

5. Georges Bataille und *Le Bleu du ciel* (1957): Das kosmische Streben nach Ganzheitlichkeit

Dreiundvierzig Jahre waren seit dem Erscheinen von Miguel de Unamunos *Niebla* (1914) vergangen, als Georges Batailles seinen bereits 1935 verfassten Roman *Le Bleu du ciel* (1957) erstmals veröffentlichte, doch diese Jahrzehnte, die unangefochten zu den schicksalsträchtigsten der Menschheitsgeschichte zählen und durch zwei Weltkriege, bis dahin ungekannte Kriegsverbrechen und Opferzahlen, verschiedene Besatzungsregimes und den in die Diktatur Francos einmündenden spanischen Bürgerkrieg geprägt sind, hatten in Europa wie auch andernorts, mehr als frühere Zeitabschnitte, ihre Spuren hinterlassen. Was Bataille in voraussehender Weise indirekt bereits 1935 in *Le Bleu du ciel*, sowie in frühen kulturkritischen Schriften als Vorbedingung oder »signes annonciateurs« einer noch nicht abzusehenden »Tragödie«¹ stilisiert – jenes unter der Oberfläche brodelnde Gefühl des Ungenügens, der Vereinzelung und des Leidens inmitten der dem Heiligen scheinbar restlos beraubten, allein auf Wissenschaft und Profit beruhenden modernen Gesellschaft –, dieses in *Le Bleu du ciel* beschriebene Lebensgefühl, war gerade 1957, zwölf Jahre nach den Schrecken und Auswirkungen des Krieges, in welchen sich das Versagen der modernen Ideale nun unzweideutig bewahrheitete, von erstaunlicher Brisanz. Bataille selbst äußert sich in dem *Le Bleu du ciel* 1957 hinzugefügten »Avant-Propos« bezüglich des praktischen Werts, ja der Bedeutung seines Werks angesichts der nun tatsächlich eingetretenen Katastrophe skeptisch und erklärt, er habe mit Ausbruch des spanischen Bürgerkrieges 1936, den Plan einer Veröffentlichung seines 1935 niedergeschriebenen Romans zunächst verworfen, erst Freunde hätten ihn schließlich dazu überredet, sein Werk der Öffentlichkeit preiszugeben:

J'avais, dès 1936, décidé, de n'y plus penser. D'ailleurs, entre-temps, la guerre d'Espagne et la guerre mondiale avaient donné aux incidents historiques liés à

1 Die Begriffe sind dem 1957 hinzugefügten »Avant-Propos« des Romans entnommen (S. 382, s. Zitat Fließtext der vorliegenden Arbeit unten). Die in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf folgende Ausgabe des Romans: Georges Bataille (1957): *Le Bleu du ciel*, in: ders., *Œuvres complètes*, III (Paris: Gallimard 1971), 381-487.

la trame de ce roman un caractère d'insignifiance: devant la tragédie elle-même, quelle attention prêter à ses signes annonciateurs? (S. 382)

Batailles Gedankenwelt gründet sich auf eine scharfe Kulturkritik, die sich jedoch nicht wie im Fall Nietzsches, Pirandellos oder Unamunos in philosophisch-theoretischen Erörterungen erschöpft, sondern besonders in den 1930er Jahren Batailles Teilnahme an verschiedenen linksintellektuellen, sozialpolitisch engagierten Vereinigungen mit zunehmend religiös-mystischer Ausrichtung nach sich zieht. Die Erstfassung von *Le Bleu du ciel* stammt so etwa aus der Zeit der antifaschistischen Gruppe »Contre-Attaque« (1935-1936), zu deren führenden Mitgliedern neben Bataille und Pierre Klossowski, auch der »Kopf« und Theoretiker des Surrealismus André Breton zählte.² Ihr Leitgedanke bestand, wie dies Fourny zusammenfasst, darin, gegen den sich in Europa formierenden Faschismus »dessen eigene Waffen zu richten«.³ Grundlage des gewagten Vorhabens einer Nutzbarmachung »faschistischer« Mittel für einen linksrevolutionären »Gegen-Angriff«⁴ waren dabei die Arbeiten des durch Boris Souvarine gegründeten »Cercle communiste démocratique« (1930-1934) um die Zeitschrift *La Critique Sociale*, besonders die darin 1933 veröffentlichten Beiträge Batailles »La notion de dépense« und »La structure psychologique du fascisme«.⁵ In beiden Aufsätzen stellt Bataille der den Prinzipien der Wissenschaft, Nützlichkeit und Ordnung verpflichteten Produktionsgesellschaft, irrationale, aus dem Unterbewusstsein dringende, »heterogene« Kräfte der »Verschwendung« und der Gewalt gegenüber, auf welche er in »La structure psychologique du fascisme« das Phänomen der faschistischen Massenwirkung zurückführt. Faschistische Führer machten von diesen Kräften Gebrauch, um Anhänger für sich zu gewinnen.⁶

Bereits »Contre-Attaque« und die ihr zugrunde liegenden philosophisch-theoretischen Ansätze sind dabei ideengeschichtlich nicht nur durch Sade, sondern besonders auch durch Nietzsche,⁷ seine Vernunft- und Wissenschaftskritik und sei-

2 Bataille war durch die Vermittlung Michel Leiris' 1924 zum relativ jungen, seit den Zwanzigerjahren bestehenden Surrealismus gestoßen, überwarf sich jedoch 1929 öffentlich mit Breton und gründete mit anderen surrealistischen Dissidenten die Zeitschrift *Documents*. Durch das gemeinsame Engagement in »Contre-Attaque« näherten sich Bataille und Breton erstmals wieder an, s. Jean-François Fourny: *Introduction à la lecture de Georges Bataille* (New York: Peter Lang 1988), S. 24 u. 38-45; bzw. Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 232 u. 235f.

3 S. Jean-François Fourny, *Introduction à la lecture de Georges Bataille*, S. 68 : »[...] retourner contre le fascisme ses propres armes«.

4 Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 241.

5 Georges Bataille (1933) : »La notion de dépense«, in : ders., *Œuvres complètes*, I (Paris : Gallimard 1973), 302-320; Georges Bataille (1933) : »La structure psychologique du fascisme«, in : ders., *Œuvres complètes*, I (Paris : Gallimard 1973), 339-371.

6 Georges Bataille, »La structure psychologique du fascisme«, z.B. S. 348.

7 Vgl. Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 245f.

ne Hinwendung zu einer an mythische Vorstellungswelten anknüpfenden Sichtweise geprägt. Bataille war mit Nietzsche, ebenso wie mit anderen Denkern und Schriftstellern, während seiner Ausbildung zum Archivar an der *École nationale des chartes* und schließlich während seiner Tätigkeit als Bibliothekar in der *Bibliothèque nationale de France* in Berührung gekommen.⁸ Zeitlich fällt Batailles Studium und intellektuelle Horizonterweiterung mit einer religiösen Krise zusammen, denn Bataille, der konfessionslos erzogen, 1914 zum katholischen Glauben konvertiert war, und sogar erwogen hatte, Mönch oder Priester zu werden, kehrt sich 1920 vom Katholizismus ab.⁹ Dass sich Bataille bereits in den Zwanzigerjahren mit Nietzsche auseinandersetzte, beweist die französische Übersetzung von Leo Schestows Werk *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, welche Bataille 1925 gemeinsam mit T. Beresovski-Chestov vorlegte.¹⁰ Bataille hatte Leo Schestow, der zu einer Art philosophischem Mentor für ihn werden sollte und ihm über seine Nietzsche-Werke einen ersten Zugang zu Nietzsches Denken verschaffte, 1923 kennengelernt.¹¹ Die eingehende Beschäftigung mit Nietzsche, wie sie sich besonders in Batailles Werken der Vierzigerjahre, so etwa in *L'expérience intérieure* (1943) oder *Sur Nietzsche* (1945), sowie bereits in Batailles zentralem Aufsatz von 1937 »Nietzsche et les fascistes« abzeichnet – Veröffentlichungen, in welchen zahlreiche Originalzitate Batailles fundierte Nietzsche-Kenntnis unter Beweis stellen –, setzt jedoch voraus, dass Bataille die bis 1909 in Frankreich vollständig übersetzten Werke Nietzsches im Original gelesen haben musste.¹² Auch in Schriften, in denen Bataille Nietzsche nicht namentlich nennt, so etwa in frühen Aufsätzen oder in Werken wie *La Part maudite* (1949) oder *L'Érotisme* (1957), ist sein Denken stets präsent. Bataille kommt dabei die bemerkenswerte Rolle zu, einerseits lange Zeit vor der Aufarbeitung der verheerenden Folgen faschistischen und nationalsozialistischen Gedankenguts, ja selbst lange Zeit vor diesen Folgen selbst, den Versuch unternommen zu haben, das Phänomen »Faschismus« von innen heraus zu erklären, wobei er als philosophisch-theoretische Basis indirekt nietzscheanische Kategorien anwendet,¹³ andererseits Jahrzehnte vor der eigentlichen Befreiung Nietzsches von faschistischen Lektüren und Anschuldigungen, welche erst 1964 mit der durch Colli

8 Ebd., S. 333; Elisabeth Lange: »Georges Bataille«, in: *Französische Literatur des 20. Jahrhunderts. Gestalten und Tendenzen*, hg. (u.a.) von Wolf-Dieter Lange (Bonn: Bouvier 1986), S. 95.

9 Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 332; Elisabeth Lange, »Georges Bataille«, S. 95.

10 Daniel Hawley: *L'Œuvre insolite de Georges Bataille. Une hiérophanie moderne* (Genf: Slatkine 1978), S. 217.

11 Vgl. ebd.; Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 333.

12 Ab 1898 hatte sich die *Société du Mercure de France* unter der Leitung von Henri Albert an die systematische Übersetzung und Veröffentlichung der deutschen »Grossoktavausgabe« gemacht, s. Domenico Fazio, *Il caso Nietzsche*, S. 47f.

13 Vgl. Georges Bataille, »La structure psychologique du fascisme«.

und Montinari überarbeiteten Ausgabe (teilweise) erreicht ist,¹⁴ die trotz gewisser Parallelen eindeutig vorhandenen Unterschiede zwischen nietzscheanischem und faschistischem Denken darzulegen.¹⁵ Den bereits 1937 unter anderem mit Pierre Klossowski gefassten Entschluss einer »Réparation à Nietzsche«, einer »Wiedergutmachung an Nietzsche« – so das Motto der zweiten Ausgabe der Zeitschrift *Acéphale*, in welcher Batailles Aufsatz »Nietzsche et les fascistes« erscheint –,¹⁶ vollendet Bataille 1945 in seinem nun speziell Nietzsche gewidmeten Werk *Sur Nietzsche*.¹⁷ In derselben Sondernummer von *Acéphale* rezensieren Bataille und Klossowski Löwiths *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935) und Jaspers *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936),¹⁸ die großen Nietzsche-Veröffentlichungen der Mittdreißigerjahre, und propagieren damit bereits vor Kriegsbeginn einen unpolitischen, philosophischen Zugang zu Nietzsches Denken, welcher für die Rehabilitation Nietzsches in den Sechzigerjahren grundlegend sein sollte.¹⁹

Mit der Auflösung von »Contre-Attaque« infolge zunehmender Uneinigkeiten bezüglich der zu verwendenden Methoden und sich abzeichnender politischer Ernüchterungen, so etwa der Besetzung des entmilitarisierten Rheinlands durch die NS-Wehrmacht 1936, welche die Utopie des Vorhabens der linksrevolutionären Gruppe ersichtlich machte,²⁰ sowie mit der Gründung der Zeitschrift und Geheimgesellschaft *Acéphale* (1936-1939) kehrt sich Bataille von politischen Zielsetzungen ab und richtet sein Augenmerk auf konfessionell ungebundene, in der Gemeinschaft erlebte Erfahrungen des »Heiligen«. Diese durch *Acéphale* praktizierte und theoretisierte »Religion« steht dabei nun eindeutig im Zeichen Nietzsches,²¹ seiner Loslösung aus den Fesseln des diskursiven Denkens und seiner Hinwendung zu entgrenzenden, mystisch erlebten Momenten der Auflösung. Bereits der Titel *Acéphale* (von griechisch *aképhalos*, »ohne Kopf«) rekurriert auf zentrale nietzscheanische Topoi: Die »Kopflosigkeit« steht zugleich für das

14 Die italienische und französische Colli-Montinari-Ausgabe erscheint 1964 im Adelphi-Verlag bzw. bei Gallimard, in Deutschland liegt der erste Band der Ausgabe erst 1967 bei De Gruyter vor, s. Eduard Sturm, *Die Nietzsche-Renaissance in Italien*, S. 52.

15 Vgl. Georges Bataille, »Nietzsche et les fascistes«.

16 Vgl. Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 283.

17 Georges Bataille (1945) : *Sur Nietzsche*, in : ders., *Œuvres complètes*, VI, *La Somme athéologique*, tome II (Paris : Gallimard 1973), 7-208. S. darin vor allem Appendice I.: »Nietzsche et le national-socialisme« (S. 185-188).

18 Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 289.

19 Vgl. zur Bedeutung der Werke Löwiths und Jaspers: Eduard Sturm, *Die Nietzsche-Renaissance in Italien*, S. 36.

20 Vgl. Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 249f; Jean-François Fourny, *Introduction à la lecture de Georges Bataille*, S. 69.

21 Vgl. Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 252f; Jean-François Fourny, *Introduction à la lecture de Georges Bataille*, S. 87.

Antiautoritäre bzw. Undogmatische, für das Irrationale als das Gegenstück zu Ratio und Wissenschaft, für das Tragische als die dionysische Erfahrung von Gewalt und Schmerz und schließlich für die in sich kreisende ›Anfangslosigkeit‹ als das ›Ewige‹.²² Während die Anzahl und Identität der an der Zeitschrift *Acéphale* Beteiligten über die unterzeichneten Veröffentlichungen mehr oder weniger dokumentiert ist – als Autoren erscheinen neben Bataille unter anderem Pierre Klossowski, Roger Caillois und Jules Monnerot, wohingegen André Masson als Illustrator der Zeitschrift figuriert –, ist die genaue, sich über die Jahre wandelnde Zusammensetzung der »Schweigegelübden« unterworfenen Geheimgesellschaft, welche sich regelmäßig »bei Neumond im Wald« versammelte, nicht sicher belegt. Moebius nennt neben Bataille, folgende prominente Mitglieder: Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, Pierre Andler, Patrick und Isabelle Waldberg, André Masson, Jacques Lacan, Batailles Geliebte Colette Peignot (alias Laure) sowie den japanischen Künstler Tarō Okamoto.²³ Die dritte Ausgabe von *Acéphale* 1937 kündigte mit einer durch Bataille, Ambrosino, Caillois, Klossowski, Pierre Libra und Jules Monnerot unterzeichneten Erklärung – »Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie« –²⁴ die Gründung des *Acéphale* thematisch verwandten *Collège de Sociologie* an, dessen Zusammenkünfte und Vorträge zwischen 1937 und 1939 parallel zu den Veröffentlichungen und geheimen Treffen von *Acéphale* stattfinden sollten. Der durch Jules Monnerot gewählte Titel *Collège de Sociologie* lehnte sich möglicherweise an das Pariser *Collège de France* an und unterstrich den offenen, allen Interessierten zugänglichen Charakter der Gruppe, welcher im zweiten Abschnitt der »Note« erläutert wird.²⁵ Moebius weist zu Recht darauf hin, dass dem *Collège* ein »ausgeweiteter« »Soziologie«-Begriff zugrunde lag, der nicht nur den Unterschied zwischen »Soziologie«, »Ethnologie« und »Anthropologie« »endgültig« aufweichte, sondern auch die Grenzen der sozialwissenschaftlichen Disziplin sprengte.²⁶ Obgleich die Teilnahme am *Collège de Sociologie* die Lektüre

22 Vgl. Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 256-262; Jean-François Fourny, *Introduction à la lecture de Georges Bataille*, S. 88. Zur ›Kopf-‹ oder ›Anfangslosigkeit‹ als Symbol der ›ewigen Wiederkehr‹ bzw. des »circulus vitiosus« (s. JGB: Drittes Hauptstück 56, KSA 5, 75) s. Nietzsches Bild der »kopflosen Schlange« (der Hirte bezwingt das Schreckliche des Wiederkunftsgedankens, indem er der Schlange den Kopf abbeißt; Za III: Vom Gesicht und Räthsel 2, KSA 4, 201f) bzw. jenes der sich in »in den Schwanz« »beißen« »Logik« (GT 15, KSA 1, 101).

23 Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 252f u. 263-268.

24 Ein bedeutendes Mitglied des *Collège* war, obgleich sein Name nicht in der Gründungserklärung erscheint, Michel Leiris.

25 Das *Collège* habe nichts mit einem gewöhnlichen Gelehrtenverband zu tun. Vielmehr könne jeder, der sich für die »aspects essentiels de l'existence sociale« interessiere, daran teilnehmen, s. Georges Bataille, Georges Ambrosino (u.a.) (1937): »Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie«, in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, hg. von Denis Hollier (Paris: Gallimard 1979), S. 24.

26 Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 134f.

soziologischer bzw. ethnologischer Schriften, so etwa jene Robert Hertz, Émile Durkheims sowie dessen Neffen Marcel Mauss' voraussetzte,²⁷ waren die Mitglieder, mit Ausnahme von Michel Leiris, keine Soziologen oder Ethnologen im engeren Sinne. Das Projekt einer den Gefahren der modernen Produktionsgesellschaft und des entstehenden Faschismus²⁸ entgegenwirkenden »sociologie sacrée«, welche gemeinschaftsbildende, die Sphäre des Heiligen berührende Kräfte neu zum Leben erwecken und so den Zusammenhalt in der Gesellschaft stärken sollte,²⁹ lässt erkennen, dass die Mitglieder des *Collège* soziologische bzw. ethnologische Ansätze mit (religions-)philosophischen, so etwa nietzscheanischen Vorstellungen³⁰ verknüpften und auf die eigene, zunehmend kritisch betrachtete Gesellschaft übertrugen. Eine ähnliche Zusammenführung soziologischer und philosophischer Inhalte lässt sich bereits in Batailles frühen Aufsätzen »La notion de dépense« und »La structure psychologique du fascisme« (1933) feststellen. In der Tat reicht Batailles Beschäftigung mit den Arbeiten Durkheims und Mauss' in die frühen Dreißigerjahre zurück.

Mit dem tragischen Tod seiner Geliebten Colette Peignot (1903-1938), welche – wie Bataille selbst – an Lungentuberkulose litt, und dieser im Alter von nur 35 Jahren erlag, und dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, zieht sich Bataille, ernüchtert über die Machtlosigkeit des Einzelnen, aus der Öffentlichkeit zurück³¹ und widmet sich von nun an Erfahrungen des »Heiligen« abseits von Politik und Gesellschaft. Die letzte Sitzung des *Collège de Sociologie* findet am 4. Juli 1939 statt.³² Ab diesem Zeitpunkt beginnt für Bataille, der sich bis 1940 mit Ausnahme des unveröffentlichten Romans *Le Bleu du ciel* und ersten obszönen, unter Pseudonymen verlegten Erzähltexten wie *L'Histoire de l'œil* (1928) nur über Aufsätze und Vorträge Gehör verschafft hatte, eine Phase hoher literarischer Produktivität: Nicht nur

27 Ebd., S. 172-205.

28 Man beachte hier etwa die Stellungnahme des *Collège* zum Münchner Abkommen (30. September 1938) am 7. Oktober 1938, s. Georges Bataille, Roger Caillois, Michel Leiris (1938) : »Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale«, in : *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, hg. von Denis Hollier (Paris : Gallimard 1979), 99-104. Als »crise internationale« wird dabei nicht nur die durch Hitler verübte unrechtmäßige Eingliederung des Sudetenlandes in das Deutsche Reich bezeichnet, sondern auch das widerspruchslose Einverständnis der Großmächte Großbritannien, Frankreich und Italien.

29 Georges Bataille, Georges Ambrosino (u.a.), »Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie«, S. 23f; s.a. Roger Caillois (1938) : »Introduction«, in : *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, hg. von Denis Hollier (Paris : Gallimard 1979), 31-35.

30 Moebius nennt folgende geistesgeschichtlich-philosophische Einflüsse des *Collège de Sociologie*: Hegel sowie die Hegelinterpretationen von Alexandre Koyré und Alexandre Kojève, Husserl, Nietzsche, Freud und Heidegger; s. Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 58-70 u. 172.

31 Vgl. ebd., S. 272 u. 435; Jean-François Fourny, *Introduction à la lecture de Georges Bataille*, S. 54f u. 95-104.

32 Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge*, S. 328.

seine philosophisch-theoretischen Hauptwerke wie *L'expérience intérieure* (1943), *La Part maudite* (1949), *Lascaux ou la naissance de l'art* (1955) und *L'Érotisme* (1957) entstehen, sondern auch eine bedeutende Anzahl von Erzähltexten, unter welchen neben *L'Abbé C.* (1950) nur *Le Bleu du ciel* (1957) der Gattungsbezeichnung ›Roman‹ als narrativem Langtext gerecht wird.

Auffällig in *Le Bleu du ciel* ist die verschachtelte, »asymmetrische« Komposition aus den Textteilen »Avant-Propos«, »Introduction«, »Première Partie« und »Deuxième Partie«.³³ Während das erst später hinzugefügte, kursiv gesetzte »Avant-Propos« inhaltlich und formal den Erwartungen an ein Vorwort entspricht, scheint die weitere Aufteilung und Betitelung dem üblichen Vorgehen zu widersprechen. So erweist sich die mehrere Seiten lange »Introduction« weniger als »Einleitung« als vielmehr als Teil der Haupthandlung bzw. deren Vorgeschichte. Dieser Umstand wird durch die Tatsache unterstrichen, dass die »Introduction« wie die eigentliche Handlung der »Deuxième Partie« in Normalschrift gedruckt ist, wohingegen die nur etwas mehr als eine Seite lange »Première Partie«, welche sich aus Aphorismen gleichsam poetischer Art zusammensetzt und am ehesten die Funktion einer Einleitung zu erfüllen scheint, wie das »Avant-Propos« kursiv gesetzt ist. Durch den Titel »Première Partie« wird offenbar die zentrale Rolle der Aphorismen innerhalb der Gesamtkomposition herausgestellt, obgleich diese mitnichten den »ersten Teil« der Romanhandlung darstellen. Im Anschluss an diese »Première Partie« beginnt mit der sogenannten »Deuxième Partie« nicht nur der umfangreichste Teil des Romans, sondern auch dessen eigentliche sich an die »Introduction« anschließende Haupthandlung. »Introduction« und »Première Partie« stellen dabei Textfragmente dar, die Bataille bereits in früheren Jahren verfasst und separat veröffentlicht hatte. Die »Introduction« stammt so etwa aus dem Jahr 1928 und erscheint unter dem Titel »Dirty« erstmals 1945, während die »Première Partie« auf ein längeres Textstück aus dem Jahr 1934 zurückgeht, welches Bataille zunächst in der Zeitschrift *Minotaure* und 1943 im dritten Großkapitel von *L'expérience intérieure* unter dem späteren Romantitel »Le Bleu du ciel«³⁴ herausgab.³⁵ Die »Première Partie« könnte man somit als Keimzelle des Romans bezeichnen.

Die Analyse von *Le Bleu du ciel* wird im Folgenden nicht nur aufzeigen, auf welche komplexe Weise Bataille politische und erotische ›Transgressionen‹ miteinander verbindet und diese gleichermaßen auf das Sehnen des Menschen nach einem Zustand jenseits von Ratio und Nützlichkeit zurückführt, sondern auch welche Un-

33 Brian T. Fitch: *Monde à l'envers, texte réversible. La fiction de Georges Bataille* (Paris: Minard 1982), S. 145.

34 Georges Bataille (1943): *L'expérience intérieure*, in: ders., *Œuvres complètes*, V, *La Somme athéologique*, tome I (Paris: Gallimard 1973), S. 92-95.

35 Francis Marmande: *L'indifférence des ruines (variations sur l'écriture du Bleu du ciel)* (Marseille: Parenthèses 1985), S. 19-23; Ann Smock/Phyllis Zuckerman: »Politics and Eroticism in *Le Bleu du ciel*«, in: *Semiotexte*, Vol. II, Nr. 2 (1976), S. 57-59.

terschiede hier zutage treten. Nietzsche wird sich erneut als zentrale Vorlage und Interpretationsmuster dieser mystischen, sowohl das wissenschaftlich-vernünftige Denken, als auch die herkömmliche Gottesvorstellung überschreitenden ›Transgressionen‹ herausstellen, wobei sich die Abgrenzung zu politisch-dogmatischen bzw. faschistischen Inhalten angesichts der durch Elisabeth Förster-Nietzsche verbreiteten Ineinssetzung von faschistischem und nietzscheanischem Gedankengut als besonders interessant erweisen soll.

5.1 Batailles Kritik an der ›homogenen‹ Welt: Utilitaristische Ökonomie und Monotheismus

«À la base de la vie humaine, il existe un *principe d'insuffisance*»,³⁶ so Bataille in seinem frühen Aufsatz »Le labyrinthe« und beschreibt damit den Grundgedanken und Ausgangspunkt seines philosophisch-literarischen Schaffens. Nach Nietzsche, Pirandello und Unamuno, führt Bataille dabei noch einmal das aus dem Gefühl des Ungenügens geborene Leiden auf die geradezu traumatisch empfundene Trennung zwischen Tier- und Menschenwelt und somit auf die Anfänge der menschlichen Gattung zurück. Wiederum erscheint das Bewusstsein als Ursache der menschlichen Leidensfähigkeit und des Sehns nach einem Zustand der Gelöstheit. Was Bataille bereits 1933 im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Phänomen des ›Faschismus‹ und der Analyse der diesem zugrunde liegenden »Sozialstruktur«, als den »homogenen Teil« der Gesellschaft bezeichnet, jene durch die Verstandestätigkeit gesteuerte Welt der »techniques«, »lois«, »règles«, »sciences«, der »production« und »utilité«,³⁷ das ordnet er in seiner kulturanthropologisch-philosophischen Studie zur frühmenschlichen Kunst *Lascaux ou la naissance de l'art* (1955), bereits dem *Homo neanderthalensis*, einem Nachfahren des *Homo erectus* aus der Gattung *Homo* zu. Dass sich der Neandertaler als erste Ausprägung des *Homo faber*, verstandesmäßig über die Tierwelt, der er entstammte, erhob, belegen sowohl die durch ihn verwendeten Werkzeuge, als auch seine Begräbnisriten. Der in der Natur neue Lebensbereich der »Arbeit« und der »Verbote«, welchen der Neandertaler einführte, betrachtet Bataille als einen der universellen Grundpfeiler der menschlichen Gattung.³⁸ Mehr als in der geistigen Überlegenheit des Urzeitmenschen gegenüber seinen tierischen Artgenossen und, damit verbunden, in der Erfindung des »Werkzeugs« und der »Arbeit«, mit welcher sich dieser sein Fortleben

36 Georges Bataille (1936) : »Le labyrinthe«, in : ders., *Œuvres complètes*, I (Paris : Gallimard 1973), S. 434.

37 Georges Bataille, »La structure psychologique du fascisme«, S. 339f.

38 Georges Bataille (1955) : *Lascaux ou la naissance de l'art*, in : ders., *Œuvres complètes* IX (Paris : Gallimard 1979), S. 28, 30 u. 31.

sicherte,³⁹ enthülle sich, Bataille zufolge, in der Einführung von Regeln, »Verboten« und »Tabus«, wie sie in den frühmenschlichen Begräbnisriten erkennbar sind, das eigentliche Wesen des Menschen:

Si les animaux se distinguent clairement de l'homme, c'est peut-être le plus nettement en ceci: que jamais, pour un animal, rien n'est interdit; le donné naturel limite l'animal, il ne se limite de lui-même en aucun cas. [...] généralement, sans interdit, il n'est pas de vie humaine.

Während dem Tier durch seine Instinkte und seine Fähigkeiten Grenzen gesetzt sind, erweist sich der menschliche Verstand – Bataille schließt sich hier ganz Nietzsche, Pirandello und Unamuno an, wobei er jedoch von einem rein evolutionstheoretischen Standpunkt aus argumentiert –⁴⁰ als eine in vielfacher Hinsicht fatale Eigenschaft, welche das natürliche Sein grundlegend veränderte: »L'humanité dut avoir le sentiment de détruire un ordre naturel en introduisant l'action raisonnée du travail [...]«.⁴¹ Seine geistigen Fähigkeiten machten den Urzeitmenschen nicht nur handwerklich geschickter, sondern – Bataille stützt sich hier natürlich auf Spekulationen – ließ ihn auch das Unheimliche des Daseins wahrnehmen, dessen Gefahren er sich nun hilflos ausgesetzt sah. Besonders mussten ihn dabei Geburt und Tod beschäftigen.⁴² Wie Nietzsche, der das Erwachen des Bewusstseins jenem der »Furcht« gleichsetzt und auf diese sowohl den Usus von Gesetzen und Verboten, als auch bei Verstoß, jenen von »Schuld« und »Strafe« zurückführt,⁴³ begreift Bataille das Zurückgreifen auf Gesetze und Verbote als einen natürlichen Mechanismus, durch welchen sich der in die Existenz geworfene Mensch vor sich und seinen Artgenossen, sowie vor den Schrecken des Daseins seit jeher zu schützen versuchte. Dass der um Sicherheit und Ruhe bemühte Mensch⁴⁴ durch die Überbetonung von

39 Vgl. a. Georges Bataille (1957): *L'Érotisme*, in: ders., *Œuvres complètes X* (Paris: Gallimard 1987), S. 34.

40 Nietzsche und Unamuno binden hier die alttestamentarische Version des »Sündenfalls« ein, s. z.B. AC 48, KSA 6, 226f; DD: Zwischen Raubvögeln, KSA 6, 391; Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 290.

41 Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 70. Die Analogie zu Nietzsches und Unamunos Bezeichnung des Menschen als »krankes« »Tier« drängt sich auf, obgleich Bataille den Ausdruck selbst nicht verwendet, s. z.B. FW: Drittes Buch 224, KSA 3, 510; GM: Dritte Abhandlung 28, KSA 5, 411; Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 288 u. 290.

42 Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 31 u. 34f.

43 S. dazu Za IV: Von der Wissenschaft, KSA 4, 376f; M: Viertes Buch 241, KSA 3, 202; GM: Zweite Abhandlung 3-4, KSA 5, 296f. Auch Bataille betont das mit dem Bewusstsein des Todes einhergehende Gefühl der »Angst«, s. Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 33: »Dès l'origine, évidemment, ces conduites impliquaient un sentiment de peur ou de respect: en tout cas, un sentiment fort qui faisait des restes humains des objets différents de tous les autres.«

44 Zum Verbot als Garanten der Ruhe und Ordnung, s. Georges Bataille, *L'Érotisme*, S. 41: »L'interdit élimine la violence et nos mouvements de violence [...] détruisent en nous la calme

Vernunft und Nützlichkeitsprinzipien gewisse, unweigerlich zum Leben gehörende Bereiche, wie etwa Schmerz, Leiden, Gewalt und Tod, bewusst ausschließt, ja geradezu verdrängt, hatte auch Nietzsche kritisch bemerkt.⁴⁵ Bataille jedoch glaubt, in diesen von der »homogenen« Welt der »Arbeit« abgetrennten und mit Verboten gebannten Lebensbereichen das ursprünglich »Heilige« zu erkennen, welches seit Menschengedenken in Opposition zum »Profanen« der Arbeit und der Verbote steht:

[...] la classification fondamentale des objets avait commencé, les uns tenus pour sacrés et pour interdits, les autres envisagés comme profanes, maniables et accessibles sans limitation. Cette classification domine les mouvements constitutifs de l'humain [...]. [...] Ce qui trouble un ordre des choses essentiel au travail, ce qui ne peut être homogène au monde des objets stables et distincts [...], dut être assez vite situé à part, tenu suivant les cas pour néfaste, pour dérangeant, pour sacré.

Mit der Andeutung, dass es sich um Bereiche handle, die sich nicht »homogen« in die Welt des Verstandes einordnen ließen, verweist Bataille auf seine in »La structure psychologique du fascisme« eingeführte Terminologie, wo er der »partie homogène de la société« als der Verkörperung von Ratio, Wissenschaft und Produktion, die »existence sociale hétérogène« als das Irrationale, Unbewusste und Verdrängte gegenüberstellt.⁴⁶ Diesem, meist mit Verboten belegten »Heterogenen« ordnet er nicht nur die Momente der »unproduktiven Verausgabung«, der »dépense improductive« zu, welcher er mit *La Part maudite* 1949 eines seiner Hauptwerke widmen sollte, sondern identifiziert es schließlich mit dem eigentlich »Heiligen«.⁴⁷ Bataille beharrt dabei auf dem Standpunkt, dass die menschliche Gemeinschaft, nicht anders als das Seelenleben des Einzelnen, seit jeher auf dem natürlichen Gleichgewicht zwischen »monde profane« und »monde sacré« beruhe.⁴⁸ Hatte bereits der Neandertaler, so Bataille, den Gegensatz zwischen »profaner« und »heiliger« Welt intuitiv erfasst, so wurde dieser erst durch unseren direkten Verwandten, den in Europa seit dem Jungpaläolithikum durch Knochenfunde belegten *Homo sapiens*, dessen Wesensart uns Höhlenmalereien enthüllen – so etwa jene der am 12. September 1940 im französischen Département Dordogne durch vier Jugendliche entdeckten Höhle von Lascaux –, in vollem Maße ausgelebt:

ordonnance sans laquelle la conscience humaine est inconcevable.«; bzw. ebd., S. 67 »Telle est la nature du *tabou*, qui rend possible un monde du calme et de la raison [...]«.

45 S. z.B. JGB: Siebentes Hauptstück 225, KSA 5, 161; ebd. 229, KSA 5, 165f; ebd.: Viertes Hauptstück 69, KSA 5, 86; zum »Ausschluss« in der sprachlichen Darstellung vgl. FW: Drittes Buch 112, KSA 3, 473.

46 Georges Bataille, »La structure psychologique du fascisme«, S. 340 u. 344f.

47 Ebd., S. 344ff.

48 Georges Bataille, *L'Érotisme*, S. 70.

Essentiellement, j'ai développé l'opposition de l'animalité et du travail. [...] Il est certain qu'à l'origine de l'homme, il faut placer, d'une part, une façon de voir les choses liée au travail, et de l'autre, le sentiment d'un monde dérobé à l'effort laborieux. Il n'est pas moins certain que les peintures de Lascaux sont les œuvres d'un homme qui vivait cette opposition.⁴⁹

Nicht jedoch das Attribut *sapiens* hält Bataille zur Bezeichnung dieser frühen Ausprägung des heutigen Menschen für zutreffend – das Wissen des *Homo sapiens* entsprach mehr oder weniger jenem des Neandertalers –,⁵⁰ vielmehr habe er sich von allen bisherigen Arten durch die Erfindung der »Kunst« und des »Spiels« unterschieden, welche zur »activité utilitaire« in Opposition standen: »[...] c'est une protestation contre un monde qui existait [celui du travail], mais sans lequel la protestation elle-même n'aurait pu prendre corps.«⁵¹ Das Wesen des Menschen gründe sich somit seit Anbeginn auf einen tragischen Widerspruch: Während er als einziges Lebewesen bedrängt durch die Frage nach Sinn und Zweck, außerstande sei, ohne feste Richtlinien, Gesetze und Verbote, d.h. ohne die Welt der Nützlichkeit und der Arbeit zu leben, welche ihm das Dasein erträglicher und weniger unheimlich mache, leide er zugleich unter dem Druck der mit dem Verstand einhergehenden, starren Regeln und Verbote, und sehne sich nach dem vorrationalen Zustand der Unbefangenheit und Zwanglosigkeit des Tierreichs zurück. In den Tierdarstellungen des Menschen von Lascaux glaubt Bataille daher den Versuch zu erkennen, sich im Akt der »Transgression«, wenn auch nur für Augenblicke, aus der profanen Welt der Arbeit zu befreien und mit dem »Heiligen« als dem Irrationalen und Ursprünglichen zu verschmelzen:

Il s'agissait toujours de nier l'homme, en tant qu'il travaillait et calculait en travaillant l'efficacité de ses actes matériels; il s'agissait de nier l'homme au bénéfice d'un élément divin et impersonnel, lié à l'animal qui ne raisonne pas et ne travaille pas.⁵²

Dass die »Transgression« an das, was sie überschreitet, unausweichlich gebunden ist, dass sie daher mitnichten das ihr zugrunde liegende, verstandesmäßige »Verbot« außer Kraft setzt,⁵³ offenbart sich bereits in den frühmenschlichen Zeugnissen und enthüllt damit das doppelte Wesen des Menschen: Setzen die Höhlenmalereien von Lascaux einerseits das vermehrte Wissen und handwerkliche Geschick ihrer

49 Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 74.

50 Ebd., S. 38.

51 Ebd., S. 28.

52 Ebd., S. 69f.

53 S. z.B. ebd., S. 40f; s.a. Georges Bataille, *L'Érotisme*, S. 66: »La transgression n'est pas la négation de l'interdit, mais elle le dépasse et le complète; bzw. ebd., S. 70: »La transgression excède sans le détruire un monde profane, dont elle est le complément.«

Urheber voraus, sind sie somit einerseits Ausdruck der menschlichen Verstandes-tätigkeit, drückt ihr Gegenstand, die Darstellung von Tieren und Fabelwesen, andererseits das menschliche Sehnen nach einer religiös empfundenen Überschreitung von Verstand und Verbot aus. Früher als Nietzsche, der eine ursprüngliche Form von mystischer Religiosität, d.h. eine erste metaphysische Auseinandersetzung mit dem Sein in den mythisch-vorsokratischen Weltentwürfen, so etwa in der antiken Tragödie festzustellen meinte,⁵⁴ datiert Bataille die Anfänge der Religion bereits Zehntausende von Jahren vor der antiken Welt und präsentiert sie als charakteristisches Merkmal des *Homo sapiens*, des anatomisch modernen Menschen schlechthin.⁵⁵ Sowohl bei Nietzsche, als auch bei Bataille zeigt sich interessanterweise die Kunst – die apollinisch-dionysische Tragödie bei Nietzsche, die frühmenschliche Höhlenmalerei bei Bataille – als Mittel zur Bewältigung des Konflikts zwischen Individuation, Verstand und Ordnung, und der Sehnsucht nach einer allen verstandesmäßigen Reglementierungen enthobenen, ursprünglichen Seinsweise. Die ›Geburt‹ der Kunst erweist sich somit bei beiden Autoren – die Ähnlichkeit der Werktitel scheint diesen Sachverhalt zu unterstreichen –⁵⁶ aufs Engste mit den Anfängen der Religion verknüpft.⁵⁷ Das sich bedingende Wechselspiel aus apollinischen und dionysischen Kräften bei Nietzsche weist dabei erstaunliche Übereinstimmungen mit dem durch Bataille beschriebenen Gleichgewicht zwischen der profanen Welt der Arbeit und der Verbote, und der heiligen Welt der ›Transgressionen‹ auf.⁵⁸ Gleich dem apollinischen Schein, dessen Bedeutsamkeit Nietzsche

54 S. dazu z.B. die Rede vom »Einheitsmysterium« des »dionysisch-apollinischen« »Kunstwerks« (GT 5, KSA 1, 42) bzw. von der »Mysterienlehre der Tragödie«: »[...] die Grunderkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen, [...] die Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit.« (GT 10, KSA 1, 73).

55 Ohne Nietzsche einzubeziehen, verleiht Bataille diesem Umstand im Vorwort zu *Lascaux ou la naissance de l'art* selbst Ausdruck, s. Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 9: »Autrefois, la véritable naissance de l'art, l'époque à laquelle il avait pris le sens d'une éclosion miraculeuse de l'être humain, semblait beaucoup plus proche de nous. L'on parlait de miracle grec et c'était à partir de la Grèce que l'homme nous paraissait pleinement notre semblable. J'ai voulu souligner le fait que le moment de l'histoire le plus exactement miraculeux, le moment décisif, devait être reculé bien plus haut. [...]«.

56 Nietzsches *Geburt der Tragödie* gegenüber Batailles *Lascaux ou la naissance de l'art*.

57 Bataille schreibt dazu in dem oben bereits erwähnten Vorwort, s. Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 9f: »Cette manière de voir me conduisait à montrer à quel point l'œuvre d'art était intimement liée à la formation de l'humanité. [...] J'ai eu recours, pour le montrer, aux données les plus générales de l'histoire des religions: c'est que la religion, du moins l'attitude religieuse, qui presque toujours s'associe à l'art, en fut plus que jamais solidaire à ses origines.«

58 S. dazu folgende Textstellen, GT 4, KSA 1, 40: »[...] sein [des Griechen] ganzes Dasein mit aller Schönheit und Mäßigung ruhte auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens und der Erkenntnis, der ihm wieder durch jenes Dionysische aufgedeckt wurde. Und siehe! Apollo

im Laufe seines Werks immer wieder betont,⁵⁹ erweist sich die profane Welt bei Bataille als die Grundlage des menschlichen Lebens, während das periodische Her-einbrechen des Dionysischen über die »apollinischen Satzungen« (GT 4, KSA 1, 41), wie Batailles »Transgression« des Profanen, zugleich als schmerzhaft und wonne-voll-erlösend charakterisiert wird.⁶⁰ Am Ende von *Lascaux ou la naissance de l'art* verschiebt sich spürbar die Fragestellung, welche mit der Beschreibung und Interpretation der Höhlenmalereien von Lascaux ihren Ausgang genommen hatte und nun neben dem Urzeitmenschen, zunehmend das Wesen und die Lebensweise des modernen Menschen in den Blick nimmt:

Nous éprouvons nous-mêmes tout à coup, le poids d'une civilisation dont nous sommes pourtant assez fiers. Nous avons soif d'une autre vérité et nous attribuons notre lassitude à quelque erreur liée au privilège de la raison. Nous sommes conduits à décrire les valeurs dérivées du travail, que symbolisent les interdits, désormais rationalisés [...]⁶¹

Mit fortschreitender Argumentation scheint die Analyse der frühmenschlichen Zeugnisse nur mehr den Vorwand bzw. den Hintergrund zu einer Kulturkritik zu bilden, welche bereits seit Anfang der 1930er Jahre im Mittelpunkt von Batailles Veröffentlichungen steht. Wie Nietzsche, demzufolge die mythische Weltbe-trachtung spätestens seit Sokrates zugunsten des wissenschaftlichen Denkens, bzw. in der Terminologie der Kunst, zugunsten des »Apollinischen«, aus dem Gleichgewicht geraten ist,⁶² glaubt Bataille, in der Geschichte des Menschen eine

konnte nicht ohne Dionysos leben! Das »Titanische« und das »Barbarische« war zuletzt eine eben solche Nothwendigkeit wie das Apollinische! Und nun denken wir uns, wie in diese auf den Schein und die Mäßigung gebaute und künstlich gedämmte Welt der ekstatische Ton der Dionysosfeier [...] hineinklang [...].«; vgl. Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 39 u. 41: »J'ai souligné la relation des interdits et du travail: les interdits maintiennent [...] le monde organisé par le travail à l'abri des dérangements [...]. Ce fut apparemment le souci majeur des origines [...] d'accorder le travail et le jeu, l'interdit et la transgression, le temps profane et les déchaînements de la fête en une sorte d'équilibre léger, où sans cesse les contraires se composent, où le jeu lui-même prend l'apparence du travail, et où la transgression contribue à l'affirmation de l'interdit.«

59 S. z.B. UB IV 4, KSA 1, 452f: »Niemand, der am Leben leidet, kann diesen Schein entbehren, wie Niemand des Schlafes entbehren kann. Je schwieriger die Erkenntnis von den Gesetzen des Lebens wird, um so inbrünstiger begehren wir nach dem Scheine jener Vereinfachung [...].«; s.a. GT 7, KSA 1, 57; GT 24, KSA 1, 152; FW: Zweites Buch 107, KSA 3, 464.

60 S. z.B. GT 1, KSA 1, 28: »Wenn wir zu diesem Grausen die wonnevolle Verzückung hinzunehmen, die bei demselben Zerbrechen des principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt, so thun wir einen Blick in das Wesen des Dionysischen [...].«; u. Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 40: »L'angoisse est profonde dans la transgression authentique mais, dans la fête, l'excitation la dépasse et la lève.«

61 Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 70f.

62 Vgl. z.B. GT 12, KSA 1, 83; bzw. GT 17, KSA 1, 111.

kontinuierliche Verlagerung der natürlichen Balance zwischen ›Profanem‹ und ›Heiligem‹, hin zur Vorherrschaft der profanen Welt der Arbeit und Gebote bzw. zur Verdrängung des ehemals ›Heiligen‹ zu erkennen. Schon in »La structure psychologique du fascisme« bezeichnet Bataille das »Geld« als »commune mesure« und »fondement« der »*homogénéité sociale*«, welche den Menschen schrittweise zur Funktion herabwürdigte:

L'argent sert à mesurer tout travail et fait de l'homme une fonction de produits mesurables. Chaque homme, selon le jugement de la société *homogène*, vaut selon ce qu'il produit, c'est-à-dire qu'il cesse d'être une existence *pour soi* : il n'est plus qu'une fonction [...] de la production collective [...].⁶³

Das Leben werde, so Bataille, sowohl in der Gemeinschaft als auch im Privaten immer mehr den Regeln der Nützlichkeit, der Technisierung und Produktion unterworfen, bis es, in viele Einzelteile zergliedert und sich selbst entfremdet,⁶⁴ nur mehr einem »asservissement«, einem »servage« gleichkomme.⁶⁵

L'esprit de l'homme est devenu son propre esclave et [...] s'est lui-même consommé, asservi, détruit. Rouage dans les rouages qu'il a disposés, il fait de lui-même un abus dont l'effet lui échappe – dans la mesure où cet effet c'est qu'à la fin, rien ne subsiste en lui qui ne soit chose utile. Il n'est pas jusqu'à Dieu qui ne soit réduit en servitude.⁶⁶

Bataille betont dabei noch einmal den irrationalen, rein menschlichen Ursprung der den Menschen bedrängenden Gesetze und Verbote und beschreibt damit wie Nietzsche, Pirandello und Unamuno, die paradoxe Situation, dass der Mensch gerade unter den sich selbst auferlegten und ihm lebensnotwendigen Gesetzen und Wertmaßstäben leidet und somit seiner eigenen Natur zum Opfer fällt.⁶⁷

63 Georges Bataille, »La structure psychologique du fascisme«, S. 340.

64 Vgl. Georges Bataille, »Le labyrinthe«, S. 434 : »[...] l'entrée dans le monde des fonctions spécialisées où l'existence« personnelle se vide de son contenu : un homme n'est plus qu'une partie d'être [...]«; s.a. Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, S. 18f : »L'état fragmentaire de l'homme est, au fond, la même chose que le choix d'un objet. [...] Chacun de ses mouvements devient utile. [...] Toute action fait d'un homme un être fragmentaire. [...] la spécialisation, de tous les côtés, s'accroît au point d'alarmer.«

65 Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, S. 94 : »Le mouvement même dans lequel l'homme renie la Terre-Mère qui l'a enfanté ouvre la voie de l'asservissement.« S. a. Georges Bataille (1936) : »La conjuration sacrée«, in : ders., *Œuvres complètes*, I (Paris : Gallimard 1973), S. 445 : »La vie humaine est excédée de servir de tête et de raison à l'univers. Dans la mesure où elle devient nécessaire à l'univers, elle accepte un servage.«

66 Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, S. 154.

67 Georges Bataille, *L'Érotisme*, S. 66f : »Ce qui rend malaisé de parler d'interdit n'est pas seulement la variabilité des objets, mais un caractère illogique. [...] Telle est la nature du *tabou*, qui [...] est lui-même, en son principe, un tremblement qui ne s'impose pas à l'intelligence

Und doch, so Bataille, sei der Mensch in der Lage, sich aus dem »Gefängnis« der Vernunft zu befreien und zu sich selbst, seinem mythischen Ursprung zurück-zukehren.⁶⁸ Die »existence totale« des Mythos wiederzuerlangen⁶⁹ und damit sowohl den Einzelmenschen als auch die Gemeinschaft zu stärken,⁷⁰ wird daher besonders ab Mitte der Dreißigerjahre in Anbetracht des sich ausbreitenden Faschismus und des drohenden Weltkrieges zu Batailles vorrangigem Ziel, welches sich sowohl in den Arbeiten der Zeitschrift und Gruppe *Acéphale*, als auch in jenen des *Collège de Sociologie* niederschlägt. So heißt es in der anlässlich des Münchner Abkommens vom 30. September 1938 von Bataille, Caillois und Leiris unterzeichneten Erklärung, das *Collège de Sociologie* behalte es sich vor, im Angesicht der eingetretenen politischen Krise als »foyer d'énergie« zu fungieren, dessen Streben es sei, »un lien entre les hommes« zu schaffen und der »dévirlisation de l'homme«, wie sie sich in der »absence générale de réaction [...] devant la guerre«⁷¹ abzeichne, »un peu de tenue« entgegenzusetzen, »quand la mort menace«.⁷² Dass Bataille damit wesentliche Punkte von Nietzsches Kulturkritik aufgreift, ja dass sein und Nietzsches gedanklicher Weg verblüffende Analogien aufweisen, hat Bataille selbst festgestellt, wenn er in *Sur Nietzsche* behauptet, »[l]e problème essentiel agité dans ce livre désordonné« sei »celui que Nietzsche a vécu, que son œuvre tendit à résoudre: celui de l'homme entier«.⁷³ Dieser »ganze Mensch«, von dem Nietzsche »geträumt« habe, so Bataille im Anhang des Werks, lebe jenseits der sozialen Unaufrichtigkeit und der »servilité sociale«, er sei der Gegensatz des »homme actuel, qui se confond d'habitude avec une fonction [...]«.⁷⁴ Mit Begriffen wie »servilité«, »servitude«, »fonction«, »homme entier« oder »virilité« – Nietzsche habe, so Bataille, »l'hypocrisie et l'absence de virilité« in der modernen Gesellschaft »demaskiert« –⁷⁵ überträgt Bataille zentrale Schlagworte seiner

[...]. Nous devons tenir compte d'un caractère irrationnel des interdits [...].«; s.a. ebd., S. 40; bzw. Georges Bataille, »La conjuration sacrée«, S. 445: »La Terre [...] était un univers libre: la fascination de la liberté s'est ternie quand la Terre a produit un être qui exige la nécessité comme une loi au-dessus de l'univers.«

68 Georges Bataille, »La conjuration sacrée«, S. 445.

69 Georges Bataille (1938): »L'apprenti sorcier«, in: *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, hg. von Denis Hollier (Paris: Gallimard 1979), S. 57f.

70 Vgl. Caillois' Ankündigung, das *Collège de Sociologie* werde sich den »rapports mutuels de l'être de l'homme et de l'être de la société« widmen, s. Roger Caillois, »Introduction«, S. 31.

71 Gemeint ist das tatenlose Einverständnis der Großmächte Großbritannien, Italien und Frankreich.

72 Georges Bataille, Roger Caillois, Michel Leiris, »Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale«, S. 103f.

73 Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, S. 17.

74 Ebd. (darin: Appendice I »Nietzsche et le national-socialisme«), S. 186.

75 Ebd., S. 185.

eigenen Kulturkritik⁷⁶ auf jene Nietzsches. Die durch letzteren diagnostizierte europäische ›Dekadenz‹ der europäischen Jahrhundertwende stimmt inhaltlich in weiten Teilen tatsächlich mit Batailles Analyse der Vorkriegsgesellschaft überein. So hatte bereits Nietzsche die zunehmende Dominanz der Prinzipien Wissenschaft, Nützlichkeit und Arbeit⁷⁷ und die damit verbundene Entfremdung und Funktionalisierung des Menschen kritisiert.⁷⁸ Dass der Mensch nichtsdestoweniger in diesem Zustand verharre, dass er sich der sozialen Lüge anpasse, ja diese nicht mehr als solche empfinde und sich sogar glücklich schätze, führen Nietzsche und Bataille auf einen schleichenden Grad von Unbewusstheit und Passivität innerhalb der Gesellschaft zurück, welcher seine Ursache wiederum in der Angst vor der Beliebigkeit und Leere finde.⁷⁹ Batailles Begriff der »dévirilisation« (s.o.) entspricht dabei Nietzsches Rede von der »Verflachung« (FW: Fünftes Buch 358, KSA 3, 604) oder »Verkleinerung« des Menschen (JGB: Fünftes Hauptstück 203, KSA 5, 127), der zunehmenden »Vermittelmässigung« (FW: Fünftes Buch 377, KSA 3, 629) bzw. vom sogenannten »letzten Menschen« (Za I: Zarathustra's Vorrede 5, KSA 4, 19). Wie schon die oben zitierte Bemerkung »Il n'est pas jusqu'à Dieu qui ne soit réduit en servitude«⁸⁰ vermuten lässt, sieht Bataille in der vor allem christlich geprägten Glaubenspraxis nicht etwa ein Gegengewicht zur profanen Welt der Arbeit, sondern geradezu deren Konsolidierung. Wie Nietzsche, der Wissenschaft und Christentum gleichermaßen als Ausformungen der abendländischen Meta-

76 Bataille selbst spricht von der »absence de virilité« bzw. vom modernen Menschen, »qui renonce à devenir un homme entier pour n'être plus qu'une des fonctions de la société humaine«, s. Georges Bataille, »L'apprenti sorcier«, S. 38f.

77 S. z.B. UB II 7, KSA 1, 298f: »Ja man triumphiert [sic!] darüber, dass jetzt ›die Wissenschaft anfangs über das Leben zu herrschen‹ [...] Aber es soll auch gar nicht [...] das Zeitalter der fertig und reif gewordenen, der harmonischen Persönlichkeiten sein, sondern das der gemeinsamen möglichst nutzbaren Arbeit. Das heisst eben doch nur: die Menschen sollen zu den Zwecken der Zeit abgerichtet werden, um so zeitig als möglich mit Hand anzulegen; sie sollen in der Fabrik der allgemeinen Utilitäten arbeiten [...]«; s.a. ebd., S. 300.

78 UB II 10, KSA 1, 328f, v.a. S. 329 oben: »Zerbröckelt und auseinandergefallen, im Ganzen in ein Inneres und ein Aeusseres halb mechanisch zerlegt [...] Das leere ›Sein‹, nicht das volle und grüne ›Leben‹ ist mir gewährleistet [...]«; s.a. FW: Drittes Buch 119, KSA 3, 476; GD: Streifzüge eines Unzeitgemässen 29, KSA 6, 129f.

79 Georges Bataille, »L'apprenti sorcier«, S. 40 : »[L']univers«, so Bataille, sei »sans cause et sans but«. »Mais l'homme à qui la destinée humaine fait peur [...] ne peut être viril.« »[C]eux qui dominant [...] l'existence sont presque toujours ceux qui savent le mieux se mentir à eux-mêmes [...]« »Mais alors que cette absence de besoin [innerhalb der Gesellschaft] est ce qui peut arriver de pire, elle est ressentie comme une béatitude.« »Le mal n'apparaît que si la persistance de l'amor fati rend un homme étranger au monde présent.« Zur »Verstellung« als Notwendigkeit und vorherrschenden Praxis in der Gesellschaft s. bei Nietzsche z.B. GT 8, KSA 1, 58; WL 1, KSA 1, 876; FW: Erstes Buch 29, KSA 3, 401; FW: Fünftes Buch 352, KSA 3, 588.

80 Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, S. 154.

physik betrachtet,⁸¹ stellt Bataille eine Verschwisterung von wissenschaftlich und christlich geprägtem Denken fest. Das Christentum macht er in Übereinstimmung mit Nietzsche⁸² verantwortlich für die Bedeutungsverschiebung innerhalb des ursprünglichen Gegensatzpaares profan-heilig und die Verdrängung des ehemals ›Heiligen‹ in den Bereich des ›Profanen‹, wo es als das »Unreine« und ›Heterogene‹, der »Sünde« gleichgesetzt wurde.⁸³ Als ›heilig‹ galt nun nicht mehr ein mit der Erfahrung der Grenzüberschreitung einhergehender Zustand der »Kontinuität«, sondern die über den Tod hinaus wirkende Verewigung des Einzelsubjekts und eine aus vielen Einzelseelen bestehende »discontinuité«, über welcher, als deren höchstes Maß, »la personne discontinue d'un Dieu créateur« thronte:⁸⁴

[...] [Le christianisme] fit, généralement, de l'au-delà de ce monde réel le prolongement de toutes les âmes discontinues. Il peupla le ciel et l'enfer de multitudes condamnées avec Dieu à la discontinuité éternelle de chaque être isolé. [...] Ce qui dans cette totalité atomisée se dérobait était la voie qui mène de l'isolement à la fusion, du discontinu au continu, la voie de la violence, qu'avait tracée la transgression.⁸⁵

Dass das Christentum die mystische Vereinigungserfahrung der ›Transgression‹ und damit das ursprünglich ›Heilige‹ systematisch ausschloss,⁸⁶ offenbart sich, Bataille zufolge, bereits im christlichen Kreuzessymbol, welches die Opferung des Gottessohnes nicht als den heiligen Akt der Verschmelzung von ›Vater‹ und ›Sohn‹,

81 UB IV 8, KSA 1, 476. Zum Verhältnis christliche Moral und Nützlichkeitsdenken, s. M: Viertes Buch 230, KSA 3, 197; GM: Dritte Abhandlung 24, KSA 5, 400ff; AC: Gesetz wider das Christentum, KSA 6, 254: »Das Verbrecherische im Christ-sein nimmt in dem Maasse zu, als man sich der Wissenschaft nähert«.

82 Man beachte die Analogie zu Nietzsches Beschreibung des siegreich geführten »Sklavenaufstands« durch das Juden- und Christentum, s. GM: Erste Abhandlung 10, KSA 5, 270: »Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert [...]«; AC 5, KSA 6, 171: »Man soll das Christentum nicht schmücken [...] es hat einen *Todkrieg* gegen diesen *höheren* Typus Mensch gemacht, es hat alle Grundinstinkte dieses Typus in Bann gethan, es hat aus diesen Instinkten das Böse, *den* Bösen herausdestilliert, – der starke Mensch als der typisch Verwerfliche, der ›verworfenen Mensch‹. [...] es hat die Vernunft selbst der geistig-stärksten Naturen verdorben, indem es die obersten Werthe der Geistigkeit als sündhaft, als irreführend, als *Versuchungen* empfinden lehrte. [...]«.

83 Georges Bataille, *L'Érotisme*, S. 121f; zur Zusammenführung der Begriffe »sacré« und »hétérogène« s. Georges Bataille, »La structure psychologique du fascisme«, S. 345.

84 Georges Bataille, *L'Érotisme*, S. 119f.

85 Ebd., S. 121.

86 Ebd., S. 91: »La méconnaissance de la sainteté de la transgression est pour le christianisme un fondement«.

›Henker‹ und Opfer feiert,⁸⁷ sondern auf die, wenn auch unbewusste, Sünde und Schuld der Menschheit einerseits, und deren grundloses Leiden andererseits verweist, und diesem allein den Glauben und die Hoffnung auf eine jenseitige Erlösung entgegensetzt. Mit der Darstellung des ›Gottesmordes‹ werde zwar unleugbar eine Form der ›Transgression‹ aufgerufen, diese entziehe sich jedoch unmittelbar ihrer eigentlichen Bedeutung: »[...] dans l'idée du sacrifice de la Croix le caractère de transgression est déformé.«⁸⁸ Wie Nietzsche stellt Bataille die mit dem Christentum einhergehende Abwertung des diesseitigen Lebens,⁸⁹ die Betonung von Leiden, Schuld und Sünde und die Zunahme von persönlicher Verantwortung und Selbstaskese fest.⁹⁰ Ähnlich fällt dabei Nietzsches und Batailles Beurteilung des Protestantismus aus, welchem beide Autoren, mehr als dem Katholizismus, die zunehmende Profanierung und somit Dekadenz des Lebens zur Last legen.⁹¹ Während das wirtschaftliche Treiben des katholischen Mittelalters, so Bataille, noch immer fest an das religiöse Leben aus »sacrifices«, »fêtes«, »aménagements luxueux« und »charité« gebunden⁹² und somit »[l']idée d'un monde économique dé-

87 Die Möglichkeit einer solchen Interpretation des Christentums, auf welche er indirekt sogar dessen historischen Erfolg zurückführt, skizziert Bataille am Rande, vgl. Georges Bataille, »La notion de dépense«, S. 306; Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, S. 42–45.

88 Georges Bataille, *L'Érotisme*, S. 90.

89 S. z. B. Za I: Von den Predigern des Todes, KSA 4, 57: »Überall ertönt die Stimme Derer, welche den Tod predigen [...]. Oder ›das ewige Leben‹: das gilt mir gleich [...]; Za II: Von den Priestern, KSA 4, 118: »Sie nannten Gott, was ihnen widersprach und wehe that [...]. Als Leichname gedachten sie zu leben, schwarz schlugen sie ihren Leichnam aus; aus ihren Reden rieche ich noch die üble Würze von Totenkammern. [...] Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müssten mir seine Jünger aussehen! [...]; GD: Moral als Widernatur 1, KSA 6, 83: »Die Kirche bekämpft die Leidenschaft mit Ausschneidung in jedem Sinne [...] Aber die Leidenschaften an der Wurzel angreifen heisst das Leben an der Wurzel angreifen: die Praxis der Kirche ist lebensfeindlich...«.

90 Za I: Von den Hinterwelten, KSA 4, 36: »Leiden war's und Unvermögen – das schuf alle Hinterwelten [...]; AC 5, KSA 6, 171: »Das Christentum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Missrathnen genommen, es hat ein Ideal aus dem Widerspruch gegen die Erhaltungs-Instinkte des starken Lebens gemacht [...]; AC 51, KSA 6, 231f: »[...] man wird nicht zum Christentum ›bekehrt‹, – man muss krank genug dazu sein...[...] Gott am Kreuze – versteht man immer noch die furchtbare Hintergedanklichkeit dieses Symbols nicht? – Alles, was leidet, Alles, was am Kreuze hängt, ist göttlich [...]; GM: Zweite Abhandlung 22, KSA 5, 332: »[...] dieser Mensch des schlechten Gewissens hat sich der religiösen Voraussetzung bemächtigt [...] Eine Schuld gegen Gott: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug [...]; Ebd. 24, KSA 5, 335: »Wir modernen Menschen, wir sind die Erben der Gewissens-Vivisektion und Selbst-Thierquälerei von Jahrtausenden [...]; s.a. GM: Dritte Abhandlung 11, KSA 5, 362 u. ebd. 15, KSA 5, 375.

91 S. v.a. AC 10, KSA 6, 176; AC 61, KSA 6, 251f; EH: Der Fall Wagner 2, KSA 6, 359f.

92 Georges Bataille (1949) : *La Part maudite. Essai d'économie générale*, in : ders., *Œuvres complètes* VII (Paris : Gallimard 1992), S. 116.

gagé du service des clerics et des nobles« undenkbar war,⁹³ trennte Luther die Religion ein für alle Mal von der »activité productive«, indem er Buße und Vergebung nicht nur für unabhängig von weltlich-finanziellen Mitteln, sondern ihren Einsatz in diesem Zusammenhang für geradezu sündhaft erklärte. Materieller Reichtum hatte seinen Sinn und Zweck von nun an ausschließlich in sich selbst und bildete den Ausgangspunkt weiterer Produktion und Akkumulation.⁹⁴ Als im Calvinismus schließlich das bei Luther noch wirksame Zinsverbot aufgehoben und die »moralité du commerce« »allgemein« »anerkannt« wurde, war das Zeitalter der kapitalistischen, auf Nützlichkeit, Produktion und Profit ausgerichteten Gesellschaftsordnung eingeleitet und das »Heilige« aus dem diesseitigen Leben fast vollständig verdrängt.⁹⁵ »Christ« zu sein, »glorifier Dieu« bedeutete nun nichts anderes, als »bescheiden«, »sparsam« und »fleißig« zu sein: »La sanctification de Dieu se liait ainsi à la désacralisation de la vie humaine«.⁹⁶ Der Überrest des »Heiligen« wurde dabei in stark abgewandelter Form auf das Jenseits verlegt: »Le protestantisme remettait à l'autre monde la rencontre de l'homme avec sa vérité«.⁹⁷ Eine Steigerung des Calvinismus und dessen Stärkung der »profanen« Welt der nützlichen Arbeit, meint Bataille nur mehr im restlos und nun unverstellt säkularisierten Marxismus zu erkennen.⁹⁸ Wie Nietzsche etwa fünfzig Jahre vor ihm, sieht Bataille die moderne Produktionsgesellschaft somit unhaltbar in einem Zustand der »Dekadenz«, oder in Batailles Begrifflichkeiten, des »déclin« gefangen, welchen er in *Sur Nietzsche* den »moments d'épuisements, de fatigue«, dem »souci de conserver et d'enrichir l'être« und den »règles morales« gleichsetzt, und dem »somet« als »excès«, »exubérance des forces«, »intensité tragique« und »dépenses d'énergie sans mesure« gegenüberstellt.⁹⁹

Damit ist der theoretische Hintergrund skizziert, vor welchem *Le Bleu du ciel* verstehbar wird, zumal der Roman selbst auf eine explizite Thematisierung der ihm zugrunde liegenden Kulturkritik verzichtet und diese nur indirekt erschließbar ist. Hatte bereits Nietzsche im Blick auf die Gesellschaft seiner Zeit eine zuneh-

93 Ebd., S. 113.

94 Ebd., S. 116f.

95 Ebd., S. 118-122, v.a. S. 118 u. S. 122.

96 Ebd., S. 119.

97 Ebd., S. 128.

98 Ebd., S. 128f.

99 Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, S. 42. Die durch Bataille aus den Daseinsformen *déclin* und *somet* abgeleiteten »Arten« von Moral, die »morale du déclin« und die »morale du somet«, ließen sich Nietzsches »Sklaven-« und »Herren-Moral« gleichsetzen, s. ebd., v.a. S. 54f; vgl. z.B. JGB: Neuntes Hauptstück 260, KSA 5, 208.

mende *Ent-wertung* aller Werte und Ideale,¹⁰⁰ das Absterben des Glaubens¹⁰¹ und die Erschlaffung des Willens¹⁰² festgestellt, somit einen Zustand, welchen er als »Nihilismus« oder »Willen zum Nichts« bezeichnet,¹⁰³ wobei dessen charakteristischer Zug paradoxerweise darin besteht, an den entwerteten, abstrakt und fremd gewordenen Glaubenssätzen nach außen weiterhin festzuhalten, so entwirft Bataille in *Le Bleu du ciel* – zugegebenermaßen mehr als ein halbes Jahrhundert nach Nietzsche – ein Bild der Gesellschaft, in welcher, mit Nietzsche gesprochen, der Grad des »Nihilismus« bereits weit fortgeschritten ist. Das Wissen, dass es keine absolute Wahrheit gibt, scheint dabei im Unterschied zu Nietzsches und Pirandellos Gesellschaftsanalyse, bereits fester Bestandteil dieses Nihilismus zu sein – die Destruktion von Wahrheit spielt somit keine Rolle mehr –, und wird anders als bei Unamuno kaum erwähnt, noch in seinen tragischen Auswirkungen thematisiert. Die Gesellschaftsform, welche Bataille in *Le Bleu du ciel* beschreibt, könnte man daher als nachmetaphysisch bezeichnen. Ein Rest menschlicher Trauer über die Tragik des vergänglichen, ziellosen Lebens scheint nur mehr in den durch Xénie, einer Geliebten des Protagonisten Henri Troppmann, vorgetragenen Versen des Liedes *J'ai rêvé d'une fleur* auf:

Elle chanta, résignée. Elle était debout, les mains vides, elle avait les yeux rivés au tapis.

J'ai rêvé d'une fleur/ Qui ne mourrait jamais. / J'ai rêvé d'un amour/ Qui durerait toujours.
Sa voix grave s'élevait avec beaucoup de cœur et hachait les derniers mots, pour finir, avec une lassitude angoissante:

Pourquoi faut-il, hélas, que sur la Terre/ Le bonheur et les fleurs soient toujours éphémères? (S. 436f)

100 Das Substantiv »Entwerthung« bzw. das Verb »entwerthen« finden sich bei Nietzsche in diesem Zusammenhang häufig, s. z.B. FW: Viertes Buch 292, KSA 3, 533; AC 38, KSA 6, 210: »[...] zum Zweck, die Natur, die Natur-Werthe zu *entwerthen* [...]«; AC 58, KSA 6, 247: »[...] um ›die Welt‹ zu entwerthen [...]«; EH: Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 374: »[...] um die *einzig*e Welt zu entwerthen, die es giebt [...]«.

101 Vgl. dazu FW: Drittes Buch 108, KSA 3, 467: »Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt.«; FW: Fünftes Buch 357, KSA 3, 599: »[...] der Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott [...] ist ein gesamt-europäisches Ereigniss«; ebd. 358, KSA 3, 602: »[...] wir sehen die religiöse Gesellschaft des Christenthums bis in die untersten Fundamente erschüttert, – der Glaube an Gott ist umgestürzt [...]«.

102 S. z.B. JGB: Sechstes Hauptstück 208, KSA 5, 139: »Die Krankheit des Willens ist ungleichmäsig über Europa verbreitet [...]«; WA: Vorwort, KSA 6, 12: »[...] das *verarmte* Leben, der Wille zum Ende, die grosse Müdigkeit.«

103 S. z.B. GM: Erste Abhandlung 13, KSA 5, 278; GM: Dritte Abhandlung 14, KSA 5, 368; AC 18, KSA 6, 185.

Ein ernüchterter Blick auf das Dasein und die Wesensart des Menschen dominiert die Grundstimmung des Romans: Das Leben und seine Wechselfälle erscheinen als etwas Feindliches, »Böswilliges« (»ma propre méchanceté s'ajoutait à la méchanceté du sort«, S. 430) – in den Worten des infolge nächtlicher Alkoholexzesse todkranken Ich-Erzählers als »quelque chose de vide, quelque chose de noir, quelque chose d'hostile, de géant...« (ebd.) – und der Tod als die einzig wirksame Heilung des durch das Leben und das Bewusstsein verursachten Leidens:

Mais quand je serai mort, Xénie, tu pourras m'embrasser comme tu voudras, je ne souffrirai plus, je ne serai plus odieux. Je t'appartiendrai tout entier... (S. 432)

Annähernd frei ist der Mensch, Troppmann zufolge, daher nur auf zwei Arten, welche dem herkömmlichen Verständnis nach, jedoch als Formen der »servilité« aufgefasst werden: »[...] ceux qui ne s'inclinent devant rien sont dans les prisons ou sous terre...et la prison ou la mort pour les uns...ça veut dire la servilité pour tous les autres...« (S. 428). Die Figuren des Romans repräsentieren eine Gesellschaft, in der sämtliche Werte und Ideale, ja das Gefühl für einen Bereich des Heiligen, restlos abhandengekommen zu sein scheinen. Henri Troppmann führt so etwa getrennt von seiner Frau Edith und seinen Kindern (s. z.B. S. 450), ein unbeständiges Leben zwischen verschiedenen Ländern, während er in Paris bizarrerweise mit seiner Schwiegermutter zusammenlebt, die sich in Abwesenheit ihrer Tochter um seinen Haushalt kümmert (S. 414) und stille Zeugin seiner Exzesse ist. Wenn auch mit resignierter, bis in Hass übergehender Bitterkeit¹⁰⁴ duldet sie, dass Troppmann zu allen Tages- und Nachtzeiten ausgeht (vgl. S. 414) und ihre Tochter auf die schändlichste Weise betrügt, wobei die regelmäßigen Briefe und Anrufe Ediths belegen, dass diese durchaus über die Vergehen ihres Mannes informiert ist (vgl. S. 402f). Und auch Troppmann selbst ist sich seiner Fehltritte eindeutig bewusst.¹⁰⁵ Als er erkrankt, teilt er seiner Schwiegermutter daher gleichmütig, ohne jede Spur von Scham mit, dass seine Bekannte Xénie in das Zimmer seiner Frau einziehen und ihn pflegen werde,¹⁰⁶ – eine Neuigkeit, welche seine Schwiegermutter wenig überrascht. Auch in krankem Zustand findet er Vergnügen daran, mit der naiven, etwas

104 S. z.B. S. 429: »Ma belle-mère me haïssait pour tout le mal que j'avais fait à sa fille; en outre, elle souffrait toutes les fois que les convenances étaient heurtées«.

105 S. S. 403: »J'expliquai à Lazare le plus brutalement que je pus tout ce que j'avais fait d'immonde à Londres avec Dirty. Je lui dis que je trompais ma femme de toutes les façons, même avant, que j'étais devenu épris de Dirty [...]«; bzw. S. 414: »Je ne pouvais rien imaginer de plus odieux. Ma femme, que j'avais honteusement délaissée, me téléphonait d'Angleterre, par inquiétude; pendant ce temps, l'oubliant, je traînais ma déchéance et mon hébétude dans des endroits détestables«.

106 S. S. 429: »[...] je lui racontai sans lui répondre que Xénie, qu'elle connaissait depuis longtemps, resterait là pour me soigner. Elle pouvait coucher dans la chambre d'Édith si elle voulait. Je le dis avec dégoût, puis recommençai à sourire méchamment [...]«.

einfältigen Xénie, sadistisch anmutende Machtspiele zu spielen, wobei er sie dazu auffordert, sich zu entkleiden und einen Morgenrock seiner Frau anzuziehen (S. 434 u. 437). Liebe und Zuneigung scheinen in Troppmanns Welt keinen Platz zu haben,¹⁰⁷ und wo Ansätze dazu gegeben sind, ist ihnen stets ein gewisser Grad von morbider oder sadistischer Grausamkeit und Gewalt beigemischt.¹⁰⁸ Selbst Troppmann und Dorothea mit dem sprechenden Spitznamen Dirty, das einzige Wesen, welchem er ergeben ist, bleiben sich nach all ihren gemeinsamen Erlebnissen im Grunde fremd und trennen sich schließlich ein weiteres Mal, ohne zu wissen, ob sie sich je wiedersehen:

Il n'y avait plus entre nous qu'un désenchantement hostile. Nous le sentions, nous étions peu de chose l'un pour l'autre [...] Nous nous regardions les yeux dans les yeux : non sans crainte. Nous étions liés l'un à l'autre, mais nous n'avions plus le moindre espoir. [...] Je m'approchai d'elle, et je vis qu'elle pleurait. Je la serrai entre mes bras, elle ne voulut pas me donner ses lèvres. Je lui demandait pourquoi elle pleurait. Je pensai: – Je la connais aussi peu que possible. [...] (S. 481 u. 485)

Mehr aus Langeweile als aus politischer Überzeugung, bewegt sich Troppmann in linksrevolutionären Kreisen. Ideelles oder gar christlich motiviertes Engagement ist ihm dabei, wie aus einer Unterhaltung mit Lazare und deren Stiefvater hervorgeht, nicht nachvollziehbar. So wirft er während einer politischen Diskussion unvermittelt und zum Erstaunen seiner Zuhörer die Frage in den Raum »[...] pourquoi êtes-vous communistes...ou socialistes?...«:

Ils me regardèrent fixement. Puis ils se regardèrent l'un l'autre. Enfin Lazare répondit, je l'entendis à peine : – Quoi qu'il arrive, nous devons être à côté des opprimés. Je pensais : elle est chrétienne. Bien entendu!...et moi, je viens ici [...] – Au nom de quoi »il faut«? Pour quoi faire? – On peut toujours sauver son âme, fit Lazare. [...] Elle me donna le sentiment d'une conviction inébranlable. Je me sentais pâlir [...] (S. 424)

Troppmann lebt ziellos, ohne jegliche Hoffnung und Erwartung an das Leben : »Je n'attendais plus rien d'heureux, de ce que j'attendais je ne pouvais plus rien savoir [...]« (S. 469). Religiöser Trost durch den christlichen Glauben stellt für die Figuren des Romans nur mehr eine kaum zu erahnende Möglichkeit dar, welche sie

107 Über Xénie äußert sich der Ich-Erzähler so z.B. folgendermaßen: »Pourquoi avais-je quitté Paris sans avoir couché avec elle? Je l'avais supportée, assez mal, tout le temps que j'étais malade, pourtant, une femme qu'on n'aime guère est plus supportable si l'on fait l'amour avec elle. J'en avais assez de faire l'amour avec des prostituées.« (S. 447).

108 Vgl. dazu die ambivalenten Verhältnisse Troppmann/Xénie (s. z.B. S. 434: »[Troppmann zu Xénie] Reviens. Tu le sais bien. Si je ne t'aimais pas, je n'aurais pas été si cruel. J'ai peut-être voulu souffrir un peu plus.«), Troppmann/Lazare und Lazare/Michel bzw. Lazare/Antonio (s. z.B. S. 441ff, 445 u. 453f).

seit Langem hinter sich gelassen zu haben scheinen. Mit etwas Wehmut denkt Troppmann an jene, denen es vergönnt ist, sich in den Momenten des Leidens auf ihren Gottglauben zu stützen, während er auf sich allein gestellt ist: »J'enviais les gens qui ont un Dieu auquel se rattacher, tandis que moi... je n'aurais bientôt plus »que les yeux pour pleurer« (S. 467). Dass der althergebrachte Gottglaube längst seine Macht eingebüßt hat, verdeutlicht auch Dirty's Erzählung, wie sie in Wien ohne offensichtlichen Grund eine Kirche betreten und sich mit seitlich ausgestreckten Armen zu Boden geworfen habe – »Cela n'avait pour elle aucun sens. Elle n'avait pas prié. Elle ne comprenait pas pourquoi elle l'avait fait [...]« (S. 474) –, sowie Troppmanns erstaunter Einwurf »Je ne comprends pas que tu sois entrée dans une église.«, den er kurze Zeit später nachdrücklich noch einmal als Frage formuliert. Troppmanns auffälliges Interesse für den beiden Gesprächspartnern unerklärlichen Tatbestand, dass Dirty mit Absicht eine Kirche aufgesucht habe, und Dirty's Antwort, sie könne sich vor Gott »niederknien«, »si je crois qu'il n'existe pas« (S. 477), weist andererseits jedoch darauf hin, dass die Figuren des Romans auf der Suche nach einem die profane Welt transzendierenden Sinnbereich sind, welcher ihnen das Dasein erträglicher macht. Randbemerkungen deuten an, dass auch die Protagonisten von *Le Bleu du ciel* ihrer Gesellschaft, mit Nietzsches Worten, als »Unzeitgemäße« gegenüberstehen. Die Mehrheit der Menschen scheint den Zustand des Nihilismus, der fehlenden Werte und Ideale, nämlich durch die Betonung alltäglicher Nützlichkeiten und Notwendigkeiten zu maskieren. Diesen Eindruck erweckt eine Gruppe sich unterhaltender Cafégäste, denen Troppmann mit einem Gefühl der Befremdung eine Weile zuhört: »Les autres parlaient, avec le plus grand sérieux, de chaque chose qui était arrivée et dont il était utile d'être informé : ils me paraissaient tous d'une réalité précaire et le crâne vide.« (S. 412). Dirty zufolge seien die Menschen aus »Angst« »korrekt« : »Et savez-vous pourquoi ils sont tous corrects? Ils ont la frousse, entendez-vous, ils claquent des dents, c'est pour ça qu'ils n'osent rien montrer.« (S. 390). Troppmann gelingt es trotz vergeblicher Versuche nicht, sich den Schein eines normalen, bürgerlichen Lebens zu geben, sich so etwa mit dem kleinen Glück zu begnügen, das ihm Xénie möglicherweise bieten könnte:

Xénie souriait avec inquiétude – elle éprouvait un malaise, qui s'accentua quand elle vint se blottir dans mes bras. Je l'embrassai sur les cheveux et sur le front. Je pensais que si je n'avais pas attendu Dirty, j'aurais été heureux à ce moment-là. [...] Je m'en apercevais, j'avais tenté de fuir ma vie en allant en Espagne, mais je l'avais tenté inutilement. Ce que je fuyais m'avait poursuivi, rattrapé et me demandait à nouveau de me conduire en égaré. (S. 466f)

Statt sich zu verstellen, fügt er sich dem herrschenden Nihilismus, ja lebt ihn in vollem Maße aus, was sein Leiden zum Teil vermehrt, denn sein dem Leid und Unglück entspringendes Handeln, seine Exzesse und sein Drang nach Gewalt und

Tod¹⁰⁹ führen zu neuem Leiden. So bricht er etwa bei dem Gedanken an das Unrecht, welches er seiner Frau zufügt, in Tränen aus – »J'ai recommencé à pleurer tant que je pus: mes sanglots n'avaient ni queue ni tête.« (S. 414) –, und Xénies Drohung, sich aus dem Fenster zu stürzen, schmerzt ihn unversehens:

Elle [...] alla s'asseoir sur le rebord de la fenêtre: elle me regardait, sans trembler. – Tu le vois, je vais me laisser aller...en arrière. [...] Si odieux que je sois, ce mouvement me fit mal et il ajouta le vertige à tout ce qui déjà s'effondrait en moi. [...] J'étais oppressé, je lui dis: – Reviens. [...] (S. 434)

Bereits der erste Satz der »Deuxième Partie«, d.h. der eigentlichen Haupthandlung – »Pendant la période de ma vie où je fus le plus malheureux [...]« (S. 399) – betont den Zustand der Schwermut des Protagonisten und gibt paradigmatisch das Muster des Romans vor, dessen Grundstimmung durch eine meist nicht näher begründete Trauer oder Niedergeschlagenheit bis hin zu einer Formen des Wahnsinns annehmenden Verzweiflung geprägt ist.¹¹⁰ Ohne offensichtlichen Grund beginnen die Figuren so immer wieder zu weinen,¹¹¹ wobei ihr Kummer regelmäßig in den Wunsch übergeht, sich selbst und anderen Schmerz zuzufügen¹¹² oder sich

109 Vgl. S. 414: »Pour échapper au sentiment d'être un déchet oublié le seul remède était de boire alcool sur alcool. J'avais l'espoir de venir à bout de ma santé, peut-être même à bout d'une vie sans raison d'être.«; S. 426: »Je lui dis que, le soir où j'étais ivre, j'avais bu parce que je me sentais très malheureux.«; S. 427: »[Xénie zu Troppmann] j'ai pensé que les gens qui ont des habitudes ignobles...comme vous...c'est probablement qu'ils souffrent.«

110 Vgl. z.B. S. 427f: »[Troppmann zu Xénie] Non. Tu ne peux rien pour moi, personne ne peut plus rien... Je le lui dis avec une telle sincérité, avec un désespoir si évident, que nous sommes restés silencieux l'un et l'autre.« Als Troppmann zu wirr-fiebrigen, philosophischen Überlegungen zu Sade übergeht, ermahnt ihn Xénie, still zu sein: »Xénie appuya doucement la main sur mon front: – Henri, je t'en supplie [...] arrête de parler...tu es trop fiévreux pour parler encore...« (S. 428).

111 S. S. 407: »Assis sur le bord du lit, je me mis à pleurer. Je lui dis que j'étais un pauvre idiot [...]«; S. 409: »Je suis tombé inerte sur le tapis. J'ai pleuré à n'en plus pouvoir...«; S. 411: »[...] alors, dans le fond du taxi, je pensais à Dirty perdue et je sanglotais.«; S. 413: »[...] marchant dans une rue déserte, ne sachant où aller, je commençai à sangloter. Je ne pouvais pas m'arrêter de sangloter [...]«; S. 416: »Elle était plus ivre qu'elle n'avait cru: elle continua de pleurer mais sur mon bras.«; S. 471: »Je me suis levé. J'allai pleurer dans la salle de bains.«; S. 479: »Je pleurais. Je vis que Lazare commençait à pleurer, elle aussi. Les larmes coulaient sur ses joues [...] Je serrai ensuite Xénie dans mes bras [...]. Quand elle vit que je m'en allais, elle se mit à sangloter sans bouger. Je passai dans le couloir. Je pleurais aussi, par contagion.«

112 S. z.B. S. 416 (Troppmann sticht Xénie mit einer Gabel): »A travers la robe, j'enfonçai brutalement les dents de la fourchette dans la cuisse. [...]«; bzw. S. 434 (Troppmanns Erklärung, warum er sich selbst und Xénie gegenüber so grausam verhalte): »Si je ne t'aimais pas, je n'aurais pas été si cruel. J'ai peut-être voulu souffrir un peu plus.«; bzw. S. 471: »[Dirty zu Troppmann] j'ai eu mal, très mal, pendant toute la nuit. Mais... [...] j'étais heureuse de souffrir.«

das Leben zu nehmen.¹¹³ Eine abstrakte, nahezu morbide Traurigkeit scheint die Gesellschaft zu durchziehen und das Symptom eines Nihilismus, eines Defizits an Wahrheit und Wert zu bilden, welches längst zur Normalität geworden ist. Das mit der Traurigkeit gepaarte Gefühl des Ungenügens erweckt in den Figuren, wie sich nun zeigen wird, jedoch zugleich das Streben, die profane Alltäglichkeit, wenn auch nur für Augenblicke und auf scheinbar paradoxe Weise, zu überwinden.

5.2 Die ›Verschwendung‹ und das ›Heilige‹

5.2.1 Verbot und Transgression: Henri Troppmann und der unproduktive Exzess

Dass der Mensch, seinem Wesen nach, außerstande sei, allein auf der Grundlage verstandesmäßiger Gesetze und Verbote zu leben, dass es ihn vielmehr nach einer periodischen Überschreitung des ›Profanen‹ verlange, stellt Bataille bereits in der Auseinandersetzung mit den frühmenschlichen Höhlenmalereien von Lascaux fest. Wie allen kultischen Handlungen der »Kunst«, der »Musik« oder des »Festes« kam diesen, so Bataille, die Aufgabe zu, im Akt der ›Transgression‹ die bewusstseinsgesteuerte, auf Ruhe und Ordnung bedachte Welt des ›Profanen‹ auf einen Bereich des ›Heiligen‹ zu öffnen,¹¹⁴ welcher den Gegensatz zum »aspect pratique et limité« als »le propre de l'homme« bildete und stattdessen die Sehnsucht nach einer naturwüchsigen Ursprünglichkeit erkennen ließ, weshalb ihm »sous la forme animale« Ausdruck verschafft wurde.¹¹⁵ »L'animal est en contact plus direct avec la divinité, il est plus près que l'homme des forces de la nature, qui s'incarnent volontiers en lui.«¹¹⁶ Wie Nietzsche betrachtet Bataille das menschliche Verstandesgerüst dabei als ein der Natur und ihrer zufälligen Dynamik nachträgliches Produkt, welches die Gesamtheit des Seins nur unzureichend zu erfassen vermag und in seiner Reinform zu Leiden führt:

La vie humaine, [...] telle qu'elle a lieu en fait sur un globe isolé dans l'espace céleste, du jour à la nuit [...] la vie humaine ne peut en aucun cas être limitée aux

113 S. S. 409 (Troppmanns Selbstmordversuch) : »Je peux dire que la mort entrain dans ma tête... [...] j'étais sûr, ce jour-là, de mourir sans tarder : j'ai regardé plus bas, mais il y avait un balcon à l'étage inférieur. J'ai passé à mon cou la corde de tirage des rideaux. Elle paraissait solide: je suis monté sur une chaise et j'ai noué la corde [...]«; S. 427: »[Troppmann zu Xénie] Je lui dis que [...] j'étais un homme perdu. Il vaudrait mieux que je meure maintenant, comme je l'espérais.« S.a. S. 434: »[Xénie zu Troppmann] Tu le vois, je vais me laisser aller...en arrière. Elle commença, en effet, le mouvement qui, achevé, l'aurait basculé dans le vide.«

114 Georges Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 40f.

115 Ebd., S. 71.

116 Ebd., S. 75. Bataille greift an dieser Stelle anscheinend selbst auf ein Zitat zurück.