Markus Hennig

Gemeinsam gegen den Faschismus?

Bataille und Benjamin über die Möglichkeit kollektiver Erfahrung

In seiner Analyse des Faschismus beschreibt Walter Benjamin diesen als einen Versuch, eine Form der wahren Erfahrung zu begründen, die dem „denaturierten Dasein der zivilisierten Massen“[1] gegenübergestellt werden könnte.[2] Das heißt, in einer Situation der Erfahrungsarmut ist der Faschismus als Versuch zu verstehen, dem als stumpfsinnig und leer dargestellten Alltag der Massen eine irgendwie „wahre“ Erfahrung gegenüberzustellen, die sich über die alltägliche Reproduktion erhebt. In seiner Rezension der von Ernst Jünger herausgegebenen Schrift *Krieg und Krieger*, die Benjamin mit dem Titel *Theorien des deutschen Faschismus* überschreibt, analysiert er, wie die Vordenker des Faschismus einen Mythos entwerfen, der die Erfahrung in diesem Sinne aufwerten soll.

Im von Benjamin behandelten Sammelband wird der Krieg ganz allgemein und insbesondere der Erste Weltkrieg von den vertretenen Autoren zum „höchste[n] Ausdruck der deutschen Nation“[3] und des deutschen Kampfgeistes stilisiert. In dieser Darstellung sieht Benjamin die Erschaffung eines Mythos, dem es gerade nicht gelingt,

1 Benjamin, Walter: Über einige Motive bei Baudelaire. In: Gesammelte Schriften (= GS), Bd. I/2. Frankfurt a. M. 1991, S. 605–653, hier S. 608.

2 Für Kommentare und Kritik zu dem gehaltenen Vortrag, auf dem dieser Beitrag basiert, danke ich recht herzlich den Teilnehmer:innen der Tagung, allen voran Iphigenia Andreou, die mit wertvollen Hinweisen und Kommentaren zur Überarbeitung des Textes beigetragen hat. Außerdem möchte ich insbesondere Jenny Kellner danken, die mir einen Zugang zum Denken Batailles ebnete und auch das Vortragsmanuskript einer kritischen Lektüre unterzog.

3 Benjamin, Walter: Theorien des deutschen Faschismus. In: GS III, S. 238–250, hier S. 241.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„seiner Realitäten sich zu bemächtigen".[4] Anstatt die Realitäten des Ersten Weltkriegs und seiner Folgen zu verarbeiten, verschließe sich der Mythos ihnen gegenüber. Der Ansatz, die Erlebnisse des Weltkriegs durch den Rahmen eines übergreifenden Mythos zu einer Erfahrung im starken Sinne aufzuwerten, verfehle nicht nur sein Ziel, sondern verkehre sich ins Gegenteil. In dieser Weise, so Benjamins These, verstärkt der Mythos die Erfahrungsarmut, indem er unter der Vorgabe eines Zugangs zur Erfahrung nur deren leere Hülle präsentiert.

In seiner Darstellung betont Benjamin jedoch, dass dieses Streben nach einer „wahren" Erfahrung in Bezug auf den Ersten Weltkrieg nur einsetzen konnte, weil das deutsche Bürgertum selbst dieses Ereignis verdrängte. Die Niederlage im Krieg verlängert sich zu einem Verlust des Krieges in der Erinnerung: „[D]er Geschlagene besitzt ihn [den Krieg] nicht mehr, muß ohne ihn leben."[5] Während der Sieger den Krieg laut Benjamin problemlos in sein Selbstverständnis integrieren kann, steht der Geschlagene vor dem Problem, dass mit der Niederlage auch das eigene Selbstverständnis im Kampf unterlegen war und besiegt wurde. In diesem Sinne muss der Geschlagene die Niederlage anders verarbeiten als die Siegermacht. Da dem deutschen Bürgertum diese Verarbeitung Benjamin zufolge misslang, versucht es letztlich die Erlebnisse des Krieges zu verdrängen. Indem aber der Zugang zur Erinnerung des Krieges verloren wird, bleiben die damit verbundenen Erlebnisse unverarbeitet. Die Versuche, den Krieg und seine Niederlage rückblickend als Ausdruck eines ewigen Kampfes zu deuten und damit als Erfahrung in das eigene nationale Selbstverständnis zu integrieren, sind in dieser Darstellung dann nur möglich, weil ein anderer Bezug darauf verhindert wurde. Der Verlust des Krieges für die Erinnerung kehrt laut Benjamin in Form des Mythos zurück. Aber auch darin wird der Verlust nicht anerkannt, sondern verdrängt, da der Erste Weltkrieg zur Etappe eines ewigen Kampfes umgedeutet wird, wodurch das Verlorene nur umso verbissener festgehalten wird.

Die Möglichkeit, den Krieg als Mythos zu verklären, und die Resonanz, die diese Deutung erlebte, ist in Benjamins Darstellung also durch das vom Bürgertum praktizierte Vergessen bedingt. In

4 Ebd., S. 239.
5 Ebd., S. 242.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesem Sinne deuten sich in Benjamins *Theorien des Faschismus* erste Affinitäten zwischen dem Bürgertum und dem Faschismus an. Er rückt diese noch stärker ins Zentrum, wenn er die Materialschlachten des Ersten Weltkriegs als übersteigerten Ausdruck des deutschen Idealismus darstellt. Im Zuge des Ersten Weltkriegs, so Benjamin polemisch, „war alles Umliegende zum Gelände des deutschen Idealismus selbst geworden".[6] Anstatt der Natur ihre Geheimnisse abzulauschen, äußere sich im Krieg die Tendenz des Idealismus, diese Natur als bloßes Material zu betrachten. Insofern der deutsche Idealismus hier als Höhepunkt der Aufklärung verstanden werden kann, setzt der Krieg fort, was diese begann. Der Versuch, die Natur mittels der Technik zu unterwerfen und durch eine fortgesetzte Naturbeherrschung Freiheit zu verwirklichen, schlägt laut Benjamin um in eine Verselbstständigung der Technik.[7] Anstatt Mittel zur Erlangung von Freiheit zu sein, verkehrt sich die Technik in eine Form der Fremdbestimmung. Der Mensch erlebt sich zunehmend als unfrei und als Spielball der ihm äußeren Mächte. Benjamin fasst dies in seinem Aufsatz *Erfahrung und Armut* mit einem sprachlichen Bild:

> Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper.[8]

In diesem Bild verschränkt Benjamin verschiedene Entwicklungen miteinander. Während der Satz seinen Ausgang nimmt von einer Generation als Bezeichnung für ein Kollektiv, das durch eine gemeinsame Verortung in der Geschichte definiert ist, endet er schließlich beim vereinzelten Menschenkörper, der durch nichts mehr definiert zu sein scheint außer durch seine bloße körperliche Anwesenheit. Alle Bezugspunkte außer den Wolken sind diesem Menschenkörper abhandenkommen. Die Vereinzelung von der Generation zum Menschenkörper impliziert damit nicht nur eine kör-

6 Ebd., S. 247.

7 Vgl. Hillach, Ansgar: „Ästhetisierung des politischen Lebens". Benjamins faschismustheoretischer Ansatz – eine Rekonstruktion. In: Lindner, Burkhardt (Hrsg.): Walter Benjamin im Kontext. 2., erw. Aufl. Königstein/Ts. 1985, S. 127–167, hier S. 134–135.

8 Benjamin, Walter: Erfahrung und Armut. In: GS II/1, S. 213–219, hier S. 214.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

perliche Dimension, sondern auch das Schwinden des Selbst- und Weltverhältnisses, das Benjamin mit dem Begriff der Erfahrung umreißt.[9] Auch wenn eine positive Bestimmung von Erfahrung nur durch ihre Abwesenheit hindurch bei Benjamin aufscheint, so vermutet er sie dort, wo „im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion [treten]".[10] Erfahrung beinhaltet dann unter anderem eine gelungene Verortung des eigenen Selbst in der Welt, während die Erfahrungsarmut eine Blockade dieser Vermittlung impliziert. Der Mythos als leere Hülle der Erfahrung blockiert diese Vermittlung und arbeitet so mit an ihrem Verfall.

In der von Benjamin eingenommenen historischen Perspektive wird der Schwund an Erfahrung durch die Technik vorangetrieben, die eine Verkehrung im Handeln bewirkt, insofern der Mensch nicht mehr agiert, sondern ohnmächtig zum Stillstand kommt. Während die Generation in der Pferdebahn *fährt*, *steht* der Menschenkörper, während um ihn herum nichts unverändert bleibt, weil alles strömt und explodiert. In dieser Verkehrung deutet sich jener „Aufstand der Technik"[11] an, den Benjamin an anderer Stelle thematisiert. Anstatt (wie die Pferdebahn) von Menschenhand gelenkt zu werden, entwickelt die Technik ein Eigenleben, das für den Menschen selbst zur Gefahr wird. Der Wunsch des Idealismus, die Natur mittels der Technik zu beherrschen, mündet in einer Technik, die sich verselbstständigt und nicht mehr beherrschen lässt. In höchst kondensierter Form beschreibt Benjamin in diesem Satz jene Linie von der Betrachtung der Natur als bloßes Material über ihre vollumfängliche technische Bearbeitung bis zur Entfremdung und Vereinzelung der Individuen, denen in dieser Welt jegliche Orientierung abhandenkommt. Die fortschreitende Aufklärung der Welt führt nicht dazu, diese Welt zu beherrschen, sondern zu einer Verselbstständigung der dafür aufgewendeten Technik, der die vereinzelten Individuen nur noch ohnmächtig gegenüberstehen.[12]

---

9 Vgl. Weber, Thomas: Erfahrung. In: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hrsg.): Benjamins Begriffe. Frankfurt a. M. 2000, S. 230–259.

10 Benjamin, Über einige Motive bei Baudelaire, GS I/2, S. 611.

11 Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Dritte Fassung). In: GS I/2, S. 471–508, hier S. 507.

12 Die Verselbstständigung der Technik bringt selbstverständlich auch Veränderungen im Verhältnis des Menschen zur Natur mit sich. Insbesondere in seinen

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Benjamin formuliert so einen Zusammenhang zwischen dem aus der Aufklärung stammenden Selbstverständnis des Bürgertums, der Verkehrung der Technik zum Selbstzweck und dem Verlust an Erfahrungen. Dieser Zusammenhang kann in der These zusammengefasst werden, dass die durch die Aufklärung einsetzende Beherrschung der Natur zu einer Vereinzelung führt, in deren Folge die Individuen nicht mehr in der Lage sind, sich in ein sinnvolles Verhältnis zu ihren Mitmenschen und zur Welt zu setzen. Benjamin teilte diese These mit manchen seiner Zeitgenoss:innen.[13] Mit Georges Bataille teilte er darüber hinaus jedoch die These, dass diese Armut an Erfahrung eine Bedingung für das Aufkommen des Faschismus ist. Entsprechend widmeten sich beide der Frage, wie Erfahrungen unter diesen widrigen Bedingungen möglich sind, um sie dem Faschismus entgegenzusetzen.

Beide Schriftsteller lernten sich im Paris der 1930er-Jahre kennen. Eine erste Begegnung dürfte in der Bibliothèque Nationale stattgefunden haben, in der Benjamin seine Recherchen unternahm und Bataille als Bibliothekar arbeitete. Benjamin nahm schließlich am zweiten Treffen von Contre-Attaque teil und war später ein „häufiger und schweigender Gast“[14] in den Sitzungen des Collège de Sociologie. In beiden Zusammenhängen war Bataille wiederum eine prägende Figur. So initiierte er gemeinsam mit anderen französischen Intellektuellen die Gruppe Contre-Attaque, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, gegen den Faschismus anzukämpfen, sich aber schnell zerstritt und auflöste.[15] Das Collège de Sociologie war wiederum ein Forschungszusammenhang, der von 1937 bis 1939 bestand und sich regelmäßig in der Rue Gay-Lussac im Hinterzimmer der

---

Arbeiten zu Franz Kafka widmet sich Benjamin der Frage, wie unter Bezug auf jene Kreaturen, die noch nicht gänzlich der Natur entwachsen sind, eine Klage formuliert werden könnte; vgl. zu diesem Aspekt Weigel, Sigrid: Zu Franz Kafka. In: Lindner, Burkhardt (Hrsg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2011, S. 543–557.

13 Für die Beschreibung des Problems ausgehend von Hannah Arendt vgl. Schauer, Alexandra: Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung. Berlin 2023.

14 Vgl. Eiland, Howard/Jennings, Michael W.: Walter Benjamin. Eine Biografie. Berlin 2018, S. 756.

15 Vgl. ebd., S. 683–685.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Buchhandlung Galeries du Livre traf.[16] Im Vergleich zu den beiden anderen Organisatoren des Collège, Roger Caillois und Michel Leiris, war Bataille der häufigste Referent. Auch wenn zwischenzeitlich sogar ein Vortrag von Benjamin geplant war, der dann abgesagt wurde, weisen die persönlichen Zeugnisse von beiden Seiten eher auf eine ambivalente Beziehung zwischen Benjamin und Bataille hin. So vertraute Benjamin bei seiner Flucht Bataille einerseits die Aufbewahrung der meisten seiner Manuskripte an, während er sich andererseits in Briefen durchaus skeptisch gegenüber dem theoretischen Vorhaben des Collège äußerte.[17] Genauso sind von Bataille Äußerungen überliefert, die auf eine gewisse Distanz zwischen den beiden Denkern schließen lassen.[18]

Die Nähe der theoretischen Fragestellung brachte beide jedoch in das Hinterzimmer in der Rue Gay-Lussac. Benjamin und Bataille teilen in Grundzügen die These, dass in den Tendenzen der Aufklärung der Verlust eines bestimmten Verhältnisses zur Welt angelegt ist, das sie mit dem Begriff der Erfahrung beschreiben. Zudem sehen sie diesen Verlust an Erfahrung in enger Beziehung zur zunehmenden Vereinzelung, mit der die Möglichkeiten an Erfahrung weiter schwinden. Es ist diese entfremdete und vereinzelte Situation, an die der Faschismus ihrer Meinung nach anschließt und in der es ihm gelingt, die Massen zu mobilisieren.

Der Beitrag bringt diese beiden Diagnosen in Beziehung zueinander, um im Anschluss die dadurch ermöglichten Perspektiven zu diskutieren. Nachdem die Einleitung dieses Aufsatzes bereits mit einer Skizze des Problems aus der Perspektive von Benjamin begonnen hat, wird im Folgenden die Problembeschreibung aus der Perspektive von Bataille rekonstruiert. Daran anschließend geht der Beitrag auf die vorgeschlagenen Gegenstrategien ein, das heißt darauf, wie

16 Für einen kurzen Abriss der Geschichte des Collège vgl. Denis Hollier: Am Kopf von Acéphale. In: Hollier, Denis (Hrsg.): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Berlin 2012, S. 11–17.

17 Vgl. dazu Palmier, Jean-Michel: Walter Benjamin: Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin. Frankfurt am Main 2019, S. 560–563. Zum Verhältnis zwischen Bataille und dem Institut für Sozialforschung vgl. auch Weingrad, Michael: The College of Sociology and the Institute of Social Research. In: New German Critique, Nr. 84 (2001), S. 129–161.

18 Für die Spannung zwischen Benjamin und Bataille vgl. Raulet, Gérard: Das befristete Dasein der Gebildeten. Benjamin und die französische Intelligenz. Göttingen 2020, S. 235–249.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bataille versucht, durch einen Bezug auf Erfahrung der Tendenz zum Faschismus etwas entgegenzusetzen, und wie dieses Vorhaben mit Benjamin eingeschätzt werden kann. Beide legen die Hoffnung auf eine Form anderer Erfahrung, die kollektiv geteilt wird. Aber ihre Perspektiven auf diese Erfahrung stehen sich diametral gegenüber: Während Bataille dafür argumentiert und auch danach strebt, eine kollektive Erfahrung hervorzubringen, richtet sich Benjamins Ansatz auf etwas, das bereits anwesend und wirksam ist. Benjamin richtet sein Interesse auf eine konkrete historische Erfahrung, die es zu entschlüsseln gilt, um ein Verständnis dafür zu erarbeiten. Für Bataille hingegen würde ein solches Verständnis jenem Sinnzusammenhang zuarbeiten, der jede Erfahrung untergräbt.

1 Der Faschismus als Ausdruck des Heterogenen in einer homogenen Gesellschaft

Als zentrales Hindernis für jede Bezugnahme auf Erfahrungen sieht Bataille das projektorientierte Handeln. Der handelnde Bezug auf die Welt geschieht ihm zufolge durch Projekte. Damit meint dieses Handeln bei Bataille keine bestimmte historische Handlungsform, sondern jedes Handeln, das ein Ziel außerhalb seiner selbst verfolgt. Dadurch entstehe ein zweckrationales Verhältnis, unter dem die Welt wahrgenommen und angeeignet werde. Im Prozess des zweckrationalen Handelns setze sich der Mensch allerdings selbst auf den Status eines dienenden Instruments herab. Die Befriedigung seiner Bedürfnisse werde stets auf die Zukunft verschoben, wodurch der Mensch von seiner lebendigen Erfahrung getrennt werde.[19]

In dieser Trennung verliert der Mensch laut Bataille den Zugang zum Heterogenen. Dabei seien es die heterogenen Elemente, die das Handeln der Menschen wesentlich bestimmen würden. Allerdings entzögen sich diese heterogenen Elemente einer genauen Bestimmung, sei doch diese Bestimmung selbst Teil der homogenen Ordnung, die sich an definierbaren Zwecken orientiere. Indem der Mensch aber danach strebe, einen ihm äußeren Zweck zu erreichen, reduziere er sich selbst zu einem Mittel und nutze seine Kräfte

19 Vgl. Kellner, Jenny: Anti-ökonomischer Kommunismus. Batailles philosophische Herausforderung. Frankfurt am Main 2025, S. 103–108.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur, um bestimmten Handlungszielen zu dienen. Hier dominiere ein Zweck-Mittel-Verhältnis, mit dem Bataille das profane Handeln charakterisiert. In diesem profanen Handeln, das stets auf Zwecke ausgerichtet sei, werde der Drang zum Heterogenen nicht befriedigt. Das Heterogene ist für Bataille jenes Moment, das sich von der rein zweckrationalen Beziehung unterscheidet und in starkem Gegensatz dazu steht, weil es nicht nutzenorientiert ausgerichtet ist:

> Die heterogene Existenz kann also in Bezug auf das gewöhnliche (Alltags-)Leben als das ganz Andere bezeichnet werden; als inkommensurabel, wenn man diese Worte mit dem positiven Wert auflädt, den sie in der affektiven Lebenserfahrung haben.[20]

Die Inkommensurabilität ist diesem Gedankengang zufolge die einzige positive Bestimmung, die aus der Ordnung des Homogenen heraus über die heterogenen Elemente gemacht werden kann. Allerdings betont Bataille, dass das Studium der Homogenität vorausgesetzt werden müsse, da sie es sei, die das Heterogene begrenze. Das Heterogene könne demnach nicht unabhängig von der homogenen Ordnung erkannt werden, da diese es sei, die es von sich ausschließe. Gleichzeitig sei die homogene Gesellschaft aber unfähig, sich selbst zu erhalten, da sie „unfähig [ist], in sich selbst einen Sinn und Zweck des Handelns zu finden".[21] Bataille bringt Heterogenes und Homogenes damit in eine paradoxe Beziehung der gegenseitigen Abhängigkeit voneinander: Während das Homogene auf das Heterogene angewiesen ist, um sich zu erhalten, so lässt sich das Heterogene nur aus der Perspektive des Homogenen erfassen. Zu einem Paradox steigert sich diese Beziehung in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Dominanz des Homogenen derart zunimmt, dass es das heterogene Moment, von dem sie abhängig ist, verdrängt. Durch diese Verdrängung steigert sich aber ebendieses heterogene Moment zu einer fundamentalen Bedrohung der homogenen Ordnung.

Die Anziehungskraft des Faschismus erklärt Bataille aus der Verdrängung des Heterogenen. Nur weil die Gesellschaft sich gegenüber diesem Moment verschließe, könne eine Bewegung wie der Faschismus anziehend wirken, indem er dieses verachtete Moment

20 Bataille, Georges: Die psychologische Struktur des Faschismus. München 1997, S. 18.

21 Ebd., S. 23.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mobilisiere.[22] Dabei speise sich die Anziehung des Faschismus aus der offenen Hinwendung zum Heterogenen selbst. Das heißt, diese Anziehung bezieht sich nicht auf einen konkreten Inhalt oder eine konkrete Forderung, sondern entsteht aus der Lust am Bruch mit der bestehenden Ordnung selbst. Bataille erklärt den Faschismus darüber, dass die Faschisten gezielt jene Affekte bedienen, die sich aus der Anziehung des Heterogenen ergeben:[23]

> In ihrer Opposition gegen die demokratischen Politiker, die in den verschiedenen Ländern die der homogenen Gesellschaft innewohnende Plattheit repräsentieren, erscheinen auf den ersten Blick Hitler und Mussolini als das ganz Andere. […] [M]an kann nicht umhin, die Gewalt zu sehen, die sie über die Menschen, die Parteien und selbst die Gesetze erhebt: eine Gewalt, die den normalen Lauf der Dinge durchbricht, die friedliche, aber langweilige Homogenität, die ohnmächtig ist, sich aus eigener Kraft zu erhalten […].[24]

Die von den faschistischen Führern verkörperte Opposition ist laut Bataille deshalb so anziehend, weil sie in der Lage ist, die langweilige Homogenität zu durchbrechen. Das heißt, die Anziehungskraft des Faschismus erklärt sich für Bataille weniger aus dessen eigenem Programm, sondern vielmehr aus der Opposition, die er zur homogenen Gesellschaft selbst einnimmt. Damit weist der Faschismus für Bataille auf ein Problem eben dieses normalen Laufs der Dinge hin: Dass der Faschismus überhaupt so attraktiv werden könne, liege daran, dass in der vom projektorientierten, zweckrationalen Handeln dominierten Welt das Heterogene verdrängt werde. Der Faschismus ist für Bataille gewissermaßen Symptom einer vom Heterogenen entleerten Welt. Allerdings, und darin liegt bereits der Ansatz von Batailles Kritik am Faschismus begründet, mobilisiert der Faschismus diese Lust an der Überschreitung nur, um sie wieder in ein nutzenorientiertes Verhältnis einzugliedern. Der Faschismus mobilisiere die heterogenen Exzesse nur, um sie in seinen Zweck der Politik einzugliedern. Sein Ziel liege nicht in der Subversion

22 Für eine Deutung gegenwärtiger faschistischer Tendenzen, die gerade dieses Moment aufgreift, vgl. Paul, Morton: Faschismus als Lustgewinn. In: Berlin Review 9 (2025). https://blnreview.de/ausgaben/2025-03/morten-paul-faschismus-als-lustgewinn.

23 Vgl. Kellner, Anti-ökonomischer Kommunismus, S. 66–69.

24 Bataille, Struktur des Faschismus, S. 18.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der sozialen Ordnung, sondern in der Wiedereinführung der hierarchischen Struktur und der Ausrichtung dieser Struktur auf einen Führer.[25] Die Stabilisierung dieser sozialen Struktur zeige sich zum Beispiel daran, dass im Faschismus der Tod nicht als eben dieses Nichts und als Auflösung der gemeinschaftlichen Beziehung mit all seiner Abgründigkeit anerkannt werde, sondern dass gerade dieser Tod als Beitrag für ein größeres Ziel sinnvoll erscheinen soll.

Darin berührt sich Batailles Beobachtung durchaus mit der Benjamins. Auch dieser hatte, wie eingangs ausgeführt, den Mythos vom ewigen Kampf dafür kritisiert, dass er einen Sinn erzeugen soll, wo keiner ist. Gemäß diesen Ausführungen wird der Faschismus attraktiv, weil er in einer zunehmend von Sinn entleerten Welt eine Form des Sinns suggeriert. Diese Entleerung der Welt verstehen sowohl Bataille als auch Benjamin als eine Folge der zunehmenden Rationalisierung und des damit verbundenen Verlustes an Erfahrungen. Für Bataille verweist der Faschismus aber auch auf eine Grundlage der bürgerlichen, homogenen Ordnung, die diese Ordnung selbst nicht eingestehen kann: Sie ist abhängig von der Erfahrung des Heterogenen und muss diese zugleich verdrängen, um am projektorientierten Handeln festzuhalten. Weil Bataille das dafür konstitutive Verhältnis zur Welt grundlegend problematisiert, sucht er nach anderen Formen des Bezugs auf Erfahrung.

2 Gemeinsam zur Erfahrung

Die Attraktivität des Faschismus wird von Bataille als Ausdruck eines abwesenden Bezugs auf das Heterogene interpretiert. In der Folge stellt sich für ihn die Frage, wie andere – möglicherweise emanzipatorische – Bezüge auf dieses Heterogene hergestellt werden können.[26] Die Gemeinschaft soll nicht als autoritäre Gruppe entstehen, die auf einen Führer ausgerichtet ist, sondern als im besten Fall anti-autoritäre Gruppe – als kopflose, akephale Gemeinschaft. Diese Fragestellung verfolgt zum einen das Collège de Sociologie

25 Vgl. Falasca-Zamponi, Simonetta: Rethinking the political. The sacred, aesthetic politics, and the Collège de Sociologie. Montréal/Ithaca, N. Y. 2011, S. 155–164.

26 Vgl. Bürger, Peter: Ursprung des postmodernen Denkens. Weilerswist 2000, S. 46–56.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unter ambivalentem Bezug auf die Religionssoziologie von Emile Durkheim.[27] Zum anderen entsteht die Gruppe Acéphale, die als Geheimgesellschaft mittlerweile fast schon selbst zum Mythos geworden ist, da sich ihre Mitglieder über die Praktiken ihres Experiments weitestgehend ausschwiegen.[28]

Im Zentrum der beiden maßgeblich von Bataille initiierten Gruppenzusammenhänge steht die Frage, wie der kollektive Bezug auf das Heterogene hergestellt werden könnte. Dabei besteht die Schwierigkeit jedoch darin, dass die Gemeinschaft und die Erfahrung vom Heterogenen in einem Verhältnis der gegenseitigen Bedingung verstanden werden: Es ist die Gemeinschaft, die die überschreitende, heterogene Erfahrung ermöglicht, während gleichzeitig nur durch die heterogene Erfahrung eine wirkliche Gemeinschaft entsteht. Allerdings gesteht Bataille selbst ein, dass der Mythos „kein Ergebnis einer aktuellen Erfahrung"[29] ist. Stattdessen kann die Möglichkeit des Mythos ihm zufolge zwar in „historischen Beschreibungen" erkannt werden, ohne dass aber die im Mythos mögliche Totalität *erfahrbar* wird: „Die heutigen Menschen", so Bataille, kennen nur „den Trümmerhaufen der Existenz".[30] Mit diesem Eingeständnis entsteht jedoch das Problem, dass Batailles Vorhaben sich in einem Widerspruch zu den eigenen Prämissen bewegt. Wenn Mythen gegenwärtig nicht existieren und auch nicht als Ergebnis eines planvollen Handelns herbeigeführt werden können, dann bleibt zunächst nur ihre Abwesenheit zu diagnostizieren.[31] Nur wenn der Mythos in seinem Anfang nicht selbst ein Projekt wäre, würde er über die Probleme des planvollen, kalkulierenden Handelns hinausgehen; mit anderen Worten kann er nicht kalkuliert herbeigeführt werden.

Entsprechend verstrickt sich das Vorhaben, einen Mythos herbeizuführen, in einen Widerspruch, der ihn von Beginn an sabotiert, wäre doch dieser Mythos als geplantes Projekt selbst ein Produkt der

27 Zur Einordnung der theoretischen Bezüge vgl. Moebius, Stephan/Albers, Irene: Nachwort. In: Hollier, Denis (Hrsg.): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Berlin 2012, S. 757–828, hier S. 771–783.

28 Zur Geschichte von *Acéphale* vgl. Bischof, Rita: Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale. Berlin 2010, S. 111–133.

29 Bataille, Georges: Der Zauberlehrling. In: Hollier, Denis (Hrsg.): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Berlin 2012, S. 269–287, hier S. 286.

30 Ebd.

31 Vgl. Bürger, Ursprung des postmodernen Denkens, S. 83–85.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

homogenen Ordnung. Gerade weil die mit dem Mythos verknüpfte Erfahrung nicht willentlich herbeigeführt werden kann, besteht die einzige Möglichkeit, mit ihr umzugehen, in einer nachträglichen Betrachtung, die Bataille schließlich in *Die innere Erfahrung* unternimmt. Das Interesse von Bataille richtet sich folglich nicht mehr auf die durch ein Experiment herbeigeführte Erfahrung, sondern auf eine, die erlitten wird und das Subjekt überkommt.[32] In der Folge akzentuiert er den Bruch zwischen der Erfahrung und ihrer Darstellung. Die ekstatische Dimension ist demnach nur gegen jede Form des Wissens zu behaupten, weil die Übersetzung bereits eine Nutzbarmachung der Erfahrung impliziert. Die Erfahrung, die radikal dem Zugriff entzogen ist, wäre jene, die sich gänzlich vom Wissen abwendet und dem Subjekt dadurch die Möglichkeit öffnet, sich in der Erfahrung zu verlieren. In *Die innere Erfahrung* betont Bataille entsprechend die Notwendigkeit des Entzugs für jeden emphatischen Begriff von Erfahrung. Das heißt, diese ist kein willkürliches Produkt eines Subjekts oder einer Gemeinschaft, sondern entsteht allein durch ein Moment des Zufalls. Indem das Moment des Zufalls an den Anfang der Gemeinschaft gesetzt wird, ist ihr so bereits ein radikaler Bruch mit der herrschenden Ordnung eingeschrieben.

Auch wenn Bataille sich damit vom Projekt einer gezielt herbeigeführten Gemeinschaft abwendet, so bleibt er gerade darin seinen zwei zentralen Annahmen treu: erstens, dass die Erfahrung nur in einer Gemeinschaft möglich ist, und zweitens, dass ein emphatischer Begriff von Erfahrung prinzipiell gegen jede Form des zielgerichteten Handelns und dem mit ihm verbundenen Sprechen abzugrenzen ist.

Die Versprachlichung von Erfahrung wäre aus dieser Perspektive dann immer schon eine nachträgliche Operation, die den Gehalt der Erfahrung entstellt. Bataille betont, dass die Erfahrung im strengen Sinne dem Handeln und dem mit ihm verbunden „diskursive[n] Denken“[33] entgegengesetzt ist. Stattdessen zielt Bataille mit seinem Schreiben auf eine Annäherung an die Existenz selbst, weshalb Erfahrung und Sprache bei ihm als zwei grundsätzliche verschiedene Ordnungen verstanden werden können. Die Annäherung an die Er-

32 Vgl. Bischof, Tragisches Lachen, S. 120.

33 Bataille, Georges: Die innere Erfahrung. Nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953. 2. Aufl. Berlin 2017, S. 68.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fahrung erfolge nicht über das Sprechen, sondern über das Schweigen.[34] Entsprechend problematisiert er in *Die innere Erfahrung* den Irrweg, eine solche Erfahrung durch eine Dramatisierung in der Sprache herzustellen. Ein derartiges Unterfangen würde sich nur immer tiefer in jenen Diskurs hineinbegeben, der doch nicht an die Erfahrung heranreiche, in der sich jeder Sinn auflösen soll. Als Gegenentwurf richten sich Batailles Bemühungen auf ein „gespannte[s] Schweigen",[35] das aus sich selbst keine neue Aussage hervorbringe, sondern sich öffne für das, was nicht Diskurs ist. Ein derartiges Schweigen sei zwar durch die Worte motiviert, versuche aber, in sich das „Gesetz der Sprache"[36] zu bestreiten, um so die Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was durch den Diskurs gewöhnlich vergessen und überdeckt werde:

> Nichtsdestoweniger ist die innere Erfahrung ein Projekt, was man auch anstelle. Sie ist es, weil der Mensch es gänzlich durch die Sprache ist, die mit Ausnahme ihrer poetischen Perversion wesentlich Projekt ist. Doch ist das Projekt in diesem Fall nicht mehr das positive des Heils, sondern das negative, die Macht der Worte, des Projekts also, abzuschaffen.[37]

Bataille räumt so selbst die Paradoxie des eigenen Schreibens ein, das stets ein Projekt bleibt, dabei aber die Logik des Projekts an seine Grenzen führt, insofern es sich auf die innere Erfahrung ausrichtet. Denn in dieser werde nichts mitgeteilt, das selbst wieder in den Diskurs überführt werden könnte. Sein Vorhaben ist eine Bestreitung der Vorherrschaft der Worte und damit wesentlich gegen die Logik des Projekts gerichtet. In der Folge kann das Subjekt der Erfahrung nicht vorhergehen und über sie verfügen, sondern das gespannte Schweigen impliziere eine Öffnung für das Andere und Fremde, das unabhängig vom Subjekt bestehe. Ein Vorbild für diesen Versuch, aus der Ordnung des Diskurses in der Philosophie auszubrechen, bietet Nietzsche, dessen Versuch Bataille zufolge darin bestand, in und gegen die Philosophie sich auf „das Leben, sein Extrem, mit einem Wort die Erfahrung selbst"[38] auszurichten. Die Hinwendung auf die Erfahrung bezeichnet den Versuch, sich dem

34 Vgl. ebd., S. 28–30.
35 Ebd., S. 29.
36 Ebd.
37 Ebd., S. 41.
38 Ebd., S. 46.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leben selbst zu überlassen, ohne es einem Zweck wie der Erkenntnis unterzuordnen.

Stattdessen bestehe die Erfahrung nur im Moment der Kommunikation. Es geht Bataille dabei nicht um eine Kommunikation zwischen autonomen Subjekten, sondern in der Kommunikation erfahre das Subjekt etwas, das sich seiner Gewalt entziehe und damit auch die Grenzen des Subjekts überschreite – also etwas, das bisweilen selbst zur Gewalt wird.[39] Die Kommunikation wird von Bataille als ein Bezug gedacht, der erstens nicht auf das Sprechen zu reduzieren ist und zweitens auch nicht vom Subjekt willentlich initiiert wird. Die durch die Kommunikation mögliche Erfahrung könne folglich nicht aus den ihr vorausgehenden Bedingungen abgeleitet werden.[40] Um sie als Konfrontation mit dem radikal Anderen zu denken, müsste die Kommunikation als eine Situation verstanden werden, die durch keine Bedingungen limitiert ist. In der Kommunikation entstehe die Erfahrung, in der sich das Subjekt verlieren könne: „[D]ie Kommunikation ist ein Tatbestand, der nicht zum Dasein hinzukommt, sondern der es konstituiert".[41] Die Konstitution des Daseins durch die Kommunikation legt dabei auch eine Konstitution des Subjekts durch diese Situation nahe. Allerdings würde eine solche eindeutige Kausalität dem Grundgedanken von Bataille widersprechen. Vielmehr müsste angenommen werden, dass sich das Subjekt im Verrat an der Kommunikation konstituiert. Nur unter dieser Annahme erscheint die Forderung passend, dass die Erfahrung eine Auflösung des Subjekts herbeiführe, sodass sich dieses Subjekt für eine Kommunikation jenseits der eigenen Grenzen öffnen könne. Nur in dieser Erfahrung ist es laut Bataille in der Lage, eine Gemeinschaft zu finden, die keine faschistische Verschmelzung

39 Vgl. auch den Aufsatz von Burkhard Liebsch, der diesen zwar in Bezug auf Batailles Text *Die Freundschaft* entwickelt, aber daran grundlegende Motive von Batailles Denken herausarbeitet: Liebsch, Burkhard: Kommunikative Gewalt. Verletztes Leben und das Begehren nach dem/der Anderen in Georges Batailles Reflexionen über die Freundschaft (Atheologische Summe II). In: Boelderl, Artur R. (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. Wien/Berlin 2015, S. 47–71.

40 Vgl. zu diesem Aspekt Hetzel, Andreas: „Reduktion der Reduktion": Zum spannungsvollen Verhältnis von Philosophie und Erfahrung. In: Boelderl, Artur R. (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. Wien/Berlin 2015, S. 225–239.

41 Bataille, Die innere Erfahrung, S. 43.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

praktiziert. Denn in dieser Öffnung verliere sich das Subjekt und konfrontiere sich mit einer Fremdheit.

Die Möglichkeit einer derartigen Kommunikation sieht Bataille vor allem in der Gemeinschaft. Dabei erscheint die Gemeinschaft in Batailles Darstellung als radikaler Gegensatz zur Gesellschaft. Was in der Gemeinschaft erlebbar sei, sei das radikal Andere zur Gesellschaft: Die gemeinschaftliche Erfahrung ist nicht diskursiv, sie ist nicht projekt- oder zielorientiert, sie ist nicht auf die Zukunft orientiert; die gemeinschaftliche Erfahrung ist nur erlebbar, besteht nur im Moment und im Augenblick. Sie vereine, was der Diskurs trenne, und lasse Subjekt und Objekt miteinander verschmelzen, sodass sich keine positive Gegebenheit ergebe, sondern ein Nicht-Wissen einstelle.[42] Die innere Erfahrung sei somit vor allem Bestreitung und Nichtwissen, das heißt die Auflösung alles Bekannten:

> Nichtsein […], jedoch nur dessen, was bis dahin einen Sinn hatte, denn das Flehen – das aus der Abwesenheit des Sinns hervorgeht – legt endgültig einen Sinn fest, einen letzten Sinn: das Aufleuchten und sogar die „Apotheose" des Nichtsinns.[43]

Gerade an diesem Punkt, an dem nur noch der Nichtsinn als ein Extrem übrigbleibt, beharrt Bataille darauf, dass diese Erfahrung nicht allein erreicht werden kann. Der Versuch, bis zu diesem Extrem allein zu gehen, würde sich demnach im Besonderen verlieren.[44] Stattdessen brauche es die Gemeinschaft, und es seien nur jene Momente solche des Entzugs, in denen Gemeinschaft hervortrete. Bataille veranschaulicht dies insbesondere am Tod, der die Individuen mit der Endlichkeit der menschlichen Existenz konfrontiert und damit paradigmatisch für das Heterogene einsteht.[45] Im Moment der Konfrontation mit dem Tod eines Menschen würden die Subjekte erfahren, wie verletzbar die Gemeinschaft sei und wie die Gemeinschaft sich deshalb dem planvollen Zugriff entziehe. Die Endlichkeit des Lebens konfrontiere die Gemeinschaft mit der Tatsache, dass der soziale Zusammenhang nicht allein auf einem planvollen Handeln

42 Vgl. ebd., S. 18–22.

43 Ebd., S. 63.

44 „[F]ür sich allein ist jedes Wesen unfähig, glaube ich, bis zum Äußersten des Seins zu gehen. Wenn es das versucht, ertrinkt es in einem ‚Besonderen', das nur für es selbst Sinn hat." Bataille, Die innere Erfahrung, S. 63.

45 Vgl. Bischof, Tragisches Lachen, S. 248.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

basiere. Die werktätige Gesellschaft neutralisiere diese Endlichkeit aber, da sie stets für eine gleichbleibende Zukunft plane.

Weil die innere Erfahrung aber nicht übersetzbar sei in einen Diskurs, bleibe nur der Mythos als Versuch, etwas vom Unverfügbaren der gemeinschaftlichen Erfahrung mitzuteilen und so eine Erwartung für zukünftige Erfahrungen zu erzeugen. Indem diese Erfahrung nicht als ausgedeuteter Diskurs, sondern als Mythos präsentiert wird, beinhaltet er das Eingeständnis, dass nicht alles von dieser Erfahrung mitteilbar sei. Indem sich die Erfahrung als Mythos darstellt, unterläuft sie somit zugleich ihre Reduzierung auf ein eindeutiges Wissen. Der Mythos widerstreitet sich selbst, weil er zugleich etwas darstellt, von dem er aber die Nicht-Darstellbarkeit betont. Nur im Mythos könnte sich die Gesamtheit der Erfahrungen konzentrieren; der Mythos würde demnach eine Erfahrung kommunizieren, die nur noch Überschreitung wäre.[46]

Ein prominenter Vorbehalt gegen diese Konzeption ist, dass sie durch die Rückwendung auf die Gemeinschaft eine Regression vollziehe, wenn nicht gar mit dem Faschismus sympathisiere.[47] Allerdings verkennt diese Kritik, dass Batailles Einsatzpunkt gerade in einer Analyse des Faschismus besteht, die dessen psychologische Anziehungskraft betont und von dieser Diagnose ausgehend nach Formen sucht, diese Anziehungskraft zu subvertieren. In diesem Vorhaben zeigt sich somit keine Sympathie mit dem Faschismus, sondern vielmehr der Versuch, ihm wirkungsvoll entgegenzutreten. Dabei ziele der Faschismus darauf, eine hierarchische Ordnung einzuführen, in der das Heterogene auf einen Punkt – den Führer – konzentriert werde, um von diesem ausgehend die Gesellschaft zu ordnen.[48] Als Gegenbewegung zu diesem faschistischen Projekt sucht Bataille nun einen Ansatz, der die zentrale Stellung des Heterogenen anerkennt, ohne es aber hierarchisch zu institutionalisieren. Dafür kreist der Mythos, den Bataille erzählen will, um die

46 Vgl. ebd., S. 254–259.

47 Für eine Variante dieses Vorwurfs vgl. Falasca-Zamponi, Rethinking the political, S. 245–252. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Vorwurf der Sympathie für den Faschismus im französischen Kontext zunächst von André Breton und später auch von Jean-Paul Sartre erhoben wurde, die damit auch eine gezielte Diffamierung von Bataille verfolgten; vgl. dazu Bischof, Tragisches Lachen, S. 22–34.

48 Vgl. Kellner, Anti-ökonomischer Kommunismus, S. 59–69.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Figur einer Abwesenheit, die die Individuen verbindet, ohne sie zu homogenisieren. Gerade weil die Gemeinschaft nicht in positiver Weise, das heißt als eine Anwesenheit, erfahren werden kann, ist eine vereinheitlichende Bestimmung der Identität der Gemeinschaft unmöglich. Die gemeinschaftliche Erfahrung widerstreitet so ihrer Schließung, und um diesen Widerstreit auch auf diskursiver Ebene zu inszenieren, braucht es den Mythos. Bataille will auf diese Weise eine Erfahrung der Abwesenheit im Diskurs, der auf positivem Wissen basiert, anwesend halten, ohne die Abwesenheit aber in eine Positivität zu überführen.

Während die Kritik einer schlicht regressiven Rückwendung auf Gemeinschaft damit widerlegt scheint, soll nun mit Benjamin genauer danach gefragt werden, wie die in der Gemeinschaft ermöglichte Erfahrung verstanden werden kann. Dessen Vorbehalt wandte sich nicht gegen die Rückwendung auf Gemeinschaft, sondern gegen die spezifischen Form, in der diese Gemeinschaft gegründet werden sollte. Für Benjamin ist es insbesondere das von Bataille zentral gesetzte Schweigen, das weniger Erfahrung ermögliche, als vielmehr dem faschistischen Mythos Vorschub leiste.

3 Die Gemeinschaft als Mythos

In der Beschreibung ihrer gemeinsamen Gegenwart teilt Benjamin mit Bataille zunächst die These, Erfahrungen seien in der Moderne zunehmend unwahrscheinlicher geworden. Eine weitere Ähnlichkeit besteht auch darin, dass beide argumentieren, die Möglichkeit von Erfahrung werde durch gesellschaftliche Verhältnisse verhindert. Anders als Bataille sieht Benjamin die so verhinderte Form von Erfahrung aber nur als eine mögliche Form an. Im Anschluss an die einleitenden Worte zu Benjamins Überlegungen zur Erfahrung kann die These aufgestellt werden, dass Benjamin zufolge die Beziehung zwischen Selbst- und Weltverhältnis verschiedene Formen annehmen kann, die gleichermaßen unter den Begriff der Erfahrung fallen. Die für die Moderne dominante Form der Erfahrung, wie sie sich in Kants Schriften ausdrückt, ist für ihn allerdings ebenso begrenzt wie jene leere Hülle des Mythos. Die Schwierigkeit dieser Diagnose besteht für Benjamin wiederum darin, dass eine emphati-

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche Form von Erfahrung – die auch Bataille interessiert – aufgrund ihres Verfalls unzugänglich ist. Während Bataille zumindest umreißt, welche Erwartungen er mit einer solchen Erfahrung verbindet, stellt Benjamin selbst die Gewissheit der Form von Erfahrung radikal infrage. Der Aufsatz *Erfahrung und Armut* formuliert die These, dass wir eigentlich nicht mehr genau wüssten, was Erfahrung sei. Das sei es, was Benjamins Generation von früheren Generationen unterscheide, denn in diesen, so Benjamin, „wusste [man] genau, was Erfahrung war".[49] Im Umkehrschluss impliziert das, dass man mittlerweile nicht mehr weiß, was Erfahrung eigentlich meint. Als Anzeichen dieser Veränderung bemerkt Benjamin, dass die Geschehnisse nicht mehr in die alte Form von Erfahrung übersetzt werden. Sie kursieren nicht mehr als Erzählungen. Stattdessen breite sich ein Schweigen aus, das das, was eine Erfahrung sein könnte, nicht einholen könne.[50]

Dieses Schweigen steht für Benjamin in einem engen Zusammenhang zum allgemeinen Verfall der Traditionen und das heißt insbesondere auch der Formen der Weitergabe dieser Traditionen. So übernimmt er in seinen Aufsatz *Der Erzähler* eine zentrale Passage aus dem Aufsatz *Erfahrung und Armut*, um das Schweigen jener Generation zu beschreiben, die im Ersten Weltkrieg traumatisiert wurde. Dieses Schweigen, so Benjamin, lässt sich vor allem daraus erklären, dass jede Form von tradiertem Wissen in wenigen Jahren grundlegend widerlegt wurde:

> Denn nie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft wurden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch die Materialschlacht, die sittlichen durch die Machthaber.[51]

Wenn derart die tradierten Wissensbestände pulverisiert würden, dann verändere sich auch die Form, wie Erfahrungen gemacht werden könnten. Für Benjamin zeigt sich dies insbesondere in den literarischen Tendenzen seiner Zeit, was vornehmlich den Roman meint. Von diesem unterscheidet er die Erzählung, die sich aus

49 Benjamin, Erfahrung und Armut, GS II/1, S. 214.

50 Vgl. zu diesem Schweigen auch Felman, Shoshana: Benjamin's Silence. In: Critical Inquiry 25, 2 (1999), S. 201–234.

51 Benjamin, Walter: Der Erzähler. In: GS II/2, S. 439. Ebenso Benjamin, Erfahrung und Armut, GS II/1, S. 214.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gemeinsamen Traditionsbeständen speist, um gegenüber einer „Gemeinschaft der Lauschenden“[52] einen Rat zu formulieren. Der Roman hingegen verweise sowohl in der Produktion als auch in der Rezeption auf das vereinzelte bürgerliche Individuum, das von jeder kollektiven Tradition gelöst sei. Deshalb, so Benjamin, orientiere sich der Roman nicht länger an der Frage nach „der Moral einer Geschichte“, sondern kreise um die Suche nach dem Sinn des Lebens.

Was in der Gegenüberstellung von Erzählung und Roman auffällt, ist, dass sie bei Benjamin weniger mit einer normativen Wertung einhergeht. Stattdessen stellt Benjamin beide als Kulturtechniken dar, die um das Problem kreisen, wie eine Erfahrung mitteilbar ist. Wenn sich diese Kulturtechniken nun ändern, scheint dies auf einen Wandel in der Kultur selbst hinzudeuten, woraus dann wiederum folge, dass Erzählung und Roman nicht die gleiche Erfahrung unterschiedlich mitteilten, sondern dass in ihnen verschiedene Erfahrungen angelegt seien, die sich bereits in ihrer Form unterschieden. Während der Roman versuche, das isolierte Individuum in einer sich wandelnden Welt zu verorten, gehe die Erzählung von einer Gemeinschaft aus, die eine Tradition teile. Derart unterscheiden sich die in ihnen mitgeteilten Erfahrungen bereits daran, welches Subjekt als der Erfahrung fähig gedacht wird.

Dabei steht jene mit der Erzählung verbundene Erfahrung vor dem Problem, dass sie Benjamin zufolge im Verschwinden ist. Er führt dies unter anderem darauf zurück, dass auch die Orte schwinden, an denen sich Gemeinschaften versammeln konnten, um Erzählungen zu lauschen. Benjamin nennt dafür explizit die Handwerksbetriebe, in denen sich zuletzt derartige Gemeinschaften fanden. Mit der Auflösung dieser Betriebe ist aber bekanntlich auch jene gesellschaftliche Entwicklung verbunden, in der „[a]lles Ständische und Stehende verdampft“,[53] wie Marx und Engels im kommunistischen Manifest schreiben.[54] In diesem Prozess wird jede Tradition porös und letztlich fraglich. Es sind diese gesellschaftlichen Entwicklungen, deren Ausdruck laut Benjamin der Roman ist. Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird gerade aufgrund einer

52 Benjamin, Der Erzähler, GS II/2, S. 446.

53 Marx/Engels, Manifest der kommunistischen Partei. In: MEW, Bd. 4, S. 459–493, hier S. 465.

54 Vgl. Greffrath, Krista R.: Metaphorischer Materialismus. Untersuchung zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins. München 1981, S. 34–38.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

umfassenden Ratlosigkeit zum zentralen Thema. Das von Bataille beklagte Schwinden der Gemeinschaft und das mit ihr verbundene von Erfahrungen wird so als spezifische historische Entwicklung kontextualisiert. Mit dieser Kontextualisierung wird aber zugleich eine starre Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft hinfällig, da der Verfall der Gemeinschaft gesellschaftlich bedingt ist.

Die Rückführung der Erfahrung auf eine gesellschaftliche Bedingung erscheint aus der Perspektive von Bataille zunächst als Limitierung der Erfahrung selbst, da so gerade die Öffnung für das ganz Andere verhindert werde. Wenn allerdings die These nicht ist, dass eine starre Dichotomie zwischen der homogenen Ordnung und der Erfahrung des Heterogenen bestehe, sondern der Gedanke betont wird, dass das Heterogene durch den Ausschluss aus der Ordnung des Homogenen erst entstehe, dann könnte diese Überlegung auch in den Begriffen von Bataille reformuliert werden. Es wäre dann nach dem Heterogenen als Bedingung des Homogenen zu fragen. Dafür müsste das Heterogene selbst als in der homogenen Ordnung anwesend verstanden werden. Gerade diesen Gedanken scheint Bataille aber nur für den Grenzfall des Mythos gelten zu lassen, nicht aber für die Ordnung des Diskurses. In diesen lasse sich die in der Erfahrung angelegte Fremdheit nicht übersetzen, da die Sprache dieser Fremdheit wieder einen Sinn verleihen würde. Insofern priorisiert Bataille das Leben als Ort der Erfahrung, indem es sich dem Diskurs und der Sprache, aber auch der Gesellschaft in ihrem nutzenorientierten Handeln entziehe. Mit dieser Herangehensweise soll die Erfahrung als primärer Bezugspunkt etabliert werden, um ihrer Verzerrung oder Überschreibung durch den Diskurs entgegenzuwirken.

Bei Benjamin finden sich durchaus Ähnlichkeiten zu dem Versuch, die Erfahrung als dem Subjekt vorgängig zu denken. Insbesondere in seinen frühen Schriften zeigt sich die Tendenz, diese Erfahrung als noch zu machende zu konzipieren, was durchaus an Bataille erinnert. So zielt Benjamin in *Über das Programm der kommenden Philosophie* auf die Etablierung eines „reine[n] systematische[n] Erfahrungskontinuum[s]“,[55] das auch religiöse Erfahrungen

55 Benjamin, Walter: Über das Programm der kommenden Philosophie. In: GS II/1, S. 164.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ermöglichen soll.[56] Diese Forderung scheint stark dem Ansatz von Bataille zu ähneln, wonach Erfahrungen nur in der Konfrontation mit dem Sakralen möglich sind. Allerdings unterscheidet sich Benjamins Ansatz von dieser Forderung in zweifacher Weise: Erstens versteht Benjamin die religiöse Erfahrung nur als eine von vielen Formen der Erfahrung, die in der Moderne zunehmend unwahrscheinlicher geworden ist. Was sich im Verweis auf die religiöse Erfahrung also zeigt, ist zunächst eine verschwindende Pluralität an Erfahrungen. Zweitens betont Benjamin bereits zum Ende dieses frühen Aufsatzes, dass das von ihm anvisierte veränderte Verständnis von Erfahrung wesentlich aus einer „Reflexion auf das sprachliche Wesen der Erkenntnis"[57] gewonnen werden könne. Ein neues Verständnis von Erfahrung kann dieser Überlegung zufolge nur aus der Berücksichtigung seiner Darstellung in der Sprache erfolgen, wobei Benjamin in seinem ungefähr zeitgleich geschriebenen Aufsatz *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* den Gedanken einer reinen Sprache entwickelt, die bisweilen als Ausdruck einer reinen Erfahrung verstanden wurde.[58] Auch wenn gegen die irdische Möglichkeit einer solchen reinen Sprache berechtigte Einwände anzumelden sind,[59] kann zumindest festgehalten werden, dass für Benjamin die Sprache ein wesentlicher Bezugsrahmen für die Möglichkeit von Erfahrung darstellt und nicht nur eine Blockade ist (wie für Bataille).

In den späteren Schriften zur Sprachphilosophie, also in *Über das mimetische Vermögen* und *Lehre vom Ähnlichen*, kehrt Benjamin zur Bedeutung der Sprache für die Möglichkeit von Erfahrung zurück. Mehr noch als in den frühen Schriften konzentriert er sich auf eine in der Sprache vorherrschende Spannung zwischen ihren semiotischen und ihren magischen Momenten, wodurch sprachliche

56 Zur genaueren Diskussion dieser Schrift von Benjamin vgl. den Beitrag von Leonhard Riep in diesem Sammelband.

57 Benjamin, Über das Programm der kommenden Philosophie, GS II/1, S. 168.

58 Als Beispiel für eine solche Deutung sei auf Michael Löwys Interpretation von Benjamin als revolutionärem Romantiker verwiesen: Löwy, Michael: Redemption and Utopia. Jewish libertarian thought in Central Europe. A study in elective affinity. London/New York 2017, S. 107–117.

59 Für entsprechende Einwände vgl. Müller, Jan: Idee und Wahrheit. Benjamins sprachphilosophischer Beitrag und seine Einheit. In: Zeitschrift für kritische Theorie 26, 50/51 (2020), S. 13–44.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Äußerungen als „Vexierbilder" lesbar würden, in denen ein „‚Mehr' an Bedeutungsvielfalt"[60] enthalten sei. Für Benjamin „ist der buchstäbliche Text der Schrift der Fundus, in dem einzig und allein sich das Vexierbild formen kann."[61] Benjamin verschränkt derart zwei Momente, die Bataille voneinander trennen will. Die semiotische Seite der Sprache umfasst ihre Reduktion auf Zeichen zum Zwecke der Mitteilung. Es ist diese Funktion, die Bataille kritisiert und in der er stets einen Verrat an der Erfahrung sieht. Benjamin argumentiert nun, dass es dieser semiotischen Dimension bedarf, um daran überhaupt erst magische Momente herauslesen zu können. Darin sieht Benjamin keinen Verrat an der Erfahrung, denn auch die vermeintlich unmittelbare Magie eines früheren Zustandes basiert auf einem Lesen – nämlich einem „Herauslesen aus Sternen, Eingeweiden, Zufällen in der Urzeit der Menschheit".[62] Die an derartige Momente anknüpfende Erfahrung stellte sich dieser Überlegung zufolge nicht unmittelbar ein, sondern erst durch das Hervorbringen „unsinnlicher Ähnlichkeiten".[63] Im Herstellen von Ähnlichkeiten, die also nicht durch die Sinnesorgane, sondern gedanklich entstehen, liegt für Benjamin sodann die Möglichkeit von Erfahrung. Er betont in dem kurzen Aufsatz entsprechend auch, dass es nicht zu einem Verfall an Erfahrungen, sondern zu einer Veränderung des mimetischen Vermögens gekommen sei, durch das die unsinnlichen Ähnlichkeiten hervorgebracht worden seien. Die Überlegung zum mimetischen Vermögen erlaubt Benjamin zum einen, die Erfahrung nicht als das ganz Andere zur Gegenwart darzustellen. Zum anderen ermöglicht sie aber auch eine Kritik des rein durch Begriffe vermittelten Denkens, da Benjamin mit dem mimetischen Vermögen eine andere Form des Verhaltens gegenüber Ideen, Dingen oder Erinnerungen entwirft, das nicht allein auf Bestimmung durch Begriffe oder Bedeutung festgelegt ist. Bereits die Rede davon, sich ähnlich zu machen, verschiebt den Akzent des Erkennens auf das, dem es sich ähnlich machen will, anstatt mit einer vorgefertigten Methode zu arbeiten. In Abhängigkeit davon, was dies erfordert, werden andere Formen der Darstellung benötigt.

60 Opitz, Michael: Ähnlichkeit. In: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hrsg.): Benjamins Begriffe. Frankfurt am Main 2000, S. 15–49, hier S. 39.
61 Benjamin, Walter: Lehre vom Ähnlichen. In: GS II/1, S. 208–209.
62 Ebd., S. 209.
63 Ebd., S. 208.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Laut Benjamin ist dieses Vermögen in der Moderne nicht gänzlich verloren gegangen, sondern in veränderter Gestalt in die Sprache eingewandert. Ein Lesen, das dieses Vermögen gänzlich abgelegt hätte und rein profan wäre, sodass es von einer über sich hinausweisenden Bedeutung nichts wissen wollte, würde selbst unverständlich. Im Umkehrschluss bedeutet dies für Benjamin, dass auch im profanen Lesen magische Momente anwesend sind. Strenggenommen ist damit jedes Lesen in seinen Augen bereits ein doppeltes Lesen, bei dem sich „profanes Ablesen" und „magisches Herauslesen" miteinander verschränken.[64] Anstatt eines Dualismus aus Diskurs und Erfahrung findet sich in Benjamins Denken ein Fokus auf die Sprache als Medium, in dem verschiedene, bisweilen auch divergierende Wahrnehmungen sich ausdrücken und formen können. In diesem Sinne stellt sich die Sprache bei Benjamin nicht als Verrat an einer verfallenden Erfahrung dar, vielmehr widmet sich seine Arbeit den in der Sprache vorhandenen Spannungen, aus denen bestimmte Erfahrungen lesbar gemacht werden können. Derart finden sich in der Sprache die Spuren und Reste einer vermeintlich ursprünglichen Erfahrung – aber eben stets nur in entstellter Form.[65] In diesem Sinne widmen sich Benjamins Texte der Arbeit an den vorhandenen (Wunsch-)Bildern, um daran die Spuren aufzuzeigen, die diese Erfahrungen in den Zeichen hinterlassen haben.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich nun Benjamins Skepsis gegenüber dem Vorhaben von Acéphale. Pierre Klossowski, ein enger Vertrauter von Bataille, der Benjamins Kunstwerk-Aufsatz ins Französische übersetzte, erinnert später in einem Gespräch mit Jean-Maurice Monnoyer die Kritik von Benjamin so, dass diese sich vor allem auf die angespannte Fokussierung auf das Schweigen gerichtet habe. Diese Kritik habe sich aus Benjamins These gespeist, dass die „‚metaphysische und politische Überhöhung des Nichtkommunizierbaren' dem Faschismus in Deutschland den Boden bereitet

64 Vgl. Wohlfarth, Irving: „Was nie geschrieben wurde, lesen". Walter Benjamins Theorie des Lesens. In: Steiner, Uwe (Hrsg.): Walter Benjamin, 1892–1940. Zum 100. Geburtstag (Memoria). Bern 1992, S. 297–344, hier S. 316.

65 Vgl. zu diesem Aspekt Barbisan, Léa: Jenseits der „wahren Erfahrung": Walter Benjamins kritische Lektüre der Lebensphilosophie. In: Agard, Olivier/Hartung, Gerald/Koenig, Heike (Hrsg.): Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland / La philosophie de la vie entre la France et l'Allemagne. Baden-Baden 2018, S. 183–198, hier S. 192–193.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

habe".[66] Gerade die Annahme, dass das Zentrum der Gemeinschaft sich jeder Mitteilbarkeit entziehe, ist demnach laut Benjamin problematisch. Mit dieser These wird der Bereich der Erfahrung, den Bataille mit dem Nichtkommunizierbaren assoziiert, tendenziell gegenüber der Sprache abgedichtet. Ganz im Gegensatz zu Bataille betont Benjamin die Sprache als Ort, in dem Erfahrungen zu finden seien. Die Sprache ist für ihn kein Verrat an der Intensität von Erfahrung. Vielmehr liege die Möglichkeit von Erfahrung nur im Wahrnehmen der Spannungen und Entstellungen in der Sprache, durch die Erfahrung lesbar gemacht werden könne. Die Erfahrung ist bei Benjamin somit als eine Form der Bestimmung zu verstehen, die gerade in einer Form der verdrängten oder vergessenen Anwesenheit wirkt. Während sich die Aufmerksamkeit von Bataille gänzlich auf noch zu erleidende Erfahrung richtet, für welche die Aufmerksamkeit vorbereitet werden soll, so rückt Benjamin eine bereits anwesende Möglichkeit zur Erfahrung in den Fokus, die das Subjekt im Handeln bestimmt, aber von diesem nicht erkannt wird und ihm somit nicht als Erfahrung zugänglich ist.

Batailles Ausrichtung auf das Schweigen verkennt die Möglichkeiten des magischen Lesens der profanen Schrift, aus dem heraus sich unsinnliche Ähnlichkeiten herstellen können. Es verkennt die Umwandlung des mimetischen Vermögens und sein Einwandern in die Sprache. Doch viel entscheidender verkennt es die Notwendigkeit, an den vorhandenen sprachlichen Formen bereits mögliche Erfahrungen herauszuarbeiten, die das gemeinsame Handeln bestimmen. Die kollektive Erfahrung zeigt sich bei Benjamin nicht als etwas, das erst erwartet werden müsste, sondern als eine anwesende, aber nicht verstandene Beziehung zu sich selbst und zur Welt. Sie verbirgt sich in der „Sprache des Kollektivs",[67] die es deshalb zu studieren gilt: „Die Erzeugnisse des falschen Bewußtseins gleichen Vexierbildern, in denen die Hauptsache aus Wolken, Laub und Schatten nur eben hervorlugt."[68] An diesen Vexierbildern gilt es entsprechend herauszuarbeiten, wie sie durch das geformt werden, was zunächst nicht wahrgenommen wird. Dafür scheint Benjamin die Position des Au-

66 So zitiert bei Palmier, Benjamin, S. 562.

67 Benjamin, Walter: Ein Außenseiter macht sich bemerkbar. In: GS III, S. 219–225, hier S. 223.

68 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ßenseiters tendenziell geeigneter als jene in der Gemeinschaft, denn erst eine epistemische Distanzierung erlaubt es bisweilen, die Dynamiken zu erkennen, die das Handeln des Kollektivs bestimmen.[69]

Hinter dieser zunächst allgemein anmutenden These steckt bezogen auf Benjamin eine konkrete historische Erfahrung. Denn mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges vollzog Benjamin eine Distanzierung von der Gemeinschaft der Jugendbewegung, von der er sich zuvor als elementarer Teil verstanden hatte.[70] Ausgelöst wurde diese Distanzierung durch die Kriegsbegeisterung und den mit dieser verbundenen Chauvinismus und Nationalismus der jugendlichen Gemeinschaft. Die Erwähnung dieser Ereignisse impliziert an dieser Stelle mehr als eine biografische Anekdote. In ihr liegt die These begründet, dass Benjamins Arbeiten in der Folge unter anderem als Versuch zu lesen sind, die Anziehung der Gemeinschaft in der Jugendbewegung so zu interpretieren, dass sie als Vorbedingung für die Kriegsbegeisterung verständlich wird. Die Schwierigkeit dieses Vorhabens deutet sich aber in Benjamins eigenem Schweigen zu seinem Engagement in der Jugendbewegung an.[71] Dieses zunächst private Schweigen potenziert sich in der Folge des Ersten Weltkriegs zu einem gesellschaftlichen Schweigen, das Benjamin sowohl in *Erfahrung und Armut* als auch in *Der Erzähler* thematisiert:[72] „[D]ie Leute kamen verstummt aus dem Felde? Nicht reicher, ärmer an mitteilbarer Erfahrung."[73] Es ist just dieses Schweigen, an das schließlich der deutsche Faschismus anknüpfen wird, indem er die daraus folgende Armut an Erfahrung durch einen Mythos überwinden will. Darin wird das Schweigen affirmiert, um das in ihm sich

69 Vgl. Buck, Sophia: Walter Benjamin's "Outsiders": Against "Optical Illusions" of (National) Communities. In: Marchesoni, Stefano/Sahraoui, Nassima/Truskolaski, Sebastian (Hrsg.): Community in Walter Benjamin's philosophy (New Benjamin studies, 1). Paderborn 2025, S. 117–138, hier S. 129–134.

70 Für Benjamins Verständnis der Gemeinschaft in der Jugendbewegung sowie zu seinem Bruch mit dieser vgl. Hennig, Markus: Idea and Experience of Community in the Writings of the Young Walter Benjamin. In: Marchesoni, Stefano/Sahraoui, Nassima/Truskolaski, Sebastian (Hrsg.): Community in Walter Benjamin's philosophy (New Benjamin studies, 1). Paderborn 2025, S. 3–24.

71 Zum Verhältnis von Benjamins Denken zur Jugendbewegung vgl. Steizinger, Johannes: Revolte, Eros und Sprache. Walter Benjamins „Metaphysik der Jugend". Berlin 2013.

72 Vgl. Felman, Benjamin's Silence.

73 Benjamin, Erfahrung und Armut, GS II/1, S. 214.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausdrückende Trauma nicht zu bearbeiten, sondern in seiner Wiederholung zu verharren. Bei Benjamin drückt das Schweigen hingegen eine konkrete historische Erfahrung aus, die aber noch nicht mitteilbar gemacht wurde. Gerade deshalb sieht er in der „Überhöhung des Nichtkommunizierbaren" die Gefahr, dem Faschismus den Boden zu bereiten, weil so die Mitteilbarkeit dieser Erfahrung weiter verhindert wird. Die Nähe zu Bataille erweist sich damit auch als die größte Differenz: Während Bataille die Erfahrung in der Gemeinschaft als Schweigen affirmiert, setzt Benjamins Arbeit an diesem Schweigen an, um nicht der unbewussten Dynamik der Gemeinschaft zu verfallen.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thomas Ebke

Politik des Furors

Benjamin und Dumézil über mythische und heilige Gewalt

Es mag, denn dokumentiert ist dergleichen nirgends, ganz unserer Imagination überlassen bleiben, ob Walter Benjamin einmal nach der Auflösung einer der illustren abendlichen Vorträge und Feierlichkeiten, denen er zwischen 1937 und 1939 in jener „obscure petite librairie catholique de la rue Gay-Lussac à Paris“[1] beizuwohnen pflegte – vielleicht an der Garderobe der kleinen „arrière-boutique“[2]? – einen etwa gleichaltrigen, recht ernst und zugeknöpft erscheinenden Herrn mit markanter Hornbrille und fliehender Stirn registrierte, der sich nach sechs langen Jahren an der Universität von Istanbul und vier Semestern als Lektor für Französisch im schwedischen Uppsala glücklich schätzte, nach Paris zurückgekehrt zu sein, um seine Stelle als Forschungsdirektor für das komparative Studium der Religion bei den indoeuropäischen Völkern an der École pratique des hautes études anzutreten. Immerhin wissen wir von Benjamin, dass er 1938 die frivolen Veranstaltungen des Collège de Sociologie mit dem Gefühl starker Ambivalenz, aber doch immerhin regelmäßig frequentiert hat: Angezogen von der Ahnung, dass die Kontroversen dieses Zirkels „nicht völlig abseits von seiner Problemstellung lagen“[3], zugleich aber politisch entsetzt von der kultischen, seinem Eindruck nach protofaschistischen Esoterik der Zeremonienmeister, namentlich Georges Batailles und Roger Caillois’.[4] Von Georges Dumézil, dem unbekann-

1 Meyran, Régis: Le collège de sociologie (1937–1938): Les apprentis sorciers. In: Sciences Humaines HS11 (2022), S. 29.

2 Ebd.

3 Palmier, Jean-Michel: Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin. Frankfurt a. M. 2009, S. 562ff.

4 In der theoriegeschichtlichen Forschung zur Frühzeit der Kritischen Theorie haben sich die Hinweise auf die elementare Bedeutung, die Benjamins Rezeption insb. von

https://doi.org/10.5771/9783495989326-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY