

ROSA EIDELPES
ENTGRENZUNG DER MIMESIS
GEORGES BATAILLE – ROGER CAILLOIS – MICHEL LEIRIS

LiteraturForschung Bd. 35
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Rosa Eidelpes

Entgrenzung der Mimesis

Georges Bataille – Roger Caillois – Michel Leiris

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dieser Publikation zugrunde liegende Forschungsvorhaben und die Drucklegung wurden vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter den Förderkennzeichen 01UG0712 und 01UG1412 gefördert. Diese Arbeit wurde 2014 am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2018,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: Eva Lobenwein (www.dieeva.com)

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-402-8

Inhalt

Einleitung	7
I. Metamorphosen	27
1. Ethnologie und Ästhetik in der Zeitschrift <i>Documents</i>	31
1.1. Ästhetik des Dokuments	31
1.2. Materialismus des »Primitiven«	35
1.3. De-Formationen	42
1.4. Transgressive Mimesis	47
2. Ethnologie und Mimesis: Michel Leiris' mimetische Ethnographie	51
2.1. Afrika als Phantom	51
2.2. Subjektive Ethnologie	55
2.3. Ethnologische Mimesis	60
2.4. Mimesis und Theatralität (I)	64
3. Mimikry und Imagination: Roger Caillois' Theorie der Einbildungskraft	67
3.1. Das Imaginäre der Insekten	67
3.2. Empirische Einbildungskraft	71
3.3. Natürliche Ästhetik	76
3.4. Mimese und Magie	80
II. Mimetische Exzesse	85
1. Sakrale Wissenschaft: Das Collège de Sociologie (I)	91
1.1. Sakralsoziologie der Gegenwart	91
1.2. Von der subjektiven zur kollektiven Ethnologie	94
1.3. Phänomenologie des Sakralen	99
2. Wissenschaft und Magie: Das Collège de Sociologie (II)	104
2.1. Austreibung des wissenschaftlichen Geistes	104
2.2. Sur-Soziologie	108

2.3. Ethnologische Imagination	110
2.4. Zauberlehrlinge	113
3. Gemeinschaft und Geheimgesellschaft:	
Zur Politik des Sakralen	119
3.1. Sakrale Gemeinschaften	119
3.2. Politik des Sakralen	124
3.3. Politische Mimese	128
III. Entgrenzung der Mimesis	136
1. Jenseits von Kunst und Literatur: Ästhetik des Mythos	138
1.1. Ethnologie der Kunst	138
1.2. »Lebendige« Mythen	144
1.3. Neuverortungen	147
2. Ästhetik des Sakralen	153
2.1. Sakrale Erfahrung	153
2.2. Ästhetische Heterogenität	157
2.3. Ästhetische Transgression	160
2.4. Sakrale Ansteckung	163
3. Theater und Ritual: Acéphale als sakrale Performance	167
3.1. Simulakren	167
3.2. Ritualisierung der Tragödie	172
3.3. Dramaturgien des Sakralen	175
3.4. Mimesis und Theatralität (II)	179
IV. Mimetische Poetik	184
1. Poetische Selbstopferungen: Batailles Sakralisierung der Literatur	187
2. Schreiben als Stierkampf: Leiris' Poetologie der Corrida	192
3. Die Steine schreiben: Caillois' mineralogische Poetik	198
Schluss	206
Literaturverzeichnis	213

Einleitung

Die Natur erzeugt Ähnlichkeiten;
man braucht nur an die Mimikry zu denken.
Die allerhöchste Fähigkeit zum Produzieren
von Ähnlichkeiten aber hat der Mensch.

Walter Benjamin¹

Die Geschichte der europäischen Kultur ist das Ergebnis kultureller Verflechtungen.² »Fremde Kulturen«,³ ob real oder imaginiert, faszinierten die Europäerinnen⁴ seit jeher und stellen eine nicht wegzudenkende Inspirationsquelle der künstlerischen und literarischen Innovation dar. Mit der Entstehung der Ethnologie als akademische Disziplin fand diese Faszination ein neues Medium. Zwar distanzierte sich die »Wissenschaft vom kulturell Fremden«⁵ von historischen Vorstellungen, die um Figuren wie diejenige des »Barbaren«, »Kannibalen« oder »(edlen) Wilden« kreisten,⁶

1 Benjamin: »Lehre vom Ähnlichen«, S. 204.

2 Vgl. Werberger: »Überlegungen zu einer Literaturgeschichte als Verflechtungsgeschichte«. Für die Literaturwissenschaft bedeutet das, so Anette Werberger, dass sie sich in Zukunft verstärkt der »Genese von literarischen Topoi, Poetik und Themen durch Kulturkontakt« zuzuwenden hat, vgl. ebd., S. 109. Erhard Schüttpeitz fordert in diesem Zusammenhang eine Revision der Genealogiegeschichte moderner Literatur, sei diese doch einerseits immer schon Erbin sogenannter »vormoderner« Gesellschaftsstrukturen (bspw. in Form von Plot-Elementen und narrativen Strukturen), sowie andererseits Produkt eines expliziten, historischen Ausschlusses von oralen Literaturformen – und schließlich auch Ergebnis der Subversion solcher Ordnungsschemata und Hierarchien, vgl. Schüttpeitz: »Weltliteratur«, S. 347 ff.

3 Der Terminus »kulturell fremd« bzw. »fremde Kultur« wird hier und im Folgenden in Anführungszeichen gesetzt, um zu markieren, dass »das Fremde« vor allem eine Wahrnehmungskategorie ist, die sich im Verhältnis zum jeweils »Eigenen« definiert. Zur Konstruktion des Fremden in der Anthropologie vgl. kritisch Fabian: *Time and the Other*. Der pauschal verwendete Kulturbegriff suggeriert zudem eine ethnische und soziale Homogenität von faktisch in sich heterogenen Gesellschaften bzw. geht von sich antagonistisch gegenüberstehenden, kulturellen Entitäten aus und ignoriert die Tatsache, dass es einen Zustand *vor* der kulturellen Fremdbegegnung nie gegeben hat, vgl. Welsch: »Transkulturalität«.

4 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird im Text in Bezug auf unbestimmte Personengruppen die weibliche Form gewählt, es sind jedoch alle Geschlechter gemeint.

5 Vgl. Kohl: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*.

6 Vgl. zur Kulturgeschichte von Fremddarstellungen u. a. Kohl: *Entzauberter Blick* und Fink-Eitel: *Die Philosophie und die Wilden*.

um sich ihrem Gegenstand nun auf der Basis »objektiver« Theorien und Methoden zu nähern. Doch die in der Moderne stetig wachsende ethnologische Schriftproduktion trug selbst nicht unwesentlich dazu bei, dass die Imaginationsprozesse rund um das »kulturell Fremde« eine nie gekannte Produktivität erlebten: Es gibt kaum ein Sujet, das die kulturinteressierte Öffentlichkeit des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts so bezauberte, wie die »Naturvölker«. Die Figur des »Primitiven« avancierte als Angehöriger vermeintlich zivilisatorisch unberührter Gesellschaften nun zum Antipoden einer als ermattet erlebten westlichen Zivilisation.⁷ In den Gemälden und Plastiken der Jahrhundertwende wurden durch die Aneignung visueller Formen des »Primitiven« neue künstlerische Darstellungsweisen und Verfahren geschaffen – man denke an die Gemälde Gauguins oder die Skulpturen von Max Ernst.⁸ Die dadaistische und expressionistische literarische Avantgarde experimentierte mit Lautmalerei und der Montage von »Eingeborenen-sprachen« in die eigenen Texte.⁹ Und Pablo Picasso beschrieb seinen Besuch im Pariser Musée du Trocadéro im Frühjahr 1907 als Erweckungserlebnis, herbeigeführt durch die Übertragung der magischen Kraft »primitiver« Artefakte. Die afrikanischen Masken im ethnologischen Museum hätten eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf ihn ausgeübt und eine nachhaltige Verwandlung des eigenen, künstlerischen Selbstverständnisses bewirkt:

Je voulais m'en aller. Je ne partais pas. Je restais. J'ai compris que c'était important: il m'arrivait quelque chose, non ? Les masques, ils n'étaient pas des sculptures comme les autres. Pas du tout. Ils étaient des choses magiques. [...] Contre tout ; contre des esprits inconnus, menaçants. [...] J'ai compris: moi aussi, je suis contre tout. Moi aussi, je pense que tout c'est inconnu, c'est ennemi ! Tout ! [...] J'ai compris à quoi elle servait, leur sculpture, aux Nègres. [...] J'ai compris pourquoi j'étais peintre.

Ich wollte schon wieder gehen. Aber ich ging nicht. Ich blieb da. Ich merkte, daß es wichtig war. Es geschah irgend etwas mit mir, oder? Die Masken waren eben nicht Bilderwerke wie andere auch. Gar nicht. Sie waren etwas Magisches. [...] Fürsprecher – gegen alles, gegen unbekannte, drohende Geister. [...] Und ich habe verstanden: auch ich stehe gegen alles. Auch ich meine, alles ist das Unbekannte, das Feindliche! Alles! [...] Ich habe verstanden, wozu sie ihre Plastiken brauchten [...]. Ich habe verstanden, warum ich Maler war.¹⁰

⁷ Vgl. Schultz: *Wild, irre und rein*, S. 8.

⁸ Vgl. zum Primitivismus in der bildenden Kunst des Surrealismus Rubin (Hg.): *Primitivism in 20th Century Art*, darin insbesondere Maurer: »Dada and Surrealism«.

⁹ Vgl. Schultz: *Wild, irre und rein*, S. 8. Für eine theoretische Annäherung an Formen von Primitivismus in der Literatur vgl. Gess (Hg.): *Literarischer Primitivismus*.

¹⁰ Picasso zitiert nach Malraux: *La tête d'obsidienne*, S. 17–18 [deutsch: *Das Haupt aus Obsidian*, S. 17–19].

Picasso durchlebte also nach eigenen Angaben beim Anblick der ihm unbekanntem religiösen Objekte¹¹ eine weder intendierte noch bewusst gesteuerte Transformation, in deren Verlauf er sich als der (imaginierten) »fremden Kultur« *ähnlich* und sein eigenes Kunstschaffen als mit den religiösen Praktiken der sogenannten »Primitiven« verwandt erkennt.¹² Nach diesem eindrücklichen Erlebnis, so Picasso, habe er dann schließlich sein berühmtes Gemälde *Les Démoiselles d'Avignon* gemalt.¹³

Auch die Schriften von Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris sind ohne solche »Spiegel des Primitiven«¹⁴ nicht denkbar. Sie suchten und fanden die Verwandtschaft mit den »Primitiven« allerdings nicht nur bei Besuchen in ethnologischen Museen, sondern auch durch die Lektüre von Schriften der wissenschaftlichen Ethnologie. Die Methoden, Theorien und Kategorien der im Frankreich der 1930er Jahre gerade im Entstehen begriffenen Disziplin¹⁵ bildeten den zentralen Ankerpunkt für die Reflexionen der drei heute vor allem als Literaten bekannten Autoren, die auch institutionell eng mit der akademischen Ethnologie verbunden waren: Bataille arbeitete seit den 1920er Jahren als Archivar-Paläograph im Münzkabinett der Bibliothèque nationale und befasste sich dort mit numismatischen Funden (vergangener) außereuropäischer Gesellschaften.¹⁶ Eine seiner ersten Veröffentlichungen in einem ethnologischen Themenheft über präkolumbianische Kunst trug den Titel »L'Amérique disparue« und war aztekischen Opferritualen gewidmet.¹⁷ Der Soziologe und Schriftsteller Roger Caillois, der später zum Mitglied der Académie française gewählt wurde, nahm in den 1930er Jahren an den religionssoziologischen Semi-

11 Es handelt sich um religiöse Masken der Dogon, die von Picasso pauschal »Masken der Neger« genannt werden. Zur Kritik an der »Deterritorialisierung« der afrikanischen Masken in ethnologischen Museen im Zusammenhang mit der epistemischen »Allochronisierung« der Ursprungsgesellschaften dieser Masken, das heißt ihrer raum-zeitlichen Distanzierung von der eigenen Gegenwart (vgl. Fabian: *Time and the Other*), vgl. Íñigo Clavo: »Statues also die, even ...«. Dass die modische (und fetischisierende) Begeisterung für die »Naturvölker« nicht in der echten Begegnung mit diesen Gesellschaften, sondern in erster Linie im Museumsbesuch ihren Ursprung hatte, kritisierte 1915 bereits Carl Einstein in *Negerplastik*, vgl. Lethen: »Masken der Authentizität«, S. 228.

12 Vgl. zur Bedeutung dieser Episode für Picassos Werk auch Paudrat: »From Africa«, S. 141–142.

13 Vgl. Malraux: *La tête d'obsidienne*, S. 18.

14 Die Spiegelmetapher stammt von Erhard Schüttelpelz: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*.

15 Zur Entstehungsgeschichte der französischen Ethnologie vgl. Copans/Jamin (Hg.): *Aux origines de l'anthropologie française*, sowie meine Ausführungen in Kapitel I.1. und I.2.

16 Vgl. Surya: *Georges Bataille*, S. 143 f. und Mattheus: *Georges Bataille*, Bd. I, S. 130.

17 Vgl. Bataille: »Amérique perdue«. Bataille beschäftigte sich laut Aussage seines Freundes und Kommilitonen an der École nationale des chartes, Alfred Métraux, schon seit 1914 mit ethnologischen Theorien. Vgl. Métraux: »Rencontre avec les ethnologues«, S. 677.

naren von Marcel Mauss und Georges Dumézil teil.¹⁸ Und auch Michel Leiris verfolgte zeitlebens eine doppelte Laufbahn als Schriftsteller und Ethnologe.¹⁹ Bataille, Caillois und Leiris prägten den zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurs der damals noch jungen französischen Ethnologie zudem aktiv mit: Bataille und Leiris bestritten von 1929 bis 1931 die Redaktion der Kunstzeitschrift *Documents*, die für viele der Ethnologinnen des 1925 gegründeten Institut d’Ethnologie ein wichtiges Medium zur Präsentation erster Hypothesen und Forschungsergebnisse darstellte.²⁰ Nach der letzten Ausgabe von *Documents* nahm Michel Leiris als Ethnograph an der ersten professionellen Feldforschungsmission des Institut d’Ethnologie teil und verfasste dabei ein ethnographisches Reisetagebuch,²¹ das heute vielen als Dokument einer selbstreflexiven Ethnographie *avant la lettre* gilt.²² Obgleich sich also in ihren Ansätzen durchaus auch die gängigen Motive und Topoi des Avantgarde-Primitivismus wiederfinden,²³ war Batailles, Caillois’ und Leiris’ Auseinandersetzung mit dem ethnologischen Diskurs ihrer Zeit doch weit intensiver.²⁴ So betrieben Bataille und Leiris schon in der Zeitschrift *Documents* eine Revision dominanter abendländischer Kunst- und Kulturbegriffe auf der Basis der wissenschaftlichen Theorien und Methoden der Ethnologie. Allerdings setzten sich Batailles, Caillois’ und Leiris’ Texte und Gruppenprojekte der 1930er immer auch über die Grenzen des wissenschaftlichen Diskurses hinweg. So schlug die junge französische Ethnologie im außerakademischen Forschungskolleg namens Collège de Sociologie, das die Kategorien der französischen Ethnologie bzw. Religionssoziologie²⁵ auf die europäische Moderne übertragen und

18 Vgl. Felgine: *Roger Caillois*, S. 87–88 und 98–99.

19 Zum Lebens- und Berufsweg von Michel Leiris vgl. Heinrichs: *Ein Leben als Künstler und Ethnologe*.

20 Vgl. Hollier: »La valeur d’usage de l’impossible« sowie meine Ausführungen in Kapitel I.1.

21 Vgl. Leiris: »L’Afrique fantôme« [deutsch: *Phantom Afrika*].

22 Vgl. Mercier: »Présentation«, in: Leiris: *Miroir de l’Afrique*, S. 893.

23 Zur Analyse der primitivistischen Formensprache des Surrealismus vgl. Cheng: »Mask, Mimicry, Metamorphosis«.

24 Jean Jamin konstatiert eine theoretische Spaltung der Surrealisten: Während die Breton-Anhänger vor allem die Schriften Sigmund Freuds rezipierten, habe der Kreis rund um Georges Bataille den Theorien und Konzepten der (französischen) Ethnologie nähergestanden. Vgl. Jamin »L’ethnographie mode d’emploi«, S. 46. Auch Michaela Ott stellt fest, es wären vor allem die »Randfiguren« des Surrealismus (wie Bataille, Caillois und Leiris) gewesen, die sich in besonderem Maße der Wissenschaft der Ethnologie zuwandten. Vgl. Ott: *Schwarz hat so viele Farben*, S. 219.

25 Die Disziplinenbezeichnungen »Ethnologie« und »Religionssoziologie« – letztere bezeichnet in Frankreich als »Ethnologie der Religion« ein Teilgebiet der Ethnologie – werden im Folgenden synonym verwendet. Im institutionellen Ausbildungsprozess der französischen Ethnologie gab es keine strikten Trennlinien zur Soziologie bzw. waren die Grenzen auch insofern fließend, als die zentrale Figur der französischen Soziologie, Émile Durkheim, in seinem religionsethnologischen Spätwerk auch den theoretischen Diskurs der Ethnologie mitbegründete. Vgl. Knoblauch: *Religionssoziologie*, S. 72.

Phänomene des »Primitiven« bzw. »Sakralen« in der eigenen Gegenwart aufspüren wollte,²⁶ eine erste avantgardistische Volte: Die am Ehesten als »experimentell« zu bezeichnenden Forschungen des Collège de Sociologie machte nämlich nicht nur die eigene Gesellschaft, sondern sogar das Forschungskollektiv selbst zum Analysegegenstand.²⁷

Diese Wende der ethnologischen Perspektive von den »Primitiven« zu den »Modernen« stand in diametralem Gegensatz zum Positivismus der zeitgenössischen französischen Ethnologie.²⁸ Dort wurde das »objektive« Sammeln von Daten(-Material) über die »Anderen« durch die nüchtern-distanzierten Ethnologinnen zum Ideal erhoben.²⁹ Diesem Bekenntnis zum wissenschaftlichen Positivismus stand allerdings in den 1930er Jahren noch der *theoretische*, nicht durch eigene Feldforschungen empirisch belegte Diskurs der sogenannten »Lehnstuhlethnologie«³⁰ gegenüber, der im Kern um einen abstrakten Wissenskomplex kreiste: Das Konzept des sogenannten »Primitiven«. Mit den »Primitiven« wurden die Mitglieder völlig unterschiedlicher, außereuropäischer und meist schriftloser Gesellschaften bezeichnet und diese damit zugleich als phylo- und ontogenetische Vorstufe der »Modernen« gefasst.³¹ Die Kategorie des »Primitiven« untermauerte so zwar weiterhin Dichotomien und Hierarchien durch die Behauptung einer entwicklungshistorischen Rückständigkeit der damit adressierten Gesellschaften. Zugleich rückten diese aber als scheinbar vergangener Teil der Entwicklungsgeschichte der eigenen Kultur nun wesentlich näher. Gegenüber älteren Kategorien der Kulturgeschichte, wie den »Wilden« oder den »Naturvölkern«, zeichnete sich das »Primitive« durch seine nur mehr

26 Vgl. Bataille u.a.: »Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie«.

27 Vgl. ebd., S. 27.

28 In Frankreich bildete sich die akademische Ethnologie im Vergleich zu Deutschland, England und den Niederlanden erst spät heraus und musste sich disziplinar gegen die traditionell starken, disziplinären Vorherrschaftsansprüche der »Lettres« behaupten – einer der Gründe für die Ablehnung aller literarischen und künstlerischen Formen der Kulturbeschreibung, vgl. Debaene: *L'adieu au voyage*, S. 111.

29 Vgl. Copans/Jamin: »Présentation« in: dies. (Hg.): *Aux origines de l'anthropologie française*, S. 50ff. sowie meine Ausführungen in Kap. I.3.

30 Vgl. Stocking: »Colonial Situations«, S. 5.

31 Zur Karriere der Kategorie des »Primitiven« in der Anthropologie vgl. Frank: »Überlebenssel«, S. 160ff., sowie die Analyse und Kritik von Johannes Fabian des grundlegenden »Primitivismus« der Anthropologie: Fabian: *Time and the Other*. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts trat die Wissenschaft in ein Stadium der Selbstreflexion und versuchte, auch, die Methoden der Ethnologie und Anthropologie grundlegend zu reformieren – bspw. in Form einer *coevalness* von Subjekt und Objekt der anthropologischen Forschung. Vgl. Fabian: *Time and the Other*, S. 144. Zur Kritik an der »eurozentrischen« Perspektive der Ethnologie vgl. auch Derrida: »La structure, le signe, et le jeu dans le discours des sciences humaines«. Zu neueren, kooperativen und dezentralen Ansätzen in der ethnologischen Forschung vgl. Bierschenk/Krings/Lentz (Hg.): *Ethnologie im 21. Jahrhundert*, darin insbesondere Schlehe: »Wechselseitige Übersetzungen«.

relative Differenz zu den »Modernen« aus.³² *Othering* wurde mit dieser Kategorie nicht durch die Ontologisierung von (kulturellen) Unterschieden, sondern durch die Verweigerung von Gleichzeitigkeit betrieben. Man dachte die »Primitiven«, so formulierte es Wolf Lepenies, »nicht länger in ihrer prinzipiellen Andersheit«, sondern »als Stadien eines umfassenderen welthistorischen Prozesses« – und damit als prinzipiell mit der eigenen Kultur verwandt. Die kulturellen Grenzen wurden durchlässig und das »wahre Afrika«, um es mit einer Formulierung des Schriftstellers Jean Paul zu sagen, wanderte ins Innere der Europäer selbst.³³ Die Verwandlungsgeschichte historischer Figuren des »kulturell Fremden« in die abstrakte, ethnologische Kategorie des »Primitiven«, wie sie in der Ethnologie, aber auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen zu beobachten ist,³⁴ offenbart so zwar einerseits eine weit ins 20. Jahrhundert anhaltende Verweigerung von echter Erkenntnis über die Pluralität und Komplexität außereuropäischer Gesellschaftsformen. Sie verweist andererseits aber auch auf eine epistemische Internalisierung des »Primitiven«. Dieses ist dem Diskurs der Moderne nun nicht mehr äußerlich, sondern inhärent.³⁵

Auch die Arbeiten von Bataille, Leiris und Caillois sind im Kontext dieser epistemischen Integration des »Primitiven« zu lesen. Sie radikalisierten die Internalisierung allerdings, indem sie die Grenzziehung zwischen kulturell »Eigenem« und »Fremdem« bzw. »Modernem« und »Primitivem« ganz verweigerten. Und sie stellten, teils implizit, teils explizit, die methodischen Prämissen und Regeln der wissenschaftlichen Ethnologie grundsätzlich in Frage, indem sie den ethnologischen Blick nicht mehr auf die fremden Gesellschaften, sondern auf die »primitiven« Anteile in der europäischen Kunst und Kultur sowie der eigenen Gesellschaft und der eigenen Psyche richteten.

Zunächst waren die Schriften von Émile Durkheim, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl und anderen Ethnologen vor allem eine wichtige Inspirationsquelle. Besonders stark fasziniert zeigte man sich im Umfeld des Surrealismus von dem *mimetischen* Charakter der dort analysierten »primitiven« *modes of thought*.³⁶ Diese Denkweisen wurden als der modernen

32 Vgl. Frank: »Überlebsel«, S. 160.

33 Vgl. Jean Paul: *Selina oder Über die Unsterblichkeit*, S. 1182.

34 Vgl. Frank: »Überlebsel«, S. 160 f.

35 Nach Michel Foucault wurde durch die Entstehung der Ethnologie so eine grundlegende Revision der Regeln und Normen des abendländischen Wissens ausgelöst, die zu einer Dezentrierung des europäischen Selbstverständnisses und einer fundamentalen Erschütterung der humanwissenschaftlichen Diskurse und Fächergrenzziehungen führte. Es handle sich deshalb bei der Ethnologie um eine Art »Gegenwissenschaft«. Foucault: »Psychoanalyse, Ethnologie«, S. 388.

36 Vgl. Horton: *Modes of thought*.

Rationalität entgegengesetzt beschrieben und als Wahrnehmungsweisen verstanden, welche die Welt nicht als Ensemble von distinkten Subjekten und Objekten, sondern als Gewebe von Ähnlichkeits-, Ansteckungs- und Verwandtschaftsbezügen fassen.³⁷ So heben Marcel Mauss und Henri Hubert³⁸ im Anschluss an die Arbeiten James George Frazers hervor, dass magische Praktiken ein »primitives« Denken in Similaritäten und Kontakt- und Assoziationsketten voraussetzen.³⁹ Die Macht der Magie beruht bspw. auf Identifikation einer Person mit einem Teil des Körpers, wie den Zähnen, Nägeln oder Haaren, mit deren Hilfe der oder die Magierin dann als Pars pro Toto über diese Person verfügen kann.⁴⁰ Magische Macht könne aber auch durch die Identifizierung von Subjekten mit Gegenständen ausgeübt werden sowie über eine »Wesensverbundenheit« verschiedener Gegenstände oder Subjekte, die als einander ähnlich wahrgenommen werden. Zugleich durchlaufe auch die Magierin selbst einen Prozess des Sich-ähnlich-Machens und unterziehe sich einer körperlichen bzw. affektiven Metamorphose. Gunter Gebauer und Christoph Wulf fassen die Funktionsweise der Magie gemäß Mauss und Hubert folgendermaßen zusammen:

Soll bspw. mit einem magischen Akt Schrecken abgewehrt werden, so muß sich der Zauberer so verhalten, als ob ihn selbst Angst befällt. Er muß zittern, schreien und sich so darstellen, als habe ihn das Entsetzen gepackt; der Zauberer muß sich also dem gefürchteten Gefühl mimetisch angleichen und es so vor den Augen aller handhabbar machen.⁴¹

Das Denken in assoziativen Näheverhältnissen bzw. »sympathetischen Ähnlichkeiten« (*sympathie mimétique*) zwischen Gegenständen, Tieren und Menschen ist nach Mauss und Hubert das Grundprinzip der Magie.⁴² Wenn Magie deshalb von beiden als *mimetische* Praktik gefasst wird,⁴³ so handelt es sich dabei allerdings um eine Form der Mimesis, die sich weder auf optische Ähnlichkeit noch überhaupt auf die bloße *Nachahmung* der Welt reduzieren lässt. Ziel der »magischen Mimesis« sei es vielmehr, »durch die Nachahmung [von Ereignissen, R.E.] zu ihrer Rea-

37 Vgl. bspw. Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive* [deutsch: *Die geistige Welt der Primitiven*].

38 Mauss/Hubert: »Esquisse d'une théorie générale de la magie« [deutsch: »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«].

39 Vgl. ebd., S. 56–67. Zur Problematik der bis heute in der Wissenschaft uneindeutigen Definition von »Magie« und ihrer Funktion als diskursive »Kategorie der Ausgrenzung«, vgl. Hanegraaf: »Magic«.

40 Vgl. Mauss/Hubert: »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, S. 57.

41 Vgl. Wulf: »Mimesis«, S. 104.

42 Vgl. Mauss/Hubert: »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, S. 60 ff.

43 Vgl. Wulf: »Mimesis«, S. 106.

lisierung beizutragen«.44 Magische Handlungen wollen die Wirklichkeit beeinflussen und sind dem eigenen Anspruch nach so auch *Vorahrung* von Geschehnissen.

Neben den Schriften von Mauss und Hubert spielten auch die Theorien des Ethnologen Lucien Lévy-Bruhl über die Gesetze der »primitiven Mentalität« eine zentrale Rolle,45 die im Umfeld des Surrealismus zur Pflichtlektüre gehörten.46 Lévy-Bruhl unterschied vom »logischen« Denken der Modernen ein »vormodernes«, »prälogisches« Weltverhältnis, das die Natur und die Dinge mit unsichtbaren Kräften und einem Eigenleben ausstattet.47 Ähnlich wie in Mauss' und Huberts Darstellung der Magie skizziert Lévy-Bruhl eine spezifische Form des nicht-rationalen Denkens, das die Subjekt-Objekt-Grenzen zugunsten der Vorstellung von einer »mystischen Partizipation« an der Welt außer Kraft setzt.48

Wie wichtig Lévy-Bruhls Konzept der »primitiven Mentalität« im intellektuellen Umfeld des Surrealismus war, das macht noch Michel Leiris' Vorwort zu seinem Reisetagebuch *L'Afrique Phantôme* deutlich: Leiris war vor, aber auch noch während seiner Reise nach eigenen Angaben weniger auf der Suche nach wissenschaftlicher Erkenntnis *über* als vielmehr von der Sehnsucht nach einer Verschmelzung *mit* den Mitgliedern der verschiedenen Gesellschaften Nordafrikas, denen er auf seiner Reise begegnete, getrieben – also dem Wunsch nach einer Immersion in die vermeintlich »primitive Mentalität«, von welcher der Ethnograph vor seiner Abreise in den Schriften Lévy-Bruhls gelesen hatte.49

Angesichts der Popularität der Ethnologie scheint es kein Zufall, dass sich auch in der zeitgenössischen, kunst- und ästhetiktheoretischen Diskussion – anders als die oft formulierte These vom »antimimetischen« Charakter der künstlerischen und literarischen Moderne behauptet50 – im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine verstärkte Beschäftigung mit der Theorie der Mimesis und eine Neuentdeckung kultureller und künstlerischer Praktiken des Mimetischen beobachten lässt. Auch der Zeitgenosse Batailles, Caillois' und Leiris', Walter Benjamin, verfasst seine Reflexionen über das mimetische Vermögen im engen Verweiszusammenhang mit anthropologischen

44 Vgl. Gebauer/Wulf: *Mimesis*, S. 479.

45 Vgl. u. a. Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive* und ders.: *La mythologie primitive*.

46 Vgl. Albers/Pagni/Winter: »Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Blicke auf Afrika nach 1900*, S. 9–28. Vgl. zur Rezeption von Lévy-Bruhls Schriften im Surrealismus Tythacott: *Surrealism and the Exotic*, S. 56; zu Bretons Primitivismus vgl. Blachère: *Les totems d'André Breton*.

47 Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*.

48 Vgl. ebd., S. 85 f.

49 Vgl. Armel: *Michel Leiris*, S. 283.

50 Vgl. in diesem Sinne bspw. Kiesel: *Geschichte der literarischen Moderne*.

Theorien.⁵¹ Und auch Benjamin versteht Mimesis nicht mehr als künstlerisches Verfahren, sondern als *anthropologisch* begründetes Vermögen und fundamentales Prinzip der menschlichen Existenz, als »Rudiment des ehemals gewaltigen Zwangs, ähnlich zu werden und sich zu verhalten«, und zugleich als »Gabe«, nicht nur existierende Ähnlichkeiten zu erkennen, sondern deutend neue hervorzubringen.⁵² Dieses Vermögen des ›Sich-Ähnlich-Machens‹ sei in der Moderne keineswegs abgestorben, sondern in abstrakte (sprachliche) Formen überführt.⁵³ Und schließlich berufen sich noch Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* (1944) auf die mimesistheoretischen Thesen der französischen Ethnologie.⁵⁴ Für Adorno und Horkheimer kann Mimesis im 20. Jahrhundert allerdings nur mehr eine von sich selbst entfremdete Mimesis ans Verdinglichte sein, kehrt im Faschismus in regressiver Form wieder⁵⁵

- 51 Tilman Lang geht davon aus, dass sich Benjamin in seiner Mimesis-Theorie auf den Magie-Aufsatz von Mauss und Hubert gestützt hat. Vgl. Lang: *Mimetisches oder semiologisches Vermögen?*, S. 107. Und Sigrid Weigel weist darauf hin, dass auch »[i]n Benjamins früher Sprachtheorie [...] die Bedeutungen von Mimesis und ›Magie‹ bzw. Unmittelbarkeit beinahe synonym« verwendet wurden, vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 90.
- 52 Benjamin: »Über das mimetische Vermögen«, S. 210. Michael Taussig verortet Benjamin ebenfalls im Kontext anthropologischer Theorien und stellt fest, dass es vor allem drei Aspekte waren, die Walter Benjamin an der Mimesis besonders faszinierten: Die Möglichkeit von Alterität oder »Anders-Werden«, die Dimension des Archaischen oder »Primitiven« im mimetischen Vermögen und die Wiederkehr der Mimesis in der Moderne. Vgl. Taussig: *Mimesis and Alterity* [deutsch: *Mimesis und Alterität*], S. 19 f. und ders: *Walter Benjamin's Grave*.
- 53 Spuren des mimetischen Denkens fand er vor allem in den »unsinnlichen Ähnlichkeiten« der Sprache und Schrift, vgl. Benjamin: »Über das mimetische Vermögen« und »Über die Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen«.
- 54 Vgl. Adorno/Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 21 ff. Adorno und Horkheimer fassen in der *Dialektik der Aufklärung* Mimesis als anthropologisches Vermögen und Mimesis zunächst als Zwang – der Zwang, sich der Natur gleich machen zu müssen –, den Mensch nur durch die Beherrschung der Natur kontrollieren kann, vgl. ebd., S. 15. Mimesis wird von Adorno und Horkheimer allerdings historisiert und kritisiert: Ehemals eine notwendige Technik im Überlebenskampf, ist in ihrer Theorie Magie die historisch erste Stufe der Naturbeherrschung und wird schließlich von der Arbeit als instrumentelle Rationalität abgelöst, vgl. ebd., S. 15 ff. Für Horkheimer und Adorno gehört die Magie also zur Vorgeschichte der Mimesis, die *zwischen* der Nachahmung und Aneignung der Welt angesiedelt ist: »Der Schamane bannt das Gefährliche durch dessen Bild. Gleichheit ist sein Mittel.« Ebd., S. 22. In Adornos *Ästhetischer Theorie* erfährt Magie eine komplexere Bewertung, insofern sie – im Medium der Kunst – einerseits das Potential zu einer nicht rationalen bzw. wissenschaftlichen Erkenntnis, andererseits zur Täuschung und Angleichung ans Verdinglichte birgt: »Die Aporie der Kunst, zwischen der Regression auf buchstäbliche Magie, oder der Zession des mimetischen Impulses an dinghafte Rationalität, schreibt ihr das Bewegungsgesetz vor; nicht ist sie wegzuräumen.« Vgl. Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 87.
- 55 Im Faschismus werden »die Juden« zur Projektionsfläche für die unterdrückten Regungen, diese »als völkische Rebellion kanalisiert« und die Idiosynkrasie zum politischen System gemacht, vgl. Adorno/Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 185.

und findet ein produktives Nachleben allein in der Kunst.⁵⁶ Dagegen stellten Caillois, Bataille und Leiris gerade das *Potential* mimetischer Praktiken, Prozesse der Selbstentfremdung und Metamorphose zu initiieren, in den Mittelpunkt. Im ethnologischen Diskurs implizieren mimetische Praktiken immer auch die Transformation des mimetisch agierenden Subjektes, weil der oder die Mimetikerin sich die Außenwelt *durch* die mimetische Anpassung *an* diese Welt anzuverwandeln sucht. In einem solchen Verständnis von Mimesis steht die Nachahmung zur Welt weniger in einer Repräsentations- als vielmehr einer Kontinuitätsbeziehung: Mimesis bildet nicht ab, sondern stellt ein Näheverhältnis her – bis hin zu dem Punkt, an dem Original und Kopie einander ebenbürtig sind und die platonische Trennung zwischen Mimesis und Methexis obsolet ist.⁵⁷

Begriff und Konzept der Mimesis sind seit jeher wandelbar, entziehen sich der Theorie und lassen sich deshalb nur vor dem historisch je spezifischen Kunst- und Weltverständnis zu verstehen.⁵⁸ Für die Überlegungen von Bataille, Caillois und Leiris, so die These dieses Buches, war eben nicht der philosophische bzw. ästhetiktheoretische Diskurs zur künstlerischen Mimesis in der Tradition Platons und Aristoteles Referenz, sondern die mimetischen Praktiken der »Primitiven«, wie sie in zeitgenössischen ethnologischen Schriften beschrieben wurden.⁵⁹ Die Diskurse der Ethnologie stellten so einerseits den Rahmen für theoretische Reflexionen über Begriff und Konzept der Mimesis bereit. Sie boten andererseits auch Anknüpfungspunkte für das Experimentieren mit mimetischen *Praktiken*: Die Faszination, die von den vermeintlich »Primitiven« ausging, kulminierte nämlich in dem Wunsch, sich deren Weltzugänge selbst auf *mimetische* Art und Weise anzueignen – bspw. in Form von Experimenten mit einem kollektiven »sakralen« Ekstasezustand.⁶⁰

Der Wunsch nach einer mimetischen Annäherung an das (vermeintliche oder tatsächliche) fremde Gegenüber prägt, so stellt der Anthropologe Michael Taussig fest, seit jeher die Begegnung mit dem »kulturell Fremden«. ⁶¹ Im Rückgriff auf Walter Benjamins Thesen über das mimetische Vermögen

⁵⁶ Vgl. Adorno: *Ästhetische Theorie*.

⁵⁷ Vgl. Potolsky: *Mimesis*, S. 38.

⁵⁸ Vgl. Gebauer/Wulf: »Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Mimetische Weltzugänge*, S. 26.

⁵⁹ Zu einem historischen Abriss über Theorien der Mimesis aus ästhetischer wie auch aus anthropologischer Perspektive vgl. Wulf: »Mimesis« und Potolsky: *Mimesis*.

⁶⁰ Dieses Mimen »primitiver« Denkformen kann, im Gegensatz zu einem auf die optische Vorbildfunktion »primitiver« Objekte konzentrierten künstlerischen Primitivismus, auch als »epistemologischer Primitivismus« bezeichnet werden. Vgl. Schüttpelz: »Zur Definition des literarischen Primitivismus«, S. 22. Der »epistemologische« Primitivismus eigne besonders der Literatur – der aufgrund sprachlicher Differenzen oft die Möglichkeit direkter Imitation fehlte, vgl. Gess: »Literarischer Primitivismus«, S. 2.

⁶¹ Taussig: *Mimesis and Alterity* [deutsch: *Mimesis und Alterität*].

konstatiert Taussig ein anthropologisch begründetes Begehren danach, *wie* das fremde Gegenüber zu *werden*.⁶² Dieses »mimetische Begehren« lasse sich sowohl in kolonialen als auch wissenschaftlich-ethnologischen Formen⁶³ des Kulturkontakts beobachten. Als »mimetisch« seien in diesem Sinne nicht nur die magischen Bildnisse indigener Gesellschaften zu bezeichnen, wie bspw. die Porträtschnitzereien, welche die mittelamerikanischen Cuna von den europäischen Kolonisatoren anfertigten.⁶⁴ Auch aufseiten der Europäer stellt Taussig ein Begehren nach einem sympathetischen Selbstverlust durch die Annäherung an die vermeintliche »Wildheit« der Anderen fest – wenn auch kanalisiert in die Bahnen der wissenschaftlichen Ethnologie: Die Ethnologinnen schafften sich ihrerseits mithilfe von ethnographischen Aufzeichnungsmedien »magische« Kopien des Fremden.⁶⁵ Diese wechselseitige Imitation ist nach Taussig, bedingt durch die Massenmedien, spätestens im 20. Jahrhundert zu einem globalen Gewebe aus hybriden Bildern angewachsen. Er diagnostiziert ein allgegenwärtiges, sich verselbständiges, »mimetisches Begehren« nach Alterität – und eine Steigerung des mimetischen Vermögens bis hin zu einem »mimetischen Exzess«. ⁶⁶ Die Vorstellungen vom jeweils »Fremden« sind nun nicht mehr unbedingt an konkrete Begegnung gebunden, sondern können sich ihrerseits an Bildern entzünden.⁶⁷ Im Zeitalter medialer Bilderflut sei so aber letztlich nicht mehr auszumachen, wer Imitatorin und wer Imitierter bzw. wer das Original und wer die Kopie sei.⁶⁸ Als Medium des Mimetischen, so lässt sich im Anschluss an die Thesen Taussigs formulieren, fungierten im Umfeld des Surrealismus nicht nur die audiovisuellen Medien und ethnologische Objekte,⁶⁹ sondern auch die Schriften der wissenschaftlichen Ethnologie, deren Lektüre das mimetische Begehren der Pariser Avantgarde hervorrief. Den Höhepunkt der Insze-

⁶² Vgl. ebd., S. 42–43.

⁶³ Mimetische Praktiken spielen, so betont der Ethnologe Fritz Kramer, für die moderne ethnologische Feldforschung eine zentrale Rolle: Die Situation der teilnehmenden Beobachtung verlange der Forscherin eine mimetische Anpassung, das heißt die konkrete, materielle und *körperlich-sinnliche* Angleichung an das fremde Gegenüber, ab. Sie sehe sich dadurch unweigerlich sowohl mit der fremden als auch mit ihrer *eigenen* Fremdheit konfrontiert – eine Erfahrung, welche zur Transformation tradierter Selbst- und Fremdwahrnehmungsmustern und -repräsentationsformen führen und diese nachhaltig verändern könne, vgl. Kramer: »Formen der Fremderfahrung«, S. 197–199.

⁶⁴ Vgl. Taussig: *Mimesis and Alterity*, S. 43–43.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 16 ff.

⁶⁶ Ebd., S. 34.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 191.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 79.

⁶⁹ Zur historischen Epistemologie einer am Anfang des 20. Jahrhunderts grassierenden, primitivistischen Kommunikationstheorie (u.a. bei Bataille), die sich auf die Kräfte des Heiligen bezog vgl. Hörl: *Die heiligen Kanäle*.

nierung dieses mimetischen Begehrens stellte in vielerlei Hinsicht das von 1937 bis 1939 von Bataille, Leiris und Caillois gemeinsam betriebene Collège de Sociologie dar. Die selbsternannten »Sakralsoziologen« waren vor allem an kollektiven Bewusstseinszuständen interessiert, die mit Émile Durkheims Theorie des »Sakralen« in Zusammenhang stehen. Mit dem »Sakralen« bezeichnete Durkheim nicht metaphysische Gottesbilder, sondern kollektive geistige Vorstellungen, die aus dem *Sozialen*, nämlich aus Zuständen besonders intensiver Sozialität, entspringen. Religion ist nach Durkheim das Produkt eines den individuellen Verstand übersteigenden Kollektivbewusstseins, das sich in Zuständen kollektiver Erregung herausbildet und – darin Lévy-Bruhls »Prälogik« vergleichbar – vom rationalen Denken des Individuums zu unterscheiden ist.⁷⁰ Das Collège de Sociologie nahm die bei Durkheim bereits angedeutete⁷¹ universelle Gültigkeit seiner religionssoziologischen Analysen beim Wort. Die selbsternannten »Sakralsoziologen« suchten nicht nur nach Phänomenen des Sakralen in der Gegenwart, sondern übten sich dazu auch selbst in der kollektiven sakralen Ekstase, um sich so von Soziologen in Schamanen bzw. »Zauberlehrlinge« (*apprentis sorciers*)⁷² und gemeinsam in ein sakrales Kollektiv zu verwandeln⁷³ – und so den Faschismus »mit seinen eigenen Waffen« zu schlagen.⁷⁴

70 Vgl. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [deutsch: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*], S. 21. Im Unterschied zu Lévy-Bruhl fasste Durkheim geistige Vorstellungen nicht als Ergebnis formaler mentaler Strukturen. Die scheinbar irrationalen Vorstellungen entspringen vielmehr der Eigengesetzlichkeit kollektiver geistiger Prozesse, ebenso wie umgekehrt das logische Denken soziale Ursprünge hat. Vgl. ebd., S. 339. Zu den Unterschieden zwischen Durkheim und Lévy-Bruhl in Bezug auf das »primitive Denken« vgl. Gurvitch: »The Sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl«.

71 Durkheims Studien zu den elementaren religiösen Formen australischer »Stammesgesellschaften« weisen über ihren eigenen Gegenstand hinaus und deuten bereits eine Überführung der Ethnologie in die universelle Anthropologie an: »Cette théorie [...] vas nous donner la clef d'un trait curieux de la mentalité humaine qui, s'il était plus marqué jadis qu'aujourd'hui, n'a pourtant pas disparu et qui, en tout cas, a joué un rôle considérable dans l'histoire de la pensée. / Diese Theorie [...] wird uns den Schlüssel zu einem merkwürdigen Zug der menschlichen Geisteshaltung geben, der, wenn er heute auch nicht mehr so deutlich ist wie ehemals, trotzdem noch nicht verschwunden ist und der auf alle Fälle eine bedeutende Rolle in der Geistesgeschichte hat.« Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 336 [deutsch: S. 321]. Aber auch Lévy-Bruhls Trennung zwischen einem europäischen und einem »prälogischen« Geist ist, so stellt Fritz Kramer heraus, eher als eine idealtypische Konstruktion zu verstehen bzw. als Beschreibung einer Tendenz, nicht als anthropologische Konstante. Vgl. Kramer: »Notizen zur Ethnologie der *Passiones*«, S. 156.

72 Vgl. Bataille: »L'Apprenti Sorcier« [deutsch: »Der Zauberlehrling«].

73 Vgl. Bataille u. a.: »Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie« sowie meine Ausführungen in Kap. II.2.

74 Vgl. Caillois: »Le vent d'hiver«, S. 335 [deutsch: »Der Winterwind«, S. 295].

Der Exotismus dieses Projekts, mitten im Paris der 1930er Jahre von selbsternannten Ethnologen zu »Primitiven« und zu einer sakralen Gemeinschaft zu werden, ist nicht von der Hand zu weisen. Doch das Collège de Sociologie war mehr als nur ein exotistisches Gruppenexperiment einer handvoll Literaten: Die »Sakralsoziologie« kann auch als Teil der Geschichte der französischen Religionssoziologie bzw. als ihr Symptom betrachtet werden, insofern sie in den 1930er Jahren bereits schwelende epistemische Problematiken auf den Punkt brachte.⁷⁵ Denn der dem Entwurf einer auf die eigene Gesellschaft gerichteten »autoethnologischen« Untersuchungsmethode war die Kritik der positivistischen Objektivität der Ethnologie eingeschrieben – und artikulierte sich in der auf die Spitze getriebenen Subjektivität der Sakralsoziologie.⁷⁶ Und schließlich ging es mit der Inszenierung »sakraler« Rituale, die im Rahmen des Collège de Sociologie bzw. seines Parallelunternehmens Acéphale im Wald von Marly getrieben wurde, auch darum, eine sakrale Form der Tragödie zur Aufführung zu bringen und so die Literatur aus ihrer Beschränkung auf das Symbolische zu befreien.

Dieses Buch nimmt die verschiedenen Fäden der Auseinandersetzung Batailles, Caillois' und Leiris' mit dem zeitgenössischen ethnologischen Diskurs auf. Dabei wird die These verfolgt, dass diese Auseinandersetzung in verschiedener Hinsicht als Entgrenzung der Mimesis beschrieben werden kann. Bereits in den frühen Schriften der drei Autoren lässt sich eine Abgrenzungsbewegung von einem Verständnis von Mimesis beobachten, welches diese auf die künstlerische Nachahmung beschränkt. Mimesis wird, vor dem Hintergrund der ethnologischen Diskurse über die Formen »primitiven Denkens«, weder als *imitatio* noch als *poietische* Neuschaffung, sondern vielmehr als intensive Form der Teilhabe an der Welt gefasst. Auch das 1937 gegründete Collège de Sociologie verhandelte in Form ästhetiktheoretischer Spekulationen über eine Substitution der Kunst durch die mimetischen Kräfte des Sakralen implizit auch die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit. Der Blick auf die literarischen und poetologischen Schriften von Bataille, Caillois und Leiris zeigt schließlich, wie die Auseinandersetzung mit der Ethnologie schließlich eine Form der poetischen Mimesis hervorbrachte. Der Akt des Mimens entfernt sich in all diesen Entwürfen nicht nur von der bloßen

75 Auf den Beitrag Batailles, Caillois' und Leiris' sowie insbesondere des Collège de Sociologie zur Ethnologieggeschichte machen u. a. aufmerksam: Petermann: *Die Geschichte der Ethnologie*, S. 844 ff.; Moebius: *Das Collège de Sociologie* und Marroquín: *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie*.

76 Peter Bürger beschrieb bereits den Surrealismus als Versuch einer Überbietung der Moderne, vgl. Bürger: *Der französische Surrealismus*, S. 212.

Nachahmung des gemimten Objekts, sondern mündet mal in Destruktion oder Selbstverlust bzw. Fusion *mit* diesem Objekt, ist aber nie auf die bloße Imitation der materiellen Welt reduziert.

Untersucht werden ausgewählte Schriften und Gruppenprojekte von Bataille, Caillois und Leiris, die im groben Zeitraum der 1930er Jahre entstanden sind und sich explizit mit ethnologischen Konzepten und Theorien auseinandersetzen. Diese Schriften und Projekte sind in vielerlei Hinsicht symptomatisch für das weitere Werk der drei Autoren, die ihre Auseinandersetzung mit der Ethnologie auch später noch fortführten.⁷⁷ Sie sind zugleich exemplarisch für die epistemischen und ästhetischen Verschiebungsprozesse, wie sie auch in anderen künstlerischen und literarischen Zusammenhängen in der Kontaktzone zwischen Ethnologie und Avantgarde zu beobachten sind:⁷⁸ Die Öffnung der Kunst und Literatur hin zu ihrem außereuropäischen »Anderen«, aber auch die Neuvermessung des Verhältnisses zwischen künstlerischem Subjekt und Objekt bzw. zwischen Kunst und Welt.

Die Periode von 1929 bis 1939, auf die sich die folgende Untersuchung konzentriert, wird dabei als Schauplatz⁷⁹ eines Aufeinandertreffens von wissenschaftlicher Ethnologie und künstlerisch-literarischer Avantgarde verstanden, an dem sich beobachten lässt, wie wichtig die Integration des »Primitiven« in die Ästhetiken und Poetiken, aber auch im Zusammenhang

⁷⁷ Vgl. bspw. Bataille: *L'économie à la mesure de l'univers* (1946) [deutsch: *Die Aufhebung der Ökonomie*]; Caillois: *Instincts et société* (1964) und Leiris: *Cinq études d'ethnologie* (1969).

⁷⁸ Michaela Ott analysiert bspw. den »Kulturtransfer« zwischen Afrika und dem (surrealistischen) Paris in: dies.: *Schwarz hat so viele Farben*. Zur Verbindung von Surrealismus und Ethnologie vgl. Clifford: »On Ethnographic Surrealism«.

⁷⁹ »Schauplatz« mit Sigrid Weigel als eine Art kulturwissenschaftliche Momentaufnahme gefasst, in der die Diskontinuität von Diskursen, ihre Umbrüche, Voraussetzungen und Widersprüche deutlich werden, vgl. Weigel: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte*, S. 7. Schauplätze sind potentiell immer grenzoffen, und weder die intellektuellen Verflechtungen der drei Autoren mit der Ethnologie noch die Sakralsoziologie lassen sich auf die Jahre zwischen 1929 und 1939 beschränken. Carlos Marroquín weist darauf hin, dass sich die Existenz des Collège de Sociologie als erkenntnistheoretisches Projekt nicht allein auf die zweijährigen Vortragstätigkeiten beschränkt, sondern die Beschäftigung mit einer Theorie des Sakralen auch die Aktivitäten vor 1937 – also neben Acéphale auch die zahlreichen Artikel und Bücher der Collège-Teilnehmer zum Thema des Sakralen – umfasst und das Ende der Gruppe überdauert, vgl. Marroquín: *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie*, S. 10. Zudem war das Collège de Sociologie polyphon, in sich heterogen und ungeschlossen, die Vorträge diskussionsoffen und die Enden des sakralsoziologischen Theoriegebäudes lose. Wenn im Folgenden nicht nur die allermeisten Beiträge der vielen Teilnehmer des Collège de Sociologie wie auch die Unterschiede zwischen Batailles, Caillois' und Leiris' Schriften zugunsten der Parallelen und Gemeinsamkeiten in den Hintergrund treten, dann mit dem Ziel, den größeren Spannungsbogen nachzuzeichnen, der von den ersten Auseinandersetzungen mit dem Diskurs der Ethnologie zur Entgrenzung der Mimesis im Collège de Sociologie und schließlich zur Literatur zurückführt.

mit kulturtheoretischen und (im Collège de Sociologie) sogar politischen Überlegungen Anfang des 20. Jahrhunderts war.⁸⁰ Diese Periode koinzidiert nicht zufällig mit der Institutionalisierung der akademischen Ethnologie in Frankreich. Gerade in ihrer Frühphase erschien die Ethnologie – vermutlich auch deshalb, weil die Regeln ihres wissenschaftlichen Diskurses zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollständig gefestigt waren – besonders vielversprechend für die Lösung ästhetischer bzw. ganz grundlegender, »existentieller« Problemstellungen.⁸¹ Der in diesem Zusammenhang beobachtbare Registerwechsel ethnologischer Konzepte von der Wissenschaft ins Feld der Avantgarde geht mit der Ausbildung neuer und eigener Inszenierungsformen einher, deren Potentiale und Problematiken im Folgenden im Fokus stehen.⁸² Diskutiert werden die verschiedenen Weisen der Verfremdung und Umschreibung ethnologischer Theorien in den Schriften und Projekten der drei Autoren. Diese Aneignungsformen hatten sowohl die Neujustierung tradierter kultureller und ästhetischer Kategorien *mithilfe* der Ethnologie zum Ziel als auch die *Überbietung*⁸³ der akademischen Ethnologie, bspw. durch die Gründung eines Collège de Sociologie. Und nicht zuletzt ging es auch um die Ausbildung neuer Poetologien und literarischer Praktiken.

Die vorliegende Untersuchung setzt dabei bereits auf einer diskursiven Metaebene ein: Den Reflexionen der drei Autoren – mit Ausnahme von Leiris' ethnographischer Reise durch Nordafrika⁸⁴ – liegt nicht das empirische Studium fremder Gesellschaftsformen zugrunde, sondern die Auseinandersetzung mit den *theoretischen* Kategorien der Ethnologie. Beschrieben wird also im Folgenden die über die Ethnologie *vermittelte* Auseinandersetzung mit Konzepten des »kulturell Fremden« in Form des (imaginierten) »Primitiven«. Unberücksichtigt bleibt dabei die Frage, wie sich diese Konzepte ihrerseits zur Realität der jeweils beschriebenen »fremden Kulturen« verhalten. Batailles, Caillois' und Leiris' Gebrauch

80 Erhard Schüttpelz diskutiert die Bedeutung der Kategorie des »Primitiven« für die literarische Moderne in seinem Buch *Die Moderne im Spiegel des Primitiven* und analysiert die Adaption von fremden *modes of thoughts* durch die Literatur und Kunst als Ergebnis der großangelegten ethnologischen Dokumentationen des 19. Jahrhunderts, vgl. Schüttpelz: »Literaturgeschichte als Verflechtungsgeschichte«, S. 353.

81 Zur generell zu konstatierenden Auratisierung der französischen Ethnologie als neue Universalwissenschaft und des Ethnologen als Universalgenie vgl. Debaene: *L'Adieu au Voyage*, S. 75 ff.

82 Vgl. Vogl: »Für eine Poetologie des Wissens«, S. 125.

83 Vgl. zum Collège de Sociologie als Überbietungsunternehmen aus literatur- und kultursoziologischer Perspektive: Bürger: *Ursprung des postmodernen Denkens*, S. 78–86.

84 Zu den – mit einem Ausdruck von Fritz Kramer (*Verkehrte Welten*) – »imaginären« Anteilen bzw. dem Primitivismus, der in Leiris' ethnographischen Aufzeichnungen trotz der empirischen Konfrontation mit dem »Fremden« zutage tritt, vgl. meine Ausführungen im Kapitel I.2.

der ethnologischen Begriffe und Figuren verweist nur mehr indirekt auf die konkrete Alterität, auf die sie sich beziehen. Die ethnologischen Kategorien werden vielmehr für erhoffte Transformationsprozesse in der französischen Gegenwart und der eigenen, westlichen Subjektivität herangezogen und die Ethnologie so natürlich in gewisser Weise von ihrem eigentlichen Gegenstand entfremdet. Dennoch ist mit dem Etikett des »Primitivismus« noch wenig über die Spezifik und Produktivität solcher Entfremdungs- und Aneignungsprozesse gesagt. Denn jenseits jeder berechtigten Kritik an der Exotisierung nichteuropäischer Gesellschaftsformen kann doch nicht in Abrede gestellt werden, dass die Imitation und Inkorporierung von Konzepten des »Fremden« stets ein wesentlicher Bestandteil kultureller, epistemischer und ästhetischer Veränderungsprozesse in der abendländischen Geschichte war und diese wesentlich vorantrieb, ja sogar ihren Kurs mitbestimmte.⁸⁵ Interessanter als den Grad an Verkenning des Fremden zu bestimmen, der sich ohnehin nicht vollständig rekonstruieren lässt, scheint es deshalb, dem epistemischen Eigenwert nachzugehen, den die ethnologischen Kategorien auch über die wissenschaftliche Ethnologie hinaus entwickelten, sowie den dadurch ermöglichten, neuen und veränderten Perspektiven auf das eigene, künstlerische und kulturelle Selbstverständnis.

Die Wahl einer solchen Forschungsperspektive trägt auch der Tatsache Rechnung, dass die Verbindungslinien zwischen dem literarischen und poetologischen Werk der drei Autoren und dem experimentellen, ethnologischen Projekt einer »Sakralsoziologie« von der Forschungsliteratur bisher nur ansatzweise beschrieben wurden.⁸⁶ Das Collège de Sociologie wurde lange Zeit zumeist als Exkurs bzw. Irrweg einiger avantgardistischer Literaten wahrgenommen und erst spät wieder zum Gegenstand der (soziologiegeschichtlichen) Forschung.⁸⁷ Eine Analyse der ästhetiktheoretischen

⁸⁵ Vgl. in diesem Sinne bspw. Torgovnick: *Gone primitive*, S. 245 ff.

⁸⁶ Zu nennen sind in diesem Zusammenhang vor allem die Arbeiten von Bataille, Caillois und Leiris konzentrieren, vgl. u.a. *Les dépossédés*. Wegbereitend für die intellektuelle Verortung der drei Autoren im Diskursfeld der Ethnologie sind die (ethnologiehistorischen) Arbeiten von Jean Jamin, vgl. u.a. »Documents revue«. Zu den theoretischen Bezügen zur Ethnologie in Batailles Werk vgl. auch den Sammelband von Lecoq/Leroy (Hg.): *Écrits d'ailleurs*. Die Bedeutung des Opfers und des Sakralen als Topoi im literarischen Werk Batailles ist allerdings oft beforscht worden, vgl. bspw. French: *After Bataille*; ebenso die Verbindungen zwischen Ethnographie und Literatur in Leiris' Schriften, vgl. dazu im deutschsprachigen Raum die Arbeiten von Heinrichs: *Ein Leben als Künstler und Ethnologe*; Irene Albers, u.a. jüngst: *Der diskrete Charme der Anthropologie* und Regine Strätling: *Figurationen*. Zum Zusammenhang von Soziologie und literarischem Schreiben bei Caillois vgl. u.a. Massonet: *Les labyrinthes de l'imaginaire dans l'œuvre de Roger Caillois*.

⁸⁷ Vgl. u.a. Richman: *Sacred Revolutions* und Falasca-Zamponi: *Rethinking the Political*, sowie im deutschen Sprachraum zu den soziologischen und religionswissenschaftlichen Bezügen der Sakralsoziologie auf Durkheim: Moebius: *Die Zauberlehrlinge* und Marroquin: *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie*.

Implikationen des Collège de Sociologie und seiner Bedeutung für die literarischen Praktiken, Poetologien und ästhetischen Theorien der drei Autoren blieb bisher Desiderat.⁸⁸ Durch das Aufzeigen der theoretischen und konzeptuellen Kontinuitätslinien, die sich von der ersten Beschäftigung mit ethnologischen Theorien über die sakralsoziologische Periode und schließlich auch über das Ende des Collège de Sociologie hinaus beobachten lassen, können sowohl die kultur- und ästhetiktheoretischen Texte Batailles, Caillois' und Leiris aus den 1930er Jahren als auch ihre späteren poetologischen Entwürfe und literarischen Arbeiten neu perspektiviert werden.

Eine neue Perspektive auf die Werke der drei Autoren scheint zudem gerade im deutschen Sprachraum höchst an der Zeit. Roger Caillois, wiewohl in Frankreich renommierter Literat und zu Lebzeiten Mitglied der Académie française, ist hierzulande auch heute noch weitestgehend unbekannt.⁸⁹ Auch die Schriften von Michel Leiris erlebten im deutschsprachigen Raum eine überschaubare Rezeptionsgeschichte.⁹⁰ Was Bataille betrifft, so hat die zwar kontinuierliche, aber zuweilen problematische⁹¹ Lektüre seiner Schriften und die Ablehnung, die seinem Werk auch deshalb entgegenschlug, den Blick oft geradezu verstellt: So halt immer noch Jürgen Habermas' Kritik an Georges Batailles »Irrationalismus« und »Anti-modernismus« nach.⁹² Habermas blieb aber stets deutschen Problematiken verhaftet und ließ französische Kontexte außen vor.⁹³ Seine Diagnose, Bataille versuche Wissenschaft zum »Metaphysikersatz« zu machen, wird

88 Eine erste Skizze der ästhetiktheoretischen Dimensionen des Collège de Sociologie lieferten jüngst Irene Albers und Stephan Moebius im Nachwort der deutschen Übersetzung der gesammelten Texte aus dem Collège de Sociologie, vgl. Albers/Moebius: »Nachwort«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*.

89 Einigen Bekanntheitsgrad erlangte allerdings seine Soziologie der Spiele, vgl. Caillois: *Les jeux et les hommes* [deutsch: *Die Spiele und die Menschen*], und wurde jüngst von Peter Geble neu übersetzt. Insbesondere Peter Geble hat Teile von Caillois' Werk ins Deutsche übersetzt und durch seine Analysen zugänglich gemacht, vgl. bspw. Geble: »Soziologie des Heiligen – heilige Soziologie«. Im kulturwissenschaftlichen Kontext wurden Caillois' Schriften jüngst behandelt in: Von der Heiden/Kolb (Hg.): *Logik des Imaginären*.

90 Vgl. vor allem die Arbeiten von Heinrichs, Albers und Strätling, wie Anmerkung 86.

91 Vgl. die Texte von Gerd Bergfleth, der den Mythos- und Gemeinschaftsbegriff bei Bataille essentialisiert, bspw. Bergfleth: »Bataille und der Mythos« und ders.: »Blanchots Dekonstruktion der Gemeinschaft«.

92 Vgl. Habermas: »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt«, S. 25 und ders.: »Zwischen Erotismus und allgemeiner Ökonomie«.

93 Vgl. Stein: »The Use and Abuse of History«, S. 21. Eine Ausnahme bilden Peter Bürgers literatursoziologische Verortungen Batailles am »Ursprung des postmodernen Denkens«. Bürgers Schriften machen insbesondere auf die Stellung Batailles im französischen Surrealismus und seine Position zwischen »Hegel und dem Surrealismus« (und damit auch zwischen den beiden Rheinufnern) aufmerksam, behandeln Batailles' Grenzgang zwischen Ethnologie, Literatur und Primitivismus aber nur am Rande, vgl. u.a. Bürger: *Ursprung des postmodernen Denkens* und ders.: *Das Denken des Herrn*.

weder dessen ambivalenter Haltung zu den epistemischen Prämissen der Wissenschaft noch Batailles durchaus intensiver Auseinandersetzung mit ethnologischen Konzepten gerecht. Habermas verfehlt zudem die intrinsische Natur der Verbindungen zwischen Surrealismus und Ethnologie,⁹⁴ wenn er, beide einander entgegensetzend, kritisiert, Bataille könne sich die genuin modernen und surrealistischen Ursprünge seines Denkens nicht eingestehen und müsse »diese mithilfe anthropologischer Erkenntnisse ins Archaische verpflanzen«.⁹⁵ Der Bezug auf die – genuin moderne – ethnologische Kategorie des »Primitiven«, so kann gegen Habermas eingewendet werden, war jedoch integraler Bestandteil des Surrealismus und aus diesem nicht wegzudenken: Bataille erinnerte sich rückblickend zu Recht an das »Primitive« als eigentlichen Kern der surrealistischen Erfahrungssuche.⁹⁶ Zugleich entgeht Habermas, dass gerade der Primitivismus Batailles keine einfache *Rückkehr* zum »Archaischen« vorsah, sondern vielmehr mit dem Aufbrechen von Dichotomien und Fortschrittsnarrativen spielte, wenn er das »Primitive« im europäischen Geist selbst verortet: Für Bataille war das »Primitive« der Kultur der »Modernen« – vom Schlachthaus bis hin zu den hohen Gefilden des wissenschaftlichen Denkens – immer schon und immer noch inhärent.⁹⁷ Nicht von der Hand zu weisen ist allerdings, dass das Experimentieren mit mimetischen Praktiken, wie es im *Collège de Sociologie* bzw. in der Gruppe *Acéphale* betrieben wurde, politisch ambivalent und in dieser Ambivalenz problematisch blieb.⁹⁸ Der Versuch, klassische politische Aktionsformen durch eine »sakrale« Politik zu ersetzen, war ebenso wie das Experiment mit mimetischen Praktiken letztlich der Gefahr ausgesetzt, die bereits Peter Bürger in Bezug auf Batailles Haltung zum Faschismus konstatierte: Nämlich dem Risiko, durch die allzu intensive Einlassung auf den politischen Gegner von diesem letztlich nicht mehr unterscheidbar zu sein.⁹⁹ Doch nicht zuletzt, um solche Probleme und Ambivalenzen besser fassen zu können, scheint es notwendig, die theoretischen Überlegungen und konkreten Praktiken von Bataille, Caillois und Leiris auf das diskursive Gefüge zurückzubeziehen, aus dem sie erwachsen sind: Der Avantgarde-Primitivismus und die Theorien der französischen Ethnologie.

⁹⁴ Vgl. Clifford: »On Ethnographic Surrealism«.

⁹⁵ Vgl. Habermas: »Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe«, S. 129.

⁹⁶ Bataille: »La religion surréaliste«, S. 382.

⁹⁷ Vgl. Richman: *Sacred Revolutions*, S. 196.

⁹⁸ Vgl. Hollier: »Mimétisme et Castration 1937«, sowie meine Ausführungen in Kapitel II.3.

⁹⁹ Bürger: »Die Faschismus-Analysen Batailles«, S. 53.

Das erste Kapitel dieser Arbeit untersucht die Artikel der Zeitschrift *Documents* als Kreuzungspunkt von ethnologischen und avantgardistischen Diskursen, zeigt Unterschiede in den kulturtheoretischen und ästhetischen Reflexionen über das »Primitive« bei Bataille und Leiris auf und macht deutlich, dass der von Bataille in *Documents* skizzierte Ansatz zu einer Ästhetik des *informe* als *mimetische* Strategie zu verstehen ist, die er zudem maßgeblich im Rückgriff auf ethnologische Konzepte entwickelte (Kapitel I.1.). Im Mittelpunkt von Kapitel I.2. stehen Michel Leiris' unorthodoxe ethnologische Feldforschungen in Afrika, seine Begegnung mit einem abessinischen Geisterkult und sein Versuch, die positivistischen Feldforschungsmethoden der französischen Ethnologen zugunsten einer mimetischen Form der Ethnologie hinter sich zu lassen und sich dabei vom Ethnologen in einen »Besessenen« zu verwandeln. Roger Caillois verschränkt seinerseits in seinen frühen Aufsätzen zur Mimese (*mimétisme*) evolutionsbiologische Diskurse mit den Theorien der französischen Ethnologie und bringt die Mimese der Insekten mit den Funktionsprinzipien der menschlichen Einbildungskraft in Zusammenhang, die er als passiven, mimetischen Reflex der Angleichung des menschlichen Geistes an die Außenwelt fasst (Kapitel I.3.).

Kapitel II analysiert das Forschungsprogramm des Collège de Sociologie und fasst dieses nicht nur als Wende der ethnologischen Perspektive auf die eigene Gesellschaft, sondern vor allem als »literarische«¹⁰⁰ Aneignung ethnologischer Diskurse (Kapitel II.1.) und Schauplatz eines »mimetischen Exzesses« (Kapitel II.2.). Die problematischen Implikationen einer Politik der kollektiven Ekstase, wie sie im Collège de Sociologie theoretisch diskutiert wurde, sind Gegenstand des Kapitels II.3. ebenso wie die Ambivalenz einer politischen Taktik, die darauf setzt, den Faschismus durch dessen »mimetische Verdopplung« zu besiegen.

Kapitel III geht der Frage nach, welcher Stellenwert ästhetischen Fragen im Collège de Sociologie noch zukam, nachdem die Gruppe zunächst die Ablösung von Kunst und Literatur durch »lebendige Mythen« ausgerufen hatte und symbolische Formen durch »sakrale« Inszenierungen wie den Stierkampf und die Tragödie ersetzen wollte (Kapitel III.1.). Die Kategorie des »Sakralen« wird bei Bataille und Leiris in erster Linie als *transgressiv* gedacht und entzieht sich Durkheims strukturfunktionaler Bestimmung. Sie wird zu einer Kategorie der »mehr-als-ästhetischen« Erfahrung, durch die vor allem tradierte (bürgerliche und surrealistische) Ästhetiken überboten und Kunst zugleich aus ihrer Einhegung auf eine eigengesetzliche Sphäre befreit werden sollte (Kapitel III.2.). Die Gruppe Acéphale, davon

100 Vgl. Vogl: »Für eine Poetologie des Wissens«, S. 125.

handelt Kapitel III. 3, verstand sich nicht nur als »empirischer« Teil der sakralsoziologischen Studien des Collège de Sociologie, sondern auch als *mise-en-scène* eines »lebendigen Mythos« bzw. einer Tragödie. Acéphale wird mit Blick auf das zeitgenössische Avantgardetheater als Inszenierung einer »sakralen« Performance beschrieben und dabei dem Verhältnis von rituellen und symbolischen Elementen in den Aktivitäten der Gruppe nachgegangen. Und schließlich analysiert Kapitel IV den Transfer der Kategorien des »Primitiven« bzw. des Sakralen sowie von mimetischen Praktiken in die Literatur nach dem Ende der sakralsoziologischen Periode. Untersucht wird Batailles »sakrale« Poetik, die auf den mimetischen Vollzug eines literarischen (Selbst-)Opfers setzt, Leiris' Programm für ein autobiographisches Schreiben, das sich über die Mimesis an die sakrifizielle Dramaturgie des Stierkampfes entfaltet und Roger Caillois' mineralogische Poetik, mit deren Hilfe sich der Autor im Schreiben den Steinen anzuschmiegen suchte.

I. Metamorphosen

Je plains les hommes qui n'ont pas rêvé, au moins une fois dans leur vie, de se changer en l'un quelconque des divers objets qui les entourent [...]. Ils n'ont aucun désir de sortir de leur peau [...].

Was für bedauernswerte Leute, die nicht wenigstens einmal im Leben davon träumten, sich in eines der Dinge zu verwandeln, die sie umgeben [...]. Sie verspüren offenbar nicht den leisesten Drang, aus ihrer Haut zu fahren [...].¹

Michel Leiris

Der französische Surrealismus wurde von Walter Benjamin einst als die »letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz« bezeichnet und ist oft als Krisenphänomen beschrieben worden: Als Ausdruck einer Krise des Bürgertums, seines humanistischen Freiheitsbegriffs und des zentralen Mediums seines kulturellen und geistigen Selbstverständnisses – der bürgerlichen Literatur.² Dem eigenen Anspruch war der Surrealismus nach keine künstlerische oder literarische Bewegung, sondern zielte vielmehr gerade auf die *Überwindung* der Trennung zwischen Kunst und Leben bzw. zwischen Kunst und Politik.³ Was Benjamin am Surrealismus schätzte, war der Versuch, eine revolutionäre Kunstpraxis zu etablieren und damit dem entfremdeten Subjekt der arbeitsteiligen Moderne die Möglichkeit von »Erfahrung« wiederzugewinnen bzw. in der kapitalistischen Warenwelt die Energien für eine »profane Erleuchtung« freizusprennen.⁴ Zu diesem

1 Leiris: »Métamorphose«, S. 332 [deutsch: »Metamorphose«, S. 527].

2 Benjamin: »Der Surrealismus«, S. 145 und ebd., S. 147, vgl. auch Behrens: »Der Surrealismus im letzten Jahrhundert«.

3 Vgl. Bürger: *Der französische Surrealismus*, S. 74.

4 Vgl. ebd., S. 186 sowie Benjamin: »Der Surrealismus«, S. 149. Benjamin diagnostizierte 1929, die Strömung avisiere eine dialektische Verschränkung von politischem Handeln und psychischem »Bildraum« und habe mit diesem »anthropologischen Materialismus« den radikalsten Begriff von Freiheit ihrer Zeit hervorgebracht, vgl. ebd., S. 156–158. Eine doppelte, auf die politische Revolution und zugleich die revolutionäre Transformation des kollektiven Imaginären gerichtete Stoßrichtung attestierte dem Surrealismus vierzig Jahre nach Benjamin auch Peter Bürger. Zwar erwies sich der Surrealismus für Bürger im historischen Rückblick als in politischer Hinsicht gescheitertes und letztlich *künstlerisches* Projekt. Dennoch gesteht auch Bürger der Bewegung zu, »[d]aß die surrealistische Poetik ihrem Wesen nach gesellschaftskritisch ist«. Bürger: *Der französische Surrealismus*, S. 76.

Unternehmen gehörte auch ein fundamentale Zivilisationskritik. Im Manifest »La révolution d'abord et toujours« in der Zeitschrift *La révolution surréaliste* heißt es bspw.:

Nous sommes certainement des Barbares puisqu'une certaine forme de civilisation nous écœure. Partout où règne la civilisation occidentale toutes attaches humaines ont cessé à l'exception de celles qui avaient pour raison d'être l'intérêt, »le dur paiement au comptant«.

Wir sind mit Sicherheit Barbaren, da uns eine bestimmte Form der Zivilisation anekelt. Überall dort, wo die abendländische Zivilisation herrscht, sind alle menschlichen Bindungen aufgelöst, mit Ausnahme jener, deren Daseinsberechtigung das Zinsinteresse ist, »die harte Bargeldzahlung«. ⁵

Die radikale Absage an die »abendländische Zivilisation« und das Bekenntnis zum »Barbarentum« richtete sich gegen den europäischen Imperialismus und Kolonialismus – aber auch gegen die bürgerliche Idee eines kulturellen Evolutionsprozesses, der von der »Vormoderne« zur »Moderne« führte, sowie gegen die Vorstellung eines progressiven oder gar teleologischen Geschichtsverlaufs. ⁶ James Clifford diagnostiziert deshalb zu Recht, dass der Surrealismus im Kern von einem »Unbehagen« (im Sinne Freuds) in und an der eigenen Kultur umgetrieben wurde – die man entsprechend nach Kräften attackierte. ⁷ Im Bekenntnis der Surrealisten zum »Barbarentum« klingt allerdings auch eine alte abendländische Tradition der kulturellen Selbstkritik an: Bereits in der Antike finden sich in der europäischen Kulturgeschichte zahlreiche, faktographische und fiktive literarische Entwürfe von (erfundenen oder tatsächlich existierenden) »fremden Kulturen«, deren »Wildheit« bzw. »Archaik« einem zivilisationsmüden Abendland entgegengesetzt wird, ⁸ wobei den beschriebenen »Barbaren«, »Wilden« bzw. »Primitiven« kein Eigen-, sondern nur »Abstoßungswert« gegenüber der eigenen Kultur zukam. ⁹ Auch für den

⁵ Breton u.a.: »La révolution d'abord et toujours!«, S. 31 [Übersetzung: R.E.].

⁶ Karlheinz Barck betonte in diesem Zusammenhang, dass zu den politischen Visionen des Surrealismus neben der Kritik am Eurozentrismus und der Relativierung des westlichen Kulturkanons auch der Entwurf einer »nicht ethno- und europozentrischen« Kulturgeschichte gehörte. Vgl. Barck: »Surrealistische Visionen des Politischen«, S. 525 und S. 536.

⁷ Vgl. Clifford: »On Ethnographic Surrealism«, S. 540 ff.

⁸ Vgl. Kohl: *Abwehr und Verlangen*, S. 8.

⁹ Vgl. ebd., S. 36. So bleibt auch die kulturelle Selbstkritik dieser Entwürfe letztlich eurozentrisch und der kulturelle Bewertungsmaßstab westlich. Vgl. ebd. Karl-Heinz Kohl macht allerdings zu Recht darauf aufmerksam, dass die (ethnologische) Untersuchung fremder Gesellschaften immer ein Urteil über die eigene und damit einen eurozentristischen Blick voraussetzt, und plädiert in diesem Sinne für »eine Form des reflektierten Eurozentrismus, der sich der Unumkehrbarkeit des durch den europäischen Kolonialismus ausgelösten Prozesses ebenso bewußt ist wie seiner in den Widersprüchen der eigenen Gesellschaften wurzelnden erkenntnisleitenden Interessen«. Ebd., S. 141.

Surrealismus war die Bezugnahme auf »fremde Kulturen« vor allem Mittel zur Kritik und Negation der eigenen Gesellschaft.¹⁰ An den bewunderten kulturellen Artefakten, Ritualen und Mythen interessierte entsprechend weniger ihr ursprünglicher Kontext bzw. die tatsächliche Realität außer-europäischer Lebenswelten, sondern ihr Potential zur künstlerischen und kulturellen Revitalisierung eines zivilisationsmüden westlichen Subjekts.¹¹ Auf der Suche nach alternativen Bewusstseinszuständen waren die »primitiven Mentalitäten«, wie sie in der Ethnologie diskutiert wurden, das Referenzmaterial. So begrüßte bspw. der Surrealist und spätere Collège de Sociologie-Teilnehmer Jules Monnerot Lévy-Bruhls Konzept der *mentalité primitive*, das einen vom Seelenleben des modernen Menschen radikal unterschiedenen, »prälogischen« Bewusstseinsmodus beschrieb¹² – kritisierte allerdings Lévy-Bruhls dichotome Trennung zwischen der »primitiven« und der »modernen« Geisteshaltung. Für die Surrealisten war die *mentalité primitive* das Ideal eines auch für die Modernen wiederzugewinnenden Geisteszustandes: »[...] ce qu'il [le concept, R. E.] nous permet de trouver, c'est nous-mêmes. / was es uns [das Konzept, R.E.] erlaubt zu finden, das sind wir selbst.«¹³ Am ethnologischen Modell des »primitiven Denkens« interessierte André Breton dessen vermeintliche Beweisfunktion für die lebendige Existenz von anderen als rein rationalen Geisteszuständen, wie er es in seiner begeisterten Besprechung von Monnerots Buch ausdrückte: »Monnerot [...] a d'ailleurs excellemment mis en évidence les affinités de la pensée surréaliste et de la pensée indienne [...] / Monnerot ist [...] der hervorragende[...] Nachweis der Verwandtschaft zwischen surrealistischem Denken und jenem der Indianer [gelungen]«. ¹⁴

Gegen James Cliffords These, der französische Surrealismus sei in seinen Anfängen vom selben Erkenntnisinteresse wie die Ethnologie getrieben worden,¹⁵ lässt sich deshalb einwenden: Die Surrealisten partizipierten

¹⁰ Vgl. Schultz: *Wild, irre und rein*, S. 8.

¹¹ Vgl. Tythacott: *Surrealism and the Exotic*, S. 569. Der Primitivismus der Avantgarden bleibt so *ex negativo* auf den bürgerlichen Bezugsrahmen angewiesen, den er (angeblich) gerade sprengen wollte, vgl. Schultz: *Wild, irre und rein*, S. 9–11.

¹² Vgl. Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*.

¹³ Monnerot: *La poésie moderne et le sacré*, S. 99.

¹⁴ Breton: *Entretiens (1913–1952)*, S. 248 [deutsch nach Maurer: »Dada und Surrealismus«, S. 556].

¹⁵ Clifford verweist auf die starken intellektuellen (und persönlichen) Verbindungen, die zwischen der surrealistischen Bewegung und der akademischen Ethnologie in der frühen Phase ihrer Institutionalisierung bestanden und begründet damit seine These, Ethnographie und Surrealismus hätten gemeinsam ein Amalgam, den »ethnographischen Surrealismus« bzw. die »surrealistische Ethnographie« gebildet. Vgl. meine Ausführungen im Folgenden. Die von Surrealismus und Ethnologie geteilte kulturkritische Grundhaltung zeichne sich dabei, so Clifford, durch einen radikalen kulturellen Dezentrismus aus, der europäische Hoheitsansprüche negierte und stattdessen die Idee kultureller Pluralität sowie eine radi-

auch an einem etablierten Exotismus sowie an einem im frühen 20. Jahrhundert verbreiteten, spezifisch modernen Primitivismus, der sich aus einer synkretistischen Mischung von Vorstellungen über »fremde Kulturen« speiste und sich diese eklektisch und zu künstlerischen Zwecken aneignete.¹⁶ Die Surrealisten waren dabei in erster Linie auf der Suche nach Symbolen und (konstruierten) Gemeinplätzen wie dem »Magischen« und dem »Naiven«.¹⁷ Wie die Kunstwissenschaftlerin Joyce Cheng analysiert, ging es dabei allerdings zunehmend weniger um die direkte Imitation »primitiver« Darstellungs- oder Sprachformen als noch im Dadaismus.¹⁸ Unter dem Eindruck ethnologischer Theorien über das »primitive Denken« wendete sich der Surrealismus in den 1920er und 1930er Jahren zunehmend von der Imitation optischer Formen ab und stattdessen – auch in der westlichen Tradition verankerten – Figuren der Verwandlung bzw. Alterität zu.¹⁹ In den Werken von Salvador Dalí, Man Ray, André Masson und anderen Künstlern aus dem Umfeld des Surrealismus dominieren sich verflüssigende, traumartige Formen und die Auflösung des menschlichen Körpers als ekstatische Erfahrung des Außer-sich-Seins (*hors de soi*).²⁰ So lässt sich nach Cheng durch die unterschiedlichen formalen Ausgestaltungen hindurch vor allem ein charakteristisches Leitmotiv ausmachen: Das Motiv der »mimetischen Metamorphose«.²¹

Um das Motiv der Metamorphose, Figuren der Verwandlung und Zustände von Alterität kreisten auch Batailles, Caillois' und Leiris' Texte der 1920er und frühen 1930er Jahre. Sie verstanden ihre Arbeiten im Unterschied zu den Surrealisten aber nicht als künstlerische, sondern als wissenschaftliche bzw. theoretische Auseinandersetzung mit der Ethnologie. Im Zentrum standen Überlegungen zur Theorie und Praxis der Mimesis.

kale Form der Alteritätserfahrung zu etablieren suchte. Die zentrale Praktik sowohl des Surrealismus als auch der frühen Ethnographie sei dabei das bedingungslose Sich-Aussetzen an das (kulturell) Fremde gewesen. Vgl. ebd., S. 564.

16 Vgl. Schultz: *Wild, irre und rein*, S. 9. Zum Unterschied zwischen »Exotismus« und »Primitivismus« vgl. ebd., S. 6–12.

17 Vgl. ebd., S. 10–11.

18 Vgl. ebd., S. 8.

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. ebd. Die auffällige Konzentration auf Zustände der Verwandlung gehe dabei Hand in Hand mit der zunehmenden öffentlichen Präsenz von ethnologischen Objekten, die ihrerseits – wie die rituelle Maske – bereits in ihrem kulturellen Ursprungskontext mit Verwandlungszuständen konnotiert waren, vgl. ebd., S. 65.

21 Vgl. Cheng: »Mask, Mimicry, Metamorphosis«, S. 68.

1. Ethnologie und Ästhetik in der Zeitschrift *Documents*

1.1. Ästhetik des Dokuments

Die Zeitschrift *Documents* erschien im Zeitraum von 1929 bis 1931 in insgesamt 15 Ausgaben²² und versammelte zahlreiche Artikel, Berichte und Rezensionen sowie umfangreiches Bildmaterial. *Documents* verstand sich von Anfang an als interdisziplinäres Projekt, nämlich, wie der Untertitel verkündete, als Zeitschrift für »Theorie, Archäologie, Kunst, Ethnographie« (*doctrines, archéologie, beaux-arts, ethnographie*).²³ Interdisziplinär war auch die Zusammensetzung der Autorschaft: Veröffentlicht wurden Beiträge von prominenten französischen und deutschen Ethnologinnen, Kunstwissenschaftlern und Archäologen wie Marcel Griaule, Paul Rivet, Georges-Henri Rivière, Carl Einstein,²⁴ Leo Frobenius und anderen mehr – aber auch Artikel der (angehenden) Schriftsteller Georges Bataille und Michel Leiris, die aus dem Umfeld des (dissidenten) Surrealismus stammten. James Clifford bezeichnete diese Mischung aus theoretischen (ethnologischen bzw. anthropologischen) und kunst- und kulturkritischen Reflexionen in *Documents* als Ausdruck eines spezifisch französischen, »ethnographischen Surrealismus«.²⁵

Tatsächlich unterhielt die französische Ethnologie, die Ende der 1920er Jahren gerade erst auf dem Weg zur akademischen Etablierung war, enge Verbindungen mit dem Surrealismus. Das Pariser Institut d'Ethnologie wurde 1925 von Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl und Paul Rivet ge-

22 Die Idee zu dem Projekt stammte wahrscheinlich von Bataille und Leiris und geht auf die frühen 1920er Jahre zurück. Vgl. den Brief von Bataille an Leiris vom 20.1.1935 in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 119–24. Die Initiative zur tatsächlichen Gründung der Revue kam von Bataille und seinem Kollegen im »Cabinet des Medailles« der Bibliothèque Nationale, Pierre D'Espezel. Michel Leiris beteiligte sich als Redaktionssekretär ebenfalls an *Documents*, Carl Einstein war ihr leitender Direktor, finanziert wurde *Documents* aus den Mitteln eines Fonds des Kunsthändlers und Kunstkritikers Georges Wildenstein. Georges Bataille, seines Zeichens Generalsekretär bzw. Geschäftsführer, steuerte nicht nur die meisten Artikel bei, sondern wählte als Bildredakteur auch die Illustrationen aus und war auch ansonsten hauptverantwortlich für die Stoßrichtung der Zeitschrift. Vgl. Hollier: »La valeur d'usage de l'impossible«, S. VII [deutsch: »Der Gebrauchswert des Unmöglichen«, S. 76].

23 Ab der vierten Nummer des ersten Jahrgangs änderte sich der Untertitel in: »Archéologie, Beaux-Arts, Ethnographie, Variétés« (Archäologie, Kunst, Ethnographie, Variété).

24 Vgl. zur eminent wichtigen Rolle Carl Einsteins, vor allem was die Verbindung von Ethnologie und Kunstwissenschaft betrifft, die Einstein schon seit den 1920er Jahren betrieb (vgl. u. a. Einstein: *Negerplastik*) u. a. die Beiträge in: Kiefer (Hg.): *Die visuelle Wende der Moderne*, und Kröger/Roland (Hg.): *Carl Einstein im Exil*.

25 Vgl. Clifford: »On Ethnographic Surrealism«, S. 548 ff.

gründet.²⁶ Im ersten Erscheinungsjahr von *Documents* begann zudem die Neuorganisation des völkerkundlichen Musée du Trocadéro – eine Tagesaktualität, die in den Artikeln der neuen Museumsleiter Paul Rivet und Georges-Henri Rivière diskutiert wurde.²⁷ Für Rivet und Rivière bot *Documents* eine Art diskursives Testfeld zur Bekanntgabe und Erprobung ihrer wissenschaftlichen Prämissen und Theoreme der neuen Wissenschaft. Rivière informierte bspw. in der ersten Ausgabe der Zeitschrift über die Organisationsprinzipien des neuen ethnologischen Museums, dessen Ausstellungspraxis sich, so die Ankündigung Rivières, nicht an ästhetischen Fragen orientieren, sondern vielmehr unter soziologischen Gesichtspunkten interessante Alltagsgegenstände versammeln und diese nach wissenschaftlichen Aspekten klassifizieren und arrangieren werde.²⁸ Sein Artikel macht deutlich, dass die Ethnologen das Trocadéro nicht als Musée des Beaux-Arts, also nicht als Ort für Kunstgenuss, verstanden wissen wollten: Die ausgestellten Objekte sollten gerade nicht als ästhetische Gebilde rezipiert werden, sondern ihr ursprünglicher, technischer, sozialer und ökonomischer Gebrauch in den Vordergrund treten.²⁹ Der nicht nur in der französischen Öffentlichkeit verbreiteten exotistischen Faszination für »primitive« Kunstgegenstände versuchte Rivière den nüchternen Blick der Wissenschaft entgegenzusetzen und so zugleich die französische Ethnologie selbst als positive Wissenschaft auszuweisen, anschlussfähig an die Erkenntnisse der Naturwissenschaften:

- 26 Vgl. Mauss: »L'ethnographie en France et à l'étranger«. Das Institut d'Ethnologie wurde vom Kolonialministerium finanziert und sollte eine Intensivierung der ethnologischen Untersuchungen ermöglichen, insbesondere derjenigen Studien, die in den französischen Kolonialstaaten durchgeführt wurden. Neben der Ausbildung von professionellen Ethnologen hatte das Institut d'Ethnologie auch zum Ziel, den Missionaren und Administratoren, die bereits im Kolonialraum stationiert waren, einige grundlegende Methoden beizubringen, um ihr »Verständnis der Eingeborenen« und die »Qualität ihrer ethnographischen Beobachtungen« zu verbessern. Vgl. Jolly: »Marcel Griaule, ethnologue«, S. 151. Im Rahmen der vom Kolonialministerium organisierten und finanzierten, ethnologischen Missionen wurden dabei nicht nur ethnologische Studien durchgeführt, sondern ein großangelegter Raub von Kunstgegenständen aus den Kolonien durchgeführt (vgl. dazu meine Ausführungen zur »Mission Dakar-Djibouti« in Kap. I.3.)
- 27 Vgl. Rivière: »Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro« und Rivet: »L'étude des civilisations matérielles«, 1937 erhält das Trocadéro seinen neuen Namen und heißt nun Musée de l'Homme, vgl. dazu Leiris: »Du Musée d'Ethnographie au Musée de l'Homme«. Ein Großteil der Ausstellungsstücke ist heute Teil der Sammlung des Musée Quai Branly.
- 28 Vgl. zur Ausstellungspraxis im Trocadéro auch Falasca-Zamponi: *Rethinking the Political*, darin das Kapitel »Against Aesthetics«, S. 63–103.
- 29 Vgl. Hollier: »La valeur d'usage de l'impossible«, S. XIV.

Si nous voulions céder à une logique rigoureuse, nous dirions que le Musée d'Ethnographie, commençant là où finirait le Musée d'Histoire Naturelle, devrait embrasser dans leur ensemble les civilisations primitives et archaïques ; – tandis que les civilisations plus évoluées se partageraient entre le Musée des Beaux-Arts, le Musée de Folklore et une manière de Conservatoire des Arts et Métiers.

Wenn wir einer strengen Logik folgen wollten, würden wir sagen, dass das ethnographische Museum, das dort begänne, wo das naturhistorische Museum enden würde, die Gesamtheit der primitiven und archaischen Zivilisationen umfassen müsste; – wohingegen sich die am höchsten entwickelten Gesellschaften zwischen Kunstmuseum, Heimatmuseum und einer Art Kunst- und Gewerbeschule verteilen würden.³⁰

Rivière und seine Kollegen betrachteten die Objekte des Trocadéro als soziokulturelle und historische Zeugnisse bzw. eben »Dokumente« ohne besonderen künstlerischen oder ästhetischen Wert. Für sie war bereits der Titel der Zeitschrift *Documents* Ausdruck eines anti-ästhetischen Programms. Denis Hollier spricht gar von einem »anti-ästhetischen Kreuzzug« der an *Documents* beteiligten Ethnologen.³¹

Zunächst teilten auch diejenigen Autoren von *Documents*, die wie Georges Bataille und Michel Leiris der künstlerischen Avantgarde zuzurechnen sind, zumindest dem Bekenntnis nach die nüchterne Haltung der Ethnologen. In der von Bataille verfassten Gründungsnotiz der Zeitschrift wurde festgehalten, dass alle Gegenstände auf »streng wissenschaftliche« Art und Weise zu behandeln seien:

Les œuvres d'art les plus irritantes, non encore classées, et certaines productions hétéroclites, négligées jusqu'ici, seront l'objet d'études aussi rigoureuses, aussi scientifiques que celles des archéologues [...].

Die irritierendsten, noch nicht klassifizierten Kunstwerke sowie bestimmte, bis jetzt vernachlässigte heteroklote Schöpfungen sollen Gegenstand ebenso strenger und wissenschaftlicher Untersuchung werden wie in der Archäologie [...].³²

Wie in diesem Zitat deutlich wird, kontrastiert das Bekenntnis zur »wissenschaftlichen Strenge« jedoch mit der »verstörenden« Wirkung, die Bataille den ethnologischen und archäologischen Objekten zugleich zuschreibt. Das »Dokument« ist in Batailles Verständnis weniger nicht

30 Rivière: »Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro«, S. 58 [Übersetzung: R.E.].

31 Hollier: »La valeur d'usage de l'impossible«, S. XVI. Vgl. zur ethnologischen Diskussion des Gebrauchswerts fremdkultureller Objekte auch den Wörterbucheintrag von Griaule: »Poterie«, S. 236 und den Artikel von Rivet: »L'étude des civilisations matérielles«, S. 130.

32 Vgl. Leiris: »De Bataille l'impossible à l'impossible ›Documents‹«, S. 689 [deutsch: »Von dem unmöglichen Bataille zu den unmöglichen *Documents*«, S. 71]. In ähnlicher Weise plädiert auch Carl Einstein (in einer Rezension zu einer Ausstellung über Afrikanische Kunst der Galerie Pigalle) für eine präzise, ethnologisch-historische Perspektive auf nicht-europäische Kunstobjekte, vgl. Einstein: »À propos de l'exposition de la Galerie Pigalle«, S. 104.

jenes nüchtern-faktische Gebrauchsobjekt, als welches es die Ethnologen verstanden wissen wollten. Es »irritiere« vielmehr gerade deshalb, weil es sowohl fremdartig als auch unmittelbar ›real‹ sei, das heißt nicht klassifiziert bzw. künstlerisch oder begrifflich überformt.³³ Für Bataille und Leiris ging es bei dem Bekenntnis zum »Dokument« nicht um wissenschaftliche Nüchternheit, sondern in erster Linie, so betont Denis Hollier, um einen Angriff auf den Tausch- und Ausstellungswert des Kunstwerks, also auf die kapitalistische Einpreisung der Kunst als Ware.³⁴ Dem Tauschwert des europäischen Kunstwerks sollte in *Documents* mit der Betonung des Gebrauchs- bzw. Kultwerts ethnologischer Objekte ein unaustauschbarer Eigenwert entgegengesetzt werden, der dem Kunstwerk eben nur in originären, rituell-religiösen Kontext zukommt.³⁵ Ihr »Gebrauchswertfetischismus«³⁶ richtet sich implizit auch gegen ein Verständnis von künstlerischer Mimesis als Prozess der *Vermittlung* zwischen Wirklichkeit und Kunst³⁷ und die Wende zum »Dokument« gegen jede Konzeption von Kunst als (symbolische) Repräsentation.³⁸ Das »Dokument« steht für das nackte Material, die Materie selbst – und die ästhetische Wirkung, die von dieser Materie ausgeht. Insbesondere in Batailles für *Documents* verfassten Artikeln lässt sich ein in diesem Sinne »aggressiver Realismus« beobachten,³⁹ der in weit stärkerem Maße als der Surrealismus von einer Grundidee des zeitgenössischen Primitivismus getragen ist: Dass nämlich »[i]n einer wahren Kunst [...] die Wirklichkeit *selbst* zum Ausdruck kommen« muss.⁴⁰ Der Surrealismus wandte sich mit dem Surrealen und dem Traum nicht der materiellen Realität, sondern der Metarealität zu. Das »Dokument« war aus ethnologischer Perspektive dagegen unabhängig von Imagination, es ›imitiert‹ nichts und produziert keine Fiktionen.⁴¹ Es bringt das ›Reale‹ unmittelbar zum Ausdruck.

33 Vgl. Leiris: »De Bataille l'impossible à l'impossible ›Documents‹«, S. 689.

34 Vgl. Hollier: »La valeur d'usage de l'impossible«, S. XXII.

35 Vgl. ebd., S. XIII sowie Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, S. 18 ff.

36 Vgl. ebd., S. XXI.

37 Vgl. in diesem Sinne Aristoteles' Verständnis von Mimesis nicht als Abbild der Wirklichkeit, sondern als Praktik der Darstellung von Möglichkeit, nämlich dessen, »was geschehen könnte, das heißt das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit [*eikos*] oder Notwendigkeit [*anankaion*] Mögliche«. Aristoteles: *Poetik*, Kap. 9, S. 29.

38 Vgl. Hollier: »La valeur d'usage de l'impossible«, S. XXI.

39 Vgl. ebd.

40 Schultzt: *Wild, irre und rein*, S. 37.

41 Vgl. zum Status des »Dokuments« im künstlerischen Primitivismus kritisch Benjamin: »Dreizehn Thesen wider den Snobismus« und generell zur Idee kultureller Unmittelbarkeit im Primitivismus Schultzt: *Wild, irre, rein*, S. 153.

1.2. Materialismus des »Primitiven«

Trotz der zunächst scheinbar einhelligen Wende von der Kunst zum Dokument zeichnen sich durch die verschiedenen *Documents*-Ausgaben hindurch doch eher widersprüchliche und einander gegenläufige, argumentative Stoßrichtungen ab. Während die Ethnologinnen mit Nachdruck einen anti-ästhetischen Standpunkt vertraten und Fragen nach Originalität oder künstlerischem Wert der Objekte explizit außen vor ließen, war der ethnologische Paradigmenwechsel für Bataille und Leiris letztlich nur der Ausgangspunkt für ästhetiktheoretische Fragestellungen.⁴² Wo sich die Ethnologinnen auf den ursprünglichen, technischen, sozialen und ökonomischen Gebrauch der religiösen Artefakte in den ethnologischen Museen konzentrierten, stellten Bataille und Leiris im Kontrast dazu den funktionslosen und damit *unproduktiven* Gebrauch dieser Objekte in den Mittelpunkt, der ihnen als *ästhetische* Objekte zukommt.⁴³ Was Hollier als »Fetischisierung« des Gebrauchswerts bezeichnet,⁴⁴ ließe sich auch *Ästhetisierung* des Gebrauchswerts nennen. Denn das eigentliche Ziel von Batailles vordergründig ethnologisch-archäologischen Texten war die Attacke auf abendländische, philosophische, kulturelle und ästhetische Positionen. Die ethnologischen Objekte wurden dabei als visuelles Beweismaterial und die Theorien der Ethnologie als argumentative Schützenhilfe herangezogen.⁴⁵ Der von den Ethnologinnen initiierte Perspektivwechsel von der Kunst zum Alltagsgegenstand ging mit einer »Rehabilitierung des Niedrigen« einher,⁴⁶ die es Bataille ermöglichte, sein anti-ästhetisches Konzept eines »niederen Materialismus« (*bas matérialisme*) zu entwi-

42 Batailles Positionen in *Documents* stehen deshalb nach Jean Jamin geradezu in diametralem Gegensatz zur Nüchternheit der an *Documents* beteiligten Ethnologen, vgl. Jamin: »*Documents* revue«, S. 265. Georges Didi-Huberman analysiert, dass in *Documents* so nicht nur der »Ästhetizismus« durch die Ethnologie in Frage gestellt wird, sondern umgekehrt auch der Positivismus der Ethnographie, vgl. Didi-Huberman: *La ressemblance informe*, S. 17 [deutsch: *Formlose Ähnlichkeit*].

43 »Mais ce n'est pas pour marcher que le fétichisme ›utilise‹ la chaussure. Elle a pour lui une valeur d'usage qui commence paradoxalement (c'est précisément ce que Bataille appelle ailleurs le ›paradoxe de l'utilité absolue‹) au moment exact où elle cesse de marcher, au moment où elle ne sert plus à marcher. C'est la valeur d'usage d'une chaussure hors d'usage. / Der Gebrauchswert des Schuhs beginnt für den Fetischisten paradoxerweise (das ist genau das, was Bataille das ›Paradoxon des absoluten Nutzens‹ nennt) in dem Moment, in dem der Schuh nicht mehr zum Gehen verwendet wird, dann, wenn er nicht mehr zum Gehen benützt wird. Das ist der Gebrauchswert eines Schuhs außer Gebrauch.« *La valeur d'usage de l'impossible*«, S. XIV [deutsch: S. 80].

44 Vgl. ebd.

45 Jamin: »L'ethnographie mode d'emploi«, S. 54.

46 Vgl. Hollier: »La valeur d'usage de l'impossible«, S. XXII.

ckeln. Dem »homogenen«⁴⁷ Idealismus des abendländischen Kunst- und Kulturverständnisses setzt er die Kreatürlichkeit des Menschen entgegen:

Car il s'agit avant tout de ne pas se soumettre, et avec soi sa raison, à quoi que ce soit de plus élevé [...]. Aussi, à ce qu'il faut bien appeler la matière, puisque cela existe en dehors de moi et de l'idée, je me sou mets entièrement [...].

Denn es geht vor allem darum, sich – und mit sich seine Vernunft – nicht irgend etwas Erhabenem zu unterwerfen [...]. Daher unterwerfe ich mich dem, was man wirklich Materie nennen muß – da es außerhalb von mir und der Idee existiert [...].⁴⁸

Die Artefakte außereuropäischer Kulturen interessierten Bataille dabei in ihrer Eigenschaft als Spureenträger einer latenten materialistischen Gegen-tradition. Er analysierte sie als

la figuration de formes en contradiction radicale avec l'académisme antique: à la figuration de formes dans lesquelles il est possible de voir l'image de cette matière basse, qui seule, par son incongruité et par un manque d'égard bouleversant, permet à l'intelligence d'échapper à la contrainte de l'idéalisme.

bildliche Darstellung von Formen, in denen das Bild dieser niedrigen Materie zu erkennen möglich ist, einer Materie, die allein durch ihre Ungehörigkeit und eine erschütternde Rücksichtslosigkeit es dem Geist erlaubt, dem Zwang des Idealismus zu entkommen.⁴⁹

Batailles Artikel kreisten um den »niederen Materialismus« als Sujet der theoretischen Analyse. In seiner Eigenschaft als Bildredakteur arrangierte er außerdem ethnologisches und archäologisches Bildmaterial bzw. Fotografien von Karl Blossfeldt, Eli Lotar, Jacques-André Boiffard und anderen. Die zahlreichen Abbildungen in der Zeitschrift waren nicht als bloße Illustrationen gedacht, sondern wurden von Bataille gezielt zwischen die Artikel platziert.⁵⁰ So schuf er durch die verschiedenen Ausgaben von *Documents* hindurch Bild-Text-Sequenzen, die Georges Didi-Huberman überzeugend als kompositorische Montgearbeit analysiert, durch die

47 Der Dualismus »homogen« – »heterogen« ist in Batailles Werk zentral und geht auf Durkheims Religionssoziologie zurück. Bataille greift Durkheims in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* entwickelte grundlegende Dichotomie zwischen »profanen« und »sakralen« Elementen der Welteinteilung auf und wendet sie in leicht veränderten Begrifflichkeiten für seine eigenen soziologischen Studien an. In »Die psychologische Struktur des Faschismus« definiert Bataille »Heterogenität« in Abgrenzung zu »Homogenität« als Ensemble aller Elemente, die gesellschaftlich nicht assimilierbar sind – unter ihnen das soziale Tabu, das Abjekte und eben das »Sakrale«. Vgl. Bataille: »La structure psychologique du fascisme« [deutsch: »Die psychologische Struktur des Faschismus«].

48 Bataille: »Le bas matérialisme et la gnose«, S. 6 [deutsch: »Der niedere Materialismus und die Gnosis«, S. 13].

49 Ebd., S. 7 [deutsch: S. 14].

50 Vgl. Dazu die Bildanalysen von Didi-Huberman: *La ressemblance informe*, insbesondere S. 41–73.

Bataille »[créé] un stupéfiant réseau de mises en rapports, contacts implicites ou explosifs, vraies et fausses ressemblances, fausses et vraies dissemblances ... / ein erstaunliches Netz von Bezügen, impliziten oder explosiven Berührungen, echten oder falschen Ähnlichkeiten, echten oder falschen Unähnlichkeiten und so weiter knüpft ...«. ⁵¹ Batailles Beiträge handelten also nicht nur inhaltlich davon, dass das Leben nur ein »[...] mouvement de va-et-vient de l'ordure à l'idéal et de l'idéal à l'ordure / Kommen und Gehen von Abfall zum Ideal und vom Ideal zum Abfall« ist, ⁵² sondern waren als performative Attacke auf den abendländischen Rationalismus und Idealismus gedacht – und zwar sowohl mit rhetorischen Mitteln als auch mit visuellen Strategien. Die Attacke richtete sich gegen die abendländische Philosophietradition, aber auch gegen die Positionen des Surrealismus, dessen »idealistische« Konzentration auf den Traum, das Unbewusste und das Wunderbare ⁵³ Bataille ablehnte und der er stattdessen die Rückbesinnung auf die Realität der Materie entgegensetzte:

Il est temps, lorsque le mot matérialisme est employé, de désigner l'interprétation directe, excluant tout idéalisme, des phénomènes bruts [...].

Es ist an der Zeit, dass, wenn man das Wort Materialismus benutzt, damit die direkte, jeden Idealismus ausschließende Interpretation roher Erscheinungen bezeichnet wird [...]. ⁵⁴

Die Materie, das war nach Bataille vor allem das Kreatürliche, das Deformierte, Grotteske, Abjekte und das vom Idealismus ausgeschlossene »nackte Phänomen«, das auf der Bildebene durch Blossfeldts surrealistische Fotografien von Schlachthöfen, Close-ups von menschlichen, tierischen und pflanzlichen Formen, aber auch medizinische und ethnografische Abbildungen in Szene gesetzt wird. Batailles Bild-Text-Montagen stehen dabei einmal mehr im Konflikt mit der von den Ethnologinnen propagierten, wissenschaftlichen Nüchternheit. Sie sollten jene ästhetische *Irritation* und *Beunruhigung* westlicher Wahrnehmungsgewohnheiten, von der in der Gründungsnotiz die Rede war, hervorrufen – und zwar sowohl durch die Konfrontation mit Phänomenen des »kulturell Fremden« als auch des Abjekten und Kuriosen, die Bataille alle auf derselben Ebene ansiedelte. Durch diese Stilisierung wurden die ethnologischen Artefakte aber über-

51 Ebd., S. 13 [deutsch: S. 26].

52 Vgl. Leiris: »De Bataille l'impossible à l'impossible ›Documents‹«, S. 691 [deutsch: S. 73].

53 Breton formuliert in diesem Sinne: »Le merveilleux est toujours le beau [...] il n'y a même que le merveilleux soit beau. / Das Wunderbare ist immer schön [...] es gibt sogar nur das Wunderbare, das schön ist«, zit. nach Bürger: *Der französische Surrealismus*, S. 83.

54 Bataille: »Matérialisme«, S. 70 [deutsch: »Materialismus«, S. 13.]

haupt erst zu jenen »irritierenden Kunstwerken« gemacht, die *Documents* dem Publikum präsentieren wollte.⁵⁵

Was den Angriff auf den abendländischen Idealismus mit rhetorischen Mitteln betrifft, sticht insbesondere die von Bataille, Leiris und Carl Einstein bestrittene Sektion »Kritisches Wörterbuch« (*dictionnaire critique*) hervor, die sich eine Revision abendländischer Klassifikationskategorien und semantischer Felder auf die Fahnen geschrieben hatte. Ziel war die Entfremdung der Europäerinnen von ihrem begrifflichen Selbstverständnis. Ein Mittel zum Zweck war die semantische Engführung von scheinbar vertrauten Begriffen und Gegenständen mit dem »Primitiven«, wie sie Michel Leiris in seinem Wörterbucheintrag »Civilisation« betrieb. Mit der Wahl seiner ästhetischen und rhetorischen Strategien blieb Leiris allerdings einem exotistischen Primitivismus verhaftet, der vor allem über die klischeehafte und dichotome Gegenüberstellung Europas mit dem »Archaischen« und »Wilden« außereuropäischer Kulturen operierte.⁵⁶ Um den Exotismus in Leiris' Text deutlich zu machen, sei daraus eine längere Passage zitiert:

Un ongle de femme rouge et pointu comme une dague de rubis [...] joint aux blessures des pierres précieuses taillées à l'aide d'outils subtils et durs qui meurtrissent le minéral et le réduisent en une constellation d'angles à leur tour meurtriers [...], voilà des signes précieux qui nous font mieux comprendre à quel point nous sommes près des sauvages, nos parures diverses des draps et de tissus sombres ou éclatants ne se différenciant en rien des accoutrements faits des peaux et de plumes, par-dessus les tatouages qui dessinent de mystérieuses aventures sur les corps, comme l'écriture des astres qui donne des événements humains le pronostic aérien ...

Der rote Fingernagel einer Frau, spitz wie ein Dolch aus Rubin [...], die Wunden wertvoller Steine, die mit feinem, hartem Werkzeug aufgeschnitten, zerschmettert und auf immer gleiche Winkel reduziert, nun ihrerseits tödliche Macht besitzen [...]: Das sind die unschätzbaren Zeichen, die uns deutlich zeigen, wie nah wir den Wilden in Wahrheit sind. Unser ganzer Putz aus Tuch, aus dunklem oder buntem Stoff unterscheidet sich nicht im mindesten von dem Fell und Federschmuck, den der Wilde über seinen Tätowierungen trägt, die auf seinen Körper geheimnisvolle Abenteuer zeichnen, wie die Schrift der Sterne, die himmlische Voraussage menschlichen Tuns ...⁵⁷

Primitivistische Bilder von einer (fetischisierten) Sexualität, einem archaischen, »wilden Erbe« der Menschheit und die exotistische Imagination eines geheimnisvollen, federgeschmückten und tätowierten »Wilden« durchziehen den Text, der in der phantasierten Rückkehr in einen »pri-

⁵⁵ Leiris: »De Bataille l'impossible à l'impossible ›Documents‹«, S. 689.

⁵⁶ Vgl. Albers/Pagni/Winter: »Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Blicke auf Afrika nach 1900*, S. 10–11.

⁵⁷ Leiris: »Civilisation«, S. 221 [deutsch: »Zivilisation«, S. 499].

mitiven« Idealzustand kulminiert – als Heilmittel in einem kulturellen Regenerationsprozess:

[...] c'est pourquoi nous aimerions tant nous rapprocher plus complètement de notre ancestralité sauvage, et n'apprécions plus guère que ce qui, anéantissant d'un seul coup la succession des siècles, nous place, tout à fait nus et dépouillés, devant un monde plus proche et plus neuf.

[...] daher möchten wir uns gern so weit wie irgend möglich unseren wilden Vorfahren annähern; deshalb lieben wir all das, was den Lauf der Jahrhunderte mit einem Schlage annulliert und uns nackt und bloß in eine jüngere und un-mittelbarere Welt versetzen kann.⁵⁸

Angesichts solcher ebenso pathetischer wie regressiver Phantasien von einem kulturellen Urzustand unterstreicht Jean Jamin zu Recht, dass es sich bei der »surrealistischen Ethnologie«, die James Clifford in *Documents* verwirklicht sah, wohl eher um eine »imaginäre« Ethnologie handelte.⁵⁹

Aber auch Bataille, der die ethnologischen Objekte als Zeugnisse für eine von der westlichen Zivilisation verdrängte und ausgeschlossene, »heterogene« menschliche Natur zitierte, kam es nicht auf ethnologische Genauigkeit an, sondern auf die Schockwirkung dieser Objekte. Sein »Primitivismus« unterschied sich allerdings in einem wesentlichen Punkt von Leiris' Exotismus: Bataille hatte keine Rückkehr zu einem irgendwie gearteten, archaischen Urzustand im Sinn. Viele seiner in *Documents* veröffentlichten Texte widmeten sich Gegenständen und Kulturen, die nur auf den ersten Blick »fremd« wirken, in Wahrheit aber genuin moderne bzw. kulturell hybride Phänomene darstellen, wie die Lyrik der »noirs américains«, der Jazz oder der haitianische Voodoo.⁶⁰ Auch seine Bild-Text-Montagen zielten letztlich auf die Auflösung von Grenzkonstruktionen zwischen dem »Modernen« und dem »Primitiven«, dem Schönen und Hässlichen, dem Hochkulturellen und Alltäglichen.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ »S'il y a une part de l'ethnographie dans *Documents*, elle est donc infime, dérisoire, approximative. Elle est à venir. [...] Cette partie est en somme imaginée, si ce n'est imaginaire. / Wenn es einen ethnographischen Teil in *Documents* gibt, dann ist er winzig, lächerlich, approximativ. Es ist ein zukünftiger Teil. [...] Dieser Teil ist alles in allem imaginiert, wenn nicht imaginär.« Jamin: »*Documents* Revue«, S. 265 [Übersetzung: R.E.]. Auch Fritz Kramer unterscheidet eine »imaginäre Ethnologie« des 19. Jahrhunderts, die sich vor allem in Form von (fiktiven) Reiseberichten und Romanen artikulierte. In solchen Texten werden abendländische Phantasien von einer utopischen Gesellschaftsform und Arkadien-Mythen auf außereuropäische Gesellschaften projiziert. Vgl. Kramer: *Verkehrte Welten*, S. 7–10. Diese »imaginären Ethnologie« sei jedoch um die Jahrhundertwende von der Realität der empirischen Feldforschung abgelöst worden, die einen »unvermittelten Durchblick auf das Andere« eröffnet habe. Vgl. ebd., S. 8. Vgl. auch meine Ausführungen im Kapitel I.2.

⁶⁰ Vgl. zur Analyse der unterschiedlichen »Primitivismen« bei Leiris und Bataille Dagen: »Afrique fantôme, Afrique pourrie«.

Bataille dachte das »Primitive« gerade nicht als Exotisches und Zivilisation nicht als Fortschrittsgeschichte und kritisierte die humanistische Vorstellung von einer kulturellen Evolution. Sogar die scheinbar klaren Grenzen zwischen Mensch und Tier zog er in seinem Wörterbucheintrag »Metamorphose« ins Lächerliche:

A l'égard des animaux sauvages, les sentiments équivoques des êtres humains sont peut-être plus dérisoires qu'en aucun cas. Il y a la dignité humaine (au-dessus de tout soupçon apparemment) mais il ne faudrait pas aller au jardin zoologique: par exemple quand les animaux voient apparaître la foule des petits enfants suivis des papa-hommes et des maman-femmes. L'habitude ne peut empêcher, quoi qu'il en semble, un homme de savoir qu'il ment *comme un chien* quand il parle de dignité humaine au milieu des animaux.

Hinsichtlich der wilden Tiere sind die ambivalenten Empfindungen der Menschen vermutlich lächerlicher als in allen anderen Fällen. Es gibt zwar die menschliche Würde (die offensichtlich über jenen Zweifel erhaben ist), aber in den zoologischen Garten sollte man besser nicht gehen: Wenn die wilden Tiere zum Beispiel die Herde von Kleinkindern ankommen sehen, gefolgt von ihren Papamännchen und Mamaweißchen! Die Gewohnheit kann, wie immer es auch scheinen mag, einen Menschen nicht darüber hinwegtäuschen, daß er *hündisch* lügt, wenn er inmitten der Tiere von menschlicher Würde spricht.⁶¹

Bataille suchte entsprechend nicht nach Differenzen, sondern nach Kontinuitäten und Familienähnlichkeiten zwischen gegenwärtigen, europäischen und (vergangen) nicht-europäischen Kulturen (und sogar Tieren) – und so nach Beweisen dafür, dass die sublimen künstlerischen Formen des abendländischen Idealismus in ihrem Reinheitsanspruch immer schon an der materiellen Realität eines zwar latenten, aber sich doch immer wieder Bahn brechenden, »niederen Materialismus« scheitern mussten.⁶² Spuren dieses »niederen Materialismus« fand er quer durch alle Epochen und Kulturen, in gallischen Münzen aus dem 4. Jahrhundert⁶³ ebenso wie in den Fotografien der französischen Landbevölkerung um 1900⁶⁴ oder der grotesken Gestalt eines stark vergrößerten, menschlichen Zehs.⁶⁵ Durch die unterschiedlichen visuellen Formen und Sujets hindurch, denen seine Texte gewidmet waren, ging es Bataille darum, das Residuum eines *état d'esprit* aufzudecken, auf dessen Verdrängung und Ausschluss sich die vorgebliche Überlegenheit

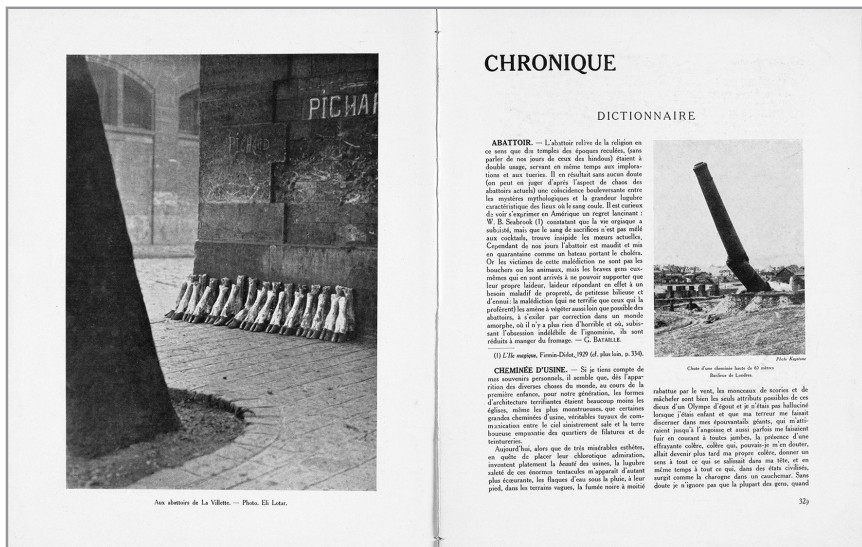
61 Bataille: »Métamorphose«, S. 333 [deutsch: »Metamorphose«, S. 527]. Vgl. zur Lächerlichkeit des Menschlichen auch Bataille: »Figure humaine«.

62 Vgl. Leiris: »De Bataille l'impossible à l'impossible ›Documents‹«, S. 683.

63 Vgl. Bataille: »Le cheval académique«.

64 Vgl. Bataille: »Figure humaine« [deutsch: »Menschliche Gestalt«].

65 Vgl. Bataille: »Le gros orteil« [deutsch: »Der große Zeh«].



Documents, 1/6, November 1929, S. 328–329.

und Rationalität der westlichen Kultur allererst gründete.⁶⁶ Batailles Beiträge in *Documents* verstanden sich als Steinbrucharbeit zur Freilegung einer kulturellen Tiefenschicht mit intellektuellen und künstlerischen Mitteln. Das Ergebnis sollte die ästhetischen, aber auch die grundlegenden kulturellen Prämissen der Moderne in Frage stellen.⁶⁷ Leiris dagegen verblieb in einem dichotomen Denkrahmen, dessen Echo noch in seiner nachträglichen Einschätzung wiederhalte, bei *Documents* habe es sich um eine »janusköpfige Veröffentlichung« gehandelt:

tournant l'une de ses faces vers les hautes sphères de la culture [...] et l'autre vers une zone sauvage où l'on s'aventure sans carte géographique ni passeport d'aucune espèce.

die ein Gesicht den hohen Sphären der Kultur zuwandte [...] und die andere [sic] einer Zone des Wilden, in die man sich ohne Landkarte oder Reisepaß irgendwelcher Art hineinwagt.⁶⁸

Während Leiris also die »Zone des Wilden« als Terra incognita schien, die zu betreten einen extrazivilisatorischen Grenzübertritt voraussetzte,

⁶⁶ Cathérine Maubon diagnostiziert in *Documents* deshalb gerade keinen klassischen (modernen) Primitivismus, sondern einen progressiven Diskurs über Kultur, nämlich die Kritik des Logozentrismus, des Ethnozentrismus und des Anthropozentrismus. Vgl. Maubon: »Documents: La part de l'ethnographie«.

⁶⁷ Vgl. zu dieser kulturkritischen Dimension in *Documents* auch Leeb: *Die Kunst der Anderen*, S. 165.

⁶⁸ Leiris: »De Bataille l'impossible à l'impossible Documents«, S. 688 [deutsch: S. 70].

war für Bataille das »Primitive« immer schon im Herzen Europas und des eigenen Selbst angesiedelt. Er legte damit den Grundstein für eine transkulturelle Kunstgeschichte des Anti-Ästhetischen.⁶⁹

1.3. De-Formationen

In der siebten Ausgabe von *Documents* aus dem Jahr 1929 findet sich in der Sektion »Dictionnaire critique« ein knapper Eintrag mit dem Titel »Formlos« (*informe*).⁷⁰ Bataille präsentiert dort ein trotz seiner Kürze folgenschweres ästhetisches Programm, das sich einmal mehr gegen das Kunstideal der abendländischen Malerei und Architektur richtet bzw. gegen die im Namen einer »göttlichen Autorität« aufgezwungene, »mathematische Ordnung« der Kunst.⁷¹ *Informe* spannt ein semantisches Feld des Deformierten bzw. »Formlosen«⁷² auf, das von der Spinne über den Wurm zur Spucke führt und die Idee einer universalen Gestaltlosigkeit zum Ausdruck bringen soll:

Ainsi informe n'est pas seulement un adjectif ayant tel sens mais un terme servant à déclasser, exigeant généralement que chaque chose ait sa forme. Ce qu'il désigne n'a des droits dans aucun sens et se fait écraser partout comme une araignée ou un ver de terre. Il faudrait en effet, pour que les hommes académiques soient contents, que l'univers prenne forme. La philosophie entière n'a pas d'autre but: il s'agit de donner une redingote à ce qui est, une redingote mathématique. Par contre, affirmer que l'univers ne ressemble à rien et n'est qu'informe revient à dire que l'univers est quelque chose comme une araignée ou un crachat.

So ist formlos nicht nur ein Adjektiv, das einen Sinn hat, sondern auch ein Ausdruck, der der Deklassierung dient und im allgemeinen erfordert, daß jedes Ding seine Form hat. Was er bezeichnet, hat keine Rechte in irgendeinem Sinne und läßt sich überall wie eine Spinne oder einen Wurm zertreten. Damit die akademischen Menschen zufrieden sind, ist es in der Tat erforderlich, daß das Universum Form annimmt. Die ganze Philosophie hat kein anderes Ziel: Es geht darum, alles in einen Gehrock, in einen mathematischen Reitmantel zu stecken. Dagegen läuft die Annahme, daß dem Universum nichts ähnelt, auf die Aussage hinaus, daß das Universum so etwas wie eine Spinne oder wie Spucke sei.⁷³

Das Konzept des »Formlosen« war die ästhetiktheoretische Konsequenz aus Batailles kulturtheoretischem Plädoyer für einen »niederen Materialismus«. Wie Rosalind Krauss in ihren Analysen herausgearbeitet hat, handelt es

⁶⁹ Vgl. dazu auch Bataille: *Les larmes d'Éros*.

⁷⁰ Bataille: »Informe« [deutsch: »Formlos«].

⁷¹ Vgl. Bataille: »Architecture«, S. 117 [deutsch: »Architektur«, S. 518].

⁷² Der französische Terminus *informe* ist sowohl als »gestaltlos« als auch als »formlos« übersetzbar.

⁷³ Bataille: »Informe«, S. 382 [deutsch: S. 44–45].

sich dabei um eine relationale Kategorie: »Formlosigkeit« in Batailles Sinne zielt nicht auf die absolute Negation ästhetischer Formen, sondern auf ihre fortschreitende Dynamisierung,⁷⁴ das heißt auf einen (potentiell unendlich) fortschreitenden Prozess der Dekomposition und Rekombination bestehender Formen.⁷⁵ Mit Blick auf die Rezension der Schrift *L'art primitif* (1930) des Lévy-Bruhl-Schülers Georges-Henri Luquet,⁷⁶ die Bataille für die allerletzte Ausgabe von *Documents* verfasste, zeigt sich außerdem, dass Lévy-Bruhls Schrift über das »primitive Denken«⁷⁷ den Genotext für die Ästhetik der »Formlosigkeit« lieferte. Bataille diskutiert darin Luquets Konzept des »primitiven« Realismus, welches dieser in einer kunstethnologischen Studie im Anschluss an Lévy-Bruhls Theorie der *mentalité primitive* entwickelte.⁷⁸

Luquet teilte künstlerische Darstellungsformen in unterschiedliche (figurative, dekorative, abstrakte und konkrete) Gestaltungsmodi ein, denen er wiederum verschiedene Formen der Welterkenntnis zugrunde legt. Er unterscheidet dabei zwei Arten von »Realismus«, das heißt zwei Weisen der künstlerischen Bezugnahme auf die Welt: Der »intellektuelle Realismus« steht als phylogenetisch und ontogenetisch evolutionäre Vorstufe im Kontrast zum modernen, »visuellen Realismus«. Letzterer bringe unförmige und im Vergleich zur Realität scheinbar disparate künstlerische Formen und Figuren hervor. Luquet wertet diese aber nicht als Ergebnis einer »falschen« Wahrnehmung, sondern als Ausdruck eines *realistischen* Weltverhältnisses, allerdings eines anti-visuellen Realismus. Dieser setzt nicht an den optischen, sondern an den psychischen, das heißt intellektuellen Bezügen des Subjekts zu seiner Außenwelt an:

Dans le *réalisme intellectuel*, »le dessin contient des éléments du modèle qui ne se voient pas, mais que l'artiste juge indispensables ; inversement il néglige des éléments du modèle qui sautent aux yeux mais qui sont pour l'artiste dénués d'intérêt.«

Im *intellektuellen Realismus* »enthält die Zeichnung Elemente des Vorbilds, die man nicht sehen kann, die der Künstler jedoch für unerlässlich erachtet;

74 Vgl. Krauss: »Corpus Delicti«, S. 39 f. Vgl. zur Analyse von Batailles Konzept des *informe* außerdem: dies.: »No More Play«, sowie Didi-Huberman: *La ressemblance informe*.

75 Krauss konstatiert, dass das *informe* – als aufgelöste Form – doch stets auf die ursprüngliche Form bezogen bleibt, die es zwar attackiert, aus der heraus es sich aber auch erst entwickeln konnte. Vgl. Krauss: »No More Play«, S. 80.

76 Luquet: *L'art primitif*.

77 Vgl. Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*.

78 Bataille: »L'art primitif par G.H. Luquet«. Bataille liefert hier zugleich gewissermaßen die Vorstudie zu seinen weit ausführlicheren, kunstanthropologischen Untersuchungen der 1960er und 70er Jahre. Vgl. Bataille: *Lascaux ou la naissance de l'art* [deutsch: *Lascaux oder die Geburt der Kunst*] und ders.: *Les larmes d'Eros* [deutsch: *Die Tränen des Eros*].

umgekehrt vernachlässigt sie Elemente des Vorbilds, die zwar ins Auge springen, für den Künstler jedoch uninteressant sind.«⁷⁹

Für Luquet, der wie Lévy-Bruhl »primitive« Bewusstseinszustände nicht inferiorisiert, sondern sie als gleichwertige Form der Welterkenntnis ernstnimmt, entstehen die im Modus des »primitiven«⁸⁰ bzw. »intellektuellen« Realismus hervorgebrachten künstlerischen Formen nicht durch mangelndes künstlerisches Abstraktionsvermögen. Sie werden vielmehr als Resultat einer spezifischen Bezugnahme auf die Welt gewertet: Anders als der auf optische Ähnlichkeitsbeziehungen konzentrierte, »visuelle Realismus« seien für den »intellektuellen Realismus« Ausgangspunkt allen Kunstschaffens die *affektiven* Weltbezüge des kunstproduzierenden Subjekts. Was der Künstler bzw. die Künstlerin abzubilden suche, sei die Bedeutung bzw. der Zweck, den das dargestellte Objekt für das Subjekt hat – und ergo die künstlerische Darstellung Ausdruck eines »Realismus«, der am Objekt nicht dessen Phänomenologie, sondern den inneren Charakter zu erfassen suche.⁸¹ Luquet wertet so in seinem Text implizit den Begriff »Realismus« um und setzt einer vereinfachten Definition als »Naturalismus« einen gewissermaßen weit »realistischeren« Realismus entgegen, der sich nicht an der phänomenalen Erscheinung, sondern am *Sinn* der Objekte orientiert. Insofern der Sinn eines Objekts nach Luquet aber seine Funktion bzw. sein Gebrauch ist, lässt sich, anknüpfend an Denis Holliers Beobachtung über den Gebrauchswertprimitivismus in *Documents*, auch für Luquet konstatieren: Im Mittelpunkt seiner Kunstethnologie steht nicht die ästhetische Dimension bzw. Schönheit eines Objekts, sondern sein Gebrauch.

Bataille greift Luquets Konzept des »intellektuellen Realismus« zunächst für seine eigene Theorie künstlerischer Formgebung auf. Er wehrt sich jedoch gegen die Beschränkung auf Formen des »primitiven« Kunstschaffens.⁸² Für Bataille lässt sich letztlich jede Form von Kunstproduktion, auch und gerade in der modernen Kunst, auf Anschauungsformen des »intellektuellen Realismus« zurückführen.⁸³ Er radikalisiert außerdem

⁷⁹ Vgl. Luquet: *L'art primitif*, S. 67–68, von Bataille teilweise zitiert, vgl. »L'art primitif par G.H. Luquet«, S. 391 [Übersetzung nach Didi-Huberman: *Formlose Ähnlichkeit*, S. 258].

⁸⁰ Luquet benutzt den Begriff »primitiv« allerdings nicht ausschließlich für Kunst in Stammesgesellschaften, sondern auch zur Klassifikation von Kinderzeichnungen, also als ontogenetische Kategorie. Zum allmählichen Wandel der Kategorie des »Primitiven« vom außereuropäischen Diskursobjekt zur innereuropäischen Evolutionsstufe, vgl. Frank: »Überlebsel«.

⁸¹ Vgl. Luquet: *L'art primitif*, S. 68.

⁸² Bataille: »L'art primitif par G.H. Luquet«, S. 392. Vgl. zu Batailles Vorstellung einer bereits in der prähistorischen Kunst verankerten »Dialektik« zwischen intellektuellem und visuellem Realismus Didi-Hubermans Analyse von Batailles Artikel, in: ders.: *La ressemblance informe*, S. 252–267.

⁸³ Vgl. Bataille: »L'art primitif par G.H. Luquet«, S. 390.

Luquets Theorie, insofern er Kunstschaffen nicht nur von visuellen Ähnlichkeiten, sondern auch von jedem Zweckutilitarismus entbindet. Auch das kunstproduzierende Subjekt verfolgt in Batailles Darstellung kein Ziel – wie bspw. die künstlerische Selbstdarstellung – mehr. Künstlerische Mimesis wird in seinen Überlegungen vielmehr zu einem Prozess, dessen Ziel nicht in der produktiven, schöpferischen Formgebung, sondern in der *Destruction* bestehender Formen liegt. In seiner Buchbesprechung widmet er sich besonders der von Luquet beschriebenen Auflösung optischer Ähnlichkeitsbeziehungen, deutet das zugrundeliegende künstlerische Verfahren aber nicht als Mimesis an die Funktion eines Gegenstands, sondern als Versuch einer materiellen, das heißt körperlichen Aneignung des dargestellten Objekts, welche die ursprünglichen Formen dieses Objekts einer Deformation bzw. »Alteration« unterzieht. Bataille beschreibt diesen Vorgang anhand des Entstehungsprozesses einer Zeichnung folgendermaßen:

Le dessin lui-même se développe et s'enrichit en variétés, en accentuant dans tous les sens la déformation de l'objet représenté. [...] Le hasard dégage de quelque lignes bizarres une ressemblance visuelle qui peut être fixée par répétition. Cette étape représente en quelque sorte le second degré de l'altération [...] Enfin, au cours de la répétition, ce nouvel objet, est lui-même altéré par une série de déformations.

Die Zeichnung entwickelt sich selbst und wird immer reicher an Varietäten, indem sie die Deformierung des dargestellten Objekts in alle Richtungen akzentuiert. [...] Aus einigen bizarren Linien legt der Zufall eine visuelle Ähnlichkeit frei, die durch die Wiederholung fixiert werden kann. Diese Etappe bildet gewissermaßen die zweite Stufe der *Alteration*, das heißt: Das zerstörte Objekt (das Papier oder die Wand) wird so sehr alteriert, daß es in ein neues Objekt verwandelt wird [...]. Im Laufe der Wiederholung wird dieses neue Objekt schließlich durch eine Reihe von Deformierungen seinerseits alteriert.⁸⁴

In Batailles Beschreibung wird Kunstproduktion zu einem unendlichen Prozess der »alterierenden« Transgression von Formen, im Zuge dessen das Subjekt die Formen des Objekts – in diesem Falle zeichnend – immer wieder aufs Neue gewaltförmig aufbricht und verändert: »L'art, puisque art il y a incontestablement, procède dans ce sens par destructions successives. / Die Kunst, denn hierbei handelt es sich unbestreitbar um Kunst, geht in diesem Sinne mittels sukzessiver Zerstörung vor.«⁸⁵ Als Bewegung der »Alteration« gefasst, ist künstlerisches Schaffen potentiell unabschließbar und kann nicht auf die schöpferische Imagination eines künstlerischen Subjekts zurückgeführt werden. Im Gegenteil, es handelt sich bei der *altération* um

⁸⁴ Ebd., S. 396 [Übersetzung nach Didi-Huberman: *Formlose Ähnlichkeit*, S. 265].

⁸⁵ Ebd. [Übersetzung nach Didi-Huberman: *Formlose Ähnlichkeit*, S. 266].

eine Bewegung, von der sich das Subjekt selbst überwältigen lässt – eine Art Rausch, die keinen bestimmten Zweck verfolgt:

Les mains salies promenées sur les murs ou les griffonnages [...] ne sont pas seulement des ›affirmations machinales de la personnalité de leurs auteurs‹. Sans insister suffisamment, M. Luquet a rapproché ces gestes de la destruction d'objets par les enfants. Il est extrêmement important d'observer que dans ces différents cas, il s'agit toujours d'altération d'objets, que l'objet soit un mur, une feuille de papier ou un jouet. [...] Il s'agit tout d'abord d'altérer ce que l'on a sous la main.

Die über die Wände wandernden schmutzigen Hände oder die Kritzeleien [...] sind nicht nur ›automatische Affirmationen der Persönlichkeit der Urheber. Ohne ausreichend darauf einzugehen, hat Herr Luquet diese Gesten mit der Zerstörung von Gegenständen durch Kinder verglichen. Von größter Wichtigkeit ist dabei die Beobachtung, daß es sich bei diesen Fällen immer um eine *Alteration* von Objekten handelt, ob das Objekt nun eine Wand, ein Blatt Papier oder ein Spielzeug ist. [...] Bei ihr [der *Alteration*, R.E.] geht es zu allererst darum, das was einem in die Finger kommt, zu *alterieren*.⁸⁶

Bataille beschreibt künstlerische Mimesis als Einverleibung, durch die sich das Subjekt das Objekt – im Akt der künstlerischen Darstellung, aber auch durch die Zerstörung des Trägermediums oder Materials der Kunst – zwar zunächst zu eigen zu machen sucht, die aber in eine Bewegung der Zerstörung mündet, die das Subjekt weniger intendiert und kontrolliert, als dass es sich davon mitreißen lässt. Die Praktik der »Alteration« ist mimetisch, insofern als sie einen Akt der starken, körperlichen Annäherung an die Welt voraussetzt. Dieser mimetische Akt resultiert aber nicht in der Repräsentation der Objekte der Außenwelt, sondern in deren materieller und formalästhetischer Zerstörung und Deformation.⁸⁷ »Alteration« ist zugleich das Pendant zu Batailles formalästhetischem Konzept des *informe* und produktionsästhetisches Teilstück seiner Anti-Ästhetik eines »niederen Materialismus«: Statt Schönheit, Imagination und Ausdruckskraft rückt Bataille nun Deformation, Prozesshaftigkeit und grenzauflösende Materialität in den Vordergrund. Mit Bezug auf Luquets Theorie des »primitiven Realismus« weist er nicht nur alle ästhetischen Formen zurück, die auf figurativen Ähnlichkeiten beruhen. Er wendet sich ganz grundsätzlich gegen jedes Verständnis von Kunst als *poietische* Tätigkeit. In Batailles Konzeption der »Alteration« ist nicht nur die Transformation des Objekts, sondern auch die Dezentrierung des Subjekts angelegt: Anstelle der künstlerischen *poiesis* tritt mit der *altération* eine spezifische Form von

⁸⁶ Ebd., S. 396 [Übersetzung nach Didi-Huberman: *Formlose Ähnlichkeit*, S. 264].

⁸⁷ Didi-Huberman spricht von einer »Dialektik der Spur«, insofern das Subjekt das Objekt zwar negiert, aber nicht vollständig vernichtet, sondern ihm vielmehr seinen »Stempel« aufprägt, vgl. Didi-Huberman: *La ressemblance informe*, S. 264.

Mimesis in den Mittelpunkt des Kunstschaffens, der sich das künstlerische Subjekt im Grunde selbstvergessen hingibt.

1.4. Transgressive Mimesis

In seiner Studie über die Bildmontagen in *Documents* zeigt Georges Didi-Huberman, dass Batailles »niederer Materialismus« kein theoretischer Entwurf bleibt, sondern sich ab der vierten Ausgabe der Zeitschrift auch mittels der Inszenierung des Bildmaterials artikulierte.⁸⁸ Die visuellen Strategien, die Bataille dabei zum Einsatz brachte, umfassen die Transformation von Proportion in Disproportion, die »Verletzung von Räumlichkeit« und das optische Zerschneiden und Zerstückeln von Körpern.⁸⁹ Durch die Überschreitung geläufiger Darstellungsformen widersetzte er sich nach Didi-Huberman so einer Formenkonvention, die auf »Übereinstimmung, Kongruenz und Nichtübergreifen« beruht, und forderte das abendländische Konzept der Ähnlichkeit bzw. die klassische Theorie der visuellen Verbindung heraus.⁹⁰ Die Ikonographie, die sich in *Documents* schließlich herauszukristallisieren beginnt, beschreibt Didi-Huberman als »zerreißende« bzw. »transgressive« Form von Ähnlichkeit, das heißt als

processus [...] où la forme, ainsi défaite, finit par s'*incorporer* à sa forme de référence [...] pour l'envahir monstrueusement (magiquement, dirait l'ethnologue) par contact et par dévoration. L'informe bataillien ne désignerait donc rien d'autre que ce que nous avons visé dans l'expression des ›ressemblances transgressives‹ ou des *ressemblances par excès*, ces contacts incessants capables d'imposer à toute forme *le pouvoir même du dissemblable*.

Prozeß, in dem die so aufgelöste Form sich schließlich ihre Referenzform *inkorporiert* [...], um sie durch Berühren und Verschlingen auf monströse (der Ethnologe würde sagen: magische) Weise zu überziehen. Das Formlose à la Bataille würde also nichts anderes bezeichnen als das, was wir bereits im Ausdruck ›transgressive Ähnlichkeiten‹ oder *exzessive Ähnlichkeiten* in den Blick genommen hatten: jene unablässigen Berührungen, die jeder Form das *Vermögen des Unähnlichen* aufzwingen können.⁹¹

Wie auch Didi-Huberman in seiner Beschreibung der von ihm als »transgressive Ähnlichkeit« bezeichneten Inszenierung des Formlosen deutlich macht, ist dieser Prozess Ergebnis einer mimetischen Bezugnahme auf die Welt, die jedoch nicht über visuelle Verbindungen, sondern über

⁸⁸ Didi-Huberman: »Comment déchire-t-on la ressemblance?«, S. 105 f.

⁸⁹ Vgl. Didi-Huberman: *La ressemblance informe*, S. 67 f. Vgl. zu Batailles Arbeit der »Demontage« auch Lindner: »Demontage in *Documents*«.

⁹⁰ Didi-Huberman: *La ressemblance informe*, S. 369.

⁹¹ Ebd., S. 135 [deutsch: S. 147].

körperliche Einverleibung operiert.⁹² Didi-Huberman deutet außerdem an, dass sich in Batailles Konzept des *informe* Bezüge zu den von Mauss und Hubert beschriebenen mimetischen Praktiken der Magie erkennen lassen.⁹³ Auch für Bataille entspringt Mimesis aus dem Bedürfnis des Subjekts nach einer Aneignung und Beherrschung der Welt.⁹⁴ Der durch die magische Handlung ausgelöste Deformationsprozess setzt sich fort und löst Transformationsketten aus, denen sich auch das Subjekt nicht entziehen kann. Die Mimesis wird also exzessiv – bzw., wie Didi-Huberman es im Anschluss an Batailles Begrifflichkeiten ausdrückt, »transgressiv«.

Transgressive mimetische Praktiken finden sich schließlich auch in Batailles Reflexionen auf der Ebene der Kunstrezeption: Rosalind Krauss hat in der Analyse der Fotografien von Karl Blossfeldt herausgearbeitet, dass dieser spezielle optische Verfahren wie die Nahaufnahme, Froschperspektive und die Drehung und Umkehrung der Aufnahmen um 180 Grad einsetzte.⁹⁵ Gerade die Nahaufnahme lässt sich jedoch auch als (übergroße) Mimesis an ein Objekt und damit als eine bewusste künstlerische Technik interpretieren, in der sich das künstlerische Subjekt seinem Objekt – z.B. dem großen Zeh – so stark annähert, dass sich dessen Proportionen bzw. Formen auflösen, die (Zentral-)Perspektive verschwimmt und sich schließlich auch in der Betrachtung der gewohnte Abstand zwischen Betrachter-subjekt und Gegenstand auflöst. Solche Verfahren der »Nahaufnahme« interessierten Bataille nicht nur in der Fotografie, sondern auch in der modernen Malerei. So führte er zum Beispiel in seinem Artikel zu Joan Mirós Gemälden aus:

Joan Miró est parti d'une représentation d'objets si minutieuse qu'elle mettait jusqu'à un certain point la réalité en poussière, une sorte de poussière ensoleillée. Par la suite, ces objets infimes eux-mêmes se libèrent individuellement de toute réalité et apparurent comme une foule d'éléments décomposés et d'autant plus agités. Enfin comme Miró lui-même professait qu'il voulait »tuer la peinture«, la décomposition fut poussée à tel point qu'il ne resta plus que quelques taches informes sur le couvercle (ou sur la pierre tombale, si l'on veut) de la boîte à malices.

Joan Miro begann mit einer so peinlich genauen Darstellung von Objekten, bis die Realität bei ihm zu Staub zerfiel, in eine Art sonnendurchglühten Staub. In der Folge befreiten sich seine winzigen Objekte selbst von aller Realität und erschienen wie eine Menge zerfallener und daher nur um so bewegterer Elemente. Schließlich, da Miró selber bekannt hat, er wolle »die Malerei töten«, wurde

⁹² Vgl. ebd.

⁹³ Vgl. Mauss/Hubert: »Esquisse d'une théorie générale de la magie«.

⁹⁴ Was berührt wird, wird ähnlich und kann ebenfalls den transformatorischen Kräften der Magie unterworfen werden. Vgl. meine Ausführungen zur »magischen Mimesis« in der Einleitung dieses Buches.

⁹⁵ Vgl. Krauss: »Corpus Delicti«, S. 82.



Jacques-André Boiffard, *Gros orteil, sujet masculine, 30 ans, 1929*,
in: *Documents*, 1/6, November 1929, S. 299.

die Auflösung so weit getrieben, daß nur noch einige gestaltlose Flecken auf dem Deckel (oder, wenn man mag, auf dem Grabstein) seines Zauberkastens übrigblieben. Dann hielten die kleinen cholerischen und verrückten Elemente aufs neue Einzug, und heute verschwinden sie wieder einmal in seinen Bildern und lassen dabei nur die Spuren irgendeiner ungewissen Katastrophe zurück.⁹⁶

Erst über die »peinlich genaue Darstellung« der Realität bzw. durch die übergroße, mimetische Annäherung an die Welt, die schließlich zur Auflösung bzw. »Tötung« ihrer Formen führt, kann nach Bataille die ästhetische Befreiung der »niederen Materialität« gelingen. Der »niedere Materialismus« setzt nicht nur einen Akt der transgressiven Mimesis aufseiten des Subjekts voraus, im Zuge dessen das Objekt eine Deformation bzw. Zerstörung durchläuft. Die Transgression involviert letztlich auch die Betrachterinnen, die ebenfalls einer Form der »Alteration« ausgesetzt werden: Die in *Documents* abgebildeten Objekte – wie bspw. die Nahaufnahme des großen Zehs aus der sechsten Ausgabe der Zeitschrift von 1929 – sollten die Betrachterinnen »ohne Umwege«, auf (bild-)

⁹⁶ Bataille: »Joan Miró«, S. 399 [deutsch: »Joan Miró«].

magische⁹⁷ Art und Weise, »verführen«. »Verführung« meinte allerdings bei Bataille einmal mehr einen gewaltförmigen Prozess, nämlich den Zwang zur Identifikation der Betrachterin mit dem dargestellten Gegenstand: Die »Rückkehr zur Realität« beinhalte, »qu'on est séduit basement, sans transposition et jusqu'à en crier, en écarquillant les yeux: les écarquillant ainsi devant un gros orteil. / dass man niederträchtig verführt wird – ohne Transponierung und bis man schreit – indem man die Augen aufsperrt, sie aufsperrt auch angesichts eines großen Zehs«. ⁹⁸

Im Anschluss an die nur kurz umrissenen Untersuchungen von Rosalind Krauss und Georges Didi-Huberman zu Batailles Konzept des *informe* soll hier vor allem auf die Verbindungen zur theoretischen Ethnologie hingewiesen werden, von der Batailles kunsttheoretische Reflexionen ihren Ausgangspunkt nehmen. Batailles zentrale ästhetische Konzepte wurden im Rückgriff auf ethnologische Theorien des »Primitiven« entwickelt: Über die Kritik von Luquets Thesen gelangte er zu seiner Theorie der künstlerischen »Alteration«, dem ästhetiktheoretischen Teilstück seines Programms für einen »niedereren Materialismus«. Im Rückgriff auf ethnologische Konzepte gelang es ihm, sich von einem Verständnis künstlerischer Mimesis als visuelle Imitation zu lösen und sie vielmehr als materielle und grenzauflösende Metamorphose⁹⁹ zu fassen. Batailles in *Documents* verkündetes ästhetisches Programm des »niedereren Materialismus« ist deshalb nur aus der Perspektive eines auf die *imitatio* des Originals beschränkten Mimesisbegriffs anti-mimetisch. Im Kern geht es ihm – wie ja auch bereits Luquet – vielmehr darum, dem klassischen abendländischen Schönheitsideal und seiner idealen Proportionalität, an der Bataille gerade einen Mangel an mimetischer Bezugnahme auf die Welt und eine Miss-

⁹⁷ Nach Didi-Huberman handelt es sich um »Bildmagie«, d.h. »d'un régime focalisateur qui nous soumet, comme il dut soumettre Bataille lui-même, aux pouvoirs de l'image, aux pouvoirs de sa *fixité* / eine fokussierende Funktionsweise, die uns – wie auch Bataille selbst – den Mächten des Bildes unterwirft, den Mächten seiner *Fixiertheit*«. Didi-Huberman: *La ressemblance informe*, S. 10 [deutsch: S. 22].

⁹⁸ Bataille: »Le gros orteil«, S. 302 [deutsch: S. 502].

⁹⁹ Im semantischen Feld der Metamorphose sind bereits seine zentralen Begrifflichkeiten der »Alteration« und »Formlosigkeit« angesiedelt. Bataille kreiste in *Documents* zudem noch auf anderen Ebenen um das Motiv der (entstellenden) Verwandlung: Dem Begriff »Metamorphose« widmeten sowohl Leiris als auch Bataille im »Dictionnaire critique« Wörterbucheinträge. Batailles Eintrag betont neben der anthropologischen Basis einmal mehr die gewaltförmige Dimension der Mimesis: »On peut définir l'obsession de la *métamorphose* comme un besoin violent, *se confondant d'ailleurs avec chacun de nos besoins animaux*, excitant un homme à se départir tout à coup des gestes et des attitudes exigées par la nature humaine [...]. / Man kann den Zwang zur *Metamorphose* als ein gewalt-sames Bedürfnis definieren, *das sich übrigens mit allen unseren tierischen Bedürfnissen vermischt* und das den Menschen dazu anstachelt, sich plötzlich der Gesten und Posen zu entledigen, die vom menschlichen Wesen gefordert sind [...].« Bataille: »Métamorphose«, S. 333 [deutsch: S. 40].

achtung der Materie kritisiert, einen *anderen* Realismus entgegenzusetzen. Wenn Bataille in *Documents* gegen »la substitution des formes naturelles aux abstractions employées couramment par les philosophes [...] / die Ersetzung der natürlichen Formen durch Abstraktion, wie sie üblicherweise von den Philosophen betrieben wird«,¹⁰⁰ polemisiert, zielt er mit dieser Kritik aber nicht auf eine wie auch immer geartete Rückkehr zu einem naturalistischen Realismus. Wenig »naturalistisch«, sondern vielmehr »abstrakt« im nicht-figürlichen Sinne sind die Formen zu bezeichnen, die idealerweise durch Bewegungen der *altération* hervorgebracht werden sollten. Seine Kritik war vielmehr gegen eine bestimmte Form der (visuellen) Mimesis gerichtet, der Bataille unterstellte, die Realität der »niederen Materialität« unter idealen Formen zu verschleiern. Diese Realität sollte durch die deformierende Mimesis wieder freigelegt werden.

2. Ethnologie und Mimesis: Michel Leiris' mimetische Ethnographie

2.1. Afrika als Phantom

Für Michel Leiris begann nach dem Ende der Zeitschrift *Documents* eine Laufbahn als professioneller Ethnologe.¹⁰¹ Im Mai 1931 brach eine Forschungsgruppe unter der Leitung von Marcel Griaule zu einer ethnologischen Expedition nach Nordafrika auf. Ihr gehörte auch Leiris als ethnographischer Schreiber an. Er hatte zu diesem Zeitpunkt allerdings noch keinerlei ethnologische Expertise und war vor allem als surrealistischer Schriftsteller öffentlich in Erscheinung getreten.¹⁰² Die sogenannte »Mission Dakar-Djibouti« wurde vom Institut d'Ethnologie und dem Musée d'Ethnographie du Trocadéro organisiert und stand unter der Schirmherrschaft des französischen Kolonialministeriums.¹⁰³ Die Forschungsexpedition war ein nationales Prestigeprojekt mit dem Auftrag, die im Vergleich zu England noch rückständige, französische Ethnologie aufzuwerten, ihr »zukünftige Arbeitsfelder in den eigenen Kolonien zu sichern und die Sammlung des Musée d'Ethnographie du Trocadéro zu bereichern – auch, um auf diese Weise die Kolonialisierung als Idee der

¹⁰⁰ Bataille: »Le langage des fleurs«, S. 164 [deutsch: »Die Sprache der Blumen«, S. 498].

¹⁰¹ Nach der Rückkehr aus Afrika studierte Leiris Religionsgeschichte, Soziologie und Ethnologie, erhielt 1937 sein Diplom der Ethnologie und arbeitete ab 1943 als ethnologischer Forscher des *Centre National des Recherches Scientifiques*, vgl. Armel: *Michel Leiris*, S. 46f.

¹⁰² Vgl. Leiris: *Simulacre* und ders.: *Le point cardinal*.

¹⁰³ Vgl. Jamin: »Objets trouvés de paradis perdus«, S. 80–81.

›plus grande France‹ populär zu machen«. ¹⁰⁴ Ein Teil der ersten Generation von ethnologischen Feldforschern stammte aus dem Umfeld von *Documents*: ¹⁰⁵ Neben Leiris nahm auch der Musikwissenschaftler André Schaeffner, der ebenfalls zuvor für die Zeitschrift als Autor tätig gewesen war, an der Reise teil. ¹⁰⁶

Die Mission Dakar-Djibouti dauerte von 1931 bis 1933, führte geografisch vom Senegal nach Äthiopien und konnte als Resultat ein Verzeichnis von 30 afrikanischen Sprachen bzw. Dialekten sowie 3600 ›gesammelte‹ ethnologische Güter vorweisen – tatsächlich wurden die Objekte zu einem großen Teil von den Ethnologen geraubt ¹⁰⁷ –, darunter eine bedeutende Kollektion von äthiopischen Bildern, mehr als 300 Amulette und Manuskripte, die der Bibliothèque Nationale eingemeindet wurden. Außerdem wurden ca. 6000 ethnologische Photographien sowie 15000 Beobachtungsprotokolle (*fiches d'observation*) angefertigt. ¹⁰⁸ Die französische Ethnologie war Ende der 1920er Jahre noch eine weitgehend theoretische ›Lehnstuhlethnologie‹ und sollte mit dieser großangelegten Forschungsexpedition in eine empirische Wissenschaft verwandelt werden, die sich auf professionell erstelltes, ›objektives‹ Datenmaterial stützte. ¹⁰⁹

Weniger wissenschaftlich, dafür sehr enthusiastisch in Bezug auf die humanistische Strahlkraft dieses ersten, professionellen ethnologischen Feldforschungsunternehmens war Leiris' Haltung vor Beginn der Expedition. Er wünschte sich, die Ethnologie möge dazu beitragen, viele der ›Irrtümer‹ zu beseitigen, »qu'un Européen moyen peut se faire d'un pays exotique [...]. / die sich ein Durchschnittseuropäer von einem exotischen Land machen kann«. ¹¹⁰ In einem noch vor seiner Abreise für die vorletzte Ausgabe der Zeitschrift *Documents* verfassten Artikel mit dem Titel »Das Auge des Ethnographen« kündigte er die bevorstehende Mission Dakar-Djibouti an und idealisierte die Ethnologie als

cette science qui a ceci de magnifique que, plaçant toutes les civilisations sur le même pied et ne considérant aucune d'entre elles comme plus valable qu'une autre a priori [...] elle est la plus généralement humaine, parce que, non limitée – ainsi que la plupart des autres – aux hommes blancs, à leur mentalité, à

¹⁰⁴ Albers/Pagni/Winter: *Blicke auf Afrika nach 1900*, S. 9. Zu den kolonialen Hintergründen der Mission Dakar-Djibouti vgl. Jamin: »Objets trouvés de paradis perdus«.

¹⁰⁵ Nach Clifford ein Grund für die – nicht nur personell, sondern auch thematisch – engen Verbindungen zwischen der französischen Ethnologie und dem Surrealismus, vgl. Clifford: »Ethnographic Surrealism«.

¹⁰⁶ Vgl. Schaeffners *Documents*-Artikel: »Igor Strawinsky, musicien vivant«; »Marcel Delannoy. Le fou de la dame« und »Rossini: L'italiana in Algeri«.

¹⁰⁷ Vgl. Jamin: »Objets trouvés de paradis perdus«.

¹⁰⁸ Vgl. Jamin: *La mission ethnographique Dakar-Djibouti*, S. 26 ff.

¹⁰⁹ Vgl. Jamin: »Objets trouvés de paradis perdus«, S. 82–83.

¹¹⁰ Leiris: »L'Œil de l'ethnographe«, S. 413 [deutsch: »Das Auge des Ethnographen«, S. 34].

leurs intérêts, a leurs techniques, elle s'étend à la totalité des hommes, qu'elle étudie dans leurs rapports entre eux et non d'une manière arbitrairement individuelle [...].

diese[] herrliche[] Wissenschaft, die alle Zivilisationen auf dieselbe Stufe stellt und [...] keine von ihnen a priori als wertvoller betrachtet als die andere; sie ist hierhin die im allgemeinsten Sinne menschliche Wissenschaft, und da sie nicht, wie die meisten anderen, auf weiße Menschen, auf ihre Mentalität, ihre Interessen und Techniken beschränkt bleibt, umgreift sie die Gesamtheit der Menschen, die sie in ihren Bezügen untereinander, und nicht etwa auf willkürliche individuelle Weise erforscht [...].¹¹¹

Leiris' Haltung war zwar humanistisch und anti-kolonial, sein Vorstellung von Afrika aber nichtsdestotrotz voller exotistischer Klischeebilder und in erster Linie geprägt von den fiktiven Afrika-Beschreibungen in der Literatur Joseph Conrads und Raymond Roussels.¹¹² In seiner Beschreibung hallt der Exotismus aus seinem *Documents*-Artikel nach: Er verklärte Afrika und die in Aussicht stehende Begegnung mit der indigenen Bevölkerung zu einem »poetischen Abenteuer«, hoffte auf die Erfüllung von »Kindheitsträumen«, auf Inspiration durch die von ihm als »naiv« und »kindlich« imaginierten Afrikanerinnen. Vor allem aber träumte er von einem Abstreifen seiner als »mittelmäßig« empfundenen, westlichen Identität,¹¹³ einer Erfahrung des Selbstverlusts (*oubli de soi*) und die Erfüllung seines primitivistischen Begehrens nach »une plongée dans une ›mentalité primitive‹ / [einem] Eintauchen in eine ersehnte ›ursprüngliche Mentalität‹.«¹¹⁴ Im Rückblick kritisierte auch Leiris selbst seine damaligen Vorstellungen als »romantisch« und »ästhetizistisch«.¹¹⁵ Sein im Zuge der Expedition verfasstes Reisetagebuch versah er anlässlich der Veröffentlichung mit dem Titel *L'Afrique fantôme (Phantom Afrika)*¹¹⁶ und spielte damit sowohl auf den illusionären Charakter seiner Phantasien an als auch darauf, dass diese Phantasien letztlich enttäuscht wurden: Das Afrika, dem der Ethnograph im Laufe der Reise begegnete, erschien ihm zunehmend als Ort des Verfalls und gespenstischen Nachlebens der Sklaverei und des Kannibalentums:

VOICI ENFIN L'AFRIQUE, la terre des 50° à l'ombre, des convois d'esclaves, des festins cannibales, des crânes vides, de toutes les choses qui sont mangées, corrodées, perdues

¹¹¹ Ebd., S. 407 [deutsch: S. 31].

¹¹² Vgl. Leiris: »L'Œil de l'ethnographe«, S. 413. Zu Leiris' Verhältnis zu Roussel vgl. Albers: »Alterität und Mimesis«.

¹¹³ Vgl. Leiris: »L'Œil de l'ethnographe«, S. 407.

¹¹⁴ Leiris: »L'Afrique fantôme«, S. 93 [deutsch: *Phantom Afrika* I, S. 20].

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 94.

¹¹⁶ Leiris: »L'Afrique fantôme« [deutsch: *Phantom Afrika*, 2 Bde].

ENDLICH AFRIKA, das Land der 50° im Schatten, der Sklavenkolonnen, der kannibalischen Festmähler, der leergebrannten Totenschädel, das Land der Verzehreten, Zerfressenen, Verschollenen

– so vermerkt er bitter in einem Tagebucheintrag auf ungefähr halber Strecke der Reise.¹¹⁷ Im Vorwort zur Buchveröffentlichung von *L’Afrique fantôme* resümierte er seine Enttäuschung:

L’Afrique que j’ai parcourue dans la période d’entre les deux guerres n’était déjà plus l’Afrique héroïque des pionniers, ni même celle d’où Joseph Conrad a tiré son magnifique *Heart of darkness* [...]. De ce côté – je serais tenté de le croire – doit être cherchée la raison pour laquelle je n’y trouvai qu’un fantôme.

Der Kontinent, den ich in der Zeit zwischen den beiden Kriegen durchquert habe, war bereits nicht mehr das heroische Afrika der Pioniere, und nicht einmal mehr jenes Afrika, das Joseph Conrads wunderbarer Erzählung *Heart of Darkness* [...] zugrunde liegt [...]. Darin ist auch, so möchte ich glauben, der Grund dafür zu suchen, warum ich mich damals nur einem Phantom gegenüber sah.¹¹⁸

Leiris anfänglicher Enthusiasmus wich im Verlauf der Reise einem desillusionierten Zynismus, die positiven Klischeebilder von Afrika verwandelten sich in negative.¹¹⁹ Dass seine primitivistischen Phantasien die Begegnung mit der Realität durchaus überdauerten,¹²⁰ zeigt ein Blick in seine Tagebuchaufzeichnungen: Noch im zweiten Teil seiner Reise wartet Leiris auf die Erfüllung seiner exotistischen Phantasien. Seine Hoffnungen richten sich nun auf die Reise durch Abessinnien: »Combien de kilomètres a-t-il fallu que nous fassions pour nous sentir enfin au seuil de l’exotisme! / Wie viele Kilometer haben wir gebraucht, um uns endlich an der Schwelle des Exotismus zu fühlen!«¹²¹ Allerdings machten sich auch zunehmend Zweifel über den Sinn der Expedition breit, denn die Selbsttransformation, die Leiris sich erhofft hatte, trat nicht ein. Der Ethnograph entkam seiner eigenen Haut nicht. Ernüchtert hält er in seinem Tagebuch fest: »Le voyage ne nous change que par moments. La plupart du temps vous restez

117 Ebd., S. 415–416 [deutsch: *Phantom Afrika I*, S. 294].

118 Ebd., S. 92 [deutsch: *Phantom Afrika I*, S. 20].

119 Vgl. zu den Transformationen, die Leiris’ Primitivismus in diesem Zuge durchläuft, insbesondere Albers: »Der besessene Ethnograph und die Rituale des Schreibens« und dies.: »Das phantomatische Herz Afrikas«.

120 Auch Fritz Kramer, der die Macht der Überwältigungserfahrung durch die Begegnung mit der empirischen Realität des Fremden in der Situation der Feldforschung betont, macht implizit auf mögliche Persistenz imaginärer Anteile aufmerksam, wenn er davor warnt, »dass der Gegenstand der ethnographischen Erfahrung im Moment seiner Darstellung in imaginäre Ethnographie zurücksinkt«, vgl. Kramer: *Verkehrte Welten*, S. 10. Für Kramer liegt die Gefahr der Verkenntung allerdings vor allem in der – nachträglichen – schriftlichen Wiedergabe, weil die ethnographische Darstellung immer dazu tendiere, fremde Gesellschaften zu verfremden und diese der eigenen Gesellschaft anzuverwandeln. Vgl. Kramer: »Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften«, S. 56.

121 Leiris: »L’Afrique fantôme«, S. 417 [deutsch: *Phantom Afrika I*, S. 296].

tristement pareil à ce que vous aviez toujours été. / Die Reise verändert einen nur momentan. Die meiste Zeit bleibt man auf triste Weise dem gleich, was man schon immer gewesen ist.«¹²²

2.2. Subjektive Ethnologie

Mehr noch als unter einem humanistischen Stern stand die Afrika-Reise also für Leiris vor der Abreise vor allem im Zeichen seiner eigenen primitivistischen Phantasien. Seine Vorstellungen, in Afrika Phänomenen der Magie, dem Surrealen und »Wunderbaren« (*merveilleux*) zu begegnen, sind dabei wenig originell, sondern greifen vertraute primitivistische Figuren und Topoi auf: Es sind Spielarten der Figur des »edlen Wilden«¹²³ und der Vorstellung von einer exotischen, »verkehrten Welt«, in der europäische Normen und Gesetze außer Kraft gesetzt sind.¹²⁴ Diese Figuren gehören zum Repertoire eines breiten, abendländischen Kanons aus Mythen über die Welt der »Primitiven« – Mythen, deren Kern die projektive Spiegelung der eigenen Kultur und des eigenen Selbst im fremden Anderen darstellt.¹²⁵

Die Schuld für die Enttäuschung seiner Phantasien suchte Leiris zunächst im wissenschaftlichen Korsett der Reise. In seinem Tagebuch brachte er an mehreren Stellen zum Ausdruck, wie sehr ihn der wissenschaftliche Tagesablauf und die »trockene« Wissenschaft (*labour sec de savant*)¹²⁶ langweilten:

Travail languissant de traduction de texte avec le boiteux. Songeant aux fulgurations incessantes de la vieille, au charme insolite qui émane de sa fille, mesurant l'immense prix que j'attache à fixer leurs paroles, je ne peux plus supporter l'enquête méthodique. J'ai besoin de tremper dans leur drame, de toucher leurs façons d'être, de baigner dans la chair vive. Au diable l'ethnographie !

Schleppende Arbeit mit dem Lahmen an der Übersetzung des Textes. Wenn ich an das unausgesetzte Wetterleuchten der Alten denke, an den befremdlichen Charme ihrer Tochter, und den immensen Wert ausmesse, den ich dem Aufzeichnen ihrer Worte beilege, wird mir die methodische Befragung unerträglich. Ich muß mitten drin sein in ihrem Drama, das was sie sind und wie sie sind aus der Nähe berühren, es im lebendigen Fleische fühlen. Zum Teufel mit der Ethnographie!¹²⁷

¹²² Ebd., S. 352 [deutsch: *Phantom Afrika I*, S. 237].

¹²³ Vgl. u. a. Rousseau: *Discours sur l'inégalité*. Vgl. zur Kulturgeschichte der Figur des »edlen Wilden« Fink-Eitel: *Die Philosophie und die Wilden*, S. 9f.

¹²⁴ Vgl. Kramer: *Verkehrte Welten*, S. 9.

¹²⁵ Vgl. Kohl: *Abwehr und Verlangen*, S. 26.

¹²⁶ Leiris: »L'Afrique fantôme«, S. 560 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 132].

¹²⁷ Ebd., S. 602 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 168.] Solche schwärmerischen Passagen alterieren allerdings mit Einträgen, in denen Leiris sich abschätzig über die »Faulheit«, »Unzuverlässigkeit« und »Unaufrichtigkeit« der einheimischen Bevölkerung äußerte. Vgl. zu Leiris' rassistischem Primitivismus kritisch Shelton: »Primitive Self«, S. 334.

Den Ethnographen überkam im Laufe der Reise zunehmend Verbitterung (*amertume*) und ein »Ressentiment contre l'ethnographie, qui fait prendre cette position si inhumaine d'observateur, dans des circonstances où il faudrait s'abandonner. / Ressentiment gegen die Ethnographie, die einem in Situationen, denen man sich ganz überlassen müsste, die unmenschliche Haltung des Beobachters aufzwingt«. ¹²⁸ Statt dem bürokratischen Sammeln von Daten und Material sehnte Leiris sich weiterhin nach Abenteuern, »Dramatik« und der Fusion mit seinem afrikanischen Gegenüber.

Aus der Sicht der Vertreter der akademischen Ethnologie, namentlich des Pioniers der französischen Feldforschung, Marcel Griaule, war die Expedition dagegen sehr erfolgreich – und zwar nicht nur, was die reiche Ausbeute an ethnologischen Objekten betrifft. Die Mission Dakar-Djibouti stellte für Griaule eine wichtige Wegmarke im Prozess der methodologischen Professionalisierung der Ethnologie dar. Er konnte im Zuge der Reise eine neue ethnologische Beobachtungsmethode entwickeln, die auf Teamarbeit, Methodenpluralität und auf modernen, medial gestützten Beobachtungstechniken, sowie rigiden Regeln für das Sammeln von Objekten basierte. ¹²⁹ Im Gegensatz zur »teilnehmenden Beobachtung« des britischen Anthropologen Bronislaw Malinowskis ¹³⁰ bleibt der Ethnologe oder die Ethnologin bei dieser Methode in beobachtender Distanz zum Geschehen, umgibt sich aber nach Möglichkeit mit vermittelnden, indigenen Informantinnen. ¹³¹ Nach Griaules Vorstellungen sollten die Ethnologen im Idealfall zugleich Archivare, Historiker, Statistiker, Künstler und Schriftsteller sein, um so eine maximale Erfassung der beforschten Kultur sicherzustellen. Um diese Multiprofessionalität bereits für die Mission Dakar-Djibouti zu gewährleisten, setzte er sein Team aus verschiedenen Berufsgruppen zusammen: Die Expedition wurde außer von Michel Leiris und André Schaeffner von der Linguistin Deborah Lifchitz, dem Linguisten Jean Mouchet, dem Maler Gaston-Louis Roux, dem Geographen Abel Faivre sowie verschiedenen Technikern begleitet. Griaules ethnologische Methode setzte nicht nur auf eine arbeitsteilige, sondern auch eine weitestgehend quantitative Praktik der ethnologischen Beobachtung, deren Ziel darin bestand, in möglichst kurzer Zeit ein Maximum an Fakten, Objekten und Informationen zu sammeln und eine möglichst umfassende Dokumentation

¹²⁸ Leiris: »L'Afrique fantôme«, S. 599 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 165].

¹²⁹ Vgl. Griaule: »Introduction méthodologique«.

¹³⁰ Malinowski plädierte für ein »Gleichgewicht« zwischen Subjektivität und Objektivität in der ethnologischen Beobachtungssituation. Vgl. zu Malinowskis Methoden (im Vergleich zu denjenigen Griaules): Mercier: »Journal intime et enquêtes ethnographiques« und Armel: *Michel Leiris*, S. 331. Zu den Unterschieden zwischen angelsächsischer Anthropologie und französischer Ethnologie, vgl. Clifford: *The Predicament of Culture*, S. 68f.

¹³¹ Jolly: »Marcel Griaule, ethnologue«, S. 163

von Daten bereitzustellen.¹³² Nach seiner Rückkehr beschrieb Griaule die Reise in der Zeitschrift *Minotaure* als erfolgreichen Testlauf für seine Methode der empirischen Feldforschung und der ethnologischen Arbeitsteilung:

La Mission Dakar-Djibouti [...] a démontré que la meilleure formule à retenir dans l'exercice des sciences ethnographiques est celle de la division du travail, de l'étroite collaboration à l'intérieur d'une équipe disciplinée, nombreuse, et dont chaque membre, tout en ayant une haute idée de sa responsabilité, sait qu'il n'est rien, sans les autres, qu'un rouage immobile.

Die Mission Dakar-Djibuti [...] hat gezeigt, dass die beste Methode, die in der Ethnographie zum Einsatz kommen kann, diejenige der Arbeitsteilung ist, der engen Zusammenarbeit innerhalb eines disziplinierten und vielköpfigen Teams, von dem jedes Mitglied, mit hohem Anspruch an die eigene Verantwortung, weiß, dass es ohne die anderen nichts ist als ein starres Rädchen.¹³³

Michel Leiris' offizielle Aufgabe als ethnographischer Schreiber der Mission Dakar-Djibuti war die schriftliche Dokumentation der Tagesabläufe und Ereignisse – eine Pflicht, der er in seinem Tagebuch durch tägliche Einträge, die Beschreibung und Interpretation sozialer und kultureller Phänomene, das Verzeichnen von politischen Ereignissen und das Sammeln von Geschichten und Beobachtungen nachkam.¹³⁴ Leiris übte in seinen Einträgen allerdings auch Kritik an der Mission – sehr zum Missfallen Marcel Griaules, der mit Leiris in einen Streit über dessen Schilderung der Ereignisse geriet und ihn von der Veröffentlichung des Reisetagebuchs abhalten wollte.¹³⁵ Zudem berichtete Leiris in seinem Tagebuch über den Raub der Kunst und Kulturgüter (an dem er sich freilich auch selbst beteiligte).¹³⁶ Vor allem aber bezog sich seine Kritik auf die ›objektiven‹ Methoden: Griaules ethnologischem Positivismus setzte Leiris eine Praxis der ›subjektiven‹ Ethnographie entgegen, die für seine weitere Laufbahn als Ethnologe prägend werden sollte.¹³⁷

Diese subjektive Wende vollzog sich zunächst im ethnographischen Schreibprozess, in dessen Verlauf das eigentlich als Werkzeug der ethnologischen Dokumentation gedachte *carnet de route* sich zunehmend

¹³² Vgl. ebd., S. 167–169.

¹³³ Griaule: »Introduction méthodologique«, S. 12 [Übersetzung: R.E.].

¹³⁴ Vgl. Leiris: *C'est-à-dire*, S. 45 ff.

¹³⁵ Vgl. Jolly: »Marcel Griaule, ethnologue«, S. 167.

¹³⁶ Vgl. Leiris: »L'Afrique fantôme«, S. 191 f.

¹³⁷ Vgl. Leiris: *C'est-à-dire*, S. 50. »Dès les projets de préface de *L'Afrique fantôme*, je pensais qu'en ethnographie la subjectivité devait intervenir [...] Je pense que l'élément subjectif doit être présent. Il est toujours présent. / Seit den Entwürfen zum Vorwort für *Phantom Afrika* war ich der Meinung, dass sich die Subjektivität in die Ethnographie einmischen muss [...]. Ich glaube, dass das subjektive Element präsent sein muss. Es ist immer präsent.« [Übersetzung: R.E.].

in ein intimes Tagebuch verwandelte.¹³⁸ Neben der Aufzeichnung von Reiseverläufen, Tagesereignissen und Beobachtungen des sozialen und politischen Geschehens legt der Ethnograph in *L'Afrique fantôme* seine Ambivalenzen gegenüber den afrikanischen Gesellschaften und Religionen, denen er im Laufe der Reise begegnete, offen und berichtet schonungslos und zum Teil selbstironisch über seine eigenen kolonialen Phantasien und sein sexuelles Begehren: »Désir d'être une brute ; d'avoir, par exemple, une esclave ; de courir à travers les pays. / Lust, grob und brutal zu sein, eine Sklavin z.B. zu haben, durch die Länder zu ziehen« heißt es bspw. in einem Eintrag vom 14. Juli 1932.¹³⁹ Und später hofft er auf eine sexuelle Beziehung mit der Abessinierin Emawayish:

Mais il est évident que pour cela il faudrait la prendre en charge, se substituer à cet homme, en un mot: l'enlever. [...] Et qui sait? Si Emawayish vient avec nous en caravane, j'y gagnerai peut-être autre chose ...

Aber es liegt auf der Hand, dass man [...] sie entführen müsste. [...] Und wer weiß? Wenn Emawayish unserer Karawane folgt, fällt für mich dabei vielleicht auch noch was anderes ab ...¹⁴⁰

Als Gesamtwerk war *L'Afrique fantôme* schließlich weniger mit ethnologischen Fakten befasst als mit der Ergründung der Untiefen des Seelenlebens des Ethnographen selbst.¹⁴¹ Das Reisetagebuch ist in der ersten Person Singular¹⁴² verfasst und weist eine gewisse »experimentelle Literarizität« auf,¹⁴³ d.h., es zeichnet sich durch einen, so formuliert es Leiris selbst im Vorwort, halb »dokumentarischen« und halb »poetischen« Charakter aus.¹⁴⁴ Die Darstellungsverfahren sind weder eindeutig literarisch noch eindeutig wissenschaftlich, der Stil mal poetisch, mal nüchtern beschreibend, die Narration uneindeutig und fragmentarisch und die

¹³⁸ Vgl. Leiris: »Préambule à L'Afrique fantôme«, in: ders.: *Miroir de L'Afrique*, S. 88.

¹³⁹ Leiris: »L'Afrique fantôme«, S. 548 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 125].

¹⁴⁰ Ebd., S. 605 [deutsch: S. 169–170]. Vgl. zur Analyse des sexuellen Subtexts in Leiris' Tagebuch und der erotischen Dimension seiner Verschmelzungssehnsüchte Clark-Taoua: »In Search of New Skin«.

¹⁴¹ Vgl. Clifford: *The Predicament of Culture*, S. 167f. Aufgrund dieser starken autobiographischen Dimension und der Rückwendung der ethnographischen Reflexion auf das Forschungssubjekt gelangte das Reisetagebuch später zu einiger Berühmtheit und begründete Leiris' Ruf als erster »postmoderner Ethnologe«. Leiris wird als Vorläufer eines »ethnographischen Konfessionalismus« betrachtet, der das Ich des ethnographischen Reisenden in den Vordergrund stellte. Diese Tradition wird gegen Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre in der sogenannten ethnographischen Bekenntnisliteratur wieder aufgenommen, vgl. Kohl: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, S. 124–128.

¹⁴² Jacques Mercier weist darauf hin, dass Leiris erstmalig auch den Gebrauch des Wortes »Ich« in den ethnographischen Bericht einführt. Vgl. Mercier: »Présentation«, in: Leiris: *Miroir de l'Afrique*, S. 893.

¹⁴³ Vgl. Albers: »Das phantomatische Herz Afrikas«, S. 194.

¹⁴⁴ Vgl. Vgl. Leiris: »Préambule à L'Afrique fantôme«, in: ders.: *Miroir de L'Afrique*, S. 89.

ethnographischen Passagen von Exkursen über ›unwissenschaftliche‹ Themen und die Fremdheit des Ethnographen durchbrochen:

Je suis quant à moi très maussade et me sens de plus en plus isolé. [...] Cruellement, je perçois à quel point *je suis l'étranger*. [...] Horrible chose qu'être l'Européen, qu'on n'aime pas mais qu'on respecte tant qu'il reste muré dans son orgueil de demi-dieu, qu'on bafoue dès qu'il vient à se rapprocher!

Ich für mein[en] Teil bin sehr verdrossen und komme mir immer isolierter vor. [...] Mir kommt grausam zu Bewußtsein, *wie sehr ich doch der Fremde bin*. [...] Ein entsetzliches Ding, der Europäer zu sein, den man nicht mag, auch wenn man ihn respektiert, solange er in seinem Halbgötterstolz verbarrikadiert bleibt, und den man in den Dreck zieht, sobald er sich annähern möchte.¹⁴⁵

Leiris vollzieht in *L'Afrique fantôme* an vielen Stellen einen Perspektivwechsel von der Fremdheit des Gegenübers zum eigenen Fremdsein, welches nun zum eigentlichen Gegenstand des ethnographischen Schreibens wird.¹⁴⁶ Für James Clifford markiert Leiris' Tagebuch deshalb den Beginn eines neuen ethnographischen Subgenres, nämlich des zugleich selbstreflexiven und radikal analytischen, ethnologischen Selbstbekenntnisses.¹⁴⁷ Nach Clifford unterhöhlt *L'Afrique fantôme* durch den Perspektivwechsel auf das ethnographische Subjekt, das nun gleichermaßen zum Objekt der ethnologischen Analyse wird, die Autorität der wissenschaftlichen Ethnologie – und macht damit den gerade erst erhobenen Anspruch der französischen Ethnologie auf wissenschaftliche Distanz und Objektivität bereits wieder obsolet.¹⁴⁸ Leiris' Schreibweise lege offen, dass Ethnologinnen in der Feldforschungssituation gegenüber dem Objekt ihrer Forschungen ohnehin nie die fixierte und stabile Subjektposition einnehmen, die sie sich selbst gerne zuschreiben, sondern immer schon einem Prozess der wechselseitigen Beobachtung, Bezug- und Einflussnahme ausgesetzt sind.¹⁴⁹ *L'Afrique fantôme* sei deshalb als Dokument einer neuen ethnographischen Haltung zu verstehen, bei welcher der Ethnograph seine selbsterdachte Position als gegenüber der fremden Gesellschaft überlegener Beobachter und die Grenzen zwischen innen und außen, Subjekt und Objekt aufgibt.¹⁵⁰ Folgt man dieser Deutung Cliffords, so lässt sich also neben den fortdauernden, (enttäuschten) primitivistischen Phantasien des

145 Leiris: »L'Afrique fantôme«, S. 599 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 164, Hervorhebung R.E.]. Vgl. zur Analyse der textuellen Verfahren in Leiris' Tagebuch auch Albers: »Die Interpretation des Fremden durch Mimesis« sowie Strätling: *Figurationen*, insbesondere S. 156 ff.

146 Vgl. Albers: »Die Interpretation des Fremden durch Mimesis«, S. 234 f.

147 Vgl. Clifford: »Introduction: Partial Truth«, S. 14

148 Vgl. ebd.

149 Vgl. Clifford: *The Predicament of Culture*, S. 173.

150 Vgl. ebd.

Ethnographen Leiris in *L'Afrique fantôme* noch eine weitere textuelle Dimension ausmachen: Durch den selbstreflexiven Perspektivwechsel wird es auch möglich, das eigene Selbstverständnis als Ethnologen zu reflektieren. Indem Leiris seine eigene Entfremdung zum Gegenstand der Analyse macht, diese auf die Ebene der Ethnographie überträgt und in experimentelle und introspektive Schreibverfahren übersetzt, unterminiert er in *L'Afrique fantôme* in noch stärkerem Maße als durch die explizit geäußerte Kritik an der Forschungsexpedition und Griaules Methoden den hierarchischen Anspruch der Ethnologie auf wissenschaftlichen Neutralität und Objektivität.

2.3. Ethnologische Mimesis

Leiris setzte sich über Marcel Griaules ethnologische Regeln also einerseits durch die Wahl eines subjektiven ethnographischen Aufzeichnungsverfahrens hinweg. Darüber hinaus verließ er aber auch mit seinen ethnologischen Forschungspraktiken zunehmend den von Griaule vorgegebenen wissenschaftlichen Rahmen der Expedition. Im zweiten Teil der Afrika-Reise, der die Forschungsgruppe durch Äthiopien führte, traf Leiris in Gondar auf den sogenannten Zar-Kult, einen verbreiteten abessinischen Geisterkult, und eine islamisch-christliche Variante der Magie, die ihn besonders stark faszinierte. Der Zar-Kult basiert auf einem hierarchisch verästelten, unsichtbaren Paralleluniversum aus (männlichen und weiblichen) Geistern mit je spezifischen Charakterzügen, die von den meist weiblichen Zar-Besessenen in exorzistischen Trance-Ritualen verkörpert werden.¹⁵¹ Man betrachtet die Zar in Äthiopien als eine milde Form von Krankheit. In einem nachträglich verfassten Artikel beschrieb Michel Leiris diesen Kult folgendermaßen:

Conçus comme semblables aux hommes – à cette différence près qu'ils sont des invisibles – les zars constituent une population d'esprits mâles et femelles organisés en société hiérarchisée, avec des rois, des chefs, des serviteurs; société en tous points semblable à la société humaine.

Die Zar, die als den Menschen ähnlich wahrgenommen werden – nur mit dem Unterschied, dass sie unsichtbar sind –, bilden eine Population aus männlichen und weiblichen Geistern, die in einer hierarchischen Gesellschaft organisiert sind – mit Königen, Häuptlingen, Dienern; eine Gesellschaft, die in allen Punkten der menschlichen Gesellschaft gleicht.¹⁵²

¹⁵¹ Vgl. Haberland: »Besessenheitskulte in Süd-Äthiopien«.

¹⁵² Leiris: »La croyance aux génies »zar« en Éthiopie du Nord«, S. 925 [Übersetzung: R.E.].

Die vom Zar besessenen Patientinnen identifizieren sich mit ihrem Geist, der die Besessenen wie ein Reiter sein »Pferd« beherrscht und ihnen seine ganz eigene Persönlichkeit aufprägt. Die Behandlung der Besessenheit erfolgt durch verschiedene Rituale und Zeremonien (u.a. Opferzeremonien), durch die der Zar besänftigt werden soll.¹⁵³

Für Leiris war die Begegnung mit dem Zar-Kult in mehrerlei Hinsicht ein Schlüsselerlebnis und stellte in Bezug auf seine eigenen ethnologischen Praktiken einen Wendepunkt dar. Zunächst hofft Leiris, durch die Teilnahme an den Ritualen des Zar-Kults endlich eine Ekstaseerfahrung zu erleben und in die Magie »einzutauchen«. ¹⁵⁴ Wieder kritisierte er in diesem Zusammenhang die wissenschaftliche Ethnologie, gäbe es doch

qu'il y a des domaines où les choses, par trop, brûlent et où nécessairement il apparaît scandaleux de se promener avec sang-froid, crayon en main, fiches sous les yeux.

Bereiche [...], in denen einem die Dinge viel zu sehr unter den Fingern brennen und wo es notwendigerweise skandalös erscheint, sie mit dem Bleistift in der Hand und den Karteikarten vor den Augen einfach kalten Blutes abzuwandern.¹⁵⁵

Fasziniert vom Zar-Kult begann Leiris in Abessinien eine eigene Form der teilnehmenden Beobachtung. Diese wich nicht nur entscheidend von Griaules Regel der ethnologischen Objektivität ab, sondern unterschied

¹⁵³ Vgl. ebd. Fritz Kramer hebt hervor, dass es sich bei solchen afrikanischen Geister-Kulten um den Versuch handelt, mit den abgespaltenen Teilen der eigenen Zivilisation umzugehen und entsprechend die Geister als Personifizierungen gesellschaftlicher Naturvorstellungen zu deuten, vgl. Kramer: »Notizen zur Ethnologie der *Passiones*«, S. 205. Während sich jede Gesellschaft durch eine kulturelle Trennlinie vom zivilisatorischen Außen abgrenzt, wird nach Kramer in vielen afrikanischen Gesellschaften das Außen der Wildnis, anders als in europäischen Gesellschaften, als Bündel autonomer Mächte anerkannt, die nicht beherrscht werden können. In Form der Geister werden diese Mächte »passiv erfahren und erduldet, als seien sie handelnde Subjekte, die Kehrseite ihrer Handlungen *passiones*, die man in Kulten als Geister und Gottheiten darstellt«. Vgl. ebd., S. 145. Vergleichbar den psychischen Funktionen von Tagesresten im Traum stellten die Geister dabei »verselbständigte Erinnerungen aus erfahrener und wiedererfahrbarer Wirklichkeit« dar. Ähnlich wie es Freud in seiner Analyse der Traumarbeit beschrieb, sei in den Geisterdarstellungen die Wirklichkeit »überarbeitet, verzerrt, vergrößert, verkleinert, zergliedert, verkehrt oder ineinander verschoben [...], dass man sie [die Geister, R.E.] kaum noch als Abbilder erkennt«. Kramer: »Praktiken der Imagination«, S. 281. Insofern es sich bei den Geistern also um eine abstrakte und abstrahierende Darstellung des »Wilden« handle, können Geisterkulte nach Kramer auch als afrikanisches Pendant der europäischen Ethnologie gedeutet werden: Während sich die europäische Ethnologie des Außens der eigenen Zivilisation jedoch durch wissenschaftliche Rationalisierung zu bemächtigen versuche, werde im Geisterkult das Wilde gerade nicht theoretisch analysiert, sondern die Affekte, die es hervorruft, performativ dargestellt. Kramer spricht von einer »mimetischen« Ethnologie und einer »Ethnologie der *Passiones*«, vgl. Kramer: »Notizen zur Ethnologie der *Passiones*«, S. 146.

¹⁵⁴ Vgl. Leiris: »L'Afrique fantôme«, S. 603.

¹⁵⁵ Ebd., S. 516 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 144].

sich auch grundlegend von der weniger distanzierten Rolle, die dem Ethnographen in Malinowskis Methode der teilnehmenden Beobachtung zukam.¹⁵⁶ Leiris wollte die wissenschaftliche Beobachterrolle vielmehr gleich ganz verlassen:

J'aimerais mieux être possédé qu'étudier les possédés, connaître charnellement une ›zarine‹ que connaître scientifiquement les tenants et aboutissants. La connaissance abstraite ne sera jamais pour moi qu'un pis-aller ...

Ich wäre lieber selbst besessen, als die Besessenheit zu studieren, ich würde lieber körperlich eine ›Zarin‹ kennenlernen als wissenschaftlich das ganze Drum und Dran auszutüfteln. Das abstrakte Wissen wird für mich immer ein Notbehelf sein ...¹⁵⁷

Mehrmals hoffte und glaubte der Ethnograph während des Aufenthalts in Abessinien tatsächlich »besessen« zu sein: »Je suis loin de mon indifférence de ces jours derniers. Certains diraient, peut-être, que je commence effectivement à être possédé. / Keine Spur mehr von meiner Gleichgültigkeit der letzten Tage. Manch einer würde vielleicht sagen, dass ich jetzt wirklich allmählich besessen bin [...].«¹⁵⁸ An anderer Stelle notiert er:

Pour ma part, quelle que soient parfois mes colères, je suis attaché à ces gens. La vieille ›zarine‹ me domine comme une mère. Ses adeptes sont mes sœurs, qu'elles s'en doutent ou non.

Ich für meinen Teil fühle mich trotz meiner zeitweiligen Wutausbrüche diesen Leuten sehr verbunden. Die alte ›Zarin‹ gebietet über mich wie eine Mutter. Ihre Adeptinnen sind meine Schwestern, ob sie es wissen oder nicht.¹⁵⁹

Leiris nahm an verschiedenen religiösen Ritualen und schließlich an einem im Rahmen des Zar-Kults veranstalteten Opferritual teil. Dieses Ritual, von dem er in seinem Tagebuch ausführlich berichtete, kann als Leiris' subjektiver Höhepunkt der Reise bezeichnet werden.¹⁶⁰ Er meinte, im Verlauf des Opferrituals eine ihm bis dahin unbekannte Religiosität in sich zu spüren: »Et jamais je n'avais senti à quel point je suis religieux [...]. / Und noch nie hatte ich dermaßen empfunden, wie sehr ich religiös bin [...].«¹⁶¹

Im Aufeinandertreffen mit dem Zar-Kult schien Leiris die Immersion endlich gelungen und der Punkt der Verschmelzung erreicht. An der wiederholten Entgegensetzung von »langweiliger Wissenschaft« und den

¹⁵⁶ Vgl. Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific*.

¹⁵⁷ Leiris: »L'Afrique fantôme, S. 560 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 132].

¹⁵⁸ Ebd., S. 588 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 154].

¹⁵⁹ Ebd., S. 581 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 147].

¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 189–208. Er veröffentlicht direkt nach der Reise einen Artikel, der dieses Opferritual beschreibt, vgl. Leiris: »Le taureau de Seyfou Tchenger«.

¹⁶¹ Leiris: »L'Afrique fantôme«, S. 635 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 197].

ekstatischen Praktiken der Zar-Religion zeigt sich einmal mehr, dass Leiris auch im zweiten Teil der Reise noch auf das »Eintauchen in die primitive Mentalität« hoffte, das er sich vor Beginn der Expedition vorgestellt hatte.¹⁶² Doch zugleich offenbaren seine Tagebucheintragungen auch, dass seine ursprünglichen Verschmelzungssehnsüchte im Laufe seiner Auseinandersetzung mit dem Zar-Kult eine Verwandlung erfuhren. Hatte Leiris vor der Reise den allgemeinen und abstrakten Wunsch nach einer Transgression der *eigenen* Subjektgrenzen artikuliert, wird sein Begehren im Verlauf der Expedition immer mehr zum Wunsch nach mimetischer Anverwandlung an ein *konkretes*, fremdes Anderes – nämlich zum Wunsch danach, wie die Angehörigen der abessinischen Religion zu einem Zar-Besessenen zu werden. Zwar verstummt Leiris' Exotismus nicht vollständig. Bis ans Ende seiner Reise nimmt er Afrika im Lichte seiner primitivistischen Phantasien wahr. Doch seine Hoffnung, durch die Teilnahme an den religiösen Riten der Zar-Gläubigen selbst zum Zar-Besessenen zu werden, lässt sich durchaus als Ausdruck einer echten Besessenheit lesen, wenn auch einer anderen als der zunächst intendierten – nämlich als Besessenheit des Ethnologen von der fremden Gesellschaft, der er sich in einer besonders intensiven Weise anzunähern suchte.¹⁶³ Zugleich wird sich Leiris immer stärker bewusst, dass die Fusion mit dem »kulturell Fremden« nicht möglich ist. Und die tatsächliche Konfrontation mit der fremden Religion befähigt ihn schließlich auch zur Einsicht in die Grenzen seiner eigenen kulturellen Verschmelzungsversuche.

Je me rends compte que je suis surmené, que je me suis trop passionné pour une enquête ans un domaine dangereux. [...] Mais surtout [...] sensation ardente d'être au bord de quelque chose dont je ne toucherai jamais le fond, faute, entre autres raisons, de pouvoir [...] m'abandonner, à cause de mobiles diverses, très malaisés à définir, mais parmi lesquels figurent en premier lieu des questions de peau, de civilisation, de langue.

Es wird mir bewußt, daß ich mich übernommen habe, daß ich mich zu sehr für eine Untersuchung begeistert habe, die mich auf gefährlichen Boden führt. Aber vor allem [...] das quälende Gefühl, am Rande von etwas zu stehen, dessen Grund ich nie berühren werde. Und das liegt unter anderem daran, daß ich mich nicht gehenzulassen vermag [...] aus den verschiedensten Gründen, die nur schwer zu definieren sind, unter denen aber an erster Stelle Fragen der Hautfarbe, der Zivilisation, der Sprache stehen.¹⁶⁴

¹⁶² Ebd., S. 93.

¹⁶³ Vgl. Albers: »Die Interpretation des Fremden durch Mimesis«, S. 243.

¹⁶⁴ Leiris: »L'Afrique fantôme«, S. 617 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 177–178].

Leiris' Perspektive auf Afrika stellt zwar teilweise auch eine Fortsetzung seines »träumerischen Subjektivismus« (*subjectivisme de rêveur*) dar,¹⁶⁵ ist darauf aber nicht zu reduzieren. Irene Albers plädiert deshalb dafür, seine Variante der teilnehmenden Beobachtung als mimetische Ethnologie ernstzunehmen.¹⁶⁶ Leiris, der die wissenschaftlichen Methoden der Ethnologie zurückweist, agiert stattdessen als »mimetischer« Ethnologe.¹⁶⁷ Die Ethnologie gegen die Imitation der Zar-Besessenheit einzutauschen, bedeutet allerdings letztlich, die Ethnologie nach dem Modell des abessinischen Kultes in ein »Pendant zu Formen von Besessenheit« zu transformieren.¹⁶⁸ Leiris' »mimetische« Feldforschungen sind aus dieser Perspektive weniger in Bezug auf einen – gemessen an den Parametern eines westlichen Wissenschaftsverständnisses erreichten (oder eben nicht erreichten) – objektiven, wissenschaftlichen Erkenntniswert interessant, sondern vielmehr als Zeugnis einer Übernahme fremder Kulturdeutungspraktiken in die europäische Ethnologie.¹⁶⁹

2.4. Mimesis und Theatralität (I)

Leiris bezweifelte allerdings zunächst selbst den Sinn und Erfolg seiner ethnologischen Studien. Einerseits vermutete er, dass die beobachtete Besessenheit der Zar-Anhängerinnen »vielleicht gar nicht so tief ist«, sondern »auf vage neurotische Phänomene hinausläuft«.¹⁷⁰ Die Besessenheit schien ihm nun unecht,¹⁷¹ und der Zar-Kult kam ihm wie eine »extravagante Lüge« vor.¹⁷² Der Ethnologe war sich außerdem unsicher, ob nicht ein

¹⁶⁵ Ebd., S. 92 [deutsch: *Phantom Afrika I*, S. 20].

¹⁶⁶ Vgl. Albers: »Der besessene Ethnologe und die Rituale des Schreibens«, S. 147 ff. Vgl. zu Leiris' mimetischer Ethnologie außerdem dies.: »Die Interpretation des Fremden durch Mimesis« und »Mimesis and Alterity«.

¹⁶⁷ Vgl. Albers: »Die Interpretation des Fremden durch Mimesis«, S. 234 f.

¹⁶⁸ Vgl. Albers, ebd., S. 242. Albers analysiert infolgedessen auch Leiris' ethnographisches Schreibverfahren als Produkt der Mimesis an die fremde Kultur, nämlich als (Besessenheits-)Ritual, vgl. ebd., S. 243 f. Heike Behrend spricht in diesem Zusammenhang von einer passivischen bzw. »pathischen« Wende der Ethnologie. Vgl. Behrend: »Praktiken der *Passiones*«, S. 187–188.

¹⁶⁹ Vgl. Albers: »Die Interpretation des Fremden durch Mimesis«, S. 231. Er nähert sich damit an die wissenschaftliche Ethnologie der Praktiken afrikanischer Kulte an, welche Fritz Kramer als »Ethnologie der *passiones*« beschrieben hat, vgl. Kramer: »Notizen zur Ethnologie der *Passiones*«, S. 281.

¹⁷⁰ Leiris spricht von einer »possession peut-être pas aussi profonde, se réduisant à des vagues phénomènes névrotiques«. Leiris: »L'Afrique fantôme«, S. 615 [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 177–178].

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 596: »Pourquoi faut-il que les danses des *zar* qui étaient là [...] leurs tournoiements de tête, leurs déclamations entrecoupées de rugissement m'aient paru à tel point frelatés? / Warum nur sind mir die Tänze der anwesenden Zar [...], ihr Köpfdrehen, ihr abwechselndes Heulen und Deklamieren derart unecht vorgekommen?« [deutsch: *Phantom Afrika II*, S. 16].

¹⁷² Vgl. ebd., S. 579.

Großteil der Rituale (gegen Geld und Geschenke) allein zur Befriedigung der Neugier der französischen Ethnologinnen veranstaltet wurden.¹⁷³ In seinem Tagebuch macht sich gegen Ende der Reise zunehmend Unzufriedenheit über die verschiedenen Dimensionen von Inszeniertheit breit, denen er im Laufe der Expedition begegnete. Was die mimetischen Praktiken des Zar-Kults selbst betrifft, so sei angesichts der offensichtlichen Gespieltheit der Rituale die »Magie verfliegen«.¹⁷⁴ Zugleich hegte er auch gegenüber seinen eigenen Besessenheitsgefühlen stets den Verdacht, diese beruhten letztlich auf einem, sich selbst affizierenden dramatischen Verhalten: »Ainsi qu'il m'arrive souvent, il est probable que, prenant cette histoire au tragique, j'ai cédé à un mouvement d'exagération romantique et pris mes désirs de drame pour une réalité. / Wie mir das so oft passiert, habe ich wahrscheinlich einer Regung romantischer Übersteigerung nachgegeben und meinen Wunsch nach Dramatik für die Realität gehalten [...].«¹⁷⁵ Sein Versuch, die neutrale Beobachterposition gegen religiöse Besessenheit einzutauschen, gelang dem Ethnographen nach eigener Einschätzung aufgrund dieses wechselseitigen Rollenspiels letztlich nicht, und er empfand seine mimetische Ethnographie als missglückt: Letztlich sei er eben doch Europäer geblieben.¹⁷⁶

Sein Gespür für die theatralen Anteile des Zar-Kults und seiner eigenen ›Rolle‹ als Ethnograph ließ Leiris an der Authentizität des Kults ebenso zweifeln wie an der Möglichkeit eines authentischen Kontakts mit den Äthiopierinnen. Die theatralen Dimensionen seiner ethnographischen Reise waren für Leiris zunächst problematisch. Nach seiner Rückkehr nach Frankreich widmete er den verschiedenen Formen von Inszenierung jedoch eine ausführlichere und im Rückblick nun auch differenzierte Betrachtung. In einem ethnographischen Artikel aus dem Jahr 1938¹⁷⁷ analysierte Leiris den Zar-Kult als Spektakel *zwischen* Theaterspiel und echter religiöser Besessenheit. Die Eindrücke, die der als Ethnograph im Kontakt mit einer befreundeten Zar-Besessenen gewonnen hatte, beschreibt er nun folgendermaßen:

Regardant Mälkam Ayyähu durant plusieurs mois, j'en suis arrivé à considérer que les zar lui constituaient une sorte de vestiaire de personnalités qu'elles pouvaient revêtir selon les nécessités et les hasards divers de son existence quotidienne, personnalités qui lui offraient des comportements et des attitudes tous faits, à *mi-chemin de la vie et du théâtre*.

¹⁷³ Vgl. ebd., S. 757.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., S. 674.

¹⁷⁵ Ebd., S. 617 [deutsch: *Phantom Afrika* II, S. 179].

¹⁷⁶ Vgl. Leiris: »Préambule à L'Afrique fantôme«, in: ders.: *Miroir de l'Afrique*, S. 89.

¹⁷⁷ Vgl. Leiris: »La croyance aux génies ›zar‹ en Ethiopie du Nord«.

Während mehrmonatiger Beobachtung von Mälkam Ayyähu bin ich zu der Ansicht gelangt, dass die Zar ihr eine Art Kleiderschrank an Persönlichkeiten bieten, die sie sich entsprechend den Notwendigkeiten und Zufällen ihres Alltags überziehen konnte, Persönlichkeiten, die ihr vorgefertigte Arten des Benehmens und Haltungen boten – *auf halbem Weg zwischen Leben und Theater*.¹⁷⁸

Rückblickend kamen ihm die Zar-Besessenen nun zwar einmal mehr wie ›Rollenspieler‹ und der Zar-Kult wie die Inszenierung eines Geistertheaters vor. Zugleich gestand Leiris dem Zar-Kult aber nun zu, *mehr* als nur Illusionsproduktion zu sein – nämlich, sich »auf halbem Weg« *zwischen* Theater und Realität zu befinden. Der Kult, so Leiris, sei in psychologischer Hinsicht durchaus wirkmächtig, insofern die Zar-Besessenen ihre eigene Persönlichkeit ganz hinter diejenige des Zars zurücktreten ließen, mit ihm also in einer Weise verschmelzen, »à tel point que sa personnalité réelle peut disparaître complètement. / bis zu dem Punkt, an dem ihre echte Persönlichkeit völlig verschwinden kann«. ¹⁷⁹ Persönlichkeitsverlust durch Rollenspiel: In seiner retrospektiven Analyse des Zar-Kults gelangte Leiris so implizit auch zu einem performativen Modell des theatralen Mimens, in dem das Verkörpern einer ›Rolle‹ (des Zar-Geistes) nicht auf das bewusst inszenierte theatrale Spiel beschränkt ist, sondern immer die Möglichkeit birgt, im Prozess dieser Inszenierung in Identifikation *mit* der Rolle und damit in echte Besessenheit umzuschlagen.¹⁸⁰ Wenn Leiris nun allerdings der Zar-Besessenheit zugesteht, mehr zu sein als nur Spiel, so lässt sich im Umkehrschluss folgern, dass auch Formen der *ethnologischen* Mimesis in Bezug auf die Wirklichkeit effizient sein können.¹⁸¹ Vor dem Hintergrund seiner Analysen des Zar-Kults erscheint nun auch seine eigene mimetische Feldforschung in einem anderen Licht. Tatsächlich bekräftigte Leiris einige Jahre nach der Afrika-Reise weiterhin die Notwendigkeit einer »subjektiven«, das heißt identifikatorische Form der Ethnologie. So müsse »être la règle [...] de tous les ethnographes: il n'y a de connaissance réelle que par identification. / die Regel [...] aller Ethnographen lauten: Es gibt echte Erkenntnis nur durch Identifikation«. ¹⁸² Leiris präsentiert die mimetische Annäherung an die fremde Gesellschaft mit dem Ziel einer möglichst großen Identifikation nun sogar als den einzig möglichen Weg der Ethnologie. Nicht Griaules ethnologischer Objektivismus, sondern seine, bereits während der Mission Dakar-Djibouti versuchsweise prak-

178 Ebd., S. 942 [Übersetzung und Hervorhebungen: R.E.].

179 Ebd.

180 Zu Theater- und Mimesisbegriff Leiris' vgl. Nitsch: »Thesen: Konzepte des Spiels«, und Chihaiia: »Inszenierter Diskurs«, sowie meine Ausführungen in Kapitel III.3.3.

181 Vgl. Chihaiia: »Inszenierter Diskurs«, S. 272 ff.

182 Leiris: »Gens de la Grande Terre«, S. 854 [Übersetzung: R.E.].

tizierte, *mimetische* Ethnographie biete die Chance für eine tatsächliche Erkenntnis des fremden Gegenübers.¹⁸³

3. Mimikry und Imagination: Roger Caillois' Theorie der Einbildungskraft

3.1. Das Imaginäre der Insekten

Wie Michel Leiris war auch Roger Caillois in jungen Jahren Anhänger des Surrealismus.¹⁸⁴ Er trennte sich aber 1934 nach einem berühmt gewordenen Streit um mexikanische Springbohnen – die Caillois im Gegensatz zu André Breton, der sie ungeöffnet bestaunte, öffnen und sezieren wollte – von Bretons Zirkel.¹⁸⁵ Caillois attestierte dem Surrealismus ein »Ungleichgewicht zwischen Wissenschaft und Kunst«. Man verbleibe, so kritisierte er in einem Brief an Breton, in der Beschäftigung mit dem Irrationalen und dem Imaginären im vagen Terrain der Intuition und des naiven Ästhetizismus.¹⁸⁶ Enttäuscht war Caillois insbesondere auch von den künstlerischen Verfahren des Surrealismus, wie der erklärtermaßen passiven, rein rezeptiven *écriture automatique*, denn er selbst beanspruchte eine wissenschaftliche und in diesem Sinne aktive, analytische Position: Er wollte die »Phänomene der Imagination« weder einfach beschreiben noch sie mit den Mitteln der Kunst evozieren, sondern ihre Teilstücke klassifizieren und systematisieren.¹⁸⁷ Schon in den frühen 1930er Jahren widmete er sein Werk einer »allgemeinen Phänomenologie der Imagination«. In seiner Buchpublikation *Procès intellectuel de l'art*¹⁸⁸ von 1935 plädiert Caillois für die »objektive« und methodologisch fundierte Untersuchung des Imaginären und kontrollierte, »empirische Experimente« zur Erforschung seiner Erscheinungsformen.¹⁸⁹ *Procès intellectuel de l'art*

183 Auch Jean Jamin hebt hervor, dass Leiris in seiner anschließenden Laufbahn als Ethnologie, trotz des von ihm so stark empfundenen Scheiterns seiner Afrika-Reise, letztlich eben nur das wechselseitige »transkulturelle Theaterspiel« als Medium echter ethnologischer Erfahrung gelten ließ. Nach Jamin kam es bereits in Leiris Begegnung mit dem Zar-Kult zu einer punktuellen Identifikation zwischen den Besessenen und Leiris. Vgl. Jamin: »Présentation« in: Leiris: *Miroir de l'Afrique*, S. X, S. 892. Vgl. zu Leiris' ethnologischen Praktiken als Form von »playing culture« auch Albers: »Die Interpretation des Fremden durch Mimesis«, S. 237 ff.

184 Vgl. Felgine: »Notice biographique de Roger Caillois«.

185 Vgl. Caillois: »La querelle des »Haricots sauteurs««.

186 Vgl. Caillois: »Lettre à André Breton«, S. 36.

187 Vgl. Caillois: »Crise de la littérature«, S. 54.

188 Caillois: *Procès intellectuel de l'art*.

189 Ebd., S. 50–51 und 54.

war eine Stellungnahme gegen den künstlerischen Ästhetizismus und ein Plädoyer dafür, den Surrealismus zu verwissenschaftlichen.¹⁹⁰ Zugleich weist Caillois jede Form der Wissenschaft, die sich nur mit formalen Strukturen auseinandersetzt, als »Metaphysik« zurück, sei sie doch erkenntnistheoretisch blind dafür, dass es stets die Perspektive des persönlichen Erlebens und der gelebte Beobachterstandpunkt sei, welche die – nach Caillois einzig relevante – Erkenntnis ermöglichen,¹⁹¹ weshalb eine »Phänomenologie der Imagination« die konkrete Erfahrung der Phänomene und Erscheinungen zu berücksichtigen habe.¹⁹² Caillois' Aufsätze »La mante religieuse« und »Mimétisme et psychasthénie légendaire«, die 1934 und 1935 in der surrealistischen Zeitschrift *Minotaure* veröffentlicht wurden,¹⁹³ stellen erste praktische Übungen einer solchen »Phänomenologie der Imagination« dar. Sie widmen sich dem Verhalten von Insekten – und zwar sowohl aus »naturwissenschaftlicher« Perspektive als auch im Rückgriff auf volkstümliche Überlieferungen, Erfahrungs- und Erlebnisberichte. Dabei verhandeln die beiden Texte implizit auch Fragen der Kunsttheorie und Ästhetik und stehen so im Zusammenhang mit Caillois' zeitgleich entwickelter Theorie der »empirischen Einbildungskraft«.¹⁹⁴ Der zuerst publizierte Text, »Die Gottesanbeterin«, beschäftigt sich mit dem Sexualverhalten der Mantis Religiosa und stellt zugleich Überlegungen über evolutionäre Kontinuitätslinien zwischen dem Paarungsverhalten der weiblichen Gottesanbeterin – die das Männchen bei der Paarung frisst – und Produkten der menschlichen Einbildungskraft, wie den Mythen über die Femme fatale, an. Der zweite Text, »Mimese und legendäre Psychasthenie«, rückt ein Phänomen ins Zentrum, das bereits in »Die Gottesanbeterin« am Rande behandelt wird: Die Mimese (*mimétisme*).

»Mimese« bzw. »Mimikry« sind in der Biologie gebrauchte Begriffe, die Henry Walter Bates Mitte des 19. Jh.s für Nachahmungs- und Tarnverhalten in der Pflanzen und Tierwelt etablierte.¹⁹⁵ Sie bezeichnen Praktiken der Imitation der einen biologischen Art durch eine andere (Mimikry) bzw. die Tarnung des Tiers durch die optische Anpassung an

¹⁹⁰ Vgl. ebd.

¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 40.

¹⁹² Vgl. ebd., S. 39. Caillois' »Phänomenologie der Einbildungskraft« verdankt wesentliche Ideen Gaston Bachelards *Le nouvel esprit scientifique*, dessen Aufruf zu einer Reform der Wissenschaft auch Caillois folgt. Wie Bachelard hob Caillois dabei den imaginären, experimentellen Charakter der wissenschaftlichen Theoriebildung hervor, vgl. Frank: »Introduction to »The Praying Mantis«, S. 63.

¹⁹³ Caillois: »La mante religieuse« [deutsch: »Die Gottesanbeterin«] und ders.: »Mimétisme et psychasthénie légendaire« [deutsch: »Mimese und legendäre Psychasthenie«].

¹⁹⁴ Vgl. Caillois: *La nécessité d'esprit* und meine Ausführungen im Folgenden.

¹⁹⁵ Vgl. Wickler: *Mimikry*, S. 243.

seine unbelebte Umgebung (Mimese).¹⁹⁶ Caillois diskutiert die Mimese in seinem Artikel im Zusammenhang mit dem Problem »der Unterscheidung zwischen Realem und Imaginärem«. ¹⁹⁷ Er bezieht sich dabei zunächst auf französische Lamarckisten wie Lucien Cuénot und Felix Le Dantec für die, im Gegensatz zu den Theorien Darwins, das mimetische Verhalten der Insekten nicht eindeutig auf das natürliche Selektionsprinzip zurückgeführt werden kann. ¹⁹⁸ Letztlich grenzt sich Caillois in seinen Texten aber nicht nur von Darwins Theorie natürlicher Selektion ab, sondern sprengt mit seiner Deutung der Mimese jeden evolutionstheoretischen Bezugsrahmen: Er geht davon aus, dass die Tarnung dem Tier beim Überlebenskampf nicht nur *nicht* von Vorteil ist, sondern dass das nachahmende Insekt gerade deshalb gefressen werde, *weil* es sich tarnt. Die Mimese, so lautet Caillois' provokante These, sei deshalb letztlich nicht nur evolutionär funktionslos, sondern sogar maladaptiv:

On a donc affaire à un luxe et même un luxe dangereux, car il n'est pas sans exemple que le mimétisme fasse tomber l'animal de mal en pis: les chenilles arpeuteuses simulent si bien les pousses d'arbuste que les horticulteurs les taillent avec un sécateur [...].

Man hat es also mit einem Luxus zu tun und sogar mit einem gefährlichen Luxus, denn nicht selten kommt ein Tier durch die Mimese vom Regen in die Traufe: die Spannerraupe ahmen die Triebe der Sträucher, auf denen sie leben, so täuschend ähnlich nach, daß die Gärtner sie mit der Gartenschere abschneiden [...].¹⁹⁹

Für Caillois ist Mimese keine funktionale Überlebensstrategie, sondern ein »gefährlicher Luxus« der Natur. Er spitzt seine Überlegungen zudem zur Behauptung zu, die Tarnung sei auf ein *pathologisches* Streben des Insekts

¹⁹⁶ Zur Problematik der unterschiedlichen Bedeutungen des englischen Begriffs der *mimicry* (nach Bates die Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Insektenarten) und dem französischen *mimétisme* (das allgemeine Phänomen homomorpher Organisation) vgl. Geble: »Der Mimese-Komplex«. Geble schlägt vor, *mimétisme* mit »Mimese« zu übersetzen. Zum Mimikry- bzw. Mimese-Begriff bei Caillois (aus kulturwissenschaftlicher Perspektive) vgl. auch die Beiträge in dem Sammelband Becker u.a. (Hg.): *Mimikry*, darin insbesondere die Aufsätze von Berz: »Die Kommunikation der Täuschung« und Nitsche: »Spiele mit der Sichtbarkeit« sowie Cha: *Human mimikry*, insbesondere S. 83–90 und 279–268.

¹⁹⁷ Vgl. Caillois: »Mimétisme et psychasthénie légendaire«, S. 5. Ihr hybrider Charakter zeugt davon, dass sie zugleich bereits als Vorstudien zu Caillois' in den 1960er Jahren weiterverfolgtem Projekt einer »diagonalen Wissenschaft« (*science diagonale*) zu verstehen sind, welche, über alle Disziplinengrenzen hinweg, naturwissenschaftliche mit mythologisch-kulturwissenschaftlichen Perspektiven zu verschränken bzw. eben zu »diagonalisieren« versucht.

¹⁹⁸ Die Frage nach der Effektivität solcher Tarnpraktiken im Überlebenskampf war in den 1920er Jahren ein Streitpunkt in der Debatte um den wissenschaftlichen Status von Darwins Theorie der natürlichen Selektion. Zum im Frankreich der 1930er Jahre starken Lamarckismus vgl. Harvey: »Charles Darwins »Selective Strategies«.

¹⁹⁹ Caillois: »Mimétisme et psychasthénie légendaire«, S. 7 [deutsch: S. 33].

nach Selbstauflösung durch eine vollständige Assimilation an seine Umwelt zurückzuführen. Er beschreibt die Mimese als Symptom einer Störung der Fremd- und Selbstwahrnehmung bzw. als eine Art Ichstörung, die sich als Überassimilation an die unbelebte Materie artikuliert:

Lui-même se sent devenir de l'espace [...]. Il est semblable, non pas semblable à quelque chose, mais simplement semblable. Et il invente des espaces dont il est ›la possession convulsive‹. Toutes ces expressions mettent en lumière un même processus: *la dépersonnalisation par assimilation à l'espace*, c'est-à-dire ce que le mimétisme réalise morphologiquement dans certaines espèces animales. Es fühlt sich selbst Raum werden [...]. Es ist gleich. Nicht irgend etwas Besonderem gleich, sondern einfach *gleich*. Und es erfindet Räume, deren konvulsivische Besessenheit es ist. Alle diese Formulierungen beleuchten ein und denselben Vorgang: *Depersonalisierung durch Angleichung an den Raum*, d.h. das, was die Mimese morphologisch an bestimmten Tierarten realisiert.²⁰⁰

Und schließlich deutet Caillois die Mimese des Insekts sogar als Ausdruck des von Freud beschriebenen Todestribs, den er als Streben nach Rückkehr ins Anorganische interpretiert: »Cette assimilation à l'espace s'accompagne obligatoirement d'une diminution du sentiment de la personnalité et de la vie [...] *La vie recule d'un degré*. / Dieser Angleichung an den Raum geht zwangsläufig ein vermindertes Gefühl von Persönlichkeit und Lebenskraft einher. [...] *Das Leben weicht um eine Stufe zurück*.«²⁰¹

So wird also in »Mimese und legendäre Psychasthenie« in doppelter Hinsicht eine Anthropomorphisierung des Insekts vollzogen: Dem Insekt wird einerseits, mit Bezug auf Freuds Todestriebtheorie, ein komplexes, dem Menschen vergleichbares libidinöses Begehren attestiert. Zugleich wird es mit der Fähigkeit zur Phantasiebildung ausgestattet – gründet doch die Mimese in Caillois' Theorie auf einem Akt der Einbildungskraft, nämlich der Imagination des Insekts von einer Auflösung der Grenzen zwischen sich selbst und der Umwelt. Dass das Tier »sich Raum werden fühlt«, ist nach Caillois zugleich Ausdruck eines pantheistischen, religiösen Bewusstseins und vergleichbar mit mystischen Erfahrungen, wie er am Beispiel von Flauberts *Versuchung des Heiligen Antonius* ausführt:

Antoine subit à son tour la séduction de l'espace matériel: il veut se diviser partout, être en tout, ›pénétrer chaque atome, descendre jusqu'au fond de la matière, être la matière‹ [...]. Il peut même paraître condamnable de rapproche des réalités aussi diverses [...]. Cependant de telles confrontations me semblent

²⁰⁰ Ebd., S. 8–9 [deutsch: S. 37].

²⁰¹ Ebd., S. 9 [deutsch: S. 37]. Zur Rezeption von Freuds Todestrieb-Theorie bei Caillois vgl. Heimonet: »Des ›mythes humiliés‹ aux ›mythes triomphants‹ und Hollier: »Mimétisme et Castration 1937«.

non seulement légitimes [...] mais presque indispensables dès qu'on aborde le domaine obscur des déterminations inconscientes.

Und während Antonius die drei Naturreiche ineinander übergehen sieht, erfährt er seinerseits die Verführung durch den materiellen Raum: er will sich überall teilen, in allem sein, »jedes Atom durchdringen, bis auf den Grund der Materie steigen – die Materie *sein*«. Es mag [...] verwerflich erscheinen, derart unterschiedliche Wirklichkeiten miteinander zu vergleichen [...]. Mir scheinen solche Gegenüberstellungen indes nicht nur legitim [...], sondern, sofern man sich mit dem dunklen Bereich der unbewußten Determinierungen befaßt, sogar unumgänglich.²⁰²

Vor dem Hintergrund solcher Familienähnlichkeiten zwischen dem tierischen und dem menschlichen Bewusstsein ist dann auch verständlich, dass die Studien über die Mimese der Insekten als Teil der »Phänomenologie des Imaginären« konzipiert waren: Die Einbildungskraft, wie Caillois sie fasste, ist keineswegs ein rein menschliches, sondern ein spezienübergreifendes Vermögen.

3.2. Empirische Einbildungskraft

Caillois' Phänomenologie des Imaginären liegt die Hypothese zugrunde, es existierten artenübergreifende, biologische Grundlagen und eine »relative Kontinuität« der Evolution bis in die unmittelbare Gegenwart.²⁰³ Vor diesem Hintergrund kann er einerseits dem Insekt die Fähigkeit attestieren, phantastische Bezüge zu seiner Umwelt herzustellen. Er diagnostiziert andererseits auch dem Menschen jenes Begehren nach Selbstauflösung und mimetischer Verschmelzung mit seiner Umwelt, das den Kern der tierischen Mimese bildet. Das menschliche Äquivalent zum Tarnverhalten der Insekten erkennt Caillois in Phänomenen der Psychopathologie, nämlich

²⁰² Ebd., S. 9 [deutsch: S. 38–39].

²⁰³ Vgl. Caillois: »La mante religieuse [erweiterte Fassung]«, S. 72. Caillois berief sich auf die Prämissen der »vergleichenden Biologie« (*biologie comparée*) nach dem Verständnis Henri Bergsons. Nach Bergson gründen die Produkte der menschlichen Phantasie auf einem sogenannten Fabuliertrieb (*fonction fabulatrice*), das menschliche Pendant und die evolutionäre Weiterentwicklung des tierischen Instinkts. Der Fabuliertrieb ist beim Menschen nicht mehr ausschließlich an den Instinkt gebunden, aber auch nicht völlig von ihm losgelöst. In religiösen Mythen ist der Fabuliertrieb laut Bergson immer noch aktiv – wenn auch intellektuell weiterentwickelt –, insofern solche Mythen als eine Form der virtuellen Triebbefriedigung funktionieren und bei der intellektuell vermittelten, emotionalen Bewältigung der bedrohlichen Teile des menschlichen Lebens, wie bspw. der Unvermeidbarkeit des Todes, helfen. Bergson betrachtet menschliche Intelligenz nur als eine höhere Form des Instinkts bzw. als eine mögliche Form, die der Instinkt im Laufe der evolutionären Entwicklung angenommen hat. Es liegt ihr dasselbe vitale Grundprinzip zugrunde wie den instinktgesteuerten Insekten, nämlich der Lebensschwung (*élan vital*). Vgl. Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*.

in der von Pierre Janet im 19. Jh. beschriebenen Psychasthenie,²⁰⁴ bei der sich der Kranke im Raum verliert und sich von sich selbst dissoziiert:

[...] ce qui indique encore qu'il s'agit d'un trouble de la perception de l'espace. En somme, dès l'instant où il ne peut plus être question d'un processus de défense, le mimétisme ne peut être que cela. [...] on entre alors dans la psychologie et plus précisément de la *psychasthénie légendaire*, si l'on consent à nommer ainsi le trouble des rapports définis ci-dessus de la personnalité et de l'espace. [...] ein weiteres Zeichen dafür, daß es sich um eine Störung der räumlichen Wahrnehmung handelt. Sowie aber feststeht, daß die Mimese kein Abwehrvorgang ist, ist klar, daß es sich auch bei ihr um eine solche Störung handeln muß. [...] man tritt dann in die Psychologie der Psychasthenie ein, genauer in die Psychologie der *legendären Psychasthenie*, wenn wir die Störung in den oben definierten Beziehungen zwischen Persönlichkeit und Raum so bezeichnen wollen.²⁰⁵

Die Analogisierung von Vorgängen der menschlichen Psyche und tierischen Tarnpraktiken zielt zugleich auf die Revision klassischer philosophischer Theorien der Einbildungskraft. Denn in den Symptomen der Psychasthenie offenbaren sich, so führt Caillois aus, ganz grundsätzliche Mechanismen der menschlichen Phantasie: Wie das sich mimetisch tarnende Insekt und der Psychastheniker, die sich schließlich beide vom Raum »verführen« lassen, sei auch die menschliche Einbildungskraft eine mimetische Reaktion auf die Außenwelt – und in diesem Sinne als »empirische Imagination« (*imagination empirique*) zu verstehen.²⁰⁶

Caillois' Theorie der »empirischen« oder »affektiven« Imagination (*imagination affective, imagination empirique*) greift die in *Procès intellectuel de l'art* bereits skizzierte »Wissenschaft von der Unreinheit der Kunst« auf.²⁰⁷ Die systematische Untersuchung der Imagination umfasst, so Caillois, notwendig auch die »unreinen« Teile der Kunst, das heißt ihre empirisch ge- oder erlebten Anteile (*partie vécue*).²⁰⁸ Während sich die »reinen« Teile der Kunst, das heißt ihre abstrakten und harmonischen Formen, aus den Gesetzen der Physik ableiten lassen – Caillois verweist in diesem Zusammenhang auf den physiologischen Prozess, in dem die Farben und Formen auf die Retina des menschlichen Auges treffen²⁰⁹ –, entspringen die »unreinen« Teile aus der Lebenserfahrung selbst.²¹⁰ Sie bilden den eigentlichen Inhalt der Imagination – und weil sie aus der

²⁰⁴ Vgl. Janet: *Les obsessions et la psychasthénie*.

²⁰⁵ Caillois: »Mimétisme et psychasthénie légendaire«, S. 8 [deutsch: S. 35–36].

²⁰⁶ Caillois: *Procès intellectuel de l'art*, S. 47.

²⁰⁷ Ebd., S. 53.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd., S. 43 f.

²¹⁰ Vgl. ebd., S. 46 und S. 48 f.

konkreten Lebenserfahrung hervorgehen, sind sie nach Caillois empirisch und materiell auch dann, wenn sie sich nur in Form von virtuellen Ideen, Phantasien oder Träumen artikulieren werden und nicht als tatsächlich realisierte Kunstwerke.²¹¹ Aber auch der affektive bzw. »unreine« Gehalt der Kunst sei, obwohl er sich aus individuellen Erfahrungen speist, nicht willkürlich oder arbiträr, sondern entspringe ebenfalls der konkreten, empirischen Begegnung mit der Außenwelt:

Par opposition, on appellera commodément *impurs* les autres éléments constitutifs de l'art. [...] ces derniers [...] forment la *partie vécue*, donc relativement *individuelle* de l'œuvre. C'est en ce sens qu'ils peuvent être dits *subjectifs*, mais il est alors utile de se rappeler que ce terme ne doit pas faire penser à une opposition existentielle, mais à une simple différence de situation spatiale [...].

Im Gegensatz dazu bezeichnen wir die anderen konstitutiven Elemente der Kunst leichtfertig als unrein. [...] Diese letzteren [...] bilden den erlebten, also vergleichsweise individuellen Teil des Werkes. In diesem Sinne kann man sie subjektiv nennen, aber es ist hilfreich, sich in Erinnerung zu rufen, dass dieser Begriff nicht an einen existenziellen Gegensatz denken lassen soll, sondern an den bloßen Unterschied der räumlichen Verortung [...].²¹²

Der Gegensatz zwischen »reinen« und »unreinen« Elementen der Imagination beruhe nicht auf einer ontologischen Differenz, sondern beziehe sich auf einen relativen Unterschied im »räumlichen« Ursprung der verschiedenen Imaginationselemente: Während die »reinen« Elemente durch die physikalischen Gesetze hervorgebracht werden, entstünden die »unreinen« Elemente zwar im Inneren des Subjekts, seien jedoch ebenfalls als von der Außenwelt motivierte Reaktionen des Menschen auf seine Umwelt zu verstehen.²¹³ Die »unreinen« Elemente sind nach Caillois zudem selbst überdeterminiert, d. h. aus mehreren verschiedenen Erfahrungsgehalten zusammengesetzt.²¹⁴ In seiner Theorie ist die Einbildungskraft also materiell, weil die »unreinen« Elemente der Phantasie den Körper und die Affekte involvieren, und »empirisch«, weil sie sich an der direkten Konfrontation mit den sinnlichen Phänomenen selbst entzündet. Der Unterschied zwischen »unreinen« und »reinen« Teilen der Imagination besteht dabei nicht in einem vermeintlich unterschiedlichen Grad an Objektivität, sondern in der Zugehörigkeit der »unreinen« Elemente zur Sphäre des Affektiven und Körperlichen.

²¹¹ Ebd., S. 41.

²¹² Ebd., S. 46 f., [Übersetzung: R.E.]. Caillois nennt als Beispiel für solche »unreinen« Elemente Gefühle und sexuelle Wünsche, Begierden bzw. bewusste und unbewusste Erinnerungen, vgl. ebd., S. 53.

²¹³ Vgl. ebd.

²¹⁴ Vgl. Caillois: *La nécessité d'esprit*, S. 47.

Im Zusammenhang mit dem Entstehungsprozess und den Erscheinungsformen der »unreinen« Teile der Kunst führt Caillois außerdem sein Konzept des »objektiven Ideogramms« (*idéogramme objectif*) ein. Als »objektive Ideogramme« werden bestimmte natürliche, aber auch künstliche Phänomene bezeichnet, die laut Caillois die Fähigkeit besitzen, gegen den Willen des Subjekts psychische Reaktionen hervorzurufen.²¹⁵ Es handelt sich bei solchen »objektiven Ideogrammen« um empirische Objekte oder Konzepte, die sich dem subjektiven Bewusstsein aufdrängen, seine Einbildungskraft in direkter Art und Weise evozieren²¹⁶ und so auch gegen seinen Willen Imaginationsprozesse auslösen:

[...] l'idéogramme se relève non seulement susceptible de revêtir un caractère obsessionnel et de provoquer d'étonnants délires d'interprétation, s'appropriant ainsi, déjà de notable façon, les caractères propres au sensible, mais encore capable d'occuper totalement la place d'une perception au point qu'un sujet le subisse comme l'extériorité indépendante et objective d'un objet, bien loin qu'il le puisse assimiler à une représentation psychique.

[...] das Ideogramm erweist sich nicht nur als geeignet, einen zwanghaften Charakter anzunehmen und überraschende Interpretationsdelirien hervorzurufen, wodurch es sich auf eine bereits bemerkenswerte Weise die Eigenschaften des Sinnlichen aneignet, sondern darüber hinaus als fähig, vollständig den Platz einer Wahrnehmung einzunehmen, so dass ein Subjekt es als unabhängige und objektive Äußerlichkeit eines Objekts hinnimmt und weit davon entfernt ist, diese einer psychischen Erscheinung gleichsetzen zu können.²¹⁷

Das Ideogramm – in der Linguistik als konventionalisiertes, bildhaftes Zeichen definiert – entzieht sich in Caillois' Modell der Kontrolle und dem Zugriff des Subjekts. Wie die Grammatik einer Sprache ist es dem subjektiven Bewusstsein notwendig äußerlich, erlegt sich ihm auf²¹⁸ und »tyrannisiert« es.²¹⁹ Caillois betont den unvermittelten und spontanen Ursprung des Ideogramms sowie seine Fähigkeit, von der individuellen Wahrnehmungsfähigkeit Besitz zu ergreifen und sich in der menschlichen Psyche in einem Maße Platz zu verschaffen, dass das Subjekt »es ertragen muss wie ein unabhängiges äußeres Objekt«.²²⁰

Weil das Ideogramm nicht in der Verfügungsgewalt des Subjekts steht, könne auch die Einbildungskraft selbst keine »reine« oder transzendente Einbildungskraft sein. Nach Caillois ist es vielmehr der »objektive Lyrismus« (*lyrisme objectif*) der Ideogramme, der auf das menschliche

²¹⁵ Vgl. ebd.

²¹⁶ Vgl. Caillois: »Intervention surréaliste«, S. 218.

²¹⁷ Caillois: *La nécessité d'esprit*, S. 30–31 [Übersetzung: R.E.].

²¹⁸ Vgl. ebd., S. 21.

²¹⁹ Vgl. ebd., S. 29.

²²⁰ Vgl. ebd., S. 30–31.

Vermögen einwirken muss, damit geistige Vorstellungen produziert werden können.²²¹ Ein solcher »objektiver Lyrismus« eigne insbesondere solchen Phänomenen, die das Triebleben des Menschen und damit seine basale biologische Konditionierung adressieren, die also, wie Caillois es ausdrückte, mit seinen psychologischen und biologischen Strukturen »korrespondieren«.²²² In »Die Gottesanbeterin« illustriert Caillois solche Korrespondenzen am Beispiel von Mythenbildungsprozessen rund um den Mythos der *Femme fatale*: Das Insekt, das heißt die Gottesanbeterin, und sein Verhalten (das Verspeisen des Männchens durch das Weibchen bei der Paarung) fungiere in diesem Fall als »objektives Ideogramm« und evoziere die archaische (männliche) Kastrationsangst. Der Anblick der Gottesanbeterin sei dann der Auslöser für narrative Prozesse wie die Mythenbildung rund um die Figur der männerverschlingenden *Femme fatale*.²²³ Die Ursprünge der Einbildungskraft liegen nach Caillois in den basalen (Überlebens-)Trieben aller Lebewesen. Die (männliche) Kastrationsangst sei nur ein evolutionäres Substitut bzw. eine »virtuelle Verlängerung« der ursprünglichen Triebe in der menschlichen Psyche, die durch den Anblick des »Ideogramms« reaktiviert würden.²²⁴ Sein Konzept des »objektiven Ideogramms« bezeichnet also einerseits Naturphänomene, andererseits aber auch die Produkte der Phantasie die, wenn auch inspiriert von äußeren Erscheinungen, von Mechanismen *innerhalb* der menschlichen Psyche hervorgebracht werden. Er beschreibt diesen Vorgang als Prozess einer spontanen, assoziativen Reaktion der Psyche auf die Außenwelt, in deren Zuge dann Repräsentationen, imaginäre Bilder und Träume entstehen.²²⁵ Durch diese uneindeutige Begriffsverwendung bleibt so letztlich offen, ob es sich bei »objektiven Ideogrammen« um die natürlichen Phänomene selbst oder um die mentalen Repräsentationen dieser Phänomene im menschlichen Bewusstsein handelt, ob also der Begriff »objektives Ideogramm« bereits das empirische Objekt bezeichnet oder erst die (innerpsychischen) menschlichen Phantasien.

221 Caillois: »Intervention surréaliste«, S. 218.

222 Vgl. Caillois: »La mante religieuse« [erweiterte Fassung], S. 60.

223 Vgl. zu Caillois' Theorie des Mythos ausführlicher: Eidelpes: »Von der empirischen Imagination zur natürlichen Ästhetik«.

224 Caillois spricht in Bezug auf die menschlichen Phantasien von »Überlebens« (*survivances*), die als menschliche Antwort auf das Verhalten anderer Spezies zu verstehen seien. Vgl. Caillois: »La mante religieuse« [erweiterte Fassung], S. 56–57. Caillois ging allerdings nicht nur von psychischen Restbeständen des ursprünglichen Triebes aus: Am Beispiel des »Liebesbisses« imaginierte er eine ebenso archaische wie instinktive weibliche Lust zum Verschlingen des Mannes beim Koitus, vgl. ebd., S. 60. Zum Sexismus und Primitivismus Caillois', der an derselben Stelle insbesondere »wilden« und »primitiven« Frauen eine Nähe zum Instinktiven unterstellt, vgl. kritisch Chaperon: »Sémantique de la Mante«.

225 Caillois: *La nécessité d'esprit*, S. 33 ff.

Caillois' doppeldeutige Verwendung des Begriffs »objektives Ideogramm« ist aber nicht zufällig. Er versucht vielmehr ganz bewusst, in seiner Theorie der Einbildungskraft die Grenzen zwischen der menschlichen Wahrnehmung und der natürlichen Welt verschwimmen zu lassen. Letztlich kommt den »objektiven Ideogrammen« in seinen Überlegungen eine Art Vermittlungsfunktion zwischen außer- und innerpsychischer Welt zu: Sie transportieren gewissermaßen den Keim der Phantasie von der Außenwelt in den Raum der menschlichen Imagination. Die natürlichen Phänomene sind für Caillois keine untergeordneten Erscheinungen oder bloße empirische Reize. Sie sind vielmehr ein wichtiger Teil der auch in diesem Sinne »transhumanen« Einbildungskraft, die sich wie eine semipermeable Membran zwischen der Innenwelt des Subjekts und seiner Umwelt aufspannt – um so das Einfallstor für die Infiltrierung der menschlichen Psyche durch die »objektiven Ideogramme« so öffnen.²²⁶

3.3. Natürliche Ästhetik

Welche kunst- und ästhetiktheoretischen bzw. anthropologischen Konsequenzen ergeben sich aus Caillois' Theorie der empirischen Imagination? Zunächst ist festzuhalten, dass der Mensch bei Caillois den biologischen Gesetzen immer noch in höchstem Maße unterworfen ist – auch wenn diese Gesetze sich nun allein in kulturellen Produkten bzw. in virtueller Form realisieren.²²⁷ Ein Sublimierungs- oder Aneignungsprozess von Triebkräften und Naturverhältnissen durch die Kunst ist in seiner Theorie der empirischen Imagination dagegen nicht angelegt. In Caillois' Konzeption der Einbildungskraft bleibt diese, was Horkheimer und Adorno in ihrer Dialektik des Mythos kritisierten, nämlich die Verobjektivierung einer »sich wiederholende[n] Natur«, durch die sich das Denken die Naturverhältnisse nicht nur aneigne, sondern sich ihnen zugleich immer auch anpasse.²²⁸ Adorno, der Caillois' Aufsatz über die Gottesanbeterin auf Walter Benjamins Anregung hin bereits 1937 zur Kenntnis nahm und ihn in Teilen durchaus wohlwollend rezensierte,²²⁹ lobte deshalb zwar, »daß

226 Gleichwohl ist die Einbildungskraft bei Caillois nicht als simpler *Abdruck* natürlicher Realität zu verstehen, sind doch die Ideogramme als ein überdeterminiertes, komplexes Zusammenspiel mehrerer empirischer Quellen definiert. Caillois ist zudem gerade an den Deformationen der Einbildungskraft (*l'art impur*) interessiert und entsprechend auch an den Deformationen der Natur. Das Ideogramm ist in dieser Überdeterminiertheit und Nähe zum Abartigen stets mehr als nur reine Natur, vgl. Roy: »Logique de l'imaginaire et sciences de l'homme«.

227 Vgl. Weingrad: »The College of Sociology and the Institute of Social Research«, S. 138.

228 Vgl. Adorno/Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 23.

229 Adorno: »Roger Caillois, La mante religieuse«, S. 229–230.

Caillois die Mythen nicht in Bewußtseinsimmanenz auflöst, sie nicht durch ›Symbolik‹ verflacht, sondern auf ihre Wirklichkeit aus ist.«²³⁰ Allerdings kritisierte er gleichzeitig in einem Brief an Benjamin die »Naivetät«, mit der Caillois »zwar die historische Dynamik in die Biologie hereinzieht, nicht aber ebenso diese in die historische Dynamik« und wirft Caillois »kryptofaschistische Naturgläubigkeit« vor.²³¹

Tatsächlich ist in Caillois' Verständnis das aktive, *poietische* Potential der menschlichen Einbildungskraft begrenzt.²³² Als »empirische Einbildungskraft« ist die Imagination gerade nicht frei, sondern folgt einer »geistigen Notwendigkeit«, einer *nécessité d'esprit*.²³³ In Caillois' ästhetischer Theorie gibt keine vermittelnde, gedanklich-begreifende *Apprehension*,²³⁴ die Phantasie wird vielmehr direkt und unvermittelt in der sinnlichen Anschauung evoziert. Er fasst die menschliche Einbildungskraft nicht als Vermögen *a priori*, sondern als eine Art »automatisches Denken« (*pensée automatique*), das fest in der empirischen Realität der das Subjekt umgebenden Natur verankert ist.²³⁵ Im Zentrum seiner Überlegungen zur Funktionsweise der Einbildungskraft steht dabei ein spezifisches Verständnis von Mimesis. Der Bezug der Einbildungskraft zur Außenwelt ist bei Caillois ein *mimetischer*, setzt also jene reflexhafte Reaktion voraus, die er in seinem Aufsatz zur Insektenmimese in Bezug auf das tierische Tarnverhalten diskutiert. Wie das Insekt passt sich auch die Einbildungskraft der Umgebung an und kann ihre Produktivität nur auf der Grundlage der »lyrischen« Ideogrammatik der Welt entfalten. Doch trotz des starken Spiegelungs- bzw. Abbildcharakters, der Produkten der menschlichen

230 Adorno: »Wiesengrund-Adorno an Benjamin, London, 22. 9. 1937«, S. 276–277.

231 Ebd., S. 277.

232 Zwar gesteht Caillois an anderer Stelle dem geistigen Vermögen bzw. dem Verstand eine gewisse Rolle im Prozess der sinnlichen Wahrnehmung zu, wenn er schreibt: »L'impureté dans l'art relève enfin exclusivement de l'imagination empirique, en entendant par cette expression la capacité d'utilisation du concret à des fins les plus souvent passionnelles, mais où la part d'une certaine intellectualité tendue n'est nullement négligeable. / Die Unreinheit der Kunst entspringt schließlich einzig der empirischen Vorstellungskraft, wobei unter diesem Begriff die Fähigkeit zum Gebrauch des Konkreten für meist affektive Ziele verstanden wird, in der ein Anteil einer gewissen angespannten Intellektualität jedoch auf keinen Fall geleugnet werden kann.« [Übersetzung: R.E.]. Er betont jedoch stets die prioritäre Rolle des letztlich unvermittelten empirischen Charakters der Imagination, vgl. Caillois: *Procès intellectuel de l'art*, S. 47.

233 Vgl. Caillois: *La nécessité d'esprit*, S. 27.

234 Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Weniger an der (deutschen) philosophischen Theorie der Ästhetik orientiert, finden sich in Caillois' Konzept der empirischen Imagination vielmehr Anklänge an die Theorie der »imagination matérielle« Gaston Bachelards. Auch Bachelards »materielle Imagination« nimmt in der Begegnung mit der Materie ihren Ausgang, d.h. nach Bachelard in der Erde, im Wasser, im Feuer oder in der Luft. Vgl. Bachelard: *La psychanalyse du feu*

235 Vgl. Caillois: *La nécessité d'esprit*, S. 48.

Phantasie in einer solchen Vorstellung eignet, geht Mimesis doch über ein platonisches Verständnis²³⁶ als bloße *imitatio* hinaus. Sie ist mehr als nur eine Kulturtechnik zur Produktion von Trugbildern. Gerade ihre feste Verankerung in der empirischen Materialität der Welt ist es, durch die in Caillois' Modell die Einbildungskraft, so bemerkt ja auch bereits Adorno richtig, der Reduktion auf die bloße Produktion illusorischer Realitätsschatten entzogen wird: Die Produkte der Phantasie stehen zur Welt nicht in einem *Repräsentations*-, sondern in einem Kontinuitätsverhältnis. Wo es keine klare Grenze zwischen Mensch und Natur bzw. Innen- und Außenwelt mehr gibt, wird auch die Unterscheidung zwischen der Realität und ihrem Abbild in der Psyche obsolet. Beide sind dann doch beide nur jeweils unterschiedliche Ausdrucksweisen universaler Ähnlichkeiten eines immer schon »objektiv« lyrischen Universums.²³⁷ Caillois' Theorie der empirischen Imagination ist deshalb vor allem als Kritik der Idee ästhetischer Autonomie zu verstehen, wie sie seit dem 18. Jahrhundert den philosophischen Diskurs der Ästhetik prägt.²³⁸ Kunstschaffen entspringt in dieser Theorie direkt aus der Materialität der Welt, und an die Stelle künstlerischer Freiheit tritt die Idee einer andauernden Kontinuität zwischen Mensch und Natur.²³⁹ Die menschliche Einbildungskraft wird in einem größeren Naturzusammenhang bzw. in einer von Caillois hypostasierten »Homogenität« des Universums verortet.²⁴⁰ Der Mensch stellt nun nicht mehr den Ausgangs- und Mittelpunkt künstlerischer Prozesse dar und hat keinen besonderen Ort mehr.²⁴¹ Er ist nicht mehr schöpferisches Subjekt bzw. Produzentin oder Rezipientin ästhetischer Erfahrung, seine Rolle im künstlerischen Prozess ist passiv: Er ist eingewoben in ein Netz natürlicher Erscheinungen, an deren »objektiver Lyrik« er bestenfalls teilhat.

Man missversteht Caillois' Theorie der empirischen Imagination jedoch, begreift man sie als simple *Ersetzung* der Idee ästhetischer Autonomie durch die Biologie. Denn während Caillois dem Menschen die künstlerische Freiheit abspricht, verlagert er diese Freiheit umgekehrt in die Natur selbst, wo sie grenzenlos wird. So stellt er in »Mimese und legendäre Psychasthenie« nicht nur die Hypothese auf, die Mimese verwirkliche ein in der Natur angelegtes, zweckfreies Ähnlichkeitsstreben. Er vergleicht darüber

236 Vgl. Platon: *Der Staat*, insbesondere V595a f. Mimesis im aristotelischen Sinne kann dagegen nicht als Nachahmung (Repräsentation) verstanden werden, weil ihr immer auch die Möglichkeit der Gestaltung innewohnt, vgl. Wulf: »Mimesis«, S. 92 f.

237 Vgl. Caillois: »La mante religieuse [erweiterte Fassung]«, S. 106

238 Vgl. Rancière: *Le partage du sensible* [deutsch: *Die Aufteilung des Sinnlichen*], S. 26 ff.

239 Claudine Frank nennt Caillois' Theorie deshalb einen »Angriff auf das cartesianische Subjekt«, vgl. Frank: »Introduction to »Mimicry and Legendary Psychasthenia««, S. 89.

240 Vgl. Halpern: »La taupe de l'analogie«, S. 161–186.

241 Vgl. Jenny: »Roger Caillois: Esthétique généralisée ou esthétique fantôme?«, S. 64.

hinaus die mimetischen Praktiken der Tierwelt mit fotografischen Bildern und dreidimensionalen Skulpturen und suggeriert so, der Natur wohne bereits ein künstlerisches Prinzip inne:

Le mimétisme morphologique pourrait être alors [...] une véritable photographie, mais de la forme et du relief, une photographie sur le plan de l'objet et non sur celui de l'image, reproduction dans l'espace tridimensionnel avec le plein et la profondeur: photographie-sculpture ou mieux *téléplastie*, si l'on dépouille le mot de tout contenu métapsychiste.

Die morphologische Mimese könnte somit [...] eine echte Photographie sein, allerdings eine der Form und der Oberflächenstruktur, eine Photographie auf der Ebene des Objekts und nicht auf der des Bildes, eine Reproduktion im dreidimensionalen Raum mit seiner Fülle und Tiefe: eine Skulptur-Photographie oder besser eine *Teleplastik*, wenn man das Wort jeglichen metapsychischen Inhalts entkleidet.²⁴²

Nach Caillois agiert das Insekt, das sich seiner Umwelt gegenüber assimilierend verhält, nicht aufgrund einer Notwendigkeit im Kampf ums Überleben – und ebenso wenig tut dies der Mensch. Die menschliche Einbildungskraft ›mimt‹ die Welt einzig auf der Basis einer in der Natur selbst bereits angelegten, künstlerischen Freiheit²⁴³ sowie einer »lyrischen« Struktur der Welt, an der auch der Mensch teilhat.²⁴⁴

Im Konzept der »empirischen Einbildungskraft« ist also keine Einschränkung, sondern vielmehr die *Ausweitung* des Wirkungsbereichs des Ästhetischen angelegt. Zwar birgt für Caillois Mimesis – die bereits bei Platon als moralische Bedrohung für das Gemeinwesen ausgewiesen wird²⁴⁵ – auch in Gestalt der Mimese eine pathologische Tendenz. Caillois schildert in seinen Studien zur Insektenmimese, wie die Überassimilation des Organismus an seine Umwelt letztlich in dessen Auflösung und Vernichtung kippt. Doch gerade in dieser exzessiven Mimesis sieht er auch das Potential: Erst durch die möglichst große Öffnung des Subjekts zur Außenwelt und die Fusion der Einbildungskraft mit der materiellen Welt können Imaginationsprozesse gelingen. Obwohl Caillois' Theorie der Einbildungskraft also zunächst die moderne Autonomieästhetik und die

²⁴² Caillois: »Mimétisme et psychasthénie légendaire«, S. 7 [deutsch: S. 32].

²⁴³ Caillois spricht später vom schöpferischen Reichtum einer *nature artiste*, vgl. *Meduse et Cie*, S. 47 [deutsch: *Méduse & Cie*, S. 74]. Diese These explizierte Caillois in seinen in den 1960er Jahren verfassten Ausführungen über eine »verallgemeinerte Ästhetik« (*esthétique généralisée*), stellt dabei aber nicht mehr pathologische Formen der Natur, sondern ihre Symmetrien und Harmonien in den Vordergrund. Vgl. Caillois: *Esthétique généralisée*, S. 12. Vgl. auch Albers: »Die Unreinheit der Literatur«.

²⁴⁴ Vgl. in diesem Sinne auch Wunenburger: »L'imagination cosmique«, S. 53.

²⁴⁵ Platon: *Der Staat*, V377–380. Zur Differenzierung zwischen zwei verschiedenen, positiven und negativen Bestimmungen der Mimesis als Abbild bzw. Trugbild (Simulakrum) bei Platon vgl. Deleuze: »Platon et le simulacre«.

Idee einer von den Gesetzen der Natur befreiten Kunst im Rekurs auf die Biologie zurückzuweisen scheint: Letztlich enthält sein Gedankengebäude doch ein ästhetisches Programm, nämlich das Programm für eine Erweiterung und Universalisierung des Kunstbegriffs durch die Verankerung der ästhetischen Freiheit in der Natur selbst, die sich dadurch auf ein im Grunde unangreifbares, ontologisches Fundament berufen kann.

3.4. Mimese und Magie

Die beiden Insekten-Studien lassen sich natürlich auch – gegen die Intention ihres Autors, der sie als wissenschaftliche Studien verstanden wissen wollte²⁴⁶ – als *poetische* Texte lesen, in denen die ›aufgedeckten‹ Analogien zwischen natürlicher Welt und menschlicher Psyche mit textuellen Verfahren allererst hergestellt werden.²⁴⁷ Caillois war sich dieser literarischen Dimension seiner Aufsätze durchaus bewusst. Rückblickend verortete er sein Werk in der Tradition Baudelaires und bekennt sich selbst zu einer intellektuellen »Besessenheit« vom »Dämon der Analogie« im Mallarmé'schen Sinne.²⁴⁸ Zum Zeitpunkt ihrer Verschriftlichung standen seine Überlegungen jedoch weniger unter dem Stern Baudelaires und Mallarmés, sondern unter demjenigen der religionswissenschaftlichen Studien von Marcel Mauss, dessen Seminare Caillois besuchte.²⁴⁹ Gegen Ende seines Aufsatzes über »Mimese und legendäre Psychasthenie« bringt Caillois zur Erklärung der besprochenen Phänomene ethnologische Theorien ins Spiel. Der mimetischen bzw. psychasthenischen Ichauflösung, so führt er aus, liege eine besondere Form von »Besessenheit« zugrunde, nämlich die »Besessenheit« des Tiers von dem Raum, der es umgibt.²⁵⁰ Der Mimese bzw. Psychasthenie stelle den Versuch einer »magischen Beschwörung« der Umgebung dar. Wie die mimetischen Rituale des Magiers ziele auch die Assimilation des Insekts ursprünglich darauf, sich diese *anzueignen* und sie zu *beherrschen* – wenngleich diese Beschwörungspraktik letztlich

²⁴⁶ Vgl. zu Caillois' »poetischer« Wissenschaft: Däuker: »Das poetische Ferment in der Wissenschaft«.

²⁴⁷ Vgl. zu Caillois' Analogisierungen Fleury: »Le démon de l'analogie« und kritisch Halpern: »La taupe de l'analogie qui se croyait un papillon«. In Bezug auf sein »Ähnlichkeitsdenken« problematisiert Halpern, dass Caillois ein Klassifikationssystem aufgrund falscher bzw. erfundener Ähnlichkeiten einführe – nach Halpern ein Konzept mit einer »gewissen poetischen Effizienz«, aber ohne »rationales wissenschaftliches Fundament«, ebd., S. 174.

²⁴⁸ Vgl. Caillois: *Le fleuve Alphée*, S. 93.

²⁴⁹ Vgl. Felgine: *Roger Caillois*, S. 87–88.

²⁵⁰ In der bereits oben zitierten Passage über die pathologische Wahrnehmung des Mimesisbetreibenden Insekts bzw. des Psychasthenikers heißt es: »Et il invente des espaces dont il est »la possession convulsive«. / Und es erfindet Räume, deren »konvulsivische Besessenheit« es ist.« Caillois: »Mimétisme et psychasthénie légendaire«, S. 9 [deutsch: S. 37].

scheitert und sich in ihr Gegenteil, nämlich die Aneignung des Insekts bzw. Psychasthenikers *durch* den Raum, verwandelt.²⁵¹ Die »Besessenheit« des Mimetikers sei in diesem Sinne »une *incantation fixée à son point culminant* et ayant pris le sorcier à son propre piège. / *eine auf ihrem Kulminationspunkt fixierte Beschwörung* [...], bei der der Zauberer in die eigene Falle gegangen ist.«²⁵²

Dem von der Ethnologie beschriebenen Repertoire an magischen Praktiken fügt Caillois also die »invertierte« oder »fehlgeleitete« Magie bzw. die »Manie« hinzu.²⁵³ Gegenüber gelungenen magischen Handlungen blieben »manische« Formen der Magie wie die Mimese letztlich passiv und machtlos. Er unterscheidet entsprechend zwei Formen der magischen Beschwörung der Welt:

[...] le chamanisme, manifestant la puissance de l'individu en lutte contre l'ordre naturel de la réalité, et le manisme, marquant la recherche, par l'abandon de soi-même, de l'identification du moi et du non-moi, de la conscience et du monde extérieur.

[...] den Schamanismus, der die Macht des Individuums im Kampf gegen die natürliche Ordnung der Realität zum Ausdruck bringt, und den Manismus, der die Suche nach der Identifikation des Ichs mit dem Nicht-Ich, des Bewusstseins mit der äußeren Welt durch die Aufgabe des Selbst bedeutet.²⁵⁴

Caillois zieht an dieser Stelle aber nicht nur eine weitere Parallele zwischen Mensch und Tier, sondern auch zwischen magischem und *ästhetischem* Denken. Das Insekt bzw. der Psychastheniker, so suggeriert er, nehme im Zustand der Tarnung eine ästhetische Perspektive auf die Welt ein, denn sowohl die Magie als auch die Mimese beruhen auf einem Denken in Ähnlichkeiten. Das Insekt bzw. der Psychastheniker denkt sich *als der Welt ähnlich*, weshalb am Ursprung der Mimese, wie auch am Ursprung der Kunst, die »allgemeine Frage der Ähnlichkeit (*ressemblance*)« stehe, »qui est loin d'être élucidée et qui joue un rôle quelquefois décisif dans l'affectivité et, sous le nom de *correspondance*, dans l'esthétique [...]. / die noch lange nicht geklärt ist und die eine mitunter entscheidende Rolle

251 Vgl. ebd., S. 8. »Comment appeler autrement que *magie prestigieuse* et *fascination* certains phénomènes qu'on a unanimement classés précisément sous le nom de *mimétisme*? / Wie anders als magischen Zauber und Faszination soll man die Erscheinungen nennen, die man einhellig unter dem Begriff der Mimese zusammengefaßt hat?« [deutsch: S. 34].

252 Ebd., S. 8 [deutsch: S. 34].

253 Caillois bezieht sich auf die von Tylor, Frazer sowie im französischen Kontext von Marcel Mauss und Henri Hubert analysierten Gesetze der Magie, vgl. ebd., sowie meine Ausführungen in der Einleitung dieses Bandes.

254 Caillois: *Le mythe et l'homme*, S. 10–11 [Übersetzung: R.E.].

im Gefühlsleben und – unter dem Namen der *Korrespondenz* – in der Ästhetik spielt [...].«²⁵⁵

In der Betrachtung seines Modells der »empirischen Einbildungskraft« wurde bereits deutlich, dass sich für Caillois in der Insektenmimikry *in nuce* auch die generellen Funktionsprinzipien der menschlichen Einbildungskraft offenbaren. Aus seinen Ausführungen über das Verhältnis von Magie und Manie bzw. Mimese lässt sich außerdem die Schlussfolgerung ziehen, dass für Caillois letztlich auch die menschliche Phantasie eine ins Manische gewendete Variante des »magisches« Denkens darstellt und künstlerische Mimesis entsprechend einen (fehlgeleiteten) Beschwörungsversuch, nämlich den Versuch, die Welt durch ihre Nachahmung bzw. Abbildung zu kontrollieren. Seine Bewertung dieser ästhetischen »Invertierung« der magischen Beschwörung bleibt in »Mimese und Psychasthenie« ambivalent. Folgt man Caillois' eigenem Kategoriensystem, dann lässt sich das passive, mimetische Insekt auch als animalische Entsprechung des surrealistischen Poeten deuten – eine Rolle, die Caillois in den 1930er Jahren vehement ablehnte.²⁵⁶ Der Poet bringe zwar, wie das Insekt im Zustand der Mimese, durch mimetische künstlerische Verfahren wie die *écriture automatique* immer neue ästhetische Analogien und Korrespondenzen hervor, verändere damit aber die Realität gerade nicht.²⁵⁷ Caillois dagegen plädierte in den 1930er Jahren zunehmend für die »echte« Magie, das heißt für eine Haltung zur Welt, die auf die effektive Beherrschung der Realität zielt – im Gegensatz zur zwar ästhetischen, aber wirkungslosen, »fehlgeleiteten Magie« der Mimese bzw. Kunst. So formulierte er im 1937 verfassten Vorwort zu *Le mythe et l'homme*, in dem die beiden Insekten-Aufsätze noch einmal veröffentlicht werden:

Or, c'est là précisément la distinction établie dans le même système entre le poétique et le magique: Il est évident que le merveilleux apparaît dans les créations spirituelles et dans la poésie et dans les contes de l'humanité comme un phénomène mystique né de l'abandon, le magique provenant par contre du besoin primitif du moi de se dégager de la réalité insaisissable et d'acquérir la puissance à l'aide de la magie.

Nun ist diese genau die im selben System etablierte Unterscheidung zwischen dem Poetischen und dem Magischen: Es ist offensichtlich, dass das Wunderbare sowohl in spirituellen Schöpfungen als auch in der Poesie und den Märchen der Menschheit wie ein mystisches Phänomen erscheint, das aus der Selbstaufgabe heraus geboren wurde, während das Magische im Gegenteil aus dem primitiven

²⁵⁵ Ebd., S. 8 [deutsch: S. 34].

²⁵⁶ Vgl. Caillois: »Lettre à André Breton«, S. 36 f.

²⁵⁷ Vgl. Caillois: »Crise de la littérature«, S. 54.

Bedürfnis des Ichs entspringt, sich von der nicht fassbaren Realität zu befreien und mithilfe der Magie die Macht zu erlangen.²⁵⁸

Es wird noch darauf zurückzukommen sein, dass Caillois' Urteil über mimetische (und poetische) Praktiken nicht gänzlich negativ ausfiel und er die Mimese wenig später sogar zu einer politisch subversiven Strategie erklärt (vgl. Kap. II.3. und Kapitel IV.3). In Bezug auf Caillois' Entwürfe zur Theorie der Mimese lässt sich aber zunächst festhalten: Als Mimese ist Mimesis bei Caillois ein weitgehend passives Weltverhältnis, in dem Selbstverlust und die Identifikation von Ich und Nicht-Ich dominieren. Die mimetische Assimilation des Subjekts an seine Außenwelt trägt dabei wesentlich bedrohlichere Züge als in Leiris' Vision des ekstatischen *hors-de-soi*: Als »fehlgeleitete Magie«, so analysiert auch Michael Taussig, drohen mimetische Praktiken bei Caillois immer in die unkontrollierte und rauschhafte Lust am »Ausrasten« und »Außer-Sich-Geraten« umzuschlagen bzw. in die Lust an der Zerstörung des eigenen Ichs.²⁵⁹ Das Mimen richtet sich zudem nicht mehr auf ein konkretes Objekt, sondern auf den Raum – und läuft damit auf ein »chamäleonartiges Kopieren von allem und jedem« hinaus.²⁶⁰ Das Ähnlich-Werden hat in diesem mimetischen Exzess weder ein konkretes Objekt noch eine Funktion oder ein Ziel.²⁶¹ Es ist »mimetischer Exzess« geworden.²⁶² Während Bataille mit seinem Konzept der *altération* den Willen zur Besitzergreifung der Welt durch das (künstlerisch schaffende) Subjekt in den Vordergrund stellt, betont Caillois den passiven Selbstverlust und das Ergriffen-Werden von der eigenen Praxis des Mimens. Die Aneignung des Objekts bzw. Materials, das in Batailles Konzept der *altération* im Vordergrund steht, schlägt in Caillois' Theorie allerdings fehl. Die bewussten theatralen Inszenierungsmomente, die Leiris in seiner Betrachtung mimetischer Rollenspiele beschrieb, sind der Mimese ebenfalls fremd. Trotz dieser Unterschiede vertritt auch Caillois einen im anthropologischen Sinne starken Begriff von Mimesis, der diese nicht als kreative Technik der Imitation, sondern vielmehr als eine Art Zwang und in jeder Hinsicht überwältigende Praxis fasst – bzw., so lässt sich eine weitere Parallele zwischen Bataille, Leiris und Caillois ziehen,

258 Caillois: *Le mythe et l'homme*, S. 11 [Übersetzung: R.E.].

259 Vgl. Taussig: *Mimesis and Alterity*, S. 33.

260 Vgl. ebd., S. 43

261 »Il est semblable, no pas semblable à quelque chose, mais simplement *semblable*. / Nicht irgend etwas Besonderem gleich, sondern einfach *gleich*.« Caillois: »Mimétisme et psychasthénie légendaire«, S. 8 [deutsch S. 37].

262 Vgl. Taussig: *Mimesis and Alterity*, S. 34. Taussig spricht treffend von einem »Nullpunkt der Ähnlichkeit« und zugleich dem »höchsten Einsatz des mimetischen Vermögens«, vgl. ebd.

als eine Form von Besessenheit.²⁶³ Mimesis ist auch bei Caillois mehr als nur Illusionsproduktion. Sie impliziert die transgressive Annäherung von Subjekt und Objekt bzw. von Material und ästhetischer Form und macht so die hierarchische Unterscheidung zwischen Original und Kopie letztlich obsolet, der sie die grenzauflösende Kraft des Mimetischen entgegenhält.

²⁶³ Vgl. Behrend: »Praktiken der Passiones«, S. 188. Behrend formuliert in Bezug auf afrikanische Besessenheitskulte: »Der Wille zur Ähnlichkeit und die westliche Vorstellung von Mimesis sowie vom kreativen Menschen verkehren sich hier: Es handelt sich nicht darum, dass die Besessenen jemanden oder etwas absichtsvoll imitieren. Sie sind im Gegenteil dem Zwang zur Hervorbringung von Ähnlichkeit ausgeliefert.« Ebd.

II. Mimetische Exzesse

Pour Messieurs les professeurs du Collège, la sociologie
est la science de la négation de la sociologie vraie.
Für die Herren Professoren des Collège ist Soziologie die
Wissenschaft der Negation der wahren Soziologie.
Georges Sadoul¹

Im Juli 1937 erschien in der von Georges Bataille herausgegebenen Zeitschrift *Acéphale* eine »Erklärung zur Gründung eines Collège de Sociologie«.² Unterschrieben war der programmatische Text von dem Physiker Georges Ambrosino, den beiden ehemaligen Surrealisten Roger Caillois und Jules Monnerot, dem Übersetzer Pierre Klossowski, einem gewissen Pierre Libra und Georges Bataille. Ein soziologisches Kollegium, so heißt es dort, sollte gegründet und eine »Sakralsoziologie« (*sociologie sacrée*)³ ins Leben gerufen werden – eine neue Form der Soziologie, welche die Methoden und Prämissen der Ethnologie bzw. Religionssoziologie⁴ Émile Durkheims auf die Analyse von Formen des Sakralen der eigenen Gegenwart übertragen wollte.

Zentraler theoretischer Bezugspunkt war also Durkheims 1912 veröffentlichte Studie über Die elementaren Formen des religiösen Lebens.⁵ In diesem ethnologischen Spätwerk legte Durkheim seine sozialwissenschaftliche Bestimmung der Religion dar. Religiöse Kräfte werden als Ausdruck

1 Sadoul: »Sociologie sacrée«, S. 731 [deutsch in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 860].

2 Bataille u. a.: »Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie [deutsch: »Erklärung zur Gründung eines Collège de Sociologie«].

3 Vgl. ebd. *Sociologie sacrée* wird im Deutschen mit »Sakralsoziologie« übersetzt, wobei damit im Französischen sowohl die Soziologie *des* »Sakralen« als auch eine »sakrale« Soziologie gemeint sein kann. Vgl. dazu die Anmerkung von Albers/Moebius im Sammelband von Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 29. Gerade diese Doppeldeutigkeit zwischen Wissenschaft und ihrer Überschreitung ist konstitutiv für die Sakralsoziologie, vgl. meine Ausführungen im Folgenden.

4 Zum synonymen Gebrauch der Begriffe »Religionssoziologie« und »Ethnologie« vgl. Einleitung, Anmerkung 25.

5 Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

des kollektiven Bewusstseins der Gesellschaft gefasst, sie seien nichts anders als »la force collective et anonyme du clan / die kollektiven und anonymen Kräfte des Klans«, die den Einzelnen ohne sein Zutun, seinen Willen oder sein Bewusstsein erfasst.⁶ Das »Sakrale« sei also Ergebnis von Bewusstseins- und Denkmodi jenseits von Logik und Rationalität⁷ – denen aber dennoch eine gesellschaftlich wirkmächtige Realität sui generis zukommt: Durkheim geht von der Existenz einer kollektiven Psyche aus, die nach eigenen Regeln operiert und der sich das Einzelsubjekt unterwirft.⁸ In besonders intensiven Phasen des gesellschaftlichen Lebens, bspw. während religiöser Feste und Zeremonien, entstehe ein starker kollektiver Erregungszustand, der das Einzelbewusstsein und den Einzelwillen übersteige, sein Denken »transzendiere« und eine unbezwingbare Kraft und »moralische Notwendigkeit« auf die Subjekte ausübe. Diese Kraft werde von den Einzelnen dann als göttliche Macht interpretiert.⁹ Religion und infolgedessen alle religiösen Gegenstände, Praktiken und Glaubensvorstellungen sind nach Durkheim nichts anderes als der Ausdruck einer (unbewussten) Vergottung der Gesellschaft durch sich selbst.

Obwohl *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* vorrangig mit dem Totemismus in australischen Gesellschaften befasst sind (den Durkheim als Elementarreligion betrachtete), ist das Buch nicht nur als ethnologische Studie sogenannter »primitiver« Gesellschaften angelegt, sondern hat einen umfassenderen, nicht nur ethnologischen, sondern universalen, anthropologischen Anspruch. Durkheim geht davon aus, dass religiöse Systeme bereits alle Basiselemente des kollektiven Lebens in verdichteter Form enthalten. Insofern Religion die Quelle aller Sozialität darstellt, seien die untersuchten Phänomene also letztlich Ausdruck universaler menschlicher Verhaltensformen und sozialer Strukturen.¹⁰ Durkheim nimmt für alle menschlichen Gesellschaften eine grundlegende, binäre Teilung der Welt in »profane« und »sakrale« Bereiche an,¹¹ denen Objekte, Orte und Personen zugeordnet werden. Auch das soziale Leben alteriere zwischen »profanen« und »sakralen« Phasen – ein Wechsel, der notwendig sei, um das Soziale zu prozessieren bzw. überhaupt erst

⁶ Vgl. ebd., S. 316 [deutsch: S. 304].

⁷ Durkheim verwehrt sich allerdings gegen die Kategorie des »prälogischen Denkens« von Lévy-Bruhl, weil für ihn die religiösen Vorstellungen nicht Produkt formaler geistiger Strukturen des Individualbewusstseins sind, sondern sozial bedingte Kollektivvorstellungen. Siehe dazu meine Ausführungen in der Einleitung dieses Buches.

⁸ Vgl. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 13.

⁹ Vgl. ebd., S. 23 ff.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 17.

¹¹ Vgl. ebd.

zu produzieren.¹² Während in den profanen Zeiten ein durch die Arbeit geregelter Rhythmus herrsche, werde in Perioden kollektiver Erregung ein starker sozialer Zusammenhalt hergestellt.¹³ Durkheims Studie deutet zudem an, dass seine Religionstheorie auch Ansätze für eine Soziologie Frankreichs im 20. Jahrhundert birgt. Im letzten Kapitel werden die analysierten kollektiven Erregungszustände mit der post-sakralen französischen Gegenwart des frühen 20. Jahrhunderts in Verbindung gebracht und diagnostiziert: Die sakralen Erregungsphasen seien seit der Moderne zwar weitgehend einem Zustand der Profanität gewichen, warteten aber nichtsdestotrotz im Verborgenen auf ihre Reaktivierung.¹⁴ Durkheim prognostiziert:

Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice [...].

Ein Tag wird kommen, an dem unsere Gesellschaften aufs neue Stunden der schöpferischen Erregung kennen werden [...].¹⁵

Diese angedeuteten Kontinuitätslinien von der ursprünglichen Organisation des Sakralen in Stammesgesellschaften bis zur unmittelbaren Gegenwart waren es, die das Collège de Sociologie an Durkheims Religionssoziologie besonders interessierten. Die Sakralsoziologie wollte hier anknüpfen, Durkheims Theoreme aber zugleich radikalieren und sowohl theoretisch als auch methodisch keinen Unterschied mehr zwischen der Analyse »primitiver« und derjenigen »moderner« Gesellschaften machen.¹⁶ In der Gründungserklärung des Collège de Sociologie heißt es so mit kritischem Seitenhieb auf Durkheim, die Ethnologie habe sich »trop limitée à l'analyse des structures des sociétés dites primitives, laissant de côté les sociétés modernes / allzu sehr auf die Analyse der Strukturen der sogenannten »primitiven« Gesellschaften beschränkt und die modernen Gesellschaften beiseite gelassen«. ¹⁷ Was die Definition, Theorie und Methode, aber auch die genaue Rolle sakraler Phänomene in der Gegenwart betrifft, gab es im Collège de Sociologie allerdings

12 Es handelt sich dabei um ein Alterieren zwischen »Phasen völliger Erstarrung« und solchen der kollektiver »Überreizung«. Vgl. ebd., S. 313.

13 Vgl. ebd., S. 517–518.

14 Vgl. ebd., S. 611. Zu Durkheims problematischem Plädoyer für kollektive Erregungszustände ohne Berücksichtigung der politischen Stoßrichtung vgl. meine Ausführungen in Kap. II.3.

15 Ebd., S. 611 [deutsch: S. 572].

16 Vgl. Jamin: »Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie«, S. 16.

17 Bataille u.a.: »Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie«, S. 26 [deutsch: S. 29].

COLLÈGE DE SOCIOLOGIE

ANNÉE 1937-1938 .. LISTE DES EXPOSÉS

Samedi 20 novembre 1937
LA SOCIOLOGIE SACRÉE et les rapports entre "société", "organisme", "être", par Georges Bataille et Roger Caillois.

Samedi 4 décembre 1937
LES CONCEPTIONS HÉGÉLIENNES, par Alexandre Kojève.

Samedi 19 décembre 1937
LES SOCIÉTÉS ANIMALES, par Roger Caillois.

Samedi 8 janvier 1938
LE SACRÉ, dans la vie quotidienne, par Michel Leiris.

Samedi 22 janvier 1938
ATTRACTION ET RÉPULSION, I. Tropismes, sexualité, rire et larmes, par Georges Bataille.

Samedi 5 février 1938
ATTRACTION ET RÉPULSION, II. La structure sociale, par Georges Bataille.

Samedi 19 février 1938
LE POUVOIR, par Roger Caillois.

Samedi 5 mars 1938
STRUCTURE ET FONCTION DE L'ARMÉE, par Georges Bataille.

Samedi 19 mars 1938
CONFRÉRIES, ORDRES, SOCIÉTÉS SECRÈTES, ÉGLISES, par Roger Caillois.

Samedi 2 avril 1938
LA SOCIOLOGIE SACRÉE du monde contemporain, par Georges Bataille et Roger Caillois.

■ Les exposés des mois de mai et juin 1938 seront entièrement consacrés à la MYTHOLOGIE.

■ Le COLLÈGE DE SOCIOLOGIE se réunira dans la Salle des Galeries du Livre, 15, rue Gay-Lussac (5^e). Les exposés commenceront à 21 h. 30 précises; ils seront suivis d'une discussion. L'entrée de la salle sera réservée aux membres du Collège, aux porteurs d'une invitation nominale et (une seule fois) aux personnes présentées par un membre inscrit. L'inscription est de 5 fr. par mois (8 mois par an) ou de 30 fr. par an (payables en novembre). La correspondance doit être adressée à G. Bataille, 76 bis, rue de Rennes (5^e).

INVITATION NOMINALE valable le _____ ■ _____

Collège de Sociologie: *Liste des Exposés, Année 1937-1938*, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 28.

wohl ebenso viele unterschiedliche Perspektiven wie Teilnehmer.¹⁸ An der Vielfalt der Vortragsthemen – die vom »Sakralen im Alltag«¹⁹ über die

18 An den Vorträgen im Collège de Sociologie beteiligten sich außer den Unterzeichnern der Gründungserklärung: Georges Duthuit, René M. Guastalla, Alexandre Kojève, Michel Leiris, Anatole Lewitzky, Hans Mayer, Jean Paulhan, Denis de Rougemont und Jean Wahl. Zu den Unterschieden in der Theorie des »Sakralen« zwischen den einzelnen Collège-Teilnehmern und den Abweichungen von Durkheims Religionssoziologie vgl. Moebius: *Die Zauberlehrlinge* und Marroquin: *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie*.

19 Vgl. Leiris: »Le sacré dans la vie quotidienne« [deutsch: »Das Sakrale im Alltag«].

»Tiergesellschaften«²⁰ bis zum »Schamanismus«²¹ reichten – lässt sich erkennen, dass das Collège de Sociologie keine geschlossene Programmatik verfolgte, sondern ein polyphones Projekt blieb, das sich auch nachträglich nicht synthetisieren lässt.²²

Im folgenden Kapitel stehen drei Dimensionen des Collège de Sociologie im Fokus: Zunächst ist hervorzuheben, dass sich die Sakralsoziologie nicht als akademische Wissenschaft verstand. Das Collège de Sociologie wollte keine objektiv-neutrale, sondern vielmehr als *aktivistische* Forschung betreiben. Die Forschungsergebnisse, aber auch das Forscherkollektiv selbst, das sich zugleich als Keimzelle für eine neue, »moralische Gemeinschaft« verstand, sollten den Weg für neue Formen des Sozialen bereiten.²³ Anlässlich des Wiederabdrucks der Gründungsnotiz im Jahr 1938 erklärte Roger Caillois, die Sakralsoziologie wolle in den intellektuell und politisch desaströsen 1930er Jahren eine neue »Maxime des Handelns« liefern.²⁴ Später erinnerte er sich an das Collège de Sociologie als ein Unterfangen von Literaten, die den Sackgassen zwischen Kunst und politischer Aktion, in die sich die Surrealisten in den 1930er Jahren verrannt hatten, entkommen wollten.²⁵ Auch Denis Hollier, der französische Herausgeber der gesammelten Vorträge des Collège de Sociologie, macht darauf aufmerksam, dass das Projekt nicht zuletzt als Versuch zu interpretieren sei, mithilfe der Ethnologie eine Antwort auf die Krise der Demokratien in Europa zu finden – und zwar jenseits von Parteipolitik einerseits oder »engagierter Literatur« andererseits.²⁶ Kapitel II.3. handelt von den Implikationen und Folgen einer solchen Wende von der Politik zum »Sakralen«.

Das Collège de Sociologie verstand sich aber auch als ein in epistemologischer Hinsicht aktivistisches Projekt,²⁷ nämlich als Fort- und Weiterentwicklung von Durkheims Religionssoziologie. Die Sakralso-

20 Vgl. Caillois: »Les sociétés animales« (Notizen von Georges Bataille) [deutsch: »Die Tiergesellschaften«].

21 Vgl. Lewitzky: »Le chamanisme« [deutsch: »Der Schamanismus«].

22 Für einen Überblick über die verschiedenen Positionen der Teilnehmer des Collège de Sociologie vgl. Moebius: *Die Zauberlehrlinge* und Marroquín: *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie*.

23 Vgl. Bataille u.a.: »Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie«, S. 26 [deutsch: S. 29.]

24 Vgl. Caillois: »Introduction«, S. 298 [deutsch: »Einführung«, S. 265].

25 Vgl. Caillois: *Approches de l'imaginaire*, S. 57–60

26 Vgl. Hollier in: ders.: (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 20.

27 Caillois spricht von einem »[...] caractère nécessairement contagieux et activiste des présentations que le travail met en lumière. / [...] notwendigerweise ansteckende[n] und aktivistische[n] Charakter der Forschungen«. Caillois: »Introduction«, S. 299 [deutsch: S. 266]. Hollier formuliert, es handle sich um einen »epistemologischen Aktivismus« (*activisme épistémologique*), ebd., S. 21.

ziologen gingen nicht nur von »Parallelen« zwischen Phänomenen des »Primitiven« und dem zeitgenössischen, politischen und sozialen Geschehen aus²⁸ und verschoben die ethnologische Perspektive in diesem Sinne auf die europäische Gegenwart, um nun die Spuren des »Primitiven« bzw. »Sakralen« in der *eigenen* Gesellschaft zu untersuchen.²⁹ Die neue Wissenschaft betrieb in gewissem Sinne auch eine wissenschaftskritische Reflexion der Ethnologie, insofern sie nicht zuletzt die »primitiven« Anteile im modernen Wissenschaftsdiskurs selbst aufdecken wollte.³⁰ Und schließlich implizierte der epistemologische Aktivismus des Collège de Sociologie auch die Idee, sich als sakralsoziologisches Forscherkollektiv auch selbst zum *Gegenstand* der eigenen Forschungen zu machen, also die Trennung zwischen Subjekt und Objekt der Forschung aufzuheben und sich so, wie in der Gründungserklärung verlautbart wurde, »liée précisément au caractère virulent du domaine étudié et des déterminations qui s'y révèlent peu à peu. / in spezifischer Weise von der Virulenz des untersuchten Gebiets und den dort allmählich hervortretenden Bestimmungen abhängig [zu machen]«. ³¹

Wenn das Collège de Sociologie also die Spuren des Sakralen in der Gegenwart untersuchte, dann nicht auf dem neutralen Boden der ›objektiven‹ Wissenschaft. Wie im Folgenden deutlich gemacht werden soll, umfasste die Sakralsoziologie auch das Experimentieren mit einem, an den ethnologischen Theorien über »primitive« Geisteshaltungen orientierten, Modus des Denkens, der nicht mehr zwischen der Analyse und Beschwörung der untersuchten Phänomene bzw. zwischen Wissenschaft und Magie unterscheidet und die Sakralsoziologen so zu »Zauberlehrlingen« und als Kollektiv zu einer sakralen Gemeinschaft machen sollte.

28 Vgl. Caillois: »Traité de sociologie primitive, Manuel d'anthropologie culturelle«, S. 65.

29 Vgl. Leiris: »Le sacré dans la vie quotidienne«

30 Moebius: *Die Zauberlehrlinge*, S. 134.

31 Bataille u. a.: »Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie«, S. 27 [deutsch: S. 29].

1. Sakrale Wissenschaft: Das Collège de Sociologie (I)

1.1. Sakralsoziologie der Gegenwart

Die Forschungen des Collège de Sociologie, aber auch das Scheitern und die Auflösung der Gruppe 1939 standen also im Zeichen des ›religious turn‹, den der Vater der französischen Soziologie, Émile Durkheim, in seinem Spätwerk vollzogen hatte. Bereits in ihrer Gründungserklärung berief sich die Gruppe auf die Religionssoziologie als Wissenschaft von den »sogenannten primitiven Gesellschaften« (*sociétés dites primitives*).³² Besonders wichtig für die Sakralsoziologie war der kollektive soziale Charakter, der dem Sakralen nach Durkheim eigne. In seinem Resümee der Vorträge aus dem ersten Halbjahr konstatierte Bataille: »Nous sommes d'accord en tous cas, à la suite de Durkheim, pour voir dans le fait social autre chose qu'une somme d'actions individuelles. / Wir stimmen auf jeden Fall darin überein, im Anschluß an Durkheim in der sozialen Tatsache etwas anderes zu sehen als eine Summe individueller Handlungen.«³³ Andererseits begründete Michel Leiris anlässlich der Auflösung des Collège de Sociologie am 4. Juli 1939 seine Distanzierung von der Gruppe gerade mit den Abweichungen von Durkheim: »Or j'estime que des fautes très graves contre les règles de méthode établies par Durkheim – esprit dont nous n'avons pas cessé de nous recommander – ont été maintes fois commises [...]. / Nun bin ich der Meinung, daß im Collège oft ganz erheblich gegen die methodologischen Regeln verstoßen wurde, die Durkheim – auf dessen Autorität wir uns immer wieder berufen haben – aufgestellt hat [...].«³⁴ Leiris kritisierte insbesondere, das Konzept des Sakralen zum einzigen Erklärungsprinzip gesellschaftlicher Phänomene zu erheben, stünde »en contradiction nette avec les acquisitions de la sociologie moderne, et notamment, avec la notion maussienne de ›phénomène total‹ / in klarem Widerspruch zu den Einsichten der modernen Soziologie und insbesondere zu dem Mauss'schen Begriff des ›Totalphänomens‹.«³⁵ Eher theoretische Inspirationsquelle für Bataille, methodischer Prüfstein für die Legitimität

³² Ebd., S. 26.

³³ Bataille: »La sociologie sacrée du monde contemporain«, S. 155 [deutsch: »Die Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt«, S. 215]. Dieser Vortrag vom 2. April 1938 war verschollen und wurde erst 2003 von Simonetta Falasca-Zamponi wiederentdeckt; er ist deshalb nicht Bestandteil der zweiten Auflage des französischen Sammelbandes aus dem Jahr 1995, wurde jedoch in die deutsche Übersetzung des Sammelbandes zum Collège de Sociologie aufgenommen.

³⁴ Leiris: »Michel Leiris à Georges Bataille«, S. 820 [deutsch: »Michel Leiris an Georges Bataille«, S. 695].

³⁵ Ebd.

der eigenen Forschung für Leiris, war die Ethnologie bzw. Religionssoziologie Durkheims und seiner Schüler aber in jedem Fall die wichtigste Referenz für das Collège de Sociologie.

Bataille bestritt als Protagonist der Gruppe die zentralen Vorträge zu den methodischen und theoretischen Prämissen der Sakralsoziologie. Er diagnostizierte dabei in Übereinstimmung mit Durkheim einen Zerfall der »religiösen Existenz« und der »sakralen« Institutionen in der Moderne, sowie ein damit einhergehendes Abnehmen sozialer Kohäsionskräfte.³⁶ Angesichts der Krise der europäischen Demokratien, so Bataille, sei dieser Zerfall problematisch und führe zu einer »Zersplitterung« der demokratischen Strukturen und öffne damit das Einfallstor für den Totalitarismus und Faschismus.³⁷ Die Sakralsoziologie wollte, gewissermaßen als Gegenmittel gegen diesen Zerfall, die (latenten) Restbestände sakraler Phänomene und Strukturen und ihr Fortleben in der Moderne aufspüren und reaktivieren – aber auch neue Formen des Sakralen ins Spiel bringen. Gegenstand der mehr als 25 Vorträge, die in den zwei Jahren seines Bestands im Collège de Sociologie gehalten wurden, waren historische und zeitgenössische Erscheinungsformen des Sakralen. In der gemeinsam von den Gründungsmitgliedern unterzeichneten Ankündigung des Forschungsprogramms heißt es:

L'objet précis de l'activité envisagée peut recevoir le nom de *sociologie sacrée*, en tant qu'il implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles des manifestations où se fait jour la présence active du sacré.

Der genaue Gegenstand der ins Auge gefaßten Aktivität kann den Namen Sakralsoziologie [*sociologie sacrée*] erhalten, insofern darunter die Untersuchung des sozialen Lebens in all den Erscheinungsformen verstanden wird, in denen die aktive Präsenz des Sakralen zutage tritt.³⁸

Caillois und Bataille, die in verschiedenen Auftaktvorträgen vom Herbst und Winter 1937 über die »soziale Struktur« ihren Mitstreitern die theoretischen Prämissen der Sakralsoziologie unterbreiteten, gingen dabei davon aus, dass das Sakrale auch in der französischen Gegenwart immer noch das »Spezifikum der kommuniellen Bewegung der Gesellschaft« darstellt.³⁹ Die bei Durkheim bereits angelegte Gleichsetzung von religiösen und so-

³⁶ Vgl. Bataille: »La sociologie sacrée du monde contemporain« S. 155 f. [deutsch: »Die Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt«].

³⁷ Vgl. Bataille/Caillois: »Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises«, S. 223 [deutsch: »Bruderschaften, Orden, Geheimgesellschaften, Kirchen«, S. 194].

³⁸ Bataille u. a.: »Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie«, S. 27 [deutsch: S. 30].

³⁹ Vgl. Bataille/Caillois: »La sociologie sacrée et les rapports entre ›société‹, ›organisme‹ et ›être‹«, S. 53 [deutsch: »Die Sakralsoziologie und die Beziehungen zwischen ›Gesellschaft‹, ›Organismus‹ und ›Wesen‹«, S. 57].

zialen Kräften⁴⁰ wird von Bataille und Caillois zu der These zugespitzt, das Soziale sei mit dem Sakralen identisch: Als »sakral« wird nun alles klassifiziert, »ce qui dans l'existence humaine est *communiel* / was in der menschlichen Existenz *kommuniell* ist«. ⁴¹ Entsprechend widmet sich die Sakralsoziologie auch nicht mehr der Religion im engeren Sinne, sondern umfasst theoretisch alle Formen »intensiver Sozialität«. ⁴² Bataille definiert sie als umfassende Wissenschaft von der Gemeinschaftsbildung, die sich nicht mehr auf die Analyse von Stammesgesellschaften beschränkte:

En effet, la sociologie sacrée n'est pas pour nous simplement une partie de la sociologie telle que l'est par exemple la sociologie religieuse avec laquelle on risque de la confondre. La sociologie sacrée peut être considérée comme l'étude non seulement des institutions religieuses mais de l'ensemble du mouvement communiel de la société: c'est ainsi qu'elle regarde entre autres comme son objet propre le pouvoir et l'armée et qu'elle envisage toutes les activités humaines – sciences, arts et techniques – en tant qu'elles ont une valeur communuelle au sens actif du mot, c'est-à-dire en tant qu'elles sont créatrices d'unité.

In der Tat ist die Sakralsoziologie für uns nicht einfach ein Teil der Soziologie, wie es zum Beispiel die Religionssoziologie ist, mit der sie leicht verwechselt wird. Die Sakralsoziologie lässt sich als Untersuchung nicht nur der religiösen Institutionen, sondern der Gesamtheit der kommuniellen Bewegung der Gesellschaft auffassen: So betrachtet sie unter anderem die Macht und die Armee als Gegenstände, die in ihren Bereich fallen, sowie überhaupt sämtliche menschlichen Aktivitäten – Wissenschaften, Künste und Techniken –, insofern sie einen vergemeinschaftenden Wert im aktiven Sinne des Wortes haben, das heißt, insofern sie einheitsstiftend sind. ⁴³

Die Forschungsaktivitäten des Collège de Sociologie waren also nicht dem Studium *etablierter* religiöser Institutionen gewidmet, sondern der Untersuchung von sakralen Phänomenen im »Entstehungszustand« bzw. von Phänomenen im Grenzbereich zwischen »sakral« und »profan«. ⁴⁴ Insbesondere, so betonte Roger Caillois anlässlich der Wiederveröffentlichung der Gründungserklärung in der *Nouvelle Revue Française* im Jahr 1938, sollten diejenigen Formen kollektiver Kräfte erforscht werden, die das Potential zur sozialen Umwälzung, zur Revolte und damit zur Stärkung der »Lebenskraft« (*force vive*) des Sozialen besäßen. ⁴⁵ Die Beiträge im zweiten und dritten Vortragszyklus hatten in diesem Sinne u. a. bspw.

40 Vgl. Luhmann: *Soziale Differenzierung*, S. 203.

41 Ebd., S. 37 [deutsch: S. 43].

42 Vgl. Richman: »Introduction to the Collège de Sociologie«, S. 82.

43 Bataille: »La sociologie sacrée et les rapports entre ›société, ›organisme‹ et ›être‹«, S. 36 [deutsch: S. 43].

44 Vgl. Leiris: *Notes pour »Le sacré dans la vie quotidienne«*, S. 90, zit. nach Marroquín/Seiwert: »Das Collège de Sociologie«, S. 139–140.

45 Vgl. Caillois: »Le vent d'hiver«, S. 328 [deutsch: »Der Winterwind«, S. 293].

die transformatorischen sakralen Kräfte der Französischen Revolution⁴⁶ und des Karnevals⁴⁷ zum Gegenstand.

1.2. Von der subjektiven zur kollektiven Ethnologie

Ein weiteres Forschungsgebiet der Sakralsoziologie präsentierte Michel Leiris am 8. Januar 1938 in seinem Vortrag über das Sakrale »im alltäglichen Leben«. ⁴⁸ Obwohl sich Leiris später über die mangelnde ethnologische Objektivität der sakralsoziologischen Methode beklagte, präsentierte er selbst in diesem Vortrag einen sehr persönlichen und subjektiven Zugang zum Sakralen in Form von autobiographischen Reflexionen aus seiner Kindheit. Er ließ sich dabei von der Frage leiten: »Qu'est-ce que, pour moi, que le *sacré* ? Plus exactement: en quoi existe *mon sacré*? / Was ist für mich das *Sakrale*? Genauer: Worin besteht *mein* Sakrales?«⁴⁹ Leiris erinnert sich an heftige, »sakrale« Gefühle, die durch bestimmte Orte, Gegenstände oder auch durch Sprachspiele ausgelöst worden seien und die er als Resultat aus der Begegnung mit Phänomenen des »linken Sakralen« versteht.⁵⁰ Im Anschluss an die religionssoziologischen Studien von Robert Hertz⁵¹ geht auch Leiris in seinem Vortrag nicht nur von einer binären Opposition zwischen »profanen« und »sakralen« Teilen der Welt aus, sondern auch von einer grundsätzlichen *Ambiguität* des Sakralen. Er nimmt die Existenz zweier verschiedener Pole des Sakralen an, nämlich eines »reinen« oder »rechten« Sakralen und eines »unreinen« oder »linken« Sakralen – wobei letzteres durch das soziale Tabu, mit dem es belegt sei, eine besonders »erregende« Wirkung ausübe.⁵²

Jean Jamin bewertet Leiris' sakralsoziologische Studie über die eigenen Kindheitserinnerungen als weiteres Zeugnis für dessen »subjektive Wende« der Ethnologie, die sich hier in Form einer »Ethnologie des Alltags«

46 Klossowski: »Le marquis de Sade et la Révolution« [deutsch: »Der Marquis de Sade und die Revolution«].

47 Bataille: »Commémoration du mardi gras« [deutsch: »Dem Karneval zum Gedächtnis«]. Der Vortrag ist nicht erhalten.

48 Leiris: »Le sacré dans la vie quotidienne«.

49 Ebd., S. 102 [deutsch: S. 98].

50 Vgl. ebd., S. 106.

51 Vgl. Hertz: »La prééminence de la main droite« [deutsch: »Die Vorherrschaft der rechten Hand«].

52 Vgl. zur Ambiguität des Sakralen den Vortrag von Caillois: »L'ambigüité du sacré« [deutsch: »Die Ambigüität des Sakralen«]. Zum wichtigen Stellenwert des »linken Sakralen« im Collège de Sociologie vgl. Jamin: »Quand le sacré devient gauche« und Riley: »Renegade Durkheimianism and the Transgressive Left Sacred«.

(*ethnologie du quotidien*) manifestiere.⁵³ Der gleichermaßen intime wie ethnologische Blick auf die eigene Kindheit sei Ausdruck von Leiris' Abstoßungsbewegung vom Positivismus der französischen Soziologie und Ethnologie sowie die konsequente Weiterführung seiner bereits in Afrika begonnenen »Umkehr des ethnologischen Blicks«⁵⁴ auf die eigene Gesellschaft bzw. die eigene Psyche.⁵⁵ Seine Erfahrungen mit den religiösen Trancezuständen des Zar-Kults sparte Leiris in seinem Vortrag allerdings aus, ebenso wie seine Experimente mit einer mimetischen Variante der Feldforschung. Diese dürfte das Collège de Sociologie eigentlich brennend interessiert haben, denn Bataille spielte seinerseits in seinem zentralen methodologischen Vortrag mit dem Titel »Anziehung und Abstoßung«⁵⁶ vom 5. Februar 1939 auf die »persönlichen Erfahrungen« Leiris' in Afrika an.⁵⁷ Es liest sich fast wie eine Fortführung von Leiris' Kritik an den positivistischen Methoden der französischen Ethnologie, die dieser einige Jahre zuvor in seinem Afrika-Tagebuch artikuliert hatte,⁵⁸ wenn Bataille betont, dass das Sakrale nicht ›objektiv‹ und ›distanziert‹ studiert werden könne. Der Sakralsoziologe müsse, so erklärte er seinen Mitstreitern im Collège, der Tatsache gerecht werden, dass der Forscher in sein Forschungsfeld in höchstem Grade verstrickt sei. Während die exakten Wissenschaften »die Sinnlichkeit auf ein Mindestmaß zu reduzieren strebt«, legt Bataille selbst den Akzent

sur le fait que les phénomènes que je tente de décrire sont vécus par nous. Et non seulement ils sont vécus. J'ai employé tout à l'heure le terme d'essentiel: j'estime en effet qu'ils constituent l'essentiel de ce qui est vécu par nous, et si l'on veut le cœur de l'existence qui nous anime. [...] Il me semble bien ici que je devrais être dans l'obligation de choisir: s'il en est comme je viens de le dire, je m'écarte évidemment de ce que j'appellerais volontiers le profond sommeil de la science.

auf die Tatsache [...], daß die Phänomene, die ich zu beschreiben versuche, von uns erlebt werden. Und sie werden nicht nur erlebt. Ich habe eben den

53 Vgl. Jamin: »Quand le sacré devient gauche«, S. 107. Auch Jean Paulhan wählte im Collège de Sociologie einen solchen subjektiven Zugang zum Sakralen und präsentierte persönliche Erinnerungen aus seiner Zeit als Französischlehrer in Madagaskar, wobei er über sein Scheitern am richtigen Verständnis der verborgenen sakralen Dimensionen madegassischer Sprichwörter berichtet. Vgl. Paulhan: »Le langage sacré« [deutsch: »Die sakrale Sprache«]. Leiris und Paulhan sind es auch, die in ihren Vorträgen am stärksten die poetischen und ästhetischen Dimensionen des Sakralen in den Vordergrund stellen, vgl. dazu: Albers/Moebius: »Nachwort«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 814ff.

54 Vgl. Fuchs: »Die Umkehr des ethnologischen Blicks«.

55 Vgl. Jamin: »Un sacré collègue ou les apprentis sorciers de la sociologie«, S. 14–16.

56 Bataille: »Attraction et répulsion II« [deutsch: »Anziehung und Abstoßung II«].

57 Ebd., S. 158.

58 Vgl. Kap. I.2.

Ausdruck *wesentlich* benutzt. Tatsächlich meine ich, daß sie das Wesentliche unseres Erlebens ausmachen, wenn man so will: das pulsierende Herz unserer Existenz. [...] Es scheint mir, als müßte ich hier eine Wahl treffen: Wenn es so ist, wie ich gerade gesagt habe, verlasse ich natürlich das, was ich den tiefen Schlummer der Wissenschaft nennen möchte.⁵⁹

Bataille stellt in seinem Vortrag dem Anspruch der ›positiven‹ Wissenschaften auf Objektivität die Erkenntnismethode der Sakralsoziologie gegenüber: Nämlich die »sinnliche Erfahrung« des Sakralen.⁶⁰ Die Sakralsoziologie sei eben gerade nicht (Natur-)Wissenschaft im klassischen Sinne – wie bspw. die Biologie oder Astrophysik. Im Unterschied zu den »exakten Wissenschaften« sei »das Wesentliche« an den sakralen Phänomenen nur auf sinnliche Weise greifbar.⁶¹ Die Sakralsoziologie habe es nicht mit objektiven Daten und Fakten zu tun, sondern mit subjektiven *Erfahrungen*:

[...] mais c'est un fait indubitable pour moi que je n'aurais rien aperçu si ma pensée n'avait pas suivi tout d'abord une démarche tout à fait étrange à celle d'un biologiste, à savoir l'analyse de l'expérience vécue.

Für mich ist es aber eine unzweifelhafte Tatsache, daß ich nichts wahrgenommen hätte, wenn mein Denken nicht zunächst einem Verfahren gefolgt wäre, das der Denkweise eines Biologen völlig fremd ist: nämlich der Analyse der gelebten Erfahrung.⁶²

Aus dieser Forderung, das Sakrale nicht zum Gegenstand der nüchternen wissenschaftlichen Analyse zu machen, sondern seinem Erfahrungscharakter gerecht zu werden, ergibt sich für Bataille die Notwendigkeit bestimmter methodologischer Abgrenzungen gegenüber Durkheims Religionssoziologie. Noch kurz vor der Auflösung des Collège de Sociologie kritisiert er in einem Brief an Leiris, Durkheim »était arrêté précisément par celles des règles de la méthode sociologique qui excluent l'expérience vécue à la base de l'analyse. / [sei] bei denjenigen Regeln der soziologischen Methode stehengeblieben, die die persönliche Erfahrung an der Basis der Analyse ausschließen«.⁶³ Und rückblickend auf die Periode des Collège de Sociologie macht er im Jahr 1946 die Differenzen zu Durkheim noch einmal deutlich: Es sei der »psychologische Faktor« (*facteur psychologique*) gewesen, den Durkheim vernachlässigt habe.⁶⁴ Jules

⁵⁹ Bataille: »Attraction et répulsion«, S. 147 [deutsch: »Anziehung und Abstoßung II«, S. 133].

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 147.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 146–147.

⁶² Ebd., S. 160 [deutsch: S. 143].

⁶³ Bataille: »Georges Bataille à Michel Leiris, 5-VII-39«, S. 826 [deutsch: »Georges Bataille an Michel Leiris, 5-VII-39«, S. 701].

⁶⁴ Vgl. Bataille: »Le sens moral de la sociologie«, S. 40.

Monnerot erinnert sich ebenfalls in seinem 1946 veröffentlichten Buch mit dem sprechenden, gegen Durkheim gerichteten Titel *Les faits sociaux ne sont pas des choses*,⁶⁵ das als spätes geistiges Produkt des Collège de Sociologie und seines Umfelds gelten kann,⁶⁶ an die Kritik des Collège de Sociologie an Durkheim: Soziale Phänomene (*faits sociaux*), unter ihnen das Sakrale, waren im Verständnis des Collège de Sociologie eben gerade keine objektiven Tatsachen: »Il n'est donc pas possible de traiter les faits sociaux comme des choses. Ils ont un mode propre de se donner qui n'est pas celui des choses. / Es ist also unmöglich, soziale Tatsachen wie Dinge zu behandeln. Sie haben eine ihnen eigene Art, sich zu geben, die nicht diejenige der Dinge ist.«⁶⁷

Als Wissenschaft der »gelebten Erfahrung« könne sich die Sakralsoziologie, darauf insistiert Bataille gegenüber seinen Mitstreitern im Collège de Sociologie, ihrem Gegenstand weder distanziert noch neutral nähern – und ihn letztlich auch nicht allein rational analysieren. In einer schriftlichen Notiz zu seinem Vortragsmanuskript fügte Bataille zudem hinzu:

Différence entre la science et cette doctrine. Les hypothèses de travail (interprétation générales) ne sont pas seulement des instruments de recherche comme dans la science [...] [m]ais [...] un instrument de vie.

Unterschied zwischen der Wissenschaft und dieser Lehre. Die Arbeitshypothesen (allgemeinen Interpretationen) sind nicht nur, wie in der Wissenschaft, Forschungsinstrumente [...], [sondern] auch ein Lebensinstrument.⁶⁸

⁶⁵ Monnerot: *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. Durkheim dagegen geht von »sozialen Tatsachen« (*faits sociaux*) aus, die wie objektive Daten behandelt werden können. Vgl. Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique* [deutsch: *Die Regeln der soziologischen Methode*]. Marcel Mauss definierte auch die Ethnologie als Wissenschaft der »Datensammlung und der Statistik«, bereinigt von jeder moralischen Wertung und gemahnte zur »Objektivität« sowohl im Bericht als auch in der ethnologischen Beobachtung selbst. Mauss besteht darauf, dass man die sozialen Tatsachen auf der Basis ihrer materiellen Gegebenheiten studieren solle: »En partant des faits extérieurs visibles, enregistrables, nous arrivons à l'étude des phénomènes mentaux et moraux. / Ausgehend von den sichtbaren, der Aufzeichnung zugänglichen, externen Faktoren, gelangen wir bei der Untersuchung der geistigen und moralischen Phänomene an.« Mauss: *Manuel d'ethnographie*, S. 49 [deutsch: *Handbuch der Ethnographie*, S. 271].

⁶⁶ Vgl. Bataille: »Le sens moral de la sociologie«, S. 748 ff.

⁶⁷ Monnerot: *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, S. 61 [Übersetzung: R.E.]. Monnerot fordert eine phänomenologische und »verstehende Soziologie« (*sociologie comprehensive*) und vom Soziologen selbst eine »leidenschaftliche Hellsicht« (*clairvoyance pathétique*) und eine Aufgabe des rein intellektualistischen Beobachtungsstandpunkts, sei doch das soziologische Objekt nur auf der Basis eigener Erfahrungen deutbar. Vgl. ebd., S. 26. Zum Einfluss der deutschen »verstehenden Soziologie« (Georg Simmels und anderer) auf Monnerot, vgl. Aron: *La sociologie allemande contemporaine* [deutsch: *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*]. Aron trug wesentlich dazu bei, die deutsche Soziologie in Frankreich bekannt zu machen.

⁶⁸ Ebd., S. 136 [deutsch: S. 151–152].

Caillois erinnerte sich zwar später an einen Geist wissenschaftlicher Strenge und einen »goût d'interpréter froidement, correctement, scientifiquement ce que nous appelions alors, naïvement sans doute, les ressorts profonds de l'existence collective / Neigung kühl, korrekt und wissenschaftlich zu interpretieren«, die im Collège de Sociologie vorgeherrscht habe.⁶⁹ Dies Einschätzung teilten allerdings sicher nicht alle Collège de Sociologie-Teilnehmer. Gerade die Frage nach dem Grad von ›Wissenschaftlichkeit‹ des Unternehmens war der Grund für interne Differenzen und schließlich die Auflösung des Projekts.⁷⁰ In der letzten Sitzung des Collège de Sociologie erklärte Bataille resigniert, dass sowohl die »tiefen Unstimmigkeiten« mit Michel Leiris – der mit den Methoden der Sakralsoziologie nicht mehr einverstanden war – als auch mit Roger Caillois, der Batailles Faszination für »Mystik, Drama, Wahnsinn und Tod« nicht teilte,⁷¹ der Grund für das Ende des Forschungsprojekts seien.⁷² Insbesondere Bataille verstieß im Collège de Sociologie erheblich gegen die Regeln jener »wissenschaftlichen Strenge«, die das Unternehmen in Caillois' Erinnerung auszeichnete. Er betonte vielmehr noch in der Auflösungserklärung den »existenziellen« und »mystischen« Charakter des Projekts, der das Collège de Sociologie seiner Meinung nach »zum Chaos hin« öffne – »sur la convulsion des fêtes, des puissances et des morts humaines / zu den Konvulsionen der Feste, der Energien und der menschlichen Tode«.⁷³

Die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Neutralität und Distanznahme ergab sich für Bataille aber auch aus dem ansteckenden Charakter des Forschungsgegenstandes der Sakralsoziologie: »L'expérience du sacré est de telle nature qu'elle ne peut rien laisser d'indifférent: celui qui rencontre le sacré n'a pas plus de moyen de lui demeurer étranger [...]. / Die Erfahrung des Sakralen läßt nichts unberührt: Wer dem Sakralen begegnet, hat kein Mittel mehr, es von sich fernzuhalten [...].«⁷⁴ Wissenschaftliche Neutralität war deshalb, zumindest für Bataille, konsequenterweise auch nicht mehr der methodologische Anspruch der Sakralsoziologie. Diese solle vielmehr nicht nur »[faire] entrer notre expérience personnelle dans les recherches / die persönliche Erfahrung in die Forschung [...] einfließen lassen«,⁷⁵ sondern sich darüber hinaus explizit von ihrem Gegenstand affizieren lassen, das heißt sich von ihm »abhängig machen«.⁷⁶ Dass

69 Caillois: *L'homme et le sacré*, S. 14 [deutsch: *Der Mensch und das Heilige*, S. 7].

70 Vgl. Bataille/Caillois/Leiris: »Le Collège de Sociologie«, S. 803 ff.

71 Vgl. ebd., S. 802.

72 Vgl. ebd., S. 799.

73 Vgl. ebd., S. 801 [deutsch: S. 680].

74 Bataille: »Georges Bataille à Michel Leiris, 5-VII-39«, S. 827 [deutsch: S. 701].

75 Ebd.

76 Vgl. Bataille u.a.: »Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie«, S. 27.

die sakralsoziologischen Forschungen im Kollektiv jener »moralischen Gemeinschaft«, die das Collège de Sociologie bilden wollte, durchgeführt werden sollten, ist angesichts dieser engen Verbindung zwischen Forscher und Forschungsgegenstand nur konsequent, denn gemäß Durkheims Analyse ist das Sakrale ja immer Ausdruck *kollektiver* Kräfte.⁷⁷ Wenn das Sakrale aber eine subjektiv erlebte Erfahrung ist, die dem Kollektivbewusstsein entspringt, so folgt für Bataille daraus methodologisch: Es handelt sich um eine Erfahrung, deren vollständige Erkenntnis sich dem Individuum per definitionem entziehen muss.

1.3. Phänomenologie des Sakralen

Das Collège de Sociologie übertrug also zwar die Kategorien und Begriffe der Religionssoziologie aus dem Feld der Ethnologie in die Soziologie und von den sogenannten »primitiven« Gesellschaften in die unmittelbare Gegenwart. Dies galt jedoch nicht im selben Maße für die Methoden Durkheims. Dem wissenschaftlichen Charakter der Religionssoziologie setzte die Sakralsoziologie mit ihrem Anspruch auf »Einheit von Erfahrung und Erkenntnis«⁷⁸ eine subjektive, identifizierte und affektiv involvierte Erkenntnishaltung entgegen.⁷⁹ Ohnehin sei die Sakralsoziologie, so führte Bataille in seinem Vortrag weiter aus, mehr »Phänomenologie« als Wissenschaft: »Pourquoi ne reconnaîtrai-je pas en effet que j'ai la possibilité de faire une phénoménologie et non une science de la société? / In der Tat, warum sollte ich nicht zugeben, daß ich die Möglichkeit habe, eine Phänomenologie und nicht eine Wissenschaft der Gesellschaft zu liefern?«⁸⁰

Die von Bataille und seinen Mitstreitern präsentierten »phänomenologischen« Studien beschränkten sich allerdings nicht auf die Betrachtung von Kindheitserinnerungen oder die theoretische Analyse zeitgenössischer Formen des Sakralen. Die Vorträge, die zwischen 1937 und 1939 im Collège de Sociologie gehalten wurden, waren, zumindest in Batailles Verständnis, nur der theoretische Teil eines weit umfassenderen, sakralsoziologischen

⁷⁷ Vgl. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 13 ff. Vgl. meine Ausführungen weiter oben, S. 85 ff.

⁷⁸ Mit diesem Ausdruck beschreibt Peter Bürger den »surrealistischen Impuls« in Batailles Denken. Vgl. Bürger: *Das Denken des Herrn*, S. 44.

⁷⁹ Bataille sprach von einem »prekären Amalgam aus Wissen und Leidenschaft« (*précaire amalgame de savoir et de passion*). Vgl. Bataille: »Lettre à Caillois«, S. 22.

⁸⁰ Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 147 [deutsch: S. 133–134]. »Phänomenologie« bezeichnet bei Bataille in einem groben Sinne die Wissenschaft von der sinnlichen Erfahrung; die Verwendung des Begriffs bleibt unspezifisch, denn Bataille beruft sich im Folgenden nicht nur auf Hegels *Phänomenologie*, sondern auch auf Husserl. Vgl. in diesem Sinne die Anmerkung von Hollier, ebd., S. 134.

Projekts. Bei den vorrangig zu untersuchenden Erfahrungen des Sakralen handle es sich nämlich weniger um zufällige und spontane Erlebnisse, wie sie Michel Leiris in seinem Vortrag über das Sakrale im Alltagsleben skizziert hatte.⁸¹ Bataille schwebte vielmehr eine aktiv herbeigeführte und bewusst hergestellte Begegnung mit dem Sakralen unter »künstlichen« bzw. »fabrizierten« (*fabriquées*) Bedingungen vor.⁸² So verkündete er vor dem Collège de Sociologie: Um sich den Charakter der sakralen Dinge »bewusst zu machen« und den »Repulsionscharakter« (*caractère essentiellement répugnant*)⁸³ des Sakralen untersuchen zu können, habe er selbst eine solche, bewusst herbeigeführte Erfahrung machen müssen:

si j'ai pu en faire état [de la répulsion, R.E.] cela tient à une perception consciente anormale et postérieure à des découvertes de caractère scientifique assimilées au cours d'une vie consacrée en partie à la connaissance méthodique.

Um sie [die Repulsion, R.E.] konstatieren zu können, bedurfte ich einer anormalen bewußten Wahrnehmung, die sich Entdeckungen wissenschaftlicher Art verdankt, die ich mir im Lauf eines Lebens, das zum Teil der methodischen Erkenntnis gewidmet war, angeeignet habe.⁸⁴

Bataille suggeriert also mit seinen Anspielungen auf bereits vollbrachte »wissenschaftliche Entdeckungen«, dass den theoretischen Reflexionen über das Sakrale im Collège de Sociologie ein »empirischer« Teil vorausgegangen sei. Doch um welche »künstlichen« bzw. »anormalen« Erfahrungen handelt es sich hier? Anders als Leiris hatte Bataille selbst keine Feldforschungen in Afrika betrieben, im Zuge deren er sich der sakralen Ekstase im Rahmen von religiösen Ritualen mimetisch hätte annähern können. Er erwähnte in diesem Zusammenhang zwar am Rande seine eigene sowie Michel Leiris' Psychoanalyse als mögliche »anormale« Erfahrungen.⁸⁵ Doch auf welche konkreten Begegnungen mit dem Sakralen er sich darüber hinaus bezog, das konkretisierte er gegenüber seinen Mitstreitern an dieser Stelle nicht. Es ist allerdings zu vermuten, dass Bataille hier auf die »sakralen« Experimente der Gruppe Acéphale⁸⁶ anspielte.

Acéphale war ein weiteres, nicht weniger okkultes Gruppenprojekt von Bataille und wurde 1936 gemeinsam mit André Masson als »sakrale

⁸¹ Vgl. Leiris: »Das Sakrale im Alltag«. Siehe meine Ausführungen oben, Kap. II.1.2.

⁸² Ebd., S. 160.

⁸³ Ebd., S. 159.

⁸⁴ Ebd., S. 161 [deutsch: S. 144].

⁸⁵ Beide unterzogen sich einer Psychoanalyse bei Adrian Borel, vgl. die Anmerkung von Denis Hollier, ebd., S. 160.

⁸⁶ Zur besseren Unterscheidbarkeit wird die Gruppe Acéphale im Folgenden recte, die gleichnamige Zeitschrift *Acéphale* dagegen *kursiv* gesetzt. Acéphale war zwar gleichnamig, aber personell nicht deckungsgleich mit der links-nietzscheanischen Zeitschrift. Vgl. dazu meine Ausführungen im Folgenden.

Verschwörung« gegründet. Der Name der Gruppe und die Organisationsform der Hauptlosigkeit brachten das gleichermaßen mystizistische wie antiautoritäre (und antifaschistische) politische Programm zum Ausdruck.⁸⁷ Manifestcharakter hat der Text »Die heilige Verschwörung« (*La conjuration sacrée*), der das Unternehmen in der gleichnamigen Zeitschrift *Acéphale* ankündigte:

NOUS SOMMES FAROUCHEMENT RELIGIEUX et, dans la mesure où notre existence est la condamnation de tout ce qui est reconnu aujourd'hui, une exigence intérieure veut que nous soyons également impérieux. [...]

Il est temps d'abandonner le monde des civilisés et sa lumière.

WIR SIND UNERBITTLICH RELIGIÖS, und in dem Maß, in dem unser Leben alles verdammt, was heute anerkannt ist, verlangt eine innere Notwendigkeit, daß wir zugleich unüberwindlich sind. [...]

Es ist Zeit, die Welt der Zivilisierten und ihr Licht zu verlassen.⁸⁸

Zu den Mitgliedern von *Acéphale* gehörten neben Masson und Bataille unter anderen auch die Collège-Teilnehmer Pierre Klossowski und Georges Ambrosino – nicht jedoch Michel Leiris und Roger Caillois, die sich von *Acéphale* sogar ausdrücklich distanzieren.⁸⁹ Was die geheimen Aktivitäten der Gruppe betrifft, so ist durch aus dem Nachlass der Mitglieder gesicherte *communiqués*, Programmschriften und Briefe sowie aus späteren Zeugnissen einzelner Adepten bekannt, dass diese unter anderem nächtliche Fackelläufe im Wald von Marly sowie Treffen unter einer vom Blitz getroffenen Eiche beinhalteten.⁹⁰ Die bis heute anhaltende ambivalente Faszination, die von der Gruppe ausgeht, verdankt sich außerdem dem Gerücht, *Acéphale* hätte das mythische Bild vom »kopflösen Körper«, dem Masson zahlreiche Zeichnungen widmete, durch das echte Opfer eines seiner Mitglieder zu einem »lebendigen« Mythos machen und damit zugleich eine utopische, kopf- und führerlose Gemeinschaftsform⁹¹ präfigurieren wollen.⁹²

⁸⁷ Es gehörte u. a. zu den Statuten von *Acéphale*, Antisemiten nicht die Hand zu schütteln. Vgl. zur Geschichte von *Acéphale* Bischof: *Tragisches Lachen*.

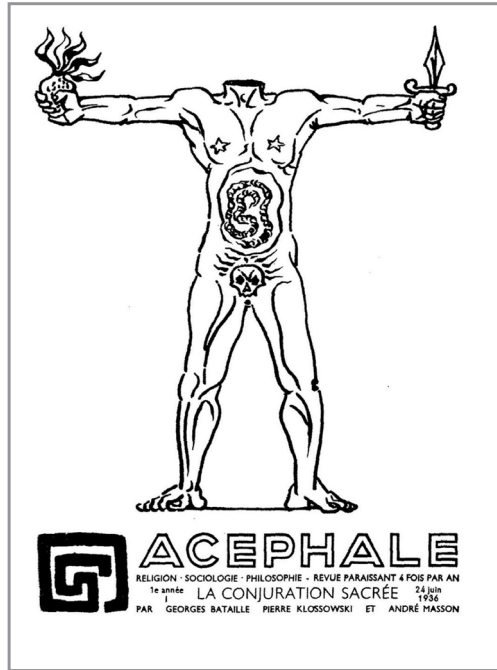
⁸⁸ Bataille u. a.: »La conjuration sacrée«, S. 3–4 [deutsch: »Die Heilige Verschwörung«, S. 9–10].

⁸⁹ Vgl. Caillois: »Paradoxes d'une sociologie active«, S. 59. Allerdings finden sich Hinweise, dass Michel Leiris zumindest eingeladen war und Roger Caillois sogar an ein oder zwei Treffen beteiligt war, (z. B. existiert eine Teilnehmerliste mit – vermutlich – seinen Initialen). Vgl. Bataille in Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 433.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 364.

⁹¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Durkheims Ausführungen über »segmentäre« Gesellschaftsformen in: ders.: *De la division du travail* [deutsch: *Über soziale Arbeitsteilung*].

⁹² Das Gerücht stammt von Roger Caillois. Vgl. Caillois: »Préambule pour L'esprit des sectes« [deutsch: »Préambulo«], S. 874. Die Mitglieder von *Acéphale* selbst hüllten sich auch nachträglich über dieses angeblich geplante Opfer in Schweigen. Ich komme auf die politische Brisanz des Opfers in Kap. II.3. zurück.



André Masson, *Acéphale*, 1936. Cover der ersten Ausgabe von *Acéphale. Religion, Sociologie, Philosophie*, 24. Juni 1936.

Acéphale wurde vielleicht nicht von allen Mitgliedern, zumindest aber von Georges Bataille als integraler Teil des sakralsoziologischen Projekts verstanden, wie er später in einer autobiographischen Notiz hervorhob:

Contre-Attaque dissous, Bataille se décida immédiatement à former avec ceux de ses amis qui y avaient participé, parmi lesquels Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, Patrick Waldberg, une ›société secrète‹ qui tournerait le dos à la politique et n'envisagerait plus qu'une fin religieuse (mais antichrétienne, essentiellement nietzschéenne). Cette société se forma. [...] Le *Collège de Sociologie* [...] fut en quelque sorte l'activité extérieure de cette ›société secrète‹.

Nach der Auflösung von Contre-Attaque beschloß Bataille sogleich, mit denjenigen seiner Freunde, die daran beteiligt waren – unter ihnen Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, Patrick Waldberg – eine ›Geheimgesellschaft‹ zu bilden, die der Politik den Rücken zukehrt und nur noch ein *religiöses* (jedoch anti-christliches, im wesentlichen nietzscheanisches) Ziel verfolgen sollte. Diese Gesellschaft entstand. [...] Das [...] *Collège de Sociologie* stellte gewissermaßen die exoterische Seite der Tätigkeit dieser ›Geheimgesellschaft‹ dar.⁹³

⁹³ Vgl. Bataille: »Notice autobiographique«, S. 881 [deutsch in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 752–753]. Das Thema der Geheimgesellschaft ist auch in der ethnologischen Afrika-Forschung von Marcel Griaules zentral, vgl. ders.: *Masques dogons* (1938). Vgl. auch Frobenius: *Die Masken und Geheimbünde Afrikas* (1898).

Während im Collège de Sociologie über sakrale Phänomene theoretisch diskutiert wurde, wollte sich Acéphale also der Praxis widmen: Bei geheimen nächtlichen Zusammenkünften im Wald von Marly sollten mithilfe kollektiver Rituale und Meditationen sakrale ›Erregungszustände‹ im Sinne Durkheims hergestellt sowie deren Wirkungsweise erprobt werden.⁹⁴ Umgekehrt bezeichnete Bataille das Collège de Sociologie in einem Brief an Jean Rollin vom Oktober 1937 als »wissenschaftlichen Flügel« der Gruppe Acéphale,⁹⁵ und in einem Jahresresümee der Aktivitäten von Acéphale wurde festgehalten, dass man sich von nun an stärker auf das Collège und die dort bereitgestellte »theoretische Basis« stützen wolle.⁹⁶ Auch Roger Caillois erinnerte sich später an Acéphale als für Bataille wichtiges und untrennbar mit dem Collège verbundenes, »antiintellektuelles« Parallelunternehmen zum Collège de Sociologie (das nach Caillois den intellektuellen »Kopf« bildete).⁹⁷

Vor diesem Hintergrund werden Batailles Ausführungen zur notwendigen Verschränkung von sakraler Erfahrung und wissenschaftlicher Analyse, die er im Collège des Sociologie präsentierte, verständlicher: Wenn Bataille in seinem Vortrag auf »künstlich« hergestellte Erfahrungen mit dem Sakralen anspielt, dann liegt die Vermutung nahe, dass es sich dabei um die Rituale im Wald von Marly handelte. Bevor das Collège de Sociologie das Sakrale theoretisch analysierte, hatte Acéphale nach Batailles Angaben also bereits praktisch ausprobiert, wie und unter welchen Umständen sich soziale Kohäsionskräfte und »kommunielle Bewegungen«⁹⁸ herstellen lassen und unter welchen Bedingungen eine sakrale Gemeinschaft entstehen kann. Der Soziologe René Lourau, der als einer der ersten die Zusammengehörigkeit des Collège de Sociologie und Acéphale als sakralsoziologisches Gesamtprojekt hervorgehoben hat, spricht in diesem Sinne von einer »Bipolarität« und »zwei Zentren der Recherche«, von denen das offizielle das Collège de Sociologie und das geheime die Gruppe Acéphale darstellte.⁹⁹ Man hat Acéphale also nach Lourau – dessen Deutung man sich angesichts der zugänglichen Dokumente¹⁰⁰ und vielfachen Belege in den Aufzeichnungen und Erinnerungen der Collège-Teilnehmer getrost anschließen kann – als Teil einer umfassenderen soziologischen Versuchs-

94 Vgl. Bataille in Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 372 f.

95 Vgl. ders.: »Lettre à Jean Rollin« (16. 10. 1937), in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 420.

96 Vgl. ders.: »Conclusion annuelle« (24. 9. 1937), in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 405.

97 Vgl. Caillois: »Paradoxes d'une sociologie active«, S. 59.

98 Vgl. Bataille: »La sociologie sacrée et les rapports entre ›société‹, ›organisme‹ et ›être‹«, S. 36.

99 Lourau: »Renconquête du gai savoir«, S. 257.

100 Vgl. Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*.

anordnung zu verstehen, in der das Collège de Sociologie den theoretischen und Acéphale den empirischen Part gaben.

Während die Abläufe der Zusammenkünfte anhand der nachgelassenen Dokumente aus der Periode von Acéphale rekonstruierbar sind, lässt sich natürlich nur darüber spekulieren, was sich zwischen den Teilnehmern bei den Treffen wirklich ereignete. In der Erinnerung einzelner Mitglieder handelte es sich immerhin um ›spirituelle‹ Erlebnisse: Patrick Waldberg erinnerte sich im Nachhinein daran, es sei eine »kommunielle Einheit« (*unité communielle*) zwischen den Mitgliedern hergestellt worden,¹⁰¹ und auch Bataille suggerierte in einem Jahresresümee der Gruppe 1937, es habe sich bei einzelnen Treffen eine »sakrale Präsenz« gezeigt: »Chaque fois que nous nous réunissons et que cette présence n'est pas sensible à chacun de nous – tout au moins faiblement – il vaudrait mieux que nous ne soyons pas réunis. / Jedes Mal, wenn wir uns versammeln und sich nicht jeder von dieser Anwesenheit – wenn auch nur ganz schwach – angesprochen fühlt, wäre es besser, wenn wir uns gar nicht versammelten.«¹⁰² Zumindest für Batailles und Waldbergs Gefühl zeigte sich in manchen Nächten im Wald von Marly also jene kollektive Ekstase, die Durkheim in seiner Religionstheorie als Ergebnis der Rituale australischer Stammesgesellschaften beschrieben hatte – und machte Acéphale damit nicht nur zu einem ethnologischen Selbstexperiment,¹⁰³ sondern auch zu einem religiösen Klan.

2. Wissenschaft und Magie: Das Collège de Sociologie (II)

2.1. Austreibung des wissenschaftlichen Geistes

Batailles theoretischen Ausführungen zum Erfahrungscharakter des Sakralen lässt also die Verbindung zwischen dem Collège de Sociologie und der Gruppe Acéphale deutlich werden. Die sakralen Selbstexperimente waren ein wesentlicher Teil des sakralsoziologischen Projekts. Das sakralsoziologische Projekt hatte für Bataille aber noch eine weitere Dimension: Im Verlauf seines Vortrags vom 5. Februar 1938 führte er aus, die Sakralsoziologie müsse sich dem Sakralen zwar in einem ersten Schritt als »sinnliches Phänomen« nähern – dürfe bei der Phänomenologie aber nicht stehen bleiben. Im weiteren Verlauf hätten die Untersuchungen darauf zu zielen, etwas aufzudecken, was »par définition [...] est placé hors de

¹⁰¹ Vgl. Waldberg: »Acéphalogramme«, S. 596.

¹⁰² Bataille in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 402 [Übersetzung: R.E.].

¹⁰³ Vgl. Hollier, in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 297. Vgl. auch Bischof: *Tragisches Lachen*, S. 111–115.

l'atteinte de la description phénoménologique / per definitionem außerhalb des Zugriffs der phänomenologischen Beschreibung liegt«. ¹⁰⁴ Das Sakrale sollte also nicht nur mithilfe von Gruppenexperimenten inszeniert werden, sondern auch bereits vorhandene, latente Dimensionen des Sakralen untersucht werden – und zwar auf der Ebene des wissenschaftlichen Unbewussten: ¹⁰⁵ Bataille dachte die Sakralsoziologie unter anderem als eine Art Metawissenschaft bzw. als »Psychoanalyse« der modernen Wissenschaften, die diesen ihre eigenen blinden Flecken vorführen sollte. ¹⁰⁶ Insofern die Sakralsoziologie die erste Wissenschaftspsychoanalyse ihrer Art sei, werde sie sich auch der eigenen ödipalen Verstrickungen bzw. der eigenen theoretischen Erbschuld bewusst werden müssen – ein nach Bataille notwendiger Schritt, denn »[t]out psychanalyste devant d'abord être psychanalysé, les connaissances objective étant nettement insuffisantes / [j]eder Psychoanalytiker muß zunächst psychoanalysiert werden, objektive Kenntnisse sind eindeutig unzureichend«, so instruierte er diesbezüglich die Zuhörer im Collège de Sociologie. ¹⁰⁷ Und weil jede echte Psychoanalyse beim eigenen Vater beginnen muss, konnte für Bataille der Ausgangspunkt für die sakralsoziologische Kritik des wissenschaftlichen Diskurses der Moderne nur Hegels Wissenschaftstheorie sein.

Bataille, der seine kritische Auseinandersetzung mit Hegel aus den frühen 1930er Jahren im Collège de Sociologie fortsetzte, ¹⁰⁸ führt mit dem »Heterogenen« ¹⁰⁹ gegen Hegels »objektiven Geist« ein von Hegel verkanntes Unbewusstes der abendländischen Rationalität in Feld:

Il me semble que l'hétérogénéité accentuée établie entre le sacré et le profane par la sociologie française ou par la psychanalyse entre l'inconscient et le conscient est une notion tout à fait étrangère à Hegel.

Mir scheint, dass die betonte Heterogenität, die von der französischen Soziologie zwischen dem Sakralen und dem Profanen und von der Psychoanalyse zwischen dem Unbewußten und dem Bewußten hergestellt wird, eine Vorstellung ist, die Hegel völlig fremd ist. ¹¹⁰

¹⁰⁴ Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 149 [deutsch: S. 143–135].

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 135 ff.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 143. Vgl. zum zugleich phänomenologischen und psychoanalytischen Charakter der Sakralsoziologie auch Jamin: »Un sacré Collège ou les apprentis sorciers de la sociologie«, S. 17.

¹⁰⁷ Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 149 [deutsch: S. 135].

¹⁰⁸ Vgl. bspw. Bataille: »Le bas matérialisme et la gnose« [deutsch: »Der niedere Materialismus und die Gnosis«]. Vgl. zu Batailles Auseinandersetzung mit Hegel: Bürger: *Das Denken des Herrn*; Baugh: *French Hegel* und mit Blick auf Batailles Werk ab den 1950er Jahren Derrida: »De l'économie restreinte à l'économie générale«.

¹⁰⁹ Zu Batailles Unterscheidung zwischen »homogen« und »heterogen«, vgl. Kap. I.1., Anmerkung 47.

¹¹⁰ Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 153 [deutsch: S. 138].

Als »heterogen« bezeichnete Bataille einerseits die »dunklen Regionen« im individuellen Bewusstsein,¹¹¹ andererseits aber auch die »Verdunklungen« im wissenschaftlichen bzw. »objektiven Geist« im Sinne Hegels. Er ging davon aus, dass die Wissenschaft in Wahrheit niemals auf der Reinheits- und Objektivitätsstufe, auf der sie sich selbst wähnt, angekommen sei, sondern unreine bzw. (linke) sakrale¹¹² Anteile beinhalte. Weil Hegel jedoch den wissenschaftlichen Geist als »homogen«, also als dialektisch und progressiv konzipiert habe und infolgedessen die modernen Wissenschaften ihre heterogenen Anteile verdrängt hätten, sei es nun Aufgabe der Sakralsoziologie, diese wieder freizulegen. Die Sakralsoziologie dürfe deshalb nicht bei der phänomenologischen Erfahrung und Beschreibung des Sakralen stehen bleiben. Zur Aufdeckung der sakralen Anteile des wissenschaftlichen Geistes müsse sie vielmehr den Umweg über die »kalte Wissenschaft« (*science froide*)¹¹³ auf sich nehmen – wobei mit »Wissenschaft« sowohl Ethnologie als auch Psychoanalyse gemeint waren, welche, so Bataille, zum ersten Mal den Blick auf die grundlegende und unauflösbare »Heterogenität« und damit die »primitiven« Anteile des Geistes freigegeben hätten:

En d'autres termes ma tentative suppose qu'une révélation de ce qui était inconscient est possible et, par définition, l'inconscient est placé hors de l'atteinte de la description phénoménologique: il a été impossible d'y accéder autrement que par des méthodes d'ordre scientifique. Ces méthodes sont bien connues: il s'agit de la sociologie des primitifs et de la psychanalyse [...].

Mit anderen Worten, mein Versuch unterstellt, daß es möglich ist, etwas aufzudecken, was unbewußt war, und daß dieses Unbewußte per definitionem außerhalb des Zugriffs der phänomenologischen Beschreibung liegt: Es war unmöglich, anders als mit Methoden wissenschaftlicher Art zu ihm zu gelangen. Diese Methoden sind wohlbekannt: Es handelt sich um die Soziologie der Primitiven und die Psychoanalyse [...].¹¹⁴

In Batailles Kritik der wissenschaftlichen Objektivität ist das Echo von Gaston Bachelards kurz zuvor gefordertem epistemologischem Bruch deutlich zu hören, demzufolge nicht mehr von der unmittelbaren Zugänglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis ausgegangen werden kann.¹¹⁵ Die Sakral-

111 Vgl. ebd., S. 149–152 [deutsch: S. 135–136]. Zu Batailles Anthropologisierung bzw. »Ontologisierung« des Sakralen – das bei Durkheim als soziales Phänomen gefasst ist – als existentielle Kategorie bzw. Teil des individuellen Bewusstseins vgl. Debary/Tellier: »Le tournant ontologique de la sociologie«, S. 170 ff.

112 Vgl. zur Unterscheidung zwischen »linkem« und »rechtem« Sakralen Hertz: »La prééminence de la main droite« [wie Anmerkung 51].

113 Vgl. ebd., S. 150.

114 Ebd., S. 148–149 [deutsch: S. 134–134].

115 Auch Gaston Bachelard forderte eine »Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis«. Vgl. Bachelard: *La formation de l'esprit scientifique*. Der Wissenschaftstheoretiker veröffentlichte 1936 in der von Caillois, Monnerot und Tzara gegründeten surrealistischen Zeitschrift *Inquisitions* einen Aufsatz mit dem Titel »Le Surrationalisme«, in dem er für

soziologie ist deshalb in Anlehnung an die metawissenschaftliche Rolle, die Bachelard der Philosophie im Prozess der Wissenschaftsbildung zugewiesen hatte, wiederholt als »Sur-Soziologie« (*sursociologie*) bezeichnet worden.¹¹⁶ Sur-Soziologie oder Metasoziologie war die Sakralsoziologie dem eigenen Anspruch nach insofern, als sie der Wissenschaft ihre verleugneten Anteile vorführen und bewusst machen wollten. In diesem Sinne schrieb Bataille an den Hegelexperten und Gastredner im Collège de Sociologie, Alexandre Kojève, in Anspielung auf die Rolle der Sakralsoziologie:

C'est ainsi que la science, dans la mesure où elle a la négativité humaine comme objet – en particulier le sacré gauche – devient moyen terme de ce qui n'est qu'un processus de prise de conscience.

So wird die Wissenschaft, insoweit sie die menschliche Negativität zum Gegenstand hat – besonders den linken Pol des Sakralen – zum *terminus medius* dessen, was nichts weiter als ein Prozeß der Bewußtwerdung ist.¹¹⁷

Allerdings dachte sich Bataille diese sakralsoziologische ›Wissenschaftspsychoanalyse‹, obzwar er es in seinem Brief Kojève gegenüber so darstellte, nicht als einen friedlichen Prozess. Das sakrale Unbewusste der Wissenschaft sollte vielmehr mit kathartischer Gewalt freigelegt werden, nämlich mithilfe einer diskursiven Operation, im Zuge deren das moderne wissenschaftliche Denken mit der Religionssoziologie »konfrontiert« werde. Bataille erklärt in diesem Zusammenhang

que j'utilise des données d'origines diverses et qu'il est somme toute intéressant de se livrer à une confrontation générale: pourquoi, pourrais-je dire, ne pas rapprocher les données de la sociologie scientifique ou prétendue telle des données assez purement phénoménologiques de Hegel. Il est possible que la tentative à laquelle je me livre se laisse réduire à cette confrontation.

daß ich Daten unterschiedlicher Herkunft benutze und daß es alles in allem interessant ist, sich einer generellen Konfrontation zu stellen: Warum, könnte ich sagen, sollte man nicht Daten der wissenschaftlichen oder angeblich wissenschaftlichen Soziologie mit solchen verbinden, die ziemlich rein Hegelsche phänomenologische Daten sind? Vielleicht ließe sich der Versuch, den ich wage, auf diese Konfrontation zurückführen.¹¹⁸

einen wissenschaftlichen Pluralismus zwischen Materialismus und Rationalismus plädiert. Vgl. Bachelard: »Le Surrealisme«. In Bachelards konstruktivistischem Verständnis von Wissenschaft sind weder deren Gegenstände unmittelbar sinnlich gegeben noch wissenschaftliche Erkenntnis unmittelbar objektiv. Eine wissenschaftliche Betrachtung beginnt erst mit der »Rationalisierung« einer psychisch durchlebten Erfahrung. Gemäß seines Stufenmodelles wissenschaftlicher Erkenntnis ist dazu aber erst ein Ausräumen gewisser »Erkenntnishindernisse« nötig, die in frühen Stadien der Wissenschaftsbildung auftreten. Vgl. Bachelard: *La formation de l'esprit scientifique*, S. 48.

¹¹⁶ Vgl. Jamin: »Un sacré Collège ou les apprentis sorciers de la sociologie«, S. 9.

¹¹⁷ Bataille, Georges: »Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel«, S. 79 [deutsch: »Brief an X., der mit einer Hegel-Vorlesung beauftragt ist«, S. 78].

¹¹⁸ Bataille: »Attraction et répulsion«, S. 148 [deutsch: S. 134].

Die Sakralsoziologie wurde also von Bataille als Medium einer Art theoretische Kollisionsbewegung angelegt: Hegels philosophischer Diskurs und mit ihm das Selbstverständnis der modernen Wissenschaften überhaupt sollten durch die Konfrontation mit ethnologischen »Daten« – und damit waren »primitive« und »sakrale« Phänomene gemeint, wie sie auch das Collège de Sociologie selbst untersuchte – in seinem Selbstverständnis erschüttert werden. Auf dem Spiel stand also nichts weniger als die Fundamentalkritik der wissenschaftlichen Objektivität.

2.2. Sur-Soziologie

Wie aber lassen sich die »sur-soziologischen« Ambitionen der Sakralsoziologie im Rückblick verstehen und bewerten? Lässt sich die Sakralsoziologie überhaupt im zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurs verorten – oder handelt es sich nicht vielmehr um eine (post-)surrealistische Phantasiewissenschaft¹¹⁹ bzw. eine »Ästhetisierung der Soziologie«?¹²⁰ Tatsächlich lässt sich zunächst konstatieren, dass die Unternehmungen des Collège de Sociologie, misst man sie am Wissenschaftsverständnis der 1930er, bestenfalls den Versuch darstellten, einen von den positiven Wissenschaften verdrängten, französischen »esprit littéraire«¹²¹ zu rehabilitieren – und im schlechtesten Fall pure Esoterik. Offensichtlich handelte es sich bei der Sakralsoziologie auch um eine Variante jener Kritik an der »Entzauberung« der Welt und am positivistischen Objektivismus der Wissenschaft, die seit Anfang des 20. Jahrhunderts den philosophischen und soziologischen Diskurs durchzog.¹²² Es kann aber auch einen andere Betrachtungsweise zur Disposition gestellt werden: Aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive ist am Collège de Sociologie weniger das Verhältnis von tatsächlicher Wissenschaftlichkeit und »ethnologischer Imagination«¹²³ interessant, sondern vielmehr das Potential der Sakralsoziologie, den zeitgenössischen wissenschaftlichen

¹¹⁹ Als solche wäre sie dann am ehesten als eine Art Wissenschaftsparodie zu verstehen und in der Traditionslinie der Pataphysik zu verorten – eine Parallele, die hier nicht weiterverfolgt werden kann, die sich aber angesichts der ironischen Momente in Batailles ›Wissenschaftskritik‹ durchaus auch ziehen ließe.

¹²⁰ Vgl. in diesem Sinne: Baxmann: »Das Sakrale im Rahmen einer Kulturanthropologie der Moderne«, S. 291. Vgl. zum Verhältnis von Ästhetik und Wissenschaft bei Bataille auch Ebeling: »Die Souveränität der Ästhetik«. Ebeling diagnostiziert bei Bataille einen Wechsel von der Wissenschaft zur Ästhetik.

¹²¹ Vgl. zur ›literarischen‹ Vorgeschichte und zum Spannungsverhältnis zwischen Literatur und Naturwissenschaft in der französischen Soziologie: Lepenies: *Die drei Kulturen* und Debaene: *L'Adieu au voyage*.

¹²² Vgl. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 9 ff.

¹²³ Jamin spricht in Bezug auf die Zeitschrift *Documents* von einer ›imaginierten‹ Ethnographie, vgl. Jamin: »Documents Revue«, S. 265 [vgl. Kap. I.1., Anmerkung 59].

Diskurs gerade durch seine *Verfremdung* der Kritik und Revision zu unterziehen. Ihr kommt dann tatsächlich eine Rolle als ›Metawissenschaft‹ zu, insofern sie der zeitgenössischen Soziologie und Ethnologie – die im Frankreich der 1930er Jahre gerade als neue Leitwissenschaften die Wissenschaftsbühne eroberten¹²⁴ – gewissermaßen ihre blinde Flecken vorführte: In der ethnologischen Theorie und Praxis der 1930er Jahre blieb die hierarchische Differenz zwischen dem vermeintlich »Primitiven« und dem vermeintlich »Modernen« sowie in methodologischer Hinsicht die Trennung zwischen einem scheinbar neutralen, distanzierten Forschungssubjekt und einem passiven, beforschten Objekt noch weitgehend unhinterfragt.¹²⁵ Die Sakralsoziologie dagegen führt, nun allerdings im avantgardistischen Gestus der Überbietung der Sozialwissenschaften,¹²⁶ weiter, was Michel Leiris auf seiner Afrika-Reise bereits begonnen hatte: Die Wende zur ethnologischen Analyse auf die eigene Gesellschaft und das eigene Unbewusste.¹²⁷ Während die akademische Ethnologie darum bemüht war, als ›objektiv‹ deklarierte Forschungsmethoden an kulturell und geografisch möglichst weit entfernte Gesellschaften heranzutragen, untersuchte die Sakralsoziologie das Sakrale im Inneren der eigenen Gesellschaft und des eigenen Seelenlebens – und führte damit implizit problematische, aber in der zeitgenössischen Ethnologie dominante Dichotomien wie diejenige zwischen den »Primitiven« und den »Modernen« ad absurdum. Auch die auto-ethnologischen Experimente Acéphales im Wald von Marly, so skurril und okkult sie anmuten, adressieren schließlich ein in der französischen Soziologie und Ethnologie bis dato uneingestandenes, aber bereits schwelendes Problem, das man nach Jean Jamin folgendermaßen benennen kann: »Wie und unter welchen Umständen ein Subjekt andere Subjekte zu Objekten der Wissenschaft machen kann.«¹²⁸

124 Zum leitwissenschaftlichen Anspruch der französischen Soziologie, vgl. Karady: »Strategien und Vorgehensweisen der Durkheim-Schule im Bemühen um die Anerkennung der Soziologie«.

125 Für die Durkheim'sche Soziologie um 1930 gilt, was Galison und Daston für das Verständnis von Objektivität an der Jahrhundertwende konstatierten: Die Aussparung von Subjektivität zugunsten einer technizistischen, »automatischen« Untersuchung der Natur, der »das Verlangen [...] den Willen zu unterdrücken und die sichtbare Welt ohne Interventionen auf dem Papier erscheinen zu lassen«, zugrunde liegt. Daston/Galison: *Objektivität*, S. 151.

126 Vgl. Bürger: *Der französische Surrealismus*, S. 212.

127 Vgl. Leiris: »L'Afrique fantôme«. Vgl. meine Ausführungen in Kapitel I.2.

128 Vgl. Jamin: »Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie«, S. 14f. Vgl. in diesem Sinne auch Albers/Moebius: »Nachwort«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 827–828.

Es handelte sich mit dem Collège de Sociologie, was den Erkenntniswert seiner Studien betrifft, vielleicht um ein im ›wissenschaftlichen‹ Sinn fragwürdiges Unternehmen, aber als »literarisches« Projekt – in dem weitgefassten Wortsinn, den der Literaturwissenschaftler Joseph Vogl dem Begriff verleiht – war es durchaus produktiv. Als »Literarisches« kann nach Vogl eine diskursive Konstellation am »Auflösungspunkt des Wissens bzw. an seiner äußersten Grenze« bezeichnet werden,¹²⁹ welche »die Grenzen von Sichtbarem und Unsichtbarem, Aussagbarem und Nicht-Aussagbarem« sowohl bestätigen als auch kritisieren kann. Damit birgt das »Literarische« sowohl die Möglichkeit zur Reproduktion und Affirmation als auch zur Verfremdung und Neuverhandlung wissenschaftlicher Diskursgefüge¹³⁰ – und vermag unter Umständen sogar als Gegendiskurs zu fungieren und die Ausschlussregeln des herrschenden Diskurses rückwirkend zu verschieben.¹³¹ Versteht man das Collège de Sociologie in diesem Sinne also als Aneignung der zeitgenössischen Ethnologie bzw. Religionssoziologie im Modus des »Literarischen«, dann kann man die Sakralsoziologie als eine Art avantgardistischen Lackmustest bezeichnen, der die Regeln und Prämissen der französischen Ethnologie an ihre Grenzen trieb und ihre Problemstellen offenlegte. Als »literarisches« Projekt betrachtet, lässt sich der Sakralsoziologie dann durchaus auch zugestehen, die ihr von Bataille zugedachte Rolle als ›wissenschaftliches Unbewusstes‹ ihrer Zeit zu erfüllen.¹³²

2.3. Ethnologische Imagination

Neben der wissenschaftskritischen Dimension des Collège de Sociologie ist – und auch diese Mehrfachdeterminierung ist Teil des »literarischen« Charakters des Projekts – *zugleich* auch dessen Primitivismus offensichtlich: So wird im Gründungsmanifest von Acéphale der Austritt aus der »Welt der Zivilisierten« angekündigt.¹³³ Und Batailles Text »Der Zauberlehrling« (»L'Apprenti Sorcier«), der als Teil des programmatischen Dossiers »Für ein Collège de Sociologie« veröffentlicht wurde,¹³⁴ ist ein Plädoyer dafür, vom »hohlen Dasein«¹³⁵ der Moderne zur »Totalität der Existenz«¹³⁶

129 Vgl. Vogl: »Für eine Poetologie des Wissens«. Vogl definiert das Literarische als »jene fiktive Schicht, in der sich Gesehenes und Gelesenes, Wörter und Dinge aneinanderlagern und die Ordnung der Repräsentation unterbrechen«. Ebd., S. 125.

130 Ebd.

131 Vgl. *Kalkül und Leidenschaft*, S. 15.

132 Vgl. Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 135–136.

133 Siehe oben, S. 101 [Anmerkung 88].

134 Vgl. Bataille: »L'Apprenti Sorcier« [deutsch: »Der Zauberlehrling«].

135 Vgl. ebd., S. 306.

136 Vgl. ebd., S. 224.

zurückzukehren. Der Text kreist um eine nostalgische Sehnsucht nach einem verlorenen ›archaischen‹ Urzustand, den es wiederzuerlangen gelte:

Il se pourrait que l'existence totale ne soit plus pour nous qu'un simple rêve, nourri par les descriptions historiques et par les lueurs secrètes de nos passions. Les hommes présents ne pourraient se rendre maîtres que d'un amas représentant les débris de l'existence.

Es könnte sein, daß die totale Existenz für uns nur noch ein bloßer Traum ist, genährt von historischen Beschreibungen und dem heimlichen Aufleuchten unserer Leidenschaften. Die heutigen Menschen können sich vielleicht nur zu Herren über einen Trümmerhaufen erheben, den Trümmerhaufen der Existenz.¹³⁷

Insbesondere die Aktivitäten Acéphales zielten darauf, sich über den gegenwärtigen »Trümmerhaufen der Existenz« zu erheben. Die rituellen Abläufe und Regeln, die sich die Gruppe zu diesem Zweck auferlegte, muten dabei wie eine Inszenierung von in den 1930er Jahren populären, ethnologischen Theorien an: Erkennbar in Anlehnung an die von Marcel Mauss und Henri Hubert beschriebenen, periodisch wechselnden Ritualzyklen in indigenen Gesellschaften des nördlichen Polargebiets¹³⁸ waren die Treffen der Gruppe durch den Rhythmus der Natur vorgegeben und fanden entsprechend den Phasen des zu- und abnehmenden Mondes alle zwei Wochen statt.¹³⁹ Nach Auskunft des Acéphalisten Patrick Waldberg waren die Tätigkeiten der Mitglieder zudem in zwei Perioden aufgeteilt, wie sie auch von Mauss und Hubert für die Polargesellschaften beschrieben wurden.¹⁴⁰ Bataille verordnete zwischen den Treffen eine Periode der »Ascese«, bei den Treffen selbst sollte dann mithilfe sakraler Rituale unter den Beteiligten ein »religiöser Geisteszustand« hergestellt werden.¹⁴¹ Auf eine Phase der »Anspannung« (*tension*) folgte also die Phase der »Ausschweifung« (*licence*) bei den geheimen Treffen im Wald von Marly. Während der »Anspannungsphase«, so erinnert sich Waldberg, seien alle weltlichen Aktivitäten zu vermeiden gewesen, in der Phase der Ausschweifung dagegen der Exzess verpflichtend.¹⁴² Die für die Treffen ausgewählten Teilgebiete des Pariser Waldes wurden von Bataille zudem in verschiedene Bereiche

137 Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 324 [deutsch: S. 286].

138 Vgl. Mauss/Hubert: »Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos« [deutsch: »Soziale Morphologie. Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften«].

139 Vgl. Waldberg: »Acéphalogramme«, S. 594.

140 Vgl. Mauss/Hubert: »Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos«.

141 Vgl. dazu die Dokumente (Instruktionen von Bataille für die Mitglieder von Acéphale sowie Protokolle der Aktivitäten) auf S. 389 und 440 in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*. Weitere Anweisungen waren: Während der Zufahrt und auf dem Weg in den Wald zu schweigen, sich in Gruppen von zwei oder dreien sortieren, keine Aufmerksamkeit erregen etc. Nach den Treffen durften die Mitglieder auf keinen Fall über ihre Erlebnisse sprechen. Vgl. ebd., S. 359–360.

142 Vgl. Waldberg: *Taro Okamoto*, S. 111.

eingeteilt. Eine handgezeichnete Karte sollte den Acéphale-Jüngern helfen, sich in dieser »sakralen Topologie« zu orientieren.¹⁴³

Die Bewegungsabläufe der nächtlichen Prozessionen war durch die von Bataille vorgenommene Sphärentrennung in »sakrale« und »profane« Bereiche genau reguliert und kulminierten in Zusammenkünften unter einer vom Blitz gefällten Eiche – eine Szenerie, die von Bataille mit Frazers *Rex Nemorensis* in Verbindung gebracht wurde.¹⁴⁴ Zusätzlich zu den Treffen im Wald waren unter den Mitgliedern »totemistische« Abendessen in Paris geplant.¹⁴⁵

Acéphale führte dem eigenen Anspruch nach als empirischer Teil der sakralsoziologischen Versuchsanordnung auto-ethnologische Experimente zur Erprobung sakraler Kollektivkräfte durch. Bei den Ritualen, die zu diesem Zweck veranstaltet wurden, handelte es sich jedoch zu einem guten Teil um Reinenzierungen ethnologischer Texte. Insofern sich diese Texte ihrerseits wieder auf die Beschreibungen fremder Gesellschaften in überlieferten Texten stützen,¹⁴⁶ waren die Rituale von Acéphale also in zweifacher Hinsicht textuell vermittelt. Statt wissenschaftlichen ethnologischen Studien nachzugehen, verlieb die Gruppe so in der textuellen Immanenz und damit auch in der kulturellen Selbstbezüglichkeit und betrieb in diesem Sinne weniger Ethnologie als »ethnologische Imagination«:¹⁴⁷ Die Mitglieder von Acéphale suchten im Wald von Marly nicht nach ethnologischer Erkenntnis, sondern vor allem nach sich selbst – das heißt nach jener Erfahrung der »Totalität der Existenz«, von der in »Der Zauberlehrling« die Rede ist.¹⁴⁸

2.4. Zauberlehrlinge

Der »Zauberlehrling«, den Bataille in seinem gleichnamigen Aufsatz vorstellte, analysiert die Welt nicht, sondern richtet seine Energien darauf sie sinnlich zu erfahren – vor allem aber auch darauf, sie beschwörend zu verändern.¹⁴⁹ Als Grenzgänger zwischen Magie und Wissenschaft war er für

¹⁴³ Vgl. Galletti in: dies. (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 493.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 400.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 317.

¹⁴⁶ Primitivistische Phantasien sind allerdings auch in den ethnologischen Quellen selbst zu finden: So weist Denis Hollier darauf hin, dass in Marcel Mauss' Schriften eine regressive Sehnsucht nach der vermeintlichen sozialen Totalität in »primitiven« Gesellschaften ausgemacht werden kann, die dem Ethnologen eben lebendiger erschien als die moderne Arbeitsteilung. Vgl. Hollier: »Malaise dans la sociologie«, S. 57.

¹⁴⁷ Vgl. Kramer: *Verkehrte Welten*, S. 8.

¹⁴⁸ Vgl. Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 325.

¹⁴⁹ Ebd., S. 287. In der Magie ist Wissen immer auch Macht, vgl. Mauss/Hubert: »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, S. 63.

Bataille zugleich die ideale Verkörperung des Sakralsoziologen. Trotz der Rhetorik und Metaphorik des »Primitiven«, die den Text durchzog, war der »Zauberlehrling« aber nicht als simpler Wiedergänger des stammesgesellschaftlichen Schamanen konzipiert, sondern als dessen *zeitgenössische* Version: Der Zauberlehrling, so Bataille, bewege sich *zwischen* Mythos und moderner Wissenschaft.¹⁵⁰ Er werde sich bei seinen Unternehmungen stets an wissenschaftliche Regeln halten, dabei aber das Gebiet des Sakralen betreten, das heißt jene »totale und umfassende Welt des Mythos«, die »est séparé du monde *dissocié* par les limites mêmes qui séparent le *sacré* du *profane* / von der *zerfallenen* Welt durch dieselben Grenzen getrennt [wird] wie das *Sakrale* vom *Profanen*«. ¹⁵¹

In ähnlicher Stoßrichtung kritisierte Caillois in einer Rezension von Lévy-Bruhls Buch *La mentalité primitive* dessen dichotome Unterscheidung zwischen logischem und »prälogischem« Denken. Während Lévy-Bruhl in seinen Arbeiten der 1920er und 30er Jahre das »primitive Denken« auf »vormoderne« Stammesgesellschaften beschränkte, war für Caillois »Prälogik« historisch und kulturell nicht eingrenzbar:

En réalité il n'y a pas de mentalité logique: c'est une limite jamais atteinte, une sorte d'idéal auquel le philosophe tente de se conformer quand il raisonne et dont sa sensibilité, ses émotions l'écartent à tout moment. En un mot, on ne doit pas la définir comme un fait, mais comme un effort. [...] Ici, entre les réactions premières du primitif et du civilisé, il n'y a clairement qu'une différence de degré dans l'élimination du surnaturel.

In Wahrheit gibt es keine logische Mentalität: Diese ist eine Grenze, die nie erreicht wurde, eine Art Ideal, an das sich der Philosoph anpasst, wenn er nachdenkt und von dem ihn seine Sinnlichkeit, seine Emotionen jeden Moment entfernen. In einem Wort, man darf sie nicht als Tatbestand verstehen, sondern als Anstrengung. [...] Hier, zwischen den primären Reaktionen des Primitiven und des Zivilisierten, gibt es ganz klar nur eine graduelle Differenz in der Eliminierung des Übernatürlichen.¹⁵²

Caillois lehnte die Vorstellung einer in sich konsistenten abendländischen Vernunft ab. Er ging von einer Kontinuität »prälogischer« Elemente in der Gegenwart aus – und zwar unter anderem in Gestalt sakraler Vorstellungen.¹⁵³ Er spekulierte ebenso wie Bataille über die Möglichkeit eines

¹⁵⁰ Vgl. Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 325–326.

¹⁵¹ Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 326 [deutsch: S. 287].

¹⁵² Caillois: »L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs«, S. 74 [Übersetzung: R.E.]. Lévy-Bruhl revidierte diese Beschränkung des »Prälogischen« auf »primitive Gesellschaften« später selbst, vgl. Lévy-Bruhl: *Carnets*.

¹⁵³ Vgl. ebd. Auch Jules Monnerot teilte diese positive Bezugnahme auf das »Prälogische«, beklagte allerdings nostalgisch die Verdrängung des »affektiven Unterbaus« und des »nicht-logisch-experimentellen Denkens« durch die »Zivilisierten.« Vgl. Monnerot: *La poésie moderne et le sacré*, S. 139 ff. Zu einem Vergleich zwischen Caillois' und Mon-

»epistemischen« Wechsels vom wissenschaftlichen Denken zum Denken im Mythos.¹⁵⁴ Der zweiteilige Vortrag über den sibirischen Schamanismus, den der Religionswissenschaftler und Ethnologe Anatole Lewitzky im Collège de Sociologie am 7. und 21. März präsentierte,¹⁵⁵ erfolgte auf Einladung von Caillois und war sicher Teil dieses Auslotens der Grenzen zwischen Magie und Wissenschaft. Dass Lewitzky den Schamanen in diesem Vortrag in psychoanalytischen Kategorien beschrieb und ihn als »psycho-nervösen Charakter« pathologisierte,¹⁵⁶ tat der Faszination des Collège de Sociologie dabei vermutlich keinen Abbruch.

Varianten von Schamanen und Magiern finden sich aber auch in Texten anderer Collège-Teilnehmer aus der Periode zwischen 1937 und 1939. Jules Monnerot diskutiert in einem Beitrag, der in der Zeitschrift *Acéphale* veröffentlicht wurde und den Titel »Dionysos philosophe« trug,¹⁵⁷ Friedrich Nietzsches »Willen zur Macht« im Kontext religionssoziologischer Theorien – und kündigte den Aufstieg einer neuen Generation von intellektuellen »Verführern« (*séducteurs*) an. Es handelt sich ebenfalls um eine Art von »Zauberlehrlingen«, welche traditionelle intellektuelle Figuren wie den Wissenschaftler und den Philosophen ablösen sollten.¹⁵⁸ Der nietzscheanische »Wille zur Macht« dieser neuen Intellektuellen, so betont Monnerot, sei dabei jedoch nicht individuellem Streben geschuldet, sondern liege im *mana*, also den überpersönlichen, affektiven Kräften des Klans,¹⁵⁹ begründet:

Il est hasardeux, mais tentant, de chercher des analogies entre la notion [de Nietzsche, R.E.] d'un tel pouvoir et celle du mana que Frazer évoque si heureusement dans *Les origines magiques de la royauté* ...

Es ist riskant, aber verlockend, Analogien zwischen dem Konzept [Nietzsches, R.E.] einer solchen Macht und demjenigen des Mana zu suchen, das Frazer treffend in *The Magic Art and the Evolution of Kings* zur Sprache bringt ...¹⁶⁰

nerots Visionen vom Mythos als Geisteshaltung, vgl. Heimonet: »Des »mythes humiliés« aux »mythes triomphants«.

¹⁵⁴ Vgl. Caillois: *Le mythe et l'homme*, S. 7 ff.

¹⁵⁵ Vgl. Lewitzky: »Le chamanisme« [deutsch: »Der Schamanismus«]. Laut einer biographischen Notiz von Roger Caillois war Anatole Lewitzky Religionswissenschaftler und Ethnologe und Schüler von Marcel Mauss. Er arbeitete ab 1933 im Musée de l'Homme (im Bereich »Ozeanien«, später der »Vergleichenden Technologie«) und wurde 1942 als Resistance-Kämpfer von den Nationalsozialisten erschossen. Vgl. Hollier in: ders.: (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 577.

¹⁵⁶ Vgl. Lewitzky: »Le chamanisme«, S. 585.

¹⁵⁷ Monnerot: »Dionysos philosophe«.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 10.

¹⁵⁹ Die Theorie des *mana* wird unter anderem bei Mauss und Hubert behandelt. Vgl. Mauss/Hubert: »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, S. 101–114.

¹⁶⁰ Monnerot: »Dionysos philosophe«, S. 9 [Übersetzung: R.E.].

Als intellektuelle und soziale Anarchisten verweigern sich Monnerots *séducteurs* der mäßigenden Vernunft. Sie sind keine Wissenschaftler, sondern bewegen sich *zwischen* Erkenntnis und Handeln und nehmen damit jene soziale Zwischenstellung ein, welche die Ethnologie den Magiern und Schamanen attestiert.¹⁶¹ Die *séducteurs* werden außerdem als risikobereite Agitatoren und Stifter einer neuen, dionysischen Religion geschildert. Die Aufgabe dieser neuen Intellektuellen sei es, die Wissenschaft für die Mobilisierung von sozialen Kollektivkräften nutzbar zu machen:

Ils [les séducteurs, R.E.] sont le pouvoir. [...] Les maîtres scientifiques chassent et entreposent les bêtes précieuses, les végétaux inouïs, les merveilleuses épices. Ils préparent même le festin d'immortalité. Mais pour transformer ce festin en sang de héros et de dieux, il faut bien qu'il y ait des héros et des dieux. Les ›séducteurs‹ possèdent seuls l'enthousiasme, la colère, l'indignation, le rire sacré qui du savoir font le marteau iconoclaste, le couteau vivisecteur et le plus grand orchestre.

Sie [die Verführer, R.E.], sind die Macht. [...] Die Meister der Wissenschaft jagen und lagern das kostbare Vieh, die unglaublichen Pflanzen, die wunderbaren Gewürze. Sie bereiten sogar das Festessen der Unsterblichkeit vor. Aber um dieses Festessen in heroisches und göttliches Blut zu verwandeln, braucht es wirklich Helden und Götter. Die ›Verführer‹ besitzen als einzige den Enthusiasmus, die Wut, die Empörung und das sakrale Lachen, die aus dem Wissen den ikonoklastischen Hammer machen, das Messer der Vivisektion und das größte aller Orchester.¹⁶²

Monnerot Hinweis auf eine zukünftig zu gründende »sakrale Organisation« ist vermutlich eine Anspielung auf das Collège de Sociologie.¹⁶³

Auch Roger Caillois' Beitrag zum *Acéphale*-Themenheft »Dionysos« vom Juli 1937 mit dem Titel »Les vertus dionysiaques«¹⁶⁴ diskutiert, ausgehend von Nietzsche und Baudelaire, eine kollektive Form der Gegenintelligenz. Nietzsches dionysische Kategorien des Rausches (*ivresse*) und Schwindels (*vertige*) werden jedoch einer ethnologischen Relektüre unterzogen: Caillois stellt sie nun als Tugenden dar, die – im Gegensatz zum romantischen und bohémistischen, durch Alkohol und Drogenkonsum induzierten individuellen Rausch – in den sozialen Kräften des Sakralen

¹⁶¹ Zur ethnologischen Bestimmung des Schamanismus vgl. Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*, S. 35 und 241–242. An die Verbindungen, die das Collège de Sociologie zwischen Soziologie und Schamanismus herstellte, erinnert auch noch Monnerots *Les faits sociaux ne sont pas des choses* – fordert Monnerot doch von der Soziologie dort keine analytische, sondern vielmehr eine dem Forschungsobjekt gegenüber eher intuitive und affektive Haltung der *clairvoyance* (vgl. ebd., S. 26): ein Begriff, den Lévy-Bruhl im Zusammenhang mit dem ›prälogischen Denken‹ der Schamanen benutzte, vgl. Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*, S. 35 und S. 241–242.

¹⁶² Ebd., S. 13–14 [Übersetzung: R.E.].

¹⁶³ Vgl. Monnerot: »Dionysos philosophe«, S. 10–12.

¹⁶⁴ Caillois: »Les vertus dionysiaques«.

wurzeln.¹⁶⁵ Dieser kollektive Rausch sei Ausdruck eines Zustands der besonderen sozialen Dichte oder »Sur-Sozialisation« (*sursocialisation*) und als »dionysische Tugend« für die periodische Durchbrechung der »geistigen Disziplin« einer Gesellschaft notwendig:

La valeur essentielle du dionysme résidait en effet sur ce point précis qu'il unissait en le socialisant, par ce qui plus que tout autre chose, sépare quand la jouissance en est individuelle. Mieux, il faisait de la participation à l'extase et de l'appréhension en commun du sacré le ciment unique de la collectivité qu'il fondait [...].

Die wesentliche Bedeutung des Dionysmus lag gerade darin, dass er, indem er es vergesellschaftet, durch dasjenige vereinte, was mehr als alles andere trennt, solange das Vergnügen daran individuell ist. Besser noch, er machte aus der Teilhabe an der Ekstase und der gemeinsamen Angst vor dem Sakralen den einzigartigen Zement der Kollektivität, die er gründete [...].¹⁶⁶

Nietzsches Dionysien verwandeln sich in Caillois' Text in eine Variante der von der Religionssoziologie beschriebenen, sakralen »Efferveszenz« (*effervescence*)¹⁶⁷, im Zuge deren die alltäglichen Regeln und Schranken durchbrochen und damit rückwirkend die – nach Caillois in der Gegenwart verblassten – kollektiven Kohäsionskräfte der Gesellschaft wiederhergestellt werden.¹⁶⁸

Wie mit Blick auf Caillois' und Monnerots ethnologische Relektüren Nietzsches deutlich wird, erhält das Dionysische also in starkem Maße »primitive« Züge. Jacques le Rider spricht deshalb im Hinblick auf die Artikel in der Zeitschrift *Acéphale* von einem dort kultivierten »Afro-Dionysmus«.¹⁶⁹ Die beiden Texte kreisten dabei um dasselbe Thema, das sowohl den Kern von Batailles Aufsatz »Der Zauberlehrling« wie auch denjenigen der Sakralsoziologie des Collège de Sociologie bildete: Wie sich eine Form der »post-wissenschaftlichen« Intellektualität entwerfen und realisieren ließe.

Das Kreisen um alternative Denkmodi und Formen »primitiver« Intellektualität zeugt einmal mehr davon, dass mit der Sakralsoziologie eben

¹⁶⁵ Caillois' Begrifflichkeiten der 1930er Jahre unterschieden außerdem einen geistigen »Satanismus« (die dissidente, aber individuelle Intelligenz der literarischen Bohème) von einem (kollektiven) geistigen »Luziferismus«, der sich durch Disziplin und »geistige Strenge« auszeichnete. Vgl. Caillois: »Le vent d'hiver« und meine Ausführungen in Kap. II. 3.3. Vom selben Thema handelt auch eine ethnologische Rezensionenotiz in der Zeitschrift *Sud* im April 1937: Caillois grenzt dort den gefährlichen, individualisierten Rausch (*ivresse toxique*) von einem produktiven, kollektiven Rausch (*dépassement de soi*) ab, der in den Ekstasen religiöser Rituale hergestellt werde. Caillois: »Poisons sacrés, ivresses divines«.

¹⁶⁶ Ebd., S. 25 [Übersetzung: R.E.].

¹⁶⁷ Vgl. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 309.

¹⁶⁸ Vgl. Caillois: »Les vertus dionysiaques«, S. 25.

¹⁶⁹ Vgl. Le Rider: *Nietzsche en France* [deutsch: *Nietzsche in Frankreich*], S. 167.

nicht (nur) die nüchterne Analyse des Sakralen im Sinne einer Ethnologie der Gegenwart auf dem Programm stand. Nimmt man die ausgerufene Wende von der Wissenschaft zum »Mythos« beim Wort, dann setzten die sakralsoziologischen Forschungen auch einen Wechsel in den Modus des im Lévy-Bruhl'schen Sinne »prälogischen« Denkens voraus.¹⁷⁰ Als selbsternannte »Zauberlehrlinge« bekannten sich die Sakralsoziologen ja bereits qua Titel zum magischen Denken. Sie bezogen sich auf die Ethnologie also nicht bzw. nicht nur als wissenschaftliche Theorie oder Methode, sondern versuchten vielmehr, die in den ethnologischen Texten beschriebenen Formen von »Primitivität« selbst zu *verkörpern*.

Hat man es in diesem Sinne mit einer Form von »ethnologischem Bovarysmus« zu tun, der sich an der (übermäßigen) Lektüre von ethnologischen Texten entzündete? Ja und Nein: Wenn die Theorien der Ethnologie auch nicht der alleinige Ursprung des in den (surrealistischen) Avantgarden des 20. Jahrhunderts verbreiteten Alteritätsbegehrens waren,¹⁷¹ fungierten sie doch sicherlich als dessen Verstärker. Es gab allerdings vermutlich auch noch andere Wege, auf denen der ethnologische Diskurs der 1930er Jahre ins Collège de Sociologie Einzug hielt: Mit Michel Leiris waren nicht nur die ersten ethnologischen Feldforschungserfahrungen zurück nach Paris gekehrt, sondern auch seine Überlegungen zu einer mimetischen Form der Ethnologie. Obwohl Leiris, zumindest öffentlich, im Collège de Sociologie über die Expedition Dakar-Djibouti schwieg und sich auch an den Experimenten von Acéphale nicht beteiligte,¹⁷² waren seine Erfahrungen im Collège de Sociologie, das zeigen Batailles offene Verweise auf die Afrika-Reise,¹⁷³

170 In diesem Sinne konstatiert auch Denis Hollier seiner Einleitung zu Batailles Vortrag »Die Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt«, das Collège fordere für den Europäer »das Recht auf prälogisches Denken«. Vgl. Hollier in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 246.

171 Vgl. zur Rolle der Medien bei der »Wiederkehr« des mimetischen Begehrens im 20. Jahrhundert Taussig: *Mimesis and Alterity*.

172 Eine Begründung für Leiris' Abstinenz findet sich in einem später aufgefundenen Dokument: Leiris störte offensichtlich der ritualistische bzw. der »institutionalisierte« Charakter der Geheimgesellschaft – er wünschte sich die Erfahrung des Sakralen »im Geheimen«, »stillschweigend« und »implizit«. Vgl. Leiris: »Fiche de Michel Leiris sur Acéphale«, S. 65. Marina Galletti weist in diesem Zusammenhang allerdings darauf hin, dass Leiris' Abwesenheit mehr als mysteriös bleibt, weil es ursprünglich Leiris war, der mit Bataille schon in den 20er Jahren eine »orphische Gruppe« gründen wollte. Außerdem finden sich Leiris' Initialen auf einem unpublizierten Manuskript der Acéphale-Gesellschaft, was darauf hindeutet, dass Leiris in die Unternehmungen von Acéphale vielleicht stärker involviert war, als bekannt ist. Vgl. Galletti: »Secret et Sacré chez Leiris et Bataille«, S. 124 f.

173 Vgl. Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 158 [deutsch: S. 142]. Bei Bataille heißt es wörtlich: »Je tiens à me référer ici à une expérience personnelle d'un caractère assez rare, celle que Michel Leiris a pu avoir au cours de son voyage en Afrique. J'insiste sur la rareté d'une telle expérience parce que je ne pense pas que des Blancs présentent souvent une grande perméabilité à la contagion des mouvements très intenses qui réunissent des ensembles des Noirs. / Ich will hier nur auf eine ziemlich seltene persönliche Erfahrung

präsent und bildeten den Hintergrund der Diskussionen darüber, wie sich die Sakralsoziologie zu einer »mimetischen« Ethnologie erweitern ließe. Implizit zeugen auch die mimetischen Rituale Acéphales von der Bedeutung, die Leiris' mimetische Ethnographie für die Sakralsoziologie gehabt haben dürfte,¹⁷⁴ denn Acéphales ›autoethnologische‹ Experimente lassen sich auch als Weiterführung von Leiris' Versuch lesen, den wissenschaftlichen Blick auf Bessenheitsreligionen gegen echte »Besessenheit« einzutauschen und sich dem eigenen Forschungsgegenstand ganz und gar auszuliefern bzw. sich von ihm ›anstecken‹ lassen.¹⁷⁵ Die ›mimetische Ethnologie‹ der Pariser Sakralsoziologen richtete sich allerdings nicht mehr auf eine bestimmte Alterität. Sie kreiste um die Imitation von abstrakten Figuren des »Primitiven« in ethnologischen Texten und war nicht auf die Imitation einer konkreten ›Fremdheit‹ gerichtet, sondern nur mehr auf das Anders-Werden als solches und ist zum mimetischen »Exzess« geworden.¹⁷⁶

3. Gemeinschaft und Geheimgesellschaft: Zur Politik des Sakralen

3.1. Sakrale Gemeinschaften

Die Figur des Schamanen war für die Mitglieder des Collège de Sociologie auch deshalb so faszinierend, weil er in der Ethnologie als Träger nicht einer individuellen, sondern *kollektiven* Intellektualität dargestellt wird, dem außerdem eine Zwischenstellung zwischen (moralischer und politischer) Macht¹⁷⁷ und Wissenschaft zukommt. Er verkörpert jene Verbindung von Denken und Handeln, die auch die Sakralsoziologie für sich beanspruchte.¹⁷⁸ Das Collège de Sociologie war von Anfang an als aktivistisches Wissenschaftskollektiv konzipiert worden.¹⁷⁹ Mit Aktivismus war aber

hinweisen, wie sie Michel Leiris während seiner Reise in Afrika gemacht hat. Ich betone das Seltene dieser Erfahrung, weil es wohl nicht oft vorkommt, daß Weiße offen dafür sind, sich von solchen sehr intensiven Bewegungen anstecken zu lassen, die eine Menge von Schwarzen verbinden.« Ebd.

¹⁷⁴ Zur zwar nicht offen ausgesprochenen, aber eminent wichtigen Rolle von Leiris' Afrika-Reise, insbesondere was das Thema des Opfers betrifft, das den Höhepunkt von Leiris' Aufenthalt in Abessinien darstellte – und zugleich den geplanten Höhepunkt der Rituale Acéphales, vgl. Marroquín: »Georges Bataille lecteur de Mauss«, S. 105–112.

¹⁷⁵ Vgl. Bataille u. a.: »Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie«, S. 27.

¹⁷⁶ Vgl. Taussig: *Mimesis and Alterity*, S. 34.

¹⁷⁷ Zum Unterschied den das Collège de Sociologie zwischen »politischer« und »geistiger« (religiöser bzw. moralischer) Macht im Anschluss an die ethnologischen Studien Georges Dumézils vornimmt vgl. Hollier: »January 21st«.

¹⁷⁸ Caillois: »Introduction«, S. 301. Caillois erinnerte sich später, dass Bataille damals »tatsächlich Schamane werden wollte«. Vgl. Lapouge: »Entretien avec Roger Caillois«, S. 6–8.

¹⁷⁹ Vgl. Caillois: »Introduction«, S. 298.

nicht die Entwicklung neuer politischer Aktionsformen gemeint, sondern die Ausbildung einer neuen »Moral«. ¹⁸⁰ Auch diesbezüglich verstand sich das Collège de Sociologie als Erbe Émile Durkheims, der die Soziologie als Leitwissenschaft und moralisches Fundament der Gesellschaft dachte: ¹⁸¹ Im Rückgriff auf Durkheims Theorien spekulierten die Sakralsoziologen über neue »schöpferische Erregungszustände«. ¹⁸² Sie sollten sowohl die verhassten Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft überwinden als auch der faschistischen Mobilmachung des Völkischen eigene Formen »kommunieller Bewegungen« entgegensetzen – um so den Faschismus »mit seinen eigenen Waffen« zu schlagen. ¹⁸³ Bataille hatte den Faschismus bereits in seiner zweiteiligen Analyse von 1933/1934 in seinem binären, von Durkheim übernommenen Koordinatensystem aufseiten der »Heterogenität« verortet – das heißt er klassifizierte ihn als sakrales Phänomen. ¹⁸⁴ Von der Sphäre des Profanen hebe sich der Faschismus insofern ab, als er die tabuisierten und destruktiven Elemente aus der Knechtschaft der »homogenen«, bürgerlichen Gesellschaft befreit habe. ¹⁸⁵ Die freigesetzten Affekte werden, so Bataille, vom Faschismus allerdings in autoritärer Weise kanalisiert. ¹⁸⁶ Die herrschaftsförmige und zweckgerichtete Organisation im totalitären

¹⁸⁰ Vgl. Bataille u.a.: »Fondation d'un Collège de Sociologie«, S. 27. Vgl. zur Frage nach dem Unterschied zwischen »Macht« und »Moral« im Collège de Sociologie, Heimonet: »Des mythes humiliés aux mythes triomphants«.

¹⁸¹ Auf den letzten Seiten von *Les formes élémentaires de la vie religieuse* wird dies deutlich: Durkheim schlägt hier implizit eine Ersetzung der Sphäre des Politischen durch die »natürlichen« Kohäsionskräfte des Sozialen vor – für die seine eigene Studie so den Weg ebnete. Statt auf demokratische Prozesse setzte Durkheim auf die Wiederkehr »kollektiver Repräsentationen«, die er zuvor in australischen Stammesgesellschaften beschrieben hatte. Die sogenannten »positiven Kulte«, an erster Stelle die rauschhaften Erregungszustände in Festzeremonien, werden also als Utopie einer post-säkularen Sozialität von der scheinbar vergangenen, außereuropäischen Vormoderne in die Zukunft projiziert und Durkheim prophezeit im Hinblick auf mögliche zukünftige Entwicklung moderner sozialer Strukturen die Wiederkehr einer »schöpferischen Erregung«. Vgl. Durkheim: *Les formes élémentaires des la vie religieuse*, S. 610 ff. Vgl. zur Rolle der Soziologie für die Moral der Gesellschaft auch Durkheim: *L'éducation morale* [deutsch: *Erziehung, Moral und Gesellschaft*] sowie Isambert: »Durkheim: une science de la morale pour une morale laïque«. Zur Kritik an Durkheims politisch bedenkllichem Versuch, »die politische Sphäre im Rahmen einer neuen demokratischen Einmütigkeit und *volonté générale* zu restaurieren«, vgl. Därmann: »Die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel der Ekstase«, S. 177, sowie Ranulf: »Scholarly Forerunners of Fascism«.

¹⁸² Vgl. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 611.

¹⁸³ Vgl. Caillios: »Le vent d'hiver«, S. 335. Auch der Collège-Teilnehmer Denis de Rougemont, der 1935–1936 als Journalist ins nationalsozialistische Deutschland reiste, beschrieb die faschistischen Aufmärsche mit Durkheims ethnologischen Begriffen und bezeichnete sie als »großes Tamtam« bzw. den Führerauftritt als »Stammesritual«. Vgl. Rougemont: »Le rêve de soixante millions de personnes« [deutsch: »Der Traum von sechzig Millionenen«].

¹⁸⁴ Vgl. Bataille: »La structure psychologique du fascisme«, S. 350f.

¹⁸⁵ Vgl. ebd.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., S. 362f.

System steht in scharfem Kontrast zu seiner eigenen Vision eines freien und anarchistischen Oszillierens der »heterogenen« Kräfte.¹⁸⁷ Dennoch war Bataille unverkennbar von der faschistischen Zerschlagung der bürgerlichen »Homogenität« fasziniert. Und auch das Collège de Sociologie setzte auf die Befreiung kollektiver Affekte: In den sakralsoziologischen Studien wurde »Gemeinschaft« – als starke Form von Sozialität – der »Gesellschaft« und der »Politik« entgegengesetzt.¹⁸⁸ Wie Jean-Luc Nancy feststellte, war die Idee der Gemeinschaft für Bataille »aufs engste mit der Idee des Kommunismus verknüpft«, genauer gesagt mit dem Scheitern der Idee des Kommunismus an der Realität des Totalitarismus.¹⁸⁹ Der Versuch einer Ersetzung der Politik durch die »Gemeinschaft« ist nicht zuletzt als Versuch zu verstehen, einen Ausweg aus den politischen Sackgassen zu finden, in die sich die surrealistische Bewegung nach dem anfänglichen Engagement für die Kommunistische Partei Frankreichs begeben hatte.¹⁹⁰ Die meisten Collège-Teilnehmer hatten selbst in den 1920er und 1930er Jahren an linken politischen Gruppierungen teilgenommen und waren in den späten 1930er Jahren enttäuscht von der Ohnmacht der politischen Linken, dem einbrechenden Faschismus entgegenzutreten. Bataille gründete gemeinsam mit André Breton 1935 den kurzlebigen »antifaschistischen Kampfbund« Contre-Attaque,¹⁹¹ der sich als »dritter Weg«¹⁹² jenseits von

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 350f.

¹⁸⁸ Vgl. Bataille: »La sociologie sacrée et les rapports entre ›société‹, ›organisme‹ et ›être‹«, S. 54, und ders.: »Attraction et répulsion I«, S. 138, sowie Bataille/Caillois: »Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises«, S. 237. Mit der Unterscheidung zwischen »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« folgten die Collège-Teilnehmer der Soziologie Ferdinand Tönnies: Tönnies unterscheidet zwischen Gesellschaften (mit weniger starkem Zusammenhalt) und Gemeinschaften (mit starkem sozialem Zusammenhalt). Vgl. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Tönnies' Soziologie war im Umfeld des Collège de Sociologie vermutlich durch Raymond Aron bekannt, vgl. Aron: *La sociologie allemande contemporaine*. Zur Theorie der Gemeinschaft im Collège de Sociologie siehe auch Moebius: *Die Zauberlehrlinge*, S. 149–154.

¹⁸⁹ Vgl. Nancy: *La communauté désœuvrée*, S. 40. Bataille selbst bringt dieses Scheitern im Collège de Sociologie mit einer generellen Profanierung in Verbindung, nämlich der Unterwerfung der Revolution unter die Funktionslogik der Arbeit. Vgl. Bataille: »La sociologie sacrée du monde contemporain«, S. 157ff. [deutsch: »Die Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt«, S. 225].

¹⁹⁰ Vgl. Bürger: *Der französische Surrealismus*, S. 173ff.

¹⁹¹ Zu den Mitgliedern bzw. Unterzeichnern des Manifests von Contre-Attaque vom Oktober 1935 gehörten neben Breton und Bataille u. a. Pierre Aimery, Georges Ambrosino, Roger Blin, Jacques-André Boiffard, Claude Cahun, Jacques Chavy, Jean Delmas, Paul Éluard, Maurice Heine, Pierre Klossowski und Benjamin Pérét. Roger Caillois war zwar noch am Prozess der Manifestverfassung beteiligt, distanzierte sich jedoch bereits vor der eigentlichen Gründung von Contre-Attaque wieder von der Gruppe. Vgl. zur Geschichte von Contre-Attaque u. a.: Short: »Sur ›Contre-Attaque‹«; Marmande: »De Contre-Attaque à Acéphale: vers la révolution réelle?«; Moebius: »Contre-attaque« und Kilian: *Georges Bataille, André Breton und die Gruppe Contre-Attaque*.

¹⁹² Zu einer kritischen Geschichte der Pariser »Dritte-Weg-Intellektuellen«, vgl. Sternhell: *Ni droite ni gauche*.

Kommunismus und Faschismus verstand und alle zeitgenössischen Formen von Politik als »utilitaristisch« und »bürgerlich-homogen« ablehnte – sowohl linke als auch rechte.¹⁹³ Während André Breton nach dem Bruch mit der Kommunistischen Internationalen mit Contre-Attaque einen eigenen, genuin surrealistischen, Aktivismus zu lancieren versuchte,¹⁹⁴ lässt sich bei Bataille zur selben Zeit bereits eine weitgehende Loslösung von politischen Fragen erkennen: »Wir sind keine Politiker«, so brachte Bataille in einem Text, den er nach dem Austreten Bretons aus dem Bündnis im Sommer 1936 verfasste, seine Vision auf den Punkt,

[c]e qui porte les foules dans la rue, c'est l'émotion soulevée directement par des évènements frappants, dans une atmosphère d'orage, c'est l'émotion contagieuse qui de maison en maison, de faubourg en faubourg, fait d'un hésitant, d'un seul coup, un homme *hors de soi*.

[w]as die Menge auf die Straße treibt, ist die Emotion, die aus extremen Ereignissen unvermittelt entspringt, in einer Gewitterstimmung, es ist jene ansteckende Emotion, die, von Haus zu Haus, von Vorstadt zu Vorstadt, mit einem Schlag aus einem zögernden einen Menschen macht, der *außer sich* ist.¹⁹⁵

Contre-Attaque setzte statt auf gezielte politische Aktionen und politische Programme auf die Mobilisierung von kollektiven Affekten und verfolgte bis zur Auflösung der Gruppe ein Jahr später eine voluntaristische »Politik des Unmöglichen«, die sich der Formulierung konkreter politischer Ziele verweigerte, nur den Moment anvisierte und sich ganz auf die Kraft der »organischen Energie« der Massen verlassen wollte.¹⁹⁶

Auch nach dem Ende von Contre-Attaque behielt Bataille seine ablehnende Haltung gegenüber zeitgenössischen Formen des Politischen bei. Ihnen setzte das Collège de Sociologie nun mit der Sakralsoziologie eine »aktivistische Wissenschaft« entgegen. Hatte sich Contre-Attaque noch der Mobilmachung auf der Straße verschrieben,¹⁹⁷ kehrte das Collège de Sociologie der öffentlichen politischen Aktion nun also endgültig den Rücken und zog sich in die sakralsoziologische (Selbst-)Analyse und die

¹⁹³ Vgl. Bataille: »Contre-Attaque«.

¹⁹⁴ Vgl. Nadeau: *Histoire du Surréalisme*, S. 60.

¹⁹⁵ Bataille: »Les cahiers de ›Contre Attaque‹«, S. 403 [Übersetzung und Hervorhebungen R.E.]. Breton trat bereits vor der Auflösung von Contre-Attaque 1936 wieder aus der Gruppe aus und warf ihr eine Tendenz zum »Sur-Faschismus« vor. Vgl. Kilian: *Georges Bataille, André Breton und die Gruppe Contre-Attaque*, S. 129.

¹⁹⁶ Vgl. Besnier: »Georges Bataille in the 1930s«, S. 169–180. Zu einer anderen historischen Traditionslinie, in die sich Batailles Versuche, politische Prozesse durch kollektive Erregungszustände zu ersetzen, einordnen lässt, nämlich die »Mythopolitik« Georges Sorels, vgl. Goldhammer: *The Headless Republic*.

¹⁹⁷ Der Großteil der tatsächlich realisierten Aktivitäten von Contre-Attaque bestand allerdings im Verfassen von Flugblättern und Manifesten, vgl. Kilian: *Georges Bataille, André Breton und die Gruppe Contre-Attaque*.

Innerlichkeit der Geheimgesellschaft zurück. Allerdings sollte irgendwann aus der Konspiration, wie in der Gründungserklärung festgehalten wurde, auch eine »Maxime des Handelns« hervorgehen.¹⁹⁸ In den Analysen des Collège de Sociologie war eine solche über die Strukturen der eigenen Gruppe hinausweisende politische Dimension immer mitgedacht.

Die »Gemeinschaft« war auch das wiederkehrende Sujet der Vorträge, die Bataille und Caillois über die Strukturen des Sozialen,¹⁹⁹ die Funktionsweisen der Macht,²⁰⁰ der Armee²⁰¹ und der Geheimgesellschaft²⁰² hielten und die eng an Durkheims Studien zur sozialkonstitutiven Funktion kollektiver Rauschzustände anschlossen. So kritisierte Bataille in seinem Vortrag »Die Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt« die Tendenz zur Individualisierung und die schwach ausgeprägte Kollektivität in zeitgenössischen Demokratien:²⁰³ Das Grundproblem der »postsakralen« Gesellschaften und die Ursache des politischen Zerfalls in Europa sei die Vorrangstellung von Funktionalität und Zweckrationalität und der damit einhergehende, niedrige Aggregatzustand sozialer Intensität und Dichte.²⁰⁴ In Batailles Analyse weist der historische Entwicklungsprozess in Bezug auf die Häufigkeit und Intensität »kommunieller Bewegungen« eine eindeutige Verfallskurve vom Klan zur bürgerlichen Demokratie auf. In den Zuständen kollektiver Erregung, wie sie Durkheim für australische Stammesgesellschaften beschrieben hatte, begrüßte Bataille dagegen eine ursprünglichere und unkorrupte Form von Kollektivität.²⁰⁵ Gemeinsam mit Caillois stellte er im Collège de Sociologie Überlegungen darüber an, ob und auf welche Weise sich verschüttete und vergessene, aber auch neue Kollektivkräfte wiederfinden ließen, um daraus neue Gemeinschaften entstehen zu lassen – als »sakrales« Gegenmittel zur diagnostizierten »demokratischen Atomisierung«.²⁰⁶

Bataille begegnete dem Faschismus also nicht nur mit unverkennbarer Faszination. Er begriff zudem auch die zeitgenössischen faschistischen Bewegungen, so analysiert Peter Bürger, als »Erscheinungen des Lebens«,²⁰⁷

198 Vgl. Caillois: »Introduction«, S. 298.

199 Ebd.

200 Bataille/Caillois: »Le pouvoir« [deutsch: »Die Macht«].

201 Bataille: »Structure et fonction de l'armée« [deutsch: »Struktur und Funktion der Armee«].

202 Bataille/Caillois: »Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises«.

203 Vgl. Bataille: »La sociologie sacrée du monde contemporain«, S. 169–170 [deutsch: »Die Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt«].

204 Vgl. ebd., S. 166.

205 Vgl. ebd., S. 159.

206 Vgl. Bataille: »La sociologie sacrée et les rapports entre ›société‹, ›organisme‹ et ›être‹«, S. 56–58.

207 Bürger: »Die Faschismus-Analysen Batailles«, S. 53.

denen er sich nicht nur analytisch, sondern *mimetisch* anzunähern versuchte.²⁰⁸

3.2. Politik des Sakralen

Am Beispiel des Festes erklärte Roger Caillois in seinem Vortrag vom 2. Mai 1939 die Funktionsweise von Vergemeinschaftungsprozessen.²⁰⁹ In seiner Analyse beschreibt er das Fest als Ritual und als zentrales Mittel zur Erneuerung sozialer Strukturen:

De jadis ou d'aujourd'hui, la fête se définit toujours par la danse, le chant, l'agitation, l'ingestion de nourriture, la beuverie. Il faut s'en donner tout son soûl, jusqu'à s'épuiser, jusqu'à se rendre malade. [...] Dans sa forme pleine, en effet, la fête doit être définie comme le *paroxysme* de la société, qu'elle purifie et qu'elle renouvelle à la fois. [...] Elle apparaît comme le phénomène *total* qui manifeste la gloire de la collectivité et la retrempe dans son être [...].

Seit jeher sind Tanz, Gesang, Essen und Trinken Kennzeichen des Festes. Man will den Rausch bis zur Erschöpfung, bis zum Umfallen. Das ist das eigentlich Wesen des Festes. [...] Das Fest in seiner Hochform kann als *Paroxysmus* der Gesellschaft, die gleichzeitig eine Läuterung und Erneuerung erfährt, definiert werden. [...] Das Fest ist ein *Totalphänomen* zum Ruhm des Kollektivs und bestärkt es in seinem Sein [...].²¹⁰

Dem Fest kommt bei Caillois nicht allein die Funktion zu, religiöse Glaubensüberzeugungen und soziale Strukturen zu *repräsentieren*. Das temporäre Außerkraftsetzen der sozialen Regeln des Alltags trage vielmehr dazu bei, das Sakrale allererst *hervorzubringen*. Erst im Rausch der kollektiven Ekstase manifestiere sich dessen authentische Präsenz.²¹¹

Caillois' Vortrag kann als Kommentar zur politischen Gegenwart verstanden werden. Der diagnostizierten Auflösung sozialer Bindungen in den zeitgenössischen Demokratien stellte er mit dem Fest die (Rousseau'sche) Utopie einer unmittelbaren, vertraglosen und mit sich selbst identischen Gemeinschaft entgegen.²¹² Denn Caillois verhandelt darin implizit auch die Frage, wie in der Gegenwart neue Formen von (rauschhaften) Gemeinschaften zu bilden wären.

Auf die politische Brisanz solcher gesellschaftstheoretischer Visionen machte bereits 1939 der dänische Soziologe Svend Ranulf aufmerksam.

²⁰⁸ Vgl. ebd.

²⁰⁹ Caillois: »La fête« [deutsch: »Das Fest«].

²¹⁰ Ebd., S. 647 und 688–689 [deutsch: S. 556 und S. 589].

²¹¹ Vgl. Haller: *Das Fest der Zeichen*, S. 38.

²¹² Vgl. Rousseau: »Essai sur l'origine des langues« und ders.: *Lettre à d'Alembert*. Rousseaus Idee einer absoluten Präsenz und Selbstidentität der Gesellschaft mit sich selbst hat Jacques Derrida kritisch analysiert, vgl. Derrida: *De la grammatologie*, S. 145–202.

Ranulf kritisiert, Durkheim verkenne die Gefahr, die von unkontrollierten, kollektiven Affektivkräften ausgehe und stelle mit seinem Plädoyer für einen »sozialen Irrationalismus« im Grunde bereits die akademische Vorstufe zum Faschismus bereit.²¹³ Ranulfs Kritik an Durkheims Gesellschaftstheorie trifft dann allerdings umso mehr auf Caillois' Vortrag zu: Dass der emphatische Bezug auf die – politisch und sozial ziellosen – Kräfte des Kollektiven problematisch ist, wird mit Blick auf die Beispiele deutlich, die Caillois in seinem Vortrag für festive Aktivitäten anführt. Diese reichen von vedischen und germanischen Kulturen über indigene Klans in Australien bis zum modernen Karneval – und inkludieren in der ersten Auflage von Caillois' Buch *L'homme et le sacré* von 1939, dem der Vortrag über das Fest inkorporiert wurde, unterschieds- und kritiklos auch den Nürnberger Parteitag.²¹⁴

Problematisch an den politischen Visionen des Collège de Sociologie war zudem, dass sie um das Opfer als Höhepunkt des kollektiven Exzesses kreisten. Angesichts der zahlreichen Opfer-Texte aus den 1930er Jahren attestierte Jean-Luc Nancy insbesondere Bataille eine regelrechte Opferbesessenheit.²¹⁵ Allerdings betonte Bataille im Unterschied zu Dur-

213 Ranulf: »Scholarly Forerunners of Fascism«. Auch Marcel Mauss hatte bereits 1939 selbstkritisch eingeräumt, dass Durkheims (und seine eigene) »Rückkehr zum Primitiven« die damit einhergehenden politischen Gefahren nicht vorhergesehen hatte, und warnte diesbezüglich auch Roger Caillois vor dessen eigenem, »absoluten Irrationalismus« (*cette espèce d'irrationalisme absolue*), vgl. Mauss: »Lettre à Roger Caillois«, S. 91.

214 Vgl. Caillois: »La fête«, S. 646. Der Text hat zwei verschiedene Endversionen, die Version von 1939 beklagt die »Undifferenziertheit« und »Gleichförmigkeit« der Gesellschaft, und der Krieg wird hier als Antwort auf das Fehlen des Festes in der Moderne dargestellt, vgl. ebd., S. 591. In der zweiten Fassung des Textes aus dem Jahr 1940 korrigiert Caillois seine Zeilen und erklärt nun, es seien die *Ferien, die* das Fest endgültig ersetzt haben, vgl. ebd., S. 989–90.

215 Vgl. Nancy: »L'insacrifiable«, S. 69 ff. Folgt man den Analysen Karin Peters zum Opferdiskurs in der französischen Moderne, handelte es sich dabei allerdings nicht allein um eine persönliche Obsession Batailles: Peters konstatiert eine Omnipräsenz der Opferthematik im Frankreich des 19. und 20. Jahrhunderts und deutet diese als Ausdruck und Symptom eines kollektiven Traumas, nämlich der Enthauptung Louis XVI. Dieses Gründungsoffer der Republik sei es, welches in Form künstlerischer und politischer Visionen von einem »neuen Materialismus blutiger Opfergewalt« bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein weiter »spuke«. Nach Peters zeichne sich in Frankreich das 20. Jahrhundert durch ein Spannungsverhältnis zwischen dem Versuch, die Opfergewalt in ein »unblutiges Zeichenopfer« zu verwandeln einerseits, und einem wiedergekehrten »Materialismus blutiger Opfergewalt« andererseits aus. Vgl. Peters: *Der gespenstische Souverän*, insbesondere S. 86–92. Auch Jesse Goldhammer vermutet die Ursprünge der revolutionären Gewalt Batailles in der Französischen Revolution, die »zu republikanischen Zwecken« besonders viele Opfer, Sündenböcke und Märtyrer hervorbrachte, an erster Stelle die Enthauptung von Louis XVI. Vgl. Goldhammer: *Headless Republic*, S. 11. In einem ähnlichen Kontext verortet der Ethnologe Karl-Heinz Kohl bereits Batailles Quellen, nämlich die ethnologischen Theorien zum Königsmord, auf die dieser sich in seinem Vortrag über »Die Macht« bezieht. Kohl attestiert der Ethnologie der Jahrhundertwende im Allgemeinen eine ausgeprägte »Opferfaszination«. Die obsessive Beschäftigung mit den Opferritualen fremder Kulturen

kheim – in dessen Theorie dem Opfer die Funktion einer Revitalisierung und rückwirkenden Stabilisierung sozialer Strukturen zukam²¹⁶ – stets die *transgressive* Funktion von Ritualen. Bataille interessierte an der im Opfer performativ vollzogenen, sakralen Überschreitung nicht die Bekräftigung des Status quo durch seine punktuelle Transgression, sondern der Moment der Überschreitung selbst. In seiner Deutung hat das Opfer das Potential, einen anarchistischen Bruch mit der bestehenden Ordnung herbeizuführen – insbesondere in Gestalt des Königsopfers. Im Rekurs auf die ethnologischen Theorien Dumézils²¹⁷ und Frazers²¹⁸ über den rituellen Priester mord erklärt Bataille in seinem Vortrag zur Theorie der Macht:

Dans l'ensemble le roi représente une concentration dynamique de tous les mouvements qui animent socialement les individus. Il est en quelque sorte chargé de tout ce qui est voulu – impersonnellement – à l'intérieur de la société [...]. Le crime, la mise à mort du roi, aboutit à une émission tragique de force sacrée.

In einem Ganzen repräsentiert der König eine dynamische Konzentration sämtlicher Bewegungen, die die Individuen gesellschaftlich durchströmen. Er wird gewissermaßen mit allem beladen, was – unpersönlich – innerhalb der Gesellschaft gewollt wird. [...] Das Verbrechen, der Königsmord, führt zur einer tragischen Emission sakraler Kraft.²¹⁹

Das »Tragische« steht in Batailles Theorie im Gegensatz zur Macht: Macht organisiert die kollektiven Affekte herrschaftsförmig, die Tragödie rein kathartisch und damit zweckfrei.²²⁰ »Souveränität« sei die Konzentration von Macht in der Person eines Königs oder »Führers«; den König zu opfern bedeute entsprechend, einen revolutionären bzw. anarchistischen Akt zu

sei dabei als Sehnsucht nach einer kulturellen Wiedergeburt der eigenen Gesellschaft zu deuten – sowie als Ausdruck eines historisch nicht bewältigten Opferbegehrens, das als Phantasie von der ursprünglichen, barbarischen Gewalt der »Primitiven« wiederkehre, vgl. Kohl: »Der sakrale Königsmord«, S. 72.

²¹⁶ Vgl. Därmann: »Die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel der Ekstase«, S. 168. Därmann weist allerdings auch darauf hin, dass bei Durkheim die Opfermahlzeit selbst keine rein ökonomische Operation mehr ist, sondern eine mytische Kommunion mit der Gemeinschaft initiiert, vgl. ebd.

²¹⁷ Vgl. Dumézil: *Ouranos-Varuna*. Vgl. auch Caillois' Rezension zu Dumézils Buch: Caillois: »Ouranos-Varuna«. Zur Rezeption der Schriften Dumézils im Collège de Sociologie, vgl. Hollier: »January 21st«, sowie kritisch Ginzburg: »Mythologie germanique et nazisme« [deutsch: »Germanische Mythologie und Nazismus«].

²¹⁸ Vgl. Frazer: *Der goldene Zweig*.

²¹⁹ Bataille: »Le pouvoir«, S. 184–5 und 196 [deutsch: S. 164 und S. 173].

²²⁰ Mit dem Begriff und Konzept der Tragödie beschäftigte sich Bataille auch im Vortrag »Attraction et répulsion II« sowie in verschiedenen, Ende der 1930er Jahre verfassten Texten, vgl. bspw. Bataille: »La mère-tragédie« und ders.: »L'obélisque«. Siehe außerdem den Vortrag von Klossowski: »La tragédie«. Ich greife das Thema der Tragödie in meinen weiteren Ausführungen auf (vgl. Kap. III.3).

vollziehen mit dessen Hilfe sich die Gesellschaft – sozusagen durch ihre Selbstenthauptung – ihrer eigenen machtförmigen Strukturen entledigt.²²¹

In der Periode des Collège de Sociologie erfuhr Batailles »Opferbessenheit« noch eine Zuspitzung, und zwar nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis: Auch die Aktivitäten von Acéphale kreisten um Opferrituale. Bataille führte laut Isabelle Waldberg tatsächlich kleinere Tieropfer im Wald nahe Paris durch.²²² Und Caillois zufolge war schließlich die Durchführung eines echten Menschenopfers in Gestalt eines Acéphale-Mitgliedes erwogen worden,²²³ um so, gemäß Batailles Analyse der anarchischen Kräfte des Souveränitätsofers, die Gruppe zu einer »kopf- und führerlosen Gemeinschaft« zu machen.²²⁴ Dieses Opfer fand zwar letztlich nicht statt bzw., es bleibt aufgrund des Schweigens der restlichen Acéphalisten über diese Angelegenheit unklar, ob es tatsächlich jemals geplant war. Dennoch blieb die Opferidee sowohl für das Collège de Sociologie als auch für die Gruppe Acéphale das zentrale Motiv.²²⁵

Trotz Batailles herrschaftskritischem Impetus und auch ohne echte und blutige Opfergewalt bleibt die »Politik des Sakralen«, die das Collège de Sociologie in seinen Vorträgen zumindest theoretisch erwog, problematisch und politisch zweideutig. Zweideutig zunächst deshalb, weil sich das Sakrale gemäß der Theorien Durkheims und seiner Schüler per definitionem durch Ambiguität auszeichnet:²²⁶ Es umfasst sowohl »reine« als auch »unreine«, sowohl »rechte« als auch »linke« Elemente.²²⁷ Bataille legte diese Binarität als Gegensatz zwischen normativ-bewahrenden und transgressiven sozialen Kräften aus – und optierte für letztere.²²⁸ Weil das Sakrale jedoch immer beide Elemente in sich trägt und sich zudem nur performativ und in der Bewegung der Vergemeinschaftung selbst

221 Peter Bürger problematisierte an solchen und ähnlichen politischen Visionen im Umfeld des Surrealismus die gewaltverherrlichende »Verselbständigung der Idee der Revolution«. Vgl. Bürger: *Ursprung des postmodernen Denkens*, S. 39. Vgl. zum Thema Königsoffer insbesondere auch den Vortrag von Pierre Klossowski über die Französische Revolution: Pierre Klossowski hielt im Jahr 1939 (am 150. Jahrestag der Französischen Revolution) einen Vortrag über den Marquis de Sade, in dem er den Königsmord als tragisches »Simulakrum« der Hinrichtung Gottes analysiert. Vgl. Klossowski: »Le marquis de Sade et la Révolution«, S. 518.

222 Vgl. Die Angaben von Isabelle Waldberg, zit. nach Galletti in: dies. (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 362.

223 Vgl. Caillois: »L'esprit des sectes«, S. 87.

224 Zur Diskussion über den Status des Opfers in der Gruppe Acéphale, vgl. Blanchot: *La communauté inavouable* [deutsch: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*] und Nancy: *La communauté désavouée* [deutsch: *Die verleugnete Gemeinschaft*].

225 Vgl. Blanchot: *La communauté inavouable*, S. 30f.

226 Vgl. Caillois: »L'ambigüité du sacré«.

227 Vgl. ebd.

228 Vgl. dazu Batailles Beschreibung eines sakralen Transformationsprozesses vom »linken« Sakralen ins »rechte Sakrale«, in: ders.: »Attraction et répulsion II«, S. 160f.

herstellt,²²⁹ muss die Stoßrichtung sakraler Exzesse zunächst notwendig unentschieden bleiben. Erst im Laufe des Sakralisierungsprozesses zeigt sich, ob der Exzess zur Revolution oder zu einer völkischen Bewegung wird – oder ein momentaner Ausnahmezustand bleibt.²³⁰ Im Vorfeld ist also nicht absehbar, in welche politische Richtung sich die kollektive Erregung Bahn brechen wird und welche (politischen) Entwicklungen der Bruch mit dem Status quo nach sich ziehen wird, bleibt den sich performativ entfaltenden Dynamiken des Sakralen selbst überlassen. Denis Hollier hebt deshalb zu Recht hervor, dass die politische Ambiguität des Collège de Sociologie nicht als Resultat eines mangelnden politischen Positionierungswillens zu verstehen ist – denn das Collège de Sociologie verstand sich ja selbst als klar antifaschistisch –, sondern als immanentes Problem dieser ›Politik des Sakralen‹.²³¹

3.3. Politische Mimese

Die Überlegungen zum Potential kollektiver Ausnahmezustände wurden allerdings in der Praxis von einer anderen politischen Taktik flankiert: Der Strategie der ›politischen Mimese‹, die weder auf die Kräfte des Rausches noch auf die Übernahme politischer Macht, sondern auf das subversive Potential von konspirativen Gemeinschaften bzw. »Geheimgesellschaften« setzte,²³² also auf die Unterwanderung der Gesellschaft aus ihrem Inneren heraus.

Die Faszination für Geheimgesellschaften begleitete Bataille laut eigenen Auskünften bereits seit den späten 1920er Jahren.²³³ Das Thema durchzog auch das Vortragsprogramm des Collège de Sociologie: Um Geheimgesellschaften drehten sich beispielweise die Abhandlungen über die »Struktur und Funktion der Armee«,²³⁴ »Bruderschaften, Orden, Ge-

229 Die performative Dimension des Sakralen, dass es sich nämlich erst in seinem Vollzug *produziert*, wird besonders in den Beschreibungen des Sakralen, wie sie Hubert und Mauss vorlegten, deutlich. Vgl. Mauss/Hubert: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« [deutsch: »Essay über die Natur und Funktion des Opfers«].

230 Vgl. dazu Caillois' Ausführungen in: »L'ambiguïté du sacré«, S. 367f.

231 Vgl. Hollier: »De l'équivoque entre littérature et politique«, S. 5. Vgl. zu den politischen Ambivalenzen des Collège de Sociologie auch Arppe: »Sorcerer's Apprentices and the Will to Figuration« und Falasca-Zamponi: »A Left Sacred or a Sacred Left?«.

232 Vgl. zu Caillois' Übernahme des Mimese-Motivs aus den frühen 1930er Jahren in die politischen Fragestellungen des Collège de Sociologie die kenntnisreichen Arbeiten von Denis Hollier, denen meine Interpretation weitgehend folgt. Hollier: »De l'équivoque entre littérature et politique«; ders.: »Mimétisme et Castration 1937«; ders.: »January 21st« und ders.: »Crainte et tremblement à l'âge du surréalisme«.

233 Bataille in: ders./Caillois: »Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises«, S. 236 f.

234 Bataille: »Structure et fonction de l'armée«.

heimgesellschaften, Kirchen«²³⁵ sowie der Vortrag, den Hans Mayer am 18. April 1939 im Rahmen eines Gastauftritts über »Riten der politischen Geheimbünde im romantischen Deutschland« hielt.²³⁶ Im Subtext ging es bei diesen Vorträgen immer auch um die Frage, ob und wie das Collège de Sociologie selbst zu einer (sakralen) Geheimgesellschaft bzw. einem »soziologischen Orden« werden kann,²³⁷ wengleich unterschiedliche Vorstellungen davon existierten, welche Gestalt die sakralsoziologische Geheimgesellschaft annehmen soll.²³⁸ Caillois schwebte die »moralische« Subversion der Gesellschaft durch eine geheime »monastische Ordnung« vor.²³⁹ Sein 1938 als Teil des Dossiers »Für ein Collège de Sociologie« veröffentlichter Aufsatz »Der Winterwind« stand in diesem Sinne geradezu im Kontrast zu seinem Vortrag über das Fest und den dort präsentierten Formen kollektiver Ausschweifungen. Das Thema von »Der Winterwind« war nicht der Rausch, sondern die Kraft geistiger und moralischer Disziplin. Caillois beschrieb eine Art Geisteselite, die der moralisch korrumpierten Demokratie mit einem gewaltigen, arktischen »Wind der Subversion«²⁴⁰ begegnen werde. In Form eines verschwörerischen Kollektivs werde diese geistige Aristokratie die Gesellschaft »aus ihrem Inneren heraus« unterwandern.²⁴¹ Die »hibernale Rhetorik«²⁴² war den ethnologischen Arbeiten Mauss' und Huberts über Polargesellschaften²⁴³ entlehnt; die Metaphorik der sozialen Reinigung der Gesellschaft von den Schwachen unverkennbar nietzscheanisch und die Argumentationslogik elitär und sozialdarwinistisch. Der moralischen Schwäche der Gesellschaft, aber auch den mit ihrem Rebellentum gescheiterten Intellektuellen – genannt werden

235 Vgl. Bataille/Caillois: »Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises«.

236 Vgl. Mayer: »Les rites des associations politiques dans l'Allemagne romantique« [deutsch: »Die Riten der politischen Geheimbünde im romantischen Deutschland«]. Vgl. zur Rolle Mayers im Collège de Sociologie, ders.: »Georges Bataille et le fascisme« sowie Schmidt: »Hans Mayer in Frankreich«.

237 Vgl. die Einführung von Denis Hollier zum Vortrag von Caillois in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 217 ff. Zu den unterschiedlichen Vorstellungen Batailles und Caillois über die Form der Geheimgesellschaft, vgl. ebd., S. 222 ff.

238 Für Bataille war die Geheimgesellschaft zunehmend eine Sache der »Herzensbindung«, hatte existentiellen Charakter und »keinen Zweck außer sich selbst«, vgl. Hollier in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 217 [deutsch S. 190].

239 Caillois: »Le vent d'hiver«, S. 344. Auch Jean-Michel Heimonet merkt an, dass es Caillois – im Unterschied zu Jules Monnerot – nicht um politische Macht, sondern um eine spirituelle, moralische »Diktatur der Strenge« ging, bzw. eine »Metaphysik der Macht«. Vgl. Heimonet: »Des »mythes humiliés« aux »mythes triomphants«, S. 104–106.

240 Vgl. Caillois: »Le vent d'hiver«, S. 351.

241 Vgl. ebd., S. 335 f.

242 Vgl. Jenny: »L'hiver du sacré«, S. 195–214.

243 Vgl. Mauss/Hubert: »Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos«. Mauss und Hubert beschreiben den Winter als Zeit der sozialen Intensität, vgl. ebd., S. 470. Vgl. auch die Einführung von Denis Hollier zu Caillois' Text in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 328–330.

Nietzsche, Sade und Stirner – setzte Caillois die triumphale Haltung des neuen Verschwörertyps entgegen: »Verachtung« (*mépris*) gegenüber den Schwachen, ein »Wille zur Macht« und absolute Verbindlichkeit gegenüber den Mitverschwörern sind die Eigenschaften der Angehörigen dieses neuen ›Klans‹. Während sich die Schwachen zitternd vor Furcht zuhause einschlossen, wüte draußen, trunken von seiner eigenen archaischen Kraft der

nomade robuste, tête nue, dans la jubilation de tout son corps, vient rire au vent, enivré de cette violence glaciale et tonique, qui lui claque au visage ses cheveux raidis. [...] Le champ est libre pour les plus aptes: nul encombrement des chemins pour gêner leur marche, nul gazouillis mélodieux et innombrable pour couvrir leur voix. Qu'ils se comptent et se reconnaissent dans l'air raréfié, que l'hiver les quitte unis, compacts, au coude à coude, avec la conscience de leur force, et le nouveau printemps consacra leur destin.

robuste Nomade mit bloßem Haupt, sich mit dem ganzen Körper aufbäumend, dem Wind entgegenlach[end], berauscht von der frostigen und belebten Gewalt, mit der ihm seine vereisten Haare ins Gesicht schlagen. [...] Das Feld ist frei für die Tauglichsten: keine verstopften Wege, die sie auf ihrer Bahn behindern; kein melodioses Gezwitscher aus zahllosen Kehlen, das ihre Stimmen übertönt. Mögen sie sich zählen und einander erkennen in einer dünner gewordenen Luft; möge der Winter sie vereint, dicht, Schulter an Schulter, im Bewusstsein ihrer Kraft, verlassen; und möge der neue Frühling ihr Schicksal besiegeln.²⁴⁴

Mit guten Argumenten wurde »Der Winterwind« von einigen Zeitgenossen Caillois' als protofaschistischer Text gedeutet und angegriffen.²⁴⁵ Caillois selbst wollte seinen Artikel jedoch im Gegenteil als explizit antifaschistische Abhandlung verstanden wissen – obwohl und gerade weil sich sein Autor einer einschlägigen faschistischen Rhetorik in geradezu mimetischer Manier anschmiegt.²⁴⁶ Doch die dem »Winterwind« zugrundeliegende Logik beruhte einmal mehr auf der Vorstellung, der politische Gegner könne und müsse durch seine rhetorische und moralische *Überbietung* und anschließenden »Umkehrung seiner Werte« besiegt werden.²⁴⁷ Die Strategie der politischen Mimese setzte also nicht mehr auf die Kohäsionskräfte des sakralen Rausches, die Caillois noch in seinem Vortrag zum Fest zur Disposition gestellt hatte. Sie folgte vielmehr der mimetischen Logik der Magie, nämlich der Idee einer Aneignung der Macht des Gegners. Und diese Aneignung setzte zunächst die möglichst genaue Nachahmung des Gegners voraus.²⁴⁸

²⁴⁴ Caillois: »Le vent d'hiver«, S. 352–353 [deutsch: S. 308–309].

²⁴⁵ Vgl. Bertelé: »À travers les revues«; Missac: »Avec des cartes truquées«.

²⁴⁶ Vgl. Falasca-Zamponi: *Rethinking the political*, S. 229.

²⁴⁷ Vgl. Caillois: »Le vent d'hiver«, S. 335–336.

²⁴⁸ Vgl. meine Ausführungen in der Einleitung dieses Buches.

Was Caillois mit der Gründung einer Geheimgesellschaft vorschwebte, war, wie er in medizinischem Vokabular ausführte, die Schaffung eines subversiven »Keims«, eines »Krebsgeschwürs« bzw. »Infektionsherdes«, welcher die schwache demokratische Gesellschaft »anstecken« und sich schließlich in ihren »inneren Organen« »epidemisch« ausbreiten sollte.²⁴⁹ Ziel dieser infektiösen Operation war nicht die politische oder militärische Kontrolle, sondern die moralische Unterwanderung der Gesellschaft durch eine Art Tugendterror:

à la constitution en groupe préside le désir de combattre la société en tant que société, le plan de l'affronter comme structure plus solide et plus dense tentant de s'installer comme un cancer au sein d'une structure plus labile et plus lâche [...]. Il s'agit d'une démarche de *sursocialisation* [...].

Die Gründung als Gruppe wird vom Wunsch geleitet, die Gesellschaft als Gesellschaft zu bekämpfen, von dem Plan, ihr als festere und dichtere Struktur entgegenzutreten und zu versuchen, sich wie ein Krebsgeschwür in einem labileren und lockereren [...] Milieu festzusetzen. Es handelt sich um eine Methode der *Übervergesellschaftung* [...].²⁵⁰

Das Prinzip von Caillois' »Methode der Übervergesellschaftung« war die mimetische Angleichung an den Gegner: Für die Unterwanderung der sozialen Strukturen sei die Geheimhaltung²⁵¹ des eigenen Vorhabens und eine Strategie der Tarnung notwendig, Geheimgesellschaften müssten sich zunächst im Inneren der Gesellschaft verstecken.

Caillois' Politikverständnis erinnert nicht von ungefähr an seine Studien zum Tarnverhalten der Insekten, in denen er die Mimese als Versuch einer magischen Beschwörung des Originals durch dessen möglichst genaue Imitation beschrieben hatte.²⁵² Von der Notwendigkeit der politischen Tarnung handelte auch noch Caillois' 1939 veröffentlichte Studie »La

²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 335 ff.

²⁵⁰ Ebd., S. 337 [deutsch: S. 295–296].

²⁵¹ Vgl. zur Verbindung von Geheimnis, Verschwörung und Magie bei Caillois auch seine Notizen zum (krankheitsbedingt letztlich nicht von Caillois, sondern von Bataille gehaltenen) Vortrag »Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises«: »La confrérie n'est pas ›secrète‹ au sens propre du terme: ses manifestations sont publiques et l'on sait quel sont les membres. Mais elle puise sa force vive dans un élément mystérieux *irrévélabl*e qui lui appartient en propre. Cet élément est – soit la connaissance des magies ou des techniques [...] – soit la connaissance de mythes spéciaux [...]. / Die Bruderschaft ist nicht im eigentlichen Sinne des Wortes geheim: Ihre Äußerungen sind öffentlich, und man kennt ihre Mitglieder. Doch sie schöpft ihre Lebenskraft aus einem mysteriösen Element, das *nicht preisgegeben werden kann* und nur ihr gehört. Dieses Element ist – entweder die Kenntnis von magischen Praktiken oder Techniken [...] – oder die Kenntnis spezieller Mythen [...].« Ebd., S. 232 [deutsch: S. 201].

²⁵² Vgl. meine Ausführungen in Kap. I.3.

sociologie du clerc«. ²⁵³ Der Text widmet sich ebenfalls dem Thema der geistigen Elite, nun in Gestalt von modernen »Klerikern«, die als säkulare Widergänger der religiösen Geistlichen einer neuen, starken Form von Gemeinschaft den Weg bereiten sollen. ²⁵⁴ Es handelt sich nach Caillois um die Erben jener spirituellen Macht, welche die traditionellen Geistlichen im Zuge der Säkularisierung verloren haben. Auch die neuen Intellektuellen müssen, so Caillois, um siegreich zu sein, Mimesis betreiben. Sie müssen mit ihrer Sekte bis zur Selbstaufgabe verschmelzen ²⁵⁵ – und zugleich diese Sekte selbst der Gesamtgesellschaft bis zur Ununterscheidbarkeit anpassen:

Ils gagnent comme une contagion. Le germe d'abord n'est pas différencié [...]. [...] leur destin [est, R.E.], corps à corps avec la réalité, de préparer sa transformation en ordonnant le monde selon leur désir et en prolongeant au-dehors l'ordre qu'ils ont fait triompher en eux-mêmes.

Sie siegen wie eine Ansteckung. Der Keim ist zunächst nicht differenziert [...]. [I]hr Ziel [ist, R.E.], im Nahkampf mit der Realität deren Transformation vorzubereiten, indem sie die Welt nach ihren Wünschen gestalten und die Ordnung, die sie in sich selbst haben obsiegen lassen, auf die Außenwelt auszudehnen. ²⁵⁶

Die Mitglieder von Caillois' idealer Geheimgesellschaft waren Mimetiker, die den Feind durch dessen Imitation beschwören und so den eigenen Zielen unterwerfen wollten. Um es im ethnologischen Begriffshorizont der Sakralsoziologen auszudrücken, handelte sich bei Geheimgesellschaft, wie Caillois sie dachte, um einen magischen Zirkel – denn als Abart der offiziellen Religion, die mit sozialem Außenseitertum, der geheimen Verschwörung und der sozialen und politischen Dissidenz konnotiert war, zielte auch die Magie darauf, sich die Kräfte der offiziellen (religiösen) Machthabenden durch Nachahmung anzueignen und sie schließlich zur Erfüllung eigener Zwecke umzulenken. ²⁵⁷

Caillois' Texte zur Theorie der Geheimgesellschaften nahmen also das zentrale Thema seiner frühen Aufsätze über die Insekten wieder auf. ²⁵⁸ Allerdings hat sich seine Bewertung mimetischer Praktiken nun erkennbar verändert: Hatte er in seinen frühen Texten über das Tarnverhalten der Insekten die Mimese noch als *gescheiterte* Form der Beschwörung und als pathologisches Verhalten klassifiziert, das schließlich in einen Prozess der

²⁵³ Caillois: »Sociologie du clerc«. Der von Caillois verwendete, französische Begriff »clerc« kann sowohl (im engeren, religiösen Sinne) »Geistlicher« bedeuten, meint aber spätestens im 20. Jahrhundert zunehmend in einem breiteren Verständnis auch »öffentlicher Intellektueller«. Ich danke Antonin Wiser für diese Hinweise zur Übersetzung.

²⁵⁴ Vgl. ebd., S. 68.

²⁵⁵ Vgl. ebd., S. 54 f.

²⁵⁶ Ebd., S. 69 [Übersetzung: R.E.].

²⁵⁷ Vgl. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 58 ff.

²⁵⁸ Vgl. Kap. I.3.

Selbstauflösung des Mimetikers in seiner Umgebung mündet, setzte er nun also große Hoffnungen in die Mimesis als *politische* Strategie. Mimesis hat bei Roger Caillois also zwei Seiten: Als Mimese (*mimétisme*) ist sie ein gefährlicher und pathologischer »Luxus der Natur« und Ausdruck des Todestribs; als »magische« Form der Beschwörung kann die Mimesis im Feld des Politischen dagegen zu subversiven Zwecken benutzt werden.²⁵⁹ Der Unterschied zwischen der Mimese der Insekten und der Politik der mimetischen Tarnung besteht laut Caillois darin, dass letztere im *Kollektiv* vollzogen wurde: Erst als kollektives Tarnverhalten wird die Mimese zu einer erfolgreichen »Strategie der Maske«,²⁶⁰ hinter der sich die Geheimgesellschaft verbirgt, um dann mit ihren moralischen Subversionskräften umso effektiver in die Gesellschaft zurückzuwirken.²⁶¹

Caillois war im Collège de Sociologie aber nicht der einzige Mimetiker: Auch die Inszenierung sakraler Rituale in der Gruppe Acéphale wurden nicht allein zu sakralsoziologischen Studienzwecken betrieben, sie zielten auch auf die Bemächtigung der »sakralen Kräfte« des Faschismus durch ihre Imitation. In einem *communiqué* aus dem Jahre 1938 beschrieb Bataille Acéphale als »Gegenmonster«, dessen Kampfstrategie es sei, sich die Kräfte des Feindes imitierend anzueignen, um sie schließlich im eigenen Sinne umzulenken:

Nous ne pouvons lutter que comme une *infection*, c'est-à-dire que nous devons engager le combat sur le terrain où le monstre se trouve déjà.

Wir können nur wie eine *Infektion* kämpfen, das heißt, wir müssen auf dem Gebiet den Kampf aufnehmen, wo sich das Monster bereits befindet.²⁶²

In ähnlicher Rhetorik wie Caillois' »Der Winterwind« wird auch die Strategie Acéphales hier als Unterwanderung des Gegners durch Subversin beschrieben. Gegen Caillois' und Batailles Überlegungen zum subversiven Potential der politischen Mimesis bzw. Mimese lässt sich allerdings einwenden: In der Mimese, wie Caillois sie fasst, wird die optische Imitation so weit betrieben, dass – zumindest aus einer Außenperspektive – zwischen Original und Kopie, zwischen Freund und Feind, Objekt und Umwelt

²⁵⁹ Vgl. Massonet: *Les labyrinthes de l'imaginaire dans l'œuvre de Roger Caillois*, S. 163.

²⁶⁰ Vgl. ebd.

²⁶¹ Vgl. Hollier: »Mimétisme et castration 1937«. Auch Hollier zeigt die Verbindungen zwischen Caillois' Insektenaufsatz und seinen politischen Strategien auf und diagnostiziert dabei ein Spannungsverhältnis zwischen dem Wunsch nach (elitärer) Differenz und Distinktion einerseits, mimetischer Überbietung andererseits. Vgl. ebd., S. 67.

²⁶² Bataille in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 517 [Übersetzung und Hervorhebung: R.E.].

kein Unterschied mehr zu erkennen ist.²⁶³ Zudem ist der Mimetiker nach Caillois ja immer auch der Gefahr ausgesetzt, sich durch die übermäßige Anpassung an seine Umwelt zu verlieren.²⁶⁴ Diese Gefahr eines Selbstverlusts ist dann aber, Caillois' Logik folgend, auch in Bezug auf die Strategie der politischen Mimese gegeben. Auch bei der Imitation des politischen Gegners besteht die Möglichkeit, dass die Unterschiede letztlich bis zur Unkenntlichkeit verwischen und der Mimetiker gerade zu dem wird, den er bekämpfen will. Die Mimesis könnte in diesem Sinne zu gut gelingen, das Kollektiv der Sakralsoziologen den Faschismus zu stark imitieren, sich dabei im Feind verlieren und die politische Mimese zur »fehlgeleiteten Magie«²⁶⁵ werden. Die Gefahr des Umschlags von der »magischen Beschwörung« des Faschismus in die mimetische Angleichung *an den* Faschismus war in diesem Sinne auch in den Aktivitäten des Collège de Sociologie und Acéphales gegeben.²⁶⁶ Walter Benjamins Vorwurf, bei den politischen Visionen des Collège de Sociologie handle es sich um eine »präfaschistische Ästhetisierung« der Politik²⁶⁷ bezog sich auf die Vermischung von Ästhetik und Politik im kollektiven Rausch.²⁶⁸ Die Strategie der politischen Mimesis setzte allerdings eine andere Form der

263 Vgl. in diesem Sinne auch Hollier: »On retrouve ici les ambiguïtés du comportement mimétique: est-ce que par esthétisme pur ou pour tromper les prédateurs que les insectes prennent la figure du fond? / Man stößt hier wieder auf die Zweideutigkeiten des mimetischen Verhaltens: Ist es Ästhetizismus oder soll es die Räuber täuschen, wenn Insekten die Färbung des Hintergrunds annehmen?« Hollier in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 221 [deutsch: S. 192].

264 Vgl. Bürger: »Die Faschismus-Analysen Batailles«, S. 53.

265 Vgl. meine Ausführungen in Kapitel I.3.

266 Jesse Goldhammer stellte in diesem Zusammenhang die These auf, Bataille habe die sakrifiziellen Praktiken Acéphales auch deshalb bis zum Ende geheim und von jeder politischen Realität ferngehalten, weil er selbst erkannte, dass sie das Potential hatten, in echten Faschismus umzuschlagen. Vgl. Goldhammer: *The Headless Republic*, S. 11.

267 Wie sich Pierre Klossowski später erinnerte, war Walter Benjamin zwar ein »eifriger Hörer des Collège de Sociologie«, über die Ambiguität des Projekts jedoch geradezu »entsetzt«: »Discrètement, il voulait nous retenir sur la »pente« ; malgré une apparence d'incompatibilité irréductible, nous risquerons de faire le jeu d'un pur et simple »esthétisme préfasçant« / Vorsichtig wollte er uns davor bewahren, auf eine »abschüssige Bahn« zu geraten; auch wenn die Situation prinzipiell unvergleichbar erscheine, liefen wir Gefahr, schlicht und einfach das Spiel eines »präfaschistischen Ästhetizismus« zu spielen.« Klossowski, Pierre: »Entre Marx et Fourier«, S. 884 [deutsch: »Zwischen Marx und Fourier«, S. 755]. Benjamin wollte im Collège de Sociologie laut Denis Hollier einen Vortrag über die Mode halten, der dann jedoch durch den Vortrag Hans Mayers ersetzt wurde. Vgl. Hollier: *Le Collège de Sociologie*, S. 762. Zu den Bezügen zwischen Benjamin und dem Collège de Sociologie resp. Bataille vgl. u. a. Weingrad: »The College of Sociology and the Institute of Social Research« und Bosch: »Wahlverwandtschaften« (les affinités electives)«.

268 Die These, das Collège de Sociologie habe eine (im Benjamin'schen Sinne) »Ästhetisierung« des Politischen betrieben, vertritt auch Falsca-Zamponi, vgl. dies.: *Rethinking the Political*, insbesondere S. 5 und S. 204–205. Vgl. dagegen zur Kritik an Benjamins (ahistorischer) Trennung zwischen »Politik« und »Ästhetik«, Barck: »Konjunktionen von Ästhetik und Politik oder Politik des Ästhetischen?«.

›Ästhetisierung‹ voraus, nämlich die optische Täuschung durch das Imitieren von (politischen) Oberflächenstrukturen. Dies bedeutete nicht nur ein Verharren in der politischen Unentschiedenheit, es wurde so vielleicht bewusst die Möglichkeit offengehalten, im Fall eines faschistischen Angriffs den Rückzug in den »Schutz des Geheimnisses« antreten zu können.²⁶⁹

²⁶⁹ Vgl. Hollier in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 221. Denis Hollier vermutet am Ursprung dieser mimetischen Praktiken sogar eine bewusste Taktik des Rückzugs. Die Strategie der politischen Mimese sei so nicht zuletzt auch als Taktik der Bewegungslosigkeit und des politischen Nicht-Handelns zu bewerten, vgl. ders.: »De l'équivoque entre littérature et politique«, S. 126–130.

III. Entgrenzung der Mimesis

Le mythe demeure à la disposition de celui que l'art, la science
ou la politique étaient incapables de satisfaire.

Denen, die in Kunst, Wissenschaft oder Politik keine Befriedigung
finden konnten, steht noch der Mythos zur Verfügung.
Georges Bataille¹

Künstlerische und ästhetische Fragen wurden in den Vorträgen des Collège de Sociologie nicht bzw. nur indirekt verhandelt. Wie Bataille in seinen Aufzeichnungen jener Zeit festhielt, wollte er Ende der 1930er Jahre »keine Politik, noch weniger aber Literatur« betreiben.² Literatur und Kunst wurden – weil sie der individuellen Einbildungskraft Einzelner entsprangen – von den Sakralsoziologen vielleicht sogar in noch stärkerem Maße abgelehnt als konventionelle Politik.³ Denis Hollier spricht mit Blick auf den historischen Kontext von einem zeitspezifischen »Überdruß an der Welt des Gedruckten«, der sich vor allem gegen das prädominante »literarische Paradigma« in Frankreich richtete, sowie gegen eine als gesellschaftlich bedeutungslos empfundene, Welt der Kunst und Literatur.⁴ Nach Roger Caillois wurde die sakralsoziologische Gruppe sogar nicht zuletzt deshalb gegründet, um mit der Literatur »endgültig abzuschließen«.⁵ Dennoch stand die Beschäftigung mit dem Sakralen durchaus im Zusammenhang mit künstlerischen Problematiken und ästhetischen Fragen.⁶ Es waren aber weder Literatur noch Kunst, die neben der Analyse des Sakralen und der »kommuniellen Bewegungen« den dritten Schwerpunkt der sakralsoziologischen Forschungen bildeten, sondern der Mythos.⁷ Er wurde, so

1 Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 322 [deutsch: S. 284].

2 Vgl. Bataille: »Fragments d'un »Manuel de l'Anti-Chrétien [posthum]«, S. 388.

3 Trotz dieser Ablehnung des Literarischen verfasste Georges Bataille in den späten 1930er Jahren dennoch einen Roman, bezeichnenderweise jedoch mit dem Titel *La haine de la poésie* [deutsch: *Das Unmögliche*]. Auch Leiris veröffentlichte 1939 ein literarisches Werk, seine (literarische) Autobiographie *L'âge d'homme*. Vgl. meine Ausführungen in Kap. IV.3.

4 Vgl. Hollier in: ders. (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 508.

5 »rompre les ponts avec la littérature«. Vgl. Caillois: »Divergences et complicités«, S. 691.

6 Vgl. in diesem Sinne auch die Ausführungen von Albers/Moebius: »Nachwort«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 787 ff.

7 Vgl. Caillois: »Pour un Collège de Sociologie«, S. 300.

konstatieren Irene Albers und Stephan Moebius, im Collège de Sociologie »zur Projektion all dessen [...], was Kunst und Literatur nicht mehr sind«. ⁸

Diese Idealisierung des Mythos steht im Kontext einer allgemeinen Mythomanie, die nicht nur im Kreis der dissidenten Surrealisten rund um Georges Bataille weit verbreitet war. Die Mythosbegeisterung der Romantik ⁹ und ihre Programme für eine neue Mythologie, ein mythopoeisches Bewusstsein und eine sinnliche Deutung der Welt, als Heilmittel gegen die Defizite der Aufklärung und des Rationalismus, erlebte Anfang des 20. Jahrhunderts eine erneute Konjunktur. ¹⁰ Wie Christoph Jamme hervorhebt, sind die Gründe dafür nicht zuletzt im Aufstieg der wissenschaftlichen Ethnologie zu suchen: ¹¹ Die ethnologischen Forschungen befeuerten einerseits die Phantasien über außereuropäische, mythologische Weltdeutungsmuster, andererseits trug die Entdeckung scheinbar zivilisationsfremder Gesellschaften zur »Erschütterung des Fortschritts- und Zivilisationsglaubens« bei. ¹²

Auch der Mythosdiskurs des Collège de Sociologie war von der Ethnologie, insbesondere von Durkheims Religionssoziologie, geprägt. Durkheim fasste Mythen als eine religiöse Ausdrucksform und als eigenständige Manifestationen des Sakralen. ¹³ Mythen seien keine rein sekundären sprachlichen, den religiösen Glaubensvorstellungen nachträglich »aufgepropften« Gebilde, ¹⁴ sondern religiöse »Verbaldelirien«, die zugleich aufs Engste mit

⁸ Vgl. Albers/Moebius: »Nachwort«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 795.

⁹ Zur Mythologie der Romantik vgl. Jamme: *Einführung in die Philosophie des Mythos*, S. 27ff.

¹⁰ Vgl. Hollier in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 467. Hollier nennt unter den Zeugnissen dieser »Mythomanie« neben Alfred Rosenbergs *Mythus des 21. Jahrhunderts* und Lévy-Bruhls *Mythologie primitive* auch Georges Sorels »Mythos-Soziologie«, vgl. ebd. Der Mythos war außerdem bereits ein zentraler Topos des Surrealismus. André Breton verkündete im Jahr 1935, der Surrealismus werde sich der Kreation eines kollektiven Mythos widmen. Auch Breton ging es um eine Ersetzung des individuellen Mythos (*mythe personnel*) durch den kollektiven Mythos – er verstand darunter allerdings ein symbolisches Kunstprodukt und Narrativ, kein rituelles Geschehen. Vgl. Breton: »Préface. Position politique du surréalisme«, S. 414–415. Die surrealistische Suche nach einer modernen Mythologie (*mythologie moderne*) zeichnet sich, so analysiert Peter Bürger, dabei bereits seit Louis Aragon durch eine »Hingabe an die sinnliche Wahrnehmung« aus, sowie den »Wille[n], die Erscheinungsformen dieser Welt nicht in den durch die zweckrationale Ordnung gesetzten Bezügen, sondern in anderen Bezügen zu sehen«. Bürger kontatiert außerdem den Wunsch, »gewisse außerordentliche Erfahrungen wiederholbar und übertragbar zu machen. [...] Die Suche nach einer *mythologie moderne* wäre demnach zu bestimmen als der Versuch, innerhalb der modernen Lebenswelt der Großstadt gewisse Verhaltensweisen wieder einzuführen, die der Neuzeit nicht zu entsprechen scheinen.« Vgl. Bürger: *Der französische Surrealismus*, S. 112.

¹¹ Vgl. Jamme: *Einführung in die Philosophie des Mythos*, S. 90.

¹² Vgl. ebd., S. 91.

¹³ Vgl. Durkheim: *Les formes élémentaires*, S. 116.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 115.

dem religiösen Ritus verbunden sind: »Si de la religion on retire le mythe, il faut également en retirer le rite [...]. Très souvent même, le rite n'est pas autre chose que le mythe mis en action [...]. / Wenn man der Religion den Mythos entzieht, muß man ihr auch den Ritus entziehen [...]. Sehr oft ist der Ritus nichts anderes als der realisierte Mythos [...].«¹⁵ Das Collège de Sociologie schloss an Durkheims Bestimmung des Mythos an und fasste ihn als Ausdruck des Kollektivbewusstseins und Medium des Sakralen. Der in diesem Sinne »lebendige Mythos« wurde einer als sozial wirkungslos und »profan« kritisierten Kunst und Literatur entgegengestellt.¹⁶

1. Jenseits von Kunst und Literatur: Ästhetik des Mythos

1.1. Ethnologie der Kunst

Der Status des Mythos in der Gegenwart war Thema von mehreren Programmbeiträgen im Collège de Sociologie.¹⁷ Trotz Unterschieden in der jeweiligen Perspektivierung lässt sich in allen Vorträgen die Tendenz ausmachen, moderner Kunst und Literatur den Mythos als ästhetische Urform gegenüberzustellen – und so zugleich den eigenen Kunstbegriff zu schärfen. So führte Bataille in »Der Zauberlehrling« den Mythos nicht nur als Alternative zur Politik und zur Wissenschaft, sondern auch zur Fiktion ins Feld. Dieser sei eben gerade kein fiktives Gebilde, sondern vom Kollektiv erlebte »Wahrheit«:

Il serait fiction si l'accord qu'un *peuple* manifeste dans l'agitation des fêtes ne faisait pas de lui la réalité humaine vitale. Le mythe est peut-être fable mais cette fable est placée à l'opposé de la fiction si l'on regarde le peuple qui la danse, qui l'agit et dont elle est la *vérité* vivante.

Er wäre Fiktion, wenn nicht die *einträchtige Zustimmung*, die ein Volk in der Erregung der Feste zeigt, ihn zur vitalen menschlichen Realität werden ließe. Mag sein, daß der Mythos nur eine Fabel ist, doch diese Fabel steht zur Fiktion in diametralem Gegensatz, wenn man das Volk betrachtet, das diese Fabel im Tanz ausagiert und dessen lebendige *Wahrheit* sie ist.¹⁸

¹⁵ Ebd., S. 116 [deutsch: S. 120].

¹⁶ Vgl. Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 322.

¹⁷ Vgl. im Speziellen die Vorträge: Bataille: »L'Apprenti Sorcier«; Guastalla: »Naissance de la littérature« [deutsch: »Die Geburt der Literatur«]; Rougemont: »Arts d'aimer et arts militaires« [deutsch: »Die Künste der Liebe und des Krieges] und Duthuit: »Le mythe de la monarchie anglaise« [deutsch: »Der Mythos der englischen Monarchie«]. Vgl. dazu auch die Analysen der Vorträge von de Rougemont und Guastalla bei Albers/Moebius: »Nachwort«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 799–803.

¹⁸ Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 322 [deutsch: S. 284].

Bataille betont die Zugehörigkeit des Mythos zum religiösen Kult und seinen rituellen Charakter, der ihn zum in der Gemeinschaft begangenen »Fest« bzw. verkörperten »Tanz« mache:

Le mythe seul entre dans les corps [...]. Il est la précipitation de chaque danse ; il porte l'existence ›à son point d'ébullition‹ [...] il ne peut pas être séparé de la communauté dont il est la chose et qui prend possession, rituellement, de son empire.

Einzig der Mythos dringt in den Körper [...] ein [...]. Er beschleunigt jeden Tanz; er treibt die Existenz ›auf ihren Siedepunkt‹ [...]; er ist Sache der Gemeinschaft, von der er untrennbar ist und die im Ritus von seinem Reich Besitz ergreift.¹⁹

In »Der Zauberlehrling« wird der »sakrale« Mythos zum Antagonisten der »profanen« Literatur: Weder individuelles künstlerisches Gebilde noch auf das Feld der (fiktiven) Narration beschränkt, sondern vielmehr dem *Sakralen* zugehörig, sei der »lebendige Mythos« (*mythe vivante*) die einzige echte Alternative zu den »falschen« und »phantomatischen Heim-suchungen« der Kunst und Literatur.²⁰

Auch Roger Caillois beschäftigte sich in den 1930er Jahren intensiv mit dem Thema und widmete dem Mythos 1938 eine ganze Monographie, in die auch seine beiden Insektentexte in überarbeiteter Form Eingang fanden.²¹ Er ging ebenfalls von einem Gegensatzverhältnis zwischen Mythos und Kunst aus und vertrat These, die Entstehung der Literatur koinzidiere historisch mit dem Verlust der »moralischen Macht« des Mythos.²² Nach Caillois sind Mythos und Literatur Ausdruck kontrastierender Gesellschaftsformen und der Mythos im Gegensatz zur Literatur eben gerade kein ästhetisches Phänomen, sondern Produkt (›vormoderner‹) kollektiver Imaginationskräfte. In einem 1937 veröffentlichten Aufsatz beschreibt er die Unterschiede zwischen Mythos und Kunst folgendermaßen:

La nature du mythe n'est aucunement d'ordre esthétique: ni la jouissance du beau, ni les notions de chef-d'œuvre et de perfection n'y trouvent place. [...] Aussi la fonction du mythe et celle de l'art [...] sont-elles foncièrement différentes. [...] Le mythe n'a pas d'auteur. Il appartient sans intermédiaire à l'héritage du groupe. Il n'est pas fixé et se modifie, naît et meurt, en tant que mythe actif, avec le dernier.

Die Natur des Mythos ist in keiner Weise ästhetisch: Weder die Freude am Schönen noch der Begriff des Kunstwerks oder der Perfektion finden darin Platz.

¹⁹ Ebd., S. 323 [deutsch: S. 284].

²⁰ Vgl. ebd., S. 314 und 308–309.

²¹ Caillois: *Le Mythe et l'homme*.

²² Vgl. ebd., S. 154: »[...] c'est précisément quand le mythe perd sa puissance morale de contrainte, qu'il devient littérature et objet de jouissance esthétique. / [...] genau in dem Moment, in dem der Mythos seine moralisch zwingende Macht verliert, wird er Literatur und Objekt des ästhetischen Genusses.« [Übersetzung: R.E.]

[...] Auch sind die Funktion des Mythos und die der Kunst [...] grundsätzlich verschieden. [...] Der Mythos hat keinen Autor. Er gehört unvermittelt zum Erbe der Gruppe. Er ist nicht starr, er verändert sich und wird als lebendiger Mythos mit letzterer geboren und stirbt mit ihr.²³

Wie Bataille dachte auch Caillois den Mythos als Teil einer verlorenen Kollektivität. Er spitzte den Gegensatz zwischen Mythos und Kunst aber noch stärker zu und grenzte den Mythos nicht nur von Fiktion und Narration, sondern generell von allen Formen des Ästhetischen ab. Für Caillois stehen sich das Ästhetische und das Sakrale in einem wechselseitigen Ausschlussverhältnis diametral gegenüber: Während der Mythos am Sakralen partizipiere, seien Literatur und Kunst nur mehr dessen ›profane‹ bzw. eben »ästhetische« Verfallserscheinungen.²⁴

Es war also der kollektive Ursprung des Mythos, sein ritueller Charakter und seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, die Caillois und Bataille faszinierten. Ihre Überlegungen knüpften dabei einerseits an die kultur-

23 Caillois: »Le mythe et l'art«, S. 280–281 [Übersetzung: R.E.]. Nach Caillois handelt es sich bei Kunst und Literatur nur mehr um »stillgestellte« (*désaffecté*) und »profanierte« Formen des »sakralen« Mythos. Vgl. ebd., S. 281–282.

24 Das Verhältnis von Mythos und Literatur bzw. Kunst beschäftigte auch andere Collègue-Teilnehmer. In seiner historischen Abhandlung referierte der Gräzist René Guastalla am 10. Januar 1939 über die Ursprünge der Literatur im Mythos, der Vortrag trug den Titel: »La naissance de la littérature«. Guastalla attestierte der moderne Literatur zwar, das historische Erbe des Mythos anzutreten, allerdings in Form eines schwachen Echos: In den modernen und in diesem Sinne »literarischen« Mythen individueller Autoren sei nur mehr ein leiser Nachhall jener gesellschaftlichen Kräfte zu finden, die im antiken Mythos als Teil der Polis dem kollektiven Leben angehörten. Vgl. ebd., S. 410 ff. Auch der Schweizer Journalist und zeitweilige Collègue de Sociologie-Teilnehmer Denis de Rougemont untersuchte seinerseits in der Sitzung vom 29. März 1938 die dem Mythos zugrundeliegenden »Leidenschaften« (*passions*), die, so analysiert er aus einer emotionsgeschichtlichen Perspektive, den sozialen Kontext der Hervorbringung höfischer Liebesmythen wie bspw. den Tristan-Mythos bildeten. In ihren unsublimierten Auswüchsen zeichnen dieselben Leidenschaften nach Rougemont zugleich für den Verfall geregelter, höfischer Kriegstechniken und schließlich die exzessiven Kriege der Moderne verantwortlich. Vgl. Rougemont: »Arts d'aimer et arts militaires«. Rougemont diagnostiziert ebenfalls einen zivilisatorischen Niedergang, beklagt allerdings nicht wie Guastalla eine Degenerationsgeschichte vom kollektiven Mythos zu individuellen Formen der Narration, sondern vielmehr den Verfall von militärischen Sublimierungskünsten in der Moderne und im totalitären Staat, vgl. ebd., S. 445–446. Jean-Paul Sartre zog in seiner Buchbesprechung von Denis de Rougemonts *L'Amour et l'Occident*, dem dessen im Collègue de Sociologie gehaltener Vortrag entstammte, Parallelen zwischen Rougemonts Konzeption des Mythos und der Mythen Theorie von Caillois: »[...] même façon de considérer le mythe à la fois comme l'expression de réactions affectives générales et comme le produit symbolique d'une situation historique individuelle. / [...] daß sie [...] den Mythos auf die gleiche Weise als Ausdruck allgemeiner affektiver Reaktionen und zugleich als symbolisches Produkt einer besonderen historischen Situation begreifen.« Sartre: »L'Amour et l'Occident« par Denis de Rougemont, S. 77 [deutsch: »Denis de Rougemont: *Die Liebe im Abendland*« S. 656–657]. Sartre steht diesen Mythos Theorien seiner Zeitgenossen allerdings skeptisch gegenüber und warnt vor der Ausbildung eines »Mythos des Mythos«. Vgl. ebd.

philosophischen Reflexionen Nietzsches zum Mythos an,²⁵ vor allem aber an Durkheims religionssoziologische Thesen und verbanden so ein postromantisches Mythosverständnis mit den Theorien der französischen Ethnologie und Religionssoziologie.²⁶ Die ›Verbindung‹ hatte allerdings in erster Linie eine ›Ethnologisierung‹ von Nietzsches Denkfiguren zur Folge: Diese wurden gewissermaßen einer religionssoziologischen ›Kurskorrektur‹ unterzogen,²⁷ und der Mythos vom weitestgehend ästhetischen Bezugsrahmen gelöst, der ihm sowohl bei Nietzsche als auch in den Mythosentwürfen der Surrealisten noch zukam.²⁸ Er wurde nicht mehr als Kunst, sondern als ›sakrales‹ Phänomen, also als rituell vermitteltes Weltdeutungsinstrument, gefasst. Weil nach Durkheim nicht abstrakte Werte das moralische Fundament jeder Form von Gemeinschaft bilden, sondern die vermittels sakraler Riten hergestellten Zustände erhöhter sozialer Intensität, müssen alle religiösen Glaubensvorstellungen regelmäßig performativ erneuert werden, so auch die Mythen:

[...] les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes.

[...] die Riten sind Handlungen, die nur im Schoß von versammelten Gruppen entstehen können und die dazu dienen sollen, bestimmte Geisteszustände dieser Gruppen aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen.²⁹

Mythen sind nach Durkheim als Teil der Glaubensvorstellungen von den religiösen Praktiken zwar theoretisch zu unterscheiden, können in der Realität allerdings nicht »reinlich getrennt« werden.³⁰ Nur durch die Bindung an religiöse Praktiken werden die Mythen ihrer Funktion als Speicher kollektiver Glaubensüberzeugungen gerecht und fungieren als Ausdruck der »Kosmologie«, »Moral« und »Geschichte« einer Gemeinschaft.³¹ Ohne die Aktualisierung im Ritus gerieten diese im Mythos konservierten

²⁵ Vgl. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*.

²⁶ Vgl. zum Kontext der Diskussionen über den Mythos im Umfeld des Collège de Sociologie auch den Abschnitt »Mythomanie« von Hollier, in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 467–470, sowie die Ausführungen zum Mythosbegriff der Gruppe in Moebius: *Die Zauberlehrlinge*, S. 155–163 und Marroquín: *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie*, S. 99–140.

²⁷ Vgl. zu den theoretischen Verbindungen, die im Collège de Sociologie zwischen Nietzsche und Durkheim hergestellt wurden, auch Moebius: »Über die kollektive Repräsentation des Lebens und des Sakralen«.

²⁸ Nietzsche machte eine Opposition zwischen Wissenschaft, Philosophie und Begriff einerseits, Kunst, Bild, Poesie und Musik andererseits auf, der das Collège de Sociologie in seinem wissenschaftlichen Anspruch nicht folgte. Vgl. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*, S. 71.

²⁹ Ebd., S. 13 [deutsch: S. 28].

³⁰ Ebd., S. 141 [deutsch: S. 143].

³¹ Vgl. ebd., S. 507.

Glaubensvorstellungen schnell in Vergessenheit; erst im kollektiven Ritual erreichen sie ihre maximale »Intensität«. Dann werden nach Durkheim im Einzelnen »wilde Leidenschaften« entfacht, welche die einzelnen Individuen »außer sich geraten« und mit dem Kollektiv verschmelzen lassen, »où ils communient tous dans une même idée ou un même sentiment / wo sie alle in ein und derselben Idee, in ein und demselben Gefühl vereint sind«. ³² So belebe sich im Ritus der gemeinsame Glaube »auf ganz natürliche Weise« im Schoß der wiederhergestellten Gemeinschaft stets aufs Neue. ³³ Nach Auflösung der Versammlung und Rückkehr in den »profanen« Alltag dagegen verlieren die religiösen Vorstellung, so Durkheim, ihre Kraft, sie verschwinden ins »Unbewusste« und verweilen dort bis zu ihrer erneuten Reaktualisierung in der kollektiven Ekstase. ³⁴

In Durkheims sozialfunktionalistischem Verständnis ist der Mythos ein zentraler Mechanismus zur Produktion und Reproduktion des Sakralen – und damit ganz generell des Sozialen. Er fasst den Mythos durchaus auch als ästhetisches Phänomen, das mit poetischen Elementen wie Gesängen und dramatischen Darstellungen einhergeht. ³⁵ Solche ästhetischen Elemente bleiben jedoch stets eingebunden das religiöse System und sind wie der Mythos Teil des sozialen Gesamtzusammenhangs. ³⁶ Der Mythos, und mit ihm ganz generell Kunst, hat für Durkheim keinen ästhetischen Eigen-, sondern vielmehr »kulturellen Leistungswert«. ³⁷ Seine religionssoziologische Deinfition des Mythos birgt so implizit auch eine Theorie der Kunst, die als »totale Ästhetik« bezeichnet werden kann, ³⁸ also eine Ästhetik des Religiösen, die davon ausgeht, dass in der Religion verschiedene künstlerische Formen zu einem Gesamtkunstwerk zusammenfließen – diese Formen aber stets untrennbar von ihrer sozialen Funktion sind. ³⁹ Im ursprünglichen, »vormodernen« Zusammenhang ist Kunst nach Durkheim

³² Vgl. ebd., S. 493 [deutsch: S. 466].

³³ Vgl. ebd., S. 493–494.

³⁴ Vgl. ebd., S. 493.

³⁵ »L'art n'est pas simplement un ornement extérieur [...], la vérité est qu'il y a une poésie inhérente à toute religion. / Die Kunst ist nicht einfach nur ein äußerlicher Schmuck [...]. Die Wahrheit ist, daß die Poesie jeder Religion innewohnt«, vgl. ebd., S. 546 [deutsch: S. 513].

³⁶ Auch Marcel Mauss analysierte alle ästhetischen Phänomene als »soziale Erscheinungen«: »Tous les phénomènes esthétiques sont à quelque degré des phénomènes sociaux. / Alle ästhetischen Erscheinungen sind zu einem gewissen Grad soziale Erscheinungen.« Mauss: *Manuel d'ethnographie*, S. 125 [deutsch: S. 133]. Zu den Unterschieden und Gemeinsamkeiten in der soziologischen Bewertung der Kunst bei Durkheim und Mauss vgl. Fourmier: »Durkheim, L'Année sociologique, and Art«.

³⁷ Vgl. Barner/Detken und Wesche »Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Texte zur modernen Mythentheorie*, S. 13.

³⁸ Vgl. Miller: »Total Aesthetics«, S. 16–72.

³⁹ Vgl. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 545–546.

nur Produkt eines religiösen »Überschusses« (*surplus*).⁴⁰ Die moderne Autonomisierung der Künste und ihre Entkoppelung vom Sozialen und Religiösen lehnte er dagegen ab: Von der Religion getrennt werde Kunst nicht nur überflüssig, sondern sogar »unmoralisch«.⁴¹ So erklärt sich auch, warum in Durkheims sozialmoralischem Wertesystem den performativen und dramatischen Künsten ein weit größerer Stellenwert zukommt als den bildenden Künsten: Aufgrund ihrer Nähe zum Ritualen seien die performativen Künste nicht nur einfach »Erholung«, »Spiel« oder »leere Bilder«, sondern ein Spektakel im Dienste der »moralischen Wiedergeburt« (*réfection morale*) der Gesellschaft.⁴² Auch der Mythos ist nach Durkheim – sofern er in rituelle Zusammenhänge eingebettet bleibt – nicht auf die bloße Repräsentation eines sozialen Wertesystems zu reduzieren, sondern trägt zur performativen Erneuerung des Sozialen bei.

Die Konzentration auf den Mythos lenkte im Collège de Sociologie die Aufmerksamkeit weg von den figurativen Künsten und der Literatur hin zu performativen Formen. Caillois, der in seinem Vortrag über »Das Fest« den Mythos als raum-zeitlichen Rahmen für Zustände hoher sozialer Dichte beschreibt,⁴³ folgt weitgehend Durkheims religionssoziologischer Bestimmung des Mythos als lebendiges Element religiöser Glaubensvorstellungen, dem nur so lange soziale Bedeutung und Effektivität zukommt, als er Teil der religiösen Praktiken einer Gesellschaft ist, das heißt, solange er eine regelmäßige Reinszenierung und Wiederbelebung im Ritus erfährt.⁴⁴

⁴⁰ Ebd., S. 545 [deutsch: S. 512–513].

⁴¹ Vgl. Fournier: »Durkheim, L'Année sociologique, and Art«, S. 125.

⁴² Vgl. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 546–547. Michèle Richman macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass das zentrale Beispiel für ästhetische Phänomene sowohl bei Durkheim als auch bei Mauss der australische *corroboree* ist, dass Kunst also in der frühen französischen Religionssoziologie stets im Rückgriff auf ein performatives, dramatisches Spektakel mit poetischen, musikalischen und tänzerischen Elementen beschrieben wird. Vgl. Richman: »Marcel Mauss on Art and Aesthetics«, S. 139.

⁴³ Caillois: »La fête«. Caillois verortet die Ursprünge des Mythos in einer idealisierten »primitiven Urzeit« und einem »primordialen Chaos«: »Au fond le temps mythique est l'origine de l'autre [...]. L'âge primordial est décrit avec une singulière unanimité dans les contrées les plus diverses. C'est le lieu de toutes les métamorphoses, de tous les miracles. Rien n'était encore stabilisé, aucune règle encore édictée, aucune forme encore fixée. / Im Grunde ist die mythische Zeit der Ursprung der anderen Zeit [...]. Das primordiale Zeitalter wird in den verschiedensten Gegenden mit einzigartiger Einhelligkeit beschrieben. Es ist der ideale Ort der Metamorphosen und Wunder. Noch war nichts festgelegt, war kein Gesetz erlassen, noch hatte keine Form endgültige Gestalt gewonnen.« Ebd., S. 567 [deutsch: S. 656–657].

⁴⁴ Vgl. zur performativen Dimension in Durkheims Religionstheorie, die Ritualen, Festen und Zeremonien eine besondere Bedeutung im Prozess der Stiftung von Kultur einräumt, auch Fischer-Lichte: »Theater und Ritual«, S. 285.

1.2. »Lebendige« Mythen

Das Collège de Sociologie rückte in weit stärkerem Maße als Durkheim die *ästhetischen* Dimensionen des Mythos in den Fokus. Der Mythos wurde zum Substitut für Literatur und Kunst erklärt: Er sei zwar ein ästhetisches Gebilde, zeichne sich aber zugleich gegenüber Kunst und Kultur durch eine ihm inhärente Dimension der kollektiven Erfahrung aus. In Batailles und Leiris' Texten wird der Mythos eher zur modernen Erscheinungsform dessen, was Marcel Mauss als »soziales Totalphänomen« (*phénomène social total*) bezeichnete,⁴⁵ also zu einem sozial institutionalisierten Gebilde, das verschiedene Aspekte einer Gesellschaft, darunter auch ästhetische, gleichwertig in sich vereint.⁴⁶ Für Mauss waren solche »sozialen Totalphänomene« allerdings nur in ›archaischen‹ Gesellschaften »total«. Im Gegensatz zum durch Arbeitsteilung beförderten Individualismus der westlichen Industriegesellschaften seien diese sozial kohärent und von starken Formen der Kollektivität geprägt.⁴⁷ Das Collège de Sociologie dagegen suchte auch in der Gegenwart nach solchen transversalen ästhetischen »Totalphänomenen« in Form von »lebendigen Mythen«.

Leiris veröffentlicht 1938 eine essayistische Schrift über den Stierkampf, *Miroir de la Tauromachie*.⁴⁸ Er beschreibt die spanische Corrida zugleich als Sport, Kunst und moderne Form des Opferrituals, also als »Totalphänomen«, in dem sich sowohl rituelle als auch ästhetische Elemente ausmachen lassen.⁴⁹ Außerdem konstatiert er Parallelen zwischen dem Stierkampf und der antiken Tragödie und erkennt in der Corrida eine »doppelte Tragik« (*doublement tragique*) – der Akt der Tötung des Stiers birgt das Risiko der Tötung sowohl des Stiers als auch des Matadors – sowie eine dramatische, dreiaktige Struktur, in deren Verlauf ein »sakrales«

45 Wegen ihres sozialkonstitutiven Charakters bezeichnet Mauss solche Riten als »soziale Totalphänomene«, in denen nicht nur ästhetische, sondern auch verschiedene andere Aspekte einer Gesellschaft (religiöse und moralische ebenso wie ökonomische) in Bewegung gesetzt, verhandelt, bestätigt und erneuert werden. Auch das Opferritual ist nach Mauss ein soziales Totalphänomen, vgl. Mauss/Hubert: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, S. 102.

46 Andere Aspekte wären u. a. ökonomische, juristische, moralische etc., vgl. Mauss: »Essai sur le don«, S. 7. Vgl. auch die Anmerkung von Bataille über »Totalphänomene« in seinem Brief an Leiris vom 5. Juli 1939, S. 828f. Auch Falasca-Zamponi (*Rethinking the Political*, S. 56 ff., insbesondere das Kapitel »Sociology of Art«, ebd., S. 65–70) und Albers/Moebius (»Nachwort«, S. 797) machen auf die Bezüge zwischen den ästhetischen Theorien, die im Collège de Sociologie verhandelt wurden, und Mauss' Theorie des sozialen Totalphänomens aufmerksam.

47 Vgl. Mauss: *Cohésion sociale et division de la sociologie*, S. 204.

48 Vgl. Leiris: *Spiegel der Tauromachie* (zweisprachige Ausgabe).

49 Vgl. ebd., S. 28. Zu den Bezugnahmen auf Mauss' Konzept des »sozialen Totalphänomens« in Leiris' Stierkampftext, vgl. auch Riley: »Sex, Death, the Other, and Art«.

Transformationsritual vom »linken« ins »rechte« Sakrale stattfindet.⁵⁰ Weil sie in diesem Sinne ein gleichermaßen rituelles wie ästhetisches Spektakel ist, vermag die Corrida in Leiris' Deutung eine Brücke zwischen Archaik und Moderne, zwischen Kunst und Ritual, Sport und Religion zu schlagen:

[...] elle paraît bien être la seule, dans notre monde occidental moderne, qui soit capable de répondre aux exigences auxquelles on serait en droit d'attendre que satisfasse tout spectacle, tant dans le cadre de la vie réelle que devant le faux-semblant d'un décor sur le sol indubitable d'un terrain d'entraînement.

[...] sie scheint das einzige zu sein, das in unserer abendländischen modernen Welt noch imstande ist, den Erwartungen zu entsprechen, die ein jedes Schauspiel erfüllen sollte, sei es im Rahmen des alltäglichen Lebens oder im eher trügerischen einer Bühne, sei es auf dem handfesten Boden eines Übungsgeländes.⁵¹

Die Analogien zwischen religiösem Opferritual, Stierkampf und Tragödie ergeben sich dabei nach Leiris aus der all diesen Phänomenen eignenden, »sakralen« Dramaturgie: Wie im Opferritual (und in der Tragödie) sei auch im Stierkampf ein »sakrifizieller Spannungsbogen« konstitutiv,⁵² der eine rituelle Eingangs- bzw. Vorbereitungsphase, die langsame Zuspitzung des Antagonismus zwischen (immer stärker gereiztem) Stier und dem Matador sowie, damit einhergehend, das Ansteigen der Erregung der Zuschauer bis zur »Entladung« (*décharge*) in Ovationen impliziert.⁵³

Als Entwurf eines ästhetischen »Totalphänomens« ist auch Batailles theoretische Bestimmung der Tragödie lesbar, die er in seinen beiden Collège-Vorträgen über die soziale Struktur⁵⁴ präsentierte. Neben den bereits im letzten Kapitel diskutierten methodologischen Überlegungen ging es Bataille in diesen Vorträgen um die Darstellung der sozialen Wirkungsmechanismen des Sakralen. Er wich dabei allerdings insofern von Durkheims religionssoziologischen Paradigmen ab, als er zur Beschreibung der Wirkungsweise sakraler Kräfte physikalische Erklärungsmodelle⁵⁵ heranzog und das Sakrale damit geradezu ontologisierte. Am Beispiel der räumlichen Anordnung katholischer Dörfer führt Bataille seine Überlegungen zu einer universellen Topographie des Sakralen aus: Die Gesellschaft sei

50 Vgl. Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 63. Zur religionssoziologischen Unterscheidung zwischen »linkem« und »rechtem Sakralen«, vgl. meine Erörterungen in Kap. II.1.

51 Vgl. Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 38–39.

52 Vgl. Nitsch: »Poetik des Opfers«, S. 19.

53 Vgl. Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 51.

54 Vgl. Bataille: »Anziehung und Abstoßung I« und »Anziehung und Abstoßung II«.

55 Es sei daran erinnert, dass mit Georges Ambrosino ein Physiker unter den Collège-Teilnehmern war. Zu Batailles, womöglich über Ambrosino vermittelter Rezeption (quanten-)physikalischer Theorien sowie generell der Naturwissenschaften, vgl. Mong-Hy: *Bataille cosmique* und Zenkin: »Georges Bataille: Science and Continuity«, sowie Stoekl: *Bataille's Peak*.

als Summe von Individuen zu fassen, die sich um einen »sakralen Kern« (die örtliche Kirche) versammeln. Bei diesem Kern handle es sich um die architektonische Materialisation »d'un ensemble d'objets, de lieux, de croyances, de personnes et de pratiques ayant un caractère sacré / einer Gesamtheit von Gegenständen, Orten, Glaubensvorstellungen, Personen und Praktiken, die sakralen Charakter besitzen«. ⁵⁶ Er sei aufgrund der »Ambiguität« des Sakralen ⁵⁷ gleichermaßen anziehend wie abstoßend und tabuisiert. ⁵⁸ Bataille stellte sich vor, dass die einzelnen Individuen von den Kohäsionskräften dieses Kerns überwältigt werden und sich zugleich als Teil einer von diesem Kern ausgehenden, zwingenden »Gesamtbewegung« (*mouvement d'ensemble*) wiederfinden, deren Zweck es ist, »linkes« Sakrales in »rechtes« Sakrales bzw. negative individuelle Affekte in kollektive Ekstase zu verwandeln:

La fonction active est la transformation du contenu dépressif en objet d'exaltation – en d'autres termes la transformation du sacré gauche en sacré droit [...].

Die aktive Funktion dabei ist die Verwandlung des depressiven Inhalts in ein Objekt überschwänglicher Begeisterung – mit anderen Worten, die Transformation des linken Sakralen in rechtes Sakrales [...]. ⁵⁹

Um die Dynamik eines solchen sakralen Verwandlungsprozesses zu demonstrieren, kommt Bataille im selben Vortrag auf die Tragödie zu sprechen. Auch in der Tragödienvorstellung, so führt er aus, trete ein »sakraler Innenraum« (das Bühnengeschehen) mit einem »profanen Außenraum« (dem Zuschauerraum) in ein Spannungsverhältnis, wodurch eine sakrale Transformation kollektiver Affekte in Gang gesetzt werde:

J'ai pu donner comme exemple typique de cette transmutation un spectacle tel que la »tragédie«. [...] Dans une sorte d'enceinte sacrée se situe l'action tragique qui porte la tension des spectateurs sinon jusqu'aux larmes du moins jusqu'à un état voisin des larmes.

Als typisches Beispiel einer solchen Umwandlung konnte ich ein Schauspiel wie die Tragödie anführen. [...] Die tragische Handlung, die die gespannten Zuschauer vielleicht nicht zu Tränen rührt, aber doch in einen Zustand versetzt, der den Tränen nahe ist, findet gleichsam in einem sakralen Innenraum statt. ⁶⁰

⁵⁶ Bataille: »Attraction et répulsion I«, S. 128 [deutsch: S. 118].

⁵⁷ Vgl. Caillois: »Die Ambiguität des Sakralen«.

⁵⁸ Vgl. Bataille: »Attraction et répulsion I«, S. 128 [deutsch: S. 119].

⁵⁹ Ebd., S. 127 [deutsch: S. 139].

⁶⁰ Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 146 [deutsch: S. 132]. Bataille analysierte an derselben Stelle auch den sakralen Status der Komödie. Zum Verhältnis von Tragödie und Komödie bei Bataille, Finter: »Poesie, Komödie, Tragödie oder die Masken des Unmöglichen«. Finter vertritt die These, dass Bataille zur Zeit des Collège de Sociologie, also vor 1940, als ästhetische Form die Tragödie, nach 1940 dagegen die Komödie privilegierte.

Ähnlich wie es Leiris in seinen Ausführungen zur Tragödie beschreibt, kulminierte auch bei Bataille die Dramaturgie des theatralen Spektakels nicht nur in der Katharsis *individueller*, sondern in der Freisetzung *kollektiver* Emotionen und Affekte. Im Unterschied zu anderen anthropologischen Tragödientheorien⁶¹ wurde die Tragödie also nicht als über die tragische Handlung vermittelte Symbolisierung eines ursprünglichen, rituellen Geschehens gedacht, sondern als dessen tatsächliche Reaktualisierung.⁶² Implizit wird dabei von einem Fortwirken überhistorischer kollektiver Affektstrukturen ausgegangen: Die Verwandtschaft zwischen Ritual und Tragödie begründet sich sowohl in Batailles als auch Leiris' Verständnis nicht durch eine historische Entwicklungs- bzw. Verfallsgeschichte von der Religion zur modernen Kunst, sondern durch ein strukturelles Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem (Opfer-)Ritual und dem ästhetischen Spektakel der Tragödie, das bis in die Moderne in Form einer sakralen Dramaturgie und Wirkungsästhetik fortwirkt.

1.3. Neuverortungen

Die Bezüge zu Durkheims Theorie des Mythos und Mauss' Theorie des »Totalphänomens« offenbaren einen gewissen Primitivismus, der im Collège de Sociologie auch im Hinblick auf kunsttheoretische Fragen

61 Zu den anthropologischen Tragödien-Theorien im Gefolge James George Frazers, die im Collège de Sociologie ebenfalls rezipiert wurden, vgl. die Textsammlung von Segal (Hg.): *The Myth and Ritual Theory*. Bataille bezieht sich neben Nietzsche insbesondere auf Freud – der die Tragödie als symbolische Reinszenierung des ursprünglichen Vaternordes deutet (vgl. Freud: *Totem und Tabu*) –, im Zusammenhang mit seiner eigenen Deutung, die den Ursprung der Tragödie im »Verbrechen« verortete, vgl. Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 167. Bataille folgte zwar dem Freud'schen Konnex zwischen Tragödie und Tabubruch, deutete die Tragödie aber weniger als Reinszenierung ödipaler Schulstrukturen (des Vaternordes), sondern als *kollektiven* Tabubruch durch die Inszenierung eines Opferrituals und eine dadurch ermöglichte Kontaktaufnahme mit dem Tod und dem Sakralen. Batailles Machtbegriff ist kollektiv und Durkheim, nicht Freud entlehnt, Autorität wird als durch kollektive Vorstellungen produziert verstanden, Führerfiguren als bloßen Durchgangspunkt des *mana*. Deshalb sind das Souveränitätsoffer bzw. der Königsmord nach Bataille nur die »größtmögliche Emission« einer kollektiven, sakralen Kraft. Vgl. Bataille: »Le pouvoir«.

62 Ein anderer Beitrag zur Theorie der Tragödie, der sich als geradezu »existentialistischer« Einspruch gegen den anti-historischen Sprung von der modernen Tragödie zurück ins (antike bzw. vormoderne) Ritual lesen lässt, stammt von dem Collège-Teilnehmer Pierre Klossowski, der im Collège de Sociologie seine Kierkegaard-Übersetzung (es handelt sich um das Kapitel »Der Reflex des antiken Tragischen in dem modernen Tragischen« aus Kierkegaards *Entweder-Oder* von 1843) verlas. Kierkegaards historische Deutung der Tragödie legt unterschiedliche Formen von Subjektivität zugrunde und unterscheidet strikt zwischen einer antiken Tragik, die nur im Kontext der antiken Polis existieren kann, und einer modernen Tragik, die auf das Individuum und seinen selbstgewählten, reflektierten Schmerz bezogenen ist – eine historische Differenzierung, die Bataille, Caillois und Leiris gerade nicht vornehmen. Vgl. Klossowski: »La tragédie«.

kursierte: Es wurden nicht nur zeitgenössische ästhetische Phänomene im Rückgriff auf ethnologische Kategorien – im Sinne einer Kunstethnologie der Moderne⁶³ – analysiert, sondern auch »primitive« Formen wie der Mythos programmatisch zur ästhetischen Alternative stilisiert. War aber die geforderte Ersetzung der Kunst durch das Ritual auch als Ersetzung des *Politischen* durch das »ästhetische Totalphänomen« gedacht – und damit als politisch regressive und ideologisch gefährliche Bewegung der »Remythisierung«? Oder, wie es Walter Benjamin ausdrückte: als problematische Vermischung von Politik und Ästhetik?⁶⁴ Mit Blick auf die auch in der zeitgenössischen faschistischen Propaganda omnipräsente Verbindung von »Mythos« und »Gemeinschaft«⁶⁵ liegt die Frage nahe, ob die Visionen des Collège de Sociologie nicht ebenfalls totalitären Charakter hatten. Tatsächlich finden sich in den Texten der Sakralsoziologen, bspw. in Batailles »Zauberlehrling«, Stellen, die als totalitäre Gemeinschaftsutopie⁶⁶ interpretiert werden können: Bataille schwärmt formelhaft und abstrakt von einer im Mythos wiedererlangten »Totalität des Seins« und von der gemeinschaftsstiftenden Kraft des Mythos, dessen »Herrschaft« sich die »niedere Wirklichkeit« schließlich zu fügen habe.⁶⁷ Und dass auch Roger Caillois' Vortrag über »Das Fest« als »lebendiger Mythos« politisch problematisch war, wurde bereits diskutiert.⁶⁸

Davon abgesehen war die programmatische Ersetzung der Kunst durch den Mythos aber in erster Linie eine (kunst-)politische Positionierung, von der man sich einen Ausweg aus den »Aporien der Avantgarde«,⁶⁹ namentlich des Surrealismus, erhoffte.⁷⁰ Im Umfeld der Gruppe teilte man die Kritik der Surrealisten am bürgerlichen *l'art pour l'art* und verfolgte wie diese das Projekt, Kunst und Leben miteinander zu verbinden.⁷¹ Mit dem künstlerischen »Anschluss an die Umwelt«⁷² meinte der Surrealismus in den 1920er Jahren allerdings vor allem die Anschlussfähigkeit der eigenen künstlerischen Praxis an die Politik der kommunistischen Bewegungen

63 Vgl. zum analytischen Potential der Theorien des Collège de Sociologie für eine solche Ethnologie der modernen Kunst Albers/Moebius: »Nachwort«, S. 826 ff.

64 Vgl. Klossowski, Pierre: »Entre Marx et Fourier«, S. 884. Vgl. Anmerkung 627.

65 Vgl. Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*.

66 Jürgen Habermas kritisiert im Zusammenhang mit Batailles Begriff der Souveränität dessen gefährliche Nähe zu totalitaristischen (faschistischen und stalinistischen) Denkfiguren, vgl. Habermas: »Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie«, S. 256 ff.

67 Vgl. Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 323–324.

68 Vgl. meine Ausführungen in Kapitel II.3.

69 Vgl. Enzensberger: »Aporien der Avantgarde«.

70 Vgl. dazu auch Albers/Moebius: »Nachwort«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 793.

71 Vgl. Bürger: *Theorie der Avantgarde*, S. 66 f. Zum Verhältnis von Kunst und Politik in den historischen Avantgardebewegungen, vgl. Bürger: *Theorie der Avantgarde*.

72 Benjamin: »Der Surrealismus«, S. 313.

Europas.⁷³ Der sich dabei rasch offenbarende Konflikt zwischen ›Politik‹ und ›Kunst‹, das heißt zwischen dem künstlerischen Engagement für die Politik einerseits, der radikalen Verweigerung jeder Funktionalisierung von Kunst andererseits, manövrierte die Bewegung allerdings in die politische Handlungsunfähigkeit.⁷⁴ Angesichts des Siegeszugs des Faschismus und des Risikos, nach dem Bruch mit der *Kommunistischen Internationalen* in der politischen Bedeutungslosigkeit zu verschwinden, stellte sich im Umfeld des Surrealismus Ende der 1930er Jahre die Frage nach der sozialen und politischen Kraft der Kunst erneut und in verstärkter Form.⁷⁵

Die Wende von der Kunst zum »lebendigen Mythos« ist in diesem Problemhorizont zu situieren: Die Favorisierung von ›sakralen‹ Phänomenen bildete gewissermaßen den Gegenentwurf zu Versuchen, der Kunst und Literatur mehr ›Engagement‹ bzw. mehr Handlungsmacht zu verleihen.⁷⁶ Denn statt die Literatur und Kunst zur gesellschaftlichen Stellungnahme zu verpflichten und sie damit zu politisieren, wurde eine radikale Bewegung der ›Entliterarisierung‹ und Entsymbolisierung eingeleitet. Während sich die Aktivitäten der Parteien im »Treibsand der Worte« verlieren,⁷⁷ wurde der Mythos als direkt aus der »Gemeinschaft« entsprungen gedacht. Als Teil der »lebendigen Gemeinschaft« entzog er sich in der Vorstellung der Sakralsoziologen einerseits dem Einfluss der Politik, ließ sich andererseits aber auch nicht auf die Sphäre des Ästhetischen einhegen.⁷⁸ Dass das Collège de Sociologie mit der Favorisierung des Mythos aber letztlich weniger Politik und Ästhetik *verbinden wollte*, sondern es vielmehr darum ging, sich beiden Ordnungen gleichermaßen zu *verweigern*, das zeigt ein weiterer Blick auf die Beispiele für moderne »Totalphänomene«, die Leiris und Bataille in ihren Texten präsentierten.

An »lebendige Mythen« wie die Tragödie bzw. der Stierkampf stellten beide nicht deren gemeinschaftsstiftenden Charakter heraus, sondern vor allem ihre in ästhetischer und affektiver Hinsicht *transgressiven* Dimen-

73 Peter Bürger erinnerte in diesem Zusammenhang daran, dass sich im Surrealismus zwei widersprüchliche Richtungen gegenüberstanden: Einerseits unternahm die Bewegung Versuche der Unterordnung ihrer »surrealistischen Intention« unter die »politische Aktivität«, andererseits lässt sich gerade umgekehrt die Tendenz ausmachen, »die gesellschaftsverändernden Impulse zugunsten künstlerischer Aktivität zurücktreten lassen [zu] wollen«. Vgl. Bürger: *Der französische Surrealismus*, S. 34.

74 Vgl. ebd., S. 31 f. Vgl. zum selben Thema auch Nadeau: *Histoire du surréalisme*, S. 177–185.

75 Vgl. Bürger: *Der französische Surrealismus*, S. 35 ff.

76 Vgl. Hollier in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 19.

77 Vgl. Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 326: »le mythe naît dans les actes rituels dérobés à la vulgarité statique de la société désagrégée«, ebd.

78 Zur Kritik, das Sakrale ersetze im Collège de Sociologie sowohl das Politische als auch das Ästhetische – was letztlich auf eine »Ästhetisierung« des Politischen im Zeichen des Sakralen hinauslaufe, vgl. Falasca-Zamponi: *Rethinking the Political*, insbesondere S. 227 ff.

sionen. Im Mittelpunkt von Batailles Beschreibung der Dramaturgie der Tragödie bzw. von Leiris' Schilderung des »sakrifiziellen« Spannungsbogens des Stierkampfs steht das ekstatische Moment des Tabubruchs und die Erfahrung des »linken Sakralen«. Nach Leiris unterscheidet sich das affektive Ziel der im religiösen Ritus freigesetzten Emotionen von demjenigen Kunst. Er stellt der »Neutralisation« der Affekte in der Religion ihre aktive »Assimilation« in der Kunst gegenüber:

Si le problème essentiel auquel s'efforcent de répondre toutes les religions est la neutralisation des maux et principalement de la mort, celui que doivent se poser les constructeurs des miroirs – c'est-à-dire ceux qui se font, par la création esthétique ou par tout autre moyen, les artisans lucides de nos révélations – consisterait plutôt en l'assimilation de ces maux [...].

Wenn das fundamentale Problem aller Religionen, worauf sie eine Antwort zu geben suchen, die Neutralisierung des Leidens und besonders des Todes ist, so sollte hingegen das der Spiegel-Erfinder – d.h. jener, die durch ihr künstlerisches Œuvre oder durch andere Mittel die luziden Handwerker unserer Erkenntnisse werden – darin bestehen, neue Formen zu entdecken, wie wir diese Leiden assimilieren können [...].⁷⁹

Bataille seinerseits führt in seinem Vortrag über »Die Macht« aus, es sei gerade eine nicht kanalisierbare, »schöpferische Unruhe« (*l'agitation créatrice*), die sich in der Dramaturgie der Tragödie Bahn breche. Diese stehe im drastischen Gegensatz zu jeder Form der »bewahrenden Autorität« (*autorité conservatrice*), der das Sakrale im Kontext politischer Macht ausgeliefert sei. Seine Definition von Macht ist negativ und sekundär:

En d'autres termes le pouvoir est ce qui échappe à la tragédie exigée par le ›mouvement d'ensemble‹ animant la communauté humaine – mais ce qui échappe à la tragédie, précisément en dérivant à son profit les forces qui l'exigent.

Mit anderen Worten, die Macht ist das, was sich der Tragödie entzieht, die von der ›Gesamtbewegung‹, die die menschliche Gemeinschaft durchströmt, gefordert wird – und was sich der Tragödie gerade dadurch entzieht, daß es die Kräfte, die sie erfordern, zu seinem eigenen Vorteil umlenkt.⁸⁰

›Tragische‹ Spektakel wie der Stierkampf oder die Tragödie stellen in Batailles und Leiris' Verständnis gerade keine machtaffirmativen bzw. strukturfunktionalen Gebilde dar, sondern haben eine eigene Dynamik der Überschreitung. Sie sind weder totalitäre noch wie in Durkheims Theorie »totale« Kunstwerke. Auch die unter den Zuschauern des Stierkampfs bzw. der Tragödie hergestellte Gemeinschaft sei eine Gemeinschaft der transgressiven Emotionen und Affekte – und damit letztlich eine flüch-

⁷⁹ Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 132–133.

⁸⁰ Bataille: »Le pouvoir«, S. 189 [deutsch: S. 167].

tige.⁸¹ Die »lebendigen Mythen«, die Bataille und Leiris in ihren Texten diskutierten, erben vom ursprünglichen sakralen Ritual zwar die Struktur der Affektdramaturgie, nicht aber dessen sozialfunktionale Eigenschaften. Solchermaßen als Mischformen zwischen Ritual und Kunst gefasst, sind sie – und darin lag für Bataille und Leiris ihr Vorteil – allerdings auch nicht mehr auf den Wirkungsbereich des Ästhetischen beschränkt, der in der Moderne der sogenannten »autonomen« Kunst⁸² meist zugewiesen wurde. Mit den »lebendigen Mythen« schien eine Überwindung der in den Augen des Collège de Sociologie zur Bedeutungslosigkeit »autonomisierten«, modernen Kunst möglich,⁸³ erstreckten sich diese doch über die (individuelle) Kunsterfahrung hinaus in andere gesellschaftliche Bereiche, wie bspw. die Religion oder den Sport. Die Attraktivität der »lebendigen Mythen« lag für Bataille und Leiris also in dieser Eigenschaft zur Grenzüberschreitung, das heißt in ihrer ästhetischen »Heteronomie«.⁸⁴

Die Lösung ästhetiktheoretischer Problemstellungen und die Suche nach »heteronomen« Formen der Kunst war für die sakralsoziologische Periode also mindestens ebenso zentral wie politische und epistemische Fragen. Die auch im Collège de Sociologie formulierte Kritik des künstlerischen Autonomieideals, so analysiert der Philosoph Jacques Rancière, bildete den Kern vieler ästhetischer Programmatiken der künstlerischen Avantgarden im 20. Jahrhundert.⁸⁵ Rancière konstatiert einen seit der Antike andauernden diskursstrategischen Kampf über die »Aufteilung des Sinnlichen« – das heißt um die historisch je spezifischen, machtförmigen Regimes der Aufteilung von Räumen, Zeiten und Praktiken, zu denen

81 Auch Michel Leiris interessiert sich nicht für die sozialkonstitutive Funktion des modernen Rituals, sondern für das im Stierkampf prozessierte »linke« Sakrale und damit für die transgressiven Momente in der Corrida, vgl. dazu meine Ausführungen in Kapitel III.2.

82 Ob die Idee »autonomer Kunst« jemals mehr war als ein Kunstideal und Kunst historisch nicht immer schon mit anderen gesellschaftlichen Bereichen verwoben, diskutiert kritisch Hahn: »Heteronomieästhetik der Moderne«.

83 Bataille greift die Diskussion über den gesellschaftlichen Status der modernen Kunst und die Frage, wie eine mehr-als-autonome Kunst auch in der Moderne zu denken wäre, in seinem Aufsatz »La souveraineté« aus den 1950er Jahren wieder auf, vgl. Bataille: »La souveraineté« [deutsch: »Die Souveränität«].

84 Nach Oliver Marchart lassen sich verschiedene historische Ausformungen des Spannungsverhältnisses zwischen ästhetischer Autonomie und ästhetischer Heteronomie ausmachen. In der Moderne komme die künstlerische Forderung nach ästhetischer Heteronomie unter anderem in der surrealistischen Forderung nach einer Aufhebung von Kunst ins Leben zum Ausdruck, diese sei jedoch als Forderung nach einer immer schon über »Autonomie vermittelten Heteronomie« zu verstehen, die sich also gerade nicht mehr in den Dienst einer Totalität, das heißt eines Staates oder absoluten Herrschers, stelle – Marchart spricht in Bezug auf solche historischen Formen von einer »heteronomen Heteronomie« –, sondern die (bürgerliche) Freiheit moderner Kunst immer schon voraussetze, vgl. Marchart: »Von der Heteronomie zur Autonomie und zurück«, S. 168 f.

85 Vgl. Rancière: *Le partage du sensible*, S. 28 ff.

die Kunst Zugang hat und in denen sie sich materialisieren kann.⁸⁶ Das »repräsentative« oder »mimetische Regime« des klassischen Zeitalters habe den Wirkungsbereich der Kunst auf eine abgesonderte und eigengesetzliche gesellschaftliche Sphäre beschränkt und sie so von ihrer sozialen und politischen Funktion entbunden, also – zumindest dem Ideal nach – »autonomisiert«. Die Entgrenzung der Kunst durch die künstlerischen Avantgarden zielte dagegen auf ihre Befreiung aus dieser autonomen Zone. Rancière spricht von einer Befreiung aus den Grenzen der Repräsentation bzw. aus dem »Raum der Mimesis«. »Antimimetisch« war das künstlerische Programm der Avantgarde nach Rancière deshalb weniger in Bezug auf das teilweise abstrakte Formenspiel, sondern vielmehr im Hinblick auf die anvisierte Enthierarchisierung und Ent-Autonomisierung der künstlerischen Repräsentationsordnung.⁸⁷ Er fasst »Mimesis« also nicht bzw. nicht nur als künstlerische Praxis oder Formgebungsverfahren, sondern als gesellschaftliches Dispositiv mit dem Ziel einer Einhegung der Kunst auf den Bereich des Symbolischen.⁸⁸

In diesem von Rancière skizzierten Kampffeld rund um den sozialen Ort und die Funktion der Kunst muss auch die im Umfeld des Collège de Sociologie artikulierte Begeisterung für »lebendige Mythen« situiert werden. Die Wende von der Kunst zum Mythos ist als Versuch lesbar, die Programme der zeitgenössischen Avantgarde zu *überbieten*. Die weitgehend im Symbolischen verhafteten künstlerischen Formenspiele des Surrealismus sollten nun der ästhetischen Heteronomie »lebendiger Mythen« weichen⁸⁹ – jedoch ohne diese andererseits der Politik zu unterwerfen und ihr »dienstbar« (Bataille) zu machen. Was Bataille und Leiris vorschwebte, waren weder totalitäre Kunstwerke noch eine im engeren Sinne politische Kunst, sondern die »Heteronomisierung« der Kunst durch ihre Entgrenzung über den Raum des rein Ästhetischen hinaus. »Lebendige Mythen« sollten sich auch in andere gesellschaftliche Bereiche erstrecken.⁹⁰ Bataille und Lei-

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 12 f.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 31 f.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 30: »la *mimesis* n'est pas la loi qui soumet les arts à la ressemblance. Elle est d'abord le pli dans la distribution des manières de faire et des occupations sociales qui rend les arts visibles. / *Mimesis* ist nicht das Gesetz, das die Kunst dem Gebot der Ähnlichkeit unterwirft. *Mimesis* ist vor allem die Falte innerhalb der Verteilung der Tätigkeitsformen und der sozialen Beschäftigungen, die die Künste sichtbar macht.« [deutsch: S. 38].

⁸⁹ Vgl. Kaufmann: »Communités sans traces«, S. 63. Zum Verhältnis von Batailles Gruppenprojekten zur surrealistischen Bewegung, vgl. auch ders.: *Poétique des groupes littéraires*. Auch Bürger konstatiert einen »Überbietungswettkampf« zwischen Bataille und Breton, vgl. Bürger: *Der französische Surrealismus*, S. 201.

⁹⁰ Diese strukturellen Engführungen zwischen dem sakralen Ritual und genuin modernen Spektakeln wie dem Stierkampf und der Tragödie deuten Albers und Moebius als produktive Durchbrechung von Modernisierungs- und Autonomisierungsnarrativen der Kunst sowie als wichtigen Hinweis auf die anhaltenden Verstrickungen der Kunst mit dem Ritualen

ris stellten sie sich als mit dem Leben intrinsisch verbundene Kunstwerke vor, die in der Lage sind, neue und starke (kollektive) Erfahrungen zu initiieren – und dennoch immer zweckfrei und eigengesetzlich bleiben. Das Kreisen um »lebendige Mythen« war Teil genuin ästhetischer Fragestellungen über die Möglichkeiten und Grenzen der sinnlichen Wirkungskraft von Kunst in der Moderne.

2. Ästhetik des Sakralen

2.1. Sakrale Erfahrung

Die ästhetischen Dimensionen des Sakralen wurden auch jenseits seiner Materialisation im »lebendigen Mythos« erörtert. In der Ausgabe 1939 der *Cahiers d'Art*, die im Wesentlichen durch Artikel Caillois',⁹¹ Batailles und des Collège-Referenten Georges Duthuit bestritten wurde, steht das Sakrale in einem ästhetiktheoretischen Spannungsfeld und wird der Kunst und dem Kunstschönen gegenübergestellt. Duthuit kritisiert in seinem Artikel »Union et Distance« die marktformige und dekorative Gestalt der modernen Kunst des *juste milieu* und plädiert für ihre Ersetzung durch eine neue künstlerische »Spiritualität«. Dem Kunsthistoriker schwebt eine Art Totalkunstwerk mit »majestätischen« Formen vor, das durch kollektive und »nicht-utilitaristische« Techniken hervorgebracht werden sollte: »une espace où se viendraient joindre, au service d'une recherche commune, les arts plastiques, la musique, l'architecture, la poésie et l'homme social / ein Raum, in dem sich, im Dienste einer gemeinschaftlichen Suche, die bildenden Künste, Musik, Architektur, Dichtkunst und der gesellschaftliche Mensch zusammenfinden würden.«⁹²

Angesichts von Duthuits in religionssoziologischer Rhetorik gehaltenem Entwurf eines sakralen Gesamtkunstwerks ließe sich die Frage nach einer möglicherweise problematischen Nähe zu faschistischen Visionen totalitärer Ästhetik erneut diskutieren.⁹³ Doch Batailles Überlegungen nehmen

und Religiösen auch in der ästhetischen Moderne, vgl. Albers/Moebius: »Nachwort«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 792.

91 Caillois' Artikel handelte von der Ambiguität des Mythos von Polykrates, den Caillois als affektiven Komplex aus »Bewunderung« und »Angst« beschreibt, vgl. Caillois: »Le complexe de Polycrate, tyran de Samos«.

92 Duthuit: »Union et distance«, S. 64. Vgl. auch Duthuit: »For a Sacred Art«, S. 125–153 [Übersetzung: R.E.].

93 Claudine Frank kommt auf diese Frage im Zusammenhang mit der Problematik des Gesamtkunstwerks zu sprechen und unternimmt einen Vergleich zwischen den Kunstmythen Richard Wagners und Batailles ästhetischen Visionen. Sie nimmt dabei insbesondere Bezug auf die Mythosinszenierung in der Geheimgesellschaft Acéphale, kommt allerdings zum

im selben Heft bereits eine andere Wendung: Ihm ging es weniger um ein neues Kunstideal als vielmehr um die Kritik tradiertter Formen der Kunst – und die Freilegung einer latenten »sakralen« Gegenströmung. In seinem Beitrag mit dem ebenso schlichten wie programmatischen Titel »Le sacré« bezeichnete er als das eigentliche Zentrum der ästhetischen Moderne, jenseits ihrer Verfehlungen und Verirrungen in Form »intellektualistischer« Kunst, die Suche nach dem *Sakralen*, das heißt die Suche nach einem

élément crucial vers lequel se dirigeait la recherche obscure et incertaine poursuivie à travers les détours de la création des formes ou de l'invention verbale. Cette grande ›quête‹ de ce qui a pris le pauvre nom d'›esprit moderne‹ n'était certainement pas obsédée par un ›graal‹ aussi accessible que le ›beau‹ [...].

zentralen Element, auf das sich die unbestimmte und unsichere Suche richtete, die über die verschiedenen Umwege der Formenschaffung oder verbalen Neuschöpfungen verfolgt wurde. Diese große ›Suche‹ nach dem, was den traurigen Namen ›moderner Geist‹ angenommen hat, war sicher nicht von einem so leicht zugänglichen ›Gral‹ besessen, wie es das ›Schöne‹ ist [...].⁹⁴

Batailles bereits in *Documents* betriebene anti-ästhetische Entgrenzung der Kunst⁹⁵ fand in »Le sacré« sichtlich eine Fortsetzung. Allerdings setzte er den abgelehnten klassischen Formen des Kunstschönen nun nicht mehr das Groteske und Formlose des »niederen Materialismus« entgegen – sondern das Sakrale, dessen Doppelcharakter aus zugleich anziehenden wie abstoßenden Elemente es zum Antipoden der bloß »schönen« Kunst prädestinierten.⁹⁶

Bataille und Leiris waren während der Periode des Collège de Sociologie weiterhin und stärker als Caillois an ästhetiktheoretischen Fragestellungen interessiert.⁹⁷ Auch bei Leiris wird das Sakrale zu einer ästhetischen Kategorie. In seinem Stierkampf-Text diskutiert er eine der Corrida eigene Ästhetik (*beauté tauromachique*) und analysiert diese einerseits im Rückgriff auf die religionssoziologischen Theorien Durkheims und seiner Schüler, andererseits bringt er sie mit der Tradition der doppelpoligen Schönheit (*beauté double*) bei Nietzsche, Baudelaire und im Surrealismus in Verbin-

Schluss, dass Acéphale als Gegen- bzw. anti-wagnerisches Projekt zu deuten ist – das heißt als Versuch, Wagner durch eine Art ›Wagner-Simulakrum‹ zu übertreffen. Vgl. Frank: »Acéphale/Parsifal«. Zu Acéphale vgl. meine Ausführungen in Kap. III.3.

⁹⁴ Bataille: »Le sacré«, S. 47 [Übersetzung: R.E.].

⁹⁵ Vgl. meine Ausführungen in Kap. I.1.

⁹⁶ Ebd., S. 48–49. Zur Anschlussfähigkeit von Batailles »Ästhetik des Sakralen« an moderne Ämbivalenzästhetiken bzw. »An-Ästhetiken« (vgl. Zelle: *Die doppelte Ästhetik der Moderne*) seit Baudelaire und Nietzsche, vgl. Kuba: *Anziehender Schrecken*.

⁹⁷ Es ließen sich allerdings auch andere Collège-Teilnehmer nennen, u.a. Denis de Rougemont, Jules Monnerot und Jean Paulhan, vgl. dazu die Ausführungen bei Albers/Moebius: »Nachwort«.

dung.⁹⁸ Die Ästhetik des Stierkampfs ist nach Leiris deshalb ambivalent, weil sie sich erst im Wechsel zwischen »Schönheit« und »Schrecken« offenbare. Eine Bewegung aus »Sakralisierung« und »Desakralisierung« bzw. »linkem« und »rechtem« Sakralen bestimme den Ablauf der Corrida:

Ainsi le beau, [...] se présentera tantôt comme un calme dévoré par la tempête en puissance, tantôt comme une frénésie qui s'ordonne en cherche à contenir sous un masque impassible son orage intérieur. Tout se passera, toujours, entre ces deux pôles agissant comme des forces vivantes: d'une part, l'élément *droit* de beauté immortelle, souveraine, plastique ; d'autre part l'élément *gauche*, sinistre, situé du côté du malheur, de l'accident, du péché.

Somit stellt das Schöne, [...] sich als Ruhe dar, die von einem latenten Sturm verzehrt wird, als Raserei, die sich selbst bezähmt und ihre inneren Wirren hinter einer Maske von Gleichmut eindämmt. Immer wird sich alles zwischen diesen beiden Polen abspielen, die als lebendige Energien wirken: einerseits das *rechte-gerade* Element, souverän, formspendend, von ewiger Schönheit, andererseits das *linke-schiefe*, finstere, das auf der Seite des Unglücks, des Unfalls, der Sünde steht.⁹⁹

Leiris beschreibt für die Corrida eine prozessuale Ästhetik, die sich über die dramatische Spannung entfaltet und letztlich im »Paroxysmus« des Stieropfers kulminiert. Erst im Moment des Opfers – das zugleich den maximalen Bruch mit der bis dato geordneten Ästhetik der Corrida darstelle – trete die »konvulsivische« Schönheit (*beauté convulsive*)¹⁰⁰ des Spektakels in ihrer vollen Gestalt hervor. Dieses Moment der Transgression sei für die Ästhetik der Corrida wesentlich:

Aucun plaisir esthétique ne serait donc possible sans qu'il y ait viol, transgression, dépassement, péché par rapport à un ordre idéal faisant fonction de règle [...].

Ohne eine Vergewaltigung, Transgression, Überschreitung, ohne einen Vorstoß gegen die ideale Ordnung, die als Richtschnur fungiert, wäre also kein ästhetischer Genuß möglich.¹⁰¹

Ein ähnliches Programm für eine »sakrifizielle Ästhetik« (*esthétique sacrificielle*)¹⁰² findet sich in Ansätzen auch in Batailles Ausführungen zur Funktionsweise der Tragödie. Im Collège-Vortrag über die »sakrale Struktur« wird die tragische Wirkungsästhetik als Zusammenspiel aus Anziehung (*attraction*) und Abstoßung (*répulsion*) beschrieben. Das Spannungsverhältnis zwischen dem tabuisierten »linken« Sakralen und

⁹⁸ Vgl. Leiris: *Spiegel der Tauromachie.*, S. 35 f.

⁹⁹ Ebd., S. 58–59.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 76 [deutsch: S. 77].

¹⁰¹ Ebd., S. 52 [deutsch: S. 53].

¹⁰² So bezeichnet Hollier Leiris' Stierkampf-Ästhetik, vgl. Hollier in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 105.

dem machtförmigen »rechten« Sakralen habe – wie Bataille im Rekurs auf Nietzsches kathartische Tragödienästhetik konstatiert – »brutale dynamische Wirkung«.¹⁰³

Sowohl Bataille als auch Leiris betonten den »existentiellen« Charakter, der dem Sakralen im Gegensatz zur »nur« ästhetischen Erfahrung der Kunst zukomme.¹⁰⁴ In ihren Entwürfen steht die gesteigerte Wirkungsästhetik des Sakralen im Gegensatz zum Kunstschönen. Dahinter ist einmal mehr die Absicht erkennbar, einem als erschöpft erlebten, bürgerlichen Kunstideal mit dem Sakralen eine Kategorie der stärkeren, transgressiveren und in diesem Sinne *mehr-als-ästhetischen* Wirkungskraft entgegenzustellen. Das Verhältnis zwischen Sakralem und Ästhetischem ist dabei aber nicht einseitig. Es handelt sich nicht um eine bloße Substituierung des Ästhetischen durch das Sakrale. Das Konzept des Sakralen durchläuft vielmehr eine Transformation und wird zu einer ästhetischen bzw. gewissermaßen »sur-ästhetischen« Kategorie:¹⁰⁵ Das Sakrale weist in Batailles und Leiris' Darstellungen wesentlich mehr Schnittmengen mit dem Ästhetischen auf als in Durkheims religionssoziologischer Bestimmung als »soziale Tatsache« (*fait social*)¹⁰⁶ und erhält eine spezifische, über die strukturfunktionale Definition hinausgehende Ausgestaltung.¹⁰⁷ Wie oben ausgeführt, attestierte Leiris dem Stierkampf eine ähnliche Dramaturgie und Wirkungsästhetik, wie sie auch sakralen Ritualen eigne. Darüber hinaus stellte er in seinem Text auch den Vorgang der rituellen »Sakralisierung« selbst, wie ihn Mauss und Hubert in Bezug auf das Opferritual beschrieben hatten,¹⁰⁸ als genuin *ästhetisches* Ereignis dar: Das Sakrale wird bei Leiris zur »leidenschaftlichen« und »bewegenden Dynamik«,¹⁰⁹ die sich sowohl im rituellen Opferprozess als auch im Stierkampf in Form einer »sakrifiziellen Ästhetik«¹¹⁰ manifestiert. Dass auch Batailles Fokus auf den *aisthetischen*¹¹¹ Dimensionen des Sakralen lag, deutete sich bereits in

¹⁰³ Vgl. Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 165.

¹⁰⁴ Bataille spricht von einer im Mythos vermittelten »émotion tragique, qui rend son intimité sacrée accessible / das tragische Gefühl, das ihr sein sakrales Innerstes zugänglich macht«. Vgl. Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 322 [deutsch: S. 284].

¹⁰⁵ In Anlehnung an Bachelards »Surrationalisme«, vgl. Bachelard: »Le surrationalisme«.

¹⁰⁶ Zum Begriff des »fait social«, vgl. Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*, S. 18 ff.

¹⁰⁷ Zur Kategorie des Sakralen im Collège de Sociologie (und den Unterschieden zu Durkheim), vgl. Marroquín: *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie*, S. 65–98, und Moebius: *Das Collège de Sociologie*, S. 135–148.

¹⁰⁸ Vgl. Mauss/Hubert: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«.

¹⁰⁹ Vgl. Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 32.

¹¹⁰ So bezeichnet Hollier Leiris' Stierkampf-Ästhetik; im französischen Original »esthétique sacrificielle«. Vgl. Hollier in: ders.: *Le Collège de Sociologie*, S. 105.

¹¹¹ Zur Unterscheidung zwischen »Ästhetik« als auf Kunstphänomene im engeren Sinne bezogenem Konzept und »Aisthesis« als allgemeinere Bezeichnung für Prozesse der sinnli-

seinem Collège-Vortrag über Theorie und Methode der Sakralsoziologie an und wird in »Le sacré« explizit. Bataille vollzieht nicht nur wie angekündigt einen Wechsel von der Soziologie zur »Phänomenologie« des Sakralen,¹¹² sondern auch von der Religionssoziologie zur Ästhetik. Das Sakrale wird dabei zu einer gesteigerten Form der ästhetischen Erfahrung erklärt, die jenem von Walter Benjamin diagnostizierten, modernen Erfahrungsverlust entgegentritt, den Kunst und Literatur in den Augen des Collège de Sociologie nicht mehr auszugleichen vermochten.¹¹³

2.2. Ästhetische Heterogenität

Als Medium der *aisthetischen* Erfahrung war das Sakrale im Verständnis Batailles und Leiris' eine disparate Kategorie, die über eigene, raumzeitliche Gesetzen verfügt und nicht vollständig kontrollierbar ist. Dies unterscheidet das Sakrale in ihren Entwürfen auch vom rituellen Geschehen, dessen Choreographie von der Ethnologie als weitgehend repetitiv und vorbestimmt geschildert wird.¹¹⁴ Somit entzieht sich die *aisthetische* Erfahrung des Sakralen, die Bataille und Leiris im Zusammenhang mit der Ästhetik »lebendiger Mythen« beschreiben, der Steuerung durch das Subjekt und bleibt in ihrem Ausgang undefiniert. So betont Leiris in seiner Beschreibung der kunstvollen Dramaturgie der Corrida den Stellenwert des Stierkampfes als Kunstform mit ästhetisch elaborierten Regeln:

chen Wahrnehmung, vgl. Welsch: *Ästhetisches Denken*. Mit dem »Ästhetischen« bzw. der »ästhetischen Erfahrung« wird im Folgenden nicht nur Kunst im engeren Sinne, sondern auch die *aisthetische* Erfahrung bezeichnet, das heißt die »charakteristische Form des Erlebens und der Erfahrung von »gegliedertem Raum« und »rhythmisierte Zeit««. Vgl. Böhme: »Einführung in die Ästhetik«.

¹¹² Vgl. meine Ausführungen in Kap. II.1.3.

¹¹³ Auch in diesem Sinne stand mit dem Sakralen eine Fortsetzung der Erfahrungssuche des Surrealismus auf dem Spiel. Zudem trug vermutlich die zeitgenössische Phänomenologie-Rezeption dazu bei, dass mit der Kategorie der »ästhetischen Erfahrung« eine phänomenologische Bezugsgröße im ästhetiktheoretischen Diskurs Frankreichs Einzug gehalten hatte, die den Fokus von der künstlerischen Produktion auf die ästhetische Rezeption lenkte. So stellte der Zeitgenosse des Collège de Sociologie, Emmanuel Lévinas, 1936 in seiner Rezension von Valentin Feldmans *L'esthétique française contemporaine* in der Zeitschrift *Recherches philosophiques* – in der zuvor bereits Artikel von Roger Caillois, Pierre Klossowski, Georges Bataille und Lucien Lévy-Bruhl sowie erste kleinere Übersetzungen der Werke Martin Heideggers erschienen waren (vgl. *Recherches philosophiques*, Année 1935–1936) – eine Konzentration auf den Begriff der »ästhetischen Erfahrung« (expérience esthétique) fest. Vgl. Lévinas: »V. Feldman. L'esthétique française contemporaine (Rezension)«, S. 408–9. Ich folge einem Hinweis von Maag: »Erfahrung«, S. 270. Maag merkt allerdings an, dass eine eingehende Beschäftigung mit der Kategorie der ästhetischen Erfahrung erst später, nämlich mit Sartres *L'imaginaire* (1940) und Dufrennes *Phénoménologie de l'expérience intérieure* (1953), realisiert wurde, vgl. ebd.

¹¹⁴ Vgl. meine Ausführungen in Kapitel II.1.1.

[...] ordonnance même de la course, divisée en trois *tercios* dont chacun forme un tout en même temps qu'il participe à l'équilibre du drame entier ; économie des mouvements ; rôle du rythme, de l'aisance avec laquelle sont apportées aux problèmes techniques des ›solutions élégantes‹ ; notions de sincérité, de justification de tous les actes, de leur nécessité eu égard au but poursuivi [...].

[...] der Aufbau der Corrida, die in drei *Tercios* unterteilt ist, die jeweils eine selbständige Einheit bilden, aber auch am Gleichgewicht des gesamten Dramas mitwirken; die Ökonomie der Bewegungen; die Bedeutung, die dem Rhythmus zukommt, der wohlgefälligen Natürlichkeit, mit der den technischen Problemen ›elegante Lösungen‹ geboten werden, die Forderung nach Echtheit, nach Rechtfertigung und Notwendigkeit jedes einzelnen Aktes im Hinblick auf das angestrebte Ziel [...] etc.¹¹⁵

Weil die Corrida nach Leiris das sakrale Ritual beerbt, ist sie zwar einerseits immer schon mehr als Kunst. Doch sie setze sich andererseits auch über die Reglementiertheit des Rituals hinweg, verfüge sie doch durch die potentielle Offenheit ihres Endes – es könnte letztlich sowohl der Stier als auch der Matador ›geopfert‹ werden – sowie durch die Freiheit des Matadors, »Verschiebungen« (*décalage*), »Abweichungen« (*déviaton*) und »Dissonanzen« der Regeln vorzunehmen, über eine Dimension der Unvorhersehbarkeit: Die Corrida verfüge über ästhetische Freiheit.¹¹⁶

Auch für Bataille war das Sakrale eine unkontrollierbare Kraft, deren rational nicht einholbare »Heterogenität« er betont.¹¹⁷ In seiner Abhandlung über die Ökonomie des Sakralen mit dem Titel »La notion de dépense« (1933) beschreibt er diese als verschwenderische Verausgabung, die sich der bürgerlichen Moral ebenso wie der kapitalistischen Verwertungslogik entzieht.¹¹⁸ In einer eigenwilligen Adaption der ethnologischen Arbeiten von Mauss über das Ritual des Potlatch in nordwestamerikanischen Stammesgesellschaften¹¹⁹ kritisiert Bataille das klassische wirtschaftswissenschaftliche Konzept des *homo oeconomicus* und beharrt auf der Existenz einer periodisch wiederkehrenden Bewegung der maßlosen Zerstörung von Reichtümern. Für Bataille gehört auch das rituelle Opfer zu den Praktiken des Potlatch und ist gerade nicht, wie bei Durkheim, sozial funktional. Es stelle im Gegenteil eine ganz zweckfreie und im Grunde *dysfunktionale* Verschwendung materiellen Reichtums dar:

Les cultes exigent un gaspillage sanglant d'hommes et d'animaux de *sacrifice*.
Le sacrifice n'est autre, au sens étymologique du mot, que la production des

¹¹⁵ Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 50–51 und 52–53.

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 76.

¹¹⁷ Vgl. Bataille: »La structure psychologique du fascisme«. Vgl. Kapitel I.1., Anmerkung 47.

¹¹⁸ Vgl. Bataille: »La notion de dépense« [deutsch: »Der Begriff der Verausgabung«].

¹¹⁹ Zum Vergleich der Rezeption des Potlatch-Rituals bei Bataille und Mauss, vgl. Därmann: »Georges Bataille: Opfergewalt, Potlatch und exzessive Verausgabung«.

choses *sacrées*. Dès l'abord, il apparaît que les choses sacrées sont constituées par une opération de perte [...].

Die Kulte verlangen eine blutige Vergeudung von Menschen und Tieren *als Opfer*. Das »Sakrifizium« ist jedoch etymologisch nichts anderes als die *Erzeugung heiliger Dinge*. Damit ist klar, daß heilige Dinge durch eine Verlusthandlung entstehen.¹²⁰

Im Collège de Sociologie reformuliert Bataille seine ontologische Verschwendungstheorie im Zusammenhang mit seiner Kritik an Hegels Konzept der Anerkennung. In einem Briefwechsel mit dem Hegel-Experten Alexandre Kojève beharrt er auf der fundamentalen Heterogenität bzw. »Negativität« des Sakralen, die sich immer schon »vom Handeln abwendet« und sich in Form des »linken« Sakralen der Assimilation und Einhegung in die »Homogenität« des Sozialen entzieht.¹²¹

Bataille und Leiris bemühten sich zu zeigen, dass sich das Sakrale jeder Funktionalisier- und Instrumentalisierbarkeit entzieht. In der Insistenz auf der genuin heterogenen Eigengesetzlichkeit des Sakralen zeigt sich einmal mehr die doppelte Bestimmung, die der religionssoziologischen Kategorie in ihren Entwürfen zukam: Einerseits lassen sich die »lebendigen Mythen« bei Bataille und Leiris nicht auf die Sphäre der Kunst einhegen und setzen sich in ihrer *Heteronomie* über die Grenzen des »nur« Ästhetischen hinweg. Andererseits und *zugleich* entzieht sich das Sakrale in ihren Darstellungen jeder Form der Reglementierung und Funktionalisierung. Es bleibt in diesem Sinne »autonom« bzw., um es in Batailles eigenen Begriffen zu formulieren, radikal »heterogen«. Dem kritisierten bürgerlichen Ideal der Kunstautonomie wurde also, scheinbar paradoxerweise, nicht nur die Heteronomie ästhetischer Erscheinungsformen wie die »lebendigen Mythen« entgegengesetzt, sondern auch die unangreifbare *Autonomie* des Sakralen, die ihm in seiner Eigenschaft als Kategorie der (mehr als) *asthetischen* Erfahrung zukam.

Nach Rancière sind solche scheinbar paradoxen Konstellationen zwischen Autonomie und Heteronomie allerdings konstitutiv für den ästhetischen Diskurs der Moderne: Die Forderung nach ästhetischer Heteronomie beziehe sich dabei auf den sozialen Ort der Kunst und ziele auf ihre Befreiung aus der Verbannung in die Eigengesetzlichkeit einer gesellschaftlich separierten Sphäre. Werde dabei dennoch zugleich auf ästhetischer Autonomie beharrt, dann sei damit eine sinnliche Seinsweise gemeint, die sich im »freien Spiel der Formen« konstituiere – nämlich die

¹²⁰ Bataille: »La notion de dépense«, S. 306 [deutsch: S. 13].

¹²¹ Vgl. Bataille: »Lettre à X.«, S. 78. Bataille spricht von einer »unbeschäftigten Negativität« (*négalité sans emploi*), vgl. ebd. [deutsch: »Brief an X.«, S. 75].

Autonomie der ästhetischen *Erfahrung*.¹²² Folgt man Rancière, so wurde in den ästhetiktheoretischen Überlegungen der Sakralsoziologen dieser »Knoten aus Autonomie und Heteronomie«¹²³ auf spezifische Art und Weise neu geknüpft: Die ethnologische Kategorie des Sakralen erlaubt es, das Verhältnis von ästhetischer Freiheit und sozialer Wirkungsmächtigkeit der Kunst noch einmal neu zu überdenken – in Abgrenzung und im Gegensatz zu tradierten ästhetischen Kategorien wie dem ›bloß Schönen‹.¹²⁴

2.3. Ästhetische Transgression

Die von Bataille und Leiris skizzierten Ästhetiken des Sakralen grenzen sich aber nicht nur von tradierten ästhetiktheoretischen Kategorien ab, sie finden auch Anknüpfungspunkte und Verbindungslinien. In ihren Texten treten Figuren des Ästhetischen und des Sakralen in ein Austausch- und Spannungsverhältnis und tragen so wechselseitig zu ihrer jeweiligen Konturierung bei. So scheint das Sakrale in ihren Beschreibungen in vielerlei Hinsicht mit der Kategorie des »Erhabenen« verwandt:¹²⁵ Wie das Erhabene zeichnet sich auch das Sakrale gegenüber der ästhetischen Erfahrung durch eine stark intensivierte Affektivität und einen transgressiven Charakter aus. Beide teilen auch aufgrund der ästhetischen Doppelgesichtigkeit mehr Familienähnlichkeiten als mit dem ›Schönen‹.¹²⁶ Wie das Erhabene stellt auch das Sakrale eine »Grenzkategorie ästhetischer und religiöser Erfahrung« dar,¹²⁷ die religiöse Semantiken ins säkulare Feld der Kunst

¹²² Vgl. Rancière: *Le partage du sensible*, S. 31 ff.

¹²³ Vgl. Rancière: »The Aesthetic Revolution and its Outcomes«, S. 134 f.

¹²⁴ Auch Knut Ebeling analysiert bei Bataille eine »Verschiebung des klassischen Autonomiepostulats«: Batailles Konzept der »Souveränität« ist nach Ebeling jedoch weniger der Versuch einer »Heteronomisierung« der Kunst, sondern vielmehr eine verschärfte Forderung nach ästhetischer *Autonomie*, nämlich nach einer »von jeder Unabhängigkeit unabhängigen Unabhängigkeit«. Vgl. Ebeling: »Die Souveränität der Ästhetik«, S. 265. In ähnlicher Stoßrichtung analysiert (und kritisiert) auch Peter Bürger den radikalen Anti-Utilitarismus des Surrealismus, der Kunst gegen jede Form der sozialen und politischen Vereinnahmung zu immunisieren sucht, als Wiederkehr eines aus der bürgerlichen Autonomieästhetik übernommenen Moments des »Ästhetizismus«. Vgl. Bürger: *Theorie der Avantgarde*, S. 67 f. Weil der Surrealismus zwar auf die Aufhebung der Kunst in Lebenspraxis zielte, aber eben in eine nicht-utilitaristische, *neue* Lebenspraxis, die über das Bestehende immer schon hinausweist, habe er zugleich auf einer »ästhetischen Distanz« zu den bestehenden Verhältnissen beharren müssen, so Bürger, damit allerdings sein Scheitern bereits vorprogrammiert, denn dieses Projekt habe sich unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen eben nicht verwirklichen lassen. Vgl. ebd.

¹²⁵ Vgl. Albers/Moebius: »Nachwort«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 788.

¹²⁶ Zum Verhältnis von »Erhabenem« und »Schönem« in der ästhetischen Moderne, vgl. Zelle: *Die doppelte Ästhetik der Moderne*.

¹²⁷ Vgl. Müller: »Beraubung oder Erschleichung des Absoluten?«. Das Collège de Sociologie bezog sich zudem auf Rudolf Ottos Theorie des Heiligen und die Kategorie des »Numinosen«, vgl. Caillois' Vortrag: »L'ambigüité du sacré«. Das »Numinose« provoziert Affekte,

überträgt.¹²⁸ Und schließlich ist das Sakrale in den Beschreibungen Batailles und Leiris' wie das Erhabene symbolisch nicht einholbar. In seinem Artikel »Le sacré« bestimmte Bataille das Sakrale als flüchtige Erscheinung bzw., mit einer Wendung von Jean-Paul Sartre, als »priviligerter Moment« (*instant privilégié*), der sich nur im Hier und Jetzt manifestiere:

Le nom *d'instant privilégié* est le seul qui rende compte avec un peu d'exactitude de ce qui pouvait être rencontré au hasard de la recherche: rien qui constitue une substance à l'épreuve de temps, tout au contraire, ce qui fuit aussitôt apparu et ne se laisse pas saisir.

Die Bezeichnung *priviligerter Moment* trägt als einziger einigermaßen genau dem Rechnung, das uns bei der Suche zufällig begegnen kann: nichts, dessen Substanz von Dauer ist, sondern im Gegenteil, das sofort nach seinem Erscheinen wieder verschwindet und sich nicht greifen lässt.¹²⁹

Das Sakrale wird hier als substanz- und gegenstandslose, bloß zufällig zu erheischende, vom Christentum irrigerweise auf Gott zurückgeführte¹³⁰ Erfahrung geschildert. Bataille klassifiziert diese Erfahrung als Erfahrung der reinen Präsenz, die auf keinen transzendentalen Referenten mehr verweist. Die symbolischen Formen der Kunst seien immer nur ein nachträglicher Abglanz dieses »sakralen Moments«, der sich im Kunstwerk nicht fixieren ließe:

La volonté de fixer des tels instants, qui appartient, il est vrai, à la peinture ou à l'écriture n'est que le moyen de les faire réapparaître, car le tableau ou le texte poétique évoquent mais ne substantialisent pas ce qui était une fois apparu. [...] rien n'apparaît plus misérable et plus mort que la chose fixe, rien n'est plus désirable que ce qui va aussitôt disparaître [...].

Der Wille, solche Momente zu fixieren, der tatsächlich der Malerei oder dem Schreiben zu eigen ist, ist nur ein Mittel, um sie wieder erscheinen zu lassen, denn das Gemälde oder der lyrische Text evozieren zwar, was einmal erschien, aber sie substantialisieren es nicht. [...] Nichts erscheint bedauernswerter und abgestorbener als das fixierte Ding, nichts ist begehrenswerter als das, was sofort wieder verschwindet.¹³¹

die nicht genau in Worte gefasst werden können und die sich der Urteilskraft entziehen. Es ist das Ergebnis einer Begegnung mit dem »nicht Offenkundige[n], nicht Begriffene[n] und Verstandene[n], nicht Alltägliche[n], nicht Vertraute[n]«. Vgl. Otto: *Das Heilige*, S. 14.

¹²⁸ Vgl. Canal u. a. (Hg.): *Das Heilige (in) der Moderne*, S. 8 ff. Die Beobachtung, dass sich seit der Moderne religiöse Diskursfiguren ins Terrain der Kunst verschoben haben und ergo Transferbeziehungen zwischen religiösen und ästhetischen Kategorien zu konstatieren sind, lässt sich so auch mit Blick auf das Collège de Sociologie bestätigen. Vgl. ebd. sowie Hermann/Mertin/Valtink (Hg.): *Die Gegenwart der Kunst*, S. 10. Zu den Verbindungen zwischen dem Ästhetischen und dem Sakralen in der modernen Ästhetik (u. a. bei Bataille), vgl. auch Kuba: *Anziehender Schrecken*.

¹²⁹ Bataille: »Le sacré«, S. 562 [Übersetzung: R. E.].

¹³⁰ Vgl. ebd.

¹³¹ Ebd., S. 48–49 [Übersetzung: R. E.].

Auch in dieser medialen Unverfügbarkeit weist das Sakrale Analogien zum Erhabenen auf, das sich in Erhabenheitsästhetiken ebenfalls seiner Darstellung entzieht.¹³² Dauerhaft bleibe das Sakrale sowohl in der Kunst als auch im Opfer unerreichbar, unfixierbar und auf seine beständige Reaktualisierung angewiesen.¹³³

Klassische Erhabenheitsästhetiken beschreiben zudem in Bezug auf die Wirkungsästhetik eine charakteristische Verbindung aus Lust und Unlust. In ähnlicher Weise schildert Bataille die Sekundäreffekte des Sakralen als ambivalente Gefühlsmischungen der »überschwänglichen Freude« und Ekstase (*exubérance et joie*) einerseits, Ekel und Schrecken andererseits.¹³⁴ Und auch Leiris spricht von einer Mischung aus Angst und Ekstase, die den Zuschauer im Erleben des Stierkampfes überkomme.¹³⁵ In dieser paradoxen Affektivität erinnert das Sakrale an die sensualistische Bestimmung des Erhabenen durch Edmund Burke, wo es als Erfahrung des Schreckens und der »Privation« bestimmt wird.¹³⁶ Allerdings trägt das Sakrale bei Bataille und Leiris auch untypische Merkmale. Dazu gehört zunächst die Implementierung von, aus klassischen Erhabenheitsästhetiken ausgeschlossenen Elementen des Abjekten und Sexuellen: Beide Autoren stellen Analogien zwischen der Erfahrung des Sakralen und dem Erotischen her. Bataille vergleicht den kollektiven Opferrausch mit dem Rausch der Orgie;¹³⁷ Leiris beschreibt den Stierkampf als Akt der Verführung und Unterwerfung des Stiers durch den Matador,¹³⁸ im Zuge dessen sich eine beinahe erotische Intimität zwischen Stier, Matador und Publikum einstelle.¹³⁹ Im Rückgriff auf die religionssoziologischen Theorien Durkheims wird das Sakrale zudem als Erhabenheitserfahrung dargestellt, die wie das Ritual an ein Kollektiv gebunden ist. Die sakrale Erfahrung sei keine individuelle, sondern eine *kollektive* Form der Erhabenheitserfahrung: Das Sakrale wirke ganz ohne vermittelnde Apperzeption, unmittelbar und vorreflexiv auf die Affekte eines (Zuschauerinnen-)Kollektivs und entfalte dort seine Kraft –

132 Zumindest der Traditionslinie, die an Kants ästhetische Theorie anknüpft, vgl. Hoffmann: *Konfigurationen des Erhabenen*, S. 3.

133 Vgl. in diesem Sinne auch Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 100. Zu Leiris' »Ästhetik der Präsenz«, vgl. Pfeiffer: »Kultur und Präsenz«.

134 Vgl. Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 138 f.

135 Vgl. Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 88 ff.

136 Burke beschreibt die sublime Erfahrung als Mischung zwischen zwei konträren Empfindungen, nämlich zwischen Schmerz und Lust, die sich körperlich manifestiert: »certain affections of the mind, that causes certain changes in the bodies, that work a change in the mind«, vgl. Burke: »A philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful«, S. 209.

137 Vgl. Bataille: »Le Collège de Sociologie«, S. 81.

138 Vgl. Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 89 f.

139 Vgl. ebd., S. 87 ff.

auch gegen den Willen des Einzelnen und seine Bewältigungsversuche.¹⁴⁰ Es übersteige das Individualbewusstsein, gehe allen geistigen Kategorien *a priori* voraus und mit einer Überwältigungsästhetik einher, welcher die Rezipientinnen – bei Leiris das Publikum im Stierkampf, bei Bataille die um den sakralen Kern der Tragödie versammelte Menge – passiv aufgeliefert seien. Die Ästhetik des Sakralen, wie sie sich in Batailles und Leiris' Entwürfen abzeichnet, ist also nicht einfach eine Neuauflage bekannter Erhabenheitsästhetiken. Das Erhabene erhält im Sakralen eine neue Gestalt, die nun auch den Körper und seine physiologischen, sensorischen und triebhaften Aspekte involviert¹⁴¹ und an das im Kollektiv vollzogene Ritual zurückgebunden ist. Kunst und Opfer entsprechen einander in Batailles und Leiris' Darstellungen, weil sie auf einer ebenso intensiven wie verschwenderischen und flüchtigen, im Kollektiv erlebten Erfahrung gründen, in der das Moment der Transgression entscheidend ist.¹⁴²

2.4. Sakrale Ansteckung

Das Pathos des Sakralen, so wurde mit Blick auf die Familienähnlichkeiten mit dem Erhabenen deutlich, ist gegenüber dem Kunstschönen stark intensiviert. Zugleich mit seiner gesteigerten Wirkungsästhetik werden auch die mimetischen Dimensionen des Sakralen offenbar: Das Sakrale, so Bataille und Leiris, pflanze sich mittels affektiver Übertragung durch die Menge der Zuschauer hindurch fort.¹⁴³ Diese mimetische bzw. »sympathetische« Ansteckungskraft kommt dem Sakralen bereits in Durkheims und Mauss' Beschreibungen zu.¹⁴⁴ Durkheim hebt die vorreflexiven Dimensionen des Religiösen hervor und betont, dass die Verbreitung religiöser Ideen

¹⁴⁰ Vgl. Bataille: »L'Apprenti Sorcier«, S. 318–319.

¹⁴¹ Zur Integration abjekter Affekte bei Bataille, insbesondere im Zusammenhang mit dessen Tragödientheorie, vgl. Menninghaus: *Ekel*, S. 20–21; zur Rolle des Körpers in Batailles Ästhetik, vgl. Pierrot: »Bataille et le sensible«.

¹⁴² »Selon Leiris, le moment essentiel du sacrifice, le moment de la mise à mort est un moment d'extraordinaire intensité. / Nach Leiris ist der entscheidende Moment der Opferhandlung, der Augenblick des Tötens, ein Moment von außerordentlicher Intensität.« Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 158 [deutsch: S. 142].

¹⁴³ Vgl. Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 147 und Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 70.

¹⁴⁴ Mauss und Hubert schreiben: »La sympathie est la voie par laquelle passe la force magique ; elle n'est pas la force magique elle-même. Dans un rite magique, c'est tout ce qui laisse de côté la formule sympathique qui nous paraît essentiel. / Die Sympathie ist der Weg, den die magische Kraft nimmt, sie ist nicht die magische Kraft selbst. Alles an einem magischen Ritus, was die Formel der Sympathie beiseite läßt, erscheint uns wesentlich.« Mauss/Hubert: »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, S. 95 [deutsch: S. 348]. Vgl. zur sympathetischen Ansteckungskraft des Sakralen auch Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 508 ff.

nicht nach logischen oder kausalen Prinzipien vor sich gehe, sondern auf (unbewussten) Assoziationsketten basiere.¹⁴⁵ Gerade weil es nicht metaphysischen, sondern sozialen Ursprungs ist, kann das Sakrale von den unterschiedlichen Lebewesen und Gegenständen jederzeit wieder abgezogen werden. Als Produkt von gesellschaftlich hervorgebrachten Glaubensvorstellungen haftet es nicht an bestimmten Räumen oder Objekten, sondern ist beweglich und übertragbar wie die kollektiven Emotionen, aus denen es entspringt. Durkheim spricht wörtlich von der Möglichkeit einer »Ansteckung« vormals profaner Gegenstände und Lebewesen durch die religiösen Emotionen:

[...] mais, parce que ce sont des émotions et qu'elles sont particulièrement intenses, elles sont aussi éminemment *contagieuses*. [...] La contagion n'est donc pas une sorte de procédé secondaire par lequel le caractère sacré, une fois acquis, se propage ; c'est le procédé même par lequel il s'acquiert.

Aber weil es sich um Gefühle handelt, ja um besonders starke Gefühle, sind sie auch äußerst *ansteckend*. [...] Die Übertragung ist also nicht etwa eine Art von Sekundärvorgang, durch den der heilige Charakter sich verbreitet, nachdem er einmal erworben worden ist; vielmehr stellt dies genau den Vorgang da, durch den man ihn erwirbt.¹⁴⁶

Auch Bataille klassifiziert in seinen Thesen über die Wirkungskraft des Sakralen jene affektive Mischung aus »Anziehung« und »Abstoßung«, die der »sakrale Kern« auf seine Umgebung ausübe, als unmittelbare, körperliche Übertragung von Erregungswellen, die sich durch eine Menschenmasse hindurchbewegen. Die Weitergabe der Erregung werde durch die soziale »Permeabilität« des einzelnen Individuums ermöglicht, das sich – auch Bataille benutzt den Begriff – vom Sakralen »anstecken« lasse:

[L]es organismes semblables sont susceptibles, dans de nombreux cas, d'être traversées par des ›mouvements d'ensemble‹: ils sont en quelque sorte perméables à ces mouvements. Je n'ai d'ailleurs fait ainsi qu'énoncer en d'autres termes le principe bien connu de la *contagion*, ou si l'on veut encore de la sympathie [...].

Organismen der gleichen Art sind vielfach dazu disponiert, sich von ›Gesamtbewegungen‹ durchqueren zu lassen: Sie sind gewissermaßen für solche Bewegungen permeabel. Ich habe damit übrigens nur in anderen Begriffen das wohlbekannte Prinzip der *Ansteckung* oder, wenn man will, der Sympathie ausgesprochen [...].¹⁴⁷

Diese Ansteckungskraft bildet nach Bataille den Kern der Wirkungsästhetik »lebendiger Mythen«: So breite sich im Verlauf der Tragödieninszenierung

¹⁴⁵ Vgl. ebd.

¹⁴⁶ Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 463 [deutsch: S. 438–439, Hervorhebung R.E.].

¹⁴⁷ Bataille: »Attraction et répulsion I«, S. 135 [deutsch: S. 124, Hervorhebung R.E.].

das Sakrale bzw. Tragische¹⁴⁸ in Form einer »energetischen Bewegung« (*mouvement énergétique*) bzw. »magnetisch« auf das Publikum aus.¹⁴⁹ In ähnlichem Vokabular konstatiert auch Leiris in Bezug auf den Stierkampf einen »sakralen Magnetismus« (*pôle actif et magnétique*).¹⁵⁰

Batailles und Leiris' ästhetiktheoretische Überlegungen lassen sich nicht nur aufgrund ihrer Metaphorik mit anderen »Ästhetiken der Ansteckung« in Verbindung bringen:¹⁵¹ Solche Ansteckungsästhetiken, wie sie nach Kathrin Busch in der Moderne u. a. bei Nietzsche, Freud, Aby Warburg und Antonin Artaud zu finden sind,¹⁵² gehen im Gegensatz zu anderen Ästhetikmodellen nicht von der Idee seelischer Einfühlung, Reflexion, Sinnvermittlung oder semantischer bzw. hermeneutischer Verständigung aus.¹⁵³ Ansteckung wirkt vorreflexiv, unmittelbar und distanzlos und stiftet Verbindung durch intensiven Kontakt, wobei »weniger der [...] Gegenstand als die Übertragung des Rauschzustandes ausschlaggebend ist«. ¹⁵⁴ In Ansteckungsästhetiken ist die Dimension der Widerfahrnis und die pathetische Kraft des Ästhetischen gegenüber anderen ästhetiktheoretischen Modellen also verstärkt. Spätestens im 20. Jahrhundert zielt die Zunahme des *pathos* dabei jedoch nicht mehr auf die Reinigung oder Heilung von den Affekten, sondern gerade auf deren exzessive Steigerung bzw. *Übersteigerung*.¹⁵⁵ »Ansteckung« steht geradezu

148 Das »Tragische« ist bei Bataille eine existenzielle und affektive Kategorie und gleichbedeutend mit dem »horreur sacrée«, vgl. Bataille: »La Mère-Tragédie«, S. 493.

149 Vgl. Bataille: »Attraction et répulsion II«, S. 166. Eine ähnliche Beschreibung des Sakralen findet sich auch bei Durkheim. So schreibt er über die im australischen *corrobora* erzeugte, kollektive Erregung: »Une fois les individus assemblés il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences [...]. L'impulsion initiale va ainsi s'amplifiant à mesure qu'elle se répercute [...]. / Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt. Jedes [...] Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider, das den äußeren Eindrücken weit geöffnet ist. Jedes Bewußtsein findet sein Echo in den anderen. Der erste Anstoß vergrößert sich auf solche Weise immer mehr [...].« Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 308 [deutsch: S. 297].

150 Vgl. Leiris: *Spiegel der Tauromachie*, S. 78–79. Leiris' Text ist zudem von einer fluiden Metaphorik durchzogen, in der die Wirkung der Stierkampfästhetik als durch das Einfließen der sakralen Ekstase in Form von linken, sakralen »Gifftropfen« (*goutte de poison*) provoziert beschrieben wird, ebd., S. 58

151 Vgl. Busch: »Ansteckung und Widerfahrnis« sowie den Sammelband von Schaub (Hg.): *Ansteckung*.

152 Vgl. Busch: »Ansteckung und Widerfahrnis«, S. 53 ff.

153 Vgl. ebd., S. 55.

154 Vgl. ebd., S. 58.

155 Vgl. Fischer-Lichte: »Zuschauen als Ansteckung«.

im Gegensatz zur Idee tragischer Katharsis, bezwecke sie doch »nicht Linderung, sondern die *Hervortreibung* von Leidenschaft«. ¹⁵⁶

In Batailles und Leiris' Entwürfen zu einer Ästhetik des Sakralen steht ebenfalls der Exzess im Vordergrund. Dieser erfasst allerdings nicht nur die Rezipientinnen, sondern auch das kunstschaftende Subjekt. Das Sakrale, so Bataille, »stecke« nicht nur die Zuschauerinnen »an«, sondern wirke auch auf den Kunstproduzenten zurück, ergreife von ihm Besitz und lasse ihn die Verfügungsgewalt über das eigene Werk verlieren. Der Kunstproduzent werde selbst von seinem Werk »besessen«:

Celui qui crée, qui figure ou qui écrit ne peut plus admettre aucune limite à la figuration ou à l'écriture [...]. Il ne peut pas non plus chercher à savoir si cet héritage consumera et détruira celui qu'il consacre. Mais il refuse maintenant de laisser »ce qui le possède« sous le coup des jugements de commis auxquels l'art se pliât.

Derjenige, der erschafft, der darstellt oder schreibt, kann der Darstellung oder dem Geschriebenen keine Grenzen mehr setzen [...]. Er kann sich auch nicht bemühen zu erfahren, ob sein Vermächtnis verzehrt und zerstört, was ihm heilig ist. Aber er weigert sich nun, das, »von dem er besessen ist«, unter den Hammer der knechtischen Urteile zu stellen, denen die Kunst sich beugt. ¹⁵⁷

Die Ansteckungskraft des Sakralen ist bei Bataille also weder vom Publikum noch von den Kunstproduzentinnen kontrollierbar. Seine ästhetiktheoretische Perspektive ist, wie diejenige Leiris', nicht nur von einem Fokuswechsel weg vom kunstschaftenden Subjekt bzw. der *poesis* als aktiver und kreativer Hervorbringung geistiger Vorstellungen hin zur *aisthesis* als passiver und rezeptiver Erfahrung des Ästhetischen bestimmt, sondern von einer grundlegenden Dezentrierung der Kunst: Das Zentrum der Ästhetik des Sakralen bildet der sich verselbständigende, ästhetische *Prozess* selbst. Die exzessive Kraft des Sakralen wirkt *mimetisch*, weil sie die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt der Kunst verschwimmen lässt und die Differenzen zwischen Kunstwerk, Künstler und Publikum auflöst, die nun alle gemeinsam der Wirkung des Sakralen unterworfen sind. ¹⁵⁸ Nicht zufällig erinnert die Wirkungsästhetik des Sakralen an die Ethnologie der Magie, in der diese als mimetische Kraft beschrieben wird, die sich vom Subjekt der Magie (dem Magier) lösen und immer weiter ausbreiten kann. ¹⁵⁹ Die theoretischen und semantischen Ursprünge von Batailles und Leiris' »sakrifiziellen Ästhetiken« – und das zeichnet sie sowohl gegenüber

¹⁵⁶ Busch/Därmann: »Einleitung«, in: dies. (Hg.): »*pathos*«, S. 24 [Hervorhebung R.E.].

¹⁵⁷ Bataille: »Le sacré«, S. 4 [Übersetzung: R.E.].

¹⁵⁸ Vgl. zur »a-subjektiven Affektivität« des Sakralen bei Bataille: ffrench: *After Bataille*, S. 57.

¹⁵⁹ Vgl. Wulf: »Mimesis« S. 75 f.; vgl. auch Busch: »Ansteckung und Widerfahrnis«, S. 54.

Erhabenheits- als auch anderen Ansteckungsästhetiken aus – liegen in der französischen Religionssoziologie.

3. Theater und Ritual: Acéphale als sakrale Performance

3.1. Simulakren

Neben den ästhetiktheoretischen Reflexionen über das Sakrale gab es in der Periode des Collège de Sociologie auch einen Versuch, tatsächlich einen »lebendigen Mythos« ins Leben zu rufen – und zwar in Gestalt der Gruppe Acéphale. Weil dem Mythos in seiner idealen Form gemäß Batailles Bestimmung sowohl wissenschaftliche bzw. erkenntnistheoretische als auch sozial subversive und ästhetische Funktionen zukamen, sollte Acéphale also mehrere Dimensionen in sich vereinen: Die Gruppe war sowohl als ethnologische Versuchsanordnung zur empirischen Erforschung des Sakralen konzipiert wie auch als »sakrale Verschwörung« (*conjuración sacrée*) im Dienste einer revolutionären, antichristlichen und antifaschistischen, das heißt gott- und führerlosen Gemeinschaft.¹⁶⁰ Darüber hinaus und *zugleich* war Acéphale aber auch der Versuch, im Wald von Marly einen »lebendigen Mythos« in Form einer ›sakralen‹ Tragödie zu inszenieren.

Zunächst wurde Acéphale allerdings auf Papier geboren: André Masson und Georges Bataille erdachten die Gestalt des kopf- und geschlechtslosen Menschen im Frühjahr 1936 gemeinsam, Masson figurierte sie in einer Zeichnung.¹⁶¹ Acéphale verkörperte die Utopie einer führerlosen Gemein-

¹⁶⁰ Vgl. Bataille: »La conjuration sacrée« [deutsch: »Die heilige Verschwörung«].

¹⁶¹ Vgl. Abb. S. 102. So heißt es im »journal intérieur« – einer Art Protokoll der Aktivitäten der Gruppe: »En avril 1936, au cours d'un séjour chez André Masson à Tossa, Georges Bataille rédigeait deux textes publiés dans le premier numéro d'Acéphale. Ayant proposé à Masson de dessiner un homme sans tête qui serait reproduit sur la page de couverture de la revue, cet homme sans tête prit dans l'esprit de Masson l'aspect égaré et vivant du mythe ; les résonances et les possibilités de répercussion mal limitées d'un mythe lui sont échus ainsi sans que personne en ait eu l'intention précise. [...] Tout d'abord la représentation d'Acéphale n'avait correspondu dans l'esprit de Bataille qu'au souci encore schématique de la ›foule sans chef‹ et d'une existence à l'image d'un univers évidemment acéphale de L'Univers où Dieu est mort. / Im Zuge eines Aufenthaltes bei André Masson in Tossa im April 1936 verfasste Bataille zwei Texte, die in der ersten Ausgabe von Acéphale veröffentlicht wurden. Nachdem er Masson vorgeschlagen hatte, einen Mann ohne Kopf zu zeichnen, um ihn auf der Titelseite der Zeitschrift abzdrukken, wurde dieser Mann ohne Kopf in Massons Vorstellung zum umherirrenden und lebendigen Teil des Mythos; auf diese Weise sind ihm die kaum einzugrenzenden Assoziationen und möglichen Auswirkungen eines Mythos zugefallen, ohne dass dies irgendjemand beabsichtigt hatte. [...] Zunächst entsprach die Darstellung von Acéphale in Batailles Verständnis nur dem noch schematischen Bemühen um eine ›Menschenmenge ohne Führer‹ und einer Existenz nach dem Vorbild eines kopfflosen Universums, einem Universum, in dem Gott tot ist.« Bataille

schaft, die sich gleichermaßen der Dominanz eines Gott-Vaters wie jedem (politischen) Herrschaftsprinzip entzieht:

L'acéphale exprime mythologiquement la souveraineté vouée à la destruction, la mort de Dieu, et en cela l'identification à l'homme sans tête se compose et se confond avec l'identification au surhumain qui EST tout entier ›mort de Dieu‹.

Der *Azephale* drückt mythologisch die Souveränität aus, die der Zerstörung geweiht ist, dem Tod Gottes, und darin verbindet und vermischt sich die Angleichung an den kopflosen Menschen mit der Angleichung an den Übermenschen, der ganz und gar der ›Tod Gottes‹ ist.¹⁶²

Der Öffentlichkeit wurde die Acéphale-Figur im Zusammenhang mit Batailles Projekt einer antifaschistischen Relektüre Nietzsches¹⁶³ in der gleichnamigen Zeitschrift *Acéphale* präsentiert.¹⁶⁴ Die gesamte zweite Ausgabe der Zeitschrift aus dem Jahr 1937, zu der unter anderem Pierre Klossowski, Jean Wahl und Jean Rollin Texte beisteuerten, war der »Rettung« Nietzsches vor den Faschisten gewidmet. Damit war seine Bewahrung vor den »antisemitischen Verfälschungen« durch Elisabeth Foerster und Richard Oehler gemeint,¹⁶⁵ sowie vor der Aneignung durch Mussolini und den italienischen Faschismus und der nationalsozialistischen ideologischen Vereinnahmung durch Rosenberg und Bäumler.¹⁶⁶ Es kam Bataille, der die meisten Texte zu dieser Ausgabe beisteuerte, darauf an,

in: Galletti (Hg.) *L'Apprenti Sorcier*, S. 339 [Übersetzung: R.E.]. Vgl. auch Mattheus: *Georges Bataille*, S. 330 ff. Nach Leiris haben die Zeichnungen von Masson als zentrales Thema den sterbenden Gott, und das Motiv sei gleichermaßen von Nietzsche wie von Frazers *The Golden Bough* inspiriert gewesen. Vgl. Leiris zitiert nach Bataille, in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 305.

¹⁶² Bataille: »Propositions sur la mort de dieu«, S. 20 [deutsch: S. 176].

¹⁶³ Zur linken Nietzsche-Lektüre, wie sie seit Mitte der 1930er Jahre von Bataille und insbesondere auch Pierre Klossowski initiiert und betrieben wurde, vgl. Le Rider: *Nietzsche en France*, S. 153 ff. Jacques Monnoyer macht darauf aufmerksam, dass die Nietzsche-Lektüren in *Acéphale* nicht nur eine kritische Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Nietzsche-Rezeption, sondern auch mit der jungen, faschistischen Rechten in Frankreich darstellte, namentlich mit Thierry Maulnier, Drieu La Rochelle, Robert Brasillach und andere mehr, vgl. Monnoyer: »Die französische Nietzsche-Rezeption zwischen 1937 und 1939«.

¹⁶⁴ Vgl. Bataille: »Propositions sur la mort de dieu«, S. 20 [deutsch: »Thesen über den Tod Gottes«, S. 176].

¹⁶⁵ Bataille: »Nietzsche et les fascistes«, S. 3 [deutsch: »Nietzsche und die Faschisten«].

¹⁶⁶ Es geht Bataille um den Nachweis, dass eine Auslegung der Gedanken Nietzsches im Sinne des Faschismus nur auf einem Missverständnis beruhen kann, denn: »Fascisme et nietzschéanisme s'excluent, s'excluent même avec violence, dès que l'un et l'autre sont considérés dans leur totalité: d'un côté la vie s'enchaîne et se stabilise dans une servitude sans fin, de l'autre souffle non seulement l'air libre mais un vent de bourrasque [...]. / Faschismus und Nietzschanismus schließen sich aus, sie schließen sich sogar gewaltsam aus, sobald sie beide in ihrer Totalität betrachtet werden: auf der einen Seite fesselt sich das Leben und erstarrt zu einer Knechtschaft ohne Ende, auf der anderen Seite weht nicht nur die Luft der Freiheit, sondern ein Sturmwind [...].« Ebd., S. 5 [deutsch: S. 149].

Nietzsche als Denker einer umfassenden menschlichen Freiheit zu markieren, die nicht nur dem Faschismus diametral entgegengesetzt ist, sondern im Grunde alle bestehenden Formen von politischem Handeln hinter sich lässt. Nietzsches Denken sei nicht politisch, sondern existenziell, es zielen auf die »unzähligen Möglichkeiten des Lebens« und nicht auf die »Plattheiten der Aktualität«. ¹⁶⁷ Bataille besteht darauf, dass Nietzsches Philosophie nicht »dienstbar« gemacht werden könne, ¹⁶⁸ weil sie ein epistemisches Labyrinth sei, »c'est-à-dire tout le contraire des *directives* que les systèmes politiques actuels demandent à leurs inspirateurs [...]. / das heißt das komplette Gegenteil zu den *Direktiven*, die die gegenwärtigen politischen Systeme von ihren Anregern erwarten [...].« ¹⁶⁹

In Batailles Nietzsche-Texten wird die Figur des Acéphale zum »primitiven« Wiedergänger von Nietzsches Übermensch bzw. des Anti-Gottes Dionysos: Dionysos, der traditionell mit dem Themenkomplex des Orgiasmus, der Revolte, dem Obszönen und dem Devianten assoziiert ist, ¹⁷⁰ steht auch bei Bataille Pate für Prozesse der ekstatischen Überschreitung und kulturellen Selbstauflösung. In seiner Deutung wird der formlos zerstückelte Gott zum Repräsentanten eines »azephalen Universums«, in dem Gott tot ist und zu einer revolutionären Gestalt, die sich gegen die »Herrschaft des Himmels« ¹⁷¹ und letztlich gegen die westliche Zivilisation selbst richtet. Der antike Gott Dionysos, der als »interdiskursive Selbstbespiegelungsfigur« mit historisch variabler Gestalt traditionell einen beliebten Einsatzpunkt für Formen von modernekritischem Alteritäts- und Differenzdenken bot, ¹⁷² verkörpert dabei auch in Batailles Version das sowohl in ästhetischer als auch in kultureller Hinsicht »Fremde«. ¹⁷³ In der Figur des Acéphale verstärkten sich zudem die bereits bei Nietzsche anzutreffenden, ¹⁷⁴ archaischen Charakterzüge des antiken Gottes: Der Acéphale war eine chthonische (Anti-)Gottheit, die gemäß Batailles Systematik eindeutig aufseiten des »niederen Materialismus« anzusiedeln

¹⁶⁷ Ebd., S. 11 [deutsch: S. 166–167].

¹⁶⁸ Ebd., S. 4 [deutsch: S. 146].

¹⁶⁹ Ebd., S. 7.

¹⁷⁰ Vgl. Schmidt/Schmidt-Berger: »Einleitung« in: dies. (Hg.): *Mythos Dionysos*, S. 18–19.

¹⁷¹ Bataille: »Chronique Nietzschéenne«, S. 19.

¹⁷² Vgl. Schmidt/Schmidt-Berger: »Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Mythos Dionysos*, S. 40.

¹⁷³ Dionysos tritt als Grenzgänger zwischen Zivilisation und Natur, zwischen Mensch und Tier auf bzw. als Weltenbummler, der die »Grenzen zwischen Ländern und Kulturen [...] auf seinem Zug vom Orient in den Westen« überschreiten konnte, vgl. ebd., S. 41.

¹⁷⁴ Bei Nietzsche ist Dionysos ein barbarischer, nicht-griechischer Gott thrakischer bzw. kleinasiatischer Abstammung, gegen den sich die Griechen durch den vermittelnden Apoll »schützen« wollten. Dionysos erneuert die griechische Kultur aber letztlich gerade durch seinen barbarischen Einfluss. Vgl. Zwiauer: »Der antike Dionysos bei Friedrich Nietzsche und Walter Friedrich Otto«, S. 222.

ist.¹⁷⁵ Während Alfred Rosenberg den Gott Dionysos aufgrund seiner »barbarischen« Anteile als »nicht-griechisches« und ergo »nicht-arisches«, fremdes Element aus dem Kanon der nationalsozialistischen Mythen aussortieren wollte,¹⁷⁶ wird dieser in Gestalt des Acéphale zur gleichermaßen barbarischen wie revolutionären Figur stilisiert:

Ce que Nietzsche a brisé ne peut s'ouvrir qu'à ceux qui sont portés en avant par le besoin de briser [...]. C'est la loi du temps présent qu'un homme quelconque soit incapable de penser à quoi que ce soit et soit happé dans tous les sens par des occupations toutes servies qui vident la réalité. Mais l'existence de cet homme quelconque achèvera de s'en aller en poussière et il cessera un jour de s'étonner qu'un être vivant ne le regarde pas comme la dernière limite des choses.

Was Nietzsche zertrümmert hat, kann sich nur jenen öffnen, die das Bedürfnis zu zertrümmern vorantreibt [...]. Es ist das Gesetz der heutigen Zeit, daß ein gewöhnlicher Mensch nicht imstande ist, an was auch immer zu denken, und in jeder Hinsicht von gänzlich sklavischen Beschäftigungen, die seine Wirklichkeit aushöhlen, mitgerissen wird. Doch die Existenz dieses gewöhnlichen Menschen wird vollends zu Staub werden, und eines Tages wird er sich nicht mehr wundern, daß ein lebendiges Wesen ihn als die letzte Grenze der Dinge ansieht.¹⁷⁷

Es handelte sich also bei der ausgerufenen »Rettung« in Wahrheit um eine sehr eigenwillige Aneignung Nietzsches bzw. um eine »verkennende Anerkennung« der Konzepte des Philosophen.¹⁷⁸ Bataille beschränkte sich nicht auf die Darstellung von Nietzsches Gedankengebäude. Seine Texte produzierten vielmehr, so analysiert Jacques Le Rider, imitative »Verdopplungen« von Nietzsches Denkfiguren – ein Prozess, im Zuge dessen diese Figuren auch eine »Primitivisierung« durchliefen:¹⁷⁹ Le Rider spricht von einer »Duplizierung« Nietzsches durch Durkheims religionssoziologische Thesen sowie von einer damit einhergehenden »Entleerung« der Theoreme Nietzsches, die schließlich Simulakren von Nietzsches Begriffen hervor-

¹⁷⁵ Vgl. zum »niedereren Materialismus« der Acéphale-Figur auch Bitsch: »Georges Batailles Heterologie und die *Documents*«. Bitsch macht zudem auf den gnostischen Charakter der Acéphale-Figur aufmerksam, vgl. ebd., S. 4. Vgl. zu gnostischen Bezügen auch Stoekl: »The Death of Acéphale and the Will to Change«.

¹⁷⁶ In Rosenbergs Deutung ist der Dionysmus ursprünglich »griechenlandfeindlich« und musste mithilfe des Gottes Apoll überwunden werden. Rosenberg spricht von einer »geistigen Bastardisierung« Griechenlands durch Dionysos, vgl. Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, S. 46. Dass Bataille sich in weiten Teilen auf die Dionysos-Deutung Walter Ottos bezieht, ist nicht unproblematisch: Im Unterschied zu Rosenbergs ablehnender Haltung gegen das Dionysische begründete Otto mit seinem Dionysos-Buch eine – teilweise auch im NS geteilte – Dionysos-Euphorie. Er betonte im Gegensatz zu Rosenberg die kulturstiftende Rolle des »dionysischen Geistes« in der deutschen Geschichte. Vgl. zur problematischen Rezeptionsgeschichte des Dionysos, Zwiauer: »Der antike Dionysos bei Friedrich Nietzsche und Walter Friedrich Otto«, S. 232 f.

¹⁷⁷ Bataille: »Chronique Nietzscheenne«, S. 22–23 [deutsch: »Nietzsche-Chronik«, S. 202].

¹⁷⁸ Vgl. Hollier: »De l'au-delà de Hegel à l'absence de Nietzsche«, S. 81

¹⁷⁹ Vgl. Le Rider: *Nietzsche en France*, S. 167 f.

brachte.¹⁸⁰ Im Rückgriff auf die Ethnologie wurde der philosophische Diskurs unterhöhlt und Batailles eigene Deutungsweise etabliert. Laut seinem Mitstreiter im Collège de Sociologie und in der Gruppe Acéphale, Pierre Klossowski, betrieb Bataille eine bewusste Umdeutung von Begriffen, das heißt Simulakren-Produktion.¹⁸¹ Simulakren entstehen nach Klossowski durch die verfremdende Nachahmung des ursprünglichen Begriffs. Dem Simulakrum liege also eine falsche bzw. verfehlte Mimesis zugrunde, die uneindeutige, nicht greifbare und fluktuierende Bilder produziere, welche ihr Gegenteil einschließen und in sich widersprüchlich sein können.¹⁸² Solche Simulakren sind nach Klossowski schlechte Imitationen im platonischen Sinne,¹⁸³ das heißt exzessive Kopien, die dem Original nicht einfach ähneln, sondern sich umgekehrt das Original ähnlich *machen*: Sie verselbständigen und vermehren sich und bemächtigen sich letztlich des Originals auf »dämonische« Art und Weise. Darin liegt für Klossowski gerade das produktive bzw. transgressive Potential des Simulakrums, nämlich die Möglichkeit zur Subversion eines Bildes oder Begriffs durch dessen »magische« Aneignung.¹⁸⁴

Folgt man Le Rider und Klossowski, handelte es sich bei Batailles Acéphale-Figur also um den Entwurf zu einem solchen »magischen« Simulakrum, durch das ein »dämonisches« Bild mitten in den Nietzsche-Diskurs eingeschleust werden sollte. Ziel der falschen Kopie war es, einen Gegendiskurs zur auch in Frankreich erstarkenden, faschistischen Nietzsche-Rezeption in Umflauf zu bringen¹⁸⁵ und so Nietzsches Denkfiguren, an erster Stelle die Figur des Dionysos, dem pangermanischen, dem arisch-reinigenden Zugriff der Faschisten zu entziehen. Nach Klossowski lag Batailles Entwurf eines kopflosen Körpers also die Idee zugrunde, dass politische Ideologien mithilfe der mimetischen Strategien der Magie bekämpft werden können. Die Umdeutung des Dionysos zum kopflosen Acéphale war der Versuch einen subversiven Gegenmythos zu etablieren,

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 170.

¹⁸¹ Klossowski: »A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille«, S. 742. Diese Simulakren, so Klossowski, waren rhetorische Figuren »im Übergang«. Sie seien als »Zeichen eines momentanen Zustandes« nicht auf der Seite der intelligiblen Begrifflichkeiten, sondern der (sprachlichen) Trugbilder angesiedelt gewesen. Vgl. ebd.

¹⁸² Vgl. ebd., S. 742–743.

¹⁸³ Vgl. Deleuze: »Platon et le simulacre«, S. 229–307.

¹⁸⁴ Klossowski spricht von einer Art Exorzismus des Originals durch die Kopie, vgl. Klossowski: »Préface«, in: Waldberg: *Les demeures d'Hypnos*, S. 13, zit. nach Madou, Jean-Pol: *L'art, le simulacre, la communauté*, S. 66.

¹⁸⁵ Laut Jean-Maurice Monnoyer richteten sich die »rettenden« Relektüren Nietzsches in *Acéphale* vor allem gegen die Nietzsche-Rezeption der jungen faschistische Rechten in Frankreich, zu nennen wären u.a. Thierry Maulnier, Rober Brasillach und Drieu La Rochelle. Vgl. Monnoyer: »Die französische Nietzsche-Rezeption zwischen 1937 und 1939«, S. 43.

der nach Batailles Intention dem seiner Meinung nach politisch gefährlichsten Moment des Faschismus entgegentreten sollte: Dem Rassismus und Antisemitismus sowie der Zuspitzung »sakraler« Kollektivkräfte auf eine monocephale, politische Führerfigur.¹⁸⁶

3.2. Ritualisierung der Tragödie

Zunächst also textuelles Konstrukt und Zeichnung, fand der Acéphale alsbald seine Materialisierung in Gestalt jener gleichnamigen Gruppe, die im Wald von Marly geheime Rituale durchführte. Wenn die Acéphale-Anhänger, wie es im Gründungsmanifest der Gruppe hieß, sich dabei von der Politik abkehren und stattdessen »furchtbar religiös« (*farouchement religieux*) werden wollten,¹⁸⁷ dann war damit in Durkheims Sinne die Kumulation kollektiver Affekte und die Herausbildung eines überindividuellen Kollektivbewusstseins gemeint.¹⁸⁸ Die kollektive sakrale Ekstase setzte allerdings die Abschaffung bestehender, hierarchischer sozialer Strukturen voraus – und damit, zumindest theoretisch, ein Opfer. Denn dem »cäsarischen« Führerprinzip könne man sich, so verlautbarte das Acéphale-Manifest, nur durch die Tötung des Souveräns selbst entledigen:

A L'UNITÉ CÉSARIENNE QUE FONDE UN CHEF, S'OPPOSE LA COMMUNAUTÉ SANS CHEF LIÉE PAR L'IMAGE OBSÉDANTE D'UNE TRAGÉDIE. La vie exige des hommes assemblés, et les hommes ne sont assemblés que par un chef ou par une tragédie. Chercher la communauté SANS TÊTE est chercher la tragédie: la mise à mort du chef elle-même est tragédie ; elle demeure exigence de tragédie.

DER CÄSARISCHEN EINHEIT, DIE EIN FÜHRER GRÜNDET, WIDERSETZT SICH DIE GEMEINSCHAFT OHNE FÜHRER, DIE DAS OBSESSIVE SINNBILD EINER TRAGÖDIE VERBINDET. Das Leben fordert versammelte Menschen, und die Menschen versammelt nur ein Führer oder eine Tragödie. Die menschliche Gemeinschaft OHNE KOPF suchen heißt die Tragödie suchen: die Tötung des Führers ist selbst eine Tragödie; sie bleibt Erfordernis der Tragödie.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Vgl. Bataille: »La Structure psychologique du fascisme«. In diesem Sinne war die Acéphale-Figur letztlich weniger eine eigenständige Utopie, sondern »Gegen-Utopie«, und Batailles Vorstellung von einer erfolgreichen, antifaschistischen Politik beruhte einmal mehr auf der Idee einer »magischen« Gegenbeschwörung des politischen Feindes. Vgl. dazu meine Ausführungen in Kap. II.3.3.

¹⁸⁷ Bataille: »La conjuration sacrée«, S. 1.

¹⁸⁸ Nach Jean-Michel Besnier stellte Acéphale die »Kollusion« von Politik und Religion dar. Vgl. Besnier: *Politique de l'impossible*, S. 110. Der »lebendige Mythos« Acéphale sei die Verkörperung einer führerlosen Konzentration kollektiver Kräfte, so Bataille: »L'identification des participants au mythe de l'acéphale représente la première tentative de formation d'une foule sans chef [...]. / Die Identifikation der Teilnehmer mit dem Mythos des Acéphale stellt den ersten Versuch dar, eine Menge ohne Führer zu formieren [...].« Bataille in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 476 [Übersetzung: R.E.].

¹⁸⁹ So Bataille in: »Chronique Nietzscheenne«, S. 21–22 [deutsch: S. 199–200]. Denis de Rougemont zeigte sich begeistert über die Gruppe Acéphale, die seiner Meinung nach

Die »kopflose« Gemeinschaft ins Leben zu rufen bedeute also, zu einer Gemeinschaft der »Tragödie« zu werden – denn die Tragödie war ja gemäß Batailles Definition das Gegenteil von Herrschaft, nämlich die anarchistische Freisetzung der Kollektivkräfte durch das Opfer des Souveräns.¹⁹⁰

Die sakralen Experimente Acéphales, so darf vermutet werden, zielten darauf ab, im Wald von Marly eine solche Tragödie zur Aufführung bringen und auf diese Weise eine »tragische« Gemeinschaft herzustellen. Doch war als »tragischer« Höhepunkt der ritualistischen Aktivitäten von Acéphale wirklich ein menschliches Gründungsoffer geplant? Sollte tatsächlich Bataille selbst – als Vaterfigur der Gemeinschaft – zu Füßen der Ruinen von Montjoie hingerichtet werden?¹⁹¹ Gegen das sich hartnäckig haltende Gerücht von einem geplanten Menschenopfer spricht, dass Bataille gegen Ende des Collège de Sociologie den mystischen, meditativen und nach innen gekehrten Charakter der Gruppe in den Vordergrund stellte: Acéphale sei eine »Gemeinschaft der Herzen« und die Rituale im Wald von Marly (mystischer) Selbstzweck.¹⁹² In einem Brief an Caillois zur Auflösung des Collège de Sociologie verteidigte Bataille sein persönliches Bedürfnis nach »Dramatik« und stellte die spirituellen Dimensionen des Projekts in den Vordergrund:

[...] mon insistance à me réclamer de Nietzsche indique à elle seule dans quel sens je vais. Je recherche autant qu'un autre une domination de ce qui est monstre mais à la condition qu'il y ait domination, non d'une réalité étrangère, de ce qui est exactement reconnu comme soi-même et libéré dans les fêtes. (Je cherche évidemment à rendre possibles certains états de conscience de l'ordre de la fête et il est vrai qu'il y a quelque chose d'important pour moi.)

Meine beharrliche Berufung auf Nietzsche zeigt bereits an, in welche Richtung ich gehe. Ich suche, so wie andere auch, nach einer Herrschaft dessen, was ungeheuerlich ist, aber unter der Bedingung, daß es sich um die Herrschaft nicht einer fremden Wirklichkeit, sondern von etwas handelt, das als Selbst [*soi-même*] erkannt und bei Festen freigesetzt wird. (Ich versuche natürlich, bestimmte Bewußtseinszustände von der Art des Festes zu ermöglichen, und in der Tat liegt darin etwas für mich Wichtiges.)¹⁹³

aufgrund ihrer »radikalen Staatsfeindlichkeit« den Namen »Antifaschismus« verdient habe, vgl. Rougemont: »Retour de Nietzsche«, S. 313–315.

¹⁹⁰ Vgl. meine Ausführungen oben in Kap. II.3.2.

¹⁹¹ Vgl. Waldberg: »Acéphalogramme« [deutsch: »Acéphalogramm«], S. 597. Nach Caillois fand dieses Opfer einzig deshalb nicht statt, weil sich unter den Acéphale-Jüngern kein Freiwilliger fand, der die Rolle des Opferpriesters übernehmen wollte. Vgl. Caillois: »Paradoxe d'une sociologie active«, 59. Batailles rückblickende Beurteilung Acéphales als »gewaltiger Irrtum« (*erreur monstrueuse*) lässt sich ebenfalls auf ein womöglich geplantes Opfer beziehen. Vgl. Bataille: »Plans pour la somme athéologique«, S. 373.

¹⁹² Vgl. Bataille: »La joie devant la mort«, S. 744.

¹⁹³ Bataille: »Georges Bataille à Roger Caillois«, S. 834 [deutsch: S. 706].

Spätestens 1939 schien für Bataille die subjektive Transgressionserfahrung in sogenannten »Todesmeditationen«, das heißt ein »festiver« Bewusstseinszustand und weniger der tatsächliche, kollektive Rausch im Mittelpunkt gestanden zu haben. Viele der nachgelassenen Dokumente von Acéphale lassen zudem den Schluss zu, das in Rede stehende Opfer sei ohnehin niemals zur Realisierung vorgesehen gewesen, sondern nur die symbolische, das heißt »virtuelle« Selbstopferung in Form von Opfermeditationen.¹⁹⁴

Doch der Status des Opfers bleibt letztlich ungeklärt. In ihrer Rezeptionsgeschichte ist die Gruppe Acéphale deshalb auch als Versuch verstanden und kritisiert worden, die Grenzen der (politischen) Repräsentation durch den Sprung in die Offenheit einer gemeinschaftlichen Ekstaseerfahrung zu überwinden.¹⁹⁵ Die Bedeutung des Opfers wurde dabei unterschiedlich interpretiert: Sein Ausbleiben diene einerseits als Beweis für eine in Acéphale von Anfang an angelegte Unrealisierbarkeit, welche schließlich die »Undarstellbarkeit« jeder Form von Gemeinschaft demonstriere, andererseits als Beweis für die Widersprüche des Projekts und dessen Scheitern an der eigenen Umsetzbarkeit.¹⁹⁶ Insbesondere Maurice Blanchot betonte, dass die Acéphale-Gemeinschaft auch aufgrund ihres eigenen Anspruchs, die Kollektivkräfte nicht in einer konkreten Form zu zentrieren, vorläufig bleiben musste und Acéphale deshalb weniger der Name einer bereits existierenden Gruppe, sondern vielmehr der Arbeitstitel für einen *Prozess* zur Herstellung einer »werklosen« Gemeinschaftsform war.¹⁹⁷ Die Debatte über den Status der Gemeinschaft und die Frage nach dem Opfer in Acéphale soll aber an dieser Stelle nicht wieder aufgenommen werden.¹⁹⁸ Denn obwohl die Kritik an der im Collège de Sociologie allgegenwärtigen Opferfaszination auch ohne echtes Blutopfer berechtigt bleibt, scheint doch die Tatsache, dass Acéphale über fast drei Jahre hinweg ritualistische Aktivitäten durchführte, die eben gerade

¹⁹⁴ Vgl. meine Ausführungen weiter unten in Kap. IV.1. In diesem Sinne wurde der »lebendige Mythos« Acéphale also letztlich nicht lebendig und blieb, wie es Bataille später ausdrückte, ein »abwesender Mythos«. Vgl. Bataille: »L'absence du mythe«, in: Breton/Duchamp (Hg.): *Exposition internationale du surréalisme*, S. 65. Vgl. zur Diskussion über die Problematik des Opfers bei Acéphale, Blanchot: *La communauté inavouable*. Blanchot weist das Opfer-Gerücht zurück, die Gemeinschaft und mit ihr das Opfer sei nie zur Realisierung vorgesehen gewesen. Zur seit den 1980ern geführten Diskussion über den Status der Gemeinschaft bei Bataille, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann, vgl. u. a. auch Nancy: *La communauté désavouée*.

¹⁹⁵ Vgl. Nancy: *La communauté désavouée*, S. 126f.

¹⁹⁶ Vgl. zu dieser Debatte insbes. Blanchot: *La communauté inavouable* und Nancy: *La communauté désœuvrée* und ders.: *La communauté désavouée*.

¹⁹⁷ Vgl. Blanchot: *La communauté inavouable*, S. 23.

¹⁹⁸ Vgl. zu dieser Debatte jüngst auch Falasca-Zamponi: *Rethinking the Political*, 227–225.

nicht in einem echten Opfer kulminierten, mindestens genauso interessant und bietet Anlass für eine Betrachtung der Gruppe unter ästhetik- und performancetheoretischen Gesichtspunkten: Denn zunächst lässt sich die im Gründungsmanifest angekündigte »Gemeinschaft der Tragödie« auch als Projekt einer Enttheatralisierung der Tragödie deuten, das heißt als Programm für ihre Befreiung aus dem theatralen Rahmen – durch ihre Re-Ritualisierung. Eine solche Enttheatralisierung hätte allerdings, zumindest gemäß der Tragödientheorien Batailles und Leiris', tatsächlich nur durch das echte Blutopfer realisiert werden können. Dass das Menschenopfer nicht stattfand bedeutet also, dass Acéphales Rituale, gemessen am eigenen Anspruch, zumindest teilweise dem Symbolischen verhaftet blieben. Der finale ›Sprung aus der Repräsentation‹ blieb aus, die Aktivitäten der Gruppe oszillierten letztlich *zwischen* ritueller Materialität und symbolischem Spiel. Kann die »Gemeinschaft der Tragödie« in diesem Sinne auch als Kunstwerk, das heißt als eine Art Tragödieninszenierung, verstanden werden, dann handelte es sich dabei allerdings nicht um ein klassisches Theaterstück, sondern eher um ein sakrales ›Happening‹, das die Grenzen zwischen Theater und Ritual verschwimmen lässt.¹⁹⁹

3.3. Dramaturgien des Sakralen

Im Zusammenhang mit der Frage nach der spezifischen Theatralität in Acéphales Aktivitäten ist interessant, dass der Acéphale-Mythos nicht nur in der Auseinandersetzung mit den Gedankengebäuden Nietzsches und Durkheims seine Konturen gewann, sondern maßgeblich unter Bezugnahme auf das zeitgenössische Avantgardetheater. Neben Nietzsches Philosophie, so zeigt ein Blick in Batailles Texte zur Acéphale-Figur, war ein bestimmtes Theaterstück die wichtigste Referenz für die Vision einer azephalischen Gemeinschaft: »Numantia« von Cervantes, das von dem Artaud-Schüler und Theatermacher Jean-Louis Barrault im April und

199 In der theaterwissenschaftlichen Forschung gilt die kategorische Unterscheidung zwischen Theater und Ritual allerdings ohnehin als obsolet – u. a. mit dem Hinweis darauf, dass beide Formen inszenatorische und rollenhafte Elemente integrieren sowie auch reale soziale Effekte zeitigen können, vgl. bspw. Fischer-Lichte: »Theater und Ritual«. Wie Fischer-Lichte hervorhebt, sind die »Unterscheidungen zwischen Theater und Ritual sinnvoll nur im Hinblick auf bestimmte historische Zeitabschnitte innerhalb bestimmter Kulturen [...], nicht jedoch auf einer allgemeinen systematischen Ebene«. Ebenso wenig lassen sich die Erfahrungsmodi »Präsenz« und »Repräsentation« in ein eindeutiges oder gar dichotomes Verhältnis bringen. Vgl. Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen*, S. 256. Vgl. ebd., S. 279. Richard Schechner führt statt der Trennung zwischen Ritual und Theater den Unterschied von auf »Effizienz« (Wirkung) zielenden Performances und solchen, die sich auf »Entertainment«, also rein symbolische Handlungen, beschränken, als Basisunterscheidung an. Vgl. Schechner: »From Ritual to Theatre and Back«, S. 468.

Mai 1937 – vermutlich sogar auf Anregung Batailles und Massons – mit einem Bühnenbild von Masson versehen in Paris uraufgeführt wurde.²⁰⁰

»Numantia« handelt vom Ende des Krieges zwischen dem Römischen Reich und den Keltiberern, von der Eroberung der Stadt Numantia durch Scipio Aemilianus, in deren Verlauf sich die Numantier kollektiv selbst töten, um sich nicht unterwerfen zu müssen. Barraults Inszenierung wurde von vielen linken Pariser Intellektuellen als Allegorie auf den spanischen Bürgerkrieg verstanden und euphorisch rezipiert.²⁰¹ Auch Bataille zeigte sich sehr beeindruckt, insbesondere von der »azephalischen« Dimension dieses Stücks. Die Größe der Tragödie von Numantia, so berichtet Bataille in der Zeitschrift *Acéphale* in seiner »Chronique Nietzscheenne« über die Inszenierung, liege gerade darin: »[...] qu'on n'y assiste pas seulement à la mort d'un certain nombre d'hommes, mais à l'entrée dans la mort de la cité toute entière: ce ne sont pas des individus, c'est un peuple qui agonise. / [...] dass man nicht nur dem Tod einer gewissen Anzahl von Menschen beiwohnt, sondern dem Todeskampf des ganzen Gemeinwesens: es sind keine Individuen, es ist ein Volk, das im Sterben liegt.«²⁰²

Nicht dem Untergang eines einzelnen tragischen Helden wie in der klassischen Tragödie, sondern der »tragischen« Enthauptung einer Gemeinschaft könne hier also beigewohnt werden, wobei sich zugleich mit den Numantiern und den Römern zwei Prinzipien, nämlich das der Tragödie und das der Politik, diametral gegenüberstünden:

De même que les Romains commandés par l'implacable autorité d'un chef sont associés à la gloire du soleil, de la même façon les Numantiens SANS CHEF sont placés dans la région hantée par les fantômes de la Mère-Tragédie.

Ebenso wie die von der unerbittlichen Autorität eines Führers beherrschten Römer mit dem Ruhm der Sonne verbunden sind, sind die Numantier OHNE FÜHRER im Bereich der Nacht und der Erde angesiedelt, in jenem Bereich, in dem die Gespenster der Mutter-Tragödie umgehen.²⁰³

Der militärischen Macht und politischen Souveränität der Römer setzt sich in Batailles Deutung die tragische »Herzengemeinschaft« (*communauté de cœur*) der Numantier entgegen.²⁰⁴

Die im Theaterstück dargestellten Numantier waren ganz offensichtlich das Vorbild für die von Bataille ebenfalls als »Herzengemeinschaft« bezeichnete Gemeinschaft der Acéphalisten.²⁰⁵ Der ins Auge springende

200 Vgl. Barrault: *Souvenirs pour demain*, S. 113f.

201 Vgl. Richman: *Sacred Revolution*, S. 153–154.

202 Bataille: »Chronique Nietzscheenne«, S. 21 [deutsch: S. 196].

203 Ebd., S. 20 [deutsch: S. 194].

204 Ebd., S. 21.

205 Vgl. Bataille: »La joie devant la mort«, S. 744.

Unterschied zwischen beiden ›Tragödien‹ ist allerdings natürlich, dass die Gemeinschaft von Acéphale nicht im Rahmen einer Theaterbühne realisiert werden und der tragische Mythos nicht symbolisches Geschehen bleiben, sondern Realität werden sollte.²⁰⁶ Die Rituale von Acéphale verließen zudem mit dem theatralen Rahmen auch die formalen Grenzen einer Theateraufführung im herkömmlichen Sinne: Ort der Inszenierung war der Wald von Marly, anstelle des theatralen Spiels sollte das rituelle Ereignis treten, es gab keine Zuschauerinnen, sondern nur die Adepten Acéphales, die ihrerseits keine Unbeteiligten, sondern Teil des rituellen Geschehens waren. Und die Dramatik der Rituale sollte sich schließlich nicht über einen Plot, sondern über die Wirkungskraft des Sakralen selbst entfalten, von dem sich die Acéphalisten überwältigen lassen wollten. Auch waren die Acéphale-Mitglieder keine bloßen Schauspieler, obwohl sie das Sakrale, wie Bataille es ausdrückte, bewusst »künstlich« inszenierten:²⁰⁷ Ihnen wurde dabei offenbar der blutige Einsatz ihres eigenen Körpers abgefordert. Aus einem Bericht über ein Treffen vom 28.9.1938 ist der Ablauf der Initiation von Patrick Waldberg als Acéphale-Jünger bekannt, der sich folgendermaßen gestaltete: Bataille verschickte vor dem Treffen im Wald eine Landkarte²⁰⁸ an die Teilnehmer sowie genaue Anweisungen über den Verlauf des Treffens.²⁰⁹ Jeder der zur absoluten Geheimhaltung verpflichteten Verschworenen sollte sich ein Zugticket von Paris Saint-Lazare in den kleinen Ort Saint-Nom-la-Bretèche unweit von Paris kaufen. Während der Fahrt sollten die Verschworenen nicht miteinander sprechen und auch sonst keine Aufmerksamkeit erregen. Vom Bahnhof in Saint-Nom-la-Bretèche aus ging es schweigend, in Zweier- und Dreiergruppen und später im Gänsemarsch weiter durch den nächtlichen Wald. Der Initiand Waldberg wurde auf dieser Wanderung von den Jüngern Imre Kelemen und Georges Ambrosino begleitet, die jeweils mit einer Schwefelfackel ausgestattet waren und Waldberg zu einem im Vorfeld festgelegten Ort

²⁰⁶ Vgl. Rieusset: »Le Collège de sociologie«, S. 123. Im Allgemeinen bezieht sich die Kritik am Symbolischen im Umfeld des Collège auch auf das Theater. So schreibt Jules Monnerot in seinem Artikel »Dionysos philosophe« über die neuen, idealen Intellektuellen, sie »spielten kein Stück mehr, sondern ein Spiel, in dem der Einsatz nicht der Himmel, sondern die Erde ist«: »Le créateur ne crée pas de l'art mais de l'histoire [...] il ne joue plus une pièce mais une partie dont l'enjeu n'est pas quelque ciel, mais la terre.« Monnerot: »Dionysos philosophe«, S. 10.

²⁰⁷ Vgl. meine Ausführungen weiter oben in Kap. II.1.3.

²⁰⁸ Vgl. den Reprint der von Bataille angefertigten Landkarte, in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 358, vgl. Abb. auf Seite 112.

²⁰⁹ Vgl. dazu auch den jüsst von Marina Galletti aufgefundenen, herausgegebenen und kommentierten Brief Batailles mit Anweisungen bezüglich eines Treffens an den offensichtlich an einer Acéphale-Mitgliedschaft interessierten Michel Carrouges, in: Galletti (Hg.): »Autour de la société secrète Acéphale«, S. 130.

(einem speziellen Erdwall) führten, an dem die Prozession auf die anderen Acéphalisten traf. Dort angekommen, krepelte Bataille Waldbergs linken Ärmel hoch – dieser befand sich nun zwischen Charles Andler (links) und Imre Kelemen (rechts) – und Ambrosino nahm mit einem Messer in der rechten Hand einen Einschnitt in Waldbergs linken Unterarm vor, während Bataille aus einem der »Mementi«²¹⁰ von Acéphale zitierte, das er mit den Worten einleitete: »Voici le texte que nous te proposons de signer et de sceller de ton sang. / Hier der Text, den wir dir zur Unterschrift und Besiegelung mit deinem Blut vorlegen.« Abschließend steckte Bataille das Papier mit dem Memento in Waldbergs linke Tasche und dieser wurde von Ambrosino und Kelemen wieder weggeführt.²¹¹ Nach den Treffen durften die Acéphalisten auf gar keinen Fall über ihre Erlebnisse sprechen.²¹²

Nicht nur die in Waldbergs Erinnerungsnotizen sogleich ins Auge springenden ritualistischen Elemente dieser Initiation, sondern auch viele andere Aktivitäten von Acéphale waren von Bataille in textueller Form notiert und vorbereitet worden. Batailles Notizen lassen sich auch als Regieanweisungen interpretieren, denn die elaborierte Dramaturgie des Initiationsrituals von Waldberg war sogar bis ins Detail choreographiert. Bataille hatte gewissermaßen die Rolle des Regisseurs von Acéphale inne: Er bestimmte, wie sich die Teilnehmer zu verhalten, welche Plätze und Rollen sie einzunehmen hatten, welche Routen sie zu gehen und welche Worte sie zu sprechen hatten.²¹³

Und schließlich lagen den »sakralen Ritualen« Acéphales noch weitere Texte zugrunde: Die Gruppe betrieb teilweise wohl eine Art *reenactment* ethnologischer Theorien – bspw. in Form eines »Nachspielens« von Mauss' und Huberts Theorie über die wechselweise profanen und sakralen Zyklen in Polargesellschaften²¹⁴ und der Reinszenierung der berühmten Feuer-

²¹⁰ Vgl. bspw. Bataille in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 356.

²¹¹ Vgl. ebd., S. 491–492 [Übersetzung: R.E.].

²¹² Vgl. ebd., S. 359–360.

²¹³ Bataille war in den 1930er Jahren auch der Regisseur anderer »sakraler« Inszenierungen: Er praktizierte verschiedene Sorten kleinerer Tieropfer und symbolische Opferrituale mit Pferdeköpfen im Wald von Marly. Vgl. dazu die Anmerkung Nr. 5 von Galletti in: dies. (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 362. Noch im Rahmen der Aktivitäten von Contre-Attaque fand am 21. Januar 1936 eine Gedenkfeier zum Jahrestag der Enthauptung Ludwigs XVI. statt, die wie ein dadaistisches Spektakel anmutete: Ein blutrotes Flugblatt wurde verteilt, und ein Kalbskopf anstelle des Königskopfes war Bestandteil dieses von Bataille erdachten, politischen »Maskenspiels«. Vgl. Hollier, in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 537. Die Grenzen zwischen politischem Aktivismus und surrealistischer Performance waren dabei fließend: Die Aktion fand nicht wie ursprünglich geplant auf der Place de la Concorde statt, sondern in dem (von Jean-Louis Barrault geleiteten) Theater *Grenier des Grands Augustins*. Vgl. Barrault: *Souvenirs pour demain*, S. 98.

²¹⁴ Vgl. Mauss/Hubert: »Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos«. Vgl. auch meine Ausführungen in Kap. II.2.3.

festen der arischen Völker Europas in Frazers *Golden Bough*.²¹⁵ Dieses *reenactment* ethnologischer Texte war Teil der planvollen Inszenierung, die Bataille in seinen sakralen ›Drehbüchern‹ festhielt.

3.4. Mimesis und Theatralität (II)

Acéphales Aktivitäten zielten also nicht oder zumindest nicht nur auf die Erzeugung spontaner Gruppenekstasen, sondern umfassten durchaus Ebenen der *mise-en-scène*. Trotz dieser inszenatorischen Anteile war der »lebendige Mythos« Acéphale aber kein simples Illusionstheater. Die Aktionen im Wald enthielten improvisierte Szenen und verfolgten im Ensemble letztlich keine geschlossene Dramaturgie. Im Kontext zeitgenössischer theateravantgardistischer Diskurse können sie vielmehr mit der Redefinition in Zusammenhang gebracht werden, welche die Theatralität im 20. Jahrhundert erfuhr: Im Umfeld der historischen Theateravantgarden wurden »implizit oder ganz explizit spezifische Beziehungen zwischen Theater und Ritual« hergestellt²¹⁶ und eine Kollision des »Gegensatzes von Kunst und Wirklichkeit« angestrebt.²¹⁷ Dabei springen insbesondere die Parallelen zum zeitgenössischen Theatermodell Antonin Artauds ins Auge:²¹⁸ Im Rekurs auf fernöstliche Theaterpraktiken forderte Artaud eine ›Sakralisierung‹ bzw. Ritualisierung des Theaters, die den Regisseur durch den Zeremonienmeister eintauscht und im provokativen Bruch mit der Imitation und Repräsentation in der Kunst²¹⁹ ein pathisch stark intensivierte, theatrales Spiel in Szene setzt, das sowohl Schauspielerinnen als auch Zuschauerinnen affiziert.²²⁰ In der Forschung ist insbesondere die performative Dimension, die in solchen Theaterästhetiken gegenüber der Textbasiertheit überlieferter Modellen in den Vordergrund tritt, analysiert worden,²²¹ sowie die Verschiebung der Konzentration auf das (flüchtige)

²¹⁵ Vgl. Galletti in: dies. (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 400. Bataille bezieht in einem Dokument aus der Zeit von Acéphale tatsächlich explizit auf Frazers »Goldenen Zweig« (Frazer: *The Golden Bough*), vgl. Bataille in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 364.

²¹⁶ Vgl. Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen*, S. 468.

²¹⁷ Vgl. ebd., S. 307.

²¹⁸ Vgl. Artaud: *Le théâtre et son double* [deutsch: *Das Theater und sein Double*]. Artaud war Zeitgenosse der Acéphalisten und persönlich mit Bataille bekannt – und außerdem, so Roland Barthes, war einer seiner treuesten Schüler der von Bataille bewunderte Jean-Louis Barrault, vgl. Barthes: »Le théâtre français d'avant-garde (1961)«, S. 300. An seine (flüchtige) Bekanntschaft mit Artaud erinnert sich Bataille in: »Antonin Artaud«, S. 179–181.

²¹⁹ Vgl. Derrida: »Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation«, S. 343 f. [deutsch: »Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation«].

²²⁰ Vgl. Artaud: »Le théâtre et la peste« [deutsch: »Das Theater und die Pest«], insbesondere S. 37 ff.

²²¹ Vgl. Fischer-Lichte/Mennemeier (Hg.): *Drama und Theater der europäischen Avantgarde*, S. 7.

Ereignis und seine Emergenz, auf den Körper, seine Materialität und Selbstreferentialität und die spezifische, den Zuschauerraum miteinbeziehende Medialität.²²²

Auch Acéphales Experimente spielten mit den fluiden Grenzen zwischen Theater und Ritual. Bataille griff in seiner Konzeption einer sakralen Dramaturgie dabei aber nicht auf Artauds Avantgardetheater zurück, sondern, so darf zumindest vermutet werden, auf Michel Leiris' performativitätstheoretische Überlegungen zum Zar-Kult.²²³ Obzwar nicht im Rahmen theatertheoretischer, sondern ethnologischer Fragestellungen reflektierte Leiris doch in den späten 1930er Jahren in ganz ähnlicher Weise wie Artaud²²⁴ über die Verbindungen zwischen Theater und Ritual. Wie oben ausgeführt,²²⁵ situierte er den Zar-Kult als Spektakel *zwischen* Theater und authentischer Besessenheit bzw. als Geschehen auf »halbem Weg zwischen Leben und Theater«. ²²⁶ Der Zar-Geist sei zwar als eine Art (fiktive) Persönlichkeit zu verstehen und in diesem Sinne einer Dramatis Personae vergleichbar. Weil sich die Besessenen aber mit ihrem Zar identifizieren,²²⁷ sei dieser dennoch ›real‹, das heißt psychologisch und sozial effizient: Er zeitige nämlich Auswirkungen auf den Charakter und das Alltagsleben des Besessenen sowie die Organisation der abessinischen Gesellschaften.²²⁸ In einem weiteren Text über den Zar-Kult, den Leiris über 20 Jahre nach der Mission Dakar-Djibouti im Jahre 1958 verfasste, wird er in Bezug auf das Verhältnis von Realität und Spiel noch expliziter: Es handle sich beim Zar-Kult um eine Art von Theater – wenn auch um ein Theater, das sich seine eigene Theatralität nicht eingestehe.²²⁹ Trotz der, den Zar-Besessenen teilweise durchaus bewussten, Theatralik ihres Spiels werde die Besessenheit von den Anhängern des Kults als authentisch erlebt, also affektiv tatsächlich vollzogen. Leiris attestiert den Zar-Besessenen nun die Fähigkeit, »an ihre Lügen zu glauben«, ebenso wie er ihren Trancetänzen das Potential zugesteht, sich vom anfänglich bewussten Schauspiel im Laufe des Rituals in eine tatsächliche Besessenheitserfahrung zu verwandeln.²³⁰

222 Vgl. Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen*, S. 47–52.

223 Vgl. zu den Bezügen Batailles auf Leiris' Afrika-Reise meine Ausführungen in Kapitel I. 2.4.

224 Zum Vergleich zwischen Leiris und Artauds Theatermodell vgl. Lotringer: »Leiris et son double« und Chihai: »Inszenierter Diskurs«.

225 Vgl. Kapitel I.2.4.

226 Vgl. Leiris: »La croyance aux génies ›zar‹ en Éthiopie du Nord«, S. 942.

227 Ebd.

228 Vgl. ebd., S. 933.

229 Vgl. Leiris: »La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar«, S. 1045.

230 Ebd., S. 1047.

Wenn Leiris nun aber den abessinischen Kult im Rekurs auf Kategorien des abendländischen Theaters beschreibt und die Zarbesessenheit mit dem Mimen des Theaterschauspielers vergleicht,²³¹ stellt er implizit ein traditionelles, westliches Verständnis von Theatralität zur Disposition. Denn wenn im Zar-Kult der rituelle Ernst nicht eindeutig vom theatralen Spiel unterschieden werden kann, liegt die Frage nahe, ob umgekehrt auch das westliche Theater offene Grenzen zum Ritual aufweist.²³² Leiris suggeriert mit seiner Betrachtung der theatralen Anteile in der Zarreligion, es gäbe auch einen Anteil von »Besessenheit« im abendländischen Theaterspiel, das heißt, auch das Mimen des europäischen Schauspielers kann »kippen« und dieser von seiner eigenen Rolle »erfasst« werden.²³³ Gemäß Leiris' Modell von Theatralität, so konstatiert auch Wolfram Nitsch, ist auch das westliche Theaterspiel kein vom Schauspieler aktiv und bewusst kontrolliertes Geschehen, sondern verselbständigt sich zumindest teilweise, weil das spielende Subjekt nicht Herr der Lage ist und sich dem Spiel passiv überlässt.²³⁴ Schauspielen wird zu einer potentiell *pathischen* Anverwandlung an eine Rolle: Das zunächst *aktiv* betriebene Spiel kann jederzeit in einen Zustand des *passiven* Ergriffen-Werdens *von* dieser Rolle umschlagen.²³⁵ Und schließlich birgt das theatrale Spiel auch die Möglichkeit eines »affektiven Überschießens« auf die Zuschauer, im Zuge dessen sich diese vom gespielten Geschehen »anstecken« lassen – wie die Anhänger des Zar-Kults im Trancegeschehen vom *gurri* des Zars –, womit sich schließlich für alle Beteiligten die Grenzen zwischen Spiel und Realität auflösen.²³⁶ Leiris' Analyse des äthiopischen Zar-Kults bietet so nicht nur den Ansatz für ein transkulturelles Theatermodell,²³⁷ sondern stellt ein Verständnis von theatralem Mimen als performativem Akt zur Disposition, der vom Spiel zum Ritual bzw. zur echten »Besessenheit« von der eigenen Rolle führen kann.²³⁸

Es ließen sich weitere Konvergenzen zwischen diesem Theatermodell und Artauds ritualistischer Entgrenzung des Theaters ausmachen.²³⁹ Vor allem aber ist der Spielbegriff, der Leiris' Überlegungen zugrunde liegt, in

231 Leiris vergleicht den Zar-Kult sogar ausdrücklich mit dem antiken europäischen Theater und spricht vom Zar-Kult als einem »*pré-théâtre*«, vgl. Leiris: »La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar«, S. 952f.

232 Vgl. Ott: »Ritualität und Theatralität«, S. 315.

233 Vgl. Chihaiia: »Inszenierter Diskurs«, S. 266.

234 Vgl. Nitsch: »Thesen: Konzepte des Spiels«, S. 33.

235 Vgl. Chihaiia: »Inszenierter Diskurs«, S. 272.

236 Vgl. Nitsch: »Thesen: Konzepte des Spiels«, S. 32.

237 Vgl. Albers: »Mimesis and Alterity«, S. 274; vgl. auch Eidelpes: »Masken des Sakralen«, S. 166.

238 Vgl. Chihaiia: »Inszenierter Diskurs« S. 261.

239 Vgl. Lotringer: »Leiris et son double«, S. 47.

Bezug auf die Praktiken der Gruppe Acéphale erhellend: Auch Acéphale operierte dem eigenen Verständnis nach *zwischen* theatralem Mimen und rituellem Handeln.²⁴⁰ Der Zweck der Experimente im Wald war nicht nur die bewusste Inszenierung des Sakralen zum Zwecke seiner Erforschung und Aneignung seiner Kräfte, sondern auch die mimetische Annäherung *an* das Sakrale. Die Rituale sollten also von der aktiven Inszenierung bzw. dem *reenactment* ethnologischer Theorien zu einem passivischen Ergriffenwerden *vom* Sakralen führen – und so von der Simulation in tatsächliche Affiziertheit. Bereits der Zeitgenosse Alexandre Kojève nahm sowohl den Inszenierungscharakter als auch die performativen Dimensionen des sakralsoziologischen Projektes wahr, wenn auch missbilligend. Er stellte fest, im Collège de Sociologie sei eigentlich keine Wissenschaft betrieben, sondern vielmehr ›Theater‹ gespielt worden.²⁴¹ Kojève warf der Gruppe »Taschenspielertricks« (*tours de prestidigitation*) vor, mit denen sich die selbsternannten Zauberlehrlinge in die paradoxe Lage von Zauber-künstlern brächten, die von ihren eigenen Tricks erwarteten, dass sie ihren Glauben an die »Magie« bestärkten.²⁴² Nach Kojève handelte es sich bei den Aktivitäten des Collège de Sociologie also zwar um Illusionismus – er erkannte jedoch auch, dass die Gruppe selbst durchaus auf die affizierende Macht ihres eigenen Spiels setzte.²⁴³ Mit Blick auf Leiris' Theatermodell scheint es allerdings wenig verwunderlich, dass Bataille im Collège de Sociologie erklärte, es sei möglich, die authentische Erfahrung des Sakralen »künstlich« zu evozieren²⁴⁴ und suggeriert, eine Gruppe Pariser Intellektueller könne sich in einen echten Klan und die Sakralsoziologen in echte Schamanen bzw. »Zauberlehrlinge« verwandeln.²⁴⁵ Ein Phänomen absichts- und planvoll zu inszenieren und es auf dieselbe Weise zu untersuchen wie ein spontan entstandenes, stellt keinen Widerspruch dar, wenn Mimen als Praktik *zwischen* theatralem Spiel und Ritual verstanden

²⁴⁰ Wie oben ausgeführt, spricht für diese Interpretation auch Batailles expliziter Verweis auf »Leiris' Erfahrungen in Afrika«. Wie Anmerkung 533.

²⁴¹ Vgl. Caillois in: Lapouge: »Entretien avec Roger Caillois«, S. 7.

²⁴² Vgl. ebd.

²⁴³ Das Collège de Sociologie manipulierte, wie im Kapitel II.1. ausgeführt, die Prämissen soziologischer und ethnologischer Forschung insofern, als das Objekt der Untersuchung – nämlich die Zustände sakraler Ekstase, die Acéphale im Wald einüben wollte – von den Forschern nicht einfach »entdeckt«, sondern mit ihrer eigenen Beteiligung überhaupt erst *hergestellt* wurde. Vgl. dazu auch Bischof: *Tragisches Lachen*, S. 114.

²⁴⁴ Ebd., S. 161.

²⁴⁵ Dabei entzieht sich nicht nur in Leiris' Beschreibung der religiösen Vorstellungen des Zarkults das Sakrale einer Logik, die zwischen ›authentischen‹ und ›artifiziellen‹ Phänomenen unterscheidet: Bereits in den religionsoziologischen Theorien Durkheims und seiner Schüler ist das Sakrale keine metaphysische, sondern eine soziale Kategorie und wirkt als solche performativ. Vgl. zum Performativen bei Durkheim: Fischer-Lichte: »Theater und Ritual«, S. 284–286.

wird. Dann wird auch die Vorstellung möglich, dass die Inszenierung des Sakralen trotz des Wissens aller Beteiligten um die Konstruiertheit dieses Spektakels eine echte sakrale Erfahrung hervorbringen kann.

Vor dem Hintergrund von Leiris' Überlegungen zum Zar-Kult scheint auch Acéphale wie ein avantgardistisches Theaterexperiment: Die ›Schauspieler‹ dieser sakralen Performance versuchten sich in der Übernahme fremdkultureller Praktiken des Mimens, in denen Aufführung und Wirkung letztlich nicht mehr eindeutig voneinander zu trennen sind.²⁴⁶ Mit anderen Mitteln als Artaud – nämlich im Rückgriff auf die wissenschaftliche Ethnologie bzw. Ethnographie – experimentierte auch Acéphale mit der Vermischung von Theater und Ritual bzw. Zeichenhaftigkeit und Materialität und unterzog so die Grenzen zwischen Spiel und Realität einer Neujustierung.

²⁴⁶ Vgl. Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen*, S. 20–21.

IV. Mimetische Poetik

Je m'éloignais du surréalisme pour m'éloigner davantage de
la littérature, dont je n'ai compris que lentement
et beaucoup plus tard la raison d'être.

Ich entfernte mich vom Surrealismus, um mehr Abstand von
der Literatur zu gewinnen, deren Existenzberechtigung ich
nur langsam und erst viel später begriffen habe.¹
Roger Caillois

Es waren bezeichnenderweise nicht die politischen Entwicklungen in Frankreich kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, die zum Ende des Collège de Sociologie führten. Die politische Ambivalenz blieb bis zum Ende des Unternehmens prägend. Allerdings zeichneten sich unterschiedliche Vorstellungen in Bezug auf die Zielrichtung des sakralsoziologischen Aktivismus ab: Bereits anlässlich der Sudetenkrise 1938 hatte das Collège de Sociologie öffentlich erklärt, es verstehe sich nicht als »politisches Organ«, sondern sähe seine Aufgabe darin, eine Form kollektiver Existenz zu schaffen, »qui permette d'avoir un peu de tenue quand la mort menace / die es erlaubt, ein wenig Haltung zu bewahren, wenn der Tod droht«.² Bataille versuchte diese »Haltung vor dem Tode« im letzten Jahr des Collège de Sociologie verstärkt durch private Meditationen sowie im Rahmen der ritualistischen Aktivitäten der Gruppe Acéphale einzuüben.³ Dies war wohl einer der Gründe für die zunehmenden Spannungen zwischen Bataille, Caillois und Leiris.⁴ Am 4. Juli 1939 verlas Bataille die Auflösungserklärung des Collège de Sociologie. In dieser letzten Sitzung wurde der nach innen gekehrte und auf sich selbst konzentrierte Charakter, den das sakralsoziologische Projekt unter Batailles Regie angenommen hatte, besonders deutlich. Seine Tendenz zur Innerlichkeit sorgte für »tiefe Unstimmigkeiten« zwischen den

1 Caillois: »Divergences et complicité«, S. 883 [deutsch: S. 754].

2 Vgl. Bataille/Caillois/Leiris: »Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale«, S. 363. [deutsch: »Erklärung des Collège de Sociologie zur internationalen Krise«, S. 371]. Allerdings war eine langfristige Existenz der Gruppe vermutlich ohnehin nie geplant, vgl. Hollier: in: ders. (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 789.

3 Vgl. dazu Batailles Collège-Vortrag: »La joie devant la mort«.

4 Vgl. Bataille/Caillois/Leiris: »Le Collège de Sociologie«, S. 798 ff.

Protagonisten des Collège de Sociologie, so erklärt Bataille den Trennungsgrund.⁵ Roger Caillois, der bereits im Juni nach Buenos Aires ausgereist war, hatte zuvor im Streit mit Bataille die »mystizistische« Schlagseite des sakralsoziologischen Projekts kritisiert.⁶ Michel Leiris distanzierte sich seinerseits in einem Briefwechsel mit Bataille von den »Verstößen« des Collège de Sociologie gegen die Methoden Durkheims und die ethnologischen Theorien Marcel Mauss'.⁷ Im Nachhinein schien Leiris der Versuch, aus einer Gruppe von Literaten eine »moralische Gemeinschaft« zu machen, geradezu lächerlich:

Or, je dis sans ambages que si des gens issus du milieu intellectuel dont nous sommes issus veulent se constituer en Ordre ou en Église, ils ont des fortes chances de ressusciter simplement des pires formes des chapelles littéraires.

Nun sage ich ohne Umschweife, daß die Leute aus dem intellektuellen Milieu, aus dem wir hervorgegangen sind, wenn sie sich zu einem Orden zusammenschließen oder eine Kirche begründen wollen, mit hoher Wahrscheinlichkeit nur literarische Klüngel übelster Sorte zustande bringen werden.⁸

Für Leiris war es rückblickend nicht nur ein Fehler, sondern sogar in höchstem Grade problematisch, die Religionssoziologie durch eine »religiöse Gemeinschaft« ersetzen zu wollen. Die Zweifel, die ihn schon während der Afrika-Reise an der von ihm selbst betriebenen, mimetischen Annäherung an sein Studienobjekt überkommen hatten, schienen ihm nun in Bezug auf die Sakralsoziologie umso dringlicher. Seine gegenüber Bataille geäußerte Kritik am Versuch, die wissenschaftliche Analyse durch die »gelebte Erfahrung« zu ersetzen, ist als Kommentar zum Collège de Sociologie und vermutlich auch zu den Experimenten Acéphales zu verstehen:

Il n'y a pas ici d'expérience vécue qui tienne: si intensément que nous nous imaginions vivre l'expérience de l'indigène, nous ne pouvons entrer dans sa peau, et c'est toujours notre expérience que nous vivons, très séparée de la sienne, en raison de nos différences de culture et du facteur exotisme qui nous donne des choses une vue particulière, sans que nous disposions d'aucun moyen sérieux de redresser cette vision erronée.

Es gibt hier keine solide »gelebte Erfahrung«: Wie intensiv wir uns die lebendige Erfahrung des Eingeborenen auch vorstellen, wir können nicht in seine Haut schlüpfen, und was wir erleben, ist stets unsere, von der seinigen scharf getrennte Erfahrung, wegen der kulturellen Differenzen und wegen des Faktors Exotismus, der uns eine besondere Sicht auf die Dinge aufdrängt, ohne daß wir über ein ernstzunehmendes Mittel verfügen, dieses Zerrbild zu glätten.⁹

⁵ Vgl. ebd., S. 800.

⁶ Vgl. ebd., S. 803.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ »Michel Leiris à Georges Bataille« (Brief vom 3. Juli 1939), S. 820 [deutsch in: Hollier (Hg.): Das Collège de Sociologie, S. 695].

⁹ Leiris: »Michel Leiris à Georges Bataille (non envoyé)«, S. 831–832 [deutsch: »Michel Leiris an Georges Bataille (nicht abgeschickt)«, S. 704].

Ursprünglich war zwar noch für Sommer 1939 die Durchführung eines geschlossenen »Konzils« zur Neuausrichtung des Collège de Sociologie geplant,¹⁰ doch nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs zerschlug sich dieses Vorhaben. Caillois verweilte länger als geplant, bis 1945, in Argentinien, Bataille und Leiris blieben in Frankreich, engagierten sich jedoch nicht im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, sondern zogen sich ins Private, das heißt ins Schreiben, zurück.¹¹ Andere Collège-Teilnehmer wie Georges Duthuit, Patrick Waldberg und Denis de Rougemont emigrierten nach New York – und äußerten nun scharfe Kritik am Collège de Sociologie und an Acéphale.¹² Im Rückblick schien vielen Teilnehmern und Beobachtern der Gruppe die sakralsoziologische Periode nun eine Phase des (politischen und künstlerischen) Irrgangs gewesen zu sein.¹³

Dennoch blieben die im Collège de Sociologie evaluierten ethnologischen Konzepte und Kategorien für die ästhetiktheoretischen Überlegungen, Poetologien und literarischen Verfahren der ehemaligen Collège-Teilnehmer nachhaltig von Bedeutung.¹⁴ In den poetologischen Entwürfen Batailles, Caillois' und Leiris' aus den 1950er und 1960er Jahren tritt die ästhetische und poetische Produktivität, die dem Komplex des »Primitiven« und »Sakralen« auch nach dem Ende des Collège de Sociologie noch zukam, deutlich zutage. Sie fand Eingang in das literarische Schaffen der drei Autoren. Leiris' negativ formuliertes Urteil über den Exotismus des »literarischen Klüngels« gegen den Strich gelesen, lässt sich also nach den künstlerisch produktiven Dimensionen der Sakralsoziologie fragen.

10 Vgl. Bataille: »Georges Bataille à Roger Caillois« (Brief vom 10. Juli 1939), S. 837.

11 Bataille verfasste während des Zweiten Weltkriegs *La somme athéologique*, und Leiris begann mit der Ausarbeitung seines mehrbändigen, autobiographischen Werks *La règle du jeu*.

12 Vgl. Duthuit/Waldberg/Lebel: »Vers un nouveau mythe?«, S. 41–49.

13 Was die soziologiegeschichtliche Einordnung des Projekts betrifft, so kann die Übertragung von Durkheims Theorie des Sakralen auf die Moderne auch als Entwurf zu einer »allgemeinen Anthropologie« positiv hervorgehoben werden, vgl. Albers/Moebius: »Nachwort«, S. 787.

14 So ließen sich in Batailles Kunsttheorie Kontinuitätslinien von seinen Reflexionen zur künstlerischen Mimesis in *Documents*, über die Begriffsarbeit an den Kategorien des Sakralen und am Konzept des Ästhetischen im Collège de Sociologie bis zu seinen kunstanthropologischen Studien der 1950er- und 1960er-Jahren ausmachen: In den Höhlenmalereien von Lascaux erblickt Bataille eine Art von »niederen Materialismus« in Form deformierter Menschendarstellungen und wertet diese als Ergebnis eines mimetischen Begehrens nach Anverwandlung an die tierische Natur. Vgl. Bataille: *Lascaux ou la naissance de l'art*, S. 625. Kunstproduktion bleibt für Bataille auch nach dem Ende der Sakralsoziologie ein antiutilitaristischer, verschwenderischer und damit »sakraler« Akt. Vgl. ders.: *Les larmes d'Éros*.

1. Poetische Selbstopferungen: Batailles Sakralisierung der Literatur

Die 1940er-Jahre markierten für Bataille das Ende seiner Gruppenprojekte und die Rückkehr zum (literarischen) Schreiben. Er begann mit der Ausarbeitung einer ›sakralen‹ Poetik und *écriture*, die das Opfer in die Schrift übertragen sollte. Sein Weg führte also von der Inszenierung von Ritualen bzw. »lebendigen Mythen«, wie sie sich Acéphale zum Ziel gesetzt hatte, hin zu einer (Opfer-)Erfahrung, die sich im Medium der Poesie realisiert. So heißt es an einer vielzitierten Stelle in Batailles philosophischem Werk aus dem Jahr 1943, das den programmatischen Titel *L'expérience intérieure* trägt: »De la poésie je dirais maintenant qu'elle est, je crois, le sacrifice, où les mots sont les victimes. / Von der Poesie werde ich jetzt sagen, daß sie, wie ich glaube, die Opferung ist, der die Wörter zum Opfer fallen.«¹⁵ Literatur, insofern sie »sakral – bzw., wie es im leicht modifizierten Vokabular heißt, »verfemt« (*maudite*)¹⁶ – ist, wird nun die Fähigkeit attestiert, einen umfassenden Opferprozess zu vollziehen. Bataille erklärt sie zum Zeichenopfer, Opfer der Semantik und zur gigantischen geistigen »Energieverschwendung«, die den rationalen Diskurs von innen aufsprengt:

Le terme de poésie, qui s'applique aux formes les moins dégradées, les moins intellectualisées, de l'expression d'un état de perte, peut être considéré comme synonyme de dépense: il signifie, en effet, de la façon la plus précise création au moyen de la perte. Son sens est donc voisin de celui de *sacrifice*.

Der Begriff Poesie, der die am wenigsten verdorbenen, am wenigsten intellektualisierten Ausdrucksformen eines Verlorenseins bezeichnet, kann als Synonym von Verschwendung angesehen werden; Poesie heißt nämlich nichts anderes als Schöpfung durch Verlust. Ihr Sinn ist also nicht weit entfernt von dem des *Opfers*.¹⁷

Dieser Verschiebung des Opfers auf die Ebene der Sprache korrespondiert die Unterteilung des *dicours* in zwei Sphären. Bataille stellte der Sphäre der »profanen« Alltagssprache bzw. »profanen« literarischen Formen

15 Bataille: *L'expérience intérieure*, S. 156 [deutsch: *Die innere Erfahrung*, S. 189].

16 In diesem Sinne versteht sich Batailles literaturtheoretische Schrift *La Littérature et le mal* (1957) [deutsch: *Die Literatur und das Böse*] als Neusortierung und Neukanonisierung der Literatur: In der Lektüre von Werken von de Sade, Blake, Michelet, Emily Brontë und Genet entwickelt Bataille hier einen normativen Literaturbegriff, der »profane« und »sakrale« (bzw. »böse« oder »verfemte«) Literatur unterscheidet. Wertvolle – das heißt »sakrale« bzw. »verfemte« – Literatur deckt nicht nur die verschüttete Wahrheit des Lebens auf, sondern ermöglicht jene »innere Erfahrung« der »verfemten« Teile der Welt. Vgl. Bataille: *La Littérature et le mal*, S. 213.

17 Vgl. Bataille: »La notion de dépense«, S. 307 [deutsch: »Der Begriff der Verausgabung«, S. 15].

die »sakrale« Poesie bzw. »verfemte« Literatur gegenüber: »Il y a d'un côté poésie: la destruction, surgie et se diluant, d'une tête ensanglantée; de l'autre action: le travail, la lutte. / Einerseits gibt es die Poesie: die Zerstörung, die plötzlich auftaucht und sich wieder auflöst, mit einem blutigen Haupt; auf der anderen Seite die Aktion: die Arbeit, der Kampf.«¹⁸ Er übernimmt also die binären Oppositionen der Religionssoziologie und den Dualismus zwischen profanen und sakralen Sphären der Welt auch für sein neues Projekt: Die Neuordnung und Neubewertung der Sprache und ›Sakralisierung‹ der Poesie.

Dennoch ist das Eintauschen der rituellen Opferpraktiken Acéphales gegen das literarische Opfer nicht als *Symbolisierung* des Rituals in der Schrift misszuverstehen. Denn wenn Bataille Literatur zum Opfer erklärt, weist er ihr damit zugleich einen besonders *starken* Bezug zur außertextuellen Realität zu. Das literarische Opfer hat bei Bataille weitreichende *mimetische* Qualitäten, welche die Literatur – und mit ihr das Autorsubjekt – mit der Welt und den Leserinnen zu verbinden vermag. Literatur ist nicht nur im übertragenen Sinne ›sakral‹, sie setzt nach Bataille eine echte Opfererfahrung voraus: Einen literarischen Text zu erzeugen bedeute, *im* und *durch* das Schreiben transgressive Energien freizusetzen, die, darin dem blutigen Opferritual durchaus vergleichbar, die sakrale Wirkungskraft des Textes über diesen selbst hinaustreiben und eine ›Opfergemeinschaft‹ zwischen Autor, Text und Lesern stifte.¹⁹ Er versteht Literatur als Werkzeug zur Generierung starker Affekte, das heißt als Praktik, welche die Ebene des Körpers und der Emotionen adressiert und involviert. Roland Barthes hat in einem anderen Zusammenhang festgestellt, dass für Bataille Literatur die Möglichkeit birgt, das Erotische auf dem Gebiet des Symbolischen zu inszenieren und so dem Körper innerhalb der *écriture* Platz zu verschaffen.²⁰ Barthes' Analyse lässt sich auch auf den Status des Opfers in der Schrift übertragen: Das Opfer situiert sich nach Bataille zwar im Text selbst, es bleibt aber nicht auf die Ebene der Zeichen beschränkt, sondern greift auch jenseits des Textes Raum. Dort setzt es jene, nach Bataille für alle Formen der Opferekstase charakteristische, ambivalente Gefühlspalette frei, die von »fröhlicher Angst« (*angoisse gaie*) bis zu »Traurigkeit« (*tristesse*) und einem »sakralen Schrecken« (*horreur sacrée*)

18 Bataille: »Hegel, la mort et le sacrifice«, S. 328 [Übersetzung: R.E.].

19 In der Literatur ist für Bataille insofern auch jene ideale Form der Gemeinschaft aufgehoben, die zwischen Autor und Lesern Komplizität schafft: »Un roman fut toujours un dialogue virtuel où le partenaire était censé parler le langage *commun*. / Ein Roman war schon immer ein virtueller Dialog, in dem das Gegenüber zum Sprechen einer gemeinsamen Sprache verpflichtet wird.« Bataille: »La souveraineté de la fête et le roman américain«, S. 522 [Übersetzung: R.E.].

20 Barthes: »Les sorties du texte«, S. 56.

reicht.²¹ Schreiben wird also tatsächlich als Schreibritual verstanden: Die »innere Erfahrung« existiert nicht vor oder außerhalb ihrer selbst, sondern wird im und durch den Akt des Schreibens erst geschaffen.²²

Dieses Schreibritual erfordert nach Bataille an erster Stelle die auktoriale Selbstopferung bzw. die Einopferung des Autors in sein Werk – »la mise à mort de l'auteur par son œuvre«.²³ Die Erzeugung einer Opferekstase aufseiten des Autors²⁴ erfolgt durch bestimmte Übungen, durch die sich das schreibende Subjekt in die Lage versetzen soll, eine »innere« Opfererfahrung zu vollziehen. Batailles Opferpoetik blieb in dieser Hinsicht kein Theoriegerüst. Er praktizierte selbst solche poetischen Opferrituale: Bereits zur Zeit der sakralsoziologischen Gruppenprojekte begann er mit dem Verfassen von lyrischen Texten, die als »Meditationsübungen« deklariert waren und um imaginierte Selbstopferungen kreisten.²⁵ So war der Gedichtszyklus »La pratique de la joie devant la mort«, der 1939 in der Zeitschrift *Acéphale* veröffentlicht wurde, im Präludium als Teil der Meditationspraktiken des Autors ausgewiesen, und konnte so umgekehrt auch von seiner Leserschaft als Anleitung zur Wiederholung dieser meditativen Opferung rezipiert werden.²⁶ Zentrales literarisches Verfahren der poetischen Opferungsübung war die zunehmende Dramatisierung des Textes. »La pratique de la joie devant la mort« beschreibt die imaginierte Opferung der Sprecherinstanz, die vor dem inneren Auge Vorstellungsbilder des eigenen Todes abrufft. Dem Präludium folgt ein Gedichtszyklus, der aus sechs Teilen besteht, von denen die ersten (I–III) Versform aufweisen. Ab Abschnitt IV bricht das Versmaß auf, und der Zyklus transformiert sich in einen Erzählbericht über die Meditationsübung, der im Gegensatz zu den ersten drei Gedichten narrativen Charakter hat und die theoretische Reflexion über meditative Inhalte und Techniken in den Mittelpunkt stellt.²⁷ Nachdem dieses Sprecher-Ich im ersten Abschnitt Abschied vom »Schlachtenlärm« der irdischen Welt genommen und sich der eigenen, dunklen Innerlichkeit (*inconnu obscur*) zugewendet hat, setzt im zweiten

21 Vgl. Bataille: »Hegel, la mort et le sacrifice«, S. 330.

22 Vgl. Bataille: *L'expérience intérieure*, S. 174.

23 Vgl. ebd.

24 Wie Bernhard Teuber in diesem Zusammenhang festgestellt hat, ist das Opfer des Autors jedoch gerade nicht als dessen Liquidation zu verstehen, sondern als Akt der *Sakralisierung* und belebenden Erneuerung – und damit als eine durchaus starke Form von moderner Autorschaft. Vgl. Teuber: »Sacrificium auctoris«, S. 132–133.

25 Vgl. Bruno: »Les techniques d'illumination chez Georges Bataille«, S. 716. Bataille verschickte in der Periode von *Acéphale* u.a. Briefe mit Meditationsgedichten an Isabelle Waldberg, vgl. Bataille in: Galletti (Hg.): *L'Apprenti Sorcier*, S. 536 ff.

26 Vgl. Bataille: »La pratique de la joie devant la mort«, S. 553–554.

27 Vgl. ebd.

Abschnitt die »Vorfreude« vor dem Tode ein, die dann im dritten Abschnitt in drastischen Bildern des eigenen Todes kulminiert:

Je suis la joie devant la mort.

La profondeur du ciel, l'espace perdu est joie devant la mort: tout est profondément fêlé.

Je me représente que la terre tourne vertigineusement dans le ciel.

Je me représente le ciel lui-même glissant, tournant et se perdant.

Le soleil, comparable à un alcool, tournant et éclatant à perdre la respiration.

La profondeur du ciel comme une débauche de lumière glacée se perdant.

Tout ce qui existe se détruisant, se consumant et mourant, chaque instant ne se produisant que dans l'anéantissement de celui qui précède et n'existant lui-même que blessé à mort.

Moi-même me détruisant et me consumant sans cesse en moi-même dans une grande fête de sang.

Je me représente l'instant glacé de ma propre mort.

Ich BIN die Todesfreude.

Die Weite des Himmels, der einsame Raum ist Todesfreude: alles ist tief gespalten.

Ich stelle mir vor, wie die Erde auf schwindelerregende Weise im Himmel kreist.

Ich stelle mir den Himmel selber vor, wie er gleitet, kreist und sich verliert.

Die Sonne, wie sie gleich Alkohol kreist und sticht bis zur Atemnot.

Die Weite des Himmels wie eine Ausschweifung kalten Lichts, das sich verliert.

Alles, was existiert, wie es sich zerstört, sich verzehrt und stirbt, wie jeder Augenblick nur entsteht und aus der Vernichtung dessen, der vorhergeht, und selber nur existiert als ein zu Tode Verwundeter.

Mich selber, wie ich mich zerstöre und mich unaufhörlich in mir selbst verzehre in einem großen Fest des Blutes.²⁸

Das im gesamten Zyklus aufgerufene, sich rhetorisch steigernde, gewaltförmige Vokabular unterstreicht den ritualistischen Charakter des vorgestellten Todes. Die motivische Wiederholung²⁹ und starke Rhythmisierung zielt auf die Dramatisierung, aber auch die Ritualisierung des Textes. Es wird nicht nur die (Selbst-)Opferung des Sprechers beschrieben, sondern auch mit der semantischen Sinnentleerung des Gedichtes gespielt bzw., um in Batailles Terminologie zu bleiben, mit seiner »Opferung«: Auf der Ebene des *discours* tritt die konnotative und denotative Verweiskraft im Textverlauf zunehmend zugunsten des Rhythmus und der meditativen Loslösung des Sprechers von der Welt zurück. Offen bleibt dabei bewusst der Grad an Fiktionalisierung im Text, das heißt die Frage, ob es sich bei dem Subjekt der Selbstopferung tatsächlich (nur) um das Sprecher-Ich handelt, bzw. in welchem Verhältnis die Sprecherinstanz zum Autor Georges Bataille steht. Die Identität von Autor und Sprecher wird allerdings durch

28 Vgl. Bataille: »La pratique de la joie devant la mort«, S. 556–557 [deutsch: »Die Einübung der Todesfreude« S. 241–242].

29 Durch motivische Wiederholung, z.B. durch Variationen auf der Ebene der Verben: *atteindre* – *être rongé* – *être absorbé* – *être anéanti* etc., vgl. ebd.

die Bezeichnung des Textes als Dokument einer privaten Meditationsübung Batailles zumindest nahegelegt.³⁰ Durch die pragmatische Rahmung des Textes, die ihn als Meditationsübung ausweist, werden außerdem auch die Leserinnen des Gedichts aufgefordert, dieses im Sinne jener empfohlenen Einübung des »Selbstverlustes« (*perte de soi*) zu gebrauchen.³¹ Die Dramatisierung und »semantischen Opferungen« waren also nicht nur als Stilmittel zur Spannungssteigerung gedacht, sondern zielten auf eine Ausbreitung des »Opferungsprozesses« über den Text hinaus, der auch die Leserinnen miteinbeziehen sollte.³² Das Angebot, sich vom Text affizieren zu lassen und die Erfahrung des Autors so durch die Lektüre nachzuvollziehen, ist Teil jener starken Kommunikation zwischen Autor und Leserschaft, die Batailles sakrale Poetologie hervorrufen wollte.³³ Die mimetische Kraft des ursprünglichen Opferrituals sollte so auf verschiedenen Ebenen Eingang in den literarischen Text finden: Nicht nur übte sich der Autor Bataille nach eigenen Angaben im literarischen Produktionsprozess in der Mimesis an ein Opferritual durch das dramatisch herbeigeführte, affektive Sich-Aussetzen an eine Erfahrung des Selbstverlustes. Auch der poetische Text selbst hat in der Opferpoesie mimetische Qualitäten, insofern er die erzeugte sakrale Ekstase aufspeichert und an die Leserschaft weitergibt – die schließlich ihrerseits die Opfererfahrung des Autorsubjekts mimetisch nachvollzieht.³⁴ Batailles sakrale Poetik lancierte so eine neue Form von literarischem Realismus, in der die Beziehung zwischen Literatur und Welt nicht über den Zeichensinn oder die Begriffsinhalte der Sprache vermittelt ist, sondern Literatur (im materiellen Sinne) als Trägermedium einer affektiven und körperlichen Verbindung zwischen Subjekt und Welt fungiert.

Die Anfänge dieser sakralen Poetologie wurden bereits in den ritualistischen Aktivitäten *Acéphales* gelegt. Die Rituale der Gruppe stellten die Weichen für die spätere Ritualisierung des literarischen Textes im Zeichen einer sakralen Poetologie und *écriture*, die sich durch die Inklusion des Ri-

³⁰ Vgl. Bataille: »La pratique de la joie devant la mort«, S. 553.

³¹ In diesem Sinne lässt sich bspw. auch die Metaphernkette des Gedichts, die, ausgehend vom »geometrischen Punkt«, der eingangs vom Sprecher fixiert wird, zum »Lichtkreis« (*halo*), in dem das Gesicht des Sprechers erleuchtet und schließlich zur »Sonne« und dem »Spiegel des Universums« transformiert wird, als rhetorisches Mittel zur Herstellung einer im Lesen erzeugten Trance deuten. Roland Barthes hat Batailles Metaphernketten analysiert, vgl. Barthes: »Les sorties du texte«, S. 49–62.

³² Eine ähnliche Analyse ließe sich auch für andere »poetische« Texte Batailles durchführen, vgl. dazu Marie-Christine Lalas Interpretation von Batailles *L'impossible* (1947): »The Conversions of Writing in Georges Batailles *L'impossible*«, S. 237–245.

³³ Iris Därmann konstatiert, dass die Gewalt des Opfers in Batailles Theorie »dazu tendiert, den rituellen Bezirk des Opfers zu verlassen und sich schrankenlos auf die Teilhabe der Opfergesellschaft auszubreiten«, vgl. Därmann: »Georges Bataille«, S. 41.

³⁴ Vgl. Boldt-Irons: »Sacrifice and violence in Bataille's erotic fiction«, S. 100–101.

tuellen, Materiellen und Körperlichen in den Prozess des Schreibens und in den Text selbst auszeichnet. So sei in diesem Zusammenhang noch einmal an das konspirative Initiationsritual von Patrick Waldberg im Wald von Marly erinnert, in dem die Verlesung des »Mementos« mit dem Schnitt in den Arm des Initianden und den Worten: »Voici le texte que nous te proposons de signer et de sceller de ton sang / Hier der Text, den wir dir zur Unterschrift und Besiegelung mit deinem Blut vorlegen«, ³⁵ verknüpft wurde. Die Stellung des kleinen Schriftstücks in Waldbergs Initiationsritus machte das Treffen gewissermaßen zur poetologischen Urszene: In der nächtlichen Zeremonie, die mit der »Besiegelung des Textes mit Blut« endete, wurde der Körper in den Akt des Schreibens integriert und damit dem Text jene Materialität verliehen, die in Batailles späteren poetologischen Schriften zentral ist. Auch die später von Bataille so kritisierte »begriffliche« Sprache ³⁶ wird in diesem Initiationsritual bereits mit einem »sakralen« Text konfrontiert. Die Szene schreibt sich also in Batailles Modell der Literatur als »Ganzopfer« fort. ³⁷ Literatur sowie ihre Produktion und Rezeption ist für Bataille eben keine Symbolisierung des Sakralen, sondern seine Reaktualisierung: Die Zeichen werden dabei sowohl zur Quelle als auch zu Speichermedien der Opferekstase, und der literarische Text erhält eine mimetische Dimension, die ihn über die Grenzen des *discours* hinaus öffnet.

2. Schreiben als Stierkampf: Leiris' Poetologie der Corrida

Michel Leiris war nach der Periode des Collège de Sociologie sowohl als Schriftsteller als auch als Ethnologe tätig. Verbindungen zwischen Ethnologie und Literatur sind in seinem Werk in vielerlei Hinsicht auszumachen, ³⁸

³⁵ Vgl. Kap. III.3.3. Wie Anmerkung 843.

³⁶ Vgl. Bataille: *L'expérience intérieure*, S. 89.

³⁷ Vgl. Teuber: »Sacrificium auctoris«, S. 133.

³⁸ So lassen sich auch Kontinuitätslinien von Leiris' Collège-Vortrag über »Le sacré dans la vie quotidienne« bis zu seiner späteren sprachmagischen Poetologie zeigen, in der die Wörter als Medien verborgener Bedeutungen verstanden werden, die es durch poetische Verfahren freizulegen gilt: Irene Albers untersuchte in diesem Zusammenhang, wie Leiris in seinem Werk *Langage tangage, ou ce que les mots me disent*, seine poetischen Praktiken mithilfe der Ethnologie reflektierte, vgl. Albers: »Poesie und Geheimsprache«. Leiris bezieht die Poesie dabei auf außereuropäische Kulturen und macht sie zugleich der eigenen Kultur fremd, wenn er sie als »Geheimsprache der eigenen Kultur« fasste, die gerade durch die Verfremdung der Alltagssprache neue Verbindungen zwischen der Sprache und Welt schaffen kann. Leiris' poetologisches Ideal basiert dabei, so Albers, auf einem durch die Ethnologie geprägten Sprachverständnis, in dem die Zeichen nicht mehr zufällige und abstrakte Träger von Bedeutung sind, sondern im Sinne von Lévy-Bruhls »participation mythique« eine echte Teilhabe an der Welt ermöglichen. Vgl. ebd., S. 225.

und die Kategorie des Sakralen fand Eingang auch in sein literarisches Programm. In diesem Zusammenhang sticht insbesondere der poetologische Text »De la littérature considérée comme une tauromachie« hervor. Die kleine Schrift wurde Leiris' Mitte der 1930er Jahre verfasstem, autobiographischem Roman *L'âge d'homme* in der Neuauflage von 1946 als Vorwort vorangestellt.³⁹ Der Text ist zugleich als poetologisches Präludium für sein zwischen 1948 und 1968 ausgearbeitetes, literarisch-autobiographisches Gesamtwerk *La règle du jeu* zu werten.⁴⁰ Der Themenkomplex des Opfers, auf den Leiris in der Periode des Collège de Sociologie bzw. seit seiner Afrika-Reise wiederholt zurückkam,⁴¹ steht dabei auch in »De la littérature considérée comme une tauromachie« im Mittelpunkt: Die Inszenierung eines »Schreibopfers« wird zum Teil eines poetologischen Programms für eine neue, autobiographische Schreibweise.⁴²

L'âge d'homme wurde zuerst 1939 veröffentlicht und verfügt in der ersten Auflage bereits über ein Vorwort in Form einer »Werbeanzeige« (*prière d'insérer*). Dieser kurze Text wurde in der zweiten Auflage von 1946 unverändert übernommen. Hier ist die *prière* nun aber Teil eines ausführlicheren Prologs, der nun noch einen zweiten, das ursprüngliche Vorwort kritisch kommentierenden Textteil umfasst.⁴³ Das erste Vorwort stellt ein Plädoyer für eine Literatur im Zeichen des Stierkampfs dar. Darin findet nicht nur Leiris' Stierkampf-Faszination der frühen 1930er Jahre eine Neuauflage, sondern auch die literaturkritische Haltung des Collège de Sociologie. Literatur, so Leiris, sei nichts wert, wenn sie nur »ästhetisch« ist. Er plädiert dafür, künftig eine Dimension der »materiellen Bedrohung« in die Literatur einzuziehen, die sie über die reine Kunst hinaus dem Stierkampf annähert:

[...] ce qui se passe dans le domaine de l'écriture n'est-il pas dénué de valeur si cela reste ›esthétique‹, anodin, dépourvu de sanction, s'il n'y a rien, dans le fait d'écrire une œuvre, qui soit équivalent [...] de ce qu'est pour le *torero* la corne acérée du taureau [...] ?

[...] ist das, was auf dem Gebiete der Schriftstellerei vor sich geht, nicht jeden Wertes bar, wenn es ›ästhetisch‹ bleibt, harmlos und straffrei? Wenn es in dem Vorgang, ein Werk zu schreiben, nicht etwas gibt, das [...] dem entspreche, was für den *Stierkämpfer* das spitze Horn des Stieres ist?⁴⁴

39 Leiris: »De la littérature considérée comme une tauromachie« [deutsch: »Literatur als Stierkampf«].

40 Vgl. Bailly: »A river with no novel«, S. 35.

41 Vgl. zur Opferthematik auch die frühe, unter dem Eindruck der ersten Afrika-Reise verfasste, ethnographische Veröffentlichung: Leiris: »Le taureau de Seyfou Tchenger«.

42 Vgl. Leiris: *L'âge d'homme* [deutsch: *Mannesalter*].

43 Zur Entstehungsgeschichte des Vorworts vgl. Strätling: *Figurationen*, S. 109–111.

44 Vgl. Leiris: »De la littérature considérée comme une tauromachie«, S. 7 [deutsch: S. 8].

In dem später verfassten Textteil kritisiert Leiris nun die eigenen poetologischen Prämissen der Vorkriegsjahre. Der Vergleich zwischen Literatur und Stierkampf und die vom Autor 1939 formulierte Absicht, durch radikale Selbstbeichten über das eigene Seelenleben das literarische Werk zum »Horn eines Stieres« zu machen und sich so wie ein Stierkämpfer der Gefahr des (sozialen) Todes auszusetzen, scheint ihm nun angesichts der Verwüstungen des Zweiten Weltkriegs unbedeutend und illusorisch.⁴⁵ Doch trotz dieser retrospektiven Selbstkritik gibt auch der Autor des neuen Vorworts das Stierkampfmotiv nicht auf, sondern bestätigt noch einmal den Kern seines literarischen Programms der 1930er Jahre, das, wie Leiris nun erklärt, damals wie heute auf der Absicht fuße,

ne parler que de ce que je connaissais par expérience et qui me touchait du plus près, pour que fût assurée à chacune de mes phrases une densité particulière, une plénitude émouvante, en d'autres termes: la qualité propre à ce qu'on dit ›authentique‹.

nur von dem zu sprechen, was ich aus eigener Erfahrung kannte und was mich von ganz nahe berührte, damit jedem einzelnen meiner Sätze eine eigentümliche Dichte, eine ergreifende Fülle, mit andern Worten: die besondere Qualität des sogenannten ›Authentischen‹ gesichert bliebe.⁴⁶

Die Grundintention seines poetologischen Programms der Vorkriegsjahre, nämlich Literatur zum Ritual bzw. zur »Tathandlung« (*acte*)⁴⁷ zu machen, wird von Leiris auch 1946 noch einmal bekräftigt. Literatur habe sich weiterhin unter Aufbietung des größtmöglichen »Risikos« für den Literaten der radikalen Entblößung des Autors zu widmen, sein Leben in aller Offenheit darzustellen – und sich in diesem Sinne einem »positiven Realismus« zu verschreiben.⁴⁸

Leiris' Poetik des »Authentischen« und sein literarischer »Realismus« greifen allerdings nicht auf tradierte realistische Darstellungsverfahren zurück. Der Begriff »authentisch« wird von Leiris aus gutem Grund nur in Anführungszeichen verwendet. Die Forderung nach einem starken Konnex zwischen Literatur und Realität durch eine dem Stierkampf verwandte Form des autobiographischen Schreibens stand für Leiris nicht im Widerspruch zur bewussten Wahl von Mitteln der Verfremdung. Im Gegenteil: *L'âge d'homme* besteht aus literarischen Collagen und Montagen von Kindheitserinnerungen, erotischen und sexuellen Erlebnissen und Träumen – wobei, so heißt es an einer Stelle des Romans, im Kern stets die Frage steht, »comment le héros [...] passe tant bien que mal

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 11.

⁴⁶ Ebd., S. 16 [deutsch: S. 15].

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 11 [deutsch: S. 12].

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 16.

[...] du chaos miraculeux de l'enfance à l'ordre féroce de la virilité / wie der Held [...] mehr oder übel [...] aus dem wundervollen Chaos der Kindheit zur grausamen Ordnung des Mannesalters gelangt«.49 Das Leben der Hauptfigur von *L'âge d'homme* – das (fiktionalisierte) Ich des Autors Leiris – wird also bewusst konstruiert, der Protagonist als *heros* inszeniert und dabei das autobiographische Material kompiliert und neu arrangiert. Leiris' autobiographische Schriften setzen sich über jeden simplen Realismus bzw. Naturalismus hinweg. Sein poetologisches Programm zielt vielmehr darauf, »Dichtung und Autobiographie« zu kombinieren.⁵⁰ Im poetologischen Vorwort zu *L'âge d'homme*, »De la littérature considérée comme une tauromachie«, erklärt Leiris die Implikationen dieses Verfahrens: Literatur im Zeichen des Stierkampfs solle sich literarischer Mittel zur atmosphärischen Verdichtung bedienen, die mythische Symbole und Figuren umfassen, sowie Gestalten aus der Bibel, Theaterhelden oder eben Toreros integrieren und auf diese Art und Weise die biographischen Fakten in ein »tragisches Licht« (*leur tragique*) rücken.⁵¹ So ergibt sich schließlich ein kompliziertes Kompositionsverfahren, das sich über die ausdrückliche Entstellung der »rohen« Tatsachen und Bilder und ihrer »Ausbeutung« durch die Phantasie entfalten soll.⁵²

Trotz dieser Aufbietung von Mitteln der literarischen Stilisierungen beharrt Leiris auf dem »realistischen« Charakter seines Schreibens. Er verweist so darauf, dass natürlich ohnehin kein simpler Nexus zwischen Autobiographie und Leben gezogen werden kann: Autobiographie ist, das führt Leiris in seiner Poetologie und in seinem Schreibverfahren vor, immer auch Konstruktions- und Illusionsbildung – sie ist Simulation.⁵³ Die literarischen Verfahren, die dabei zur Erzeugung von »Realitätseffekten«⁵⁴ zum Einsatz kommen sollen, sind allerdings sehr spezifische, nämlich die Dramatisierung sowie die, durch die Engführung mit tragischen Stoffen forcierte, *Theatralisierung* des biographischen Materials.⁵⁵ Diese Verbin-

49 Vgl. Leiris: *L'âge d'homme*, S. 40 [deutsch: S. 39].

50 Vgl. Lejeune: »Michel Leiris, autobiographie et poésie«, S. 297.

51 Vgl. Leiris: »De la littérature considérée comme une tauromachie«, S. 12.

52 Vgl. ebd., S. 14–15.

53 Unter anderem aus diesem Grund wurde Leiris' Autobiographie seit den 1970er-Jahren zum kanonischen Werk der Autobiographieforschung, vgl. bspw. Lejeune: *Le pacte autobiographique* und Hand: *Michel Leiris: Writing the Self*. Der geforderte autobiographische »Realismus« bezieht sich bei Leiris allerdings weniger auf die äußeren Ereignisse, sondern vielmehr auf das Seelenleben des Autors, vgl. in diesem Zusammenhang zur Bedeutung der Psychoanalyse für Leiris, Gölter: »Die Schrift und das Reale«.

54 Vgl. Barthes: »L'Effet du réel«.

55 Vgl. Maillis: *Michel Leiris l'écrivain Matador*. Maillis analysiert in diesem Zusammenhang kalkulierte Taktiken (bspw. das Einflechten von Fachwissen in die Passagen über die Corrida) zur Herstellung eines (im Roland Barthes'schen Sinne) »Realitätseffekts« (*pur effet du réel*). Vgl. ebd., S. 72–76.

derung von Theatralisierung und literarischer »Authentizität«, die für Leiris kein Widerspruch ist, verweist auf seine ethnologischen Schriften: Wie sich ja auch in seiner Analyse des Zar-Kultes Inszenierung und Realität gerade nicht ausschließen, scheint Leiris in seiner Stierkampf-Poetik die Möglichkeit eines ›Umschlagens‹ der theatralisierten literarischen Inszenierung in literarische »Authentizität« vorauszusetzen. Diese »Authentizität« manifestiert sich, so beschreibt es Leiris in »De la littérature considérée comme une tauromachie«, zunächst in Form eines Rückwirkens des Textes auf den Autor, der durch das literarische Schreiben seine soziale Existenz aufs Spiel setzt. Die Rolle des Autors ist dabei nicht nur der Dramatis personae in einem Theaterstück vergleichbar, sondern vor allem derjenigen des Stierkämpfers, der ja seinerseits ebenfalls ein Rollenspiel betreibt:

Me tournant vers le torero, j'observe que pour lui également il y a règle qu'il ne peut enfreindre et authenticité, puisque la tragédie qu'il joue est une tragédie réelle, dans laquelle il verse le sang et risque sa propre peau.

Wenn ich mich dem Torero zuwende, dann beobachte ich, es gibt auch für ihn eine Regel, die er nicht übertreten darf, und eine Authentizität, denn die Tragödie, die er spielt, ist eine reale Tragödie, in welcher er Blut vergießt und seine Haut riskiert.⁵⁶

Der Autor-Matador setzt sich im Schreiben wie der Stierkämpfer selbst aufs Spiel – impliziert doch das literarische Rollenspiel autobiographischen Schreibens die reale Gefahr, dass aus dem Akt des literarischen ›Anden-Hörner-Packens‹ der Realität der Schriftsteller nicht als Sieger, sondern als (soziales) ›Opfer‹ des Kampfes hervorgeht.⁵⁷ Der in diesem Sinne performative Schreibakt setzt die mimetische Annäherung an die Dramaturgie sakraler Rituale voraus. Das mit literarischen Mitteln vollzogene Opfer ist dabei eben gerade nicht metaphorisch zu verstehen, denn es umfasst nicht zuletzt einen Prozess der Selbstaffizierung, nämlich die im Zuge der literarischen Dramatisierung vollzogene, kathartische Abfuhr von Emotionen des sich so gewissermaßen affektiv entäußernden bzw. sich ›opfernden‹ Autors.⁵⁸ Aber auch der literarische Text selbst erzeugt gerade *durch* seine Theatralität eine Atmosphäre der »Authentizität«:⁵⁹ Leiris' Literat-Matador entlehnt seine kunstvollen Schreibregeln dem Torero und übersetzt den Formalismus der Corrida in literarische

56 Leiris: »De la littérature considérée comme une tauromachie«, S. 16 [deutsch: S. 15]. Vgl. auch Guss: »Danger and Literature: Michel Leiris and the Corrida«, S. 394.

57 Vgl. Leiris: »De la littérature considérée comme une tauromachie«, S. 14.

58 Vgl. ebd., S. 12.

59 Vgl. ebd., S. 11 [deutsch: S. 12].

Darstellungsverfahren.⁶⁰ Nicht nur der Autor ›spielt‹ eine Rolle, auch die Narration selbst basiert auf theatralen Inszenierungsstrategien und bewegt sich nach bestimmten Regeln vorwärts. Literatur wird von Leiris als umfassendes Opferritual gefasst, das sich nach den Regeln der in *Miroir de la tauromachie* dargelegten, sakralen Dramaturgie entfaltet.⁶¹

In diesem Sinne lässt sich in Analogie zur Poetologie Batailles – dem *L'âge d'homme* vielleicht nicht zuletzt aufgrund dieser Wahlverwandtschaft gewidmet war⁶² – also auch für Leiris von einer Form der ›sakralen Poetik‹ sprechen. Ähnlich wie Bataille entwickelte Leiris seine Poetik im Rekurs auf die Dramaturgie sakraler Rituale bzw. ihre modernen Wiedergänger wie den Stierkampf. Auch bei Leiris steht die Sakralisierung der Literatur dabei im Dienste eines poetologischen Programms, das einen (verlorenen) Kontakt zwischen Literatur und Realität reaktivieren und die mimetischen Bezüge zwischen Kunst und Welt stärken soll. Mittels des Sakralen wird es allerdings möglich, ein simplifizierendes Verständnis von Mimesis als Repräsentation zu umgehen und die Rückkehr zu einem obsoleten Realismusbegriff zu vermeiden, der Literatur als Darstellung des Lebens in seiner unvermittelten Faktizität fasst. Nicht die empirische Unmittelbarkeit der Welt, sondern vielmehr die *Inszenierungen* des Lebens im Ritualen, das heißt die sakralen Teile des Lebens, sind nun Gegenstand und Modell dieser Form der Literatur und ihrer Darstellungsverfahren. Statt auf die literarische Repräsentation einer der Literatur vorgelagerten Realität zielt Leiris' autobiographische Poetik auf die Herstellung von literarischer Intensität *im* und *durch* den Akt des Schreibens: Gerade durch die Anwendung von literarischen Regeln versetzt sich nach Leiris der Autor beim Schreiben in die Position des Matadors und nimmt im autobiographischen Text »Heldenrollen« ein.⁶³ Er kann mithilfe dieses Rollenspiels dann eine

60 Vgl. Maïllis: *Michel Leiris l'écrivain Matador*, S. 52 ff., vgl. auch Nitsch: »Der Schreibtisch als Rennplatz: Sport und Spiel in *La règle du jeu*«, S. 62. Nach Nitsch handelt es sich dabei um einen »Kampf gegen sich selbst«. Leiris verlagere »geradezu systematisch Tätigkeiten sportlicher oder spielerischer Art in seine literarischen Tätigkeiten hinein« und schaffe dadurch zwischen Stierkampf und Schreiben keine metaphorische, sondern eine metonymische Beziehung, vgl. ebd., S. 60.

61 Wolfram Nitsch spricht deshalb treffend von einem poetologischen Entwurf für ein Opferritual – nämlich das Opfer des Schriftstellers selbst. Nach Nitsch sind es folgende Merkmale des Opferrituals bzw. Stierkampfes, die sich auch im Schreibakt wiederfinden: Eine »sakrifizielle Reziprozität«, eine »asymmetrische Polarität«, eine »elaborierte Intensität« und ein »sakrifizieller Spannungsbogen«. Vgl. Nitsch: »Poetik des Opfers«, S. 13–24. Vgl. zu Leiris' Opferpoetik auch Teuber: »Sacrificium auctoris«, S. 130–131.

62 Nach Bernd Mattheus war auch in Batailles »Verständnis die Literatur ein Äquivalent der Corrida, das heißt des Opfers«, vgl. Mattheus: *Georges Bataille*, Bd. I, S. 127.

63 Vgl. Albers: »Die Interpretation des Fremden durch Mimesis«, S. 240.

neue Brücke zwischen Literatur und Realität schlagen.⁶⁴ Obwohl Leiris seinen Versuch, sich mithilfe der Literatur dem Stierkampf anzunähern, im Nachhinein als gescheitert betrachtete, führte ihn doch sein Schreiben »an der Grenze zum Stierkampf«⁶⁵ zu einer Neubewertung der romanhaften und fiktiven Anteile des Autobiographischen – ohne dabei zu einem wie auch immer gearteten, literarischen Naturalismus zurückzukehren. Der Authentizitätsgrad der auf diese Weise produzierten Literatur wird dabei nicht an der Faktentreue der literarischen Darstellung gemessen, sondern an der Intensität der Affekte, die im Prozess der Literaturproduktion, aber auch der -rezeption erzeugt werden. So weist Leiris' Poetik des Stierkampfes, in ähnlicher Weise wie Batailles sakrale Peotologie, die Literatur schließlich als Netz zwischen Leser, Text und Autor aus⁶⁶ und Schreiben als einen Akt der Kommunität: Der Leserschaft kommt nach Leiris die Rolle von Verbündeten zu, von Komplizen, die dem Autor in seinem Bedürfnis nach »Absolution« entgegenkommen.⁶⁷ In einem solchen Verständnis von Literatur ist Schreiben mehr als nur der metaphorische »Schatten eines Stierhorns«. Im Zeichen des Stierkampfes wird die Schilderung des eigenen Lebens vom symbolischen Akt zur Tathandlung.

3. Die Steine schreiben: Caillois' mineralogische Poetik

Caillois' Bewertung des Sakralen – und damit einhergehend seine Einschätzung des sozialen und kulturellen Potentials mimetischer Praktiken – änderte sich nach dem Ende des Collège de Sociologie grundlegend. Seine in den 1950er Jahren entwickelte Kultursoziologie der Spiele steht geradezu im Gegensatz zu seinen Thesen aus den 1930er Jahren. Einerseits wird die Mimese, die er zunächst als exzessives Tarnverhalten analysierte und dann in der Periode der Sakralsoziologie zur zentralen politischen Strategie erhob,⁶⁸ nun einmal mehr als pathologische Variante einer grundlegenden menschlichen Kulturtechnik kritisiert, nämlich der Kulturtechnik des Schauspielens (*mimicry*). Andererseits weist Caillois dem *mimétisme* einen produktiven Wirkungsbereich im Literarischen zu, wo er nun sogar eine Aufwertung erfährt.

⁶⁴ Irene Albers konstatiert, dass Leiris Literatur als rituelle Praktik fasst, die *zwischen* ästhetischem Spiel und dem Ernst des Lebens anzusiedeln ist – und gerade deshalb zwischen Fiktion und Realität vermitteln kann. Vgl. Albers: »Der besessene Ethnograph«, S. 163.

⁶⁵ Vgl. Strätling: *Figurationen*, S. 118.

⁶⁶ Vgl. Masson: *Littérature et tauromachie*, S. 53.

⁶⁷ Vgl. Leiris: »De la littérature considérée comme une tauromachie«, S. 13.

⁶⁸ Vgl. meine Ausführungen in Kap. II.3.3.

Die schädlichen Formen des Mimens sind Gegenstand seiner 1958 veröffentlichten, kulturtheoretischen Schrift über den sozialen Stellenwert des menschlichen Spiels mit dem Titel *Les jeux et les hommes*.⁶⁹ Caillois klassifiziert dort verschiedene Spieltypen und unterscheidet zwischen Glücksspielen (*alea*), Rollen- bzw. Theaterspielen (*mimicry*) sowie Wettkämpfen (*agon*) und sogenannten »Taumelspielen« (*ilinx*), die auf Trance und Rausch basieren.⁷⁰ Die Unterarten der jeweiligen Spieltypen werden wiederum nach den ihnen zugrundeliegenden Typen von Begehren bzw. nach zwei verschiedenen »Spielweisen« angeordnet: So stehen Spiele, die laut Caillois stärker vom anarchischen Lustprinzip der *paida* beherrscht sind, solchen Spielen gegenüber, die den maßvollen Konventionen und Regeln des *ludus* folgen.⁷¹ *Les jeux et les hommes* schließt theoretisch an Jan Huizingas Arbeiten über die zivilisatorische Bedeutung des Spiels an.⁷² Auch für Caillois kommt dem Spiel eine zentrale Rolle bei der Herausbildung und Stabilisierung kultureller Ordnungen zu, und er will seine Studie in diesem Sinne als soziologisches Werk, als »sociologie à partir des jeux«, verstanden wissen.⁷³ *Les jeux et les hommes* knüpft außerdem an die sakralsoziologischen Thesen der 1930er-Jahre an: Die Spiele werden in seiner auch weiterhin von den binären Oppositionen der Religionssoziologie geprägten, soziologischen Analyse zunächst als säkulare Residuen ehemals religiöser Riten ausgewiesen. Wie die sakralen Rituale fänden auch die Spiele in einem dem Alltag enthobenen, eigengesetzlichen, raum-zeitlichen Rahmen statt.⁷⁴ Hatte Caillois in der Periode des Collège de Sociologie noch den Krieg zum Nachfolger sakraler Transgressionszustände erklärt, diese Analyse dann in der zweiten Fassung der finalen Passage des Textes abgemildert und korrigiert,⁷⁵ tritt nun also das Spiel an die Stelle religiöser Riten.⁷⁶ Und doch ist das Spiel laut Caillois nicht völlig deckungsgleich mit der Sphäre des Sakralen. Im Spiel eröffne sich zwar einerseits ein Raum für Imaginationen und Emotionen, die den Rahmen des (profanen) Alltags überschreiten. Die im Spielverlauf hergestellte säkularisierte »Welt des Scheins« unterscheidet sich andererseits aber fundamental von der Realität sakraler Rituale, denn im Spiel werde eine gegenüber dem religiösen

69 Caillois: *Les jeux et les hommes*.

70 Ebd., S. 30–51.

71 Vgl., S. 27–28.

72 Vgl. Huizinga: *Homo ludens*.

73 Vgl. Caillois: *Les jeux et les hommes*, S. 93 ff.

74 Vgl. ebd., S. 20–23.

75 Dort sind nun die »Ferien« die (profanen) Erben des religiösen Rausches und füllen dessen Platz in einer sakral ermatteten Gegenwart, vgl. meine Ausführungen in Kap. II.3.2.

76 Vgl. ebd., S. 124.

Ritus nur noch schwache Form der Transgression praktiziert.⁷⁷ Im Spiel dominiere nun nicht mehr der kollektive Rausch der Affekte, sondern im Idealfall die Vernunft das Spiel, im Unterschied zum sakralen Exzess religiöser Feste, durch formale Regeln begrenzt.⁷⁸

In *Les jeux et les hommes* wird nun also den religionssoziologischen Kategorien des »Sakralen« und »Profanen« mit dem Spiel eine dritte Kategorie zur Seite gestellt.⁷⁹ Doch während Caillois in seinen Vorträgen im Collège de Sociologie die kollektive Transgression noch als Heilmittel gegen den Verfall der Gemeinschaft präsentiert hatte, warnt er nun gerade vor dem unkontrollierten Rauschzustand. Neben den regulierten und in diesem Sinne zivilisationsfördernden Spielen diagnostiziert er sogenannte »korrumpierte« (*corruption*) Spielformen, in denen die Regeln außer Kraft gesetzt sind und der Instinkt des Menschen auf gefährliche Art und Weise die Oberhand gewinnt:

L'empire de l'instinct redevenant absolu, la tendance que parvenait à abuser l'activité isolée, abritée et en quelque sorte neutralisée du jeu, se répand dans la vie courante et tend à la subordonner autant qu'elle peut à ses exigences propres. Ce qui était plaisir devient idée fixe ; ce qui était évasion devient obligation ; ce qui était divertissement devient passion, obsession et source d'angoisse.

Sobald der Instinkt wieder absolute Herrschaft gewinnt, breitet sich die Tendenz, die durch die isolierte, behütete, in gewisser Hinsicht neutralisierte Art des Spiels mißbraucht wird, im täglichen Leben aus und sucht dieses möglichst weitgehend seinen eigenen Forderungen zu unterwerfen. Das, was bisher Vergnügen war, wird zur fixen Idee; das freie Spiel wird zum Zwang, die Zerstreuung wird Leidenschaft, Besessenheit und Quelle von Ängsten.⁸⁰

Als kulturell und sozial besonders gefährlich beschreibt Caillois die »korrumpierte« Mischform aus zwei der vier Typen von Spielen, nämlich die Mischung aus *ilinx* (Trance bzw. Ekstase) und *mimicry* (Schauspiel). Diese Spielform sei typisch für die Maskentänze sogenannter »primitiver« Gesellschaften, in denen sich die spielerische »Simulation« (*simulacrum*) mit dem »Schwindel« (*vertige*) der rauschhaften Ekstase verbinde.⁸¹ An dieser Stelle seiner soziologischen Analyse nimmt Caillois den Themenkomplex des *mimétisme* aus seinen Analysen der 1930er Jahre wieder auf – nun allerdings in Gestalt einer negativen kulturtheoretischen These: Der *mimétisme*, den er in frühen Aufsätzen über das Tarnverhalten der Insekten als exzessive und in diesem Sinne gefährliche mimetische Praktik

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 15.

⁷⁸ Verweis ebd.

⁷⁹ Vgl. Pearce: »Off with their heads«, S. 56.

⁸⁰ Caillois: *Les jeux et les hommes*, S. 76 [deutsch: S. 53].

⁸¹ Vgl. ebd., S. 125 ff.

des Ich- und Identitätsverlusts gefasst hatte,⁸² wird nun, als Mischung aus *mimicry* und *illinx*, zu einer pathologischen Kulturtechnik, die bestimmte Gesellschaftstypen prägt. In solchen »primitiven Kulturtypen« sei das Individuum regelmäßig Zuständen der Depersonalisierung und des rauschhaften Selbstverlustes ausgeliefert.⁸³ Die regressive Verbindung zwischen spielerischer Verstellung und Ekstase führe zum kulturellen und psychologischen Stillstand und verhindere zivilisatorischen Fortschritt.⁸⁴ Die laut Caillois' Diagnose für die Geschichte des Abendlands typische Verbindung von Wettkampf (*âgon*) und Zufall (*alea*) bringe dagegen einen progressiven Kulturtyp hervor, der vom Leistungsprinzip geleitet sei.⁸⁵ Die mit der Vorherrschaft eines solchen Spieltypus ermöglichte, historische Befreiung aus der »Falle« des *mimétisme* scheint Caillois nun »rien d'autre que la naissance même de la civilisation / nichts Geringers als die Begründung der Zivilisation«.⁸⁶

Caillois' eurozentrische und evolutionistische Kulturtheorie und seine ablehnende Haltung gegenüber dem Mimetischen und scheinbar »Primitiven« kann auch als retrospektive Distanzierung von den politischen Maskentänzen Acéphales und von der unverhohlenen Faszination des Collège de Sociologie für Zustände des kollektiven Rausches verstanden werden. Er sortiert nun den *mimétisme*, so scheint es zumindest mit Blick auf seine Soziologie der Spiele, aus dem Repertoire der produktiven kulturellen Praktiken aus. Dies gilt allerdings nicht für seine Poetologie und seine literarischen Schriften der 1960er Jahre. Dort erhält der *mimétisme* eine zentrale poetologische Rolle und wird Teil einer Methode der literarischen Produktion nach dem Modell der Steine.

Caillois pflegte nicht nur eine beachtliche Sammlung von Mineralien, die inzwischen zu einiger Berühmtheit gelangt ist,⁸⁷ er begann in den 1960er Jahren auch mit der Ausarbeitung einer Reihe von essayistischen Schriften, die sich den Steinen als Motiv östlicher und westlicher Mythologien, sowie als Material der Kunst und Bildhauerei widmen.⁸⁸ In erster Linie präsentieren diese Schriften allerdings eine detaillierte Beschreibung der *naturbelassenen* Formenvielfalt der Steine: Caillois studiert die Risse, Verästelungen und die Vielfalt ihrer Texturen und bemühte sich um eine minutöse phänomenologische Erfassung der Formen, Oberflächenstruk-

⁸² Vgl. meine Ausführungen in Kapitel I.3.

⁸³ Vgl. Caillois: *Les jeux et les hommes*, S. 114 f.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 120–126.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 124.

⁸⁶ Ebd., S. 95 [deutsch: S. 67].

⁸⁷ Caillois' Kollektion ist Teil der Mineraliensammlung des Muséum National d'Histoire Naturelle, sie wurde außerdem im Rahmen der Biennale 2013 in Venedig ausgestellt.

⁸⁸ Vgl. Caillois: *Pierres; L'écriture des pierres; Pierres réfléchies* und »Minéraux«, S. 95–117.

turen, Farben und geometrischen Anordnungen verschiedener Gesteinsarten. Er war dabei auf der Suche nach einer vom Menschen unabhängigen und naturgegebenen »Ursignatur« (*signatures des choses*),⁸⁹ das heißt nach einer den Steinen innewohnenden Schrift jenseits der menschlichen Sprache und Kultur, die er durch das genaue Studium der Morphologie unterschiedlicher Gesteinsarten zu entschlüsseln hoffte:⁹⁰

Sur les pierres debout, nul symbole, même rudimentaire, n'est en général gravé, comme si elles étaient non seulement d'avant l'écriture, mais d'avant le dessin [...]. Signes eux-mêmes, ces blocs semblent exempts d'en porter.

In die aufrechten Steine ist für gewöhnlich kein Symbol, nicht einmal ein rudimentäres, eingegraben, so als stammten sie nicht nur aus einer Zeit vor der Schrift, sondern noch vor aller Zeichnung [...]. Weil sie selber Zeichen sind, sind die Blöcke offenbar davor gefeit, welche zu tragen.⁹¹

Was Caillois an den Steinen fasziniert, ist ihre Härte und Undurchlässigkeit, Stabilität und Selbstreferentialität. Er fasst sie als von der menschlichen Zivilisation und Geschichte entkoppelte Träger von Chiffren einer kosmologischen Ordnung. Die Steine sind nun die privilegierten Schauplätze der imaginierten »poetischen Weltstruktur« – jenes der Natur inhärenten »objektiven Lyrismus«, dessen Erforschung seit den frühen 1930er-Jahren zu Caillois' prioritären Projekten gehört.⁹² Im Steine-Zyklus fanden seine Spekulationen über eine »natürliche« Ästhetik eine Neuauflage. Die Beobachtung der Steine setzte zugleich auch einen Prozess der literarischen Produktion in Gang und wird zum Ursprung einer speziellen Poetik. Seine Ekphrasis der Steine⁹³ bzw. seine »mineralogische Form des *close readings*«⁹⁴ beruht nach Caillois' eigenen Angaben auf einem literarischen Akt der Mimesis *an* die Seinsweise der Steine. Er versuchte sich an einer poetischen Sprache, die darauf zielte, die Struktur, Rauheit und Härte der Steine zu »verdoppeln«:⁹⁵

89 Vgl. Caillois: *Pierres réfléchies*, S. 9.

90 Vgl. Caillois: *Le fleuve Alphée*, S. 205.

91 Caillois: *Pierres*, S. 82 [deutsch: S. 83].

92 Vgl. meine Ausführungen in Kap. I.3.

93 Vgl. Däuker: »Das poetische Ferment in der Wissenschaft«.

94 So Andreas Platthaus in seiner Rezension: »Hart auf hart macht Roger Caillois Spaß«.

95 Vgl. Caillois: *Le fleuve Alphée*, S. 215 f. In einem Interview beschreibt Caillois den Vorgang folgendermaßen: »Les pierres sont devenues pour moi [...] non seulement un exemple de [...] poésie réalisée dans la matière, mais presque un modèle. Un modèle: j'ai défini une fois la poésie comme l'immuable dans l'inépuisable, hé bien, c'est un peu ce que je trouve dans les pierres, immuables par nature et inépuisables par les rêveries auxquelles elles prêtent / Steine sind für mich [...] nicht nur Beispiel einer [...] Stoff gewordenen Poesie, sondern fast ein Modell. Ein Modell: Ich habe die Poesie einmal als das Unveränderliche im Unerschöpflichen bezeichnet, nun, das ist ein bisschen das, was ich in den Steinen finde: unveränderlich von Natur aus und unerschöpflich durch die Träumereien, zu denen

[...] je cherche à donner à mes phrases même transparence, même dureté, si possible – pourquoi pas ? – même éclat que les pierres. En même temps, ma première défiance envers la littérature et les réticences [...] cette défiance, ces scrupules se trouvent apaisés, du fait que je suis assuré de ne pas mentir et parce que je parle de minéraux insensibles. En un mot, je me sens approuvé dans la singulière entreprise de chercher dans l'exactitude une poésie inédite.

Gleichzeitig versuche ich, meinen Sätzen gleiche Transparenz, gleiche Härte, wenn möglich – warum nicht? – gleichen Glanz zu verleihen wie den Steinen. Mein anfängliches Misstrauen der Literatur gegenüber und die Vorbehalte [...], dieses Misstrauen, diese Bedenken wurden sogleich zerstreut, da ich ja überzeugt bin, nicht zu lügen, und weil ich von empfindungslosen Mineralien spreche. Kurzum, ich fühle mich in dem eigentümlichen Unternehmen bestätigt, in der Genauigkeit eine neue Dichtung zu suchen.⁹⁶

Caillois beschreibt dieses spezielle Poetik zugleich als eine Form der kontemplativen Versenkung in das Mineral. In dieser mineralogischen Meditation wird also die Imagination des Betrachtersubjekts gegenüber dem Gestein ganz zurückgenommen. Die Steine werden zu Objekten einer geistigen Übung,⁹⁷ die darauf zielt, diese mithilfe der Einbildungskraft ins eigene Bewusstsein hinein »fortzusetzen«: »Je laisse les images m'assaillir, prolonger la pierre, je ne leur permets pas de lui être infidèles / Ich lasse zu, dass die Bilder mich bestürmen, den Stein fortsetzen, doch ich erlaube ihnen nicht, ihm untreu zu sein.«⁹⁸ Diesem Bewusstsein offenbare sich dann eine den Steinen inhärente, »lyrische« Weltstruktur – und zwar nicht durch einen Akt der Enthüllung (*révélation*) ihres Wesens, sondern durch die Osmose des Betrachtersubjekts.⁹⁹ Dem Stein und seiner Undurchdringbarkeit und Härte steht der durchlässige, hyperflexible und mimetische Geist des poetischen Subjekts gegenüber. Dieses unterwirft sich dem Gestein und lässt sich von ihm gewissermaßen durchdringen, bis es mit dem Objekt seiner Betrachtung verschmilzt:

J'abandonnais un peu plus de moi-même dans ma manière de percevoir ou d'exprimer les sentiments et les choses. J'étais dupé et partie prenante d'une *osmose* où la fragilité de l'imaginaire rejoignait l'inertie la plus rebelle, s'en nourrissait, avait commerce avec elle. [...] La béatitude que je ressentais ne m'éloignait pas de la source: les pierres de l'origine et de la fin [...] [et, R.E.] elle faisait de moi un fleuve Alphée.

In meiner Art, Dinge und Gefühle wahrzunehmen oder auszudrücken, gab ich ein wenig mehr von mir selbst auf. Ich war Betrogener und Teil einer *Osmose*,

sie verleiten.« Caillois in: Worms: *Entretiens avec Roger Caillois*, S. 148 [Übersetzung: R.E.].

⁹⁶ Caillois: *Le fleuve Alphée*, S. 204 [deutsch: S. 147].

⁹⁷ Vgl. Caillois: *Pierres réfléchies*, S. 9–10.

⁹⁸ Caillois: *Le fleuve Alphée*, S. 205 [deutsch: S. 147].

⁹⁹ Vgl. ebd.

bei der die Hinfälligkeit des Imaginären sich wieder an die rebellischste Tätigkeit anschloss, sich von ihr nährte, Umgang mit ihr hatte. [...] Die Glückseligkeit, die ich empfand, entfernte mich nicht von der Quelle: die Steine des Anfangs und des Endes [...] [und so, R.E.] machte sie mich gleichfalls zu einem Fluss Alpheios.¹⁰⁰

Caillois' Poetologie der Steine invertiert die tradierte Rolle des Poeten,¹⁰¹ der sich sein Objekt dichtend aneignet. In seiner mineralogischen Poetologie hat die poetische Imagination gegenüber der Materie nur mehr eine Spiegelfunktion.¹⁰² Im Kontrast zur ungerührten Selbstidentität der Steine steht zudem auch die »ganz spezielle Erregung« (*une sorte d'excitation très particulière*), die das schreibende Subjekt laut Caillois überkommt, wenn es im Verlauf der Kontemplation ganz »die Natur der Steine« annimmt.¹⁰³ Doch selbst diese poetische Selbstaffektion hat ihren Ursprung nicht in Verstand oder Einbildungskraft des schreibenden Subjektes, sondern in der steinernen Materie selbst: So trage die kühle Oberfläche des Gesteins in sich noch die Spuren seiner vulkanischen Herkunft, deren vergangene Hitze sich auf den Autor übertrage, dessen Aufgabe es entsprechend sei, diese geheime Vergangenheit im »Aufbruch« und »Fest« schreibend zu reevozieren.¹⁰⁴ Wenn sich also in Bezug auf Caillois' Poetologie überhaupt noch von einem Akt der Einbildungskraft sprechen lässt, so konzentriert sich dieser darauf, in der Betrachtung der Mineralien die Erinnerungsspuren ihrer (vulkanischen) Geburt gedanklich heraufzubeschwören – »de les saisir en pensée à l'ardent instant de leur genèse / in Gedanken, sie im glühenden Augenblick ihrer Entstehung zu erfassen«.¹⁰⁵

Caillois' Schriften sind also nicht nur phänomenologische bzw. poetische Beschreibung der Steine, sie enthalten auch ein poetologisches Programm, das an seine Theorie der Mimese anknüpft. Es handelt sich um eine Poetologie der mimetischen Anschmiegung des literaturproduzierenden Subjekts an die »Weisheit« und »Strenge«¹⁰⁶ der Steine – die sich im Grunde selbst schreiben. Seine Poetologie der Steine ist sogar eine zugespitzte Variante der früher so stark kritisierten surrealistischen *écriture automatique*, nämlich eine Art animistischer Schreibpraktik, die

¹⁰⁰ Ebd., S. 215–216 [deutsch: S. 155–156].

¹⁰¹ Laurent Jenny deutet Caillois' Steine-Zyklus in diesem Sinne als »paradoxe« Poesie, in der eine paradigmatische Verschiebung vom poetischen Subjekt zum Objekt stattfindet. Vgl. Jenny: »L'hiver du sacré«, S. 213.

¹⁰² Vgl. Jenny: »Roger Caillois: esthétique généralisée ou esthétique fantôme?«, S. 65.

¹⁰³ »Je me sens devenir un peu de la nature des pierres. / Ich spüre, wie ich ein wenig die Natur der Steine annehme.« Caillois: *Pierres*, S. 91 [deutsch: S. 94].

¹⁰⁴ Ebd., S. 91: »[...] issues d'un tumulte et [...] d'une fête« [deutsch: S. 94].

¹⁰⁵ Ebd. [deutsch: S. 94].

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 108.

sich wesentlich durch die Bereitschaft zur »mystischen Partizipation« des Autorgeistes am unbelebten Objekt auszeichnet.¹⁰⁷ Caillois' Theorie der Mimese wird nun zur Grundlage für einen neuen literarischen Realismus, der die Welt nicht poetisch reproduziert, sondern die Natur in die Schrift hinein verlagert.

Wie Laurent Jenny treffend feststellt, hallt in diesem Entwurf einer im Schreiben erzeugten, mineralogischen Ekstase zugleich das Echo des Sakralen nach – und mit ihm die Periode des Collège de Sociologie.¹⁰⁸ Während Caillois den mimetischen Exzess nun als kulturelle Praktik ablehnt, wird der mimetische Selbstverlust zum zentralen Mittel im poetischen Produktionsprozess: Die sakrale Ekstase materialisiert sich nun nicht mehr im kollektiven Fest, sondern nur im Akt der privaten, poetischen Kontemplation des schreibenden Subjekts.¹⁰⁹ Die Steine fungierten in diesem Sinne in Caillois' Gedankengebäude als theoretische Speichermedien von Figuren der sakralen Ausschweifung, die sich so von den sakralsoziologischen Studien der 1930er Jahre bis in sein Spätwerk fortschreiben.¹¹⁰ Nicht mehr die Feste selbst, sondern die Steine sind nun Medien einer »ekstatischen« Spur, die sich nun allerdings nicht mehr als Rausch, sondern nur mehr in gemäßigten »Zuständen des stillen Fiebers« (*états de fièvre tranquille*) materialisiert.¹¹¹

¹⁰⁷ Vgl. in diesem Sinne auch Jennys Hinweis auf die »totemistische« Dimension in Caillois' Poesie, Jenny: »L'hiver du sacré«, S. 209. Caillois selbst grenzt seine Poetik allerdings explizit von der »materialistischen Mystik« (*mystique matérialiste*) der religiösen Ekstase ab, vgl. Caillois: *Le fleuve Alphée*, S. 214 [deutsch: S. 155].

¹⁰⁸ Jenny: »L'hiver du sacré«.

¹⁰⁹ Vgl. Tritsmans: *Livres de pierre*, S. 42.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 208. Jenny zeigt zudem überzeugend, dass auch Caillois' »hibernale Rhetorik« aus dem Winterwind-Aufsatz im Themenfeld der steinernen Härte, Kühle und Strenge eine Fortsetzung findet. Die im Collège de Sociologie so wichtigen, ekstatischen Momente des Sakralen sind nach Jenny dagegen nur noch als schwaches Echo präsent, insofern sie zumeist in den Tiefen des Gesteins verschlossen bleiben (vgl. ebd.).

¹¹¹ Caillois: *Le fleuve Alphée*, S. 214 [deutsch: S. 155].

Schluss

›Entgrenzungen‹ des Mimetischen ließen sich bei Bataille, Caillois und Leiris im Verlauf dieses Buches auf unterschiedlichen Ebenen und durch verschiedene Stationen hindurch verfolgen. Batailles Programm für einen »niedereren Materialismus« entstand im Spannungsfeld der in *Documents* ausgerufenen, ethnologischen Wende zum Faktischen und verlagerte Mimesis, nun als Bewegung nicht der Imitation, sondern der De-Formation verstanden, auf die Ebene des Körpers und der Materie. Auch in Caillois' Insektenaufsätzen der frühen 1930er Jahre stehen die körperlichen und exzessiven Dimensionen des Mimens im Vordergrund: Er fasste menschliche Einbildungskraft als »empirisch«, das heißt als passiven mimetischen Zwang zur Assimilation an die natürliche Welt. Zwar fiel Caillois' Urteil über Mimese als übermäßiges ›Sich-ähnlich-Machen‹ und pathologische Selbstaufgabe zunächst negativ aus. Nur wenige Jahre später wurde sie jedoch zur politischen Strategie der Stunde, wenn das Collège de Sociologie die schwache demokratische Gesellschaft auf subversive Weise mit neuen, sich »epidemisch« ausbreitenden, »sakralen« Kräften »anstecken« und so den Faschismus »mit seinen eigenen Waffen« schlagen wollte. Als Taktik der kollektiven magischen Beschwörung durch Imitation birgt Mimese allerdings die Gefahr, auf die Caillois selbst hingewiesen hatte: Der Mimetiker riskiert den Selbstverlust durch die übergroße Anpassung an den Gegner, von dem er sich letztlich nicht mehr zu unterscheiden weiß. Mit der Auflösung des Collège de Sociologie und Acéphale im Jahr 1939 kam Bataille dem Scheitern dieser mimetischen Politik so vielleicht zuvor.

Die Konzentration des Collège de Sociologie auf mimetische Praktiken zielte aber nicht nur darauf, die Entscheidung zwischen »linker« und »rechter« Politik zu umgehen, sondern versuchte auch eine neue Perspektive auf den alten Konflikt zwischen künstlerischer Autonomie und »engagierter« Kunst, der für den Surrealismus in den 1930er Jahren ein unlösbarer geworden war: Die Aufwertung von rituellen Gebilden gegenüber symbolischen Formen wendet sich einerseits gegen eine am bürgerlichen Autonomieideal orientierten und in der Selbstbezüglichkeit gefangenen Kunst. An ihre Stelle traten die »lebendigen Mythen«, die in den Deutungen der Sakralsoziologen das individuelle ästhetische Empfinden übersteigen, die

Affekte des Kollektivs adressieren und sich aufgrund ihrer performativen Wirkungsästhetik nicht auf den Raum der Mimesis – die soziale Sphäre, die der Kunst seit der Moderne zugewiesen wird¹ – einhegen lassen. Andererseits und zugleich wurde gegen (engagierte) Kunst und Literatur mit dem Sakralen eine *mehr-als-ästhetische* Erfahrung ins Feld geführt, die mit Selbstverlust und einem stark gesteigerten *pathos* einhergeht sowie mit einer sich der Verfügungsgewalt des Subjekts entziehenden und auf mimetische Art und Weise ausbreitenden Wirkungsästhetik. Bataille und Leiris beharrten auf der transgressiven Eigendynamik dieses Sakralen, die jeder Substantialisierung und politischen Funktionalisierung enthoben sei – und damit auf seiner ästhetischen Freiheit.

Das Collège de Sociologie war also Schauplatz einer Revision ästhetiktheoretischer Modelle und einer Neuverortung der Kunst. Es war aber auch Experimentierfeld für neue mimetische Praktiken. Michel Leiris hatte Anfang der 1930er Jahre auf seiner ersten ethnographischen Reise eine mimetische Form der ethnologischen Feldforschung entwickelt sowie im Anschluss an seine Erlebnisse ein Modell von Mimesis als Praktik *zwischen* theatralem Spiel und Besessenheit. Das Collège de Sociologie knüpfte, teils implizit, teils explizit, an Leiris' ethnographische Erfahrung an: Insbesondere die Aktivitäten der Gruppe Acéphale hatten mehr als eine Dimension und lassen sich nicht nur als sakralsoziologisches, sondern auch als theateravantgardistisches Experiment interpretieren. Die »Gemeinschaft der Tragödie« ist gerade aufgrund des ausgebliebenen Höhepunktes – des angekündigten Blutopfers – als Hybridprojekt *zwischen* Theater und Ritual bzw. als sakrale Performance lesbar. So gesehen wurden im Wald von Marly die von Leiris beschriebenen, fremdkulturellen Praktiken theatralen Mimens erprobt, die zwischen bewusstem Spiel und Besessenheit oszillierten – mit dem Ziel, die Differenz zwischen Fiktion und Wirklichkeit gemeinsam mit derjenigen zwischen der »künstlichen« Inszenierung des Sakralen und seiner wissenschaftlichen Erforschung aufzuheben. Dass die Implementierung ritueller Formen ins Symbolische auch in ästhetischer und poetischer Hinsicht nachhaltig produktiv war, das zeigte der Blick auf das im engeren Sinne literarische Schaffen Batailles, Leiris' und Caillois': Die rituellen und mimetischen Qualitäten des Sakralen wurden in literarische Verfahren übersetzt, um so die Mimesis über den Text hinauszutreiben, Schreiben zu einem Ritual der Selbsttransformation zu machen bzw. den Text zum Speichermedium einer im Lesen wieder abrufbaren Transgressionserfahrung.

1 Vgl. Rancière: *Le partage du sensible*.

All diese verschiedenen Versuche einer Entgrenzung der Mimesis wurden wesentlich durch die Ethnologie und ihre Diskursfiguren wie das »Sakrale« und das »Primitive« möglich: In den von der Ethnologie beschriebenen, mimetischen Praktiken der »Primitiven« ist ›Mimen‹ nicht auf symbolische Repräsentation beschränkt. »Primitive« Denkweisen setzen vielmehr ein analogisches Weltverhältnis voraus – und den Glauben an die Möglichkeit einer universalen Partizipation aller Dinge und Menschen auf der Grundlage unsichtbarer Verbindungen und Korrespondenzen.² Vor diesem Hintergrund muss der Akt des Mimens die bloße Imitation der Realität notwendig übersteigen: Das mimende Subjekt ahmt die Welt nicht einfach nach oder stellt die Wirklichkeit dar. Sein Mimen zielt vielmehr auf die körperlich-materielle Partizipation *an* der Welt bzw. auf ihre Aneignung, Manipulation und Subversion. Der Mimende und der Gegenstand – das Objekt bzw. die Außenwelt – sind dabei auch nicht mehr eindeutig voneinander abgrenzbar. Das Subjekt macht sich seinem Gegenstand *selbst* ähnlich – und initiiert so einen mimetischen Prozess, den es nicht vollständig kontrollieren kann, sondern von dem es letztlich vielmehr erfasst wird.

Die Idee, dass nicht der Verstand das Weltverhältnis des Menschen bestimmt, sondern seine Affekte³ war in den ethnologischen Theorien zum »Primitiven« bzw. »Sakralen« zentral. Die Konsequenz, die Bataille, Caillois und Leiris aus diesen Theorien zogen, war ein Perspektivwechsel auf Mimesis als sich verselbständigender, affektiver *Prozess*, der nicht von der Schaffenskraft des Subjekts bestimmt wird, sondern durch seine Lust an Alterität, Metamorphose und Transgression. Auch die Grenzen zwischen Realität und Abbild verflüssigen sich in einer solchen Konzeption des Mimetischen, wird doch Mimesis nun nicht mehr als Nachahmung, sondern als Akt der performativen Hervorbringung von Realitätsäquivalenten verstanden. Der künstlerische bzw. literarische »Realismus« Batailles, Caillois' und Leiris', der an die Revision der Mimesis anschloss, drehte sich weder um die Erzeugung von Realitätseffekten, noch ist er als simpler Naturalismus zu verstehen. Er löst vielmehr die tradierten Hierarchien zwischen Original und Kopie auf – und unterläuft so auch die Grenzen zwischen Realismus und Abstraktion.

2 Vgl. Frazer, *The Golden Bough* beziehungsweise zu den Binnendifferenzierungen der unterschiedlichen Magie-Theorien (von Mauss/Hubert, Frazer, Taylor und Durkheim), Hanegraaf: »Magic«, S. 393 ff.

3 Vgl. Kramer: »Notizen zur Ethnologie der *Passiones*« S. 162. Kramer betont mit Lévy-Bruhl den »Reichtum« dieser fremden Welterfahrung, die der Westen nie vollständig »glattbügeln« könne. Vgl. ebd., S. 156.

Im Zuge der Entgrenzung der Mimesis wurden, insbesondere im Collège de Sociologie, aber nicht nur ästhetische und kunsttheoretische, sondern ganz generelle epistemische Fragen verhandelt: Acéphales Versuch einer performativen Hervorbringung des Sakralen durch das »Mimen« ethnologischer Theorien hatte eine epistemisch-kritische Stoßrichtung, die sich gegen die tradierten Subjekt-Objekt-Dichotomien des (ethnologischen) Positivismus richtete. Die Sakralsoziologen betrieben damit auch insofern eine Grenzerweiterung des Mimetischen, als sie das ästhetische Verfahren in den Bereich der Wissenschaft und der Politik überführten und Mimesis nicht mehr auf eine als autonom und widerständig⁴ gedachte Sphäre der Kunst beschränkten. Als mehrfach determiniertes, sowohl epistemisches, politisches *als auch* ästhetisches Experiment verweigerte das Collège de Sociologie vielmehr die säuberliche Trennung zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Sphären und hinterfragte so implizit die tradierte Aufteilung des »Sinnlichen« (Rancière).

Und schließlich setzten sich Bataille, Caillois und Leiris nicht nur theoretisch mit der Ethnologie auseinander, sondern versuchten sich im Rahmen der Sakralsoziologie in der *mimetischen* Anverwandlung an jenen Komplex des »Primitiven«, der als genuin modernes, transversales Wissensdispositiv am Anfang des 20. Jahrhunderts sowohl den ethnologischen Diskurs als auch die Phantasien der zeitgenössischen Avantgarde bevölkerte. Der Primitivismus dieses Projekts liegt auf der Hand – und doch zeigt sich gerade hier auch der progressive Versuch einer Ent-Grenzung von Kultur und Natur bzw. den »Modernen« und den »Primitiven«. Mit der Implementierung von aus der Wissenschaft und der eigenen Kultur ausgeschlossenen und den anderen Kulturen zugeschriebenen Praktiken lieferten die Zauberlehrlinge dem eigenen Verständnis nach den Beweis dafür, dass auch die vermeintlich Modernen nie »modern« gewesen sind.⁵

Angesichts der zentralen Rolle von Diskursfiguren des »Primitiven« im Werk dreier nicht nur für die französische Literaturgeschichte einflussreicher Autoren,⁶ gälte es, die Bedeutung des (realen oder imaginierten) »kulturell Fremden« für die Literatur- und Kulturtheorie des 20. Jahrhunderts weiter zu erkunden.⁷ Literaturgeschichte, das zeigt der Blick auf

⁴ Bspw. bei Adorno, für den Mimesis in der Moderne allein im Bereich von (stets negativistisch gedachter) Kunst progressiv sein kann, vgl. ders.: *Ästhetische Theorie*, S. 87

⁵ Vgl. Latour: *Nous n'avons jamais été modernes*. Vgl. in diesem Sinne auch Albers und Moebius: »Nachwort«, S. 827–828.

⁶ Bataille, Caillois und Leiris werden bspw. als intellektuelle Figuren an der Schwelle zum »Poststrukturalismus« verortet, vgl. Richman: »Introduction to the Collège de Sociologie« und Heimonet: »From Bataille to Derrida«.

⁷ Vgl. in diesem Sinne bspw. die Arbeiten von Nicola Gess (u.a. *Primitives Denken*), Erhard Schüttelpelz (u.a. *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*) und Sven Werkmeister (u.a. *Kulturen jenseits der Schrift*).

die Schriften Batailles, Caillois' und Leiris', ist auch eine – wesentlich durch ethnologische Diskurse vermittelte – »Verflechtungsgeschichte«⁸ mit dem außereuropäischen »Primitiven«. Der Rekurs auf (vermeintliche oder tatsächliche) »kulturell fremde« Weltzugänge bot den Europäerinnen nicht nur die Chance, die »eigene« Kultur zu hinterfragen. Durch die Integration solcher »fremder« Weltzugänge in die eigenen ästhetischen und poetischen Praktiken konnten diese darüber hinaus einem fundamentalen Transformations- und Neujustierungsprozess unterzogen werden.

Zur Debatte stünde zudem, ob es sich bei der in Batailles, Caillois' und Leiris' Poetiken hergestellten, besonders engen, körperlich-materiellen Verbindung zwischen Schrift und Welt durch exzessive mimetische Praktiken nicht um den Scheitelpunkt der Mimesis kurz vor ihrer endgültigen Entgrenzung, das heißt ihrer *Loslösung* von jedem Weltbezug handelte. Die Auflösung der Grenzen zwischen Subjekt und Objekt sowie im Feld der Kunst zwischen Realismus und Abstraktion ebneten das Feld für die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Mimesis und Text bzw. Schrift, wie sie in der französischen Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu beobachten ist. Wie sich mit Blick auf das (post-platonische) Verständnis von Mimesis bei Jacques Derrida und Gilles Deleuze⁹ konstatieren lässt, wurde das Mimetische zunehmend *in* die Schrift selbst verlagert und die Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion endgültig obsolet.¹⁰ Batailles, Caillois' und Leiris' Texte und Gruppenprojekte der 1930er Jahre bahnten dieser Entwicklung den Weg. Den Schriften Pierre Klossowskis, dessen eigentliche Schaffensphase erst nach dem Collège de Sociologie begann,¹¹ kam dabei sicherlich eine Scharnierfunktion zu: Wie prägend die sakralsoziologische Periode auch für Klossowski war, zeigt sich darin, dass seine Reflexionen über eine nicht-imitative Form der Mimesis bei Batailles Schriften zum Sakralen ihren Ausgang nehmen.¹² Er verfasste in den 1960ern eine Reihe von Schriften zur Theorie des Simulakrums – an die wiederum Gilles Deleuze später seine Überlegungen anknüpfen sollte.¹³ Klossowski löst das Simulakrum darin als sprachliches »Trugbild« vom nachgeahmten Original. Das Simulakrum, so Klossowski, imitiert dieses Original nicht, es »präsentiert und erzählt« etwas von einer Erfahrung,

8 Vgl. Werberger: »Überlegungen zu einer Literaturgeschichte als Verflechtungsgeschichte«.

9 Vgl. u. a. Deleuze: *Logique du sens* und Derrida: »Economimesis«.

10 Vgl. Gebauer/Wulf: *Mimesis*, S. 414–415.

11 Klossowskis erster Roman, *La Vocation suspendue*, wurde 1950 veröffentlicht.

12 Vgl. Klossowski: »A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille«.

13 Vgl. Deleuze: »Platon et le simulacre«.

ohne diese zu repräsentieren.¹⁴ Als Erfahrungs-Äquivalent¹⁵ »mimt« das Simulakrum nur mehr scheinbar das unmittelbare Lusterlebnis, *produziert* in Wahrheit jedoch seine eigenen »Intensitätsgrade«.¹⁶ Was Klossowski beschreibt, ist eine Bewegung der Verlagerung von Erfahrung weg von Subjekt und Welt in die Sprache bzw. Schrift selbst:

Le simulacre c'est tout ce que nous savons d'une expérience [...]. [...] le simulacre ne va-t-il pas s'étendre à l'expérience même, tant que Bataille l'énonce nécessairement comme vécue dès qu'il en parle [...]. Quelque chose arrive à Bataille dont il parle comme n'arrivant pas à lui, Bataille qui la définirait et en tirerait telle ou telle conclusion encore intelligible. [...] ce qui lui importe alors, c'était cette modalité d'absence [...].

Das Simulakrum ist alles, was wir von einer Erfahrung wissen [...]. [...] wird sich das Simulakrum nicht auf die Erfahrung selbst ausweiten, insofern es Bataille notwendigerweise als erlebt erklärt, sobald er davon spricht [...]. Etwas stößt Bataille zu, etwas, von dem er spricht, als stieße es nicht ihm zu, Bataille, der es definieren würde und der daraus diese oder jene noch verständliche Schlussfolgerung ziehen würde. [...] Was für ihn also wichtig war, ist diese Modalität der Abwesenheit [...].¹⁷

Jean-Paul Madou weist darauf hin, dass Klossowskis positiver Neubewertung der (platonischen), »schlechten« Kopie ein sehr spezifisches Verständnis von Bildlichkeit zugrunde liegt: Klossowskis Trugbild habe »magisch-religiöse« Eigenschaften, und »Darstellen« ist in seiner Theorie eben nicht mehr das Imitieren oder Kopieren einer vorausgegangenen Erfahrung, sondern vielmehr das Heraufbeschwören bzw. »Exorzieren« einer *neuen* Erfahrung.¹⁸ Klossowskis post-platonisches Konzept des Trugbilds trägt die Spuren jenes »ethnologischen Moments« der 1930er Jahre, das heißt die Spuren des »Primitiven«, »Magischen« und »Sakralen«. In diesem Sinne hebt auch Madou noch einmal die Bedeutung der sakralsoziologischen Periode als Schauplatz eines Transfers von Kategorien des »Primitiven« in ästhetische (und epistemische) Konzepte der Gegenwart hervor und stellt fest: »L'espace des recherche crée autour [...] le Collège de Sociologie aura contribué à ouvrir une page de la pensée que nous continuons à écrire aujourd'hui. / Das Recherchegebiet, das rund [...] um das Collège de Sociologie geschaffen wurde, wird dazu beigetragen haben, eine Seite unseres Denkens aufzuschlagen, die wir bis heute weiterschreiben.«¹⁹

14 Vgl. Klossowski: »A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille«, S. 743.

15 Bzw. nach Derrida eine Art »Falschgeld«, vgl. Derrida: *Donner temps I*.

16 Klossowski: »Protase et apodose«, S. 10.

17 Klossowski: »A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille«, S. 743–744 [Übersetzung: R.E.].

18 Madou: »L'art, le simulacre, la communauté«, S. 66.

19 Ebd. [Übersetzung: R.E.].

Die grundlegende Verwiesenheit der (ästhetischen) Moderne auf ihr »primitives« Anderes zu ignorieren oder gar zu negieren, würde bedeuten, eine eurozentrische Selbstermächtigungs- und Autarkisierungserzählung fortzuschreiben. Dagegen gilt es, die Spur der Ethnologie – und mit ihr die Spur von Figuren des »kulturell Fremden« – auch in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturgeschichte weiter freizulegen.

Literaturverzeichnis

1. Schriften von Bataille, Caillois und Leiris sowie den Mitgliedern des Collège de Sociologie und Acéphale

- Bataille, Georges: »Antonin Artaud«, in: ders.: *Œuvres complètes*, Bd. VIII, S. 179–181.
- »Architecture (Dictionnaire critique)«, in: *Documents 1/2* (1929), S. 117, dt.: »Architektur«, in: Gaßner (Hg.): *Elan Vital*, S. 518.
 - »Attraction et répulsion I. Tropismes, sexualité, rire et larmes«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 120–142, dt.: »Anziehung und Abstoßung I. Tropismus, Sexualität, Lachen und Tränen«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 112–129.
 - »Attraction et répulsion II. La structure sociale«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 143–168, dt.: »Anziehung und Abstoßung II. Die soziale Struktur«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 130–150.
 - *Choix de lettres 1917–1962*, hg. von Michel Surya, Paris: Gallimard 1997.
 - »Chronique Nietzscheenne«, in: *Acéphale 3/4* (1937), S. 15–23, dt.: »Nietzsche-Chronik«, in: ders.: *Wiedergutmachung an Nietzsche*, S. 181–202.
 - »Contre-Attaque: Union de lutte des intellectuels révolutionnaires«, in: ders.: *Œuvres complètes*, Bd. I, S. 379–383.
 - *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, hg. von Elisabeth Lenk, übers. von Rita Bischof, München: Matthes & Seitz 1978.
 - »Fragments d'un ›Manuel de l'Anti-Chrétien‹ (posthum)«, in: ders.: *Œuvres complètes* Bd. II, S. 375–391.
 - »Georges Bataille à Michel Leiris, 5-VII-39«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 826–829, dt.: »Georges Bataille an Michel Leiris, 5-VII-39«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 700–702.
 - »Hegel, la mort et le sacrifice«, in: *Deucalion 5* (1955), S. 21–43.
 - »Informe«, in: *Documents 1/7* (1929), S. 382, dt.: »Gestaltlos«, in: Gaßner (Hg.): *Elan Vital*, S. 523.
 - »Joan Miró. Peintures récentes«, in: *Documents 2/7* (1930), S. 399, dt.: »Joan Miró. Neue Bilder«, in: Gaßner (Hg.): *Elan Vital*, S. 482.
 - »L'Amérique disparue«, in: *Cahiers de la République des lettres, des sciences et des arts XI* (1928), S. 5–14.
 - »L'absence du mythe«, in: Breton, André/Duchamp, Marcel (Hg.): *Exposition internationale du surréalisme*, Paris: Maeght 1947, S. 65, dt.: »Die Abwesenheit des Mythos«, in: *Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft*, Bd. IX, München: Matthes & Seitz 1995, S. 171–172.
 - »L'Apprenti Sorcier (Pour un Collège de Sociologie)« (zuerst in: *Nouvelle Revue Française* 298 (1938), S. 8–25), in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 302–326, dt.: »Der Zauberlehrling«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 269–287.

- »L'art primitif par G.H. Luquet«, in: *Documents* 7/2 (1930), S. 389–397.
- »La conjuration sacrée«, in: *Acéphale* 1 (1936), S. 2–4, dt.: »Die heilige Verschwörung«, in: *Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft*, Bd. II, München: Matthes & Seitz 1988, S. 9–12.
- *La littérature et le mal*, Paris: Gallimard 1957, dt.: *Die Literatur und das Böse*, übers. von Cornelia Langendorf, München: Matthes & Seitz 1987.
- »La mère-tragédie«, in: *Le voyage en Grèce* 7 (1937), S. 20–21.
- »La notion de dépense«, in: *La Critique Sociale* 7 (1933), S. 7–15, dt.: »Der Begriff der Verausgabung«, in: ders.: *Das theoretische Werk I: Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Matthes & Seitz 1975, S. 9–32.
- »La joie devant la mort«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 729–745, dt.: »Die Todesfreude«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 623–636.
- »La pratique de la joie devant la mort«, in: *Acéphale* 5 (1939), S. 11–23, dt.: »Die Einübung der Todesfreude«, in: *Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft*, Bd. I, München: Matthes & Seitz 1978, S. 237–245.
- »La religion surréaliste«, in: ders.: *Ceuvres complètes*, Bd. VII, S. 381–405.
- *Lascaux ou la naissance de l'art*, Genève: Albert Skira 1968, dt.: *Lascaux oder die Geburt der Kunst. Die vorgeschichtliche Malerei*, übers. von Karl Georg Hemmerich, 2. Aufl., Stuttgart: Skira/Klett-Cotta 1983.
- »La sociologie sacrée et les rapports entre ›société‹, ›organisme‹ et ›être‹«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 31–60, dt.: »Die Sakralsoziologie und die Beziehung zwischen ›Gesellschaft‹, ›Organismus‹ und ›Wesen‹«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 34–62.
- »La souveraineté«, in: *Monde nouveau* 101–103 (1956), S. 15–30; 24–36 und 15–29, dt.: »Die Souveränität« in: ders.: *Die psychologische Struktur des Faschismus*, S. 45–86.
- »La souveraineté de la fête et le roman américain«, in: *Critique* 39 (1949), S. 675–681.
- »La sociologie sacrée du monde contemporain«, in: *Lignes. Art – littérature – philosophie – politique* (2003), S. 154–175, dt.: »Die Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 211–229.
- »La Structure psychologique du fascisme«, in: *La Critique Sociale* 10–11 (1933), S. 159–165; 205–211, dt.: »Die psychologische Struktur des Faschismus«, in: ders.: *Die psychologische Struktur des Faschismus*, S. 7–44.
- »Le bas matérialisme et la gnose«, in: *Documents* 7/1 (1930), S. 1–8, dt.: »Der niedere Materialismus und die Gnosis«, in: Wolfgang Schultz (Hg.): *Dokumente der Gnosis*, Augsburg: Weltbild Verlag 2000, S. 7–14.
- »Le gros orteil«, in: *Documents* 1/6 (1929), S. 297–302, dt.: »Der große Zeh«, in: Gaßner (Hg.): *Elan Vital*, S. 500–502.
- »Le langage des fleurs«, in: *Documents* 1/3 (1929), S. 160–164, dt.: »Die Sprache der Blumen«, in: Gaßner (Hg.): *Elan Vital*, S. 595–498.
- »Le sacré«, in: *Cahiers d'art* 1–4 (1939), S. 47–50.
- »Le sens moral de la sociologie«, in: *Critique* 1 (1946), S. 39–47, dt. in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 748–750.
- »Les cahiers de ›Contre Attaque‹: Front populaire dans la rue«, in: ders.: *Ceuvres complètes*, Bd. I, S. 401.
- *Les larmes d'Éros*, Paris: Pauvert 1959, dt.: *Die Tränen des Eros*, übers. von Gerd Bergfleth, München: Matthes & Seitz 1981.
- »Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de*

- Sociologie*, S. 75–82, dt.: »Brief an X., der mit einer Hegel-Vorlesung beauftragt ist«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 63–80.
- *L'impossible*, (zuerst: *La haine de la poésie*, 1947), Paris: Minuit 1962, dt.: *Das Unmögliche*, übers. von Brigitte Weidemann, Frankfurt/Main: Hanser 1994.
 - »L'obélisque«, in: *Mesures 2* (1938), S. 35–50.
 - »Matérialisme (Dictionnaire critique)«, in: *Documents 1/3* (1929), S. 170, dt.: »Materialismus«, in: Gaßner (Hg.): *Elan Vital*, S. 425.
 - »Nietzsche et les fascistes«, in: *Acéphale 2* (1937), S. 3–13, dt.: »Nietzsche und die Faschisten«, in: ders.: *Wiedergutmachung an Nietzsche*, S. 139–168.
 - »Notice autobiographique«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 881–882, dt.: in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 752–753.
 - *Œuvres complètes*, Bd. I. Premiers Écrits 1922–1940. Histoire de l'œil – L'anus solaire – Sacrifices – Articles, Paris: Gallimard 1970.
 - *Œuvres complètes*, Bd. II. Écrits posthumes 1922–1940, Paris: Gallimard 1970.
 - *Œuvres complètes*, Bd. IV. Œuvres littéraires posthumes, Paris: Gallimard 1971.
 - *Œuvres complètes*, Bd. V. La somme athéologique, Tome I, Paris: Gallimard 1973.
 - *Œuvres complètes*, Bd. VI. La somme athéologique, Tome II, Paris: Gallimard 1973.
 - *Œuvres complètes*, Bd. VII, Paris: Gallimard 1976.
 - *Œuvres complètes*, Bd. VIII, Paris: Gallimard 1987.
 - »Plans pour la somme athéologique«, in: ders.: *Œuvres complètes*, Bd. VI, S. 359–376.
 - »Propositions sur la mort de dieu«, in: *Acéphale 2* (1937), S. 17–21, dt.: »Thesen über den Faschismus und über den Tod Gottes«, in: ders.: *Wiedergutmachung an Nietzsche*, S. 169–180.
 - *Wiedergutmachung an Nietzsche. Das Nietzsche-Memorandum und andere Texte*, hg. und übers. von Gerd Bergfleth, München: Matthes & Seitz 1999.
 - u.a. »Déclaration sur la fondation Collège de Sociologie« (zuerst in: *Acéphale 3/4* (1937) S. 26), in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 17–30, dt.: »Erklärung zur Gründung eines Collège de Sociologie«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 20–31.
 - / Caillois, Roger: »Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 217–244, dt.: »Bruderschaften, Orden, Geheimgesellschaften, Kirchen« in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 189–2010.
 - / Caillois, Roger: »Le pouvoir«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 169–176, dt.: »Die Macht«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 151–174.
 - / Caillois, Roger/Leiris, Michel: »Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale« (zuerst in: *Nouvelle Revue Française*, Nr. 302 (1938), S. 874–876), in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 355–363, dt.: »Erklärung des Collège de Sociologie zur internationalen Krise«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 311–317.
 - u.a.: *L'Apprenti Sorcier: textes, lettres et documents (1932–1939)*, hg. von Marina Galletti, Paris: La Différence 1999.
- Caillois, Roger: *La nécessité d'esprit* (ca. 1933–1935), Paris: Gallimard 1981.
- »L'ambiguïté du sacré« (zuerst in: ders.: *L'homme et le sacré*, S. 41–76), in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 364–402, dt.: »Die Ambiguität des Sakralen«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 318–350.
 - *Approches de l'imaginaire*, Paris: Gallimard 1974.
 - *Cases d'un échiquier*, Paris: Gallimard 1970.

- »Divergences et complicités«, in: *Nouvelle Revue Française* 172 (1967), S. 686–689.
- *Instincts et société*, Paris: Gonthier 1964.
- »Introduction (Pour un Collège de Sociologie)« (zuerst in: *Nouvelle Revue Française* 298 (1938 S. 5–7), in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 293–301, dt.: »Einführung (Für ein Collège de Sociologie)«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 263–268.
- »La fête« in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 641–694, dt.: »Das Fest«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 555–593.
- »La fête« (überarbeitete Version), in: ders.: *L'homme et le sacré*, S. 130–168, dt.: »Theorie des Festes«, in: ders.: *Der Mensch und das Heilige*, S. 125–140.
- »La mante religieuse (Kurzfassung)«, in: *Minotaure* 5 (1934), S. 23–26, dt.: »Die Gottesanbeterin«, in: *Méduse & Cie*, S. 7–24.
- »La mante religieuse«, in: ders.: *Le mythe et l'homme*, S. 37–85.
- »La mythologie primitive. Le monde mythique des australiens et des papous, par Lucien Lévy-Bruhl (Alcan)«, in: *Les Cahiers du Sud* (1935), S. 332–334.
- »Le Complexe de Poycrate, tyran de Samos«, in: *Cahiers d'art* 1–4 (1939), S. 51–55.
- »Lettre à André Breton«, in: ders.: *Approches de l'imaginaire*, S. 35–38.
- *L'écriture des pierres/Skiral/Les sentiers de la création*, Paris: Flammarion 1970, dt.: *Die Schrift der Steine. Durchdachte Steine*, hg. und übers. von Rainer G. Schmidt, 2. Aufl., Graz: Literaturverlag Droschl 2004.
- *Le fleuve Alphée*, Paris: Gallimard 1978, dt.: *Der Fluss Alpheios*, hg. von Anne von der Heiden und Sarah Kolb, übers. von Rainer G. Schmidt, Berlin: Brinkmann und Bose 2016.
- »L'Expérience mytique et les symboles chez les primitifs; Pages Choisies (N.R.F.), par Lucien Lévy-Bruhl (Alcan)«, in: *Nouvelle Revue Française* 299 (1938), S. 321–324.
- »Le mythe et l'art. Nature de leur opposition«, in: *Deuxième Congrès international d'esthétique et de science de l'art (Paris 1937)*, Bd. I, Paris: Alcan 1937, S. 280–281.
- *Le mythe et l'homme*, Paris: Gallimard 1938.
- »Le vent d'hiver«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 328–354, dt.: »Der Winterwind«, in: Hollier (Hg.): *Die Gottesanbeterin. Mimese und legendäre Psychasthenie*, S. 290–309.
- *Les jeux et les hommes: Le masque et le vertige*, Paris: Gallimard 1958, dt.: *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*, übers. von Peter Geble, Berlin: Matthes & Seitz 2017.
- »Les vertus dionysiaques«, in: *Acéphale* 3/4 (1937), S. 24–25.
- *L'homme et le sacré* (1939), 3. Aufl., Paris: Gallimard 1950, dt.: *Der Mensch und das Heilige*, übers. von Brigitte Weidemann, München/Wien: Hanser 1988.
- *Méduse & Cie*, Paris: Gallimard 1960, dt.: *Méduse & Cie. Die Gottesanbeterin. Mimese. Legendäre Psychasthenie*, übers. von Peter Geble, Berlin: Brinkmann & Bose 2007.
- »Mimétisme et psychasthénie légendaire (Kurzfassung)«, in: *Minotaure* 7 (1935), S. 4–10, dt.: »Mimetismus und legendäre Psychasthenie«, in: *Méduse & Cie*, S. 2–44.
- »Mimétisme et psychasthénie légendaire«, in: ders.: *Le mythe et l'homme*, S. 86–122.
- »Minéraux«, in: ders.: *Cases d'un échiquier*, 95–117.
- »Ouranos-Varuna. Étude de mythologie comparée indo-européenne, par Georges

- Dumézil«, in: *Les Cahiers du Sud* 173 (1935), S. 499–501.
- »Paradoxes d'une sociologie active«, in: ders.: *Approches de l'imaginaire*, S. 57–60.
 - *Pierres*, Paris: Gallimard 1966, dt.: *Steine*, übers. von Gerd Henninger, München: Hanser 1983.
 - *Pierres réfléchies*, Paris: Gallimard 1975, dt.: *Die Schrift der Steine. Durchdachte Steine*, hg. und übers. von Rainer G. Schmidt, 2. Aufl., Graz: Literaturverlag Droschl 2004.
 - »Poisons sacrés, ivresses divines, par Ph. de Felice (Albin Michel)«, in: *Les Cahiers du Sud* 193 (1937), S. 304–306.
 - »Préambule pour ›L'esprit des sectes‹«, in: ders.: *Instincts et Société*, S. 11–34.
 - *Procès intellectuel de l'art*, Marseille: *Les Cahiers du Sud* 1935.
 - »Sociologie du bourreau«, in: ders.: *Instincts et société*, S. 11–34.
 - »Sociologie du clerc«, in: *Nouvelle Revue Française* 311 (1939), S. 291–301.
 - »Traité de sociologie primitive. Manuel d'anthropologie culturelle, par Robert Lowie (Payot)«, in: *Les Cahiers du Sud* 200 (1937), S. 743–746.
- Documents. Revue* (Reprint), 2 Bde., Paris: Jean-Michel Place 1991.
- Duthuit, Georges: »For a Sacred Art«, in: Jolas, Eugène (Hg.): *Vertical. A Yearbook for romantic-mystic Ascensions*, New York: Gotham Bookmart Press 1941, S. 125–153.
- »Grandeur du cérémonial«, in: *XXème siècle* 1–3 (1938), S. 3–8.
 - »Union et distance«, in: *Cahiers d'art* 1–4 (1939), S. 57–64.
- , Patrick Waldberg und Robert Lebel: »Vers un nouveau mythe? Prémonitions et défiances«, in: *VVV* 4 (1944), S. 41–49.
- Frank, Claudine (Hg.): *Roger Caillois. The Edge of Surrealism*, Durham u.a.: Duke U.P. 2003.
- Galletti, Marina (Hg.): »Autour de la société secrète Acéphale. Lettres inédites de Bataille à Carrouges«, in: *Revue des deux mondes* (2012), S. 124–134.
- Gaßner, Hubertus (Hg.): *Elan Vital oder Das Auge des Eros*, München: Haus der Kunst 1994.
- Guastalla, René M.: »Naissance de la littérature«, in: ders.: *Le mythe et le livre. Essai sur l'origine de la littérature*, Paris: Gallimard 1940, S. 155–172.
- Hollier, Denis (Hg.): »Aux fins du Collège de Sociologie. Textes inédits, établis et annotés«, in: *Gradhiva* 13 (1993), S. 61–65.
- (Hg.): *Le Collège de Sociologie, 1937–1939* (Textes de Georges Bataille, Roger Caillois, Georges Duthuit, René M. Guastalla, Pierre Klossowski, Alexandre Kojève, Michel Leiris, Anatole Lewitzky, Hans Mayer, Jean Paulhan, Denis de Rougemont, Jean Wahl u.a.), Paris: Gallimard 1995, dt.: *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, übers. von Horst Brühmann, editorisch bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Irene Albers und Stephan Moebius, Berlin: Suhrkamp 2012.
- Jenny, Laurent (Hg.): *Roger Caillois. La pensée aventurée*, Paris: Belin 1992.
- Klossowski, Pierre: »A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille«, in: *Critique* 195–196 (1963), S. 742–750.
- »Entre Marx et Fourier«, in: *Le Monde*, 31. Mai 1969, Supplement.
 - »Le corps du néant«, in: ders.: *Sade, mon prochain*, Paris: Seuil 1947, S. 166–168.
 - »Préface«, in: Patrick Waldberg: *Les demeures d'Hypnos*, Paris: La Différence 1976.
 - »Protase et apodose«, in: *L'Arc*, 43 (1970), S. 8–20.
- Lambert, Jean-Clarence (Hg.): *Roger Caillois. Témoignages, études et analyse*, Paris:

- La Différence 1991.
- Leiris, Michel: *Biffures. La règle du jeu*, Bd. 1, Paris: Gallimard 1948, dt.: *Streichungen. Die Spielregel*, Bd. 1, übers. von Hans Therre, München: Matthes & Seitz 1982.
- *C'est-à-dire. Entretien avec Sally Price et Jean Jamin. Suivi de Titres et Travaux*, hg. von Jean Jamin, Paris: Cahiers de Gradhiva 1992.
 - *Cinq études d'ethnologie*, Paris: Denoël/Gonthier 1969.
 - »Civilisation«, in: *Documents* 1/4 (1929), S. 221–222, dt.: »Zivilisation« in: Gaßner (Hg.): *Elan Vital*, S. 499.
 - »De Bataille l'impossible à l'impossible ›Documents‹«, in: *Critique* 195–196. Hommage à Georges Bataille (1963), S. 684–693, dt.: »Von dem unmöglichen Bataille zu den unmöglichen ›Documents‹«, in: ders.: *Das Auge des Ethnologen. Ethnologische Schriften*, Bd. 2, hg. von Hans-Jürgen Heinrichs, übers. von Rolf Wintermeyer, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 67–76.
 - »De la littérature considérée comme une tauromachie«, in: ders.: *L'âge d'homme*, S. 9–22, dt.: »Literatur als Stierkampf«, in: ders.: *Mannesalter*, S. 7–22.
 - »Du Musée d'Ethnographie au Musée de l'Homme«, in: *Nouvelle Revue Française* 299 (1938), S. 344–345.
 - *Fibrilles. La règle du jeu*, Bd. II, Paris: Gallimard 1966, dt.: *Fibrillen. Die Spielregel* Bd. 2, übers. von Hans Therre, München: Matthes & Seitz 1982.
 - *Fourbis. La règle du jeu*, Bd. III, Paris: Gallimard 1955, dt.: *Krempel. Die Spielregel* Bd. 3, übers. von Hans Therre, München: Matthes & Seitz 1985.
 - *Frêle bruit. La règle du jeu*, Paris: Gallimard 1976, dt.: *Wehlaut. Die Spielregel* Bd. 4, übers. von Hans Therre, München: Matthes & Seitz 1999.
 - »Gens de la Grande Terre par Maurice Leenhardt (Gallimard)«, in: *Nouvelle Revue Française* 302 (1938), S. 853–854.
 - »La croyance aux génies ›zar« en Éthiopie du Nord«, in: *Journal de psychologie normale et pathologique* 35 (1938), S. 108–125.
 - »L'Afrique fantôme«, in: ders.: *Miroir de l'Afrique*, hg. von Jean Jamin, Paris: Gallimard 1996, S. 61–870, dt.: *Phantom Afrika*, 2 Bde., hg. von Hans-Jürgen Heinrichs, übers. von Rolf Wintermeyer, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.
 - *L'âge d'homme* (1939), 2. Aufl., Paris: Gallimard 1946, dt.: *Mannesalter*, übers. von Kurt Leonhard, Berlin: Luchterhand 1975.
 - *Langage-tangage, ou ce que les mots me disent*, Paris: Gallimard 1985.
 - »La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar«, in: ders.: *Miroir de l'Afrique*, S. 947–956.
 - *Le point cardinal. Roman poétique*, Paris: Éditions du Sagittaire, Simon Kra 1927.
 - »Le sacré dans la vie quotidienne« (zuerst in: *Nouvelle Revue Française* 298 (1938), S. 26–38), in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 94–119, dt.: »Das Sakrale im Alltag«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 90–111.
 - »Le taureau de Seyfou Tchenger«, in: *Minotaure* 2 (1933), S. 74–82.
 - »L'œil de l'ethnographe«, in: *Documents* 2/7 (1930), S. 405–414.
 - »Métamorphose (Dictionnaire critique)«, in: *Documents* 6/1 (1929), S. 333, dt.: »Metamorphose« in: Gaßner (Hg.): *Elan Vital*, S. 527.
 - »Michel Leiris à Georges Bataille«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 819–820, dt.: »Michel Leiris an Georges Bataille«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 694–696.
 - *Miroir de l'Afrique*, hg. von Jean Jamin, Paris: Gallimard 1996.
 - »Myths of the Origin of the Fire (Frazer)«, in: *Documents* 2/5 (1930), S. 311.

- Notes pour »Le sacré dans la vie quotidienne« ou »L'homme sans honneur«, hg. von Jean Jamin, Paris: Jean-Michel Place 1995.
- *Simulacre. Poèmes et lithographies*, Paris: Éditions de la Galerie Simon 1925.
- *Spiegel der Tauromachie: eingeleitet durch Tauromachien* (zweisprachige Ausgabe), übers. von Verena von der Heyden-Rynsch, München: Matthes & Seitz 1982.
- Lewitzky, Anatole: »Mythes et rites du chamanisme«, in: *Diogène* 17 (1957), S. 888–103.
- Mayer, Hans: »Georges Bataille et le fascisme; souvenirs et analyse«, in: Lecoq/Lory (Hg.): *Georges Bataille et la pensée allemande*, S. 81–93.
- »Les rites des associations politiques dans l'Allemagne romantique«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 607–640, dt.: »Die Riten der politischen Geheimbünde im romantischen Deutschland«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 521–550.
- Monnerot, Jules: »Dionysos philosophe«, in: *Acéphale* 3/4 (1937), S. 9–14.
- *La poésie moderne et le sacré*, Paris: Gallimard 1945.
- *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris: Gallimard 1946.
- *Sociologie du communisme. Echec d'une tentative religieuse au XXe siècle* (1963), 2. Aufl. Paris: Hallier 1979.
- Paulhan, Jean: »Le langage sacré«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 694–728, dt.: »Die sakrale Sprache«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 594–622.
- Recherches philosophiques*, Année 1935–1936.
- Rougemont, Denis de: »Arts d'aimer et arts militaires«, in: Hollier (Hg.): *Le Collège de Sociologie*, S. 403–447, dt.: »Die Künste der Liebe und des Krieges«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 351–388.
- *Journier d'Allemagne*, Paris: Gallimard 1938.
- »Le rêve de soixante millions de personnes«, in: Oliver Lubrich (Hg.): *Voyages dans le Reich: Des écrivains visitent l'Allemagne de 1933–1945*, Arles: Actes Sud 2008, S. 115–131, dt.: »Der Traum von sechzig Millionen«, in: Oliver Lubrich (Hg.): *Reisen ins Reich 1933–1945: Ausländische Autoren berichten aus Deutschland*, Frankfurt/Main: Eichborn 2004, S. 101–115.
- »Rétour de Nietzsche«, in: *Esprit* 56 (1937), S. 313–315.
- Schaeffner, André: »Igor Strawinsky musicien vivant«, in: *Documents* 1/1 (1929), S. 62–64.
- »Rossini: L'italiana in Algeri«, in: *Documents* 1/3, S. 141–143.
- »Marcel Delannoy. Le fou de la dame«, in: *Documents* 1/2 (1929), S. 119–120.
- Waldberg, Patrick: »Acéphalogramme«, in: Bataille: *L'Apprenti Sorcier*, S. 584–598, dt.: in: Mattheus: *Georges Bataille*, S. 349–351.
- *Taro Okamoto, le baladin des antipodes*, Paris: La Différence 1992.

2. Quellen: Sonstige

- Adorno, Theodor W.: »Roger Caillois, La mante religieuse. Recherche sur la nature et la signification du mythe. Paris: La Maison des Amis des Livres 1937«, in: ders.: *Vermischte Schriften II*, Bd. 20–21, *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, S. 229–230.
- *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973.
- »Wiesengrund-Adorno an Benjamin, London, 22. 9. 1937«, in: ders./Benjamin, Walter: *Briefwechsel 1928–1940*, Bd. I, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv,

- Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, S. 276–277.
- /Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt/Main: Fischer 2001.
- Aristoteles: *Poetik (Griechisch/Deutsch)*, hg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam 1994.
- Aron, Raymond: *La sociologie allemande contemporaine*, Paris: Alcan 1935, dt.: *Die deutsche Soziologie der Gegenwart. Eine systematische Einführung*, übers. von Iring Fetscher, 2. Aufl., Stuttgart: Kröner 1953.
- Artaud, Antonin: *Le théâtre et son double*, Paris: Gallimard 1938, dt.: *Das Theater und sein Double*, Werke in Einzelausgaben 8, übers. von Gerd Henniger, München: Matthes & Seitz 1996.
- Bachelard, Gaston: *La formation de l'esprit scientifique (1934)*, Paris: Librairie J. Vrin 2000.
- *La psychanalyse du feu*, Paris: Gallimard 1937.
- »Le surrationalisme«, in: *Inquisitions. Organe du groupe d'études pour la phénoménologie humaine* 1 (1936), S. 1–6.
- Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (1935–1939). Gesammelte Schriften*, Bd. I–II, hg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
- »Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz (1929)«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II-1, hg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 295–310.
- »Erfahrung und Armut (1933)«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II-1, hg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 213–219.
- »Lehre vom Ähnlichen (1933)«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II-1, hg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 204–210.
- »Über das mimetische Vermögen (1933)«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II-1, hg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 210–213.
- »Über die Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen (1916)«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II-1, hg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 140–157.
- Bergson, Henri: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: Alcan 1932.
- Bertelé, René: »À travers les revues: sciences de l'homme et sociologie sacrée«, in: *Europe* 48/190 (1938), S. 274–281.
- Blanchot, Maurice: *La communauté inavouable*, Paris: Minuit 1983, dt.: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, übers. von Gerd Bergfleth, Berlin: Matthes & Seitz 2007.
- Breton, André: *Entretiens (1913–1952)*, Paris: Gallimard 1969, dt.: *Entretiens – Gespräche: Dada, Surrealismus, Politik*, hg. und übers. von Unda Hörner, übers. von Wolfram Kiepe, Dresden: Verlag der Kunst 1996.
- »Préface. Position politique du surréalisme«, in: ders.: *Œuvres complètes*, Bd. II, Paris: Gallimard 1992, S. 411–415.
- u. a.: »La révolution d'abord et toujours!«, in: *La Révolution surréaliste* 5 (1925), S. 31–32.
- Burke, Edmund: »A philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful; with an introductory discourse concerning taste«, in: Bernhard Fabian und u. a. (Hg.): *The Works. Twelve Volumes in Six* (1887),

- Bd. I, Hildesheim/New York: Olms 1975, S. 67–262.
- Dumézil, Georges: *Ouranos-Varuna. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris: Adrien-Maisonneuve 1934.
- Durkheim, Émile: *De la division du travail* (1893), Paris: PUF, 2007, dt.: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996.
- *L'éducation morale (1902–1903)*, 2. Aufl., Paris: PUF 2012, dt.: *Erziehung, Moral und Gesellschaft: Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, übers. von René König, Neuwied am Rhein u.a.: Luchterhand 1973.
- *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris: PUF 1960, dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. von Ludwig Schmidts, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981.
- *Les règles de la méthode sociologique* (1894), Paris: PUF 1967, dt.: *Die Regeln der soziologischen Methode*, übers. von René König, 6. Aufl., Neuwied/Berlin: Luchterhand 1961.
- Einstein, Carl: »À propos de l'exposition de la Galerie Pigalle«, in: *Documents* 2/2 (1930), S. 104.
- *Negerplastik*, Leipzig: Kurt Wolff 1915.
- Frazer, James George: *The Golden Bough*, Bd. I-II, 3. Aufl., London: Macmillan & Co 1907, dt.: *Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion*, übers. von Helen von Bauer, 6. Aufl., Reinbek/Hamburg: Rowohlt 2011.
- Freud, Sigmund: *Totem und Tabu. Gesammelte Werke*, Bd. IX, London/Frankfurt/Main: Imago Publishing Co. Ltd./Fischer 1944.
- Frobenius, Leo: *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, Leipzig: Engelmann 1898.
- Griaule, Marcel: »Introduction méthodologique«, in: *Minotaure* 2 (1933), S. 7–12.
- *Masques dogons*, Paris: Institut d'Ethnologie 1938.
- »Poterie«, in: *Documents* 2/4 (1930), S. 236.
- Gurvitch, Georges: »The Sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl«, in: *Journal of Social Philosophy* 5 (1939), S. 61–70.
- Hertz, Robert: »Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort (1905)«, in: ders.: *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, S. 1–98, dt.: »Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes«, in: ders.: *Das Sakrale, die Sünde und der Tod*, S. 65–179.
- *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hg. von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Konstanz: UVK 2007.
- »La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse (1907)«, in: *Revue philosophique* XXXIV (1909), dt.: »Die Vorherrschaft der rechten Hand. Eine Studie über religiöse Polarität«, in: ders.: *Das Sakrale, die Sünde und der Tod*, S. 181–217.
- *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris: Alcan 1928.
- Janet, Pierre: *Les obsessions et la psychasthénie (1903). Études cliniques et expérimentales sur les idées obsédantes*, Bd. 1, Paris u.a.: L'Harmattan 2005.
- Lévinas, Emmanuel: »V. Feldman. L'esthétique française contemporaine«, in: *Recherches philosophiques* VI (1936), S. 408–409.
- Lévy-Bruhl, Lucien: *Carnets (1938–1939)*, Paris: PUF 1998.
- *La mentalité primitive*, Paris: Alcan 1922, dt.: *Die geistige Welt der Primitiven*, übers. von Margarete Hamburger, München: Bruckmann 1927.
- *La mythologie primitive*, 2. Aufl. Paris: Alcan 1935.
- Malraux, André: *La tête d'obsidienne*, Paris: Gallimard 1974, dt.: *Das Haupt aus*

- Obsidian*, Frankfurt/Main: Fischer 1982.
- Mauss, Marcel: *Cohésion sociale et division de la sociologie (1931)*. Œuvres, Bd. III, Paris: Minuit 1969.
- *Les fonctions sociales du sacré*, Œuvres, Bd. I, Paris: Les Éditions de Minuit 1968.
 - »L'ethnographie en France et à l'étranger (1913)«, in: ders.: *Œuvres*, Bd. III, S. 395–335.
 - *Manuel d'ethnographie (1926)*, Paris: Petite Bibliothèque Payot 1967, dt.: *Handbuch der Ethnographie*, hg. von Iris Därmann und Kirsten Mahlke, übers. von Lars Dinkel, München: Fink 2011.
 - *Soziologie und Anthropologie*, Bd. I, *Theorie der Magie – Soziale Morphologie*, hg. von Wolf Lepenies, übers. von Henning Ritter, Frankfurt/Main: Ullstein 1978.
 - *Soziologie und Anthropologie*, Bd. II, *Gabentausch – Todesvorstellungen – Körpertechniken*, hg. von Wolf Lepenies, übers. von Henning Ritter, Frankfurt/Main: Ullstein 1978.
 - /Hubert, Henri: »Esquisse d'une théorie générale de la magie (1902–1903)«, in: Marcel Mauss: *Sociologie et Anthropologie*, 12. Aufl., Paris: PUF 1950, S. 3–144, dt.: »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, in: Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. I, S. 43–182.
 - /Hubert, Henri: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (1899)«, in: *Année sociologique* 2 (1899), S. 29–138, dt.: »Essay über die Natur und Funktion des Opfers«, in: Mauss, Marcel: *Schriften zur Religionssoziologie*, übers. von Eva Moldenhauer und Henning Ritter, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 91–216.
 - /Hubert, Henri: »Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos (1904–1905)«, in: dies.: *Mélanges d'histoire des religions*, Paris: Alcan 1909, S. 39–123, dt.: »Soziale Morphologie. Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften«, in: Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. I, S. 183–276.
- Missac, Pierre: »Avec des cartes truquées«, in: *Les Cahiers du Sud* 216 (1939), S. 423–427.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. III-1, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: De Gruyter 1972.
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917)*, München: C.H. Beck 2004.
- Paul, Jean: *Selina oder Über die Unsterblichkeit (posthum 1827)*. *Werke*, Bd. 6, hg. von Norbert Miller, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967.
- Platon: *Der Staat. Über das Gerechte*, hg. von Karl Bormann, 11. Aufl. Hamburg: Meiner 1989.
- Ranulf, Svend: »Scholarly Forerunners of Fascism«, in: *Ethics* 50 (1939), S. 16–34.
- Rivet, Paul: »L'étude des civilisations matérielles; ethnographie, archéologie, préhistoire«, in: *Documents* 1/3 (1929), S. 130–134.
- Rivière, Georges Henri: »Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro«, in: *Documents* 1/1 (1929), S. 54–58.
- Rosenberg, Alfred: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Wolfratshausen/München: Hoheneichen 1935.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'inégalité/Diskurs über die Ungleichheit* (zweisprachige, kritische Ausgabe des integralen Textes), hg. und übers. von Heinrich Meier, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1984.
- »Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation

- musicale (1781)«, in: ders.: *Ceuvres complètes*, Bd. V, Paris: Gallimard 1995, S. 373–429.
- *Lettre à d’Alembert*, Paris: Flammarion 2003, dt.: »*Brief an d’Alembert über das Schauspiel*«, in: Schriften, hg. und übers. von Henning Ritter, München 1978, S. 333–474.
- Sartre, Jean-Paul: »L’Amour et l’Occident« von Denis de Rougemont«, in: *Europe* 198 (1939), S. 242–248, dt.: »Denis de Rougemont. Die Liebe im Abendland«, in: ders.: *Der Mensch und die Dinge. Aufsätze zur Literatur 1938–1946*, Schriften zur Literatur, Bd. I, hg. von Lothar Baier, übers. von Lothar Baier u.a., Reinbek: Hanser 1978, S. 43–48.
- Segal, Robert A. (Hg.): *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing 1998.
- Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft (1887)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

3. Forschungsliteratur

- Albers, Irene: »Alterität und Mimesis. Michel Leiris und Raymond Roussels *Impressions d’Afrique*«, in: dies./Pagni/Winter (Hg.): *Blicke auf Afrika nach 1900*, S. 181–215.
- »Das phantomatische Herz Afrikas. Michel Leiris: Schreiben an den Grenzen der Ethnographie«, in: *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 12: «... der teilnehmende Leser ... ». *Erkundungen zwischen Literatur und Ethnologie* (1999), S. 193–224.
- »Der besessene Ethnograph und die Rituale des Schreibens. Michel Leiris’ Texte über den *zar*-Kult in Äthiopien«, in: Weinberg, Manfred und u.a. (Hg.): *Interkulturalität. Zwischen Inszenierung und Archiv*, Tübingen: Narr 1999, S. 145–163.
- *Der diskrete Charme der Anthropologie. Michel Leiris’ ethnologische Poetik*, Konstanz: Konstanz University Press 2018.
- »Die Interpretation des Fremden durch Mimesis: Michel Leiris’ Ethnographie und Poetik der Besessenheit«, in: Vogel, Elisabeth/Lutterer, Wolfram/Napp, Antonia (Hg.): *Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung. Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Würzburg: Ergon 2003, S. 227–248.
- »Die Unreinheit der Literatur«, in: Kolb/Von der Heiden (Hg.): *Logik des Imaginären*.
- »Mimesis and Alterity: Michel Leiris’ Ethnography and Poetics of Spirit Possession«, in: *French Studies* 62/3 (2008), S. 271–289.
- /Moebius, Stephan: »Nachwort«, in: Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*, S. 757–828.
- /Pagni, Andrea/Winter, Ulrich (Hg.): *Blicke auf Afrika nach 1900. Französische Moderne im Zeitalter des Kolonialismus*, Tübingen: Stauffenburg Verlag 2002.
- /Pfeiffer, Helmut (Hg.): *Michel Leiris – Szenen der Transgression*, München: Fink 2004.
- Armel, Aliette: *Michel Leiris*, Paris: Fayard 1997.
- Bailly, Jean-Christophe: »A River With no Novel«, in: *Yale French Studies* 81 (1992), S. 35–45.
- Balke, Friedrich und Bernhard Siegert: (Hg.): *Mimesis. Archiv für Mediengeschichte*, Bd. 12, 2012.
- Barck, Karlheinz: »Konjunktionen von Ästhetik und Politik oder Politik des Ästhe-

- tischen?«, in: ders./Faber, Richard (Hg.): *Ästhetik des Politischen – Politik des Ästhetischen*, München: Königshausen & Neumann 1999, S. 97–119.
- »Surrealistische Visionen des Politischen«, in: Asholt, Wolfgang/Fähnders, Walter (Hg.): *Der Blick vom Wolkenkratzer*, Amsterdam: Rodopi 2000, S. 525–546.
- Barner, Wilfried/Detken, Anke/Wesche, Jörg (Hg.): *Texte zur modernen Mythen-theorie*, Stuttgart: Reclam 2003.
- Barrault, Jean-Louis: *Souvenirs pour demain*, Paris: Le Cercle du Livre de France 1972.
- Barthes, Roland: »L'effet du réel«, in: *Communications* 11 (1968), S. 84–89.
- »Les sorties du texte«, in: Sollers (Hg.): *Georges Bataille*, S. 49–62.
- »Le théâtre français d'avant-garde«, in: ders.: *Écrits sur le théâtre*, Paris: Points/Seuil 2002.
- Baugh, Bruce: *French Hegel: From Surrealism to Postmodernity*, New York: Routledge 2003.
- Baxmann, Inge: »Das Sakrale im Rahmen einer Kulturanthropologie der Moderne«, in: Dotzler, Bernhard/Müller, Ernst (Hg.): *Wahrnehmung und Geschichte: Markierungen zur Aisthesis*, Berlin: Akademie Verlag 1995, S. 275–298.
- Becker, Andreas/Doll, Martin/Zechner, Anke (Hg.): *Mimikry. Gefährlicher Luxus zwischen Natur und Kultur*, Schliengen/Markgräflerland: Argus 2008.
- Behrend, Heike: »Praktiken der Passiones. Geistesbesessenheit und der Geist ethnographischer Feldforschung«, in: Busch/Därmann (Hg.): »*pathos*«, S. 183–200.
- Behrens, Roger: »Der Surrealismus im letzten Jahrhundert«, in: *UTOPIE kreativ*, 147 (Januar 2003), S. 63–66.
- Bell, Michael: *Primitivism*, London: Methuen 1972.
- Berz, Peter: »Die Kommunikation der Täuschung. Eine Medientheorie der Mimikry«, in: Becker/Doll/Zechner (Hg.): *Mimikry*, S. 27–44.
- Bergfleth, Gerd: »Bataille und der Mythos«, in: *Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft*, Bd. IX, München: Matthes & Seitz 1995, S. 173–187.
- »Blanchots Dekonstruktion der Gemeinschaft«, in: Blanchot: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, S. 110–183.
- Besnier, Jean-Michel: »Georges Bataille in the 1930s: A Politics of the Impossible«, in: *Yale French Studies* 78: *On Bataille* (1990), S. 169–180.
- *Politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris: La Découverte 1988.
- Bierschenk, Thomas/Krings, Matthias/Lentz, Carola (Hg.): *Ethnologie im 21. Jahrhundert*, Berlin: Reimer 2013.
- Bischof, Rita: *Tragisches Lachen: Die Geschichte von Acéphale*, Berlin: Matthes & Seitz 2010.
- Bitsch, Annette: »Georges Batailles Heterologie und die Documents«, in: *Kabinet. Deutschrussische Zeitschrift von Freuds Museum der Träume und dem Institut für Psychoanalyse*, St. Petersburg (2003), S. 106–153.
- Blachère, Jean-Claude: *Les totems d'André Breton: Surrealisme et primitivisme littéraire*, Paris: L'Harmattan 1996.
- Böhme, Hartmut: »Einführung in die Ästhetik«, in: *Paragrana* 4/32 (1995), S. 240–254.
- Bosch, Elisabeth: »Wahlverwandtschaften« (les affinités électives). Georges Bataille et Walter Benjamin«, in: Lecoq/Lory (Hg.): *Georges Bataille et la pensée allemande*, S. 33–44.
- Bruno, Jean: »Les techniques d'illumination chez Georges Bataille«, in: *Critique*

- XIX/195–196 (1963), S. 707–720.
- Bürger, Peter: *Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.
- *Der französische Surrealismus*, Frankfurt/Main: Athenäum 1971.
 - »Die Faschismus-Analysen Batailles«, in: ders.: *Ursprung des postmodernen Denkens*, S. 46–55.
 - *Theorie der Avantgarde*, 15. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
 - *Ursprung des postmodernen Denkens*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000.
- Busch, Kathrin: »Ansteckung und Widerfahrnis. Für eine Ästhetik des Pathischen«, in: dies./Därmann (Hg.): »*pathos*«, S. 51–74.
- /Därmann, Iris (Hg.): »*pathos*«: *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld: Transcript 2007.
- Canal, Héctor u.a.: *Das Heilige (in) der Moderne: Denkfiguren des Sakralen in Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Bielefeld: Transcript 2013.
- Cha, Kyung-Ho: *Humanmimikry: Poetik der Evolution*, München: Fink 2010.
- Chaperon, Danielle: »Sémantique de la Mante«, in: Jenny (Hg.): *Roger Caillois*, S. 33–50.
- Cheng, Joyce: »Mask, Mimicry, Metamorphosis. Roger Caillois, Walter Benjamin and Surrealism in the 1930s«, in: *Modernism/Modernity* 16/1 (2009), S. 61–86.
- Chihaiia, Matei: »Inszenierter Diskurs und Rede über Inszenierung in Leiris' Schriften über den Zar-Kult«, in: Albers/Pfeiffer (Hg.): *Michel Leiris*, S. 259–276.
- Clarck-Taoua, Phyllis: »In Search of New Skin: Michel Leiris' *L'Afrique fantôme*«, in: *Cahiers d'études africaines* 42/167 (2002), S. 479–498.
- Clifford, James: »Introduction: Partial Truth«, in: ders./George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1986, S. 1–26.
- »On Ethnographic Surrealism«, in: ders.: *The Predicament of Culture*, S. 117–151.
 - *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge/London: Harvard U.P. 1988.
- Copans, Jean/Jamin, Jean (Hg.): *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris: Jean-Michel Place 1994.
- Dagen, Philippe: »Afrique fantôme, Afrique pourrie«, in: Marmande, Francis (Hg.): *Bataille-Leiris: l'intenable assentiment au monde*, Paris: Belin 1999, S. 163–185.
- Därmann, Iris: »Georges Bataille: Opfergewalt, Potlatch und exzessive Verausgabung«, in: dies.: *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg: Junius 2010, S. 36–68.
- »Die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel der Ekstase. Das rituelle Opfer in Durkheims Religionssoziologie«, in: dies./Busch (Hg.): »*pathos*«, S. 161–182.
 - *Fremde Monde der Vernunft: die ethnologische Provokation der Philosophie*, München: Fink 2005.
- /Jamme, Christoph (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002.
- Daston, Lorraine/Galison, Peter: *Objektivität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007.
- Däuker, Lena: »Das poetische Ferment in der Wissenschaft«, in: Kolb/Von der Heiden (Hg.): *Logik des Imaginären*.
- Debaene, Vincent: *L'adieu au voyage: L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris: Gallimard 2010.
- Debary, Octave/Tellier, Arnaud: »Le tournant ontologique de la sociologie«, in: *Les Temps modernes*, 602 (1999), S. 198–180.
- Deleuze, Gilles: »Platon et le simulacre«, in: ders.: *Logique du sens*, Paris: Minuit

- 1982, S. 229–307, dt.: »Platon und das Trugbild«, in: ders.: *Logik des Sinns*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 311–323.
- Derrida, Jacques: *De la grammatologie*, Paris: Minuit 1997, dt.: *Grammatologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
- »De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve«, in: ders.: *L'écriture et la différence*, S. 369–407, dt.: »Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus«, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, S. 380–421.
- »Economimesis«, in: ders.: *Mimesis des articulations*, Paris: Flammarion 1975, S. 75–93.
- *Donner temps I: la fausse monnaie*, Paris 1999, dt.: *Falschgeld. Zeit geben I*, München: Fink 1993.
- »La structure, le signe, et le jeu dans le discours des sciences humaines«, in: ders.: *L'écriture et la différence*, S. 409–428, dt.: »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, S. 422–442.
- *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967, dt.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.
- »Le théâtre de la crauté et la clôture de la représentation«, in: ders.: *L'écriture et la différence*, S. 341–368, dt.: »Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation«, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, S. 351–379.
- Didi-Huberman, Georges: »Comment déchire-t-on la ressemblance?«, in: Hollier, Denis (Hg.): *Georges Bataille après tout*, Paris: Belin 1995, S. 101–123.
- *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris: Macula 1995, dt.: *Formlose Ähnlichkeit oder die fröhliche Wissenschaft des Visuellen nach Georges Bataille*, München: Fink 2010.
- Ebeling, Knut: »Die Souveränität der Ästhetik. Georges Bataille an der Grenze der Wissenschaft«, in: *Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften* 46/2 (2000), S. 261–273.
- Eidelpes, Rosa: »Batailles Primitivismus. Stationen einer transgressiven Reintegration«, in: *Lendemains. Études comparées sur la France* 1 (2015), S. 25–39.
- »Roger Caillois, the biology of myth, and the myth of biology«, in: *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research* 2 (2015), <https://journals.openedition.org/am/84>
- »Von der empirischen Imagination zur natürlichen Ästhetik. Caillois' anti-anthropozentrische Theorie der Kunst«, in: Kolb/Von der Heiden (Hg.): *Logik des Imaginären*, Bd. I, S. 87–114.
- Enzensberger, Hans-Magnus: »Aporien der Avantgarde«, in: ders.: *Einzelheiten II. Poesie und Politik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1964.
- Fabian, Johannes: *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia U.P. 1983.
- Falasca-Zamponi, Simonetta: *Rethinking the Political: The Sacred, Aesthetic Politics, and the College de Sociologie*, Montreal & Kingston/London/Ithaca: Mcgill-Queens U.P. 2011.
- Felgine, Odile: »Notice biographique de Roger Caillois«, in: Jenny (Hg.): *Roger Caillois*, S. 271–277.
- *Roger Caillois: Biographie*, Paris: Stock 1994.
- ffrench, Patrick: *After Bataille. Sacrifice, Exposure, Community*, London: Legenda 2007.
- Fink-Eitel, Hinrich: *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Frem-*

- den für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg: Junius 1994.
- Finter, Helga: »Poesie, Komödie, Tragödie oder die Masken des Unmöglichen. Georges Bataille und das Theater des Buches«, in: Hetzel, Andreas/Wiechens, Peter (Hg.): *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, S. 259–273.
- Fischer-Lichte, Erika: »Theater und Ritual«, in: Wulf, Christoph/ Zirfas, Jörg (Hg.): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, München: Fink 2004, S. 279–292.
- *Theatralität und die Krisen der Repräsentation*, Metzler 2001.
- »Zuschauen als Ansteckung. Katharsis oder Ansteckung«, in: Schaub (Hg.): *Ansteckung*, S. 35–50.
- /Mennemeier, Franz Norbert (Hg.): *Drama und Theater der europäischen Avantgarde*, Tübingen und Basel: Francke 1994.
- Fittler, Doris M.: »Ein Kosmos der Ähnlichkeit«: *Frühe und späte Mimesis bei Walter Benjamin*, Bielefeld: Aisthesis 2005.
- Fleury, Vincent: »Le démon de l’analogie«, in: *Europe: revue littéraire mensuelle* 78 (2000), S. 196–209.
- Foucault, Michel: »Psychoanalyse, Ethnologie«, in: ders.: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard 1966, S. 385–398.
- Fournier, Marcel: »Durkheim, L’Année sociologique, and Art«, in: Riley/Pickering/Watts Miller (Hg.): *Durkheim, the Durkheimians, and the Arts*, S. 119–132.
- Frank, Claudine: »Acéphale/Parsifal. Georges Bataille contra Wagner«, in: Riley/Pickering/Watts Miller (Hg.): *Durkheim, the Durkheimians, and the Arts*, S. 258–297.
- Frank, Michael C.: »Überlebsel. Das Primitive in Anthropologie und Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts«, in: Gess (Hg.): *Literarischer Primitivismus*, S. 159–187.
- Fuchs, Martin: »Die Umkehr des ethnologischen Blicks. Versuche der Objektivierung des eigenen kulturellen Horizonts (Foucault, Dumont, Bourdieu)«, in: Berg/Lauth/Wimmer (Hg.): *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen. Festschrift für Lorenz G. Löffler*, München: Trickster 1991, S. 311–332.
- Galletti, Marina: »The secret and the sacred in Leiris and Bataille«, in: *Economy and Society* 32/1 (2003), S. 90–100.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: *Mimesis: Kultur, Kunst, Gesellschaft*, Hamburg: Rowohlt 1992.
- (Hg.): *Mimetische Weltzugänge: Soziales Handeln – Rituale und Spiele*, Stuttgart: Kohlhammer 2003.
- Gebler, Peter: »Der Mimese-Komplex«, in: *Ilinx* 2 (2011), S. 185–195.
- Gess, Nicola (Hg.): *Literarischer Primitivismus*, Berlin/Boston: De Gruyter 2013.
- »Literarischer Primitivismus. Chancen und Grenzen eines Begriffs«, in: dies. (Hg.): *Literarischer Primitivismus*, S. 1–9.
- *Primitives Denken. Wilde, Kinder und Wahnsinnige in der literarischen Moderne*, München: Fink 2013.
- Gill, Carolyn (Hg.): *Bataille: Writing the Sacred*, London/New York: Routledge 1994.
- Ginzburg, Carlo: »Mythologie germanique et nazisme. Sur un ancien livre de Georges Dumézil«, in: *Annales* 4 (1985), S. 695–715.
- Goldhammer, Jesse: *The Headless Republic: Sacrificial Violence in Modern French Thought*, Ithaca: Cornell U.P. 2005.
- Gölter, Waltraud: »Die Schrift und das Reale. Zum autobiographischen Œuvre von Michel Leiris«, in: dies.: *Langage tangage. Schriften zur feministischen Psycho-*

- analyse, zur Autobiographie und zu Michel Leiris*, Freiburg/Breisgau: Rombach 2003, S. 343–354.
- Habermas, Jürgen: »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt«, in: ders.: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Aufsätze 1977–1990*, Leipzig: Reclam 1990, S. 32–54.
- *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 11. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.
- »Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe«, in: ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 104–129.
- »Zwischen Erotismus und allgemeiner Ökonomie«, in: ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 248–278.
- Hahn, Marcus: »Heteronomieästhetik der Moderne: eine Skizze«, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1 (2013), S. 23–35.
- »Primitivismus und Literaturtheorie«, in: Gess (Hg.): *Literarischer Primitivismus*, S. 125–137.
- Haller, Miriam: *Das Fest der Zeichen: Schreibweisen des Festes im modernen Drama*, Böhlau: Köln/Weimar 2002.
- Halpern, Anne-Élisabeth: »La taupe de l’analogie qui se croyait un papillon: Roger Caillois et la biologie animale«, in: Courtois, Jean-Patrice (Hg.): *Diagonales sur Roger Caillois: Syntaxe du monde, paradoxe de la poésie*, Paris: L’Improviste 2002, S. 161–186.
- Halsbergh, Christophe: *La fascination du commandeur: Le sacré et l’écriture en France à partir du débat-Bataille*, Paris: Rodopi 2006.
- Hand, Seán: *Michel Leiris: Writing the Self*, Cambridge: Cambridge U.P. 2002.
- Hanegraaf, Wouter J.: »Magic«, in: Magee, Glenn Alexander (Hg.): *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, Cambridge: Cambridge U.P. 2016, S. 393–404.
- Harvey, Joy: »Charles Darwins ›Selective Strategies‹: Die französische versus die englische Reaktion«, in: Engels, Eve-Marie (Hg.): *Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995, S. 225–261.
- Heimonet, Jean-Michel: »Des ›mythes humiliés‹ aux ›mythes triomphants‹. Essai de mythologie comparée: Roger Caillois, Jules Monnerot«, in: Jenny (Hg.): *Roger Caillois*, S. 91–112.
- »From Bataille to Derrida: différance and Heterology«, in: *Stanford French Review* 12/1 (1988), S. 129–147.
- *Jules Monnerot ou la démission critique 1932–1990. Trajet d’un intellectuel vers le fascisme*, Paris: Kime 1993.
- *Le mal à l’œuvre: Georges Bataille et l’écriture du sacrifice*, Paris: Parentheses 1987.
- *Politiques de l’écriture. Bataille/Derrida: le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Paris: Jean-Michel Place 1990.
- Heinrichs, Hans-Jürgen: *Ein Leben als Künstler und Ethnologe. Über Michel Leiris*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.
- Hoffmann, Torsten: *Konfigurationen des Erhabenen: Zur Produktivität einer ästhetischen Kategorie in der Literatur des ausgehenden 20. Jahrhunderts (Handke, Ransmayr, Schrott, Strauß)*, Berlin: De Gruyter 2006.
- Hollier, Denis: »Crainte et tremblement à l’âge du surréalisme«, in: ders.: *Les dépossédés*, S. 131–137.
- »De l’au-delà de Hegel à l’absence de Nietzsche«, in: Sollers (Hg.): *Georges Bataille*, S. 75–105.

- »January 21st«, *Stanford French Review* 12/1 (1988), S. 31–47.
- »La valeur d'usage de l'impossible (introduction)«, in: *Documents* (Reprint), Paris: Jean-Michel Place 1991, S. VII–XXXIV.
- *Les dépossédés: Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*, Paris: Minuit 1993.
- »Malaise dans la sociologie«, in: *L'Arc* 48 (1972), S. 55–61.
- »Mimétisme et Castration«, in: ders.: *Les dépossédés*, S. 55–72.
- »De l'équivoque entre littérature et politique«, in: ders.: *Les dépossédés*, S. 109–130.
- (Hg.): *Georges Bataille après tout*, Paris: Belin 1995.
- Hörl, Erich: *Die heiligen Kanäle*, Berlin: Diaphanes 2005.
- Horton, Robin/Finnegan, Ruth H.: *Modes of thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, London: Faber 1973.
- Íñigo Clavo, Maria: »Statues also die, even... Time and Agency of Museum Display«, <https://www.stedelijkstudies.com/journal/430/>, zuletzt abgerufen am 01.02. 2018.
- Isambert, François: »Durkheim: une science de la morale pour une morale laïque«, in: *Archives de sciences sociales des religions* 69/1 (1990), S. 129–146.
- Jamin, Jean: »Documents revue. La part maudite de l'ethnographie«, in: *L'Homme* 151 (1999), S. 257–266.
- *La mission ethnographique Dakar-Djibouti 1931–1933*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux 1984.
- »L'ethnographie mode d'emploi: de quelques rapports de l'ethnologie avec la malaise dans la civilisation«, in: Hainard, Jacques/Kaehr, Roland (Hg.): *Le mal et la douleur*, Neuchâtel: Musée d'ethnographie 1986, S. 45–79.
- »Quand le sacré devient gauche«, *L'Ire des Vents* 3–4 (1981), S. 98–118.
- »Un sacré collègue ou les apprentis sorciers de la sociologie«, in: *Cahiers internationaux de sociologie* LXVIII (1980), S. 5–30.
- »Objets trouvés de paradis perdus: à propos de la mission Dakar-Djibouti«, in: Hainard, Jacques/Kaehr, Roland (Hg.): *Collections passion*, Neuchâtel: Musée d'ethnographie 1982, S. 69–100.
- Jamme, Christoph: *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Darmstadt: WBG 2009.
- Jenny, Laurent: »L'hiver du sacré«, in: ders. (Hg.): *Roger Caillois*, S. 195–214.
- »Roger Caillois: esthétique généralisée ou esthétique fantôme?«, in: *Littérature* 85 (1992), S. 59–73.
- (Hg.): *Roger Caillois, la pensée aventuree*, Paris: Belin 1992.
- Jolly, Éric: »Marcel Griaule, ethnologue: La construction d'une discipline (1925–1956)«, in: *Journal des africanistes* 71/1 (2001), S. 149–190.
- Joyce, Conor: »Interpretationsschlüssel zur Pariser Zeitschrift ›Documents‹«, in: Kiefer (Hg.): *Die visuelle Wende der Moderne*, S. 147–161.
- Karady, Victor: »Strategien und Vorgehensweisen der Durkheim-Schule im Bemühen um die Anerkennung der Soziologie«, in: Lepenies, Wolf (Hg.): *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981, S. 206–262.
- Kaufmann, Vincent: »Communautés sans traces«, in: Hollier (Hg.): *Georges Bataille après tout*, S. 61–79.
- *Poétique des groupes littéraires*, Paris: PUF 1997.
- Kiefer, Klaus H. (Hg.): *Die visuelle Wende der Moderne. Carl Einsteins Kunst des 20. Jahrhunderts*, München: Fink 2003,
- »Die Ethnologisierung des kunstkritischen Diskurses – Carl Einsteins Beitrag zu ›Documents‹«, in: Gaßner (Hg.): *Élan vital*, S. 90–103.
- Kiesel, Helmuth: *Geschichte der literarischen Moderne: Sprache, Ästhetik, Dichtung im zwanzigsten Jahrhundert*, München: C.H. Beck 2004.

- Kilian, Patrick: *Georges Bataille, André Breton und die Gruppe Contre-Attaque. Über das ›wilde Denken‹ revolutionärer Intellektueller in der Zwischenkriegszeit*, Mannheim: Röhrig U.V. 2013.
- Knoblauch, Hubert: *Religionssoziologie*, Berlin/New York: De Gruyter 1999.
- Kohl, Karl-Heinz: *Abwehr und Verlangen*, Frankfurt/Main/New York: Campus 1987.
- *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag KG 1998.
 - *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden: eine Einführung*, 3. Aufl., München: Beck 2012.
 - »Der sakrale Königsmord. Zur Geschichte der Kulturmorphologie«, in: *Paideuma* 45 (1999), S. 63–82.
- Kolb, Sarah/Von der Heiden, Anne (Hg.): *Logik des Imaginären. Diagonale Wissenschaft nach Roger Caillois*, 2 Bde., Berlin: August Verlag 2018.
- Kramer, Fritz: *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt/Main: Athenäum 1987.
- »Formen der Fremderfahrung«, in: ders.: *Schriften zur Ethnologie*, S. 196–207.
 - »Notizen zur Ethnologie der *Passiones*«, in: ders.: *Schriften zur Ethnologie*, S. 145–168.
 - *Schriften zur Ethnologie*, hg. von Tobias Rees, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.
 - *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1992.
- Krauss, Rosalind: »Corpus Delicti«, in: *October* 33 (1985), S. 31–72.
- »No More Play«, in: dies.: *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, London: MIT Press 1985, S. 43–85.
- Kuba, Alexander: *Anziehender Schrecken. Das Denkbild des Heiligen im anthropologischen und ästhetischen Diskurs der Moderne*, München: Fink 2012.
- Kurasawa, Fuyuki: »Primitiveness and the Flight from Modernity: Sociology and the Avant-Garde in Inter-War France«, in: *Economy and Society* 32/1 (2003), S. 7–28.
- Lala, Marie-Christine: »The Conversions of Writing in Georges Batailles *L'impossible*«, in: *Yale French Studies* 78 (1990), S. 237–245.
- Lang, Tilman: *Mimetisches oder semiologisches Vermögen? Studien zu Walter Benjamins Begriff der Mimesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- Lapouge, Gilles: »Entretien avec Roger Caillois«, in: *Quinzaine littéraire* 97 (1970), S. 6–8.
- Laserra, Annamaria: »L'analyse des formes sacrées du langage chez les écrivains du Collège de Sociologie«, in: *Rivista di letteratura moderna e comparata* 58/3 (2005).
- Latour, Bruno: *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte 2005, dt.: *Wir sind nie modern gewesen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2008.
- Lecoq, Dominique/Lory, Jean (Hg.): *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme 1987.
- *Georges Bataille et la pensée allemande*, Paris: Les amis de Georges Bataille 1991, S. 33–44.
- Leeb, Susanne: *Die Kunst der Anderen: »Weltkunst« und die anthropologische Konfiguration der Moderne*, Berlin: b_books 2016.
- Lejeune, Philippe: »Michel Leiris, autobiographie et poésie«, in: ders.: *Le pacte autobiographique*, Paris: Seuil 1975, S. 245–310.
- Lepenies, Wolf: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, 3. Aufl., Frankfurt/Main: Fischer 2010.

- Le Rider, Jacques: *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris: PUF 1999, dt.: *Nietzsche in Frankreich*, München: Fink 1997.
- Lethen, Helmut: »Masken der Authentizität. Der Diskurs des ›Primitivismus‹ in Manifesten der Avantgarde«, in: Van den Berg, Hubert/Grüttemeier, Ralf (Hg.): *Manifeste: Intentionalität*, Amsterdam: Rodopi 1998, S. 227–258.
- Lindner, Ines: »Demontage in *Documents*«, in: Dotzler, Bernhard/Andriopoulos, Stefan (Hg.): *1929. Beiträge zur Archäologie der Medien*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 110–131.
- Lotringer, Sylvère: »Leiris et son double«, in: *Gradhiva* 13 (1993), S. 43–50.
- Lourau, René: »Renconquête du gai savoir. Le ›Collège de Sociologie‹ (1937–39): un collège invisible?«, in: ders.: *Le gai savoir des sociologues*, Paris: U.G.E. 1974, S. 237–282.
- Luquet, Georges-Henri: *L'art primitif*, Paris: Gaston Dioin & Cie 1930.
- Maag, Georg: »Erfahrung«, in: Barck, Karlheinz u.a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. II, *Dekadent-Grotesk*, Stuttgart: Metzler 2001, S. 260–275.
- Madou, Jean-Pol: »L'art, le simulacre, la communauté (P. Klossowski, G. Bataille, W. Benjamin, C. Einstein)«, in: ders./Santi, Sylvain/Van Eynde, Laurent (Hg.): *Mythe et création*, Bd. 2, *L'œuvre, l'imaginaire, la société*, Savoie: Université de Savoie 2007, S. 53–93.
- Maillis, Annie: *Michel Leiris l'écrivain Matador*, Paris: L'Harmattan 1998.
- Marchart, Oliver: »Von der Heteronomie zur Autonomie und zurück. Das künstlerische Kreativsubjekt und die Politik«, in: Bismarck, Beatrice von/Koch, Alexander/Bernhardt, Sylvia (Hg.): *Beyond education. Kunst, Ausbildung, Arbeit und Ökonomie*, Frankfurt/Main: Revolver 2005, S. 165–176.
- Marmande, Francis: »De Contre-Attaque à Acéphale: vers la révolution réelle?«, in: *Europe: revue littéraire mensuelle* 64/683 (1986), S. 59–69.
- Marroquín, Carlos: »Georges Bataille lecteur de Mauss. Une théorie de la religion pour la société moderne«, in: *Lendemain* 88 (1997), S. 105–112.
- *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie. Von den irrationalen Dimensionen der Moderne*, Düsseldorf: Parerga 2005.
- /Seiwert, Hubert: »Das Collège de Sociologie: Skizze einer Religionstheorie moderner Gesellschaften«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 4 (1996), S. 135–149.
- Masson, Catherine: *Littérature et tauromachie: une lecture de Michel Leiris*, Ann Arbor: U.M.I. 1988.
- Massonet, Stéphane: *Les labyrinthes de l'imaginaire dans l'œuvre de Roger Caillois*, Paris: L'Harmattan 1998.
- Mattheus, Bernd: *Georges Bataille. Eine Thanatographie*, Bd. I, München: Matthes & Seitz 1984.
- Maubon, Catherine: »*Documents*: La part de l'ethnographie«, in: *Les Temps Modernes* 601 (1998), S. 48–65.
- Maurer, Evan: »Dada and Surrealismus«, in: Rubin (Hg.): *Primitivism in 20th Century Art*, S. 535–594, dt.: »Dada und Surrealismus«, in: Rubin (Hg.): *Primitivismus in der Kunst des 20. Jahrhunderts*, S. 547–607.
- Menninghaus, Winfried: *Ekel: Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, 3. Aufl., Suhrkamp Verlag 2002.
- Mercier, Jacques: »Présentation«, in: Leiris: *Miroir de l'Afrique*, S. 891–816.
- »Journal intime et enquêtes ethnographiques. Les traversés éthiopiennes de Michel Leiris«, in: *Gradhiva* 16 (1994), S. 29–42.
- Métraux, Alfred: »Rencontre avec les ethnologues«, in: *Critique* 195–196: *Hommage à Georges Bataille* (1963), S. 677–684.

- Miller, Tyrus: »Mimesis, Mimicry, and Critical Theory in Exile. Walter Benjamin's Approach to the Collège de Sociologie«, in: Barkan, Elazar/Shelton, Marie-Denise (Hg.): *Borders, Exiles, Diasporas*, Stanford: Stanford U.P. 1998, S. 123–133.
- Moebius, Stephan: »Contre-attaque. Eine politische Initiative französischer Intellektueller in den 30er Jahren«, in: *Sozial.Geschichte. Zeitschrift für historische Analyse des 20. und 21. Jahrhunderts* 18/2 (2003), S. 85–100.
- »Über die kollektive Repräsentation des Lebens und des Sakralen. Die Verknüpfung von Durkheim und Nietzsche in Geschichte und Gegenwart der Soziologie und Kulturanthropologie«, in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*, Frankfurt/Main: Campus 2008, S. 4673–4683.
- *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz: UVK 2006.
- Mong-Hy, Cédric: *Bataille cosmique: Georges Bataille: Du système de la nature à la nature de la culture*, Paris: Nouvelles Editions Lignes 2012.
- Monnoyer, Jean-Maurice: »Die französische Nietzsche-Rezeption zwischen 1937 und 1939. Wiedergutmachung an Nietzsche oder die Gegenoffensive des Acéphale«, in: *DIALEKTIK. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2000), S. 35–52.
- Müller, Ernst: »Beraubung oder Erschleichung des Absoluten? Das Erhabene als Grenzkategorie ästhetischer und religiöser Erfahrung«, in: Hermann, Jörg/Mertin, Andreas/Valtink, Eveline (Hg.): *Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute*, München: Fink 1998, S. 144–164.
- N'Guessan, Paul Mechie: »Methodenwechsel zur Ethnologie und Kunstgeschichte. Carl Einstein und die außereuropäische Kunst im Paris der 30er Jahre«, in: Kröger, Marianne/Roland, Hubert (Hg.): *Carl Einstein im Exil*, S. 227–240.
- Kröger, Marianne und Hubert Roland (Hg.): *Carl Einstein im Exil. Kunst und Politik in den 1930er Jahren*, München: Fink 2007.
- Nadeau, Maurice: *Histoire du surréalisme*, Paris: Seuil 1970, dt.: *Geschichte des Surrealismus*, Hamburg: Rowohlt 1965.
- Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, Paris: Bourgeois 1983.
- »L'insacrifiable«, in: ders.: *Une pensée finie*, Paris: Galilée 1990, S. 9–105.
- Nitsch, Wolfram: »Der Schreibtisch als Rennplatz: Sport und Spiel in *La règle du jeu*«, in: Albers/Pfeiffer (Hg.): *Michel Leiris*, S. 51–68.
- »Poetik des Opfers: Im Zeichen des geblendeten Jägers«, in: ders.: *Sprache und Gewalt bei Claude Simon*, Tübingen: Narr 1992, S. 13–24.
- »Thesen: Konzepte des Spiels«, in: ders.: *Barocktheater als Spielraum. Studien zu Lope de Vega und Tirso de Molina*, Tübingen: Narr 2000, S. 17–33.
- Nitsche, Jessica: »Spiele mit der Sichtbarkeit. Mimétisme und mimetisches Vermögen nach Roger Caillois und Walter Benjamin«, in: Becker/Doll/Zechner (Hg.): *Mimikry*, S. 74–91.
- Ott, Michael: »Ritualität und Theatralität«, in: Neumann, Gerhard/Pross, Caroline/Wildgruber, Gerald (Hg.): *Szenographien: Theatralität als Kategorie der Literaturwissenschaft*, Freiburg: Rombach 2000, S. 309–343.
- Ott, Simone: *Schwarz hat so viele Farben: Afrikanisch-französischer Kulturtransfer im frühen 20. Jahrhundert*, Frankfurt: Lang 2009.
- Pearce, Frank: »Off with their heads: Public Executions with Klossowski, Caillois and Foucault«, in: *Economy and Society* 32/1 (2003), S. 48–73.
- Petermann: *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal: Hammer 2004.
- Peters, Karin: *Der gespenstische Souverän. Opfer und Autorschaft im 20. Jahrhundert*, München: Fink 2013.

- Pfeiffer, Helmut: »Kultur und Präsenz: Le Ruban au cou d'Olympia«, in: Albers/Pfeiffer (Hg.): *Michel Leiris*, S. 87–118.
- Pierrot, Jean: »Bataille et le sensible«, in: *Cahiers Bataille* 1/1 (2011), S. 115–132.
- Potolsky, Matthew: *Mimesis*, London: Routledge 2006.
- Pries, Christine: *Übergänge ohne Brücken: Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*, Berlin: Oldenburg Akademieverlag 1996.
- Rancière, Jacques: »Die ästhetische Revolution und ihre Folgen. Erzählungen von Autonomie und Heteronomie« (zuerst: »The Aesthetic Revolution and its Outcomes. Emplotments of Autonomy and Heteronomy«, 2002), in: Brombach, Ilka/Setton, Dirk/Temesvári, Cornelia (Hg.): *Ästhetisierung. Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich: Diaphanes 2010, S. 23–40.
- *Le partage du sensible. Ethétique et politique*, Paris: La Fabrique-éditions 2000, dt.: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin: b_books 2006.
- Richman, Michèle: »Introduction to the Collège de Sociologie: Poststructuralism before its Time?«, in: *Stanford French Review* 12/1 (1988), S. 79–95.
- »Marcel Mauss on Art and Aesthetics. The Politics of Division, Isolation, and Totality«, in: Riley/Pickering/Watts Miller (Hg.): *Durkheim, the Durkheimians, and the Arts*, S. 133–153.
- *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, University of Minnesota Press 2002.
- Rieusset, Isabelle: »Le Collège de sociologie. Georges Bataille et la question du mythe, de l'ethnographie à l'anthropologie: un décentrement épistémologique«, in: Lecoq/Lory (Hg.): *Écrits d'ailleurs*, S. 119–138.
- Riley, Alexander Tristan: »Renegade Durkheimianism and the Transgressive Left Sacred«, in: Alexander, Jeffrey C./Smith, Philip (Hg.): *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge: Cambridge U.P. 1990, S. 274–300.
- »Sex, Death, the Other, and Art. The Search for Mythic Life in the Work of Michel Leiris«, in: ders./Pickering/Watts Miller (Hg.): *Durkheim, the Durkheimians, and the Arts*, S. 202–222.
- /Pickering, W.S.F./Watts Miller, William (Hg.): *Durkheim, the Durkheimians, and the Arts*, New York u.a.: Berghahn Books 2013.
- Rubin, William S.: *Primitivism in 20th Century Art: Affinity of the Tribal and the Modern*, New York/Boston: Museum of Modern Art 1984, dt.: *Primitivismus in der Kunst des 20. Jahrhunderts*, München: Prestl 1996.
- Schaub, Mirjam (Hg.): *Ansteckung. Zur Körperlichkeit eines ästhetischen Prinzips*, München: Fink 2005.
- Schechner, Richard: »From Ritual to Theatre and Back: The Structure/Process of the Efficacy-Entertainment Dyad«, in: *Educational Theatre Journal* 26/4 (1974), S. 455–481.
- Schlehe: »Wechselseitige Übersetzungen«, in: Bierschenk/Krings/Lentz (Hg.): *Ethnologie im 21. Jahrhundert*, S. 97–110.
- Schmidt, Horst: »Hans Mayer in Frankreich. Deutsch-französischer Austausch am Collège de Sociologie«, in: *Dokumente. Zeitschrift für den deutsch-französischen Dialog* 63 (2007), S. 66–68.
- Schmidt, Jochen/Schmidt-Berger, Ute: *Mythos Dionysos: Texte von Homer bis Thomas Mann*, Stuttgart: Reclam 2008.
- Schultz, Joachim: *Wild, irre und rein. Wörterbuch zum Primitivismus der literarischen Avantgarde in Deutschland und Frankreich zwischen 1900 und 1940*,

- Gießen: Anabas 1995.
- Schupp, Sabine: *Die Ethnologie und ihr koloniales Erbe: ältere und neuere Debatten um die Entkolonialisierung einer Wissenschaft*, Münster: LIT 1997.
- Schüttpelz, Erhard: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*, München: Fink 2005.
- »Zur Definition des literarischen Primitivismus«, in: Gess, Nicola (Hg.): *Literarischer Primitivismus*, S. 13–27.
- »Weltliteratur in der Perspektive einer Longue Durée I: Die fünf Zeitschichten der Globalisierung«, in: Ezli, Özkan/Kimmich, Dorothee/Werberger, Annette (Hg.): *Wider den Kulturrenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*, Bielefeld: Transcript 2009, S. 339–360.
- Shelton, Marie-Denise: »Primitive Self. Colonial Impulses in Michel Leiris' *L'Afrique fantôme*«, in: Barkan, Elazar/Bush, Ronald (Hg.): *Prehistories of the Future*, Stanford: Stanford U.P. 1995, S. 326–338.
- Short, Robert S.: »Sur ›Contre-Attaque‹«, in: Alquié, Ferdinand (Hg.): *Entretiens sur le surréalisme*, Paris/La Haye: Mouton 1968, S. 144–165.
- Sollers, Philippe (Hg.): *Georges Bataille*, Paris: U.G. 1973.
- Sternhell, Zeev: *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, erw. Neuauf., Brüssel: Editions Complexe 1987.
- Stocking, Georges W.: *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison: University of Wisconsin Press 1994.
- Stoekl, Allan: »The Death of Acéphale and the Will to Change: Nietzsche in the Text of Bataille«, in: *Glyph. Textual Studies* 6 (1979), S. 42–67.
- Stein, Andrew: »The Use and Abuse of History. Habermas' MisReading of Bataille«, in: *Symploke* 1/1 (1993), S. 21–58.
- Strätling, Susanne: *Figurationen: Rhetorik des Körpers in den Autobiographien von Michel Leiris*, München: Fink 2012.
- Surya, Michel: *Georges Bataille: An Intellectual Biography*, New York/London: Verso 2010.
- Taussig, Michael T.: *Mimesis and Alterity: A particular History of the Senses*, New York/London: Routledge 1993, dt.: *Mimesis und Alterität: Eine andere Geschichte der Sinne*, übers. von Regina Mundel und Christoph Schirmer, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1997.
- *Walter Benjamin's Grave*, Chicago: University of Chicago Press 2006.
- Teuber, Bernhard: »Sacrificium auctoris. Die Anthropologie des Opfers und das postmoderne Konzept der Autorschaft«, in: Detering, Heinrich (Hg.): *Autorschaft. Positionen und Revisionen*, Stuttgart: Metzler 2002, S. 121–141.
- Torgovnick, Marianna: *Gone primitive: Savage Intellectuals, modern Lives*, Chicago: University of Chicago Press 1990.
- Tritsmans, Bruno: *Livres de pierre: Segalen – Caillois – Le Clézio – Gracq*, Tübingen: Narr 1992.
- Tythacott, Louise: *Surrealism and the Exotic*, London/New York: Routledge 2003.
- Vogl, Joseph: »Für eine Poetologie des Wissens«, in: Richter, Karl/Schönert, Jörg/Titzmann, Michael (Hg.): *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930*, Stuttgart: Metzler 1997, S. 107–127.
- *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, Zürich/Berlin: Diaphanes 2004.
- Watts Miller, William: »Total Aesthetics. Art and the Elemental Forms«, in: Riley/Pickering/ders. (Hg.): *Durkheim, the Durkheimians, and the Arts*, S. 16–72.
- Weigel, Sigrid: *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretischer Stil*, Frankfurt: Fischer 1997.
- *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare*

- bis *Benjamin*, München: Fink 2004.
- Weingrad, Michael: »The College of Sociology and the Institute of Social Research«, in: *New German Critique: An Interdisciplinary Journal of German Studies* 84 (2001), S. 129–161.
- Welsch, Wolfgang: *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam 1990.
- »Transkulturalität. Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen«, in: ders.: *Die Vielheit in der Einheit*, Weimar: Edition Weimarer Klassik 1994, S. 83–122.
- Werberger, Annette: »Überlegungen zu einer Literaturgeschichte als Verflechtungsgeschichte«, in: Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (Hg.): *Produktinformation Kulturen in Bewegung*, Bielefeld: Transcript 2012, S. 109–142.
- Werkmeister, Sven: *Kulturen jenseits der Schrift. Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur um 1900*, München: Fink 2010.
- Worms, Jeannine: *Entretiens avec Roger Caillois*, Paris: La Différence 1991.
- Wulf, Christoph: »Mimesis«, in: Gebauer, Gunter/Kamper, Dietmar/Lenzen, Dieter (Hg.): *Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuch einer Neubegründung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989, S. 83–125.
- Wunenburger, Jean-Jacques: »L'imagination cosmique«, in: *Cahiers de l'imaginaire* 8 (1992), S. 47–58.
- Zelle, Carsten: *Die doppelte Ästhetik der Moderne: Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Stuttgart: Metzler 1995.
- Zenkin, Sergey: »Georges Bataille: Science and Continuity«, in: *Romanische Forschungen* 123/1 (2011), S. 27–44.
- Zwiauer, Charlotte: »Der antike Dionysos bei Friedrich Nietzsche und Walter Friedrich Otto: Bemerkungen zur Faszinationsgeschichte des griechischen Gottes«, in: Korotin, Ilse (Hg.): »Die besten Geister der Nation«. *Philosophie und Nationalsozialismus*, Wien: Picus Verlag 1994, S. 221–239.

