

Kapitel 2: Das Mythische – Grenzen der Vernunft

Mirko Stieber

Animalität und Sakralität

Kritische Theorie und das Collège de Sociologie

Das Verhältnis zwischen der Kritischen Theorie und dem Collège de Sociologie wurde bisher kaum thematisiert. Dies mag überraschen, denn beide Ansätze weisen in Bezug auf ihre Motive und Gegenstände zahlreiche Gemeinsamkeiten auf. So fragt das 1937 in Paris von Georges Bataille, Michel Leiris und Roger Caillois gegründete *Collège de Sociologie* ähnlich wie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* nach der Wechselbeziehung von Aufklärung und Mythos sowie den Voraussetzungen des Faschismus.¹ Wie in der Kritischen Theorie wird auch hier im Dogmatismus einer erstarrten Aufklärung der Nährboden für autoritäre Herrschaft erkannt. Erst vor dem Hintergrund einer umfassenden „Entzauberung der Welt“, bei der Vernunft zunehmend auf bloße Nützlichkeits erwägungen atomisierter Individuen reduziert wird, gewinnt das trügerische Bild einer Wiederherstellung einer ursprünglichen Gemeinschaft seine Faszination: Es zehrt letztlich vom Versprechen, nach dem Wegfall sakraler Traditionen das metaphysische Vakuum und die Entfremdung der Individuen wieder aufzuheben.

Angesichts der Gefahren einer positivistisch verengten Aufklärung verfolgen die Mitglieder des Collège, ausgehend von Émile Durkheim und Marcel Mauss, das Ziel, an die kulturellen Praktiken und Vorstellungen indigener Völker zu erinnern und einige Aspekte hiervon in der modernen Kultur zu bewahren. In der Wiederbelebung des „Sakralen“ und mythischer Gemeinschaftsbildungen – vor allem

1 Vgl. Hollier, Denis (Hrsg.): *Das Collège de Sociologie. 1937–1939*. Berlin 2012; Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente (Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3). Frankfurt a. M. 1986 (= DA).

durch kollektive Feste – erkennen sie ein Potenzial, der affektiven Dimension der Vernunft besser gerecht zu werden. Werde das Sakrale hingegen weiterhin verdrängt, drohe es stets auf katastrophale Weise, etwa in Form nationaler Kriege, wiederzukehren.

Obwohl Adorno die „Versöhnung des Mythos“ als ein Leitmotiv in Walter Benjamins Denken ausmacht,² ließe sich ebenso gut behaupten, dass diesem Topos auch im Denken Adornos und Horkheimers selbst eine zentrale Bedeutung zukommt – wenn auch eher latent und deutlich gebrochener als bei den Mitgliedern des Collège. Dementsprechend schwankt das Verhältnis der Kritischen Theoretiker zum Collège zwischen einem magnetischen Hingezogensein und einer schauernden Abwehr. So erwägt Adorno etwa zeitweise, Caillois und Bataille als Autoren für die *Zeitschrift für Sozialforschung* zu gewinnen. Gleichzeitig fürchtet er jedoch, gerade angesichts von Caillois' frühem Werk *Der Mythos und der Mensch*, eine Wiederverzauberung der Natur, die bedeutende Errungenschaften der Aufklärung wieder untergraben könnte.³

Die folgenden Überlegungen wollen dem ambivalenten Verhältnis der Kritischen Theoretiker zu den Denkern aus dem Umfeld des Collège weiter nachspüren. Hierzu wird zunächst an Adornos und Horkheimers Aufklärungskritik erinnert, die – wie bereits angedeutet – viele Gemeinsamkeiten mit den Analysen des Collège aufweist. Daraufhin werden Caillois' Gedanken zur Mimesis und die des Collège zum Sakralen und zum Fest beleuchtet, um die Unterschiede der beiden Ansätze näher zu diskutieren. Während die Kritischen Theoretiker das Sakrale vorrangig als eine frühe Form der Naturbeherrschung deuten, die dazu dient, die Angst vor der Überlegenheit der Natur zu bannen, versteht das Collège das Sakrale hingegen als eine kuratierte lustvolle Regression in einen Zustand animalischer Immanenz. Den unterschiedlichen Deutungen liegen jeweils verschiedene materialistische Motive zugrunde. Diese kreisen letztlich um die Frage eines *monistischen Materialismus*, der – wie er gegenwärtig etwa auch im Umfeld des Neuen Materialismus dis-

2 Vgl. Adorno, Theodor W.: Charakteristik Walter Benjamins. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10/2. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2003.

3 Vgl. Caillois, Roger: *Der Mythos und der Mensch*. Berlin 2023; Adorno, Theodor W.: Roger Caillois, *La Mante religieuse*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20/1. Frankfurt a. M. 2003.

kutiert wird⁴ – Kultur in enger Kontinuität zur Natur begreift und in einigen Motiven bis in das mythische Denken zurückreicht. Demgegenüber bleibt die Kritische Theorie stärker einer *messianischen Deutung* verpflichtet, in der die Natur selbst als erlösungsbedürftig erscheint. In einem letzten Schritt wird auf die Perspektive einer *Natursubjektivität* aufmerksam gemacht, die zwischen diesen beiden Formen des Materialismus vermittelt und wie sie bei Bataille sowie vor allem in der Kritischen Theorie eher latent und verstreut angelegt ist.

1 Vernunft und Natur im Dienst der Selbsterhaltung

Adorno und Horkheimer entfalten eine Kritik der Naturbeherrschung, die bis in die Urgeschichte des Menschen zurückreicht. Ihre Analysen beschränken sich dabei nicht auf das Zeitalter der Aufklärung im engeren Sinne, das üblicherweise auf das 17. bis 18. Jahrhundert datiert wird, sondern beziehen auch die frühesten Religionen von Stammesgesellschaften mit ein. Im Gegensatz zu einer prominenten Selbsterzählung der Aufklärung, die eine klare Zäsur zwischen sich und einer dunklen, religiösen Vorzeit zieht, erkennen sie bereits in den magischen Praktiken von Schamanen oder in den mythischen Erzählungen Homers den Versuch, die Welt zu ordnen und berechenbar zu machen – kurz: technisch über sie zu verfügen.

Nimmt das magische und „animistische“ Weltverhältnis zunächst noch eine allumfassende Beseeltheit und Subjektivität der Natur an,⁵ so wird diese im Laufe der Aufklärung zunehmend auf eine bloß passive Materialität reduziert und auf diese Weise verdinglicht. Mit jedem Säkularisierungsschritt der Aufklärung – vom Animismus über den Mythos, den Monotheismus und die metaphysisch-philosophischen Systeme bis hin zur positivistischen Wissenschaft und Industrie – mehren sich einerseits die technischen Fähigkeiten und Verfügungsmöglichkeiten über die Natur, doch andererseits wird durch diese „Entzauberung der Welt“ der Sinn dieses Unterfangens

4 Vgl. Goll, Tobias/Keil, Daniel et al. (Hrsg.): *Critical Matter: Diskussionen eines neuen Materialismus*. Münster 2014; Vgl. Hoppe, Katharina/Lemke, Thomas: *Neue Materialismen zur Einführung*. Hamburg 2023.

5 Vgl. DA, S. 21, 45.

selbst fraglich. Denn mit der wachsenden Verdinglichung der äußeren Natur wird ebenso der „Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig“⁶ – lebt doch die „innere Tiefe des Subjekts“ vom „Reichtum der äußeren Wahrnehmungswelt“. Wird hingegen diese „Verschränkung unterbrochen [...], erstarrt das Ich“.⁷

Es ist diese „transzendente Obdachlosigkeit“ der verwalteten Welt, die schließlich den Nährboden für jede moderne Form des Aberglaubens bereitet: seien es die zahlreichen Privatreligionen auf individueller Ebene oder die – weitaus gefährlicheren – Autoritarismen auf politischer Ebene, die etwa durch die Sakralisierung der Nation versuchen, den metaphysischen Verlust durch eine Beschwörung einer homogenen Gemeinschaft zu kompensieren. Positivistische Entzauberung und mystifizierende Wiederverzauberung sind für Adorno und Horkheimer demnach nicht als einfacher Gegensatz zu verstehen; vielmehr folgen sie einer gemeinsamen Logik der Naturbeherrschung, die auf der „Verleugnung der Natur im Menschen“ beruht. Sie bildet den „Kern aller zivilisatorischen Rationalität“.⁸ Denn auch der Autoritarismus, der mit der Suggestion operiert, die natürlichen Triebe des Individuums von ihren Restriktionen zu befreien, dient letztlich der Beherrschung der inneren Natur. So ist nach Adorno und Horkheimer etwa der Faschismus „totalitär auch darin, daß er die Rebellion der unterdrückten Natur gegen die Herrschaft unmittelbar der Herrschaft nutzbar zu machen strebt.“⁹

Weil die von jeder Leiblichkeit geläuterte Vernunft keinen Zweck hervorzubringen vermag, der über die bloße Selbsterhaltung hinausweist, schlägt die Aufklärung in jene Naturzwänge um, von denen sie sich ursprünglich zu befreien suchte. Indem sie den Kreislauf von „Fressen und Gefressenwerden“ fortführt, bleibt die Aufklärung als weiteres Zeitalter der Naturgeschichte beschreibbar.¹⁰ Es ist weiterhin das natürliche Selbsterhaltungsprinzip, das sich mithilfe des Menschen in den neuzeitlichen Naturwissenschaften und technischen Lebensformen in rationalisierter Form fortschreibt und zur lückenlosen Verfügbarbarmachung der Welt führt. Da sich die in-

6 Ebd., S. 72–73.

7 Ebd., S. 214.

8 Ebd., S. 72.

9 Ebd., S. 209.

10 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften, Bd. 6). Frankfurt a. M. 2003, S. 348.

zwischen anonyme und verselbstständigte Maschinerie durch moderne Rechtsbeziehungen und Marktverhältnisse – das heißt durch das „Tauschprinzip“ – global potenziert, wird der gesellschaftliche Funktionszusammenhang vom Individuum als ähnlich übermächtig wahrgenommen wie einst die göttliche Natur in den Mythen.

Die Denker im Umfeld des Collège de Sociologie gelangen zu einer ähnlichen Analyse, wenn sie moderne Gesellschaften als „post-sakrale“ Gesellschaften beschreiben, in denen Tiere und Dinge primär nach technischen und wirtschaftlichen Nützlichkeitskriterien bewertet und damit als profane Objekte aufgefasst werden. Zwar akzentuieren die Autoren ihre Zeitdiagnosen unterschiedlich, doch stimmen sie darin überein, dass das Sakrale seit der Neuzeit nicht vollständig verschwunden ist. Auf individueller Ebene gibt es weiterhin Erfahrungen, die das Subjekt dezentrieren und seine Selbsterhaltung radikal infrage stellen können – etwa unbewusste Prozesse wie Träume und Psychosen, Rauschzustände oder erotische Begegnungen. Verschwunden sind jedoch die *kollektiven Ausdrucksformen des Sakralen* in Gestalt von Ritualen und Festen, die alle Mitglieder einer Gesellschaft einbeziehen. Sofern von einem kollektiven Äquivalent des Sakralen in modernen Gesellschaften gesprochen werden kann, so findet es sich nach Caillois am ehesten im nationalen Krieg.

Bevor die im Collège geführten Überlegungen zum Sakralen weiter ausgeführt werden, wird zunächst kurz auf den Begriff der Mimesis eingegangen. Dieser spielt in den Texten von Adorno, Horkheimer und Caillois eine kaum zu unterschätzende Rolle und lässt neben den bereits umrissenen Gemeinsamkeiten auch die Differenzen zwischen den Kritischen Theoretikern und den Denkern des Collège deutlicher hervortreten.

2 Mimesis: Zwischen Selbsterhaltung und gefährlichem Luxus

Das körperliche Vermögen der Mimesis wird von Adorno und Horkheimer ähnlich wie der Begriff des Sakralen gegen eine bloß utilitaristische Vernunft einer positivistisch verengten Aufklärung in Anschlag gebracht. Während die Vernunft im Dienst der Selbsterhaltung eine Abgrenzung vom Objekt sowie dessen Verdinglichung zu-

gunsten eines fest umrissenen Begriffs oder Bildes bezweckt, zielt die Mimesis hingegen auf eine *Anähnlichung* und *Anschmiegung* an die Umgebung.¹¹ Sie strebt nach einer Kontinuität mit dem vermeintlich ganz Anderen – ob es sich nun um Menschen, andere Lebewesen oder Dinge handelt – und unterläuft dadurch die strikte Dichotomie zwischen Natur und Kultur, die auf der Verleugnung natürlicher Abhängigkeiten basiert.

Dennoch hat die Mimesis laut den Kritischen Theoretikern ihren historischen Ursprung durchaus im biologischen Überlebensmechanismus der Mimikry: etwa wenn ein Insekt sich Blättern oder Blüten anähnelte, um der Wahrnehmung eines Fressfeindes zu entgehen.¹² Wenn der Ursprung der Mimesis selbst im Selbsterhaltungsprinzip wurzelt, also in der „biologischen Urgeschichte“ von Tieren und Pflanzen, stellt sich die Frage, wie sie dennoch ein Gegenmodell zur technischen Rationalität der Naturbeherrschung und bloßen Selbsterhaltung bilden kann. Zur Beantwortung kann ein Blick auf Roger Caillois' Naturphilosophie des „*mimétisme*“ hilfreich sein.¹³ Neben den Überlegungen Walter Benjamins – der selbst regelmäßig an den Sitzungen des Collège teilnahm, mit Caillois' Gedanken vertraut war und allgemein als Vermittler zu den Mitarbeitern des Instituts für Sozialforschung wirkte¹⁴ – stellt sie einen der zentralen Impulse für Adornos und Horkheimers Begriff der Mimesis dar und dient zugleich als auffällige Kontrastfolie zu jenem der Kritischen Theoretiker.

Im Unterschied zu Adornos und Horkheimers letztlich darwinistischer Interpretation der Mimikry – nach einer verbreiteten, aber nicht zwingenden Lesart Darwins, die die Natur primär als Überlebenskampf versteht – begreift Caillois die Mimikry gerade nicht als Mittel zur Selbsterhaltung: Für ihn ist sie vielmehr Ausdruck des *Überflusses der Natur*. „Man hat es also mit einem Luxus zu tun“, und da die Mimikry die Überlebensfunktion des Organismus neurotisch vernachlässigt und eine selbstzerstörerische Tendenz auf-

11 Vgl. DA, S. 25f., 204f., 211.

12 Vgl. ebd., S. 204.

13 Vgl. Caillois, Roger: Méduse & Cie. Die Gottesanbeterin – Mimese und legendäre Psychasthenie. Berlin 2007.

14 Vgl. Moebius, Stephan: Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie. Konstanz 2006, S. 370f.

weist, handelt es sich darüber hinaus „sogar um einen gefährlichen Luxus“.¹⁵ So konstatiert Caillois, dass „man in den Mägen von Räubern zahlreiche Überreste mimetischer Insekten [findet]. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass diese bisweilen über noch andere, wirksamere Verteidigungsmittel verfügen“, wie etwa Stacheln oder Panzerungen. Nahezu tragisch erscheint ihm der „Fall der Blattschrecken“, die sich „gegenseitig an[nagen], da sie sich für Blätter halten. Man könnte hier an eine Art kollektiven Masochismus glauben.“¹⁶

Für Caillois ist die „Schutzwirkung“ der Mimikry demnach „gleich null“. Sie entzieht sich für Caillois folglich allen funktionalen Kategorien und ist als ein *schöpferischer Ausdruck des kontingenten Spiels der Materie selbst* zu verstehen – mit durchaus ungewissem und potenziell gefährlichem Ausgang. Adorno und Horkheimer rücken Caillois' Interpretation der Mimesis daher ausdrücklich in die Nähe von Freuds später Trieblehre,¹⁷ die bekanntlich einen Todestrieb annimmt, einen Hang, wieder eins mit der Umgebung zu werden, das „allgemeinste[] Streben alles Lebenden, zur Ruhe der anorganischen Welt zurückzukehren“.¹⁸ Und wie Freud zudem Parallelen zwischen neurologischen Schutzmechanismen und dem Seelenleben zieht oder sogar die Triebe als Fortsetzung der „chemische[n] Affinität der unbelebten Materie“ auffasst,¹⁹ interessiert sich auch Caillois für die Parallelen von biologischen und kulturellen Phänomenen. So korrespondieren nach Caillois etwa Mimesis und Psychasthenie²⁰ – ein damals gebräuchlicher Begriff für neurotische Zustände mit Symptomen, die heute vor allem im Bereich schizophrener Erkrankungen verortet werden, in denen die Grenzen der Selbstwahrnehmung gegenüber der Umwelt verschwimmen. Und auch die auffälligen Übereinstimmungen vieler Mythen, wie etwa

15 Caillois, Roger: Mimese und legendäre Psychasthenie. In: Ders., *Méduse & Cie*, S. 25–44, hier S. 33. Vgl. Becker, Andreas/Doll, Martin et al. (Hrsg.): *Mimikry. Gefährlicher Luxus zwischen Natur und Kultur. Schliengen im Markgräflerland 2007*.

16 Caillois, Mimese und legendäre Psychasthenie, S. 33.

17 Vgl. DA, S. 259.

18 Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 13. Frankfurt a. M. 1940, S. 1–70, hier S. 68.

19 Ebd., S. 63.

20 Vgl. Caillois, Mimese und legendäre Psychasthenie, S. 36f.

die kulturübergreifende Faszination für die Gottesanbeterin, führt er auf anthropologische und biologische Ursachen zurück.²¹

Gerade dieser „echt materialistische Aspekt“²² in Caillois' Denken weckt Adornos Interesse und lässt ihn sogar zeitweise mit dem Gedanken spielen, Caillois und Bataille als Autoren für die *Zeitschrift für Sozialforschung* zu gewinnen.²³ Doch wie sowohl aus dem Briefwechsel mit Benjamin als auch aus seiner Rezension zu Caillois' *La mante religieuse* hervorgeht, ist es derselbe radikale Materialismus, der Adorno spürbar Unbehagen bereitet. In der weitreichenden Entgrenzung von Natur und Kultur erkennt er eine *mythologische Wiederverzauberung der Natur*. Die „Reduktion“ des Menschen „auf den Mythos und die Natur“ führe letztlich zur Sabotage aller „menschlichen Versuche, dem blinden Naturzusammenhang sich zu entwinden“.²⁴

Es sind vor allem die Momente eines *monistischen Materialismus*, der die Kontinuität von Natur und Kultur betont, sowie jene eines morbiden Naturalismus, der an die Vergänglichkeit allen Seins erinnert. Letzterer ließe sich – in Anschluss an Bataille – auch als *niederer Materialismus* bezeichnen,²⁵ der sich dem gesellschaftlich Verfemten und Abjekten verpflichtet sieht, wie es etwa Karl Marx – als Philosoph ohne Amt selbst Teil davon – im Lumpenproletariat verkörpert sieht. In Caillois' Ansatz verschränken sich diese beiden Dimensionen eines monistischen und eines niederen Materialismus auf eigentümliche Weise. Obwohl Adorno beide Motive durchaus vertraut sind – nicht zuletzt durch seine Diskussionen mit Benjamin –, erscheinen sie ihm dennoch mit dem Versprechen der Säkularisierung unvereinbar. In einem Brief an Benjamin spricht er gar von einer „kryptofascistische[n] Naturgläubigkeit“.²⁶ Es entbehrt demnach nicht einer gewissen Ironie, wenn der durch Caillois stark beeinflusste Begriff der Mimesis zu einem Schlüsselbegriff im Denken Adornos und Horkheimers avanciert und wenn darüber hi-

21 Vgl. Caillois, *Der Mythos und der Mensch*, S. 43f.

22 Adorno, *La Mante religieuse*. S. 230.

23 Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter: *Briefe und Briefwechsel*, Bd. 1. Frankfurt a. M. 2020, S. 257.

24 Adorno, *La Mante religieuse*, S. 229.

25 Vgl. Bataille, Georges: *Der niedere Materialismus und die Gnosis*. In: Schultz, Wolfgang (Hrsg.): *Dokumente der Gnosis*. München 1986, S. 7–15.

26 Adorno/Benjamin, *Briefe und Briefwechsel*, Bd. 1, S. 277.

naus – worauf Thomas Ebke treffend hinweist – Caillois' Ansatz im deutschsprachigen Raum in der Kritischen Theorie über Jahrzehnte den „nahezu einzigen, sicherlich aber prominentesten Rezipienten“ findet.²⁷

Um der befürchteten Verklärung einer ursprünglichen Kontinuität zwischen Mensch und Natur vorzubeugen, unterscheidet die *Dialektik der Aufklärung* daher verschiedene *Stufen der Mimesis*: die biologische, die magische und schließlich die technische in Gestalt zweckgerichteter Arbeit.²⁸ Letztere ersetzt die Mimesis als körperliches Vermögen schrittweise durch die „Automatisierung der geistigen Prozesse“.²⁹ Adornos und Horkheimers Argumentation mündet letztlich in die Annahme, dass die Mimesis ihren kritischen Stachel erst dann entfaltet, wenn sie ihre Funktion für die Selbsterhaltung gänzlich verloren hat und im Verlauf des Zivilisationsprozesses zunehmend als animalisch verfehmt wird. In der biologischen und magischen Phase hingegen war die Mimesis noch zu stark mit den natürlichen und sozialen Selbsterhaltungszwängen verflochten, als dass sie als potenzielles Gegenvermögen zur Herrschaft infrage gekommen wäre.

Akzentuiert Caillois' Interpretation der Mimesis den dysfunktionalen und hinsichtlich der Selbsterhaltung unproduktiven Charakter der nichtmenschlichen Natur, so legen die Kritischen Theoretiker mehr Gewicht auf die Notwendigkeit ihrer technischen Beherrschung – und heben damit die exponierte Stellung des Menschen hervor. Indem sie die korrigierenden Potenziale der Mimesis an die Voraussetzung einer fortgeschrittenen technischen Entwicklung knüpfen, entziehen sie sich einer allzu archaisierenden Auffassung, die ein einfaches „Zurück zur Natur“ propagiert, wie Adorno sie letztlich auch bei Caillois vermutet. Zugleich fordert diese Argumentation ihren Tribut: Ihr Ansatz greift letztlich erneut auf einen Dualismus zurück, der Natur, mythisches Schicksal und Notwendigkeit auf der einen Seite sowie Mensch, Fortschritt und Freiheit

27 Vgl. Ebke, Thomas: ‚Das Leben weicht um eine Stufe zurück‘. Der mimikröse Rest im Vitalen. In: Ders. et al. (Hrsg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie 6. Berlin 2017, S. 97–116, hier S. 98–99.

28 DA, S. 204.

29 Ebd., S. 206.

auf der anderen einander gegenüberstellt. Damit arbeiten Adorno und Horkheimer genau jener Denkweise zu, die sie zu kritisieren beanspruchen. Die äußere Natur erscheint nun wiederum als passive Projektionsfläche der menschlichen Subjektivität – als stumme Zeugin einer dunklen Vorzeit, der es sich zu „entwinden“ gilt.

3 Fressen und Gefressenwerden: Sakralität als Immanenz

Die Denker im Umfeld des Collège de Sociologie sehen in den frühen Religionen indigener Gesellschaften ein Weltverhältnis, das durch kollektive Rituale die Kontinuität von Natur und Kultur periodisch vergegenwärtigt. Ähnlich wie in Caillois' Interpretation der Mimesis steht hier das Sakrale für Phänomene, die die Selbsterhaltung des Individuums radikal infrage stellen und den Menschen an die Grenzen seiner Existenz führen: Wahnsinn, Perversion, Sexualität, Anomalie, Gewalt, lustvolle Verausgabung und Exzess – all jene Bereiche also, die sich der Sphäre von Nützlichkeit und zweckrationalem Handeln entziehen.

Das Interesse einer „Sakralsoziologie“ an diesen Affekten verweist auf die gemeinsame intellektuelle Herkunft vieler Mitglieder des Collège: Die meisten kannten sich aus der antifaschistischen Gruppe *Contre-Attaque*, die 1935 von André Breton initiiert worden war und eine Verbindung zwischen surrealistischer Ästhetik und antifaschistisch-revolutionärer Praxis suchte. Nach deren Auflösung im folgenden Jahr entstand 1936 die Zeitschrift und Geheimgesellschaft *Acéphale*, an der unter anderem auch Walter Benjamin mitwirkte. Die philosophischen Arbeiten von *Acéphale* verstanden sich als „Wiedergutmachung an Nietzsche“, indem sie sich gegen dessen nationalsozialistische Vereinnahmung wandten und das Dionysische zu seiner angemessenen Würde zurückführen wollten – worauf nicht zuletzt der Name *Acéphale* (griechisch „kopflös“) verweist, der auf den antiken Mythos eines kopflosen Fabelvolks anspielt. Diese Kopflösigkeit verstanden sie naturgemäß nicht janusköpfig, aber doch in einem zweifachen Sinne: zum einen als grundsätzliche Kritik am Rationalismus und Logozentrismus der Aufklärung sowie an der damit verbundenen Unterdrückung des Mythisch-Mehrdeutigen und Triebhaften; zum anderen als Gegenangriff auf autoritäre Strukturen

und ihr zentristisches Prinzip, das durch einen „demokratischen“ Mythos überwunden werden sollte. Wie die Kritische Theorie den Nationalsozialismus stellenweise als „Talmi-Mythos“ beschreibt³⁰ – ein letztlich hoch artifizierlicher Mythos, der sich eklektisch und willkürlich am mythischen Erbe bedient und unterdrückte Affekte nur insoweit freisetzt, als sie dem „nazistischen Rationalismus“ dienlich sind³¹ –, richtet sich ein „echter“ Mythos gerade nicht an eine zentrale Führerfigur oder eine homogene Gemeinschaft, sondern bestimmt sich im klaren Gegensatz dazu als führerlose Gemeinschaft. Diese Form der „Brüderlichkeit“ oder Solidarität darf jedoch nicht mit Differenzlosigkeit und einfacher Identität verwechselt werden, sondern versteht sich ausdrücklich als Gemeinschaft von Pluralität – das heißt von Vielköpfigkeit.³²

Trotz ihrer Nähe zum Surrealismus und ihrer vernunftkritischen Stoßrichtung verfolgten die Mitglieder des Collège von 1937 bis 1939 mit ihrem Programm einer Sakralsoziologie – nicht unähnlich dem Institut für Sozialforschung – durchaus einen philosophisch-soziologischen Schwerpunkt, der sich bereits in ihrer Auseinandersetzung mit Nietzsche bei *Acéphale* abzeichnete. Obwohl ihre Arbeiten vorwiegend aus einzelnen Vorträgen bestanden,³³ sind aus diesem Zusammenhang zwei umfassendere Werke hervorgegangen: Roger Caillois' *Der Mensch und das Heilige* (1939) und Georges Batailles *Theorie der Religion*, das er erst 1948 verfasste und das zudem erst posthum veröffentlicht wurde.³⁴ Beide Schriften konzentrieren sich auf den Begriff des Sakralen und bilden die Grundlage für die folgenden Überlegungen.

Bataille beschreibt das Sakrale als eine Erfahrung der Kontinuität mit dem immanenten Zusammenhang der Natur. Diesen sieht er insbesondere im Tier verkörpert. Kontinuität, Animalität, Immanenz und Intimität werden von ihm weitestgehend als Synonyme verwendet und bilden einen scharfen Kontrast zur profanen Ordnung der Dinge und den Werkzeugen, wie sie laut Bataille charak-

30 Ebd., S. 29.

31 Vgl. Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt a. M. 1991, S. 19–186, hier S. 130.

32 Vgl. Bischof, Rita: Tragisches Lachen. Die Geschichte von *Acéphale*. Berlin 2010.

33 Vgl. Hollier (Hrsg.), *Collège de Sociologie*.

34 Vgl. Caillois, Roger: *Der Mensch und das Heilige*. München 1988; Bataille, Georges: *Theorie der Religion*. München 1997.

teristisch für den Menschen sind. Die Welt der Geschichte, der Arbeit und der Vernunft wird als eine der Diskontinuität beschrieben, deren Dynamik bis heute anhält.³⁵ Diese Domäne des *homo faber* trennt sich mit dem technischen Fortschritt zunehmend von der Immanenz der Tiere und konstituiert eine autonome Sphäre der Zwecke und der Nützlichkeit.³⁶

Als Bild für die ursprüngliche Verbundenheit wählt Bataille das Geschehen vom *Fressen und Gefressenwerden* der Tiere untereinander. Das ist aus der Perspektive der Kritischen Theorie insofern bemerkenswert, als das „bewußtlose [...] Fressen und Gefressenwerden“³⁷ auch in Adornos und Horkheimers Texten regelmäßig Erwähnung findet, bei ihnen jedoch vorrangig als eine Allegorie für den schicksalhaften Leid- und „Schuldzusammenhang“ der Natur, den sie aus einer letztlich *messianisch-transzendenten Perspektive* angesichts einer bisher unerlösten Natur deuten. Technische und ökonomische Herrschaft wird von ihnen, wie beschrieben, als eine Verlängerung des Selbsterhaltungsprinzips bestimmt, das als ein „Naturgesetz“ bereits im Überlebenskampf der Tiere angelegt ist:

Die gegenwärtige Ideologie [...] hat ihre Fatalität daran, daß sie zurückdatiert auf die Biologie. Das Spinozistische *sese conservare*, die Selbsterhaltung, ist wahrhaft Naturgesetz alles Lebendigen. Es hat die Tautologie von Identität zum Inhalt: sein soll, was ohnehin schon ist, der Wille wendet sich zurück auf den Wollenden, als bloßes Mittel seiner selbst wird er zum Zweck. Diese Wendung ist schon die zum falschen Bewußtsein; hätte der Löwe eines, so wäre seine Wut auf die Antilope, die er fressen will, Ideologie.³⁸

Batailles Urszene von Raubtier und Beute nimmt hierzu eine geradezu gegenläufige Position ein: Seine Theorie der Religion steht ganz unter dem Vorzeichen einer schmerzhaften Erfahrung des *Verlusts einer ursprünglichen Immanenz*. Animalität und Immanenz sind untrennbar miteinander verbunden. Noch stärker als bei Caillois ereignen sie sich jenseits bloßer Selbsterhaltung, denn im strengen

35 Vgl. Hetzel, Andreas: Denken der Kontinuität. Schelling und Bataille. In: Ders. et al. (Hrsg.): Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung. Würzburg 1999, S. 57–92, hier S. 62f.

36 Vgl. Bataille, Georges: Die Höhlenbilder von Lascaux oder die Geburt der Kunst. Frankfurt a. M. 1984, S. 163f.

37 Adorno, Negative Dialektik, S. 342.

38 Ebd.

Sinne gibt es für Bataille noch kein Selbst, das verlustig gehen könnte. Das Leben der Tiere bildet gemäß seinem *monistisch-materialistischen Ansatzes* einen Zustand der differenzlosen Kontinuität, frei von jeglichem bewussten Unterscheidungsvermögen und ohne jede Transzendenz:

Sooft ein Tier ein anderes frisst, frisst es seinesgleichen, sein *Ebenbild*: in diesem Sinne spreche ich von der Immanenz. Nicht als ob es sich um ein solches erkanntes Ebenbild handelte, es fehlt vielmehr jegliche Transzendenz des fressenden Tieres gegenüber dem gefressenen. Sicherlich gibt es einen Unterschied, doch das Tier, das das andere frisst, kann sich diesem nicht entgegensetzen, es kann den Unterschied nicht affirmieren.³⁹

Laut Bataille existieren im Tierreich keine dauerhaften hierarchischen Verhältnisse der Über- und Unterordnung, wie es etwa der Sozialdarwinismus postuliert. Das Verhältnis von Jäger und Beute ist aufgrund seines flüchtigen Charakters kein biologischer Vorläufer von Herrschaft oder Identität, denn das gefressene Tier ist „diesseits der Dauer gegeben“;⁴⁰ indem es verzehrt und vernichtet wird, ist es vielmehr Ausdruck reiner Präsenz und *qualitativer* Unterschiedslosigkeit. „Die Tiere haben, da sie sich gegenseitig auffressen, freilich ungleiche Kräfte, aber nie herrscht zwischen ihnen etwas anderes als dieser *quantitative* [Herv. M. S.] Unterschied“.⁴¹ Während für Adorno der Löwe, der die Antilope fressen will, das Prinzip der Selbsterhaltung schlechthin repräsentiert, das „Naturgesetz alles Lebendigen“, nimmt der Savannenbewohner für Bataille keine Sonderstellung ein, sondern bleibt Teil des natürlichen Immanenzzusammenhangs wie jede andere Kreatur:

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 das Wasser im Wasser*.⁴²

39 Bataille, *Theorie der Religion*, S. 19.

40 Ebd., S. 20.

41 Ebd.

42 Ebd.

Erst das Werkzeug des *homo faber* schiebt sich als ein Mittel zwischen das vormals Geeinte – das „gleichsam Ozeanische[]“, wie es Freud bekanntlich beschreibt⁴³ – und unterbricht auf diese Weise den Fluss der Immanenz. Der Fisch *ist* nun nicht mehr „in der Welt wie das Wasser im Wasser“; vielmehr verhält er sich als identifizierbares Ding im sprichwörtlichen Sinne nur noch *wie* ein Fisch im Wasser. Aufgestiegen zum stolzen Besitzer eines Habitats, *hat* er nun eine Umwelt, um alsbald wiederum selbst in zahlreiche zoologische Kategorien zergliedert zu werden – mit ihren Arten und Unterarten. Die Welt zerfällt in isolierte Dinge und Mittel und schafft dadurch erst das Bedürfnis nach einer *Vermittlung*, die die Dinge in einem zweiten Schritt wieder zusammenführen soll. Dieser Verdinglichungsprozess durch das Werkzeug lässt demnach auch den Geist nicht unberührt: Tatsächlich konstituiert das Ding erst das Bewusstsein als *Bewusstsein von etwas* und schließlich als *Selbstbewusstsein*. Als Ich-Identität bildet es nun gleichermaßen eine endliche Kette aus Werkzeugen, Tieren und weiteren Menschen. Zwar erkennt Bataille in den Tierdarstellungen neolithischer Höhlenmalereien ein Zeugnis für eine alternative Anthropogenese, die von Spiel, Einbildungskraft und der Verausgabung des Lebens erzählt und mit Hans Jonas als *homo pictor* bezeichnet werden könnte.⁴⁴ Doch bereits in der Frühgeschichte hat sich der *homo faber* gegenüber dieser anderen Möglichkeit des Menschseins durchgesetzt: Er zerbricht die „unterschiedslose Kontinuität“ der animalischen Welt, und sein prometheischer Schatten reicht bis in die Gegenwart hinein, wo er sich weiterhin „der Immanenz oder dem Verströmen alles Seienden“ widersetzt.⁴⁵

Bataille beschreibt demnach den Zivilisationsprozess – ähnlich wie die Kritische Theorie – als fortschreitende Homogenisierung des „Heterogenen“ durch Verwaltung und Technik. Zugleich unterscheidet er diese Naturvergessenheit des modernen *homo faber* jedoch von dessen prähistorischem Vorläufer. Der moderne *homo faber* in Gestalt des *homo oeconomicus* kennt schließlich keine Grenze mehr, die die Lebewesen seiner technischen Verfügbarmachung und

43 Vgl. Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 14. Frankfurt a. M. 1948, S. 419–506, hier S. 422.

44 Vgl. Bataille, Die Höhlenbilder von Lascaux.

45 Bataille, Theorie der Religion, S. 28.

Kommodifizierung entziehen könnte: Für ihn haben Tiere „dieselbe Nützlichkeit wie Leinwand, Bauholz und Eisen“. Der frühe Mensch hingegen ist gespalten: Er ist nicht nur *homo faber*, sondern gleichermaßen *homo sacralis*, der „auf unbestimmte Weise [...] die Welt der Dinge als Verfall“ empfindet.⁴⁶ Zwar kennt auch er eine Sphäre des Profanen und der Nützlichkeit, die er durch technische Fortschritte stetig erweitert: So wollte bereits der Mythos, wie Adorno und Horkheimer betonen, „berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären“.⁴⁷ Zugleich grenzt der urzeitliche Mensch jedoch hiervon eine sakrale Sphäre strikt ab, die er durch *Tabus* schützt und so vor ihrer vollständigen Instrumentalisierung bewahrt. Die Bedeutung von *Tabus* kann daher für sakrale Gesellschaften kaum überschätzt werden, da sie einerseits den Fortbestand der Gemeinschaft sichern, andererseits aber auch die kontrollierte und lustvolle Überschreitung des eigenen Selbst erlauben. In ritualisierten Formen, insbesondere durch Feste, wird in regelmäßigen Abständen die Grenze zum Sakralen überschritten, wodurch die profane Ordnung vorübergehend außer Kraft gesetzt wird. In diesen institutionalisierten Transgressionen wird Immanenz durch ekstatische Praktiken erneut erfahrbar und durch den nächtlichen Taumel die Erinnerung an eine Kontinuität mit der Natur wachgehalten.

Auch Adorno und Horkheimer erkennen in den sakralen Institutionen früher Religionen durchaus den Versuch, die Kontinuität zur Immanenz zu tradieren. So bestimmen sie etwa in der polynesischen Vorstellung vom Mana – das auch Caillois als eine frühe Form des Sakralen beschreibt – ein materialistisch-monistisches Moment: Was der Indigene „dabei als übernatürlich erfährt, ist keine geistige Substanz als Gegensatz zur materiellen, sondern die Verschlungeneheit des Natürlichen gegenüber dem einzelnen Glied.“⁴⁸ Ähnlich sprechen sie im Hinblick auf Opferrituale davon, dass diese beanspruchen, „jenen fluktuierenden Zusammenhang mit der Natur“ wiederherzustellen.⁴⁹

Trotz dieser vordergründigen Übereinstimmungen deuten die Kritischen Theoretiker das Sakrale vorrangig in funktionalen Kategorien. Sein Ursprung liegt weniger in der Lust an der Regression –

46 Ebd., S. 37.

47 DA, S. 23.

48 Ebd., S. 31.

49 Ebd., S. 69.

die bereits eine weitreichende Kontrolle über die innere und äußere Natur durch die profane Ordnung voraussetzt –, sondern entspringt dem „Schrecken“ vor der übermächtigen Natur:

In der hellen Welt der griechischen Religion lebt die trübe Ungeschiedenheit des religiösen Prinzips fort, das in den frühesten bekannten Stadien der Menschheit als Mana verehrt wurde. Primär, undifferenziert ist es alles Unbekannte, Fremde; das was den Erfahrungsumkreis transzendiert, was an den Dingen mehr ist als ihr vorweg bekanntes Dasein [...]. Der Ruf des Schreckens, mit dem das Ungewohnte erfahren wird, wird zu seinem Namen. Er fixiert die Transzendenz des Unbekannten gegenüber dem Bekannten und damit den Schauer als Heiligkeit [...]. Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden.⁵⁰

Die „Verschlungenheit des Natürlichem gegenüber dem einzelnen Glied“ wird hier als Überlebenskampf gedeutet, dem der Mensch angstvoll zu entkommen sucht. Das Fressen und Gefressenwerden im Tierreich ist kein Sinnbild für die Immanenz, sondern ein Zeugnis dafür, dass „alles Lebendige unter einem Bann steht“.⁵¹ In diesem Licht erscheinen sakrale Institutionen als frühe technische Versuche, Angst zu bannen und Natur zu kontrollieren. Laut Adorno und Horkheimer fallen Sakralität und Magie in dieser frühen Phase der Menschheit folglich noch zusammen. Auch wenn das magische Ritual auf einer mimetischen Nähe zum Objekt beruht und „den Gegenstand wirklich trifft“, ist sein „Amt“ doch bereits das der „Wiederholung“ und der Beherrschung.⁵² Wie die biologische Mimikry deuten sie auch die magische Mimesis vornehmlich als einen Mechanismus der Selbsterhaltung. So imitiert der Schamane mit seinem Trommelschlag den Rhythmus des Regens nicht nur, um einen kollektiven Trancezustand herbeizuführen, sondern vor allem, um Einfluss auf den Regen oder seinen entsprechenden Geist zu nehmen und dem Stamm dadurch zu nutzen. Bis heute ist in der esoterischen Medizin die Vorstellung „Gleiches heilt Gleiches“ (*similia similibus curentur*) verbreitet, wenn ein verdünnter Schadstoff, der ähnliche Symptome hervorruft wie die zu behandelnde Krankheit, zur Genesung beitragen soll. Da Magie jedoch häufig wirkungslos bleibt, nicht selten mit

50 Ebd., S. 31.

51 Ebd., S. 296.

52 Vgl. ebd., S. 30.

gewaltsamen Opfern verbunden ist und – anders als Kunst, mit der sie laut Adorno durchaus verwandt ist⁵³ – den Anschein technischer Wirksamkeit aufrechterhält, bezeichnen die Kritischen Theoretiker sie auch als „blutige Unwahrheit“ und als „List“ der Schamanenklasse zur Legitimation und Sicherung ihrer Herrschaft.

Doch unabhängig davon, ob Magie wirkt oder nicht, widerspricht diese utilitaristische Perspektive auf das Sakrale diametral jener des Collège. Dieses möchte das Sakrale gerade nicht als aus Angst gebo-rene prähistorische Technik verstanden wissen, sondern als eine kuratierte, ekstatische Rückkehr in einen Zustand der Immanenz. Zwar schließt diese Regression Gefühle von Angst und Furcht durchaus ein und ist – wie gleich zu zeigen sein wird – sogar notwendig mit ihnen verwoben, doch zielt das sakrale Ritual nicht auf strategische Verfügung, sondern auf die Erinnerung an eine Kontinuität von Natur und Kultur. Indem der Mensch seine technische Überlegenheit gegenüber Tier und Umwelt zeitweilig zurückstellt, wird er sich schockhaft des Verlustes an Intimität inne, der mit der bisherigen Anthropogenese einherging.

4 Anziehung und Abstoßung: Polarität des Sakralen

Wie Caillois in seiner monistisch-materialistischen Deutung des „*mimétisme*“ die Kontinuität von Tier und Mensch hervorhebt, indem er kulturelle Phänomene wie die Psychasthenie mit mimetischem Verhalten bei Insekten analogisiert, so versteht auch das Collège de Sociologie sakrale Praktiken als gezielte Versuche, die verlorene Animalität des Menschen in regelmäßigen Abständen zu reinszenieren.

Auch das zweite materialistische Motiv, das des niederen Materialismus, spiegelt sich im Sakralbegriff des Collège wider, insofern dieses in der unproduktiven Verausgabung eine potenziell schöpferische Kraft erkennt. Bataille beschreibt die Erfahrung des Sakralen zwar in Übereinstimmung mit den Kritischen Theoretikern als ein Gefühl des Schauderns, deutet dieses jedoch konstitutiv mehrdeutig. Während die Kritischen Theoretiker im archaischen Schaudern

53 Vgl. Adorno, Theodor W.: Ästhetik. Vorlesung 1958/59. Frankfurt a. M. 2009, S. 75f.

vor allem einen Ausdruck von Schrecken und Furcht vor der „Übermacht der Natur“ erkennen, folgt Bataille dagegen einem weiteren zentralen Gedanken des Collège: Es ist nicht der Schrecken als solcher, sondern gerade die *Ambivalenz zwischen Schrecken und Anziehung*, die das Sakrale auszeichnet. Es erscheint hier nicht nur als eine bedrohliche Macht, sondern zugleich als etwas Lustvolles und Anziehendes.

Dieser Schauer ist zweideutig. Ohne jeden Zweifel zieht das, was heilig ist, an und besitzt einen unvergleichlichen Wert, doch im selben Moment erscheint es plötzlich als eine schwindelerregende Gefahr für die klare und profane Welt, das von der Menschheit bevorzugte Gebiet.⁵⁴

In postsakralen Gesellschaften ist der Schauer nicht verschwunden, sondern nimmt privatistische Formen an. Demnach erläutert Freud die Idiosynkrasien des Zwangsneurotikers – der sich ein Objekt nicht ohne Abscheu vorstellen kann, es jedoch dennoch begehrt – ebenso durch die Dynamik von Attraktion und Repulsion. Dass Freud sich hierbei durchaus auch an der Ethnologie seiner Zeit orientiert, wird in *Totem und Tabu* deutlich. Darin zieht er explizit eine Parallele zwischen dem Verhalten des Neurotikers und den Tabu-Praktiken in indigenen Gesellschaften. Auch die Denker des Collège entlehnen die Figur der Ambivalenz des Sakralen aus der europäischen, insbesondere französischen Ethnologie und Soziologie der Jahrhundertwende. Im Gegensatz zu Freud vermeiden sie jedoch die pejorativen Konnotationen, wie sie in dessen Gleichsetzung von pathologischem Verhalten und indigenen religiösen Praktiken häufig impliziert sind.

Die Janusköpfigkeit des Sakralen wird auch in seiner Etymologie deutlich. Der französische Begriff *sacré* stammt vom lateinischen Substantiv *sacrum*, das wiederum vom Adjektiv *sacer* abgeleitet ist. Letzteres weist eine bemerkenswerte Doppelbedeutung auf: Es kann sowohl „geheiligt“ oder „geweiht“ als auch „verflucht“, „verwünscht“ oder „abscheulich“ bedeuten. Im deutschen Begriff des *Heiligen* ist im Unterschied zum französischen *sacré* der Doppelsinn des Sakralen nicht mehr enthalten. Der Begriff geht auf das althochdeutsche *heilag* zurück, das wiederum aus dem urgermanischen *hailagaz* abgeleitet ist. Diese Wurzel bedeutet „unversehrt“, „unberührt“ oder „rein“ und beschränkt sich daher nur auf einen Pol des Sakralen. Die

54 Bataille, *Theorie der Religion*, S. 33.

Übersetzung des französischen *sacré* mit *heilig* reflektiert demnach die Spiritualisierung der Religion, die von Bataille kritisch betrachtet wird, da sie den abstoßend-verfemten Pol zunehmend abspaltet oder domestiziert.

Caillois betont in seiner Studie *L'Homme et le sacré* – die als *Der Mensch und das Heilige* und somit aus den genannten Gründen eher unglücklich übersetzt wurde – die Ambiguität des Sakralen. Ihm zufolge entzündet sich das Gefühl des Schauderns stets im Kontakt mit sakralen Dingen, die sich grundlegend von profanen Dingen unterscheiden, die entweder als nützlich oder indifferent wahrgenommen werden. Sakrale Dinge affizieren das Subjekt auf schockierende und eindringliche Weise – ein gleichgültiges Verhältnis zu ihnen ist unmöglich. Das Schaudern ist eine Spannung, die durch die eigentümliche Polarität des Sakralen erzeugt wird: In Anlehnung an Durkheim repräsentiert der eine Pol das *Reine*, der andere das *Unreine*.⁵⁵ „Das eine zieht an, das andere stößt ab; das eine ist edel, das andere gemein; das eine flößt Respekt, Liebe und Dankbarkeit ein, das andere Widerwille, Schrecken und Angst.“⁵⁶

Von hier aus läßt sich eine Art soziale Geographie des Reinen und des Unreinen entwerfen. Es gibt eine neutrale, von beiden umstrittene Zone, die ihnen aus den nämlichen, wenn auch auf gegensätzlichen Geisteshaltungen beruhenden Gründen vorenthalten werden soll. In ihr erscheint Energie als solche abwechselnd als rein oder unrein, als in diese oder jene Richtung lenkbar, ohne daß man ihr auf Dauer eine eindeutige Qualifikation zuweisen könnte. Sie regt die Kräfte des Bösen, aber auch des Guten an, ist Anziehungspunkt für Unglück und Glück zugleich.⁵⁷

Wird die sakrale Energie einseitig zugunsten des Pols des Reinen oder Unreinen aufgelöst, nähert sie sich wiederum den „neutralen“ Energien des Profanen an. Triumphiert das Unreine, so wird das Objekt der Aufmerksamkeit als so abstoßend und unnahbar empfunden, dass es letztlich dem Gleichgültigen ähnelt. Wird dagegen etwas als ausschließlich rein erfahren, geht es letztlich in den technisch-sterilen Bereich des Nützlichen über. In beiden Fällen zer-

55 Vgl. Durkheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2007, S. 548f.

56 Caillois, *Der Mensch und das Heilige*, S. 51.

57 Ebd., S. 62.

bricht die Spannung zwischen reinem und unreinem Pol – Caillois spricht auch von einer „Dialektik des Heiligen“⁵⁸ –, und die sakralen Kräfte werden wieder zu bloß physischen.

Es ist dieses Todesleben, das gleichermaßen fasziniert und abstößt und bereits die Menschen frühester Kulturen umtrieb. Die ersten Tabus bezogen sich daher auf Dinge, die sowohl mit Tod und Vergänglichkeit als auch mit außergewöhnlicher Lebenskraft und Fruchtbarkeit assoziiert wurden. Nach Bataille und Caillois fallen darunter Leichname, Menstruationsblut und generell das weite Feld der Sexualität und Geschlechterordnung. Dementsprechend bilden vermutlich zwei Gruppen die frühesten Tabus der Menschheit:⁵⁹ Die eine wird aus den Verboten gebildet, die den Mord verbieten und den Kontakt zu den Toten regeln. So stammen die ältesten archäologischen Funde, die auf Begräbnisrituale hinweisen, aus der Altsteinzeit und reichen bis zu 100.000 Jahre zurück. Die zweite, schwerer zu bestimmende Gruppe umfasst das Inzestverbot, das Verwandtschafts- und Sexualbeziehungen reglementiert, Vorschriften zur Menstruation der Frau sowie Verbote im Zusammenhang mit Schwangerschaft und Geburt.

Gegenstände, die mit ungewöhnlicher Vitalität und Fruchtbarkeit assoziiert werden, gelten tendenziell als rein. Die ältesten noch erhaltenen Skulpturen der Menschheit stellen Frauen mit stilisierten Geschlechtsmerkmalen dar, wie großen Brüsten, breiten Hüften und oft übertriebenen Gesäß- und Bauchpartien. Die sogenannten Venus-Statuetten, von denen die *Venus vom Hohlefels* eine der bekanntesten und mit 35.000 Jahren eine der ältesten ist, wurden häufig als Hinweise auf eine matriachale Urzeit und als frühe Objekte eines Fruchtbarkeitskults interpretiert.⁶⁰ Durch ihre Stilisierungen, die sowohl für das zeitgenössische als auch möglicherweise für das prähistorische Auge teilweise obszön wirken, berühren sie auch den unreinen Aspekt des Sakralen. Denn diese Urbilder der *Natalität* stehen auch für den Neuanfang⁶¹ – der Zerstörung und Transformation

58 Vgl. ebd., S. 43f.

59 Vgl. Bataille, Die Höhlenbilder von Lascaux, S. 32.

60 Vgl. Parzinger, Hermann: Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift. München 2016, S. 78f.

61 Vgl. Arendt, Hannah: Vita activa. Oder Vom tätigen Leben. 8. Aufl. München 2002, S. 15–16.

einschließen oder sogar erfordern kann: „Das Heilige schenkt Leben und vernichtet es, es ist die Quelle, aus der Leben entspringt, und die Mündung, in der es sich verliert.“⁶²

Demnach ist die verwesende Leiche als sakraler Gegenstand gewissermaßen am entgegengesetzten Ende des Spektrums zu verorten; sie erinnert nach Bataille vorrangig an den Tod, aber mitunter auch an die Geburt, wie er in seinem Werk *Die Erotik* hervorhebt:

Die Verwesung war das Resümee der Welt, aus der wir hervorgegangen sind und in die wir zurückkehren; in dieser Vorstellung verbanden sich Schrecken und Schande zugleich mit unserer Geburt und mit unserem Tod. Die schlüpfrigen, übelriechenden und lauen Stoffe, deren Anblick abscheulich ist, in denen das Leben gärt, diese Stoffe, die von Eiern, Keimen und Würmern wimmeln, stehen am Ursprung jener entscheidenden Reaktionen, die wir Ekel, Widerwille, Abscheu nennen [...].⁶³
[...] wer von uns könnte behaupten, dass er beim Anblick einer Leiche voller Würmer nicht erlebte?⁶⁴

Der Anblick einer Leiche stellt in gewissem Sinne die „vollkommenste Affirmation des Geistes“ dar, „so wie der Schrei des Getöteten die höchste Affirmation des Lebens ist“.⁶⁵ Der Geist erfährt sich in Abgrenzung zu einer akuten Todesgefahr und versichert sich dadurch seiner Autonomie. Andererseits ist diese sakrale Erfahrung auch als seine Dezentrierung beschreibbar, die ihn in Konfrontation mit einer Leiche zwangsläufig ergreift und das Gesicht in einem unkontrollierten mimetischen Reflex „erleben“ lässt. Angesichts der von Würmern zerfressenen Leiche, die zum Kompost der Erde und schließlich wieder Teil des Immanenzzusammenhangs der Welt wird, erinnert sich der Geist blitzartig seiner eigenen animalischen Herkunft – der der *homo faber* entronnen zu sein glaubte.

Walter Benjamin folgt in seinem *Trauerspiel*-Buch einem ähnlichen Gedanken, wenn er die Leiche als Allegorie für die Verstrickung von Leben und Tod deutet: So wie im Leben selbst Zerfall und Vergänglichkeit eingeschrieben sind – der Organismus ist schon durch seine unablässige Autophagie wie eine Leiche permanent in

62 Caillois, *Der Mensch und das Heilige*, S. 181.

63 Bataille, Georges: *Die Erotik*, Berlin 2020, S. 57.

64 Ebd., S. 48.

65 Bataille, *Theorie der Religion*, S. 36f.

Verwesung –, ist umgekehrt die Leiche nicht einfach tot, sondern „produziert“ rastlos neue Gliedmaßen:

Produktion der Leiche ist, vom Tode her betrachtet, das Leben. Nicht erst im Verlust von Gliedmaßen, nicht erst in den Veränderungen des alternden Körpers, in allen Prozessen der Ausscheidung und der Reinigung fällt Leichenhaftes Stück für Stück vom Körper ab. Und kein Zufall, dass gerade Nagel und Haare, die vom Lebenden weggeschnitten werden wie Totes, an der Leiche nachwachsen.⁶⁶

Doch auch im Augenblick sinnlicher Ekstase, oft als *petite mort* bezeichnet, wird die Entgrenzung und Dezentrierung des Geistes zeitweilig erfahrbar. In ihr wird nicht weniger die Demarkationslinie zwischen Leben und Tod fraglich, wie der Gesichtsausdruck bei höchster Erregung dem eines vor Schmerzen verzerrten zu gleichen scheint. Im Allgemeinen kommt im Sexuellen die Verschränkung von produktiver Fruchtbarkeit und unproduktiver, lustvoller Verausgabung besonders deutlich zum Ausdruck. Laut Bataille erinnert uns jede ekstatische Erfahrung daran, dass „dieses aufwühlende Gebiet des Sexuellen, das auch noch uns beherrscht, seine Wurzeln im animalischen Leben hat“. Es ist „nicht der Arbeit unterworfen“ und entrückt uns schlagartig von den alltäglichen Lebensvollzügen.⁶⁷ Aus diesem Grund versuchen Gesellschaften, die destruktiven und anarchischen Aspekte der Sexualität in produktive Bahnen zu lenken. Das Inzestverbot als eines der bedeutsamsten Sexualtabus verbietet nicht nur zu enge Verhältnisse, die als familiär und verwandt markiert werden und gewissermaßen zu Monokulturen führen, sondern auch Verbindungen zu weit entfernten oder als unpassend geltenden Individuen. Eine der ältesten Institutionen in diesem Zusammenhang ist die Ehe oder eheähnliche Partnerschaften, die oft mit Vorstellungen von Reinheit verbunden sind. Sie schränkt die Sexualität zugunsten ihrer reproduktiven und stabilisierenden Aspekte für die Gemeinschaft ein, die Freud auch als „genitale Sexualität“ bezeichnet und die eng mit dem Zweck der Fortpflanzung sowie der Sicherung der Erbfolge von Herrschaft und Eigentum verbunden ist. Die „unreinen“ Momente der Sexualität stellen hingegen die zentrifugalen Kräfte dar, die das Individuum, wie eben ausgeführt, dezentrieren

66 Vgl. Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1. Frankfurt a. M. 1991, S. 203–430, hier S. 392.

67 Bataille, Die Höhlenbilder von Lascaux, S. 33.

und gleichermaßen die soziale Reproduktion herausfordern. Freud nennt diese Kräfte „Partialtriebe“ – sexuelle Triebimpulse, die auf einzelne erogene Zonen fokussiert sind. Sie begründen das weite und „polymorphe“ Gebiet der „perversen Sexualität“, das in Gesellschaften gewöhnlich durch Tabus oder rechtliche Kodifizierungen stark eingeschränkt wird.⁶⁸ Als Teil des „Verfemten“⁶⁹ dienen die oralen, analen und weiteren „unreinen“ Triebimpulse nicht der Fortpflanzung, sondern allein der lustvollen Verausgabung.

5 Festgesellschaft

In keiner anderen sakralen Institution kommt die lustvolle Verausgabung und exzessive Verschwendung so deutlich zum Ausdruck wie im *Fest*. In ihm werden die Grenzen, die durch Tabus gezogen wurden, gezielt überschritten.

Im Zentrum des Festes stehen Überschwang und Überfluss. Damit bildet das Fest einen deutlichen Kontrast zum geregelten Alltag, der von täglichen Arbeiten geprägt ist und in ein System von Verboten und Vorsichtsmaßnahmen eingebunden bleibt, um die bestehende Ordnung aufrechtzuerhalten. Jedes Fest, selbst wenn es von Trauer bestimmt wird, enthält zumindest in Ansätzen Elemente von Exzess und Überfluss. Ein Beispiel hierfür sind die teilweise bis heute auf dem Land üblichen sogenannten „Leichenschmäuse“. In zahlreichen Kulturen und Epochen sind Tanz, Gesang, Essen, Trinken und gegebenenfalls auch ausufernde philosophische Diskussionen oder sportliche Wettkämpfe Kennzeichen eines Festes. Ziel der Festgemeinschaft ist ein gemeinschaftlich erlebter Rausch, der bis an die Grenzen der Erschöpfung führt.

Von der anfänglichen Einhegung des Festes in sogenannten Hochkulturen bis zu seiner Vereinnahmung und Zerstörung durch christliche Kolonisatoren spiegelt sich zugleich die zunehmende Herrschaft einer bloß formalen Vernunft im Verlauf des Zivilisationsprozesses wider. Nach Caillois sind die gegenwärtigen Feste

68 Vgl. Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1942, S. 27–146, hier S. 67f.

69 Vgl. Bataille, Georges: Der verfemte Teil. Versuch einer allgemeinen Ökonomie. Berlin 2021.

daher nur schwache Echos ihrer einstigen Formen, an deren Bedeutung sie kaum heranreichen. Dies gilt besonders für die „Ferien“, die sich auf die eigene Familie oder den Freundeskreis beschränken, soziale Distinktionen weitgehend unberührt lassen und primär der Erholung zur Sicherung der ökonomischen Reproduktion dienen.⁷⁰ Innerhalb indigener Gemeinschaften war der Kontrast zwischen profanen Zeiten und Festzeiten hingegen deutlich schärfer ausgeprägt. Das Fest dauerte, unterbrochen von wenigen Ruhetagen, oftmals mehrere Wochen oder sogar Monate. Dem Fest ging häufig ein jahrelanges Ansammeln von Vorräten und wertvollen Gegenständen voraus, die anschließend nicht nur demonstrativ verzehrt oder verausgabt, sondern auch bewusst vernichtet und vergeudet wurden. Vergeudung und Vernichtung gehören insofern als Ausdruck des Exzesses wesentlich zum Wesen des Festes:

Offt mündet das Fest in Frenesie und Orgiastik, in einem von Lärm und Bewegung bestimmten nächtlichen Taumel, der mit Hilfe einfacher, den Takt skandierender Instrumente in Rhythmus, in Tanz umgesetzt wird. Ein Zeuge beschreibt, wie eine wimmelnde, wogende, auf den Boden stampfende Menschenmenge sich in Schüben um einen Pfahl im Zentrum herum bewegt. Die Erregung überträgt sich, wird durch Kundgebungen verschiedenster Art geschürt. Sie nimmt zu und gewinnt mittels spezifischer Ausdrucksformen an Intensität: drohende Schläge von Speeren auf Schilde, gutturale, stark skandierte Gesänge, Ekstasik und Promiskuität des Tanzes. Es kommt zu spontanen Ausbrüchen, zu Streitigkeiten: Zwei Parteien werden getrennt, von kräftigen Armen beiseite gezogen und durch rhythmisches Hin- und Her-Schaukeln beruhigt. Währenddessen geht der Rundtanz weiter. Auch lösen sich zuweilen Paare aus der Runde, vereinigen sich in den nächstgelegenen Büschen und kommen zurück, um sich aufs neue in den bis zum Morgen dauernden Wirbel zu stürzen.⁷¹

Auch Adorno und Horkheimer erkennen im Rausch eine der „ältesten gesellschaftlichen Veranstaltungen“,⁷² die die Ich-Grenze zeitweilig senkt und die habituellen Schutzmechanismen der Selbsterhaltung für die Dauer des Festes außer Kraft setzt. Zunächst scheint aber für das Fest dasselbe Verdikt zu gelten wie für alle anderen sakralen Praktiken, wenn sie mit Nietzsche betonen, „daß jeder Genuß

70 Vgl. Caillois, *Der Mensch und das Heilige*, S. 165.

71 Ebd., S. 129.

72 DA, S. 50.

noch mythisch ist“.⁷³ So wie das Mitleid nur kurzzeitig das Leid des Bettlers lindert, ohne auf die „Veränderung des Ganzen“ zu zielen, bleibt auch das Fest innerhalb der bestehenden Verhältnisse gefangen. Und folglich behält ebenso Odysseus recht, wenn er das Glück der berauschten Lotophagen nicht duldet, um seine Gefährten auf die „Verwirklichung der Utopia“ durch „geschichtliche Arbeit“ zu verpflichten.⁷⁴

Doch anders als in ihrer Deutung des archaischen Schauders oder des Manas erkennen sie im Fest – dieser eigentümlichen Institution des gemeinschaftlich vollzogenen Selbstopfers – die grundlegende libidinöse Ambivalenz, wie sie dem Sakralen insgesamt eigen ist:

Die Angst, das Selbst zu verlieren und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben, die Scheu vor Tod und Destruktion, ist einem Glücksversprechen verschwistert, von dem in jedem Augenblick die Zivilisation bedroht war. Ihr Weg war der von Gehorsam und Arbeit, über dem Erfüllung immerwährend bloß als Schein, als entmachtete Schönheit leuchtet.⁷⁵

Darüber hinaus greifen sie die Unterscheidung von Fest und Ferien auf und zitieren hierbei ausdrücklich Caillois, wenn sie in Übereinstimmung mit ihm annehmen, dass erst mit „zunehmender Zivilisation und Aufklärung“ und unter gesicherter Herrschaft des Selbst das „Fest zur bloßen Farce“ degeneriert.⁷⁶ Indirekt folgen sie zudem einem weiteren Gedanken Caillois' und des Collège, indem sie ausführen, dass das zur Privatreligion herabgesunkene Fest im Faschismus auf kollektiver Ebene durch den „Talmirtausch“ ergänzt und gewaltsam überformt wird.⁷⁷ Hier klingt der Gedanke an, dass das verdrängte Sakrale auf politischer Ebene in katastrophaler Weise wiederkehrt, sofern es keinen adäquaten gesellschaftlichen Ausdruck findet.

Der Exzess des Festes versucht nach Caillois, dem schöpferischen Spiel der Materie selbst Ausdruck zu verleihen. Wie anhand des „*mimétisme*“ skizziert wurde, impliziert dieses Spiel der Materie neben seinen lebenspendenden Kräften auch ein unhintergebares

73 Ebd., S. 126.

74 Ebd., S. 81.

75 Ebd., S. 50.

76 Ebd., S. 125.

77 Vgl. ebd., S. 126.

destruktives Moment, das letztlich an die Vergänglichkeit allen Seins erinnert. Es bildet zugleich die Voraussetzung allen Lebens und seiner Erneuerung. Das Fest betrachtet die Natur demnach nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für die Selbsterhaltung oder unter dem Diktat des Mangels, sondern als einen Überfluss an Kräften und Energien, die durch das Fest kanalisiert und kollektiv verausgabt werden.

Diese Überlegungen zum Fest, wie sie im Rahmen des Collège erstmals genauer umrissen wurden, nehmen Gedanken vorweg, die Bataille in den späten 1950er-Jahren als „Allgemeine Ökonomie“ bezeichnen wird.⁷⁸ Im Gegensatz zu tradierten ökonomischen Lehren, die sich ausschließlich auf Bereiche wie Produktion, Effizienz und Wachstum konzentrieren, umfasst eine „Allgemeine Ökonomie“ ausdrücklich auch Phänomene der Verschwendung und des Morbiden. Bürgerliche Ökonomien finden keine Sprache für diese Dimension des Menschseins, die Bataille kosmologisch begründet, indem er sie auf den notwendigen Energieüberschuss allen Lebens zurückführt, der durch den Fusionsprozess der Sonne entsteht. Das, was traditionelle Ökonomien unter Konsum subsumieren, reicht laut Bataille nicht an die souveräne Erfahrung der Selbstaufgabe heran und findet als privatisierter und atomisierter Konsum keine kollektive Ausdrucksform mehr, wie sie das Fest einst versprach. Batailles Ökonomiekritik schließt dabei auch die elaborierteste und wirkmächtigste Kritik der politischen Ökonomie nicht aus: die von Karl Marx. Denn auch Marx' Fetischkritik zielt letztlich darauf ab, die menschliche Arbeitskraft zu entfesseln – und bleibt damit weiterhin der Bilderwelt des *homo faber* und dem Primat der bloßen Nützlichkeit verhaftet.

Das Fest steht nur sehr mittelbar im Zusammenhang mit den ökonomischen und sozialen Reproduktionsprozessen der Gemeinschaft. Ob die Erneuerung des Kollektivs im Ritual gelingt, bleibt aufgrund des unaufhaltsamen Erosionsprozesses der Materie konstitutiv prekär. So werden beispielsweise Fruchtbarkeits- und Initiationsriten, die jeweils die Wiedergeburt von Natur und Gesellschaft inszenieren, oft in kritischen Phasen des jahreszeitlichen Zyklus vollzogen: Dies geschieht häufig zu Zeiten, in denen die Natur scheinbar in

78 Vgl. Bataille, Georges: Die Aufhebung der Ökonomie. München 1985; Ders.: Der Fluch der Ökonomie. Berlin 2019.

einen Erneuerungsprozess eintritt und sich markante Veränderungen zeigen – etwa in arktischen oder gemäßigten Regionen zu Beginn oder Ende des Winters, in tropischen Gegenden zu Beginn oder Ende der Regenzeit.

Wird diese „unproduktive“ Seite der menschlichen und nicht-menschlichen Natur verdrängt oder verleugnet, droht sie stets in katastrophaler Weise wiederzukehren. Obwohl Caillois die ökologische Katastrophe noch nicht im Blick hatte, behandelt er dennoch ein Thema von nicht geringerer Aktualität: den nationalen Krieg. Er sieht ihn gewissermaßen als ein „modernes, düsteres Gegenstück des Festes“.⁷⁹ Denn auch der zerstörerischen Kraft des Krieges wird häufig ein kosmisches, befruchtendes Prinzip zugeschrieben: „Er ist unmenschlich; das genügt, dass man ihn für göttlich hält.“⁸⁰ Unter anderem verklärte Hegel bekanntlich den Krieg zu einem Jungbrunnen der Völker, der für ihre „sittliche Gesundheit“ und zur Vorbeugung von „Fäulnis“ schließlich „unentbehrlich“ sei, und erhob ihn so zu einem notwendigen Erneuerungsprinzip der Geschichte.⁸¹ Und ähnlich wie das Fest steht auch der Krieg in einem deutlichen Gegensatz zur gewöhnlichen Zeit. So wie sakrale Gesellschaften eine klar abgegrenzte Zeit vor oder nach Weihnachten beziehungsweise Ostern kannten, unterscheiden auch postsakrale Gesellschaften sorgfältig zwischen Vorkriegs- und Nachkriegsperioden. Darüber hinaus erfüllt der Krieg eine integrative Funktion: In ihm wird ein gemeinschaftliches Kollektiv beschworen, das durch Drill und Uniformität mit einem allzu trügerischen Zusammenhalt die atomisierenden Tendenzen moderner Gesellschaften zeitweilig wieder aufzuheben verspricht. Jedes Individuum wird dabei in Beruf, Gewohnheiten und Freizeit notwendigerweise vom Krieg affiziert:

So folgt auf eine Art Abschottung, in der jeder sein Leben nach Belieben gestaltet, ohne den Angelegenheiten des Gemeinwesens viel Aufmerksamkeit zu schenken, eine Zeit, in der die Gesellschaft all ihre Mitglieder zu einem kollektiven Aufbruch auffordert, der sie plötzlich

79 Caillois, *Der Mensch und das Heilige*, S. 226.

80 Ebd., S. 235.

81 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Werke, Bd. 7). Frankfurt a. M. 1986, S. 492–493.

vereinigt, Seite an Seite in eine Reihe stellt und drillt, so daß sie sich körperlich und seelisch näherkommen.⁸²

Laut Caillois verliefen Kriege in indigenen Kriegerkulturen vergleichsweise unbedeutend. Sie traten meist als kurze Zwischenepisoden auf, etwa in Form von Jagd-, Plünderungs- oder Rachezügen, oder bestanden als eine Art kontinuierlicher Zustand, der das Alltägliche begleitete. Trotz ihrer Gefährlichkeit verloren sie durch ihre Dauer den Charakter des Außergewöhnlichen. In jedem Fall brachte das Fest eine Unterbrechung jeder Feindseligkeiten mit sich. Es versöhnte vorübergehend selbst die erbittertsten Gegner und lud sie zur Fraternalisierung und gemeinsamen Feier ein. Auch in der Antike setzten die Olympischen Spiele für die Dauer ihres Bestehens die Rivalitäten außer Kraft; für diese Zeit vereinte sich die gesamte griechische Welt zu einem zeitlich begrenzten, von den Göttern gesegneten Fest. In modernen Gesellschaften verhält es sich dagegen umgekehrt: Hier markiert der Krieg den Bruch und das Ende vieler gesellschaftlicher Aktivitäten, wobei insbesondere internationale Wettkämpfe, Vergnügungen und Ausstellungen als Erste darunter leiden:

Der Krieg schließt die Grenzen, die die Feste geöffnet haben. Man kann wieder einmal beobachten, daß der Krieg zwar etwas von ihrer Wirkungsweise übernimmt, aber im entgegengesetzten Sinne: Statt zu vereinen, trennt er, während das Fest vor allem verbindet.⁸³

Dem Motiv *Acéphales* einer führerlosen und vielköpfigen Gemeinschaft folgend, kommt dem Fest im Unterschied zum Krieg mit seinen inneren und äußeren Feinden ein konstitutiv *demokratischer Charakter* zu. Es schließt ausdrücklich alle Geschlechter, Klassen und Kulturen mit ein und hebt soziale Distinktionen und Hierarchien vorübergehend auf.

6 Im Licht des Feiertags: „Rien faire comme une bête“

Die Kritischen Theoretiker und das Collège de Sociologie analysieren die Wechselbeziehungen von Aufklärung und Mythos sowie

82 Caillois, *Der Mensch und das Heilige*, S. 220–221.

83 Ebd., S. 235.

die Entstehungsbedingungen des Faschismus. Beide erkennen im Selbsterhaltungsprinzip und in der Naturbeherrschung eine zentrale Triebkraft von Zivilisation und Aufklärung, die zur Entfremdung und zu einer zunehmenden „Verleugnung der Natur im Menschen“ führt. Mythische und magische Praktiken standen trotz ihres repressiven Charakters einem mimetischen Naturverhältnis näher, das Subjekt und Objekt noch nicht strikt trennte, sondern als ein Verhältnis von Ähnlichkeit auffasste. Als „organisierte Nachahmung magischer Praktiken“⁸⁴ kehren im „Talmi-Mythos der Faschisten“ jene durch die Zivilisation unterdrückten mimetischen Impulse in katastrophaler Weise wieder, die der faschistische Rationalismus kanalisiert. Auch die Mitglieder des Collège beschreiben einen Umschlag der Aufklärung in Mythos, den sie jedoch vor dem Hintergrund ihres weit gefassten Begriffs des Sakralen deuten: Religiöse Erfahrungen bilden die Grundlage des Mythos und werden in Tabus und Festen rituell verdichtet. Neben seinen zahlreichen privatistischen Formen erkennen sie die Wiederkehr des Sakralen in der Moderne nicht nur im Faschismus, sondern bereits im nationalen Krieg, den Caillois als ein „modernes, düsteres Gegenstück des Festes“ versteht.

Beim Begriff der Mimesis und des Sakralen treten jedoch auch Differenzen zwischen beiden Strömungen hervor. Erkennt Adorno in Caillois' Begriff von „*mimétisme*“ zwar einen „echt materialistischen Aspekt“, so sieht er darin zugleich eine Anlage zur Gegenaufklärung. Adornos Schwanken zwischen Faszination und Abwehr lässt sich als Reaktion auf die eigentümliche Verbindung von Motiven eines monistischen und eines niederen Materialismus deuten: Während der monistische Materialismus die Kontinuität von Natur und Kultur betont, rückt der niedere Materialismus die morbide, schöpferische Seite der Natur in den Vordergrund. Entsprechend deutet Caillois die Mimesis bei Insekten nicht wie Adorno und Horkheimer als Selbsterhaltungsmechanismus, sondern in Anlehnung an Freud als tendenziell selbstzerstörerischen Drang, sich der anorganischen Umgebung wieder anzugleichen.

Diese beiden materialistischen Aspekte verschränken sich auch im Begriff des Sakralen. Die Sakralsoziologie des Collège versteht Rituale früher Religionen als den Versuch, die Immanenz des Naturzusammenhangs in periodischen Abständen zu reinszenieren. Beson-

84 DA, S. 209.

ders in Festen tritt zudem jene unproduktive und exzessive Dimension innerer und äußerer Natur hervor, die dem Leben konstitutiv eingeschrieben ist und deren Verdrängung notwendig in destruktive Formen mündet. Auch im Denken der Kritischen Theorie, zumal bei Benjamin, finden sich solche Elemente eines monistischen und niederen Materialismus. Dennoch werden sakrale Affekte von Adorno und Horkheimer vor allem als Schrecken vor der „Übermacht der Natur“ gedeutet und – analog zur biologischen Mimesis – als eine frühe Form der Selbsterhaltung aufgefasst, die bereits mittels magischer Praktiken versucht, Natur zu kontrollieren. Das Collège fasst das Sakrale dagegen als eine ekstatische Reinszenierung der animalischen Immanenz; das Magische, verstanden als archaische Naturbeherrschung, ist aus ihrer Perspektive eher Bestandteil des Profanen. Diese Differenz zeigt sich auch in der Deutung des Urbildes vom Fressen und Gefressenwerden: Während Bataille hierin ein Sinnbild der Immanenz erkennt, wird es bei den Kritischen Theoretikern zur Chiffre für die „kranke Einsamkeit“ des Tieres und des Lebendigen überhaupt, in der noch „die ganze Natur befangen ist“.⁸⁵

Die Kritische Theorie bleibt einem materialistisch gewendeten Messianismus verpflichtet, der eine Versöhnung mit der Natur als diesseitige Möglichkeit eröffnet, in letzter Instanz jedoch die Natur häufig wieder in funktionale und passive Kategorien auflöst und in dualistischen Auffassungen von Natur und Kultur zurückfällt. Damit relativiert sie ihre grundlegende Kritik an der Naturbeherrschung und büßt stellenweise an Schärfe ein. Das Collège vermag dagegen mithilfe seines Begriffs des Sakralen ein Naturverhältnis zu skizzieren, das Natur und Kultur als untrennbare Kontinuität begreift und die ambivalente, wechselseitige Bedingung schöpferischer und destruktiver Kräfte der Natur – wie sie sich auch in der menschlichen Einbildungskraft fortsetzen – deutlicher hervortreten lässt.

Ist damit jedoch bereits Adornos Verdacht einer Gegenaufklärung entkräftet? Läuft ein stärker monistischer Ansatz – trotz seiner Betonung der schöpferischen und destruktiven Momente – nicht letztlich auf eine bloß zyklische Naturauffassung hinaus, die Gefahr läuft, indirekt wiederum in ein statisch-mechanisches Verständnis umzuschlagen? Es ließe sich einwenden, dass auch die Mitglieder des Collège mit dieser Frage ringen. Tatsächlich mehren sich ab den

85 Ebd., S. 214.

1950er-Jahren Reflexionen über die möglichen Grenzen einer Positionierung sakraler Gesellschaften. Caillois hebt in seiner „erweiterten Theorie der Spiele“, die letztlich als Zivilisationstheorie lesbar ist, den „langsamen, mühsamen und geduldigen Fortschritt“ der Zivilisation gegenüber den von ihm so bezeichneten „Gesellschaften der Maske“ hervor, die auf Mimikry, Ekstase (ilinx) und Verstellung beruhen. Das „Maskentragen“ sei zwar ein eigenständiger Kulturtypus und stelle eine „faszinierende Lösung“ dar, um mit den überschüssigen Energien des Lebens umzugehen; zugleich beschreibt Caillois diesen Weg nun aber auch als eine „Falle“ und betont – ähnlich wie Adorno und Horkheimer – das Moment von Betrug und List, das mit dem Schamanentum einhergeht.⁸⁶

Auch Bataille versucht in seiner *Theorie der Religion* am Ende des Werkes eine subtile, aber dennoch erkennbare Annäherung an die Religionskritik in der Tradition des Historischen Materialismus. Religiöse Gesellschaften – seien sie monotheistisch, polytheistisch, animistisch oder totemistisch – beruhen auf einer Trennung zwischen sakraler und profaner Sphäre. Dadurch können sie eine vor-eilige Profanierung des Sakralen sowie eine unkontrollierte Vermischung der beiden Sphären verhindern. Die opake Durchdringung vormals getrennter sakraler und profaner Bereiche ist dagegen charakteristisch für moderne Gesellschaften: So spricht Max Weber bekanntlich vom protestantischen Ethos des Kapitalismus, Marx vom „Fetisch“ und den „theologischen Mucken“ der Ware,⁸⁷ während Benjamin im Kapitalismus eine Kultreligion ohne offizielles Dogma erkennt.⁸⁸ Im Widerspruch zu ihrem säkularen Anspruch kann dieser Spuk jeden archaischen gegebenenfalls übertreffen und dient letztlich der Aufrechterhaltung der profanen Ordnung. Doch auch innerhalb religiöser Gesellschaften führt gerade die Differenzierung zwischen sakraler und profaner Sphäre – und das ist ihre inhärente Ironie – indirekt zu einer Priorisierung von Ordnung und Nützlichkeit. Sakralen Gesellschaften kommt nach Bataille notwendig eine

86 Caillois, Roger: *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*. Berlin 2017, S. 126.

87 Vgl. Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (MEW, Bd. 23). Berlin 1962, S. 85.

88 Vgl. Benjamin, Walter: *Kapitalismus als Religion*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt a. M. 1991, S. 100–103, hier S. 101f.; Baecker, Dirk (Hrsg.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin 2002.

konservative Tendenz zu, verbunden mit lähmenden politischen Implikationen: Durch die scharfe Abgrenzung des Sakralen vom Profanen, die durch strenge Tabus aufrechterhalten wird, schützen religiöse Gesellschaften nicht nur die sakrale Sphäre, sondern zugleich auch die profane. Diese wird im Umkehrschluss gewissermaßen selbst unantastbar und heilig:

Die Schwäche der unterschiedlichen religiösen Positionen ist mit anderen Worten die, daß sie die Entstellung durch die Ordnung der Dinge haben über sich ergehen lassen, ohne den Versuch zu unternehmen, sie ihrerseits zu verändern. Einmütig haben die Religionen der Vermittlung sie so belassen, wie sie war; das einzige, was sie ihr entgegensetzen hatten, waren die Schranken der Moral. Wie die archaischen Religionen machten sie es sich ausdrücklich zur Aufgabe, diese Ordnung zu bewahren, indem sie sie stets nur unter der Bedingung aufhoben, daß ihre Stabilität dabei gewährleistet sei. Am Ende trug das Prinzip der Realität den Sieg über die Intimität davon.⁸⁹

Ein materialistischer Messianismus zielt dagegen auf die Aufhebung und zugleich die Verwirklichung der sakralen Gehalte. Vorstellungen von Glück und Gerechtigkeit, die bisher dem sakralen Ausnahmezustand vorbehalten waren, sollen Teil des gewöhnlichen Hier und Jetzt werden. Obwohl Bataille sich mit diesen Überlegungen dem Historischen Materialismus wieder anzunähern scheint, darf die „Aufhebung der Ökonomie“ jedoch weiterhin nicht als Entfesselung menschlicher Arbeitskraft im Dienste einer gesteigerten Produktivität missverstanden werden. Unbestimmter und rätselhafter spricht Bataille daher – mit Anklängen an Aristoteles' *Entelechie* – von einer „im Menschen oder im Lebendigen liegenden Möglichkeit“, die es zu „vollenden“ gilt.

Aber nur in gewissem Sinne wird die Zurücknahme der Ordnung der Dinge das klare Bewusstsein sein. Erst in der Nacht wird es zur Intimität zurückfinden. Hierfür wird es zuvor den höchsten Grad an deutlicher Klarheit erreicht haben, doch die *im Menschen oder im Lebendigen liegende Möglichkeit wird es so vollenden* [Herv. M. S.], dass es *deutlich zur Nacht des intim zur Welt gehörenden Tieres zurückfindet – in die es eingehen wird.*⁹⁰

89 Bataille, *Theorie der Religion*, S. 83.

90 Ebd., S. 83–84.

Indem er von den Möglichkeiten und Potenzialen des menschlichen – und in einer erweiterten Lesart: allen – Lebens spricht, eröffnet er eine Deutung auf Natur, die über ihre bloße Vergänglichkeit hinausweist. Hier verbinden sich messianische Motive einer noch zu erlösenden Natur – Motive, die für Batailles und Caillois' Verständnis des Sakralen eher ungewöhnlich sind – mit monistischen Elementen, welche die Kontinuität von Natur und Kultur betonen, sofern diese Latenzen und Tendenzen gemäß der erweiterten Lesart auch auf die nicht-menschliche Natur ausgedehnt werden. Wenn diese Möglichkeiten im Lebendigen selbst angelegt sind, klingt zudem ein Gedanke an, wie ihn auch der späte Marcuse entwickelt, dessen Überlegungen um ein „Naturesubjekt“ kreisen.⁹¹ Auch er spricht von verborgenen „Möglichkeiten“ und „Anlagen“ in den „Dingen“ selbst, die es zu „entdecken“ und deren „Verwirklichung“ es voranzutreiben gilt.⁹²

Ebenso sprechen Adorno und Horkheimer im Schlusssatz der *Dialektik der Aufklärung* bekanntlich vom „Lebendigen“ und von einer anhaltenden „Versteinerung“, die sich in den „geistigen Stufen [...] der Menschengattung“ fortschreibt und bezeugt, „daß alles Lebendige unter einem Bann steht“.⁹³ Wenngleich sie diese Versteinerung durch den Zivilisationsprozess mit den „Arten der Tierreihe“ analogisieren, heben sie – zumindest auf der ontogenetischen Ebene – zugleich eine mögliche gegenläufige *Tendenz des Lebens selbst* hervor, die es vermag, sich diesem Bann zu entziehen und neue Formen hervorzubringen:

In jedem Blick der Neugier eines Tieres dämmert eine neue Gestalt des Lebendigen, die aus der geprägten Art, der das individuelle Wesen angehört, hervorgehen könnte.⁹⁴

Aus diesen Überlegungen ließe sich schließen, dass menschliche Produktivität nur als Teil einer Mitproduktivität der nichtmenschlichen Natur verstanden werden kann, wie sie sich etwa in den evolu-

91 Vgl. Marcuse, Herbert: *Konterrevolution und Revolte*. Frankfurt a. M. 1973, S. 74–75; Hogh, Philip: ‚Auch die Natur wartet auf die Revolution.‘ Ansätze einer advokatorischen Ethik der Natur in der Kritischen Theorie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69, 5 (2021), S. 742–764.

92 Vgl. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, S. 74–75, 86.

93 DA, S. 296.

94 Ebd., S. 295.

tionären Prozessen biologischer Vielfalt zeigt.⁹⁵ Diese Produktivität schließt jedoch – so ließe sich mit dem Collège nochmals betonen – unhintergebar zerstörerische und morbide Momente in sich ein. Sie entziehen sich konstitutiv einer restlosen „Humanisierung der Natur“. In diesem Sinne spricht auch Benjamin bekanntlich von einem an den Barockdichtern geschulten „saturnische[n] Blick“ auf Natur, für den sie nicht nur aus „Knospe und Blüte“ besteht, sondern ebenso aus „Überreife und Verfall ihrer Geschöpfe“.⁹⁶ Und doch gilt: Es ist keine weitreichende gesellschaftliche Veränderung denkbar ohne diese naturgeschichtliche Kraft.

Der historisch-materialistische Einwand gegen den konstitutiv konservativen Charakter sakraler Gesellschaften ist berechtigt. Er darf jedoch – folgt man Bataille und dem Collège – nicht dazu verleiten, Befreiung am Modell des *homo faber* auszurichten, sei es in seiner individualistisch-bürgerlichen oder in seiner kollektivistisch-bürokratischen Ausprägung.

Um diese Reduktionismen zu vermeiden, werden im Denken von Bataille und der Kritischen Theorie die angeführten verstreuten Spuren bedeutsam, in denen eine Mitproduktivität der nicht-menschlichen Natur aufscheint: Sie verweisen auf eine mögliche *Natursubjektivität*, die es erlaubt, das Verhältnis von Natur und Geschichte neu zu denken, ohne die Ambivalenz des Lebendigen zugunsten einer reinen Produktivkraft zu glätten.

Diesen Spuren einer „dialektischen Anthropologie“ – um einen Ausdruck von Adorno und Horkheimer selbst zu wählen, wie sie ihn bekanntlich in Bezug auf die Fragmente in der Vorrede der *Dialektik der Aufklärung* verwenden⁹⁷ – gälte es weiter nachzuforschen und zu entfalten. In ihnen kündigt sich eine Perspektive der Vermittlung eines monistischen und messianischen Materialismus an, die weder in eine starre Subjekt-Objekt-Spaltung zurückfiele, noch die Natur als bereits vollendet betrachtete, sondern als einen naturgeschichtlichen Prozess in einem emphatischen Sinne.

Das Fest käme einer solchen – letztlich auch politisch-ökologischen – Perspektive entgegen. Sofern es mit seiner Ökonomie der

95 Vgl. Hetzel, Andreas: Vielfalt achten. Eine Ethik der Biodiversität. Bielefeld 2024.

96 Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 355.

97 DA, S. 17.

Verschwendung nicht als bloßer Gegensatz zur profanen Ordnung verstanden wird, wie es in sakralen Gesellschaften der Fall ist, bildet es eine Renitenz gegenüber der rastlosen Geschäftstüchtigkeit bürgerlicher Gesellschaften mitsamt deren katastrophischen Folgen für menschliche und nicht-menschliche Naturwesen. Als Modell einer unökonomischen Ökonomie geriete vielmehr die Trennung von Arbeit und Fest selbst ins Fließen – die animalische Nacht bräche in den Tag. Das Fest eröffnete eine Praxis auf eine Aufhebung kapitalistischer Ökonomie – nicht in dem Sinne, dass es die Arbeit als projektierende Tätigkeit gewissermaßen als „Furie des Verschwindens“⁹⁸ schlicht ersetzen könnte, wohl aber, dass sich Fest und Arbeit einander spürbar annäherten. Denn so zutreffend die Annahme sein mag, dass der Mensch notwendig ein arbeitendes Wesen ist, so folgerichtig erscheint nach Adorno der ketzerische Gedanke an eine Welt, in der dieser Primat der Arbeit fraglich würde:

Nicht anders wird einmal die Welt, unverändert fast, im stetigen Licht ihres Feiertags erscheinen, wenn sie nicht mehr unterm Gesetz der Arbeit steht, und dem Heimkehrenden die Pflicht leicht ist [,] wie das Spiel in den Ferien war.⁹⁹

98 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes* (Werke, Bd. 3). Frankfurt a. M. 1986, S. 436.

99 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Gesammelte Schriften, Bd. 4). Frankfurt a. M. 2003, S. 126.

Surrealismus und Königsmord

Der 21. Januar 1793 aus Sicht des Collège de Sociologie und der Kritischen Theorie

In diesem Artikel geht es mir darum, einen gemeinsamen Fokuspunkt von (früher) Kritischer Theorie und Collège de Sociologie festzustellen. Dieser Fokuspunkt ist der 21. Januar 1793 – die Hinrichtung des Königs von Frankreich, Louis Capet. Ich schlage dabei vor, den Moment der Hinrichtung als den Moment einer „ersten Handlung“ zu verstehen. Diese Handlung weist eine eigentümliche Zeitstruktur auf, die sowohl dem Collège wie auch der Kritischen Theorie als Anlass einer eng verwandten Kritik der Moderne dient.

Im ersten Teil werde ich anhand einer Lektüre zweier Stellen von Hegels *Phänomenologie des Geistes* den Begriff der „ersten Handlung“ entwickeln, der bereits bei Hegel eine Verbindung zur Guillotine aufweist. Dabei ist ein Begriff von Schuld leitend, der auch für den Surrealismus bestimmend wird, was sich nicht nur in der Technik des „automatischen Schreibens“, sondern auch in André Bretons Verteidigung von Louis Aragon in Bezug auf dessen Gedicht *Front Rouge* zeigt.

Die Struktur dieser ersten Handlung lässt sich anschließend anhand von Daniel Arasse und Rebecca Comay auf den Punkt bringen – auf den Zeit-Punkt des 21. Januar 1793, genauer auf den Moment, an dem das Beil der Guillotine den Kopf des Staates vom Körper des vormaligen Königs trennt. Anhand von Arasses Studie über die Guillotine und von Comays Analyse über Hegels Verhältnis zur Französischen Revolution erweist sich die Zeitstruktur der ersten Handlung als von einem Urteil im Futur II bestimmt.

Für Roger Caillois' und Georges Batailles Denken nimmt dieser Zeitpunkt – und der Vorgang der Hinrichtung des Königs – eine zentrale Rolle ein. Anhand der Bedeutung und Motivik dieses Ereignisses erschließt sich ihnen nicht nur moderne Souveränität, sie