todes wütet – der für ansteckend gehalten wird – von dem Bereich, in dem das friedliche Alltagsleben läuft, zu trennen.*«<sup>40</sup> In diesem Sinne können sich Individuen der Macht dieser universellen Naturkräfte nicht entziehen, wenn sie unmittelbar mit diesen konfrontiert werden. Wegen dieser Ansteckungsfähigkeit macht es beispielsweise Sinn, sexuelle Handlungen in der Öffentlichkeit zu verbieten, da sie beim Wahrnehmenden ungewollt Empfindungen von Abstoßung oder Anziehung erzeugen. Diese Regungen liegen nicht in der Kontrolle des Individuums. (Im deutschen Strafgesetzbuch ist der § 183a »Erregung öffentlichen Ärgernisses« treffend betitelt.) Der Sinn eines Verbotes kann also nicht in einer rational begründeten Moral liegen, sondern in der intuitiv gewollten Bewältigung und Kanalisierung dieser Vitalkräfte. Daher lautet seine Definition der Religion:

»Man darf unter Religion jedoch nicht wirklich das verstehen, was das Bedürfnis der menschlichen Natur nach grenzenloser Projektion (Abtrennung oder Ausschluss) befriedigt; in der Praxis wird sie eher durch die Gesamtheit der Verbote, Pflichten und partiellen Freizügigkeiten bestimmt, die diese Projektionen regeln und in soziale Kanäle leiten.«<sup>41</sup>

### 3. Souveränität

Es ist nicht nur so, dass das Individuum in der ersten Ordnung ein der Gewalt der Natur untergeordnetes Wesen und damit ein »Tier« ist. In zweiter Ordnung ist es vernunftbegabt und dementsprechend auch als »Mensch« definiert. In der anthropologischen Analyse Batailles bleibt es aber nicht bei dieser dualen Betrachtung. Das Individuum ist noch eine dritte Ordnung, nämlich das »soveräne Selbst«, das ein doppeldeutiges Wesen ist, weil es auf der einen Seite Verbote setzt, auf der anderen Seite Verbote überschreitet. Die ein-

40 Bataille 1978, S. 51.

41 Bataille 2015, S. 19.

fache Funktion eines Verbotes ist zunächst eine Trennung des Menschen von seiner Tiernatur zu bewirken.<sup>42</sup> Daraus folgt nicht, dass Verbote nur zur Einhaltung gesetzt werden, sondern auch für deren Übertretung. So schreibt Bataille: »Das Verbot ist da, um verletzt zu werden«<sup>43</sup>, und betont, dass das Verbot einen »unlogischen Charakter[...]«<sup>44</sup> hat. Nicht nur das Verbot, sondern auch die Übertretung hat eine elementare Funktion. Während das Verbot das Tiersein negiert, negiert die Transgression das Menschsein: »Es ist die menschliche Welt, die, in der Negation der Animalität oder der Natur geformt, sich selbst negiert und in dieser zweiten Negation über sich hinausgeht, ohne jedoch zu dem zurückzukehren, was sie ursprünglich negiert hatte.«<sup>45</sup> Bataille ist der Ansicht, dass die Übertretung des Verbots keine Negation des Verbots, sondern eine Bejahung darstellt, die die volle Wirkung des Verbots erfüllt.<sup>46</sup> Die Bejahung des Verbots ist also nicht die Bejahung der Negation, sondern eine Transgression, ein Schwellenzustand, bei dem eine zweite Negation eingeleitet und gleichzeitig die Dualität von Tier- und Menschsein aufbewahrt wird.<sup>47</sup> Die Transgression und die Verletzung des Verbots gewinnen in ihrer doppelten Funktion, nämlich sowohl zu konservieren als auch zu liberalisieren, eine existenzielle Bedeutung für das menschliche Leben. Die Doppelnatur von Tier und Mensch, die Bataille als Transgressionszustand beschreibt, bedeutet nicht, dass beide Naturen eine Synthese bilden, sondern lediglich, dass sie nebeneinander bestehen, und zwar in ihrer negierten Form. Die Negativität ist für Bataille das Nicht-Identische, weswegen die Verbote einer Kultur auch nicht identisch mit den Restriktionen sind. Der Mensch nach Bataille wahrt seine menschliche Würde durch Einhaltung der auferlegten Verbote und durch die Distanz zu seinem Tiersein.<sup>48</sup> Die Überschreitung dieser Verbote aber gibt ihm nicht einfach seine Tiernatur zurück, denn wenn es so wäre, dann würde das die Negation des Verbots bedeuten,

---

42 Vgl. Bataille 2020, S. 115.

43 Bataille 2020, S. 90.

44 Bataille 2020, S. 89.

45 Bataille 2020, S. 117.

46 »Die Überschreitung ist nicht die Negation des Verbots, sondern sie geht über das Verbot hinaus und vervollständigt es.« (Bataille 2020, S. 89).

47 Vgl. Bataille 2020, S. 117.

48 »Der in gewisser Weise regelmäßige Charakter der Überschreitung [...] wie andererseits das dauernde Ineinander von Tier und Mensch können uns aber nicht hindern zu sehen, in welchem Maß der Mensch an die menschliche Würde gebunden ist, die aus der Einhaltung der Verbote entspringt.« (Bataille 1978, S. 52).

welches ja um die Beseitigung des Tierseins willen erstellt wurde. Die Bejahung des Verbots durch die Überschreitung transformiert die Animalität des Subjekts in eine souveräne Würde, die Bataille auch als sakral umschreibt. Es besteht also eine doppelte Negation, die Negation von Tier- und Menschsein, doch es besteht auch eine Bejahung, nämlich die Bejahung des Verbotes durch die Transgression, die letztlich die zwei negierten Naturen als souveränen Akt potenziert. Warum ist für Bataille die Übertretung eines selbst gesetzten Verbots eine Bejahung? In seiner Ausarbeitung lässt sich ablesen, dass die Übertretung die »andere« Seite des Verbots offenbart, etwas erfahrbar macht, was aus rationalen Gründen verschlossen ist. Wie das Heilige ist das Verbot doppelseitig. Durch die Übertretung gelingt die Entdeckung der Kehrseite. Bataille erklärt es folgendermaßen:

»Dieses Bewusstsein der Ganzheit bezieht sich auf zwei entgegengesetzte Arten, den Ausdruck >>non-sense<< zu gebrauchen. *Non-sens* ist gewöhnlich eine schlichte Verneinung, wird von einem Objekt gesagt, das beseitigt werden soll. [...] [W]enn ich jedoch von *non-sens* in der gegenteiligen Intention spreche, ein sinnfreies Objekt zu suchen, verneine ich nichts, sondern drücke die Bejahung aus, in der am Ende *das ganze Leben* im Bewusstsein sich aufleuchtet.«<sup>49</sup>

Konkret umschreibt er das souveräne Bewusstsein an einer anderen Stelle als »die Fähigkeit, sich unbekümmert um den Tod über die Gesetze zu erheben, die die Erhaltung des Lebens gewährleisten«<sup>50</sup>. Verlieren bedeutet den Tod der Ordnungen und somit auch den Tod der Ordnungen des Subjekts, die es als Mensch verinnerlicht vorfindet, zu bejahen und die Herrschaft der Dinge zu verneinen. Dieser souveräne Moment aber ist nie losgelöst von der animalischen, in anderen Worten universalen und sozialen Kraft, die im Grunde immer gegenwärtig ist. Die Souveränität kann sich in diesem Sinne nur aus dieser generellen Vitalität her ableiten lassen, gewinnt aber nur im Menschen die spezielle Bedeutung des Souveräns. Die Bedeutung von Verboten für eine menschliche Gesellschaft besteht für Bataille also nicht darin, dass Verbote primär dazu dienen, das Heilige vom Profanen zu trennen, das Erhabene von seiner niederen Seite zu isolieren, so auch das Tier vom Menschen zu spalten. Ihm geht es vielmehr um

49 Bataille 2005, S. 24–25.

50 Bataille 1987, S. 163.



das spannungsvolle Verhältnis der beiden Seiten zueinander. Auf der Grundlage der dichotom gestalteten Beziehung potenziert sich das souveräne Selbst, indem es Verbote überschreitend bejaht. In der Theorie der Verbote von Bataille dienen Setzungen von Verboten also nicht der moralischen Absicherung des Guten. Das Heilige geht dem Verbot voraus, es lässt sich nicht auf das Verbot reduzieren und insofern ist die Überschreitung des gesetzten Verbots eine Anerkennung des Heiligen und nicht seine einfache Negation. Das souveräne Selbst des Menschen präsentiert fortwährend dieses Spannungsverhältnis.

### 1.3 Gewalt

In Batailles Religionstheorie ist der Aspekt der Gewalt ein wesentliches Schlüsselement für das Verständnis der »religiösen Erfahrung«. Zugleich ist dieser Aspekt vielleicht auch das missverständlichste Konzept in seinem Denken. Denn auch hier lässt sich, wie in allen seinen Begriffskonzeptionen, die dichotome Spannung zwischen innen und außen, zwischen Immanenz und Transzendenz feststellen. Bei der Gewaltdifferenzierung geht es um eine Gewalt erster und zweiter Ordnung, um die der heiligen und der profanen (oder der immanenten und transzendenten). Zum besseren Verständnis des Gewaltbegriffs ist vor allem Batailles Unterscheidung zwischen der Bedeutung der Immanenz und Transzendenz hilfreich. Die Immanenz des Heiligen ist für ihn eine Art Lebensontologie. Die Transzendenz hingegen ist in die Immanenz eingeordnet und nicht der Immanenz gegenübergeordnet. Das Transzendente ist stets das Abstrahierte von der gegebenen Totalität, also der Immanenz selbst. Daher ist für Bataille das Profane auch eine abstrahierte bzw. transzendierte Gegenstandswelt: *»Was aber ist für das Profane bei näherem Zusehen anderes als eine Summe von Gegenständen, die von der Totalität abstrahiert wurden?«*<sup>51</sup>

#### Die immanente Gewalt des Tieres

Die immanente Gewalt des Tieres zeigt die Eingebundenheit in das Leben und die Unfähigkeit, sich davon zu trennen. Bataille demonstriert diese Unfähigkeit am Beispiel eines Tieres, das ein anderes Tier frisst. Die operative Handlung des Fressens stellt keinen grausamen Akt dar, sondern lediglich die fehlende Transzendenz, die Fähigkeit, das gefressene Tier als ein vom eigenen Erleben getrenntes Wesen wahrzunehmen. Das Tier frisst ein anderes, weil es sich mit dem anderen Tier nicht identifiziert, es sich nicht vorstellt, dass

51 Bataille 1997, S. 165.

es auch ein Gefressen-Werden gibt.<sup>52</sup> So bedeutet Transzendenz umgekehrt auch, diese tierische Immanenz zu überwinden. Die Intelligenz des Menschen ist also eine Abkehr von der Quelle des Lebens, sie ist gegen die Natur gerichtet. Doch auch der Tod ist für Bataille ein Prinzip des Immanenten und zeigt sich in der inneren Gewalt alles Lebendigen. Leben und Tod als Prinzipien präsentieren sich in den Rhythmen der Natur, in den kosmogonischen Kräften von Sonne und Mond, welche das Leben auf der Erde orchestrieren. An diesen natürlichen Prozessen nehmen alle Lebewesen durch intime Erfahrungen der Nahrungsaufnahme und Sexualität teil. Diese Teilnahme ist eine Kommunikation mit dem intimsten Teil des Lebens selbst. Aus der Perspektive dieses lebendigen Systems, so Bataille, lässt sich die Überlegenheit eines fressenden Tieres daher auch nicht über eine transzendente und hierarchische Naturordnung erklären: »Der Löwe ist nicht der König der Tiere: er ist nur eine im bewegten Wasser höher schlagende Welle, die die schwächeren unter sich begräbt. Daß ein Tier ein anderes auffrißt, ändert so gut wie nichts an einer grundlegenden Situation: Jedes Tier ist in der Welt wie Wasser im Wasser.«<sup>53</sup> In der strömenden Realität der heiligen Immanenz folgt alles nur dem Prinzip der inneren Gewalt, d.h. der grenzenlosen Durchdringung des Lebendigen durch alles Lebendige.

## Die Transzendenz des Menschen

Im Gegensatz dazu befindet sich der zur Transzendenz fähige Mensch nicht in der Welt wie Wasser im Wasser. Denn die transzendent strukturierte menschliche Welt schafft Unterschiede. Die Unterschiede sind zum Beispiel die Wahrnehmung von Wesen und Dingen, die vom eigenen Erleben getrennt erscheinen. Batailles Verständnis vom Sakralen hebt sich von der klassischen Vorstellung auffällig ab, denn seines Erachtens befähigt nicht das Sakrale den Menschen zur Transzendenz, sondern das differenzierende Denken selbst: »Wir sagen vom Sakralen, es transzendiere das, was uns umgibt, und vergessen, dass unsere Existenz zuinnerst selbst sakral ist und dass es die Dinge sind, die sie transzendieren.«<sup>54</sup> Die Transzendenzfähigkeit ist zunächst kein wertendes, sondern ein der Immanenz untergeordnetes Vermögen des Menschen. In archaischen Gemeinschaften entwickelt sich auf der Grundlage der Transzendenzfähigkeit ein Werkzeugdenken<sup>55</sup>, das unter anderem die wirtschaftliche Daseinsebene

52 Vgl. Bataille 1997, S. 19–20.

53 Bataille 1997, S. 20.

54 Bataille 2015, S. 45.

55 Vgl. Bataille 1997, S. 26–27.

ermöglicht. Die Werkzeuge dienen den Menschen dazu, Prozesse des Alltäglichen zu optimieren. Dabei ist das Werkzeug dem Menschen, der es herstellt, untergeordnet. Sobald aber aus dem Werkzeug ein Gegenstand wird, erhält es einen Sinn. Dieser Sinn ist bereits eine Verbundenheit zum Subjekt, da die Gegenstände seine Subjektivität erweitern.<sup>56</sup> Das Subjekt projiziert also sein Innenleben auf die Dinge und schreibt ihnen eine Subjekthaftigkeit zu.<sup>57</sup> Diese fließende Subjekthaftigkeit zwischen Mensch und Ding bringt keine Trennungswahrnehmung hervor. Ganz im Gegenteil: Die Wahrnehmung von Dingen, die selbst als Subjekte betrachtet werden, verstärkt mitunter das Gefühl der Verbundenheit und der Immanenz. Dieses Verhältnis kehrt sich erst um, wenn vom Ding ausgehend eine Identifikation hergestellt wird, wenn der Mensch nicht mehr von der eigenen Subjektivität, sondern von der Trennung des Dings zu denken beginnt. Der verbindende Werkzeugcharakter löst sich auf, wenn der Sinn des Gegenstandes den Zusammenhang zwischen kontinuierlichem Erleben und Tun unterbricht und dem Ding ein eigener Wesensbereich unterstellt wird. Das Verhältnis des Subjekts zu den Dingen muss sich in dieser Konstellation ändern, weil die autonome Existenz des Dinges anerkannt wird. Die Funktionalität des Werkzeugs gewinnt eine übergeordnete Bedeutung und ab diesem Moment beginnt die Selbstentfremdung des Subjekts, weil es sich mit den Werkzeugen identifiziert: »*Der, der den Weizen anbaut, ist kein Mensch: er ist der Pflug dessen, der das Brot ißt. Und sogar der Akt des Essens selber ist letztlich bereits die Feldarbeit, der sie die Energie liefert.*«<sup>58</sup> Im Zuge der transzendentalen Rationalisierung vergessen die Menschen ihre sakral-innere Natur so sehr, als sie in sich selbst nur »*noch Dinge sehen und [...] aus Bequemlichkeit [sich] selbst für Dinge halten*«<sup>59</sup>. Die gesteigerte Form der Dingidentifikation erregt aber gleichzeitig das Gefühl der inneren Gewalt, die die Identifikation zum Ding zu überwinden sucht: »*Nach und nach wird der Mensch selber zu einem Ding, und er muß, um sich aus dieser Situation zu retten, nochmals auf die Zerstörung des Gegenstands als Gegenstand zurückgreifen.*«<sup>60</sup> Das Opfern ist für Bataille die entsprechende Praktik, um die Beziehung zwischen Immanenz und Transzendenz und die Intimität des Subjekts durch die Zerstörung des Dings wiederherzustellen.

56 Vgl. Bataille 1997, S. 28.

57 Vgl. Bataille 1997, S. 30.

58 Bataille 1997, S. 38.

59 Bataille 2015, S. 45.

60 Bataille 1997, S. 115.

## Die transzendente Gewalt

Während die Gewalt des Immanenten ebenso zerstört wie die transzendenten, ist die signifikante Differenz zwischen beiden Arten darin gegeben, dass die Transzendenz auf der Grundlage einer rationalen Steuerung zerstört, die Immanenz aber auf der Grundlage der inneren Leidenschaft. Die Fähigkeit der Transzendenz dient in der profanen Welt zur Unterscheidung von Merkmalen, die den Subjekten Positionen in einer Hierarchie zuweisen. Die Transzendenz kann nicht anders, als sich über die Wahrnehmung von Unterschieden zu artikulieren und diese zu hierarchisieren. Politische und hierarchisierte Machtsysteme entstehen auf der Grundlage dieses homogenisierenden Bewusstseins. Die Mechanismen der inneren Gewalt werden im Zuge dieser Homogenisierung transzendent und rationalisieren sich sichtbar in Machtstrukturen. Die Transzendenz neutralisiert also die innere Gewalt nicht. Sie ist dadurch nicht weniger potent oder unwirksam. Die rationalisierte Gewalt fordert genauso Zerstörungen und Opfer ein. Doch der Unterschied zur inneren Gewalt liegt darin, dass das Opfer der transzendenten Gewalt nicht zur Umkehrung von der nützlichen zur sakralen Ordnung erfolgt, sondern zur Erhaltung der nützlichen Ordnung.<sup>61</sup> Mit diesem Wechsel gestaltet sich folglich auch die Bedeutung des Opfers um. In prähistorischen Zeiten wird das Tier geopfert, weil die Dingidentifikation durch das Tier zu dominant ist. Das Tier als Ding wird geopfert, um die intime Ordnung wiederherzustellen. In der feudalen Geschichte zeigt das Beispiel des Königsmords, dass die Dingidentifikation durch Rangunterschiede zu herrschend wird und deswegen scheinbar nur der Tod des Königs dieses Unrecht beheben kann. In der Moderne aber nimmt die Transzendenz eine Macht an, die sich selbst an die Stelle des Immanenten durch die Homogenität erkämpft. Die Opfer, die jetzt erbracht werden müssen, sind nicht mehr von der transzendenten Macht der Homogenität zu trennen, weswegen die moderne Kriegsführung für Bataille auch die Macht der Profanität statt des Heiligen darstellt. In Batailles Logik ist also die transzendente Gewalt die Umkehrung dieses Verhältnisses: Die Machtübernahme des Profanen über die Gesamtheit fordert Opfer, um die Sakralität der profanen

---

61 »Die Transzendenz der Vernunft und Moral vergibt die Souveränität, der Gewalt gegenüber (der ansteckenden Verwüstung einer Entfesselung), an die Sanktionierung der Ordnung der Dinge« und »Ich sagte, daß die innere Gewalt eine Verbindung mit der Moral einging.« (Bataille 1997, S. 65 und S. 135).

Ordnung zu rechtfertigen.<sup>62</sup> Das Gesamtausmaß nimmt in der strategischen, transzenten Gewalt unbegrenzt zu, weil sie theoretisch endlos vernichten kann. Die immanente Gewalt zielt nur darauf ab, zu zerstören, was entbehrlich ist.

Im Allgemeinen ist die Gewalt für Bataille ein Merkmal der inneren Erfahrung der Religion: »Es ist nun aber, wie ich denke, nicht möglich, die Entwicklung der religiösen Formen zu analysieren, ohne die Bedeutung wahrzunehmen, die diese Umkehrung der Entfesselung der Gewalt jeweils annimmt.«<sup>63</sup> Mit Bataille kann man also Gewaltphänomene kritisch nicht nur in Bezug auf die innere Gewalt des Religiösen, sondern gerade in Bezug auf ihre transzente und rationale Ausrichtung überprüfen. Wenn die natürlich innere Gewalt des Menschen leicht zu missbrauchen und manipulieren ist, potenziert die rationale Aussteuerung den Ausbruch nicht? Führt die moralische Rechtfertigung von Gewalt nicht sogar zu verheerenderen Zerstörungen? Bataille zeigt in seinen Analysen zur Gewalt, dass die Vernunft nicht nur Frieden schließen, sondern auch zum Befeuerer der Gewalt werden kann.

## 2. Souveränität

Der Souveränitätsbegriff Batailles ist gewissermaßen eine Gegenschablone zu Hegels Konzept des Selbstbewusstseins. Gleichzeitig aber beansprucht Bataille den Begriff des Selbstbewusstseins für seine Vorstellung der wahren Souveränität. Er macht den Souveränitätsbegriff stark gegen einen funktionalistischen Gebrauch und versucht durch diese Wendung auch das Konzept des Selbstbewusstseins als einen nicht funktionalistischen Begriff zu verstehen. Um dem Souveränitätsbegriff von Bataille auf die Spur zu kommen, ist es daher hilfreich, seine Auseinandersetzung mit dem Hegel'schen Begriff des Selbstbewusstseins nachzuzeichnen. Für diesen Versuch soll im Folgenden die Herr-Knecht-Dialektik Hegels genauer betrachtet werden. Eine ausführlichere Auseinandersetzung zu diesem Thema skizziert der Literaturwissenschaftler Peter Bürger in seinem Aufsatz »Das Denken des

62 »Bereits 1908 hatten Marcel Mauss und sein bester Freund, Henri Hubert, darauf verwiesen, dass die Götter zunehmend ihre Tempel verlassen und profan werden, während menschliche und soziale Dinge immer mehr eine sakrale Bedeutung annehmen.« (Moebius 2006, S. 3257).

63 Bataille 1997, S. 114.

Herrn: Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus»<sup>64</sup>. Daneben gibt es auch einen philosophischen Essay zum Herr-Knecht-Verhältnis bei Hegel und Bataille vom Philosophen Artur R. Boelderl.<sup>65</sup> Anders als die genannten Autoren es verfolgen, nämlich eine historische oder philosophische Untersuchung zwischen Hegels und Batailles Denken zu unternehmen, wird es in diesem Aufsatz primär darum gehen, systematisch relevante Aspekte der Bataille'schen Souveränitätstheorie in Bezug zu seinem ethnologischen Ritual- und Religionsbegriff zu beleuchten, der in seiner Arbeit gerade mit der Beschäftigung der Hegel'schen Phänomenologie an Kontur gewinnt. In der klassischen Definition ist die Souveränität in erster Linie ein politischer Begriff. In Batailles Theorie der Religion kommt der Souveränität aber ein Sinn zu, der sich von politischen und machtheoretischen Begriffen unterscheidet und von der menschlichen Existenz selbst herrührt.<sup>66</sup> Für Bataille ist die wahre Souveränität niemals politisch. Sie kann sich nicht durch ein Objekt repräsentieren bzw. durch eine Institution vertreten lassen. Das Souveräne bei Bataille ist eine der Existenz des Menschen angehörende Instanz, die allen Subjekten zukommt. Die Souveränität in ihrer politischen Dimension entspringt dieser existenziellen Quelle des Lebens und verwickelt sich im Laufe der historischen Prozesse zu verschiedenen Formen von Herrschaft.<sup>67</sup>

Auf die Frage, was Souveränität im Kern ist, hält Bataille erst mal eine einfache Definition bereit: Souveränität ist das Leben jenseits des Nutzens. Unter Nützlichkeit versteht er vor allem den funktionalistisch-ökonomischen Mechanismus von menschlichen Produktionen. Daneben gibt es für ihn auch eine symbolische Ebene, in die der Mensch ebenso eingebunden ist. Die in diesem Sinne produktive, symbolische Ebene ist für Bataille der Bereich des Souveränen, der nicht mit der funktionalen Sphäre des Utilitaristischen gleichzusetzen ist. Aus dieser Definition kann daher auch abgeleitet werden, dass das Subjekt, das Souveränität erlangen will, aus der Sphäre des Nützlichen aussteigen muss. Der Ausstieg gelingt aber nicht eindeutig, wenn beide Sphären strukturell ineinander übergreifen. Dieser Fall tritt vor allem in der überwiegend kapitalistisch organisierten Moderne auf, wo Nützlichkeitsdiskurse mit

64 Peter Bürger: Das Denken des Herrn: Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus. Suhrkamp, 1992.

65 Artur R. Boelderl: Georges Bataille. Über Gottes Verschwendung und andere Kopfligkeiten, Parerga, 2005.

66 Vgl. Bataille 1978, S. 47.

67 Ebd.

symbolischen Ebenen derartig ineinander inkorporieren, dass sie nicht mehr eindeutig auseinandergehen können. Die bürgerliche Gesellschaft zeugt von dieser Inkorporation:

»In der bürgerlichen Gesellschaft hängt [die Souveränität] nur noch von dem Eigentum an Dingen ab, die weder souverän noch sakral sind. Das Schlimmste an dem bürgerlichen Streben nach dem Rang ist, daß wenn auch nicht die Souveränität im eigentlichen Sinn, so doch der subjektive Zweck weiterhin impliziert bleibt. Aber da der subjektive Zweck, wie ich gezeigt habe, in nichts von der Würde des Menschen, genauer, von seiner souveränen Würde unterschieden ist, der bürgerliche Mensch aber nur ein Mittel ist, hat er nur den Schein [...] seiner Würde zum Ziel und jede rudimentäre Menschlichkeit, die mit dem Körper, den Instinkten, der Gesellschaft und der Familie verknüpft ist. Die Suche nach der souveränen Würde ist ihm nur noch als Suche nach Gütern bekannt die sich mit dieser Würde verknüpfen.«<sup>68</sup>

Der symbolische Raum ist ja nichts anderes als der Bereich, in dem die Zeichen des Sozialen (Verhaltenscodices, Normen, Werte, Instinkte, Affekte und Identitäten) artikuliert sind, die für das Funktionieren jedweder Gesellschaft notwendig sind. Das moderne souveräne Wesen kann also mit dem Paradigma der Nützlichkeit nicht brechen, ohne zugleich auch die symbolische Ordnung zu negieren. Doch welche Rollen kommen nun den Hegel'schen Herren und Knechten in Batailles Souveränitätsmodell zu? Die souveränen »Herren« (Kapitalträger) einer Gesellschaft haben ein Leben jenseits des Nutzens, weil sie, Bataille folgend, die Produktionen einer Gesellschaft anders konsumieren als die gewöhnlichen Bürger (Knechte), die bestrebt sind, den Konsum nützlich zu machen. Für die souveränen Herren geht es eher darum, den Konsum nutzlos zu verausgaben und damit einen Zuwachs an Prestige zu erhalten. Es ist zum Verständnis noch einmal wichtig, zu betonen, dass Prestige und Unproduktivität sich nicht völlig aus dem Bereich des Nützlichen lösen können, denn sie gehören ja noch dem symbolischen Raum der Gesellschaft an.<sup>69</sup>

68 Bataille 1978, S. 60.

69 »Der Potlatsch ist zwar nicht auf ein Verluststreben reduzierbar, aber was er dem Schenkenden einbringt, ist nicht der unweigerliche Zuwachs von Gegengeschenken, sondern der Rang, den er demjenigen verleiht, der das letzte Wort hat. Prestige, Ruhm und Rang dürfen nicht mit Macht verwechselt werden. Oder anders: Prestige ist insoweit Macht, als diese jenseits von Erwägungen von Recht und Gewalt liegt, auf die man sie gewöhnlich zurückführt.« (Bataille 1976, S. 73) [Übersetzung].

In diesem Sinne ist der nutzlose Konsum der souveränen Wesen nicht für einen bestimmten Zweck nützlich, aber sie sind dennoch funktional, weil sie die Gesellschaft in einer bestimmten Konfiguration aufrechterhalten. Die Souveränität von Bataille ist zwar an einen unproduktiven, verzehrenden Konsum gebunden, manifestiert sich aber nur als Erfahrung, die sich von einer sozial-ökonomisch codierten Erfahrung unterscheidet. Die Erfahrung der Souveränität bricht damit aus dem zeitlichen Muster von Vergangenheit und Zukunft aus, sodass sie eine Pause bzw. eine Unterbrechung von den Sorgen um die Zukunft ermöglicht:

»Die Welt des [souveränen] Subjekts ist die Nacht: die erregende, unendlich suspekte Nacht [...]. [D]as freie, überhaupt nicht der realen Ordnung unterworfen, nur vom Augenblick erfüllte Subjekt [...] verlässt seinen eigenen Bereich und unterwirft sich den Objekten der realen Ordnung, sobald es sich um die Zukunft kümmert. Denn das [souveräne] Subjekt ist Verzehung, soweit es nicht der Arbeit unterworfen ist. Wenn ich mich nicht mehr kümmere um das, was sein wird, sondern nur noch um das, was ist, warum sollte ich dann irgend etwas zurückhalten? Ich kann auf der Stelle, ohne jede Ordnung, die Gesamtheit der Güter, über die ich verfüge, verzehren. Diese nutzlose Verzehung ist das, was mir gefällt, sobald die Sorge um den nächsten Tag nicht mehr besteht.«<sup>70</sup>

Frei von jeder Erwartung an ein Resultat erfüllt sich die souveräne Erfahrung im Augenblick der unbekannten Zukunft. Dieses unerwartete, freie Moment erzeugt einen sozialen, tiefgründigen, zwischenmenschlichen Kontext, der sich nicht mehr sinnvoll in die Welt der Arbeit einordnen lässt: »Und wenn ich so ohne jedes Maß verzehre, offenbare ich meinesgleichen, was ich intimerweise bin: die Verzehung ist der Weg, auf dem die [durch die Arbeit] getrennten Wesen miteinander kommunizieren. [...] \*In ihrer Intimität sind alle Menschen eins.«<sup>71</sup> Das Ergreifen des Augenblicks ist daher die Verweigerung, den menschlichen Selbstwert über produktive Arbeitshandlungen zu beziehen. Das souveräne Selbstgefühl des Subjekts trachtet seines Erachtens immer nach der intimen, egalitären Kommunikation, die sich zwischen Menschen ereignet. Die Verzehung oder Verausgabung stellt für Bataille so einen kommunikativen Zug dar, der sowohl in mikro- als auch makrostruktureller Ebene den Individuen ermöglicht, die Intimität zwischen Subjekt und Subjekt bzw. Subjekt und Umwelt wieder

70 Bataille 1976, S. 63 [Übersetzung].

71 Bataille 1976, S. 63, mit Fußnote\* [Übersetzung].



einzurichten. Auf einer weiteren Deutungsebene steht im Hegel'schen Sinne die Arbeit für die Verweigerung des Todes. Die Knechte arbeiten gegen den Tod und machen sich nützlich, verlieren dabei aber an innerem Wert: »Der Knecht ist für den Eigentümer ein Ding; er akzeptiert diese Situation, die er dem Tode vorzieht, und verliert dabei für sich selbst einen Teil seines inneren Werts [...]«. <sup>72</sup> Die Verweigerung, den Tod anzuerkennen, wird für Bataille gemeinhin durch die routinemäßige, gleichförmige und funktionale Sphäre des Lebens repräsentiert. Das souveräne Moment läuft deswegen gegen diesen Funktionalismus und ergreift den Augenblick des Todes, um ihm zu begegnen. Souveränität ist also eine befreite Kommunikation, die sich über funktionale Bestimmungen hinweggesetzt. Als Grenzphänomen situiert zwischen arbeitendem Leben und befreiendem Tod bezeichnet Souveränität die Suche nach der allesverbindenden, authentischen Intimität.

Sowohl in der Phänomenologie von Hegel als auch in der Souveränitätstheorie von Bataille dreht sich das Thema um die Frage nach dem menschlichen Bewusstsein. In Hegels System kann der Knecht, nachdem er vom Herrn besiegt und versklavt wurde, nur durch die Arbeit, die durch das Bewusstsein ermöglicht wird, Autonomie erlangen – bei Bataille durch Verzicht auf Arbeit. Es gibt im Vergleich zwischen Bataille und Hegel also zwei philosophische Definitionen über das Bewusstsein: ein Bewusstsein des absoluten Wissens (Hegel) und des Nichtwissens (Bataille). Bataille betrachtet Hegel als einen Philosophen des homogenen Bewusstseins, in dem sich menschliches Wissen zur Vollendung hin entwickelt. Auch wenn Bataille das Wissen des homogenen Bewusstseins nicht gänzlich verneint, animiert er den Leser doch dazu, einen weiteren Schritt zu tun, nämlich zu erkennen, dass der Kreis des Wissens sich nicht schließen kann, weil der Tod als Wissen nicht anzueignen ist. Aus diesem Abgrund des Nichtwissens schlussfolgert er, dass heterogene Anteile der Wirklichkeit die Rationalisierungsfunktion des Geistes stören. Dieser Umstand wiederum eröffnet Erfahrungsräume, die sich der rationalen Aneignung des Geistes entziehen. Solche sich entziehenden, heterogenen Anteile stellen für Bataille Brüche und Überschreitungen des eigenen Denkens und der Welt der Arbeit dar. Phänomene wie der Tod, das Opfer, das Lachen und die Ekstase markieren den Bereich der vielfältigen Formen der Heterogenität. Die Negativität ist für Hegel ein notwendiger Bestandteil eines dialektischen Prozesses, bei dem es darum geht, positive Ergebnisse hervorzubringen. Die Perspektive von Bataille dagegen soll illustrieren, dass das Verständnis der Dialektik nicht

72 Bataille 1976, S. 61 [Übersetzung].

so sinnhaft logisch und produktiv ist, wie man annehmen könnte. Durch die Heterogenität gibt es immer Überschüsse und Verluste, die die Bewegung der dialektischen Prozesse unterbrechen. Um die eigentliche Souveränität zu erblicken, ist es nach Bataille erforderlich, auf diese überschüssigen Aspekte zu schauen, die den nützlichen Diskurs überschreiten, weil sie auf das Nicht-Verwertbare und Nicht-Kontrollierbare verweisen: *«Ich bin nichts», oder »ich bin lächerlich«: diese Parodie der Selbstbehauptung ist das letzte Wort der souveränen Subjektivität, die frei geworden ist von der Herrschaft, die sie über die Dinge ausüben wollte oder sollte.*<sup>73</sup> Durch souveräne Handlungen, die im Nichtigen gipfeln, werden die Grenzen des Diskurses überschritten, weil sie die Brüche des Denkens und des Wissens auf parodistische Weise anzeigen. Mit dieser Interpretation verweist er darauf, dass Hegels Negativitätsbegriff nicht unbedingt einen Akt der Autonomie darstellt, sondern vielmehr einen Machtanspruch des Wissens postuliert, welcher seine eigene Autorität gerade durch den arationalen Grund des Nichtwissens (des Sozialen) bezieht<sup>74</sup>: Das Souveräne erkennt dies und auch, dass die etablierten Wissensstrukturen immer etwas kaschieren und parodieren. *»Es ist gewiß, daß die Welt rein parodistisch ist«*<sup>75</sup>, notiert Bataille in einem seiner lyrischen Werke dazu und weiß gleichzeitig um die Absurdität, die dem menschlichen Bewusstsein anhaftet. Jedes Ding auf der Welt, das man sich ansieht, entpuppt sich bei näherem Schauen als Parodie: In der Komödie verbirgt sich das Drama als Witz, in der Tragödie verbirgt sich die Komödie, in der Produktion eines Produkts verbirgt sich von Beginn an die Idee seines Verbrauchs, hinter der glanzvollen Errichtung von Objekten aller Art verbirgt sich die nackte Bedürftigkeit des Menschen, hinter dem konstruierten Sein verbirgt sich ein Nicht-Sein, in jedem Hohen ist das Niedrige kaschiert. Das ist auch der Kern des bedürftigen Strebens des Menschen, der auf eine prinzipielle »Ambiguität« verwiesen bleibt:

»Jetzt strebt sie [Ambiguität] nach dem Ungreifbaren, nach der nutzlosen Verwendung ihrer selbst und ihrer Güter, dem Spiel, aber was sie selbst für ungreifbar ansah, versucht sie zu ergreifen, was sie für nutzlos hielt, versucht sie zu benutzen. Es genügt unserer linken Hand nicht, dass sie weiß, was die rechte tut; [...] Aber diese Zweideutigkeit belastet die Notwendigkeiten der profanen Handlung ebensosehr, wie sie die Heftigkeit des Begehrens ihres

73 Bataille 1978, S. 83.

74 »[Man kann] mit einiger Sicherheit sagen, daß die Religion und nicht die Armee die Quelle der sozialen Autorität ist.« (Bataille 1978, S. 31).

75 Bataille 1992, S. 23.

Sinnes entkleidet und in eine offensichtliche Komödie verwandelt. Dieser in unserer Natur angelegte Kompromiss deutet schon jenes Gewirr von Verlockungen, Fehlritten, Fallen, von Ausbeutung und Wut an, von dem durch die Zeiten hindurch die offensichtliche Unvernunft der Geschichte bestimmt wird. Der Mensch erliegt zwangsläufig einem Trugbild, sein Denken betrügt ihn selbst, solange er sich abmüht, das Ungreifbare zu ergreifen [...].<sup>76</sup>

Für Bataille gibt es keine wahrhaftige Synthese, die das Hohe und Niedrige veredelnd hybridisiert, sondern nur einen Synkretismus von Eigenschaften, der neue Zusammenhänge stiftet. Dies zu durchschauen, sich selbst und die Dinge nicht »für wahr« zu halten, ist die eigentliche Souveränitätsbehauptung. Das souveräne Bewusstsein unterwirft sich nur dem Notwendigen, entzieht sich den machtgenerierenden Diskursen der Produktion und Funktion. Daher definiert Bataille die Souveränität als einen Autonomiegewinn durch Verzicht auf nützliche und herrschaftliche Ansprüche. Auch wenn das souveräne Subjekt in Batailles Augen von seinen existenziellen Lebensbedingungen genauso abhängig bleibt wie das herrschaftliche Subjekt, unterscheidet es sich grundlegend dadurch, dass es seine Angst vor dem Tod nicht durch die Arbeit austauscht, sondern sich dem Unvermeidlichen unterwirft und dafür frei von einer konstruierten Knechtschaft ist. Die Autonomie der Souveränität wird also nicht wie bei Hegel durch die Arbeit und die Hilfe des Bewusstseins verwirklicht, sondern gerade durch eine Konfrontation mit dem Tod, dem Unbewussten und Unbekannten, die im menschlichen Bewusstsein als eklatante Selbstbrüche erfahrbar sind.

Batailles Konzept der Konfrontation mit dem Tod gleicht dem Anerkennungsprinzip in Hegels Philosophie. In der Hegel'schen Phänomenologie bedeutet Anerkennen Kampf, welcher gegen den Tod geführt wird. Der Totenkampf zwischen dem Herrn und dem Knecht besteht also darin, auch der Dimension des Todes eine Anerkennung zukommen zu lassen. »Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbstbewußtseine bringt das Leben des anderen in Gefahr und begibt sich selbst darein, aber nur als in Gefahr [...].«<sup>77</sup> Das risikoreiche Spiel um Leben und Tod wird bei Hegel als Überwindung gelöst, indem das einzelne Bewusstsein sich im allgemeinen Selbstbewusstsein als aufgehoben wiedererkennt und damit nicht nur 1. über seine eingeschränkte Freiheit Klarheit gewinnt, sondern 2. durch diese transzendente

76 Bataille 1976, S. 76 [Übersetzung].

77 Hegel Enz III, § 432.

Erfahrung den Tod durch die Eingliederung in das Allgemeine (Soziale) überwindet.<sup>78</sup> Genau an dieser Stelle ist für Bataille aber das eigentliche Problem des Todes immer noch präsent, weil der Tod nur umgangen wird. Die Hauptproblematik der Hegel'schen Philosophie liegt dem folgend in dem Dilemma, dass der Mensch ohne die Berührung des Todes niemals Bewusstsein haben könnte. Zugleich aber findet der Tod als Ereignis im Bewusstsein nicht statt, wenn die Homogenisierung die Antwort des Geistes auf den Tod ist. Für Bataille gibt es aber eine menschliche Antwort, die den Tod symbolisch, aber nicht funktionslogisch in das Bewusstsein des Menschen eingliedert und das ist das Ritual des Opfers. Das Opferritual dient für ihn als ein historisch nachweisbares Fallbeispiel dafür, wie schon bereits der frühzeitliche Mensch die inkommensurable Todes-Problematik zu überwinden trachtet: Die bei einer Opferung angewandte »Tötung« eines Tieres oder Dinges, so Bataille, ermöglicht es, eine unmittelbare Erfahrung des Todes aufrechtzuerhalten, ohne die Vernichtung des eigenen Bewusstseins herbeizuführen. In seinen Opferanalysen legt er dar, dass es bei einem Opferritual lediglich um die Vernichtung des »Bewusstseins von Dingen« geht, wie er es im folgenden Zitat betont: *»Es ist nicht notwendig, dass das Tier oder die Pflanze, die der Mensch zu seinem Nutzen in Dinge verwandeln sollte, durch das Opfer wirklich zerstört werden. Sie müssen nur als Dinge zerstört werden, d.h. sofern sie Dinge geworden sind.«*<sup>79</sup> Für Bataille ist also gerade das »Funktionsbewusstsein« des Menschen, das stets arbeitet, das eigentliche Problem und nicht die Lösung, wie Hegel sie darlegt. Hier wird eine weitere wichtige Differenz deutlich: Bataille ersetzt das identifikatorische System von Hegel mit einem emphatischen Modell. Während die Identifikation zwischen Subjekt und Objekt bei Hegel das Selbstbewusstsein generiert, gründet sich das Selbstbewusstsein des Menschen nach Bataille nur durch Teilhabe am Geschehen. Der entscheidende Kniff an dieser Denkweise ist, dass die Objektidentifikation für das Subjekt früher oder später nur ein Erleben von »Verlust« bedeuten kann. Für Hegel ist die Identifikation zum Objekt konstitutiv. Der Mensch muss in der Betrachtung Batailles also während einer Opferung mit dem realen Eindruck des Todes leben, indem er eine starke Verlusterfahrung macht, die ihm aber zurückgibt, was er am Dienst zum Ding selbst verloren hat, nämlich seine intime Teilhabe am Leben als wahrhaftes Subjekt: *»Was der Ritus wiederzugewinnen vermag, ist die intime Partizipation des Opfernden an dem Ge-*

78 Hegel Enz III, § 435.

79 Bataille 1976, S. 61 [Übersetzung].

*opferten, die ein dienstbarer Gebrauch unmöglich gemacht hatte.*»<sup>80</sup> Das Opfer unterbricht also nicht nur den diskursiven Kontext des Wissens, das bei Hegel für die Entwicklung des Selbstbewusstseins von Bedeutung ist, sondern es ermöglicht auch eine emphatische Annäherung an den Existenzgrund, der dem Bewusstsein des Menschen schon vorgeordnet ist. Auch in Hegels Philosophie ist das Opfer schon als Leitgedanke eingeschrieben. Vor allem dann, wenn es um das Selbstopfer geht, das sich im Bewusstsein zugunsten einer Allgemeinheit aufgibt. Für Bataille ist das Opfer nicht funktional zu denken, weil es nicht rational steuerbar ist. Es ist ein alterierender und zentrierender Bewegungspunkt des Lebens im Sinnlichen und Geistigen selbst. Das Opfer, das die Ketten des diskursiven Denkens sprengt, ist in Batailles Theorie insofern paradox, als es sich trotz dieser Dekonstruktion wieder in einen nützlichen Kontext einordnet:

»Sind die Ressourcen [die Opfer] erst einmal in Rauch aufgegangen, so bleibt das vom Verschwender erworbene Prestige. Deshalb geschieht die Verschwendung ostentativ, weil der Verschwender sich durch sie den anderen als überlegen erweisen will. Damit benutzt er jedoch die Negation des Nutzens der vergeudeten Ressourcen zum entgegengesetzten Zweck. So lässt er nicht nur sich selbst, sondern die Existenz des Menschen schlechthin in einen Widerspruch geraten. Diese verfällt einer Ambiguität, der sie verhaftet bleibt: Wert, Prestige und Wahrheit des Lebens legt sie in die Negation des zweckdienlichen Gebrauchs der Güter, macht aber zugleich von eben dieser Negation einen zweckdienlichen Gebrauch.«<sup>81</sup>

Deutlich wird dieser kooperative Zusammenhang zwischen nutzloser Vergabung und Anbindung an eine Funktion in den soziologischen Werken von Durkheim oder Mauss: Beide Autoren versuchen nachzuweisen, dass Opfertechniken immer in irgendeiner Weise, ob als Abwendungsversuche von Unheil oder als dienliche Fruchtbarkeits- und Initiationsriten, mit den Bedürfnissen und Interessen der Gemeinschaft selbst korrelieren. Souveräne Opferhandlungen verbinden sich daher auch mit institutionellen Handlungen. Nicht nur in der Moderne, auch in den indigenen Gemeinschaftsstrukturen gibt es zwischen Souveränität und Funktionalität keine scharfen Trennlinien. Es ist sogar vielmehr so, dass die Differenzierung zwischen

80 Ebd.

81 Bataille 1976, S. 75 [Übersetzung].

Funktionalität und Souveränität noch nicht wie in der Gegenwart gegeben ist.<sup>82</sup>

Die Souveränitätsform, die aus dem Diskurs hervorgeht, ist eine dem Bewusstsein zugängliche Haltung, die nicht nur den symbolischen Raum mitgestaltet, sondern sich ihm auch unterordnet. Die zweite Form der Souveränität, die nicht dem Diskursiven entspringt, sondern eine vorrationale, kommunikative Handlung darstellt, entspringt der Wahrnehmung des Heterogenen, das nicht durch das Bewusstsein vermittelt werden kann. So beschreibt Bataille die heterogene Realität als eine, die das »Unbewusste« eines kollektiven Bewusstseins verkörpert, das für ihn auch die Quelle des Mythischen ist.<sup>83</sup> Diese Art der Souveränität knüpft daher an etwas an, das sich noch nicht als Gegenstand des Bewusstseins zeigt. Die Aktivität des Geistes, der immer ein Handeln aus Sinn und Nutzen fordert, kann auch den Tod nicht als Gegenstand erfassen, sondern nur als Abgrund, der gerade keinen greifbaren Sinn darstellt. Die Suche nach dem Sinn des menschlichen Lebens und des Todes gipfelt daher in einem Dilemma, weil jeder Versuch, den Tod zu verstehen, einen totalen Selbstverlust fordert. Gleichzeitig ist es Bataille selbst, der in der Beantwortung der Frage, wie der Mensch sich finden kann, wieder auf Hegel zurückgreift, indem er versucht, sein Konzept des Selbstbewusstseins mit der eigenen Souveränitätstheorie zu überschreiben: So behauptet er, dass auf der einen Seite die wahre Souveränität nicht aus dem Bewusstsein des Menschen entspringt, auf der anderen Seite aber die Potenzialität, Souveränität voll auszus schöpfen, trotzdem von der Bewusstseinsqualität des Subjekts abhängig ist. Was der Mensch in seiner hiesigen Form gewonnen hat, ist nämlich überhaupt sein Bewusstsein:

»[Der Mensch] hat im Laufe seiner Entwicklung die unterschiedlichen Verwandlungen durchgemacht, und was sich dabei vor allem entwickelt hat, ist mit einem Wort das Bewußtsein. [...] [Ich will] einen Menschen darstellen, der von dem Moment an, wo er Bewußtsein genug hat, um nicht mehr den Erfordernissen entfliehen zu wollen, die in seiner ursprünglichen Zusammensetzung angelegt sind, die Gesamtheit der ihm eigenen Möglichkeiten wie auch die Gesamtheit der ihm gesetzten Grenzen erkennt. Doch gerade in diesem Augenblick ist er frei und auf einer viel höheren Stufe, als Sie

82 Vgl. Bataille 1978, S. 31.

83 Vgl. Bataille 1978, S. 18.

denken, denn dieses Bewußtsein beruht auf der Entdeckung gewisser Tatsachen, die die Lebensunfähigkeit des Menschen zeigen, der sich ihrer nicht bewußt ist.«<sup>84</sup>

In diesem Sinne glaubt er, dass die Vernunft als Bewusstseinsinstanz im Individuum die volle Potenzialität der Souveränität, also des Selbstbewusstseins, nur dann ausschöpfen kann, wenn es anerkennt, dass es Grenzen hat und auch, dass das Unerkannte sein Wesen mitbestimmt. Das gelingt einem hochrationalen Bewusstsein dann, wenn es seine Perspektive auf die Dinge nicht aus der Normativität des Regelhaften heraus, sondern aus der Perspektive des aus der Ordnung der Dinge herausgetretenen »Verrückten« (oder Mystikers) bezieht: »[Es] wird nur der Verrückte zu dem Selbstbewusstsein gelangen, von dem ich spreche, weil die Vernunft, die das Bewusstsein ist, nur dann ganz Bewusstsein ist, wenn sie zum Gegenstand hat, was nicht auf sie reduziert werden kann.«<sup>85</sup> Das nicht reduzierbare Bewusstsein hat zum Inhalt, was der »reinen Innerlichkeit, dessen, was kein Ding ist«<sup>86</sup>, entspricht. Es geht ihm also darum, eine Idee von einem Bewusstsein zu vermitteln, das nicht mehr auf die Außenwelt projiziert, sondern allein das Bewusstsein vom eigenen Bewusstsein zum Gegenstand hat. Das Subjekt erscheint in Batailles Bewusstseinsentwurf nicht als ein substanzial vorgezeichnetes Wesen, aber auch nicht als entsubjektivierte Person. Das Subjekt kann sich sowohl autonom als auch heteronom erfahren. Doch nicht der statische, sondern der durch Spannung geprägte Aspekt seines Daseins, was es zuvorderst zu einem »Gegebenen« macht, zeichnet es aus:

»Deshalb finden wir die *Qualität des Menschlichen* nicht in irgendeinem definierten Zustand, sondern in dem notwendig unentschiedenen Kampf, in dem derjenige begriffen ist, der *das Gegebene*, was immer es sein mag, zurückweist, weil es *das Gegebene* ist. [...] Die zusammengesetzten und widersprüchlichen Formen des menschlichen Lebens verknüpfen sich zu dieser Position *der äußersten Spannung* [...].«<sup>87</sup>

Das entscheidende Merkmal des Menschen ist sein Verhalten zu dem Ganzen des erfahrbaren Lebensspektrums, zum Profanen und Heiligen. Zu den konstitutiven Selbsterlebnissen zählen also sowohl Konstruktions- als auch Ver-

84 Bataille 1997, S. 149.

85 Bataille 1976, S. 179, Fußnote [Übersetzung].

86 Bataille 1976, S. 178, Fußnote [Übersetzung].

87 Bataille 1978, S. 55.

lusterfahrungen, die das Subjekt prägen. Dass Bataille die »Verlustdimension« im konstitutiven Selbsterleben für bedeutender hält, hat mit der Wahrheitsfrage, die der Mensch sich selbst stellt, zu tun. Für Bataille lauten die letzten Fragen des Menschen: Was bin ich denn noch, wenn alles, was durch Handlung und Konstruktion existiert, nicht mehr ist? Was ist noch da, wenn jeder Sinn und jede Bedeutung auf ein Minimum reduziert ist? Diese Fragen sind in Batailles Perspektive niemals nur Theorie oder Philosophie, sondern sie bilden sich ganz konkret in der Lebensrealität als Erfahrungsprozesse und Aktivitäten ab. Der erlebte Widerspruch des Subjekts ist ja genau dieser Schnittpunkt zwischen dem Selbst und dem Kollektiv: einerseits das Selbsterleben des Verschwindens im Allgemeinen des Kollektivs und andererseits das Selbst, das im Konflikt mit dem kollektiven Erleben steht. Bataille befasst sich tiefergehend mit der schwierigen Frage, wie diese Unterschiede zwischen den Subjekten als souveräne Handlungsräume ohne Bemächtigung durch privilegierte Kollektivansprüche bestehen bleiben können. Die Differenzwahrnehmung der Subjektivität in der Kollektivität ist für ihn aber das subjektive Wahrheitsmoment: »*Sofern die grundlegende Differenz die subjektive Wahrheit zum Zweck hat, wird sie immer der letzte menschliche Wert sein.*«<sup>88</sup> Dieser letzte Wert ist ein unbestimmter Wert. Es ist der Augenblick einer Freiheit, die den Menschen befähigt, eine innere Autorität zu erfahren, die sich von der Autorität der Dinge löst. In seinen Analysen wird gezeigt, dass die Differenzwahrnehmung zwischen dem Einzelnen und Kollektiv häufig durch Objektivierungsprozesse missbraucht wird, indem beispielsweise die eigene Person in der Differenz durch Besitz, Eigentum und Kapital eine künstliche Aufwertung erfährt. Die Anbindung des eigenen Wertgefühls an Dinge ist für Bataille ein Beleg dafür, wie bestimmend und konstitutiv das Differenzgefühl des Subjektiven ist: »*[Die eigene Existenz als Eigentumswert] [...] war immer nur ein Ding unter anderen Dingen. Aber darum hört die Menschheit noch nicht auf, eine subjektive Wahrheit zu sein: die vielfachen Irrtümer ändern nichts daran.*«<sup>89</sup> Die nicht identifizierende Objektlosigkeit des eigenen Denkens ist für ihn daher auch der Weg in die Egalität und Freiheit, weil der Einzelne erkennt, dass er einen subjektiven Wert hat, der sich nie als Ding zeigen kann. Mit dieser vertieften Subjektivitätstheorie versucht er, der sozialen, individuellen und ökonomischen Determinierbarkeit der Hegel'schen Philosophie durch die Besitzergreifung der Arbeit zu entkommen.

88 Bataille 1978, S. 72.

89 Am Beispiel des Adelsstandes und der Feudalherren illustriert Bataille die sich selbst aufwertende Selbstdefinition über Reichtum und Besitz, Vgl. Bataille 1978, S. 72.



Indem er die Souveränität als das unberechenbare Freiheitsmoment des Menschen verteidigt, schafft er die Rationalität, die unbedingt zum Leben gehört, nicht aus der Welt, sondern kehrt die unterschiedlich gewichteten Bedeutungen der konstitutiven Elemente des Lebens, der Existenz (des Lebendigen) und der Funktion (des Rationalen), wieder um: »*Man isst, so sagt man, um zu leben; aber man lebt nicht, um zu essen. Schließlich muss ich sagen können, für welchen Zweck ich lebe, muss ich den souveränen Wert bestimmen, in Hinblick auf den ich bin.*«<sup>90</sup> Der souveräne Wert definiert sich also nicht nur darüber, dass das Subjekt sich entfunktionalisiert und dem Lebendigen den Vorrang gibt, sondern auch darüber, dass es sich selbst wieder einen Zweck ohne Funktion zuschreibt. Die Suche nach so einer identitätslosen Selbstbestimmung ist aber auch der Grund für den konfliktreichen Umgang des Subjekts mit der Natur und der Welt:

»Es ist nicht als etwas Definiertes, dass der Mensch mit der Natur kollidiert (und es ist auch nicht als etwas Definiertes, dass die Natur mit dem Menschen in Opposition steht). Es ist ein Versuch, Autonomie zu erlangen. Dieses Bestreben findet je nach Position in die eine oder in die andere Richtung statt. Im Prinzip erscheint die Natur als verwickelt, und die menschliche Existenz ist dann das, was versucht, sich aus der Verflechtung zu lösen und sich auf die Reinheit rationaler Prinzipien zu reduzieren.«<sup>91</sup>

Die grundlegende Konfliktivität des Subjekts entsteht also mit den Grenzen, die es in geistiger und natürlicher Hinsicht als eine Beschränkung seines Autonomiebedürfnisses empfindet. Gerade diese Grenzen aber sind für den Menschen auch seine wichtigsten Selbsterfahrungsorte, die ihn nicht der völligen Bedeutungslosigkeit preisgegeben, sondern die Räume eröffnen, in denen er seine subjektive Wahrheit in bejahender Weise vertiefen kann: »*Gott ist nicht die Grenze des Menschen, sondern die Grenze des Menschen ist göttlich. Mit anderen Worten, der Mensch ist göttlich in der Erfahrung seiner Grenzen.*«<sup>92</sup>

---

90 Bataille 1978, S. 48.

91 Bataille 1973, S. 376 [Übersetzung].

92 Bataille 1973, S. 350 [Übersetzung].

