

›Kommunikation unter Verwundeten‹ Zu George Batailles Konzept und Kultur der Überschreitung

»Denn bei allem, was wir tun, denken und fühlen, möchten wir manchmal bis zum Äußersten gehen. Der Wunsch wird in uns wach, die Grenzen zu überschreiten, die uns gesetzt sind. [...] Im Widerspiel des Unmöglichen mit dem Möglichen erweitern wir unsere Möglichkeiten.«¹

Die folgende Darstellung² kreist um die Frage, inwiefern das von George Bataille stark gemachte und heute oftmals als problematisch empfundene Modell einer ›Erotik der Grenzüberschreitung‹, oder schärfer gefasst: einer ›Erotik der Vernichtung‹, als Gegenmodell zu einer weithin akzeptierten Vorstellung einer auf Gleichberechtigung beruhenden Erotik aktualisiert und für eine heutige Diskussion über Erotik und Liebe produktiv gemacht werden kann. Die hierfür miteinander ins Gespräch gebrachten verschiedenen Konzepte entstammen einerseits den Schriften Batailles sowie anderer ihm wichtiger Denker und andererseits Reflexionen verschiedener Sexualwissenschaftler beziehungsweise -therapeuten. Strukturierendes Moment meiner diesbezüglichen Überlegungen ist die These oder, wenn man so will, die Vorannahme, dass erotische Spannung nur entsteht, wo Lust und Genuss nicht losgelöst werden von ›Negativ-Erfahrungen‹ wie Angst, Schmerz oder Gewalt. Da solche Erfahrungen oder Gefühle immer mit Herrschaftsverhältnissen zu tun haben, verstehen sich meine Überlegungen auch als Beitrag zu der Frage, welche Rolle Macht und Herrschaft in erotischen Beziehungen spielen.

Inwiefern das, was dabei über eine solche erotische Beziehung gesagt wird, auch für eine Liebesbeziehung – verstanden als Beziehung, die auf eine gemeinsame Gestaltung des Lebens abzielt – gilt, werde ich nicht gesondert diskutieren. Stattdessen gehe ich davon aus, dass jede Liebesbeziehung eine erotische Beziehung sein

sollte, nicht aber jede erotische Beziehung eine Liebesbeziehung sein muss. Nicht gesondert verhandelt wird auch die Historizität sexueller Erfahrung. Natürlich ist mir bewusst, dass Batailles Vorstellungen zu einer Erotik der Vernichtung geschichtlich und kulturell bedingt sind – und insofern ein stärker diskursanalytisches Vorgehen auch interessante Ergebnisse bringen würde.³ Aber ich denke, dass eine historische Relativierung wenig an dem hier zu entfaltenden Zusammenhang von Grenzüberschreitung und Lust ändern würde – ohne dass damit die These vertreten werden soll, dass dieser Zusammenhang ein anthropologisch gegebener und also unveränderbarer wäre. Batailles Konzept erotischer Grenzüberschreitung mag zwar in einer Zeit, in der ›sexuelle Befreiung‹ als notwendig empfunden wird, plausibler erscheinen als in einer des *Anything Goes*, doch verlangt gerade letztere Idee nach einer erneuten Reflexion über das Verhältnis von Grenze und Begehren. Dabei kann es weder darum gehen, für die Notwendigkeit von Grenzen verschiedenster Art zu argumentieren, noch einem unreflektierten Exzess des Triebhaften die ahistorische Treue zu halten. Vielmehr ist es darum zu tun, aus einem philosophisch motivierten Interesse an der Idee einer grenzerkundenden und -überschreitenden Macht des Begehrens und damit an der das Begehren umgebenden Aura der Transgression festzuhalten und sich von ihrem provokativen Potential herausfordern zu lassen.

Dem erotischen Begehren eine auratische Dimension zuzusprechen, mit Walter Benjamin vielleicht gar den Status irreduzibler Alterität⁴ oder mit Judith Butler ein transzendierendes Potential,⁵ bedeutet, ihm eine gleichsam utopische Dimension zuzuschreiben. Was Eva Illouz in ihrer Arbeit über den *Konsum der Romantik*⁶ für die romantische Liebe festgehalten hat, gilt insofern mindestens ebenso sehr für die ›exzessive Liebe‹ Bataillescher Couleur: Obwohl sie nicht außerhalb ihres gesellschaftlichen Kontextes existiert und selbst oder vielleicht gerade da den ›Gesetzen des Marktes‹ unterliegt, wo sie gegen diese zu opponieren meint, gilt doch: »Romantische Liebe war und ist der Eckpfeiler einer wirkungsmächtigen utopischen Vision, denn sie nimmt symbolische Rituale der Opposition gegen die soziale Ordnung mittels Umkehrung der Hierarchien wieder auf und beharrt auf der Vorrangstellung des Individuums.«⁷ Illouz sieht also deutlich, dass ›romantische Liebe‹ immer schon konsumkonform war, gleichwohl aber nimmt sie die menschliche Sehnsucht nach einer utopischen und insofern Ordnungssysteme destabilisierenden Dimension der Liebe ernst und gesteht ihr ›tief reichende Affinitäten zur Erfahrung des Heiligen‹ zu.⁸

Überträgt man diese Beobachtung auf das Erotikkonzept Batailles, dann gilt hier gleichermaßen, dass die Idee der Überschreitung als eine Art Mythos aufzufassen ist, der immer da aktiviert wird, wo es darum geht, die Gesetze des ›Alltäglichen‹ außer Kraft zu setzen, um sich von dem ›Geheimnis der Existenz‹ anrühren zu lassen. Und dieses Begehren nach dem Angerührtwerden durch das Außergewöhn-

liche ist nun einerseits etwas, das von der hegemonialen Ordnung bewusst in Kauf genommen, vielleicht sogar bewusst forciert wird, da mit einem solchen Begehren stets auch ökonomischer Gewinn zu machen ist. Aber andererseits bleibt das Begehren als utopisches immer etwas Besonderes und Individuelles, dem insofern ein subversives und destabilisierendes Potential innewohnt. Das heißt: Es gibt kein ›erotisches Jenseits‹ der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung, wohl aber das Begehren nach diesem Jenseits, das wie das Abjekt der Ordnung diese bedroht und ihr doch zugehört.⁹

Wenn also im Folgenden das Erotikkonzept Batailles aufgerufen und zur Diskussion gestellt wird, dann geschieht dies aufgrund eines diagnostizierten ›Mythen-defizits‹, einer zu sehr entzauberten Sexualität, und fragt nach der Möglichkeit, der entmythifizierten Sexualität ein Stück erotischen Zauber wiederzugeben. Gerade Bataille hierfür ins Spiel zu bringen erscheint mir anregend, da es eben der für ihn zentrale Begriff der Grenze beziehungsweise des Verbots ist, dessen Wegfall von der gegenwärtigen Sexualwissenschaft für ein zunehmendes Verschwinden der sexuellen Lust verantwortlich gemacht wird. Im Folgenden möchte ich diesen sexualwissenschaftlichen Argumentationsgang kurz skizzieren, um danach die von Bataille behauptete Spannung von Angst und Begehren darzustellen.

Die Entdramatisierung des Sexuellen und das Schwinden der sexuellen Leidenschaft werden in der gegenwärtigen Sexualwissenschaft zumeist damit erklärt, dass im Verlauf der vergangenen Jahrzehnte immer mehr Regeln und Normierungen wegfielen, und es deshalb zu einem insgesamt entspannten Umgang mit Sexualität gekommen ist. Sexualität, so der Frankfurter Sexualwissenschaftler Volkmar Sigusch, habe an symbolischer Bedeutung verloren und sei etwas Selbstverständliches geworden. Er pointiert: »Weil sie nicht mehr die große Überschreitung ist, kann sie auch unterbleiben.«¹⁰ Und sein amerikanischer Kollege William Simon ergänzt, dass es zu einer »sexuellen Anomie des Überflusses« und deshalb zu einer allgemeinen Ernüchterung des Begehrens gekommen sei.¹¹ Als einen weiteren Grund für die genannte Entdramatisierung nennt Sigusch das gewandelte Verhältnis der Geschlechter. Im Gegensatz zu früher, so Sigusch, gehe es heute nicht mehr »um den Trieb des Mannes und den Orgasmus der Frau«, sondern darum, »wie junge Frauen und Männer am besten miteinander zurecht kommen.«¹² Wichtiger als der sexuelle Akt sei eine auf Gleichberechtigung und gegenseitige Anerkennung aufgebaute und auf Dauer und Treue abzielende Beziehung. Es gehe nicht mehr um Wolllust, sondern um Wohllust.¹³

Was Sigusch hier mit einem deutlichen Ton des Bedauerns konstatiert, wird in weiten Teilen der Sexualtherapie jedoch keineswegs so negativ beurteilt, sondern im Gegenteil als erstrebenswert anvisiert: eben die Wohllust in einer partnerschaftlich organisierten Liebesbeziehung. Ausgehend von dem anthropologischen Theorem,

dass es in jedem Menschen ein Grundbedürfnis nach Anerkennung und Angenommensein gebe, wird hier darauf hingearbeitet, dass Paare ihre Beziehung so gestalten, dass sie über ein erfülltes Sexualleben ein Maximum an gegenseitiger Anerkennung erfahren.¹⁴ Die von Friedrich Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* entwickelte und wirkmächtig in die europäische Geistesgeschichte eingeführte Denkfigur des Kampfes von Herr und Knecht wird hier also in die Figur der gegenseitigen und deshalb Ich- wie Wir-Gefühl stabilisierenden Anerkennung aufgelöst.¹⁵ Eben diese Auflösung der sexuellen Spannung in eine Verhandlungs- und ›Ich-finde-dich-toll-wie-du-bist‹-Sexualität ist es aber eben, die von großen Teilen der führenden Sexualwissenschaft als Grund für eine entdramatisierte und damit in weiten Teilen ›enzauberte‹ Sexualität angegeben wird. Müssen also, wie Sigusch in einem seiner Texte mit explizitem Verweis auf Bataille formuliert, »die Tränen des ›Heiligen Eros‹«¹⁶ wieder beschworen werden, um die »Texte des Trostes« und den »Orgasmus der Selbstgewissheit« wieder zu ersetzen durch, oder zumindest doch zu ergänzen um die »Texte des Entzückens« und den »Orgasmus der Erregung«?¹⁷ Und wäre damit mehr gewonnen als eine zugegeben fragwürdige Re-Inthronisierung des »König Sex«?¹⁸

Ein konzentrierter Blick auf die von George Bataille verfochtene ›Leidenschaft der Überschreitung‹ kann zeigen, inwiefern diese Leidenschaft über ihren historisch begründeten Geltungsbereich hinaus zu einer theoretisch wie praktisch reizvollen Alternative zu dem derzeit dominierenden Modell einer ›Sexualität der Anerkennung‹ hinführen kann.

Georges Bataille, beargwöhnter Außenseiter der erst von André Breton, dann von Jean-Paul Sartre dominierten Intellektuellen-Szene im Frankreich der 1920er bis 1950er Jahre, wurde als Autor obszöner Erzählungen, als ein mythologisch interessierter Kulturanthropologe, als Denker des Opfers und des Heiligen, als Theoretiker der Anti-Ökonomie, selten aber als Denker des Sexuellen beziehungsweise des Erotischen rezipiert. Hinweise auf Bataille finden sich trotz des oben angeführten Zitats von Volkmar Sigusch außerordentlich selten in der sexualwissenschaftlichen Fachliteratur. Noch immer scheint zu gelten, dass, wie Marguerite Duras pointiert bemerkt, die literarische Kritik und erst recht die akademische Wissenschaft beim Namen Bataille zurückschrecken: »In der größten Sorge um ihren Ruf werden sie sterben, ohne es zu wagen, diesen Stier bei den Hörnern zu packen.«¹⁹ Bataille mit einem Stier zu vergleichen und die LeserInnen damit in die Position des Matadors zu erheben, macht ihn zwar unnötig gefährlich und seine LeserInnen in ebenso übertriebener Weise mutig, führt aber auf das zentrale Movens des Batailleschen Denkens hin: auf den Stierkampf, verstanden als symbolischen Kampf um Leben und Tod. Entsprechend widmet er sein Werk *Die Erotik*²⁰ seinem Freund Michel Leiris und erklärt: »Ich möchte darauf hinweisen, daß meiner Bemühung der *Spiegel*

der *Tauromachie* von Michel Leiris vorausging. Er sieht die Erotik als eine Erfahrung an, die das Leben selbst vermittelt, nicht als Objekt der Wissenschaft, sondern der Leidenschaft, und in einem tieferen Sinn der poetischen Versenkung.«²¹

Sich poetisch in die Erotik versenken heißt aber für Bataille, sich auf die Erfahrung des Todes einlassen, um sich im Spiel mit dem Tod zugleich vollkommen preiszugeben und zu behaupten. Die Erfahrung der Erotik wird nach Bataille so zu einer ›inneren und souveränen Erfahrung‹. Ähnlich wie Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* ausgeführt hat, dass die Souveränität des Herrn²² sich aus seinem Vermögen ergibt, den eigenen Tod in Kauf zu nehmen, der Herr also dem Negativen standhält, so zielt auch Batailles Denken auf die bewusste Konfrontation mit dem Tod. Allerdings nicht, um ihn zu überwinden, sondern um ihn radikal zu bejahen. Bataille pointiert: »Im Äußersten jedoch sind wir entschlossen, zu bejahen, was unser Leben in Gefahr bringt.«²³ Diese Aufwertung der Gefahr geht einher mit einer Aufwertung des Verbots beziehungsweise der Angst vor der Überschreitung des Verbots.

Dieses Verbot meint im Werk Batailles nicht so sehr konkrete Vorgaben bürgerlicher Moral,²⁴ sondern ist als das das Begehren regulierende ›Lustprinzip‹ Freuds oder als ›symbolische Ordnung‹ im Sinne Lacans zu verstehen,²⁵ die immer da aufgerufen wird, wo es die gewalttätige Kraft des Begehrens einzudämmen gilt. Aufgrund dieser Gewalt verhindernden Wirkung ist das Verbot nach Bataille konstitutiv für jede Gemeinschaft. Es zu übertreten ist aber trotzdem notwendig, da die verbotene Gewalt ebenfalls Bestandteil menschlichen Lebens ist. Nur wer das Verbot übertritt, tritt demnach heraus aus dem, was Bataille ›Diskontinuität‹ nennt – d. i. die »stabile [...] Welt der Objekte und Differenzen, [...] in der sich die Menschen als [...] ›vernünftige Subjekte‹ wiederfinden«²⁶ – und tritt ein in das, was Bataille ›Kontinuität‹ nennt, d. i. der Bereich ungeschiedener, vorbewusster (Seins-)Erfahrung.

Für das Individuum bedeutet die Übertretung der Grenze eine Art Befreiung, eine Erlösung aus der diskontinuierlichen, differenzierten und rational geordneten Existenz, ist aber eminent mit Angst verbunden, da die Auflösung der Diskontinuität gleichbedeutend ist mit der Auflösung von Individualität. Wer die Grenzen des Diskontinuierlichen aufbricht, löst seine eigenen Grenzen auf, verliert sich selbst – und zwar anders als bei Hegel, ohne sich hinterrücks wiederzugewinnen.²⁷ Bataille erklärt: »Im Übergang von der Diskontinuität zur Kontinuität steht nämlich das elementare Sein als Ganzes auf dem Spiel. Nur die Gewalttätigkeit kann auf solche Weise alles aufs Spiel setzen, die Gewalttätigkeit und die namenlose Erregung, die mit ihr verbunden ist.«²⁸

Wenn Bataille dem sexuellen Begehren hier eine gewalttätige Dimension zuschreibt, dann schließt er damit an die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weit verbreitete Vorstellung von Sexualität als einer naturhaften Triebkraft an, die

als solche immer nur bedingt zu beherrschen und zu kontrollieren ist.²⁹ Sexualität in diesem vereinfachten Sinne zu biologisieren, erscheint aus heutiger Perspektive unzeitgemäß und problematisch. Und trotzdem bricht sich diese Vorstellung gegen den aufklärerischen Gestus des konstruktivistischen Diskurses immer wieder Bahn. Dass das geschieht, der ›biologischen Wollust‹³⁰ also ihr ›Tribut‹ bis heute ›gezahlt‹ wird, hat meines Erachtens nicht so sehr damit zu tun, dass der ›König Sex‹ noch immer nicht vom Thron gestoßen ist, sondern damit, dass ein Begehren – sei es nun naturhaft oder kulturell codiert – nach dem Gefühl des Überwältigterwerdens, des Angerührt- und Bewegtwerdens von einer rational nicht fassbaren Größe und einer daraus resultierenden »Öffnung ins Unbegrenzte«³¹ damals wie heute zwar nicht ungebrochen, aber doch nach wie vor vorhanden ist. Und George Bataille kommt das Verdienst zu, dieses Begehren – das sich im Übrigen in der dionysischen Begeisterung Nietzsches ebenso finden lässt wie in der Heideggerschen »Grunderfahrung des Nichts«³² – als erotisch aufgeladenes fokussiert und forciert zu haben.

Erotisch aufgeladen aber ist das Begehren nach Überwältigung, weil es als etwas Destruktives ›verboten‹ und folglich mit Angst verknüpft ist. Bataille erläutert diesen für sein Denken maßgeblichen Zusammenhang von Angst und Begehren, indem er auf eine von Paulus herkommende Sündentheologie rekurriert, die diesen Zusammenhang immer wieder gesehen, gefürchtet und genossen hat.³³ Maßgeblich für Bataille dürfte hier vor allem das Denken Søren Kierkegaards gewesen sein, der über die Paulinische Dialektik von Gesetz und Begehren hinausgeht, indem er das Moment der Angst als zentrale Größe einführt.³⁴ Nicht das Gesetz als solches entzündet nach Kierkegaard das Begehren nach der sündhaften Überschreitung des Gesetzes, sondern die Angst vor der Sünde selbst – hier zu präzisieren als bloße Ahnung von dem Wissen um ›das Sexuelle‹ – ist es, die als solche das Begehren weckt. Hätte der Mensch keine Angst, so Kierkegaard, dann wäre er auch nicht verführbar. Er führt aus:

Angst ist nämlich ein Begehren dessen, was man fürchtet, eine sympathetische Antipathie; Angst ist eine fremde Macht, die das Individuum ergreift, und doch kann man sich nicht davon losreißen, und will das nicht, denn man fürchtet zwar, aber was man fürchtet, das begehrt man. Angst macht das Individuum ohnmächtig, und die erste Sünde geschieht immer in Ohnmacht; es mangelt deshalb offensichtlich an Zurechenbarkeit, aber dieser Mangel ist eben das Betörende.³⁵

Die Angst selbst ist es also, die hier nach Kierkegaard begehrt wird, die Angst vor der Sünde, vor dem Verbotenen, und damit zugleich die Angst davor, von dem Verbotenen, von dem eigenen Begehren nach dem Verbotenen überwältigt zu werden, ohn-

mächtig und willenlos der eigenen begehrenden Angst ausgeliefert zu sein. Der Mangel an Zurechenbarkeit, d. h. die fehlende Selbstbestimmung, Handlungskraft und Intentionalität und damit also das vollständige Unterworfenensein unter eine »fremde Macht«, die aber auf eigentümliche Weise doch wieder die eigene ist, ist, so Kierkegaard, »eben das Betörende.« Und in eben diesem Sinne erklärt auch Bataille:

Wenn wir das Verbot befolgen, wenn wir ihm unterworfen sind, haben wir kein Bewusstsein mehr davon. Aber im Augenblick des Überschreitens empfinden wir Angst, ohne die es das Verbot nicht gäbe: das ist die Erfahrung der Sünde. Die Erfahrung führt zur vollendeten Überschreitung, zur geglückten Überschreitung, die das Verbot aufrechterhält, um es zu genießen. Die innere Erfahrung der Erotik verlangt von dem, der sie macht, eine nicht weniger große Sensibilität für die Angst, die das Verbot begründet, wie für das Verlangen, das zu seiner Übertretung führt. Es ist die religiöse Sensibilität, die stets das Verlangen und den Schrecken, die intensive Lust und die Angst miteinander verbindet.³⁶

Die »religiöse Sensibilität«, von der Bataille hier spricht, darf nicht verkürzt werden auf die Angst vor einem »strafenden Gott« oder allgemeiner auf die Angst vor einer zur Rechenschaft ziehenden Ordnungsmacht. Ausgehend von dem Kierkegaardschen Begriff der Angst als einer »antipathetischen Sympathie« ist die Bataillesche »Sensibilität für die Angst« zu verstehen als die Empfänglichkeit für den von der Angst ausgelösten *thrill*, als Sensibilität für die Ahnung von der Möglichkeit einer in aller Angst sehnsüchtig begehrten Ohnmachtserfahrung, von einer Erfahrung der Grenzenlosigkeit, letztlich also die Sensibilität für die Möglichkeit des eigenen Todes. Diese Möglichkeit überwältigt, lässt einen schwindeln und taumeln und in Ekstase geraten, denn sie bedeutet, wie Kierkegaard in einer seiner Reflexionen zum Phänomen des Schwindels bemerkt, eine »Zügellosigkeit des Sinns«. Kierkegaard führt aus:

Das Schwindelnde ist das Weite, das Unendliche, das Unbegrenzte, das Unbestimmbare; und der Schwindel selbst ist die Zügellosigkeit des Sinns. [...] Gerade weil Unbestimmbarkeit der menschlichen Natur zuwider ist, ist sie zugleich verführend. [...] Die Dialektik des Schwindels hat insofern den Widerspruch in sich, das zu wollen, was man nicht will, das, vor dem man erschauert, während doch dieses Schaudern nur abschreckt – versuchend.³⁷

Die Erfahrung des Schwindels wird hier gleichgesetzt mit der Erfahrung der Grenzenlosigkeit. Wem sich keine Grenze mehr darbietet, dem schwindelt, der löst sich im Nichts der Grenzenlosigkeit auf, versucht dagegen anzukämpfen und ver-

fällt dem Schwindel nur umso heftiger. Sehr ähnlich beschreibt auch Bataille das »Schwindelgefühl« als einen »unerträglichen Aufruhr, in dem wir *gegen unseren Willen* verschwinden«. Er erklärt: »Gerade dieses [...] *gegen unseren Willen* zeichnet den Augenblick der äußersten Lust und der nicht benennbaren, aber wunderbaren Ekstase aus. Wenn es nichts gäbe, das uns überschreitet [...], erreichten wir nie den Augenblick, in dem wir von Sinnen sind, den wir mit allen Kräften anstreben und gegen den wir uns zugleich mit allen Kräften wehren.«³⁸

Es ist also offensichtlich gar nicht so sehr der Moment des aktiven Überschreitens, des gewaltsamen Durchbrechens von Grenzen, der als Wolllust empfunden wird, sondern umgekehrt ist es die Erfahrung des Überschrittenwerdens, der den ekstatisch Liebenden in widerständig-lustvoller Ohnmacht zusammenbrechen lässt. Um aber in diesem ängstigenden Ausmaß überschritten zu werden, muss der Einzelne sich der Möglichkeit der Ohnmachtserfahrung aussetzen, muss er es wagen, sich zu verlieren, zu verschwenden, rückhaltlos zu verausgaben.³⁹ D. h., der Austritt aus dem Zustand der Diskontinuität erfolgt nicht zufällig, sondern muss initiiert, ja er muss inszeniert werden. Immer wieder gibt Bataille zu verstehen, dass die erotische Erfahrung Züge einer ästhetischen Praxis, genauer: einer Dramatisierung, trägt. So erklärt er: »Wenn wir nicht zu dramatisieren wüssten, könnten wir nicht aus uns herausgehen. Wir würden isoliert und eingepfercht leben. Aber eine Art Umbruch – in der Angst – lässt uns den Tränen nahe sein: da verlieren wir uns, wir vergessen uns selbst und kommunizieren mit einem unbegreifbaren Jenseits.«⁴⁰

Um eine erotische Situation zu dramatisieren, beziehungsweise um eine Situation so zu dramatisieren, dass sie überhaupt eine erotische genannt werden kann, ist es den obigen Ausführungen zur Dialektik der Angst folgend notwendig, sich mit etwas zu konfrontieren, sich von etwas berühren zu lassen, das uns verwundet, das uns aufreißt, das uns, wie Bernd Mattheus formuliert, »aus dem Käfig der Identität und Selbstheit«⁴¹ heraustreten lässt. Die »sexuelle Gewalt«⁴², so führt Bataille weiter aus, hinterlasse »eine Wunde«, die auf den Abgrund des Todes hin durchsichtig sei und als solche »das Eigentümliche der menschlichen Sinnlichkeit, die Spannkraft der Lust«⁴³ ausmache. Und Mattheus erläutert treffend: »Nicht monadische Subjekte kommunizieren miteinander, sondern einzig zerrissene, verwundete.«⁴⁴

Obwohl Bataille bemerkt, dass das, was einen Menschen verwundet, »bei jedem Individuum verschieden« sein kann, beharrt er doch darauf, dass es vornehmlich Blut, Erbrochenes, Exkremete u. ä. sind – also das, was Kristeva Abjekte nennt – die den »Schrecken des Todes« erfahrbar machen.⁴⁵ Apodiktisch erklärt er: »Wir erreichen die Ekstase nicht, wenn wir nicht – und sei es nur in der Ferne – den Tod, die Vernichtung vor uns sehen.«⁴⁶

Dass Bataille hier vom ›Sehen‹ des Todes spricht, zeigt an, wie wichtig das Visuelle für sein Denken ist. Vor allem in den literarischen Texten Batailles wird deutlich,

dass das Überschreiten der Grenze nicht primär ein physisches Überschreiten der Körpergrenzen des anderen ist. Auch wenn Bataille erklärt, dass die »ganze erotische Veranstaltung« auf eine »Zerstörung der Struktur jenes abgeschlossenen Wesens ausgerichtet (ist), das der Partner des Spiels im Normalzustand ist«,⁴⁷ heißt das doch nicht, dass der andere, wie etwa in den Texten des Marquis de Sade, körperlich gequält und getötet wird. Das Aufbrechen der Grenzen der normalerweise ›geschlossenen‹ Persönlichkeit erfolgt nicht als körperlicher Gewaltakt, als ›Vergewaltigung‹, sondern im Akt des Sehens. Es geht, so Julia Kristeva, in den Texten Batailles um das Erreichen des Augenblicks, »an dem der Sinn verschwimmt, der Taumel aber bestehen bleibt, von dem das verliebte Subjekt beim Anblick des nackten, erhabenen oder abstoßenden Körpers des Geliebten erfaßt wird.«⁴⁸ Vom Schwindel erfaßt, so muss Kristevas Analyse hier verschärft werden, wird der Betrachter aber nicht einfach beim Anblick des nackten Körpers, sondern beim Anblick des sich symbolisch selbst tötenden, d. h. des sich exzessiv verausgabenden Anderen. Eine solche Verausgabung bestimmt Bataille im Anschluss an verschiedene ethnologische Studien seiner Zeit als ein »Opfer«.⁴⁹

Entgegen seiner Bemühung, den Akt der Verausgabung als ein allgemeines Prinzip menschlichen Daseins zu denken, ist das Opfer jedoch meist in stereotyper Weise weiblich codiert. »Im Prozeß der Auflösung der Wesen«, so Bataille, komme »dem männlichen Partner gewöhnlich die aktive Rolle zu; die weibliche Rolle ist passiv.«⁵⁰ Der weibliche Teil, so Bataille weiter, sei das Opfer und löse sich als konstituiertes Wesen auf und bereite die »Verschmelzung« mit dem männlichen Opferer vor, der so mit dem Opfer verschmelzen und sich ebenfalls auflösen kann und soll. Dass dieser Auflösungsprozess als Prozess der Auflösung des Geistes, ja gleichsam als Vertierung, und zwar als weiblich codierte Vertierung anzusehen ist, zeigt sich, wenn Bataille konstatiert, dass der Geist des Menschen im Zustand der Ekstase sterbe, so dass das Tier im Menschen zum Zuge komme. Der Geist, so Bataille, mache »der Hündin Platz [...]. Die Hündin genießt – genießt schreiend«.⁵¹

Ist es also letztlich doch wieder die Frau, die sich in der Pose des Hegelschen Knechtes wiederfindet, die also der Todeserfahrung oder der Todesimagination nicht stand hält und tatsächlich wahnsinnig wird, während der Mann als Herr aus der imaginierten Zerrissenheit wieder zu sich zurückkehrt⁵² und als Autor kulturelles Kapital aus dem Zusammenbruch der Frau schöpft? Blickt man von den Texten Georges Batailles auf seine Biographie, zieht das Schicksal seiner Geliebten Colette Peignon, genannt Laure, sofort die Aufmerksamkeit auf sich. Peignon, die 1938 im Alter von 35 Jahren an Lungentuberkulose und in geistiger Umnachtung starb, scheint das gelebt zu haben, was Bataille beschrieben hat: die Bejahung des Lebens bis zum Tod.

In ihrer Studie zur Geschichte des Subjekts aus männlicher und aus weiblicher Perspektive spitzen Christa und Peter Bürger das Verhältnis von Bataille

und Peignot als ein verallgemeinerbares zu. Die sprachmächtigen Männer, so Peter Bürger, beharren auf der Position des Herrn. Selbst eine so radikal gedachte Selbstpreisgabe wie die Batailles sei nicht der Gestus des Knechtes, sondern der des stolzen und risikobereiten Selbst. Die denkenden und schreibenden Männer, so Peter Bürger weiter, »verlassen das Feld der Subjektivität nicht, weil sie wissen, dass draußen der Wahnsinn und das Verschwinden drohen; aber sie mimen das Außen, sie erfinden sich Äquivalente jener anderen Erfahrung. [...] Sie erfahren [...] den Tod des Subjekts. Und danach kehren sie zurück zum Ich.«⁵³ Für die Frauen hingegen, exemplarisch herausgestellt an dem Schicksal Colette Peignots, gelte, so Christa Bürger, dass sie sich »unter ein vorgezeichnetes Opfer-Schicksal« stellen und unter einem »Opfermythos« demütigen.⁵⁴

Ob eine solche Selbstdemütigung im Fall Peignots biographisch verifizierbar ist, kann hier nicht geklärt werden. Festzuhalten bleibt, dass Bataille in seinem eigenen Sinne überholt werden muss, wenn er das Selbst-Opfer tatsächlich auf den weiblichen Protagonisten einer erotischen Beziehung projiziert. Selbstpreisgabe an den imaginierten eigenen Tod muss meiner Ansicht nach geschlechterindifferent vollzogen – und in einem Akt der Selbstermächtigung – auch wieder aufgehoben werden.

Wirft man von hier aus einen Blick auf die literarischen Texte Batailles, fällt auf, dass sie zwar aus männlicher Perspektive geschrieben sind, die Möglichkeit erotischer Preisgabe aber sowohl bei den männlichen wie bei den weiblichen Figuren zu finden ist. Häufig übernehmen dabei die weiblichen Figuren die Initiative und erregen das männliche Gegenüber, indem sie, wie die Figur der Simone in »Die Geschichte des Auges«, im wörtlichen Sinne ihren »Arsch riskieren«.⁵⁵ Sie sind also nicht im herkömmlichen Sinne als passiv zu bezeichnen. Ja, die Kategorien aktiv und passiv müssen sich gänzlich auflösen, beziehungsweise sind in paradoxer Weise ineinander verschränkt, wo es um Prozesse ekstatischer Auflösung geht. Insofern trifft Marion Luckow den entscheidenden Punkt, wenn sie in ihrem Nachwort zu Batailles obszönem Werk schreibt, dass das ekstatische Erleben »mit einer entgrenzenden Gewalt (geschieht), an der alle teilhaben: Bataille lässt keinen der Beteiligten der Versuchung erliegen, das sexuelle Erlebnis in ein Machterlebnis umzusetzen.«⁵⁶ Das heißt: Es geht den einzelnen Figuren der verschiedenen literarischen Texte Batailles nicht darum, den Anderen zu unterwerfen und so dauerhaft als ›Herr‹ anerkannt zu werden, sondern es geht für alle am erotischen Geschehen Beteiligten – und oft sind es bei Bataille nicht zwei, sondern drei Figuren – darum, souverän zu handeln, sich dem Tod der subjektiven und individuellen, in Bataillescher Terminologie: der diskontinuierlichen Existenz auszusetzen, um so das wiederzufinden, »was (Bataille) die Kontinuität des Seins genannt hat.«⁵⁷

Auch in der kurzen Erzählung »Madame Edvarda«, die ebenso wie die »Geschichte des Auges« aus einer männlichen Perspektive erzählt wird, ist es die

weibliche Hauptfigur, eben die titelgebende Madame Edvarda, die ihr männliches Gegenüber durch ihr scheinbar völlig ungehemmtes, und insofern wahnsinnig anmutendes Gebaren sexuell erregt und in einen Zustand des erotischen Deliriums (ver-)führt. Anders als die weibliche Figur erreicht aber die männliche den Zustand des vollkommenen Deliriums, der vollkommenen Verausgabung nicht. In »Madame Edvarda« heißt es:

Der Leib und das Gesicht in Ekstase, einem unsagbaren Gurren hingegeben, lächelte sie in ihrer Sanftheit ein zerbrochenes Lachen: sie sah mich in der Tiefe meiner Dürre; und ich spürte, wie der Sturm ihrer Freude sich vom Grund meiner Traurigkeit befreite. Meine Angst widersetzte sich der Lust, die ich hätte haben wollen [...]. Meine Not und mein Fieber schienen mir belanglos, aber sie waren das, was ich besaß, das einzige in mir, das der Ekstase jener Frau antworten konnte, die ich auf den Grunde eines kühlen Schweigens ›mein Herz‹ nannte.⁵⁸

Etwas anders verhält es sich in dem Roman *Das Blau des Himmels*. Hier ist es in erster Linie der männliche Erzähler, der sich bedingungslos entblößt, sich gemein, niedrig und krank macht, sich in Alkoholexzessen verausgabt und vor allem über diese permanente Volltrunkenheit in einem Zustand des Deliriums mehr vegetiert als im aktiven Sinne lebt. In allem, was er tut, erscheint er als Karikatur seiner selbst, als lächerliches Abziehbild potenter Männlichkeit. Ja, woran die männliche Erzählfigur krankt und offensichtlich krankens *will*, ist ihre nicht vorhandenen Männlichkeit, ihre Impotenz. Was diese Figur vor allen Dingen auszeichnet, ist, dass sie – wenn sie nicht gerade kotzt – von einem Augenblick zum anderen in Tränen zerfließt – und damit eine traditionell weiblich codierte Position einnimmt. Die einzige Situation, in der diese Figur potent und kraftvoll zu sein scheint, ist da, wo sie in einer vollkommen morbiden Atmosphäre agiert: vor dem Bett einer toten alten Frau oder gemeinsam mit der Geliebten auf einem Friedhof. Allein hier verschränken sich Himmel und Hölle, Obszönes und Sakrales, oben und unten, und ein Sturz in den Abgrund des Himmels scheint möglich. Todessehnsucht verschränkt sich zwar mit Virilität, unterliegt aber nur bedingt der phallischen Kontrolle. Im Text heißt es:

Wir fielen auf den lockeren Boden, und ich bohrte mich in ihren feuchten Körper, wie sich eine sicher gelenkte Pflugschar in die Erde bohrt. Unter diesem Körper war die Erde offen wie ein Grab. [...] Etwas weiter unten ragte ein offener Fels hervor. Hätte ich dieses Gleiten nicht mit dem Fuß aufgehalten, wären wir in die Nacht gestürzt, und ich hätte verzaubert glauben können, wir stürzten in die Leere des Himmels.⁵⁹

Der Fall in die unendlich anmutende Tiefe, und insofern der Kontrollverlust, ist das, was Angst macht, eben deshalb aber auch zutiefst erregt. In diesem begehrten Sturz, der im wesentlichen Sinne das darstellt, was Bataille in seinem theoretischen Werk als souveränen Akt bezeichnet, als Akt also, in dem der vollkommene Selbstverlust auch den Moment intensiven Bei-sich-Seins impliziert, ereignet sich ›das Heilige‹. Das heißt, die Körper der Liebenden sind, obwohl sie einerseits nichts als Materie zu sein scheinen, andererseits ganz transparent, ganz durchsichtig und geben so den Blick auf etwas frei, das Colette Peignot in ihrem Text »Das Heilige« als »ewigen Teil« des Menschen bezeichnet hat. Peignot definiert: »Das Heilige ist dieser unendlich seltene Augenblick, wo der ›ewige Teil‹, den jedes Wesen in sich trägt, ins Leben eintritt.«⁶⁰

Im geliebten und in der Liebe (symbolisch) getöteten Anderen wird, so erklärt auch Bataille, »das volle, unumschränkte Sein, das von keiner persönlichen Diskontinuität mehr begrenzt wird« sichtbar.⁶¹ Und Bernd Mattheus kommentiert treffend: »Immer ist es die Tötung oder eines Äquivalents davon, die uns die Intimität des begehrten Wesens erschließt. Die Entblößung, die die Abgeschlossenheit des anderen in Transparenz verwandelt.«⁶² Der Tod offenbart so die »Kontinuität des Seins«, gerade weil er die diskontinuierliche Existenz, das Einzelwesen als Einzelwesen, als in sich geschlossenes Individuum tötet. Erotik wird damit im Akt der Übertretung des Verbots, sich selbst und den anderen zu töten, erfahrbar als »Regung des Seins in uns«.⁶³

Dass dieses Sein nicht als metaphysische Größe zu verstehen ist, sondern als radikale Erfahrung der Endlichkeit, hat Michel Foucault herausgearbeitet, indem er ausgehend von Nietzsches Deklaration des getöteten Gottes die von Bataille beschriebene Todeserfahrung als eine Erfahrung des Todes Gottes liest. In seinem kurz nach dem Tod Batailles verfassten Text »Vorrede zur Überschreitung« stellt er heraus:

Indem der Tod Gottes unserer Existenz die Grenze des Grenzenlosen nimmt, führt er sie zu einer Erfahrung zurück, in der nichts mehr die Äußerlichkeit des Seins anzeigen kann, zu einer folglich *inneren* und *souveränen* Erfahrung. [...] In diesem Sinne ist die innere Erfahrung ganz und gar Erfahrung des Unmöglichen (das Unmögliche ist das, wovon die Erfahrung gemacht wird, was aber auch die Erfahrung konstituiert).⁶⁴

Diese Erfahrung des Unmöglichen lässt sich aber sprachlich nicht fassen. Foucault führt aus, dass Batailles Sprache »im Inneren ihres eigenen Raumes« zusammenbreche⁶⁵ und das philosophierende Subjekt sich selbst verlieren lasse. Sexualität, Sprache und Tod Gottes gehören in Foucaults Bataille-Lektüre eng zusammen. Denn in dem Moment, in dem über Sexualität gesprochen werden kann, hört, so

Foucault, »die Sprache auf, der Moment der Enthüllung des Unendlichen zu sein; in ihrer Dichte machen wir von nun an die Erfahrung der Endlichkeit und des Seins. In ihrer dunklen Bleibe begegnen wir der Abwesenheit Gottes und unserem Tod, den Grenzen und ihrer Überschreitung.«⁶⁶ Das Subjekt setzt sich also im erotischen Akt der Begegnung mit seiner eigenen Endlichkeit aus und findet sich »unter jedem Wort an seinen eigenen Tod verwiesen«.⁶⁷

Literatur kann, wo sie poetische Sprache, mithin Sprache des Unmöglichen ist, diese Todeserfahrung vermitteln, oder besser: sie trägt dazu bei, sie selbst zu machen. Denn der poetische Text ist im Selbstverständnis Batailles ein verwundender, die Identität des Lesers gefährdender, weil die Identität aufbrechender Text. Diesen Augenblick des Aufbrechens nennt Bataille Kommunikation und verallgemeinert entsprechend: »Literatur ist Kommunikation.« Oder anders gesagt: Nur wo der Text mit dem Leser kommuniziert, ist Literatur im starken Sinne. Bataille spitzt weiter zu: »Die Literatur ist das Wesentliche oder sie ist gar nichts.«⁶⁸ Was sich zwischen Text und Leser abspielt, wenn sie miteinander kommunizieren, ist so gesehen vergleichbar dem, was sich im erotischen Akt ereignet: das Überwinden der Grenzen der Individualität. Bataille betont: »Die Kommunikation verlangt [...] einen Riß; sie tritt wie der Tod durch einen Riß in die Rüstung ein. Sie verlangt die Koinzidenz zweier Zerrissenheiten, in mir und im anderen.«⁶⁹

Für ihn selbst als Schriftsteller erwächst daraus der Anspruch, »die vielfältige Wahrheit des Lebens [zu] offenbaren.« In einem Vorwort zu *Das Blau des Himmels* generiert Bataille sich entsprechend als Autor des Authentischen und führt aus:

Die Erzählung, die die Möglichkeiten des Lebens offenbart, [...] erfordert aber letzten Endes doch ein Moment der Raserei, ohne welches ihr Autor blind wäre für diese exzessiven Möglichkeiten. Ich bin dessen gewiß: nur der beklemmende und unmögliche Versuch gibt dem Autor die Mittel in die Hand, die ferne Vision zu erzwingen, die ein Leser, den die engezogenen Grenzen der Konventionen müde gemacht haben, von ihm erwartet.«⁷⁰

Das Erzwingen einer »Vision« ereignet sich aber auch hier wieder über den Blick, den Blick des Lesers, der auf das Gelesene hingezwungen wird. Batailles Texte, so lässt sich zusammenfassend herausstellen, appellieren an den »skopischen Trieb« des Lesers, der als solcher zum Zuschauer wird. Das heißt, er identifiziert sich nicht mit den Erzählfiguren, sondern er beobachtet sie und genießt im Akt der Beobachtung seine eigene Schaulust. Er lässt sich von dem Gesehenen verwunden und kommuniziert als Verwundeter mit dem Text, wie die verwundeten Figuren miteinander.

Die von Bataille theoretisch wie literarisch beschworene Todesnähe kann somit nicht heruntergebrochen werden auf das »kleine Sterben« im orgiastischen Erleben.

Es geht nicht um einen zu erfüllenden Orgasmusimperativ, sondern es geht um ein rücksichtsloses »Jasagen zum Leben bis in den Tod.«⁷¹ Man mag das für eine neue Form des Mystizismus⁷² oder für eine Faszination des Perversen⁷³ halten, man kann es aber auch zulassen als Versuch, an das Geheimnis der menschlichen Existenz zu rühren. Sicher verlangt Bataille der erotischen Wolllust viel ab, wenn er sie zu dem »Organ« erhebt, das den Menschen sein Geheimnis lehren kann,⁷⁴ und sicher hängt diese Erwartung an die Erotik mit der »tumultuarischen« Zeit des französischen Surrealismus⁷⁵ zusammen, die von der heute vielleicht pubertär anmutenden Hoffnung getragen war, die Grenzen der Vernunft und der Moral aufzusprennen. Aber das ändert nichts daran, dass die von Bataille beschworene Dialektik von Angst und Begehren, die sich aus der dem Gesetz zugestandenem Bedeutung speist, ein ebenso spannungs- wie reizvolles Moment menschlicher Erotik ausmacht. Gerade die aber geht verloren, wo entweder jedwedes Gesetz als bedeutungslos behauptet wird, oder da, wo die Abhängigkeit von der Anerkennung des Anderen den souveränen Akt ekstatischer Verschwendung verunmöglicht. Insofern, scheint mir, hat Batailles Denken bis heute nichts von seiner provozierenden Kraft verloren und verdient erinnert und weitergedacht zu werden.

Anmerkungen

- 1 Ingeborg Bachmann, Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar, in: dies., Werke, Bd. 4, München 1993, 275 ff., 276.
- 2 Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich auf der Graduiertenkonferenz »Kulturen der Liebe« in Wien 2006 halten konnte. Für kritische Nachfragen und weiterführende Bemerkungen danke ich dem Kommentator des Textes, Franz X. Eder.
- 3 Einen überzeugenden historischen Zugriff bietet Franz X. Eder, Kultur der Begierde. Eine Geschichte der Sexualität, München 2002.
- 4 Vgl. Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt am Main 1983.
- 5 Vgl. Judith Butler, Desire, in: Frank Lentricchia u. Thomas McLaughlin, Hg., Critical Terms for Literary Study, Chicago u. London 1995, 369–386.
- 6 Eva Illouz, Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt am Main 2003. Vgl. hier v. a. das Kapitel »Romantische Liebe als Utopie der Überschreitung«.
- 7 Ebd., 13.
- 8 Ebd., 9.
- 9 Zur Theorie des Abjekts vgl. Julia Kristeva, Powers of horror. An essay on abjection, New York 1982.
- 10 Volkmar Sigusch, Neosexualitäten. Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion, Frankfurt am Main 2005, 23.
- 11 William Simon, Desire is a Fuzzy Matrix, in: Zeitschrift für Sexualforschung (1999), 361–373, 368.
- 12 Ebd.
- 13 Allerdings vertritt Sigusch nicht die These, dass das Sexualeben heute insgesamt »langweiliger« geworden sei, sondern konstatiert lediglich, dass die Paarbeziehung als solche undramatischer gestaltet werde. Die Wolllust, so Sigusch, werde außerhalb der Liebesbeziehung gesucht, z. B. auf Loveparades oder anderen erotisch aufgeladenen Events der Selbstinszenierung. Sigusch, Neosexualitäten, wie Anm. 10, 25.

- 14 Vgl. hierzu Klaus M. Beier u. Kurt Loewit, Lust in Beziehung. Einführung in die Syndyastische Sexualtherapie als fächerübergreifendes Therapiekonzept der Sexualmedizin, Berlin 2004.
- 15 Vgl. hierzu Jessica Benjamin, Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt am Main 2004. Benjamin geht davon aus, dass die in ihren Augen nach wie vor sadomasochistisch strukturierte Geschlechterordnung darauf beruht, dass das Hegelsche Herr-Knecht-Modell noch nicht zu Gunsten der gegenseitigen Anerkennung abgelöst ist.
- 16 Sigusch, Neosexualitäten, wie Anm. 10, 55.
- 17 So William Simon mit Verweis auf Roland Barthes in Simon, Desire is a Fuzzy Matrix, wie Anm. 11, 367.
- 18 Vgl. hierzu Volkmar Sigusch, Vom König Sex zum Selfsex. Über gegenwärtige Transformationen der kulturellen Geschlechts- und Sexualformen, in: Christiane Schmerl u. a., Hg., Sexuelle Szenen. Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften, Opladen 2000, 229–249.
- 19 Marguerite Duras, Apropos Georges Bataille, in: Georges Bataille, Das Blau des Himmels, Berlin 2006.
- 20 George Bataille, Die Erotik, München 1994.
- 21 Ebd., 9; vgl. Michel Leiris, Spiegel der Tauromachie, eingeleitet durch Tauromachien, München 1982. Leiris schreibt hier die Parallele von erotischer Erfahrung und Stierkampf: »Wenn dieses Miteinander im Stierkampf eine unmittelbare Gefahr darstellt – eine vollständige Fusion ist nur auf Kosten des Lebens möglich –, können wir bei der Liebe entsprechendes feststellen, denn eine totale Kommunikation zwischen zwei Menschen kann nur im Tode vollzogen werden, wenn beide Partner im Höhepunkt des Paroxysmus sterben würden.« Ebd., 92 f.
- 22 Zum komplexen Begriff der Souveränität vgl. Rita Bischof, Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne, München 1984. Bischof liest Souveränität hier im Sinne einer radikalen Ohnmachtserfahrung. Mit einer aus der Romantik herkommenden ›Theorie der Umnachtung‹ entwickelt auch Gerd Bergfleth seinen Begriff von Souveränität. Vgl. Gerd Bergfleth, Theorie der Verschwendung, München 1985, 138.
- 23 Ebd., 83.
- 24 Bataille hier so zu lesen, dass es ihm nicht primär um die Überschreitung bürgerlicher Moralvorstellungen geht, heißt nicht, dass Bataille nicht auch gegen eben diese Moralvorstellungen angegangen wäre. Es ist meines Erachtens aber eine unproduktive Verkürzung, in Bataille nichts anderes als ein ›Kind seiner Zeit‹ zu sehen, das wie viele andere französische Intellektuelle auch gegen die Sexualmoral der Nachkriegszeit agiterte. Bataille so zu lesen würde seine Bedeutung historisch einengen und die philosophische Relevanz seiner Überlegungen übergehen. Die aber zeigt sich da, wo das Verbot nicht als eines betrachtet wird, das heute aufgrund veränderter Moralvorstellungen und neuer sexueller Praktiken nicht mehr gilt, sondern eben als eines, dessen symbolische Macht immer wieder neu aktiviert wird. Vgl. ähnlich auch Peter Wiechens, Bataille zur Einführung, Hamburg 1995, 54. Wiechens betont, dass Bataille selbst herausgestellt habe, dass das ›universelle Verbot‹ immer das gleiche sei, nämlich das, das die Gewaltsamkeit und Destruktivität von Sexualität und Tod einzudämmen versuche. Ebd., 53 ff.
- 25 Vgl. hierzu die Darstellung zum Stichwort »Gesetz« in Dylan Evans, Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse, Wien 2002, 123–125.
- 26 Wiechens, Bataille, wie Anm. 24, 57.
- 27 Zu diesem Aspekt des Wiedergewinnens, beziehungsweise des Sich-am-Leben-Haltens vgl. Jacques Derrida, Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus, in: ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1976, 380–421. Derrida streicht heraus, dass Bataille genau diesen ›Taschenspielertrick‹ Hegels nicht mitmacht. Er führt aus: »Hier bricht Bataille in ein Gelächter aus, denn durch eine List des Lebens, das heißt der Vernunft, blieb das Leben am Leben. [...] Durch diese Zuflucht zur *Aufhebung*, die den Einsatz bewahrt, die Herr über das Spiel bleibt, die es begrenzt und bearbeitet [...] beschränkt sich diese Ökonomie des Lebens auf die Erhaltung [...] des Selbst, wie auch des Sinns.« Ebd., 387.
- 28 Georges Bataille, Der heilige Eros, Darmstadt 1982, 16.
- 29 Zur Nähe von Freud und Bataille vgl. Wiechens, Bataille, wie Anm. 24, 31 ff.
- 30 Vgl. hierzu die Bemerkung Franz X. Eders, wonach die ›biologische Wollust‹ ein wichtiger, aber wissenschaftlich nicht fassbarer Antrieb des Sexuellen sei. Vgl. Eder, Kultur der Begierde, wie Anm. 3, 15.

- 31 Bataille, *Erotik*, wie Anm. 20, 89.
- 32 Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: ders. *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1978, 109. Zu einem Vergleich Heideggers und Batailles vgl. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985 sowie dazu wiederum Bergfleth, *Theorie der Verschwendung*, wie Anm. 22, 139. Habermas untersucht Heidegger wie Bataille als zentrale Vertreter moderner Vernunftkritik.
- 33 Vgl. hierzu den ›Gründungstext‹ dieser Denkfigur in Röm. 7, 7–10. Hier führt Paulus aus, wie das Begehren sich an der Macht des Verbotes entzündet.
- 34 Zu einer genauen Analyse des mehrfach gebrochenen Zusammenhangs von Angst und Begehren bei Kierkegaard vgl. Sophie Wennerscheid, *Das Begehren nach der Wunde. Zum Wechselspiel von Schrift, Selbst und Männlichkeit im Werk Søren Kierkegaards*, Berlin 2007 (im Erscheinen). Dass Bataille Kierkegaards Texte kannte, zeigen mehrfache direkte Verweise. So erklärt er in *Die innere Erfahrung*: »Indem Kierkegaard jedes Element des Dramas, dessen Autorität ihm von der Überlieferung gegeben war, bis ans Ende des Möglichen und gewissermaßen bis zum Absurden vorantreibt, versetzt er sich in eine Welt, in der es unmöglich wird, sich auf irgend etwas zu verlassen, in der die Ironie freigelassen ist.« George Bataille, *Die innere Erfahrung*, München 1999, 25.
- 35 Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bd. 18, N. J. Cappelørn u. a., Hg., Kopenhagen 2001. Die Eintragung findet sich in dem mit JJ bezeichneten Journal als Nr. 511. Die Übersetzung aus dem Dänischen ist meine eigene.
- 36 Bataille, *Erotik*, wie Anm. 20, 40 f.
- 37 Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Papirer*, Bd. 7, P. A. Heiberg u. a., Hg., Kopenhagen 1915, 160 f.
- 38 George Bataille, *Das obszöne Werk*, Reinbek 2004, 59.
- 39 Bataille verwendet in diesem Zusammenhang meist den Begriff ›dépense‹. Zur Vielfalt der Übersetzungsmöglichkeiten vgl. Bergfleth, *Theorie der Verschwendung*, wie Anm. 22, München 1985, 7 ff.
- 40 Bataille, *Erotik*, wie Anm. 20, 23.
- 41 Bernd Mattheus, *Georges Bataille. Eine Thanatographie*, Bd. 1–3, München 1984, Bd. 1, 77.
- 42 Ebd., 101.
- 43 Ebd., 102. Im Vorwort zur »Madame Edwarda« heißt es entsprechend, dass die *Erotik* das Bewusstsein aufreißt. Bataille, *Das obszöne Werk*, wie Anm. 37, 58.
- 44 Mattheus, *Thanatographie*, wie Anm. 41, Bd. 1, 77.
- 45 Bataille, *Das obszöne Werk*, wie Anm. 38, 59.
- 46 Ebd., 59.
- 47 Bataille, *Erotik*, wie Anm. 20, 40 f.
- 48 Julia Kristeva, *Die Sonne Bataille oder Der schuldige Text*, in: dies., *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt am Main 1989, 352.
- 49 Vgl. hierzu v. a. Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1990.
- 50 Bataille, *Erotik*, wie Anm. 20, 20.
- 51 Ebd., 103.
- 52 Vgl. Peter Bürger, *Das Denken des Herrn. Georges Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus*, in: ders., *Das Denken des Herrn. Essays*, Frankfurt am Main 1992, 38–62, 58.
- 53 Peter Bürger u. Christa Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts. Das Denken des Lebens*, Frankfurt am Main. 2001, 253.
- 54 Ebd., 481. Wichtig erscheint mir dabei jedoch, wie Christa Bürger ebenfalls bemerkt, dass dieser Opfermythos besonders gerne von männlichen Lesern als Interpretationsmuster aktiviert wird. So heißt es in einem von Christa Bürger veröffentlichten Brief Malte Fues': »Laure [...] schneidet sich sofort und unmittelbar ins eigene Fleisch, sie zerstört sich, wo Batailles Denken sich mit der Zerstörung der Metaphorik begnügt, um das Reale ekstatisch und darin unversehrt hervortreten zu lassen.« Ebd., 485.
- 55 Vgl. Bataille, *Das obszöne Werk*, wie Anm. 38, 7.
- 56 Marion Luckow, *Nachwort*, in: ebd., 225–232, 228.
- 57 Bergfleth, *Theorie der Verschwendung*, wie Anm. 22, 142.
- 58 Bataille, *Das obszöne Werk*, wie Anm. 38, 76.

- 59 Bataille, *Das Blau des Himmels*, wie Anm. 19, 158 f.
- 60 Colette Peignot [Laure], *Schriften*, München 1980, 40.
- 61 Bataille, *Erotik*, wie Anm. 20, 23.
- 62 Bernd Mattheus, *Koinzidenzen*, in: Bataille, *Das Blau des Himmels*, wie Anm. 19, 173–221, 205.
- 63 Bataille, *Erotik*, wie Anm. 20, 40.
- 64 Michel Foucault, *Vorrede zur Überschreitung*, in: Daniel Defert u. François Ewald, Hg., *Dits et Ecrits*. *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt am Main 2001, 320–342, 323.
- 65 Ebd., 329.
- 66 Ebd., 340 f.
- 67 Ebd., 341.
- 68 George Bataille, *Die Literatur und das Böse*, München 1987, 9.
- 69 George Bataille, *Le coupable*, Paris 1961, 35; hier zit. n. Gerd Bergfleht, *Nachwort: Die Souveränität des Bösen. Zu Batailles Umwertung der Moral*, in: Bataille, *Die Literatur und das Böse*, wie Anm. 68, 189–246, 203.
- 70 Bataille, *Das Blau des Himmels*, wie Anm. 19, 13 f.
- 71 Bataille, *Erotik*, wie Anm. 20, 13.
- 72 Vgl. hierzu Jean-Paul Sartre, *Ein neuer Mystiker*, in: ders., *Situationen*, Reinbek 1965, 59–88.
- 73 Vgl. hierzu Ilse Braatz, *Zu zweit allein – oder mehr*, Münster 1980, 114 ff.
- 74 Vgl. Bataille, *Das obszöne Werk*, wie Anm. 38, 60.
- 75 So Bataille selbst in Bataille, *Die Literatur und das Böse*, wie Anm. 68, 9.