

# Masterarbeit im Fach Philosophie

Fachbereich: Philosophie und Geisteswissenschaften  
Freie Universität Berlin

Gegen den Fetischismus der Währungsform:  
Mit Bataille zur Verstümmelung des Wertbegriffs und Entriegelung des  
Subjekts

eingereicht von: Stephen Henderson

Abgabetermin laut Zulassungsbescheid: 2.2.2021

Prüferin (Betreuerin): Prof. Dr. Marianne Eusterschulte

Prüferin: PD Dr. Susanne Lettow

## Selbständigkeitserklärung zur Abschlussarbeit

Hiermit versichere ich, dass ich die Arbeit in allen Teilen selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe.

Ich erkläre weiterhin, dass die vorliegende Arbeit in gleicher oder ähnlicher Fassung noch nicht Bestandteil einer Prüfungsleistung war.

25.1.2021

---

Datum

---

Unterschrift

|  |    |
|--|----|
| Siglenverzeichnis  | 1  |
| Einleitung   | 2  |
| Kapitel I: Die anthropologische Sicht  | 8  |
| I.I Das Problem der Nützlichkeit: Widerspruch und Vershub                      | 8  |
| I.II Die verrechnete Zukunft und die Verdinglichung                            | 14 |
| I.III Das Ding, die Welt der Arbeit und der Wert: Exkurs zu Marx und Heidegger | 18 |
| I.IV Die verfallene Souveränität: Hegel und die Bestimmung der Geschichte      | 24 |
| I.VI: Die Verschwendung und das Spiel: Potlatsch I                             | 31 |
| Kapitel II: Spuren des Exzesses: Batailles anti-ontologische Differenz         | 37 |
| II.I Das Spiel der Natur und die unmögliche Perspektive                        | 37 |
| II.II Die Diskontinuität und der Tod   | 41 |
| II.III Die Kontinuität und das exzessive Sein: jenseits des Werkzeugs          | 45 |
| II.IV Von der Einführung der Überschreitung zur verbotenen Natur               | 50 |
| II.V Das Opfer und die Entdinglichung  | 57 |
| II.VI Die Verschwendung der Verschwendung: Potlatsch II                        | 61 |
| Kapitel III: Der sich entziehende Wert in der schweigenden Gemeinschaft        | 68 |
| III.I Die sprachliche Bedingung der Überschreitung                             | 68 |
| III.II Das komische Nicht-Wissen vor den Folgen des Augenblicks                | 74 |
| III.III Die Gemeinschaft und das Noch-Nicht                                    | 81 |
| Conclusio  | 88 |
| Literaturverzeichnis   | 90 |

## **Siglenverzeichnis**

- DE: Bataille, Georges: Die Erotik. Über. v. Gerd Bergfleth. 1. Aufl. München: Matthes & Seitz 1994. S. 9-312.
- IE: — Die innere Erfahrung. Über. v. Gerd Bergfleth. In: Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Atheologische Summe I). 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2017. S. 9-22.
- DS: — Die Souveränität. Über. v. Rita Bischof/Elisabeth Lenk/Xenia Rajewsky. In: Elisabeth Lenk (Hrsg.): Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität. 1. Aufl. München: Matthes & Seitz 1997. S. 44-86.
- BdV: — Der Begriff der Verausgabung. Über. v. Traugott König. In: Das theoretische Werk Band I. Die Aufhebung der Ökonomie. 1. Aufl. München Rogner & Bernhard 1975. S. 9-32.
- DvT: — Der verfemte Teil. Über. v. Traugott König. In: Das theoretische Werk Band I. Die Aufhebung der Ökonomie. 1. Aufl. München Rogner & Bernhard 1975. S. 33-236.
- HMG: — Hegel, der Mensch und die Geschichte. Über. v. Rita Bischof. In: Rita Bischof (Hrsg.): Hegel, der Mensch und die Geschichte. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2018. S. 69-111.
- HTO: — Hegel, der Tod und das Opfer. Über. v. Rita Bischof. In: Rita Bischof (Hrsg.): Hegel, der Mensch und die Geschichte. 1. Auflage. Berlin: Matthes & Seitz 2018. S. 69-111.
- MM: — Methode der Meditation. Über. v. Gerd Bergfleth. In: Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Atheologische Summe I). 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2017. S. 225-258.
- NWC: — Nietzsche und der Wille zur Chance (Atheologische Summe III). Über. v. Gerd Bergfleth. I. Aufl. Berlin, Matthes & Seitz 2005.
- SdS: — Sind wir da, um zu spielen? Oder um erst zu sein? Über. v. Gerd Bergfleth. In: Michel Surya/Tim Trzaskalik (Hrsg.): Fluch der Ökonomie. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2020. S. 93-141.
- AdK: — Text aus den Konvoluten zu »Der Begriff der Verausgabung«. Über. v. Tim Trzaskalik. In: Michel Surya/Tim Trzaskalik (Hrsg.): Fluch der Ökonomie. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2020. S. 19-52.
- WUG: — Was ist Universalgeschichte? Über. v. Tim Trzaskalik. In: Michel Surya/Tim Trzaskalik (Hrsg.): Fluch der Ökonomie. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2020. S. 142-186.

*Malina:* Du wirst es nicht mit deinem Ich tun.

*Ich:* (forte) Was ist an meinem Ich schlechter als an anderen?

*Malina:* Nichts. Alles. Denn du kannst nur Vergebliches tun. Das ist das Unverzeihliche.

*Ich:* (piano) Auch wenn es das Unverzeihliche ist, will ich mich immer verzetteln, verirren, verlieren.

*Malina:* Was du willst, zählt nicht mehr. An der richtigen Stelle hast du nichts mehr zu wollen. Du wirst so sehr du sein, dass du dein Ich aufgeben kannst. Es wird die erste Stelle sein, auf der die Welt von jemand geheilt ist.

— *Ingeborg Bachmann, Malina*

Man sagt mir: diese Art Liebe läßt sich nicht leben. Aber wie die Lebensfähigkeit *bewerten*? Warum ist, was sich leben läßt, ein Gut? Warum ist dauern besser als *brennen*?

— *Roland Barthes, Fragmente einer Sprache der Liebe*

## Einleitung

Gehört es nicht zu den größten Verschwendungen – vor allem in Zeiten einer Pandemie, einer ständig drohenden Klimakatastrophe, eines Wiedererstarkens von faschistischem Gedankengut samt seiner Gewalt und vielen anderen ganz praktischen Anliegen – sich mit einem Denker wie Bataille zu beschäftigen? Es versteht sich aber von selbst, dass solch eine Infragestellung aus Sicht der Bataille'schen Lektüre nur zu verwerfen ist, denn mit Blick auf pragmatische Überlegungen gegen Bataille zu argumentieren, führt nicht weit. Der Ausgangspunkt für Batailles Denken, obwohl es gelegentlich das Praktische berührt, liegt nämlich ganz woanders, und zwar eben in der Bestreitung des Praktischen. Damit besteht der Verdacht, Batailles Unternehmen sei jenen vergeblichen, ja sogar infantilen Philosophien zuzuordnen, die sich selbstgenügsam Probleme erfinden, um zum Beispiel in unreifer Langeweile die Nacht mit belanglosen, rauschvollen Gesprächen zu verbringen.

Da leuchtet aber etwas auf, was die Bresche zwischen dem drängenden Sich-Melden der ernsthaften Lage der Welt und der Bataille'schen Ausschweifung überbrücken könnte: Es bedarf einer Philosophie jener Momente absoluter Belanglosigkeit, die sich keiner Nützlichkeit unterordnen lassen. Irgendetwas entzieht sich der nützlich-praktischen Sicht und dieses Etwas ist ein Wert, ohne dass er in jegliche qualifizierte Wertskala passt. Wenn es sich lohnt, Bataille zu lesen und über ihn zu schreiben, dann darum, weil es dieses Etwas herauszuarbeiten, besser: herauszuspielen gilt. Daraus ergibt sich, dass dieses Etwas gar unmöglich ist, eben ein Unmögliches ist, das abseits der Grenze des zurzeit Gegebenen beziehungsweise Denkbaren liegt und von jener Grenze als deren Schatten produziert wird. Dort lauert es, gleichermaßen abschreckend und verlockend, und um dahin zu kommen, erfordert es eine große Selbstverausgabung, zu der wir Einzelwesen samt unserem Einzelinteresse eben nicht fähig sind. Genau das wusste Bataille.

Denn Bataille hat sich vielleicht mehr angestrengt als andere, sich diesem Wert zu nähern. Paradoxerweise führt diese Anstrengung dazu, dass alle plumpen Beispiele von nicht-praktischen Wertsachen in die Fallgrube der Nützlichkeit versinken. Sein radikal breites Verständnis von Nützlichkeit, die im Grunde genommen aus Bezüglichkeit und Erhaltung besteht, kann gut auf alle Bereiche menschlichen Lebens ausgedehnt werden; immer gibt es einen Vorteil und Bataille kommt wiederholt im Laufe seiner zahlreichen Texte zu diesem Thema an einen Punkt, an dem er fast beiläufig seine Unfähigkeit zugeben muss, jene nützlichkeitsverweigernde Verausgabung aufzuzeigen. Zum Beispiel schreibt er diesbezüglich an einer Stelle in *Nietzsche und der Wille zur Chance*: „Insoweit ich den Vorteil ins Spiel gebracht habe, habe ich die *Verausgabung* ihm unterordnen müssen. Das ist offensichtlich eine Sackgasse, da wir definitiv nicht endlos ausgeben können, um zu gewinnen.“<sup>1</sup> Also wusste er ganz genau, in was für einen Widerspruch er sich begeben hat. Nichtsdestotrotz versucht er gleich darauf anhand seiner Kosmologie, die in der überschüssigen Energie der Sonne gegründet ist, die Möglichkeit einer realen Verausgabung zu behaupten. Doch diese Naturphilosophie scheitert von vornherein: Worauf Bataille letztlich hinweist, weit entfernt davon, eine ursprüngliche Kraft zu sein, ist der negativ-exzessive

---

<sup>1</sup> NWC 74. Diese gesamte Arbeit steht ganz im Zeichen dieses Zitats, denn es gibt offenkundig eine massive Dissonanz zwischen dem, was Bataille will, und dem, was er kann. Dieses Scheitern muss man gutzuheißen wissen, denn Batailles Philosophie erweist sich in der Niederlage viel ergiebiger als im Sieg.

Rest eines jeden diskreten nützlichen Gegenstands, der in der alltäglichen Welt der von Menschen erschaffenen Dinge nicht vorkommen kann und doch die Potenz eben des Gegenstands ausmacht. Die Produktion dieser Gegenstände ist nicht von der verständlichen, diskursiven Sprache trennbar und der Versuch, an die Verausgabung heranzukommen, muss sich des Gleitens und der Überschreitung bedienen, die von der Sprache ermöglicht werden. Das Subjekt sowie das Objekt müssen aufgesprengt werden und das eine geht ohne das andere nicht. Das Übersteigen der kommunikativ-aufteilenden Sprache deutet auf einen Ort hin, wo die innere Erfahrung der verausgabenden Exzessivität kraft gegenseitiger Herausforderung in schweigender Mit-Teilung heraufbeschwört wird, kurz: in der eröffneten dennoch immanenten Zukunft der Gemeinschaft, die zwar noch nicht ist, aber immer dagewesen zu sein scheint, eben wie Jean-Luc Nancy dazu schreibt: „in welcher sich allein das befindet, was mehr als ein Volk, als ein Wir ist und was den Lebewesen die Wahrheit dessen erschließen müsste, was sie einer stets ungenügenden Welt der Koexistenz der Interessen und der Projekte enthebt“.<sup>2</sup> Die Gemeinschaft entzieht das Subjekt der Suche nach (immer-)währender Dauer, die dem Objekt seinen nützlichen Wert verleiht. Indem sie die Befreiung eines vielfältigen, entriegelten Selbst ausruft, bringt sie den Diskurs des praktischen Werts zum Schweigen.

Um dies zu zeigen, ist die vorliegende Arbeit folgendermaßen gegliedert: Im ersten Kapitel, in dem es um Batailles Aufwertung der Menschengeschichte geht, wird zunächst das allgemeine Problem der Nützlichkeit als des letzten Wertes ausgelegt, woraus folgt, dass Nutzen als ein schlechthin bezügliches Mittel nie für einen Zweck eintreten kann. Anhand Batailles Ablehnung von Freuds, aus Batailles Sicht letztlich utilitaristischer Lehre der Reizminderung wird die zeitliche Dimension der Nützlichkeit präzisiert, die durch ein stetiges Verschieben zwecks der Selbsterhaltung charakterisiert wird. In einem weiteren Schritt wird aufgeführt, wie das durch Verschiebung geopfert Jetzt zugunsten der Zukunft zu einer Verflechtung beider führt, die weder das eine noch die andere stehenlässt. Danach kann Batailles eigentümliches Verständnis des Dings und der Arbeit, das heißt der Hauptmomente der Nützlichkeit, im Vergleich mit Stellen aus Marxens und Heideggers Werk dargestellt werden. Batailles Ding, samt dessen Merkmalen Tausch, Verfremdung und

---

<sup>2</sup> Jean-Luc Nancy: Methodenmediation. Über. v. Ursula Sarrazin. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 218.

Verwendung, wird danach auf die Menschen übertragen, um seine etwas unklare Verdinglichungsthese zu erläutern. Darauf folgt eine Behandlung von Batailles Behauptungen über die Souveränität, des notwendigen Endziels der nützlichen Produktion. Angesichts seiner Kritik an Hegels Herr-Knecht-Dialektik wird klar, dass es nach Batailles Theorie pure Souveränität niemals hätte geben können. Am Ende des Kapitels wird Batailles Nützlichkeitstheorie auf seine Lesart vom Potlatsch angewandt, woraus folgt, dass das Subjekt befreiende Spiel, der vermeintliche Gegenpol zur Arbeit, nie von ihr abgetrennt werden kann und mithin ihrem zeitlichen Sog leicht verfällt.

Das zweite Kapitel beginnt mit einer Darstellung von Batailles Theorie der exzessiven Natur, die sein Beteuern der Existenz eines Jenseits der Nützlichkeit begründen soll. Doch dieser Exzess ergibt sich nur aus der Überschreitung der vereinzelt, von Menschen produzierten Dinge, die mit der Nützlichkeit einhergehen. Das Ding enthüllt sich in seinem inneren Widerspruch als zugleich bestehend aus Bezüglichkeit und Eigenständigkeit und ergibt somit die Voraussetzung des Überschusses. Angesichts der Bestimmung des nützlichen Dings zusammen mit der Produktion der Welt der Dinge in der doppelten Überschreitung, die mit der Einführung des Verbots zustande kam, verwandelt sich Batailles Natur in eine etwas nostalgische Vorstellung der unwiederbringlichen Kontinuität aller Wesen. Darin lässt sich begreifen, wieso Bataille den Begriff des Todes als einer Überschreitung der Exzessivität zuordnen will. Der Tod eröffnet, anstatt die unüberwindliche Grenze des Lebens sowie die endgültige Berechtigung der Selbsterhaltung zu bilden, den Zugang zu einem Mehr, welches sich nie wieder in die Enge der Nützlichkeit zurückdrängen lässt. Der Tod in der Opferung, die weniger als konkrete Zeremonie, sondern vielmehr als eine symbolische Entdinglichung verstanden wird, bezieht auch die Menschen in dieses Mehr ein. Eine zweite Untersuchung des Potlatsches, die mit dem zuvor gewonnenen Verständnis vorstättgeht, deckt die Notwendigkeit einer doppelten Verausgabung auf, um den vorher ausgemalten Problematiken zu entkommen. Die Verausgabung der Verausgabung bedingt im Kern eine Wechselseitigkeit.

Sich immer allgemeinerer Begriffe bedienend, fängt das dritte Kapitel mit Batailles Sprachphilosophie an. Die Sprache ist in die Produktion der nützlichen Gegenstände verwoben, dennoch birgt sie anlässlich ihrer kommunikativen Macht die Züge des präsenten Todes und damit den Weg zur dauerhaften Überschreitung. Die Sprache kann nicht umgan-

gen werden – eher muss über sie und mit ihrer Hilfe die Exzessivität gesucht werden. Batailles Darstellung der inneren Erfahrung, in der die Nützlichkeit in Sinnhaftigkeit umgewandelt wird und das Unmögliche letztlich durch den Bezug auf die Bezugslosigkeit anhand der Eigenschaften der Sprache verortet wird, rückt das Problem der nützlichen Zeitlichkeit in den Vordergrund. Alles Entdinglichen und Entsinnlichen geschieht nur augenblicklich, danach stürmen die Erfordernisse der Nützlichkeit wieder ein. Nur anhand Batailles Theorie der Gemeinschaft, die im Wesentlichen eine Form von Potlatsch ist und am besten von Maurice Blanchot und Jean-Luc Nancy in ihren jeweiligen Texten *Die uneingestehbare Gemeinschaft* und *Die undarstellbare Gemeinschaft* herausgearbeitet wurde, kann ein Zyklus der wechselseitigen Entdinglichung als eine Bühne für einen nicht nützlichen Wert aufgestellt werden. Obwohl die Gemeinschaft jedenfalls bei Nancy als quasi-ontologisches Prinzip gilt, deutet sie meines Erachtens, wegen ihrer Sonderstellung in Batailles Werk, auf die Eröffnung einer, wie Nancy es nennt *entwerkten* Zukunft hin, die, wie die Natur bei Bataille, nur retrospektiv ein Urboden zu sein scheint.

Zum Ende noch einige Anmerkungen. Es wird einem wohl auffallen, dass Nietzsche so gut wie gar nicht in diesem Text vorkommt<sup>3</sup>, obgleich Bataille sich teilweise fast mit ihm identifiziert.<sup>4</sup> Dies liegt zum einen an Platzmangel, zum anderen an meiner Lesart von Bataille, die sich von der Emphase auf Gewalt entfernen will. Das soll nicht dazu führen, dass dieser Teil von Batailles Werk verleugnet wird. Es geht indes darum, Bataille zu zwingen, nach vorne zu schauen, anstatt sich in der Geschichte zu verlaufen. Zu einem gewissen Grade heißt das, Bataille gegen Bataille zu lesen, wozu ich mich ebenfalls berechtigt fühle, denn seine Neigung, sich unaufhörlich zu widersprechen, macht es fast unmöglich, Bataille mit Bataille (widerspruchsfrei) zu lesen. Die zum Teil unbefriedigende Antwort auf das Problem der Nützlichkeit zeugt von der Konsequenz, mit der Bataille seine Frage gestellt hat. Fast alle, die sich intensiv mit seinem Werk auseinandergesetzt haben,

---

<sup>3</sup> Für eine ausführliche Darstellung der Verbindung zwischen Nietzsche und Bataille, vor allem bezüglich der Frage der Gabe, der Bataille laut Hitz nach Vorweisung Nietzsches aber ohne dessen Nuance nachgegangen sei, siehe: Torsten Hitz: Gift, Gaben, Geschenke. In: Andreas Hetzel/Peter Weichens (Hrsg.): Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung. I. Aufl. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999.

<sup>4</sup> Die einzige Gemeinschaft, die Bataille je als solche erfunden hat, war die mit Nietzsche. Gewiss war diese eine einseitige: „Ich habe von Gemeinschaft gesprochen, als existiere sie: Nietzsche bezog seine Bestimmung darauf, aber blieb allein. Ihm gegenüber brenne ich wie im Nessoshemd in einem Gefühl der ängstlichen Treue. [...] Der Wunsch, mit ihm zu kommunizieren, entspringt bei mir aus dem Gefühl der Gemeinschaft, die mich mit Nietzsche verbindet, nicht aus einer isolierten Originalität.“ (IE 46)

wissen das. Um dorthin zu gelangen, wo Bataille vermutlich selbst hinwollte, muss man Bataille opfern, was er höchstwahrscheinlich auch selbst bejubelt hätte. Dieser Text versucht auf seine bescheidene Weise genau das zu tun.

## Kapitel I: Die anthropologische Sicht

### I.I Das Problem der Nützlichkeit: Widerspruch und Verschub

Seine Kritik an der Nützlichkeit äußert Bataille zunächst in seinem bekannten Aufsatz *Der Begriff der Verausgabung*. Sie betrifft zunächst die zwei ihm wichtig erscheinenden Gesellschaftsformen seiner Zeit: den Kommunismus in der Gestalt des Stalinismus und den Kapitalismus, den er in der amerikanischen Wirtschaftsform zugespitzt sieht. Gewiss gibt es laut Bataille starke Unterschiede zwischen diesen Formen, vor allem in Anbetracht ihrer Potenzialität, jeweils die Menschen von der ökonomischen Verknechtung zu befreien (laut Bataille ziele der Sozialismus wesentlich hierauf ab, obgleich er diesbezüglich in der Nachkriegszeit ins Stocken geraten sei)<sup>5</sup>, und durch ihre überschüssige Produktion den weiteren Fortbestand der Menschheit überhaupt in Gefahr zu bringen (diese Drohung wird von Bataille ohne Weiteres der amerikanischen Wirtschaft und deren Verbindung zum Militär zugeschrieben).<sup>6</sup> Nach Batailles Sicht leiden beide Ideologien trotzdem unter einer vereinenden Krankheit, und zwar, dass sie unfähig sind, einen Wert jenseits der Nützlichkeit anzuerkennen. Für sie gilt nur die nützliche Produktion als Ziel. Dieses allgemeine Urteil muss nicht mal ausgesprochen werden; stattdessen gehe die Gesellschaft „stillschweigend davon aus, daß der Einsatz nur dann einen Wert hat, wenn er auf die grundlegenden Erfordernisse von Produktion und Erhaltung zurückführbar ist.“<sup>7</sup> Somit transzendiert diese Weltanschauung beide angeblich sich widerstreitenden ideologischen Lager.

Bataille vergleicht diese implizite Annahme der industriellen Welt mit dem Schrecken eines Vaters, der angesichts seines sich im Spiel verausgabenden Kinds, das insgesamt „unfähig [ist], sein Verhalten als *nützlich* zu rechtfertigen“ in Verblüffung gerät, weil er die Weltanschauung der übrigen Menschheit teilt, die „*minderjährig geblieben ist*: sie erkennt sich das Recht zu, rational etwas zu erwerben, zu erhalten oder zu konsumieren,

---

<sup>5</sup> Die Prinzipien eines demontierten ökonomischen Systems (des Kapitalismus) „ermöglichen den Produzenten nicht den Genuss ihrer Produkte, sondern führen sie in den Krieg, das heißt in den Tod, der das Endergebnis ihrer eigenen Produktion ist. [...] Die Produktion [unter dem Sozialismus] wäre nicht mehr fiktiv einer absoluten Notwendigkeit, real einem makabren Durcheinander untergeordnet, sondern dem Prinzip einer relativen Nützlichkeit.“ (AdK 61)

<sup>6</sup> Siehe DvT 208 ff., vor allem S. 230.

<sup>7</sup> BdV 10.

aber was sie prinzipiell ausschließt, ist die *unproduktive Verausgabung*.<sup>8</sup> Batailles besondere Wertschätzung der kindlichen Weltsicht tritt unmittelbar in diesem Zitat zutage<sup>9</sup>; viel wichtiger ist seine Verhöhnung des vermeintlich aufgeklärten, angeblich erwachsenen Verhaltens des Vaters, der unfähig ist, etwas abseits eines gezielten Einsatzes zwecks Gewinn zu verstehen.<sup>10</sup> Die Umkehrung dessen, was als mündig gilt, zeigt vorab die Regressivität, die laut Bataille der modernen Gesellschaft anhaftet. Denn diese verbotene Verausgabung ist nicht mit derselben Allgemeinheit zu verstehen, mit welcher etwa Marx den Begriff verwendet, um alle im Produktionsprozess vorhandenen und generell Kraft ausgebenden menschlichen Tätigkeiten zu beschreiben.<sup>11</sup> Sie bildet für Bataille vielmehr das Gegengewicht zu alledem, was im weitesten Sinne als nützlich betrachtet werden kann, und erschafft somit den zweiten Teil seiner Dichotomie, die aus der Nützlichkeit und der Verausgabung besteht. Nur ist der Wert von letzterer verschwunden.

Sich der Wertvorstellung einer in seinen Augen zum Teil verlorenen Welt bedienend, behauptet Bataille in *Der Begriff der Verausgabung* von der ursprünglich menschlichen Suche nach Ruhm, dass dieser „in bald finsternen, bald glänzenden Formen, immer die soziale Existenz beherrscht [hat], obwohl er von der blinden Praxis persönlicher oder sozialer Verluste bedingt ist“<sup>12</sup>. An einer Stelle in *Der verfemte Teil* schreibt er weiter: „Früher wurde dem unproduktiven Ruhm Wert beigemessen, während man ihn heute auf das Ausmaß der Produktion bezieht: die Aneignung der Energie wird ihrer Verausgabung vorgezogen.“<sup>13</sup> Worauf das hinausläuft ist relativ klar – für Bataille gibt es am Anfang der Menschheit, wie Rita Bischof schreibt, „zwei konkurrierende Wertsysteme“<sup>14</sup>, wobei das

---

<sup>8</sup> BdV 11.

<sup>9</sup> Am Ende seiner Behandlung von Huizinga, lobt Bataille den Autor für das folgende Zitat: „Um Dichtung zu verstehen, muß man fähig sein, die Seele des Kindes anzuziehen wie ein Zauberhemd und die Weisheit des Kindes der des Mannes vorzuziehen.“ (Johan Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, zitiert nach: SdS 141.)

<sup>10</sup> Hiermit kippt Bataille die Lehre der Aufklärung um, die die Mittel-Zweck-geleitete Vernunft erhebt und die bekanntlich von Kant mit dem Ausgang aus der *Unmündigkeit* gleichgesetzt wurde. Die Anspielung ist schwer zu übersehen. Vergleiche: Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Akademie-Ausgabe*, Band VIII. S. 33-42.

<sup>11</sup> Siehe Karl Marx: *Das Kapital*. Buch I. In: *Marx-Engels-Ausgabe*, Band 23. 41. Aufl. Berlin, Karl Dietz Verlag 2017. S. 58: „Sieht man ab von der Bestimmtheit der produktiven Tätigkeit und daher vom nützlichen Charakter der Arbeit, so bleibt das an ihr, daß sie eine Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ist.“

<sup>12</sup> BdV 31.

<sup>13</sup> DvT 54.

<sup>14</sup> Rita Bischof: *Über den Gesichtspunkt, von dem aus gedacht wird*. In: Elisabeth Lenk (Hrsg.): *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. 1. Aufl. München: Matthes & Seitz 1997. S. 103.

eine, nicht an Gewinn orientierte System des Ruhms, von dem anderen, Nützlich-Vernünftigen, verdrängt wurde. Das liegt daran, dass unter der Herrschaft der Nützlichkeit laut Bataille diese grundlegende Differenz selbst verschleiert wird und alles Nutzlose als ein Zugeständnis an die Nützlichkeit betrachtet wird. Daraus folgt, dass, anstatt eine gleichwertige (oder aus Batailles Sicht eine übergeordnete) Rolle zu spielen, die Verausgabung stets der Nützlichkeit unterworfen wird, indem augenscheinlich nicht zur Produktion oder zur Akkumulation zählende Aktivitäten letztlich trotzdem dieser dienen. Es sei eine allgemeingültige Pflicht, die Welt in Begriffen des Nutzens und der Produktivität zu betrachten.

In *Sind wir hier zu spielen?* schreibt Bataille über die allgemeine Ansicht der gängigen Weltanschauung, die den Zugang zu einem würdevollen Abseits des Nutzens versperrt: „Jene Köpfe, die von allen Pflichtaufgaben der Welt ganz aufgedunsen sind, kennen zwar seltene Anfälle von Stolz, aber eine universale Übereinstimmung macht sie gefügig: Die Pflichtaufgabe ist der höchste Wert und alles Nutzlose ist verdammenswert.“<sup>15</sup> Um das zu verstehen, muss man nur an die heutige Urlaubskultur denken, die Strände und Muße zwecks Krafterneuerung verordnet, oder an die gängige Rechtfertigung der Bürokultur für einen Abend in der Bar als ein gutes Gleichgewicht beziehungsweise eine Belohnung und Vorbereitung für die schwere Arbeitswoche. „Der kostbare Teil des Lebens gilt lediglich als Vorbedingung – manchmal sogar als bedauerliche Vorbedingung – der produktiven sozialen Tätigkeit.“<sup>16</sup> Bataille problematisiert insgesamt das Eliminieren aller von Produktivität unabhängigen Tätigkeiten und Einstellungen grundlegend und empfindet sie, etwa mit Nietzsche gesprochen, als *lebensverneinend*. Alles wird entweder *bedient* oder *verdient*; kein Teil des Alltags könne sich der Dienlichkeit entziehen; mithin entschwinde

---

<sup>15</sup> SdS 125.

<sup>16</sup> BdV 10.

das vom Nutzwert Unabhängige. So wie Bataille die Welt sieht, kann heutzutage nichts begründet unternommen werden ohne die Genehmigung der Nützlichkeitsüberlegung.<sup>17</sup>

Nach Batailles Analyse wird der Nutzen zum einzigen unanfechtbaren Wert, dem sich alles unterordnen muss. Alles wird von ihm vereinnahmt, was aber konsequenterweise zu einem Widerspruch führt, denn die Nützlichkeit selbst bedarf eines Bezugspunkts. „Das Wort nützlich hat sich aufgrund einer unauflöselichen Verwirrung nach und nach immer mehr von seinem ursprünglichen Sinn, schließlich von jeder Art Sinn überhaupt entfernt und einen *absoluten Wert* erlangt. Das Mittel ist zum Zweck geworden.“<sup>18</sup> Der Ausschluss anderer Werte bringt eine Leere am Ende der Nützlichkeitskette mit sich, welche schließlich in keinem weiteren Zweck münden kann, da sie selbst zum Zweck ernannt wurde. Rita Bischof schreibt: „Ist aber die Nützlichkeit erst einmal zu einem Wert geworden, der an und für sich existiert, was die Paradoxie einführt, daß das Nützliche nicht mehr von einem Zweck her definiert wird, sondern sich selbst zum Zweck wird, muß mit der Nützlichkeit als einem absoluten Zweck der Zweck überhaupt in Frage gestellt werden.“<sup>19</sup> Das Mittel-Sein des Nutzens als einziger Wert lässt sich nicht aufrechterhalten. Dass dies Batailles Gedanken zugrunde liegt, spornt ihn an, nach einer Ergänzung für den nur vermeintlich allumfassenden Nützlichkeitswert zu suchen.

Welche Werte und Zwecke könnten dem Andrang der Nützlichkeit standhalten? Vielleicht eben keine. Ein Einwand gegen diese düstere Aussicht könnte sein, dass die Lust

---

<sup>17</sup> Dem Risiko gewiss ausgesetzt, diesen Punkt etwas voreilig zu erwähnen, lässt sich sagen, dass dies der Grund ist, weshalb Derrida, der freilich Batailles Fragestellung in Bereiche hinübertreibt, die ihr uneigentlich sind, folgendes schreibt: Das, „was sich in der Geschlossenheit der Metaphysik als Nicht-Wert ansagt, wenn man diesen Kommentar des Nicht-Sinns berücksichtigt, weist über die Opposition von Wert und Nicht-Wert, über den Begriff des Wertes selbst als den Begriff des Sinns hinaus.“ (Jacques Derrida: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus. Über. v. Rudolphe Gasché. In: Die Schrift und die Differenz. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976. S. 413.) Abgesehen von der übergriffigen Rede von der gesamten Metaphysik, stimmt die Aussage, insofern es Bataille nicht darum geht, eine Verteidigung von Sachen abzugeben, die in der Nützlichkeitswertskala auf deren tiefen Seite lokalisiert werden, sondern ein Jenseits dieser Skala überhaupt zu finden. Ohne Weiteres gilt es der Nützlichkeit einen „relativen Wert“ zuzuerkennen. Siehe dazu: BdV 31.

<sup>18</sup> AdK 54.

<sup>19</sup> Rita Bischof: Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne. I. Aufl. München: Matthes & Seitz 1984. S. 332. Diese Auslegung der Bataille'schen Problematik klingt nicht wenig nach Derrida, dessen Frühphase von der Betonung der Nicht-Identität und der entsprechenden Paradoxie des Zentrums einer jeden Sinn stiftenden Struktur geprägt ist. Dies ist Batailles Ansicht nicht, denn es ist nur die Nützlichkeit, die kein Ende bieten kann. Andere Glaubensansätze, vor allem die religiösen, bedienen sich des Absoluten und führen keinesfalls ins unerklärliche Unendliche. Bataille ist auf jeden Fall der Meinung, dass etwa das Christentum einst nicht nützliche Werte anerkannt hatte, wobei diese im Laufe seiner Geschichte mit einer krankhaften, bezüglich ihrer Wertvorstellung sich selbst zuwiderlaufenden Kultur verbunden wurde. Siehe dazu: DvT 149 ff.

der Zweck sei, dem die Nützlichkeit dient. Bataille lehnt diese These ab, denn die Lust ist ihm zufolge grundsätzlich in die Nützlichkeit eingebunden. Er hat bei dieser Stellungnahme sowohl ein sehr grobes Bild von Utilitaristen<sup>20</sup> (er erwähnt dabei aber keinen) als auch Freud im Visier, dessen psychoanalytisches Lustprinzip ausschlaggebend ist für die Sichtweise, gegen die Bataille argumentiert: „Theoretisch ist die Nützlichkeit ein der Lust untergeordnetes Mittel. Aber nur der gemäßigten, vernünftigen Lust. Heftige Lust wird als schädlich ausgeschlossen, womit anklingt, dass das Lustprinzip selbst dem Prinzip des Nützlichen unterstellt werden kann.“<sup>21</sup> Für Bataille beschreiben Freud und die Utilitaristen den Menschen unter der Herrschaft des Lustprinzips als den Antrieb verfolgend, möglichst die Reize zu reduzieren, um nicht an ihnen zugrunde zu gehen.

Die Lust der Psychoanalyse und des Utilitarismus ist für Bataille grundsätzlich dadurch bestimmt, eine künftige Lust zu ermöglichen – sie ist *Lust-Bewahrung* und bezieht damit eine Weise ein, in der Zeit zu sein. Soweit die Lust zu keiner Explosion der Gemüter im Augenblick einer Ekstase führt, bleibt sie an der Bewahrung „eines vermeintlich angenehmen Zustands, der lediglich kein unangenehmer Zustand ist“<sup>22</sup>, haften. Damit ist

---

<sup>20</sup> Goux kritisiert Bataille für seine vermeintliche Verwechslung von zwei Nützlichkeitsbegriffen: Auf der einen Seite wüsste er von der moralischen Indifferenz und Lustbezogenheit des damals gängigen Utilitarismus, andererseits setze er sich im ersten Rang mit einem normativ aufgeladenen Gebrauchswert auseinander, dessen Gebot axiologisch im Sinn traditioneller Werte sei. Vergleiche: Jean-Joseph Goux/Kathryn Ascheim/Rhonda Garelick: General Economics and Postmodern Capitalism. In: Yale French Studies 78, On Bataille (1990). S. 221. Die Zusammenfügung von Lust und Selbstbewahrung in Batailles Kritik an Freud zeigt, dass er gerade in der These der psychoanalytischen Lust einen normativen Wert sieht, denn, wie Goux selbst in einem anderen Text anmerkt, dieses Am-Leben-Bleiben zwecks künftiger Produktivität fällt mit der protestantischen Arbeitsethik zusammen, die von Weber identifiziert wurde und von der Batailles Verständnis ausgeht. Vergleiche: Jean-Joseph Goux: Georges Bataille and the Religion of Capitalism. In: Jeremy Biles/Kent L. Brintnall (Hrsg.): Negative Ecstasies. Georges Bataille and the study of religion. 1. Aufl. New York: Fordham University Press 2015. S. 106-122. In beiden Artikeln besteht Goux Hauptanliegen jedoch darin aufzuzeigen, dass Batailles Verschiebung des Wertbegriffs weg von einer marxistischen Gründung in Arbeit hin zu rein subjektivem Begehren eine Rechtfertigung für den späten Kapitalismus liefert. Dem stimmt etwa Sørensen zu: „Economy in Bataille’s general sense thus seems to be realized as part of the neo-liberal world order, which is actually not an order at all, and the general economy can therefore be considered the ideological foundation for postmodern desire-capitalism run amok.“ (Asger Sørensen: On a universal scale: Economy in Bataille’s general economy. In: Philosophy and Social Criticism 38 (2012). H. 2. S. 188.) Das kann man eben umkehren. Wie Thomas Wex meint, bestehe Batailles Kapitalismuskritik gar nicht darin, die zerstörerischen Aspekte des Kapitalismus durch einen „kritisierenden Fingerzeig“ aufzudecken, sondern sie „problematisiert gerade durch die Überspitzung und Affirmation dieses Zerstörungsaspektes die gängigen Nützlichkeits- und Profitideale.“ (Thomas Wex: Ökonomik der Verausgabung. Batailles Allgemeine Ökonomie und die Wirtschaftswissenschaft. In: Andreas Hetzel/Peter Weichens (Hrsg.): Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung. I. Aufl. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999. S. 210.) Da Bataille eben die Beliebigkeit der Nützlichkeit und der Nichtigkeit der Lust unterstreicht, sollte man seinen Gedanken dazu eher so sehen.

<sup>21</sup> AdK 55

<sup>22</sup> AdK 56

diese Lust eine Art Verzicht auf sich selbst, denn die Lust wird immer im Namen einer späteren Lust aufgeopfert, woraus folgt, dass die Befriedigung der Lust nicht zutage treten kann.<sup>23</sup> Sie bleibt ein Aufschub ihres eigenen Zwecks und damit „wird ihr Endcharakter – die Lust als der eigentliche Zweck der nützlichen Tätigkeit – zugleich gewahrt und negiert.“<sup>24</sup> Die Lust als Bewahrungs-Prinzip verschiebt das Streben nach ihrer eigenen Erfüllung immer auf einen Punkt in der Zukunft und zwingt das Streben nach Lust, nie aufzuhören und gleichzeitig immer nützlich zu bleiben. Ausgehend „von der Lust-Bewahrung ist es möglich, das Prinzip des Nützlichen mit dem Lustprinzip gleichzusetzen, denn die Bewahrung ist nur ein Mittel, eine Bedingung, ohne die es nichts Begehrtenwertes geben kann“<sup>25</sup>. Dass die Lust sich selbst der Nützlichkeit nicht entziehen kann, liegt in ihrer Bestimmung als verschiebende Zeitlichkeit.

Das Verständnis der nützlichen Lust als Verschub ist bezeichnend, weil Bataille die Nützlichkeit insgesamt mit der Zukunft zusammenbringt, was bedeutet, dass das *Jetzt* niemals in den Vordergrund gestellt wird und das tätige Subjekt sich zweckdienlich zähmen lässt. Wie Bataille in *Der verfemte Teil* schreibt: „Wenn ich mich nicht mehr kümmere um *das, was sein wird*, sondern nur noch um *das, was ist*, warum sollte ich dann irgend etwas zurückhalten?“<sup>26</sup> Es sollte nicht überraschen, dass die Nützlichkeit eine Bedingung, ein Modus der Ermöglichung, ist und dass Batailles Problem mit ihrer Eroberung aller anderen Wertformen nicht in letzter Instanz bei den Schwierigkeiten liegt, die mit dem rein philosophischen Unbehagen einhergehen, das aus dem Widerspruch entsteht, wenn ein

---

<sup>23</sup> Batailles Entlarvung des Realitätsprinzips inmitten des Lustprinzips würde Freud natürlich veranlassen, ihm zu widersprechen und zu behaupten, dass gerade die Raserei des Lustprinzips, das anhand des selbsterhaltenden Antriebs des Realitätsprinzips gezügelt werden muss, komplett jenseits des Nutzens zu finden wäre. Batailles Erwiderung müsste lauten: Diese Lust zielt immer auf etwas Negatives ab, weil sie prinzipiell zuerst auf die unangenehmen äußeren Reize reagiert, die es lindern möchte. In der Tat kann sie also nie zur gefährlichen Versteigerung führen, die über die Selbsterhaltung hinweggeht. In allen Fällen ist klar, dass Bataille niemals Georges Meins Aussage zu seinem System zustimmen würde, die besagt, dass man bei ihm „umrisshaft Freuds Gedanken der Spannungsreduktion erkennen [kann], demzufolge auch der psychische Apparat die in ihm zirkulierende Triebenergie möglichst vollständig zu reduzieren trachtet.“ (Georg Mein: Verausgabung, Erschöpfung und andere Müdigkeitszustände. Vom Mythos beständiger Missernten im Weinberg der Geisteswissenschaften. In: Oliver Ruf/Christine Bähr/Thomas Lenz/Suse Bauschmid (Hrsg.): Überfluss und Überschreitung. Die kulturelle Praxis des Verausgabens. 1. Aufl. Bielefeld: Transcript Verlag 2015. S.23.) Laut Hans-Dieter Gondek stimmt Batailles Kritik am Lustprinzip mit der Lacans überein. Siehe dazu: Hans-Dieter Gondek: Azephalische Subjektivität. Gabe, Gesetze und Überschreitung bei Bataille und Lacan. In: Andreas Hetzel/Peter Weichens (Hrsg.): Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung. I. Aufl. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999. S. 167.

<sup>24</sup> Bischof: Souveränität und Subversion, S. 333.

<sup>25</sup> AdK 56.

<sup>26</sup> DvT 89.

Mittel an die Stelle eines Zwecks gerückt wird. Viel eher geht es ihm darum zu zeigen, dass dieser Widerspruch insgesamt schwerwiegende Folgen für das erlebte Leben hat. Eine Orientierung an der Zukunft schließt somit immer ein konservatives Kraftspiel ein, dessen Auswirkung eine Privilegierung ausschließlich nützlicher Tätigkeiten über alle anderen ist. Diese Privilegierung ist im Kern die innere Logik des Nützlichkeitsprinzips: Ein Leben wird um der eigenen Zukunft willen eingebüßt. Für Bataille ist die Nützlichkeit durch eben dieses inkohärente Verschieben charakterisiert. Da das Leben aufbewahrt wird, wird die Selbsterhaltung vollzogen, aber nur insofern, als jeder Augenblick im Sog der Zukunft sofort auf das Kalkül der Möglichkeiten des zunächst (oder gewiss viel später) kommenden Augenblicks bezogen wird, und so nie die Erlösung der gesamten Anstrengung eintritt. Die Nützlichkeit als Selbsterhaltung erscheint dann als eine qualvolle, überspannte Preisgabe des Lebens selbst – in dem Grade, in dem das Leben immer in der Erwartung des kommenden Lebens erlebt wird, wird es nie erlebt.

## **I.II Die verrechnete Zukunft und die Verdinglichung**

Batailles Problem der Nützlichkeit kann nicht auf eine spezifische Stufe der geschichtlichen Entwicklung, zum Beispiel auf den Kapitalismus, beschränkt werden, sondern wohnt der Menschheit seit ihrem Anbeginn inne. Die Herrschaft der Selbsterhaltung ist keine neuere Errungenschaft der Industriegesellschaft, sondern in ihrer Gestalt als Arbeit der Entstehung menschlicher Gesellschaften insgesamt immanent. Diese Behauptung geht im Kontext des Bataille'schen Oeuvres am klarsten aus den dialektisch-anthropologischen Überlegungen aus dem Werk *Die Erotik* hervor. Dort heißt es, dass die Arbeit nicht nur „die Grundlage unseres menschlichen Lebens“<sup>27</sup> und auf Basis der Vernunft möglich sei, die die für die Arbeit erforderliche Denkweise bildet; sondern kraft dieser Verbindung bestimmt sie sogar die erste Stufe der menschlichen Gesellschaftsbildung *in toto* und ist somit „auch der Weg zum *Bewußtsein*, mit dem der Mensch aus der Tierwelt hervorging“<sup>28</sup>.

Durch die Rede von einer Tierwelt will Bataille auf die grundlegende Gewaltbarkeit der Natur hinweisen, die innerhalb einer bestehenden Gesellschaft gebändigt wird,

---

<sup>27</sup> DE 41.

<sup>28</sup> DE 157.

wobei dieses Bändigende die klassische Bedingung des politischen, kulturellen und ökonomischen Zusammenseins darstellt.<sup>29</sup> Es sind aber auch jene gewaltsamen animalischen Impulse, darunter der Totschlag und die Sexualität, die der an der Zukunft orientierten Nützlichkeit entgegenstehen. Wenn „wir diese Impulse nicht zügeln könnten, wären wir zur Arbeit unfähig;“ gleichzeitig aber liefert die Arbeit auch „eben den Grund, sie zu zügeln“<sup>30</sup>. Die Arbeit fungiert demnach als Grund und Zweck zugleich. Die Selbstbezüglichkeit des Grunds zum Arbeiten spiegelt demnach den Widerspruch der Nützlichkeit als herrschendes Prinzip wider. Das ist natürlich kein Zufall. Die Arbeit ist ja für Bataille das nützliche Mittel par excellence. Es versteht sich von selbst, dass die Arbeit an die Nützlichkeit geknüpft ist und der Verschub des Lebens zugunsten des Lebens am besten in Form eines unaufhörlichen Arbeitens erfasst werden kann. Die Frage aber nach dem Sinn der Arbeit, das heißt dem Drang, die Impulse zu zügeln, stellt sich nur flüchtig. Denn diese „Impulse gewähren denen, die ihnen nachgeben, eine unmittelbare Befriedigung: im Gegensatz dazu verspricht die Arbeit denen, die sie beherrschen, einen späteren Nutzen, dessen Wert nicht bestritten werden kann, außer vom Gesichtspunkt des gegenwärtigen Augenblicks“<sup>31</sup>. Wichtiger ist jedoch, dass dies für Bataille durch den Vorrang des späteren Nutzens zuungunsten des Sofortigen bedingt ist. Damit ist gesagt, dass das vernünftige Verhalten des arbeitenden Menschen immer die Befriedigung des künftigen Bedürfnisses gegenüber der der Begierde bevorzugt.

Um den Sinn von Batailles Gedanken hier nachzuvollziehen, muss man seine strikte Trennung zwischen Interesse und Begierde mitdenken, „weil schon das Wort »Interesse« im Widerspruch steht zu der *Begierde*“<sup>32</sup>. Wenn man der Begierde, die wir in der Zukunft haben könnten, nachgehen will, setzt dies voraus, dass man in etwa die Größe seines Begehrens ermessen muss und dies führt mithin Kalkulationen ein, die bewerten sollen, ob ein jetziger Verzicht sich für das Erringen des Objekts seines Begehrens *lohnt*. Dies ist die

---

<sup>29</sup> Batailles Angriff auf solche Theorien, und zwar dass die selbsterhaltende Nützlichkeit schließlich keinesfalls für die Entstehung aller Gesellschaftsformen verantwortlich sein kann, führt Roberto Esposito dazu, ihn zu dem „radikalsten Anti-Hobbes“ zu ernennen. (Robert Esposito: *Communitas. Wege der Gemeinschaft*. Über. v. Sabine Schulz/Francesca Raimondi. 1. Aufl. Berlin: diaphanes 2004. S. 184.) Wegen des Platzmangels musste ich die schwere Entscheidung treffen, in diesem Text diesem Buch nur wenig Aufmerksamkeit zu schenken, obwohl es mir unentbehrlich für eine zureichende Untersuchung der Rolle Batailles in der Gemeinschaftsdebatte, auf die ich am Ende des letzten Kapitels eingehe, scheint.

<sup>30</sup> DE 42.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> DvT 56.

Macht der „buchführenden Vernunft“<sup>33</sup>. Damit wird die Begierde auf ein Interesse reduziert, weil, so Bataille, die Einfügung in das Kalkül die Begierde ihrer Eigentümlichkeit entfernt, die darin besteht, gerade *nicht* kalkulierbar zu sein. Dies erfolgt schlichtweg aus der Bestimmung der Interessen als eines Gegengewichts zur sofortigen Begierde. Die Begierde ist den Impulsen gleich, die verdrängt und gezügelt werden müssen, damit die vernünftige, der Arbeit angemessene Vorgehensweise bestimmt werden kann. Kalkulieren, Messen, Abwägen, usw., sind alles Mittel, um einen Zweck zu erreichen und könnten daher nie einer drängenden Begierde gleichgesetzt werden, die eher *explosiv* ist und keine Verzögerung duldet. Der Sinn einer Begierde geht laut Bataille unter, sobald man diese nicht mehr auf den Drang des Jetzt bezieht, worin das Begehrte auftreten sollte.

Das Bedürfnis hingegen ist immer dem Kalkül unterworfen, denn es geht nur um das Stillen des absolut Notwendigen für die Selbsterhaltung. Der vernünftig arbeitende Mensch erfreut sich paradoxerweise einer Entspannung mittels der Arbeit, „die es dem Menschen ermöglichte, nicht mehr dem unmittelbaren Antrieb nachkommen zu müssen, den die Heftigkeit des Verlangens steuert“<sup>34</sup>. Die Herrschaft der Vernunft und der Arbeit holt die künftigen Bedürfnisse ins Jetzt hinein, in deren Macht es liegt, den Drang der Begierde auszublenden. Die Nützlichkeit hat damit eine doppelte lebenserhaltende Funktion: Einerseits ist der sich ihrer bedienende Mensch deutlich fähiger, dem nachzugehen, mangels dessen er ums Leben kommen würde, andererseits unterdrückt der immerwährende Blick auf die Notwendigkeit den zitternden Drang gerade nach dem, was gefährlich wäre – wie zum Beispiel vergeuderischen sexuellen Tätigkeiten und gewalttätigen Akten. Unmöglich zu befriedigen, bietet der Schmerz der Begierde Futter und Begründung für weitere Verdrängung durch die Arbeit.<sup>35</sup> Die nützliche Arbeit verunmöglicht es uns, „jenen unmittelbaren Ansprüchen nachzukommen, die uns den erwünschten Ergebnissen gegenüber, deren Nutzen erst eine spätere Zeit betrifft, gleichgültig machen können“<sup>36</sup>. Die Einführung der zukunftsorientierten Nützlichkeit als einziger Wert entwertet die Begierde: Das Diktat der Nützlichkeit übertrifft den möglichen Wert des tierischen Genusses im jetzigen Augenblick und macht ihn permanent zweitrangig.

---

<sup>33</sup> BdV 24.

<sup>34</sup> DE 42.

<sup>35</sup> Die Schwierigkeiten von Batailles Ansicht erläutere ich näher im Abschnitt I.VI unten.

<sup>36</sup> DE 42.

Batailles Bestimmung der Nützlichkeit in seinem Werk *Der verfemte Teil* schreibt ihr die Begriffe „Vorteil, Bestandserhaltung [und] Wachstum“<sup>37</sup> zu. Man geht von einem notwendigen Bezug auf die Zukunft aus und von der Notwendigkeit, lang genug zu leben, um diese Zukunft zu erreichen. Die Menschheit, die sich „auf die Lösung der vorgefundenen unmittelbaren Schwierigkeiten einschränkt [...], [mißt] den von ihr benutzten Kräften einen Zweck bei, den diese gar nicht haben können“<sup>38</sup>. Da dieses auf ein Werkzeug reduzierte Leben unter dem Befehl der Nützlichkeit auch dienen muss, wird es der Produktion halber aufgeschoben, quasi eingebüßt, um die Zusicherung für weiteres Leben zu leisten. Wie Hans-Thies Lehman meint, hängt dieser Bezug zum Werkzeug in grundlegender Weise mit der Zeit als Kategorie zusammen, „denn die Arbeit am Werkzeug zählt nur im Hinblick auf ein erwartetes nützliches Resultat – nicht als Jetzt, sondern in Hinblick auf eine Zukunft, deren Dimension sich auf diese Weise eröffnet“<sup>39</sup>. Der Mensch erlebt die Zeit zunächst als ein Verschwinden in die fortschreitende Zeit, die selber nach den Maßstäben möglichen Vorteils und etwaiger Akkumulation kalkulierbar ist. Von einem Vorteil kann nur in Bezug auf einen künftig zu erlangenden Zweck sinnvoll gesprochen werden, währenddessen Wachstum nur nützlich-sinnvoll ist, um einen Mangel zu beheben, der in der Mannigfaltigkeit des möglichen Austausches erscheint. Gerade in der menschlichen, von der Zukunft dominierten Zeit, kann der Mangel in Anbetracht der künftig eventuell nicht gewonnenen Vorteile gedacht werden. Diesem Kümmern um Vorteile und Selbsterhaltung zufolge tritt das Leben als ein immerwährendes Problem in Erscheinung, dessen Lösung die Reduktion allen menschlichen Tuns auf die Nützlichkeit erfordert, und welches die Zeit selbst mit der Sorge um das Leben vermischt.

Für Bataille führt dies letztlich zu einer Erweiterung der zu nutzenden Dingen, die so auch den Menschen selbst umfassen. Der Mensch als Ding arbeitet unter der Nützlichkeitsunterjochung unaufhörlich mit dem Ding und seit „der Setzung der Welt der

---

<sup>37</sup> DvT 56.

<sup>38</sup> DvT 44.

<sup>39</sup> Hans-Thies Lehmann: Ökonomie der Verausgabung - Georges Bataille. In: Merkur 41 (1987). H. 463/464. S. 841. Lehmanns These bezieht auch die Differenzierung des Subjekts vom Objekt als die Grundform des Raums mit ein. Diese entstammt der Psychoanalyse, denn Freud hat auch das Abwehrsystem des Ichs als die Urquelle sowohl des Raums als auch der Zeit verstanden. Zur Raumvorstellung, siehe: Sigmund Freud: Jenseits des Lustprinzips. In: Studienausgabe. Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer. 1975. S. 234-238; zur Zeitvorstellung: Notiz über den »Wunderblock«. In: Studienausgabe. Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer 1975. S. 368-369. Vergleiche auch: Jacques Derrida: Freud und der Schauplatz der Schrift. Über. v. Rudolphe Gasché. In: Die Schrift und die Differenz. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976. S. 302-350.

Dinge wurde der Mensch selbst zu einem der Dinge dieser Welt, zumindest für die Zeit, da er arbeitet“<sup>40</sup>. Die Arbeit erbringt eine Erniedrigung für den von Anfang an verdinglichten Menschen, denn das „Subjekt verläßt seinen eigenen Bereich und unterwirft sich den *Objekten* der *realen* Ordnung, sobald es sich um die Zukunft kümmert“<sup>41</sup>. Die animalische Begierde wird in der menschlichen, auf die Zukunft ausgerichteten Zeit aufgegeben zugunsten eines Gegenstands, eines nützlichen Dings, das bedient werden muss. Implizit daran ist, dass die Erhebung des Dings sowie des Menschen-Dings die Entfremdung des Menschen von seiner eigenen Zweckmäßigkeit ist, die Beraubung seiner Autonomie: „Wenn er auch nur im Geringsten Wert auf ihn legt, subordiniert seine Anhänglichkeit an den Gegenstand ihn selbst, den Besitzer, jenem Zweck, der ihm eigentümlich ist.“<sup>42</sup> Für Bataille ist die Einführung des Dings und der Arbeit gleich dem Entzug der selbständigen Zweckmäßigkeit des Menschen, die ihr vorausging. Das Ding dient dem Dienen überhaupt und die Verlagerung der eigenen unbedingten Mittelbarkeit des Dings in den Menschen führt zu einer Erniedrigung und Versklavung, ja sogar zur Auslöschung des Subjekts. Das Ding, das an die Stelle der Begierde tritt, wird in die objektive, nützliche Welt veräußerlicht.

### **I.III Das Ding, die Welt der Arbeit und der Wert: Exkurs zu Marx und Heidegger**

Für Bataille bewegt sich der vernünftig arbeitende Mensch in einer anderen Welt als der natürlich gegebenen. An einer Stelle in *Die Souveränität* heißt es dennoch, dass diese Menschen, „die noch in die Animalität verstrickt waren, die aber arbeiteten[,] [...]“

---

<sup>40</sup> DvT 87. German Duarte hat dazu Recht, wenn er meint, dass Batailles Verdinglichung viel früher als der Kapitalismus eintritt. Siehe: German Duarte: „La chose maudite“. The concept of reification in Georges Bataille’s *The Accursed Share*. In: HSS IV.1 (2015). S. 101. Darüber hinaus geht, wie unten noch deutlicher aufgezeigt wird, diese Verdinglichung von einem breiteren Arbeitsbegriff aus, so dass sie nicht in ein typisch kapitalismuskritisches Schema passt. Deshalb verschont sie nicht die Arbeiter, noch bietet sie eine dialektische Möglichkeit zur Überwindung der Verdinglichung durch ein neues proletarisches Klassenbewusstsein an, sondern betrifft alle gesellschaftlichen Akteure in gleichem Ausmaß. So im Kern anders ist Batailles Verdinglichungstheorie wegen ihrer Einbettung in ein präkapitalistisches Arbeitsverständnis, das Habermas sie nicht mal zur selben Methodik zählt, die von Marx stammt und von Lukács weitergeführt wurde. Siehe: Jürgen Habermas: Zwischen Erotismus und allgemeiner Ökonomie: Bataille. In: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985. S. 264-268. Da aber etwa Axel Honneth die gemeinsamen Züge zwischen Lukács und Heidegger aufzeigt – mit letzterem teilt Bataille eben hinsichtlich der Bestimmung des Dings vieles, wie ich im Folgenden behaupte, lässt sich die These in Frage stellen. Vergleiche: Axel Honneth: *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 2015. S. 30-39.

<sup>41</sup> DvT 89.

<sup>42</sup> SdS 103.

eine Welt abtrennen mußten, in der sie das Fundament zur Arbeit legten; in der sie eine Tätigkeit, die fernerliegenden Zwecken untergeordnet ist, eine praktisch-vernünftige Tätigkeit begründeten“<sup>43</sup>. In nur scheinbarem Gegensatz dazu schreibt Bataille in *Die Erotik*: „Die menschliche Arbeit, die für den Menschen wesentlich ist, stellt sich unzweideutig der Animalität entgegen.“<sup>44</sup> Es geht darum, in was für einer Welt die menschliche Tätigkeit sich abspielt. Es wird sich zeigen: Die Einführung der Arbeit ist sogleich die der Welt der Dinge, in der die Nützlichkeit erscheinen kann und die von der natürlichen Welt der Tiere grundsätzlich verschieden ist. Das Ding ist der arbeitenden Tätigkeit verschuldet; Das Ding gibt es einzig und allein in der menschlichen Welt der Arbeit, weil sein Dingsein daran gebunden ist, sinnvoll zu einem anderen Zweck eingesetzt werden zu können. Das nützliche Ding ist aber nie vom Tun der Arbeit gänzlich abzukoppeln – Das Ding ist nur verständlich in Begriffen der Arbeit oder in Begriffen nützlichen Genussverschiebens. Der Wert des Dings besteht in dem dem Verschub impliziten Tausch der Zukunft gegen das Jetzt und wird durch die Kettenhaftigkeit seiner Verwendbarkeit charakterisiert. Eine Zusammenfassung der Dynamik des Dings gibt Bataille in einer Beschreibung der Verwandlung eines Tiers in ein Ding. Er schreibt:

Nur der leblose Gegenstand, vor allem wenn er hergestellt ist, wenn er das Produkt einer Arbeit darstellt, ist ein Ding, das bar jeden Geheimnisses ist und Zwecken untergeordnet bleibt. Ding ist, was für sich selbst nichts ist. In diesem Sinn sind die Tiere nicht an sich Dinge, sondern der Mensch behandelt sie als solche: sie sind insofern Dinge, als sie Gegenstand einer Arbeit (der Aufzucht) oder Arbeitswerkzeuge (als Last- oder Zugtiere) sind. Wenn es in den Kreis nützlicher Handlungen als Mittel, nicht als Zweck eintritt, wird das Tier auf ein Ding reduziert.<sup>45</sup>

Die Spuren von Marx sind klar zu erkennen, der in der Herstellung der Ware auch eine Verwandlung der Natur gesehen hatte, kraft derer der Mensch „nicht nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck [...], der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt“<sup>46</sup>. Dennoch, wie Duarte schreibt, wo für Marx die Natur erst dann zu einem Ding werde, wo sie nicht mehr als

---

<sup>43</sup> DS 51.

<sup>44</sup> DE 153.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Marx: Das Kapital, S. 193.

Quelle für Gebrauchswerte fungiere, sondern das Werkzeug zur Herstellung des Tauschwertes produziere, behauptete Bataille, dass die Verdinglichung der Natur unmittelbar von menschlicher Aktivität verursacht werde, die ihm zufolge von vornherein diesen Unterschied ausblende.<sup>47</sup> Die Arbeit, die die Natur verwandelt, produziert das Nützliche an ihr, denn die Tiere sind für Bataille *an sich* keine nützlichen Gegenstände, ebensowenig wie ein Erz oder Wasserstrom nicht *an sich* produktiv, geschweige denn ein vorgefundener Arbeitsgegenstand ist. Außerdem schließt auch für Bataille das nützliche Ding immer die Fähigkeit der Selbstherrschaft, der Zügelung der eigenen tierischen Triebe der Menschen, ein. Der nützliche Gegenstand ist bei Bataille von einer kompletten Gleichgültigkeit gegenüber jeglicher Behauptung eines natürlichen Gebrauchs geprägt.<sup>48</sup>

Marx' Ware demgegenüber, die „ein äußerer Gegenstand, ein Ding [ist], das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt“<sup>49</sup> und die erstmals das Sinnlich-Übersinnliche durch ihren Fetischcharakter einführt, bedarf der Differenzierung von Tausch und Gebrauch. Wenn Bataille Bedürfnisbefriedigung behandelt, legt er die Emphase auf das Übergewicht der Bedürfnisse verglichen mit dem Genuss, dessen Befriedigung angesichts der stetigen Meldung der künftigen Bedürfnisse untergeht. Es ist diese Ausdehnung des Nutzens insgesamt, der zu jedwedem beliebigen Zweck der erweiterten Bedürfnisbefriedigung als Mittel dient, was sogleich eine Kluft zwischen die Ansichten der beiden Autoren zieht. Denn für Marx gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen dem Gebrauchswert, der an der Nützlichkeit des Dings liegt und „im Gebrauch oder der Konsumtion“<sup>50</sup> verwirklicht wird, und dem Tauschwert, der eine sublimale Wertgegenständlichkeit dadurch zustande bringt, dass er von konkret-nützlich menschlicher Arbeit abstrahiert und zwischen zwei Waren anhand abstrakt menschlicher Arbeit vermittelt. Marx schreibt:

---

<sup>47</sup> Vergleiche Duarte, „La chose maudite“, S. 100. Siehe auch: Marx: Das Kapital, S. 198-199. Duarte unterstreicht hierbei Batailles Betrachtung der Natur als *élan vital*, worauf ich erst im folgenden Kapitel eingehe.

<sup>48</sup> Oder so würde Bataille seine These schildern wollen. In meiner Darlegung unten von Batailles weiterer Theorie der Natur stelle ich fest, dass, obwohl die Natur Batailles Auffassung nach exklusiv für Verschwendung und Gewalt *par excellence* stehen sollte, sie nur aus dem Schatten der Nützlichkeit sich zeigt. Das wurde schon am Beispiel der Widersprüchlichkeit der Frage nach der ersten Arbeit angedeutet, und zwar ob es Tiere oder schon Menschen waren, die die Arbeit eingeführt haben. Das Tierische muss *nach* der Arbeit entstehen.

<sup>49</sup> Marx, Das Kapital, S. 49.

<sup>50</sup> Siehe Marx: Das Kapital, S. 50-61.

Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und »Wert«. Sie stellt sich dar als dies Doppelte, was sie ist, sobald ihr Wert eine eigene, von ihrer Naturalform verschiedene Erscheinungsform besitzt, die des Tauscherts, und sie besitzt diese Form niemals isoliert betrachtet, sondern stets nur im Wert- oder Austauschverhältnis zu einer zweiten, verschiedenartigen Ware.<sup>51</sup>

Batailles Nutzen umfasst beide Wertformen Marx', indem er im Gebrauch selbst einen Tausch entdeckt, und zwar den zwischen dem Aufgehen im Genuss und dem Stillen der Bedürfnisse. Ersteres birgt keinen weiteren Bezug zu einem anderen Zweck, dafür wird Letzteres im Kern dadurch definiert, dass es sich der weiteren Nützlichkeitskette einfügt. Batailles Ding ist genau in diesem Sinne auch ein Doppeltes, weil das Wozu dem Ding immanent bleibt und das Ding immer auf etwas anderes als sich selbst verweist, zu dem es dienen könnte. Egal ob im Gebrauch oder im Tausch, der nützliche Einsatz eines Dings deutet auf etwas Fremdes und zugleich weiterhin Nützlichem hin. In einem gewissen Sinne gibt es im Bataille'schen Ding immer eine Art Äquivalentform,<sup>52</sup> das heißt, das Ding und die ihm entsprechende Arbeit drücken sich immer in der Quantität eines weiteren Bezugs zu einer künftigen Bedürfnisbefriedigung aus, wobei diese im Vergleich zum sofortigen Genuss des Dings überwiegt. Zudem ist jeder Gebrauch in einer anderen Weise ein Tausch; wie Marx selbst schreibt, bildet jedes Ding „ein Ganzes vieler Eigenschaften und kann daher nach verschiedenen Seiten nützlich sein“<sup>53</sup>. So banal es auch klingen mag: Einen bestimmten Gebrauch von einem Ding zu machen, heißt immer, auf die anderen möglichen Gebräuche zu verzichten. In der Sprache der neoklassischen politischen Ökonomie kann man sagen, dass das Ding als Inbegriff der Arbeit für Bataille eine wesensbestimmende *opportunity cost* beinhaltet, und zwar hinsichtlich der Rechnung, die den Blick auf eine vielfältige mögliche Verwendung in der Zukunft ermöglicht. Der Witz ist, dass die zeitlich bedingten Alternativkosten immer zugunsten der künftigen Größe liegen. Die Macht, beziehungsweise der Fluch des Bataille'schen Dings liegt in seinem unumgänglichen Ver-

---

<sup>51</sup> Marx: Das Kapital, S. 75.

<sup>52</sup> Vergleiche Marx: Das Kapital, S. 71.

<sup>53</sup> Marx: Das Kapital, S. 49.

sprechen eines künftigen Mehrwerts zwecks der Selbsterhaltung, deren unentwegtes Vorrantreiben die leere Stelle im Grund des objektbezogenen Lebens verursacht.<sup>54</sup>

In diesem Zusammenhang zeigt sich die ähnliche Form der jeweiligen Wertbegriffe: Diese drückt sich zuerst im Kontext eines Tausches aus und verwirklicht sich in genau der relativen Form, gegen die Batailles Kritik sich richtet. Aus dieser Kritik geht indessen auch hervor, dass es keinen gegebenen Gebrauch von irgendeinem Ding geben kann. Für Bataille sind die Dinge *an sich* und von der Natur aus *nicht*. Gebrauch ist deshalb für Bataille keine einem Gegenstand inhärente Kategorie, sondern gehört zur menschlichen Handhabung eines Dings, welche im Endeffekt eine durch die Arbeit hervorgebrachte Entfremdung jenes Gegenstands von der den Menschen entäußerten Natur ist. Batailles Gedanke hier läuft Marx' Bestimmung des Gebrauchswerts durch die Nützlichkeit zuwider, welche er durch „die Eigenschaft des Warenkörpers“<sup>55</sup> bedingt sieht. Insofern für Bataille Dinge zugleich Arbeitsprodukte, die immer einem Gebrauch unterworfen sind, als auch Werkzeuge, die ohnehin dem Gebrauch nach definiert werden, sein können, muss Batailles Philosophie des Dings entsprechend als auf einer Vermengung von Gegenständlichkeit und Zweckmäßigkeit basierend verstanden werden. Es ist nicht der Fall, dass ein Ding *an sich* als stoffliches Objekt wegen seiner Beschaffenheit für einen bestimmten Einsatz geeignet ist, sondern dass das materielle Geeignet-Sein, und in diesem Sinne auch sein Wert als nützliches Ding, sich erst dank der Einführung des Einsatzzwecks ereignet, die etwas auf ein Ding reduziert. Erst dann hat der auf dem Boden liegenden Stein einen auf einen Zweck bezogenen Sinn und mithin eine Dinghaftigkeit, die mit zweckmäßiger Absicht zusammenhängt.

---

<sup>54</sup> Batailles Kritik an Marx besteht zum wesentlichsten Teil in seiner Anmerkung, dass Marx abseits dieser Dingeigenschaften keinen anderen Wert gesehen habe. „Die Kommunisten geben immer dem Ding den Vorzug vor allem, was wagt, nicht dessen ungeordneten Charakter zu haben.“ (DvT 178). Dem entgegen betrieben die Proletarier „tatsächlich die Befreiung des Menschen von den Dingen (auf die sie eine Welt, deren Werte ihnen kaum zugänglich waren, reduziert hatte).“ (Ebd.) Der wahre Marxismus, so Bataille, habe seinen Verdienst darin, sich eben nicht mit materiellen Fragen zu beschäftigen, sondern zu zeigen, dass „der Mensch nach dem gegenwärtigen Kommunismus das Problem des Zwecks, der seinem Wesen nach nutzlos, souverän, heilig ist, in der nüchternen Form stellt.“ (Georges Bataille: Nietzsche im Lichte des Marxismus. In: Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich, Berlin-Wien: eva 2007. S. 26.) Der Kommunismus verleiht den Menschen die Frage nach ihrem Wert, ohne ihnen durch andere Stütze, wie zum Beispiel die Religion, eine Ausflucht zu lassen. Im Übrigen zählt Bataille letztlich den Klassenkampf selbst zu den Formen der Verausgabung. Siehe: BdV 24-27.

<sup>55</sup> Marx: Das Kapital, S. 50.

Es sei hier daran erinnert, dass in Batailles Bestimmung des nützlichen Werts ein Tun ausschlaggebend ist, denn die selbsterhaltende Arbeit, deren Kategorie den Wert bestimmt, ist nicht nur eine Ansicht, sondern im Wesentlichen eine Aktivität, die alle Gegenstände in Mittel verwandelt. In dieser Weise erhält das Ding seinen Wert, oder, wie Heidegger in *Sein und Zeit* etwas höhnisch ausdrückt, wird ein Ding „wertbehaftet“<sup>56</sup>. Batailles Ding enthält, wenigstens in groben Zügen, eine Kongruenz zu Heideggers Zeug, dessen Seinsart in dem ihm eigentümlichen besorgenden Umgang *Zuhandenheit* heißt und das in der alltäglichen Welt des Handelns und des Gebrauchs von Werkzeug erscheint. Charakterisiert durch ein Um-Zu, das heißt, durch einen Zweck, verweist das Zeug stets auf etwas anderes, denn dort, „wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht Werkzeuge selbst, sondern das Werk, das jeweils Herzustellende, ist das primäre Besorgte und daher auch Zuhandene“<sup>57</sup>. So wie das nützliche Ding in der Bataille'schen Lektüre inmitten einer Reihe zweckbezogener Arbeitstätigkeiten erscheint und selbst als ein relatives Verweisungsverhältnis auftritt, so lässt sich auch Heideggers begegnendes Zeug und das ihm korrespondierende Werk in Begriffen von Zweck und Arbeit erfassen: „Das im besorgenden Umgang vornehmlich begegnende Werk – das in Arbeit befindliche – läßt in seiner ihm wesenhaft zugehörigen Verwendbarkeit je schon mitbegegnen das Wozu seiner Verwendbarkeit.“<sup>58</sup>

Dennoch besteht zwischen den beiden Auffassungen ein großer Unterschied, der sich im Naturbild zuspitzt. Für Heidegger ist *Zuhandenheit* die „ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist“<sup>59</sup>, und die durch das Werk entdeckte Umwelt beziehungsweise Natur trägt diese Bestimmung auch.<sup>60</sup> „Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die »Natur« mitentdeckt, die »Natur« im Lichte der *Naturprodukte*“<sup>61</sup>. Bataille würde dem zwar einerseits zustimmen, denn die oben erwähnten Tiere erscheinen

<sup>56</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 19. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer 2006. S. 68.

<sup>57</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 69.

<sup>58</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 70.

<sup>59</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 71.

<sup>60</sup> Siehe Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 71. Zu den Ähnlichkeiten muss auch eine komische Übereinstimmung erwähnt werden, und zwar, dass Batailles menschliche, die Zukunft in die Gegenwart einholende Zeit einen gemeinsamen Zug mit dem teilt, was Heidegger die eigentliche Zeit nennt. Obwohl sie auf genau diesen Punkt nicht eingeht, hat Rebecca Comay meines Wissens den ausschlaggebenden Vergleich zwischen Bataille und Heidegger geschrieben und die interessantesten Punkte viel ausführlicher behandelt, als ich es hier kann. Siehe: Rebecca Comay: *Gifts Without Presents: Economies of "Experience" in Bataille and Heidegger*. In: *Yale French Studies* 78, On Bataille (1990). S. 66-89.

<sup>61</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 70, meine Hervorhebung.

als Werkzeuge oder Produkte, aber er müsste im gleichen Atemzug betonen, dass dieses Erscheinen ein Erscheinen *für uns* ist und die Natur *an sich* komplett anderen Regeln als den menschlichen unterliegt. Für Bataille ergibt sich aus der philosophischen Betrachtung des Tiers die Trennung zwischen einem inneren Für-Sich-Sein und einem äußeren Für-Et-was-Anderes-Sein. Batailles Pointe liegt in der Potenzialität des Tiers, sich selbst, das heißt seiner tierischen Begierde, nachgehen zu können. Das Tier ist ein Ding, indem der Bestand seiner Existenz nicht aus seinem Leben besteht, sondern aus seiner Einbettung in die Kette der Nützlichkeit. Dem Tier wird der innere Drang entzogen, der sich sträubt, dem Nutzen zu verfallen, und dadurch wird es dem Zusammenhang des Nützlich-Gemachten zugefügt. Sogar dem Getümmel des Geschlechtsaktes wird im Antlitz des Menschen ein nützlicher Zweck zugewiesen – die Vermehrung des Werkzeuges. Aber es gibt für Bataille nicht nur diese Welt der Arbeit, sondern nur in dieser Welt ist der Mensch der Herrscher von allem, das ihn umgibt.

#### **I.IV Die verfallene Souveränität: Hegel und die Bestimmung der Geschichte**

Gerade in der Gestalt der Herrschaft sollte es laut Bataille, wie er in *Die Souveränität* erläutert, einen Moment der Unabhängigkeit geben, durch den eine Gesellschaft sich einst jenseits der sinnlosen Selbsterhaltung gespiegelt und begründet sah. Dieser Aufgabe kann kein normales Individuum nachkommen, das in der Welt der Dinge gefangen ist, also muss laut Bataille eine Gesellschaft „spektakuläre Individuen erwähl[en], die ihr stellvertretend vorlebten, was sie selbst unmittelbar nicht leben konnte, sondern nur im Blick auf diese souveränen Individuen“<sup>62</sup>. Diese Individuen waren eigentümlicherweise in der Lage, die Dinge mit einem Wert jenseits des nützlichen zu versehen, der dem Reich des *Heterogenen* angehört und damit nicht durch die Homogenität des Dinghaften und des Ander-Arbeit-Bedingten vereinnahmt werden kann.<sup>63</sup> Diese sich der Objektivität entziehende Eigenschaft des Souveräns hat verschiedene Namen: *Würde*, *Prestige*, *Rang*, usw., und ist dennoch von Anfang an in die Welt der Dinge verflochten. Die Problematik des Souveräns

---

<sup>62</sup> DS 74.

<sup>63</sup> Die Theorie der Heterogenität entfaltet Bataille in seinem Werk *Die psychologische Struktur des Faschismus*. Siehe dasselbe, In: Elisabeth Lenk (Hrsg.): *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. 1. Aufl. München: Matthes & Seitz 1997. S. 15-26. Im Grunde genommen ist die Heterogenität nur die allgemeine Form der Souveränität, auf die ich im Folgenden eingehe.

beginnt schon damit, dass für Bataille der Souverän nicht einfach „dieses Wesen hier [ist], dessen Name so oder so lautet; er ist der Besitzer seiner Güter, seiner königlichen Residenz“<sup>64</sup>. Obwohl der Souverän genau wegen seines ruhmvollen Elements aus der Gesellschaft herausragt und eine notwendige Ergänzung zu der unvermeidbaren profanen Nützlichkeit darbietet, ist die Stelle der Souveränität innerhalb eines jeden gesellschaftlichen Zusammenhangs immer durch Reichtum bedingt, was heißt, dass der Rang von genau dem Besitz abhängt, der zur Verdinglichung und Unterjochung der Menschheit führt. Dabei kommt Bataille wieder der Schwierigkeit entgegen, dass im geschichtlichen Kontext der sinnstiftende Nicht-Nutzen nie in seiner unbedingten Form erscheint.

Das scheint Bataille eher weniger zu stören und seine Erwiderung müsste lauten: Dass die Macht des Souveräns an Dinge gebunden ist, ändert nichts an der Tatsache, dass der Souverän nicht ihretwegen *arbeitet* – der Souverän besitzt immerhin die *Macht*, die nicht erworben wird, über die Dinge. Gleichzeitig ist indes der Souverän nicht der Macht gleichzusetzen, denn sie dient ihm nur als „*Mittel*, dessen Zweck die Souveränität ist“<sup>65</sup>. Der Souverän genießt die Dinge und erstrebt keine weitere Macht. Dagegen wird es für Bataille so gut wie unmöglich, in unserer Welt, die von der durch das Bürgertum zustande gebrachten Ökonomisierung und Objektivierung geprägt ist, solch eine Stelle auszumachen. In der modernen Welt ist die Rangordnung der Macht komplett umgekippt worden, was die Vollendung der Eliminierung der Souveränität zur Folge hat. Dies geschah spätestens mit dem Auftritt der *Objektivität der Macht*, das heißt, mit dem Bestreben zur Herrschaft über die Dinge als letztem Zweck. Die Objektivität der Macht „impliziert die Abschaffung der Souveränität: Das Streben nach dem Rang, die Souveränität würden überdauern, aber die vollendete Objektivität situiert sich auf dem Niveau der Souveränität, die aufzuheben sie die Kraft hatte“<sup>66</sup>.

Die Macht ins Visier zu nehmen und ihr nachzugehen, erhebt das rein Instrumentelle zu einem ihm ungeeigneten Status und stellt es an den Ort des Zwecks. Damit fehlen die Souveränität und die Subjektivität, auf die die menschliche Gesellschaft bezogen

---

<sup>64</sup> DS 56.

<sup>65</sup> DS 63.

<sup>66</sup> DS 68.

wurden, und „was bleibt, ist die bloße Hülle eines menschlichen Lebens, um dessentwillen jeder einen unversöhnlichen Kampf gegen alle führt“<sup>67</sup>. Der Drang nach Überlegenheit und Herrschaft ist laut Bataille nur noch ein weiteres Gift, das die bürgerliche und damalige kommunistische Gesellschaft gleichermaßen verseucht hatte. Als solche bietet die Macht seitdem keine Möglichkeit mehr, zu Souveränität zu gelangen. Für Bataille heißt das aber noch nicht, dass die Souveränität uns für immer entgangen ist, denn trotz deren Herrschaft können die Dinge „in uns nur den Teil unterwerfen, der ihnen zukommt, den Teil der Dinge, d.h. die Arbeit“<sup>68</sup>. Damit will Bataille wieder behaupten, dass jenseits der objektiven Welt – jedoch nicht im transzendentalen Sinne, in der alles wie ein Ding erscheint, die Subjektivität weiterlebt.

Der Souverän darf letztlich die Welt nicht mittels Kategorien wie Macht und Herrschaft verstehen, sondern muss sie laut Bataille im Kontext eines Spiels betrachten. Denn „etwas Spieltreiben zu überlassen, bedeutet, das was einen Zweck hat, mit dem gleichzusetzen, was keinen hat, was keinerlei Sinn hat. Das heißt mit einem Wort: sich *souverän* zu verhalten“<sup>69</sup>. Das Spiel, das Bataille vor Augen hat, ist keinesfalls das uns vertraute, *unmündige* Spiel, dessen Kernproblematik am Anfang dieses Textes stand: „Das Spiel, das seinem Wesen nach nutzlos ist, hat sich zu beschränken auf eine *unmündige* Funktion der Entspannung, die selbst als vorteilhaft für die nützliche Aktivität und in dieser Eigenschaft als nützlich angesehen wird.“<sup>70</sup> Demgegenüber gibt es die Möglichkeit eines mündigen Spiels und das „Bild einer unversehrteren *Souveränität*, wie es ein für alle Mal mit dem unermesslichen *Spiel* des gleißenden und allen Reichtum ohne Berechnung verschwendenden Lichts gegeben ist“<sup>71</sup>. Das Spiel darf nicht auf seine Ergebnisse hin berechnet werden. Als wirkliches Spiel muss es in diesem absolut souveränen Spiel um etwas anderes gehen, denn der Rang und die Güter lassen sich allzu schnell in Macht verwandeln.

Darum muss der Einsatz in diesem Spiel alles übertreffen und die normale Grenze des Spiels überschreiten. Um zum Kern des Spielwesens zu kommen, behauptet Bataille, „dass der echte Spieler [...] derjenige ist, der *sein Leben aufs Spiel setzt*, dass das wahre

---

<sup>67</sup> DS 61.

<sup>68</sup> DS 85.

<sup>69</sup> SdS 103.

<sup>70</sup> SdS 126.

<sup>71</sup> SdS 105.

Spiel dasjenige ist, bei dem es um Leben und Tod geht”<sup>72</sup>. Auf den ersten Blick scheint Batailles wahrer Spieler nichts anderes als Hegels Herr zu sein, der das Wagnis des Todes auf sich nimmt. Die Annahme liegt nahe, dass die vom Herrn erkämpfte Anerkennung, die den Gehalt seiner Überlegenheit gegenüber dem Knecht unter Beweis stellt, dem Prestige des Souveräns gleichzusetzen ist, dessen Charakter trotz allem erstrebenswerten Unnützlich der Entscheidung entspringt, sowohl die Bedingungen des Lebens als auch den erworbenen Luxus zu opfern. Dies aber greift zu kurz. All diejenigen, denen die Kraft fehlt, dieses Risiko einzugehen, gleichen dem Knecht, „der um jeden Preis überleben will, der es erduldet, unter Zwang für einen anderen zu arbeiten und dadurch zu überleben“<sup>73</sup>. Nun ist es für Bataille so, dass auch den Herrn letztlich diese knechtische Eigenschaft ausweist. Um dies zu verstehen, gilt es, Batailles Überlegungen zu folgen.

Der Entschluss des Herrn, den Tod zu wagen, zeugt von einer Kraft, einem in seiner Person inbegriffenen Luxus und von einer Bereitschaft, zu spielen und die Arbeit zu verweigern, kraft derer der Herr schon vor dem Beginn des Kampfes den Sieg errungen hat. Dabei steht Hegels Philosophie für Bataille im Ganzen für die Herrschaft der Arbeit: Die „Arbeit ist für ihn [Hegel] Schöpferin aller Kultur,“ denn es „ist der Arbeiter, der das Menschenmögliche verwirklicht, der in der Zeit selbst, in der sich die Geschichte vollendet, zum vollendeten Menschen wird“<sup>74</sup>. Diese Weise der Selbsterhaltung ist die Bestimmung der Menschengeschichte überhaupt; die Entscheidung des Knechts, die Arbeit dem Tod vorzuziehen und dadurch am Leben zu bleiben, definiert „eine Art Spieler: jenen, für den eine Todesdrohung sogleich die Anziehungskraft des Spiels kappt“<sup>75</sup> und dies, so Bataille, führe zu Hegels Bestimmung des Menschengeschlechts: Die Fortsetzung der praktischen Arbeit ist die Bedingung für die Absonderung des Menschen von der Natur anhand der Welt der Arbeit und daher auch für die menschliche Geschichte. Als existierende Menschen gab es die Herren zunächst gar nicht.

Das liegt daran, und hiermit setzt sich Bataille endgültig von Hegel ab, dass für Bataille Hegels Herr nie wirklich den Tod gewagt hat. Angesichts dieser Vertuschung, wie Derrida in seinem bekannten Aufsatz über Bataille *Von der beschränkten zur allgemeinen*

---

<sup>72</sup> SdS 113.

<sup>73</sup> SdS 117.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> SdS. 113.

*Ökonomie* schreibt, „bricht Bataille in ein Gelächter aus, denn durch eine List des Lebens, das heißt der Vernunft, blieb das Leben am Leben“<sup>76</sup>. Zwar mag er, verglichen mit dem Knecht, dem zerschmetternden Bewusstsein des Todes standgehalten haben, dennoch kam durch die von ihm mittels des Knechtes gewonnene Anerkennung ein neues Leben zustande, das, so fährt Derrida fort, direkt in die einengende Sackgasse mündet, deren ausgedehntes Werk die Herrschaft der Vernunft wird, die das ursprüngliche Leben „festhält und zwingt, für die Konstitution des Selbstbewußtseins, der Wahrheit und des Sinns zu arbeiten“<sup>77</sup>. Er führt aus:

Das ist Wahrheit des Lebens. Durch diese Zuflucht zur Aufhebung, die den Einsatz bewahrt, die Herr über das Spiel bleibt, die es begrenzt und bearbeitet, indem sie ihm Form und Sinn verleiht (Die Arbeit... bildet), beschränkt sich diese Ökonomie des Lebens auf die Erhaltung, die Zirkulation und Reproduktion des Selbst, wie auch des Sinns. Von da an sinkt alles, was der Name der Herrschaft umfaßt, zu einer Komödie herab. Die Unabhängigkeit des Selbstbewußtseins wird in dem Augenblick lächerlich, wo es sich durch Unterwerfung befreit, wo es in der Arbeit, das heißt in Dialektik umschlägt.<sup>78</sup>

Für Bataille ist der vom Herrn gewagte Tod nur ein Simulacrum des Todes, der ein absoluter, nie aufzuhebender Verlust wäre. Da der Herr dem Knecht befiehlt zu arbeiten, negiert er schon seine vermeintliche Souveränität zugunsten seiner Macht, die letztlich dem Drang zur Selbsterhaltung unterliegt: „Wenn er auch nicht selbst unterwürfig ist, so veräußert er gleichwohl, um die Unterwürfigkeit des anderen zu benutzen, zumindest die Energie, [...] die nötig ist, um den Sklaven zu seinem Dienst anzuhalten.“<sup>79</sup> Des Weiteren ist es, wie Bataille in seinem Text *Hegel, der Mensch und die Geschichte* schreibt, „nicht der Knecht, sondern der Herr, der über die Taten des Knechts entscheidet, und diese servilen Taten sind die des Herrn.“<sup>80</sup> Wenigstens sei Bataille zufolge die Arbeit des Knechts keine freiwillige, sondern eine erzwungene, während der Herr zu einem gewissen Grad sich auf eigene Faust der nützlichen Tätigkeit unterwirft, indem er seine erworbene Souveränität missbraucht. Das Aufs-Spiel-Setzen des Todes vonseiten des Herrn war von vornherein dazu bestimmt,

---

<sup>76</sup> Derrida: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie, S. 387.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> SdS 103.

<sup>80</sup> HMG 104.

ihm Herrschaft über das Ding zu liefern und folglich bezieht es ihn in den Fortschritt der herrschaftlichen Vernunft ein, trotz der Kluft zwischen ihm und dem Ding, die dank des Knechtes besteht. Wie Hegel schreibt: „Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding;“ obwohl er, „der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben“ hat, Zugang zum Genuss des Dings erwirbt, gelingt ihm das nur, indem er „dem Knechte, der es bearbeitet“<sup>81</sup>, die Beschäftigung mit dem Ding überlässt. Für Bataille ist die Vermittlung, die Distanz, von wenig Belang. Es ist gerade die Komödie der Herrschaft über Mensch und Natur, die zur Rache der Dienerhaftigkeit führt, denn der Herr gerät damit „tiefer als sein Knecht in das begrenzte und gegebene Leben. Da er über die Arbeit des Knechts verfügt, kann er sogar stärker noch als früher auf die Natur einwirken. Aber er handelt nur durch die Vermittlung des Knechts. Er selbst kann nichts tun, was die Welt verändert, und so erstarrt er letztlich in seiner Herrschaft“<sup>82</sup>. Weit davon entfernt, den nutzlosen Genuss der Anerkennung durch Ruhm vorzuziehen, ist es das Los des Herrn, jene nützliche Anerkennung zu bevorzugen und sich so selbst die Souveränität zu wehren.

In jedem Fall kann der Hegel'sche Kampf um Leben und Tod nicht mit Batailles Spiel gleichgesetzt werden; mithin kann der Herr dem Souverän nicht gleich sein, denn er unterliegt der Vernunft, dem Prinzip „einer Welt, die das genaue Gegenteil des Spiels ist: der Arbeitswelt. Sie ist wirklich die Welt der *Konsequenz*“<sup>83</sup>. Hegels Herr verändert die Natur, aber nicht in derselben Weise wie die reine, knechtische Arbeit dies tut. Nur erfolgt die Änderung anhand einer Vermittlung, die aus dem Kampf um den Tod selbst hervorgeht: „Der Tod, wenn er die Wirkung von Kämpfen ist, verwandelt nichts. Er kann der Natur keinen neuen Lauf geben, ihre Wirklichkeit nicht verändern. Oder wenn der Kampf auf diese Weise wirkt, dann insofern der Sieger den Besiegten zwingt zu *arbeiten*.“<sup>84</sup> Anstatt von der Arbeit und ihrer Beschämung komplett unbefleckt geblieben zu sein, hat der Herr

---

<sup>81</sup> G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke. Band 9. 1. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1968. S 113. Es gehört angemerkt, dass Bataille, wenn überhaupt, dann kaum Hegel gelesen hat (vergleiche: Derrida, Von der allgemeinen zur beschränkten Ökonomie, S. 384.) und vielmehr seine Hegel-Lektüre aus Kojèves Kommentar übernommen hat. Siehe: Alexandre Kojève: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Über. v. Iring Fetscher/Gerhard Lehmsbruch. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975. Vor allem S. 20-90.

<sup>82</sup> HMG 78.

<sup>83</sup> SdS 116.

<sup>84</sup> Ebd.

durch die Dialektik und durch seine Scheinwette die Arbeit eingeführt. Wie Rita Bischof in ihrer Bataille'schen Lesart der Herr-Knecht-Dialektik schreibt: „Insofern hat die Souveränität in ihrer Hegel'schen Bestimmung nur noch ein Prinzip: die Negativität des sistierenden Todes, auf der die Arbeit gegründet ist.“<sup>85</sup> Mit ihrer Macht über Menschen und Natur hört die Souveränität „auf zu sein, was sie war: die kraftlose Schönheit, die ursprünglich in dem Kämpfen nur zu töten verstand.“<sup>86</sup> Das souveräne Spiel des Herrn, dessen unübertrefflicher Zug im Kampf um den Tod von der Arbeit ihn befreite, degeneriert zu einem gewöhnlichen Machtkampf, dessen letzte Folge die Versklavung des Herrn ist. Insgesamt stellt dies die Schwierigkeit dar, mit der Bataille ringen muss, um etwas von der versklavenden nützlichen Arbeit zu retten – nicht nur im Kontext des Kapitalismus oder des Stalinismus, sondern in allen Momenten. Dass er an die Macht gelangt, verurteilt den Herrn dazu, im Dienst zu bleiben. „Der Herr ist das, was er nicht ist, und nicht das, was er ist; er kann nicht die Autonomie der sakralen Zeit haben, da er selbst noch in die sakrale Zeit die Bewegung der profanen Zeit einfügt, in der man im Hinblick auf ein Ergebnis handelt. Sein eigenes Sein führt, weil es dauert, ein Element ein, das der *Augenblicklichkeit* der »sakralen Zeit« entgegensteht, in der die Zukunft nicht mehr zählt.“<sup>87</sup> In der Welt der Konsequenz müssen die Konsequenzen ernst genommen werden.

Die Dialektik hat Folgen und wie Derrida über Batailles Ansicht dazu zu Recht anmerkt, haben diese Folgen immer Teil an dem Vormarsch der vernünftig dargestellten Geschichte.<sup>88</sup> In diesem Sinne liefern Hegels Knecht und Knecht gewordener Herr die Zielscheibe, gegen die Bataille seine gesamte Kritik der unbezwingbaren Nützlichkeit ausgerichtet hat, denn der Knecht, obwohl in seinem Wesen durch die unaufhörliche Arbeit für seinen Herrn bestimmt, hat „die wirkliche Macht, da er seine Bedingung nicht wirklich akzeptieren kann: Er ist als solcher die Negation des Gegebenen, ob es sich nun um ihn selbst (seinen Stand) oder um die Natur handelt.“<sup>89</sup> Aber wenn der Knecht für die gängige Überlieferung der Geschichte stellvertretend ist, die den armseligen Stand der der Nützlichkeit unterworfenen Menschheit rechtfertigt, liegt es schließlich an Bataille, eine Auslegung des

---

<sup>85</sup> Bischof: Über den Gesichtspunkt, von dem aus gedacht wird, S. 109.

<sup>86</sup> HMG 74.

<sup>87</sup> HMG 84.

<sup>88</sup> Vergleiche Derrida: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie, S. 412 ff.

<sup>89</sup> HMG 78.

Spiels bereitzustellen, die dieser Nützlichkeit entkommt. Er will aber diese Welt doch in der Geschichte verorten und es ist zu seinem Unglück, dass seine transhistorische Bestimmung des Dings, des Vorteils, der Macht und der Konsequenz keinen Platz dafür lässt.

### **I.VI: Die Verschwendung und das Spiel: Potlatsch I**

In Batailles Lektüre findet man leicht das Paradebeispiel für den Versuch, die Priorität der Vergeudung und des Verlustes für die menschliche Gesellschaft hervortreten zu lassen, und zwar in „den ökonomischen Einrichtungen der Primitiven“ und vor allem im Potlatsch, „weil der Tausch hier noch als kostspieliger Verlust der abgetretenen Gegenstände empfunden wird“<sup>90</sup>. Für Bataille ist der Potlatsch der Beweis dafür, dass die menschliche Geschichte nicht ausschließlich von der Arbeit geprägt ist. Der Potlatsch, von Marcel Mauss in seinem Werk *Essai sur le don (Die Gabe)* behandelt<sup>91</sup> und von Bataille immer wieder aufgenommen, war eine Tauschpraktik nordwestamerikanischer Ureinwohner und fand im ersten Rang beim rituellen Treffen von zwei Stammeshäuptlingen statt. Anstatt eine typische Tauschökonomie zu bilden, zielt die Praxis des Potlatsches darauf ab, die eigenen Reichtümer so ostentativ wie nur denkbar zu verschleudern. Dies mag entweder in der Form eines Geschenks oder der unwiederbringlichen Zerstörung der hergebrachten Güter geschehen, aber die Hauptsache in allen Fällen bleibt dieselbe: Die Aufopferung des Eigentums muss als ein Verlust empfunden und angesehen werden. Entgegen der Logik des auf Gewinn zielenden Tausches wird hier die Partei mit den größeren Verlusten als die überlegene gekrönt. Schlussendlich wird jedoch dadurch zweierlei erlangt: erstens der Ruhm, mit dem sich der Sieger brüstet, und zweitens die Erniedrigung und Herausforderung der unterlegenen Partei.

---

<sup>90</sup> BdV 16.

<sup>91</sup> Siehe Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Über. v. Eva Moldenhauer. 11. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016. S. 77 ff. Es muss angemerkt werden, dass Mauss im Zuge seiner Untersuchung zu einer ganz anderen Schlussfolgerung kam als Bataille, der eine dem Gewinn entgegengesetzte Welt entdeckt zu haben glaubte. Mauss meint viel eher, dass der Verlust immer von einem Eigennutz befleckt ist (siehe Mauss: Die Gabe, S. 170) und dass die Tauschwirtschaft immer von einer Art Magie durchdrungen ist, aber auch umgekehrt. Abgesonderte Bereiche für Tausch und Ruhm gibt es für ihn nicht. Vergleiche hierzu: Carl Olson: Excess, Time, and the Pure Gift: Postmodern Transformations of Marcel Mauss' Theory. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 14 (2002). H 3/4. S. 350-374; Stefan Moebius: Die elementaren (Fremd-)Erfahrungen der Gabe. Sozialtheoretische Implikationen von Marcel Mauss' Kultursoziologie der Besessenheit und des „radikalen Durkheimismus“ des *Collège de Sociologie*. In: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (2009). S. 120 ff.; und Bischof: Azephalische Subjektivität, S. 171-172.

Dass der Potlatsch in einem nichttödlichen Resultat endet, könnte Grund genug sein, ihn nicht zu den wahren, eben den Tod betreffenden Spielen zu zählen. Der Potlatsch, anstatt ein Gegengewicht zur Produktionsökonomie darzustellen, wirkt wie ihr Beweggrund in der Gestalt eines unmöglichen Tausches. Er „hat seine *Grundlage* in einem Verschwendungsprozess, aus dem sich dann ein Erwerbsprozess entwickelt hat“<sup>92</sup>, was aber heißt, dass er keinesfalls gänzlich vom Erwerb zu trennen ist. Wenn die Produktion etwa zur ruhmvollen Verschwendung dient, woraus die Affirmation des Hauptes erfolgt, dient sie wiederum als das Zentrum der Gruppe. Die Gruppe, die sich dadurch bildet, kann sich so gruppenhaft unter jenem Haupt vereinigt sehen und sich umso geflissentlicher dem produktiven Tun widmen. Dann lässt sich der verschleierte Vorteil für die Gruppe, den sie aus der Verschwendung zieht, schwer leugnen. Obwohl er vermittelt ist, leistet der Potlatsch immerhin einen Beitrag zur Selbsterhaltung der Gesellschaft, a fortiori des Einzelnen, ebenso wie das Wagnis des Todes vonseiten des Herrn in seine Unterjochung umschlägt. Sobald die zeitliche Dimension des Potlatschs beachtet wird, kann er als Spiel doch nicht von der Arbeitswelt getrennt werden. Die Verschwendung in der Form des ihr entspringenden Ruhmes lässt sich wiederverwerten, womit der Akt der Nützlichkeitskette hinzugefügt wird.<sup>93</sup> Sogar der Verlierer des Spiels, das heißt derjenige, der weniger verschleudern kann, erschafft für seine Gruppe eine fortwährende Begründung für die Weiterproduktion. Um ihre Geschichte fortzuführen, muss sie sich der Arbeit bedienen, denn ohne die Güter hätte ihr Häuptling keine Chance, sein Prestige wiederzugewinnen. Damit besteht eine Ähnlichkeit zwischen dem Potlatsch und dem Lustprinzip, das Bataille anprangert.

Der Ruhm selbst, obgleich er an sich immateriell ist, stellt sich indes in diesem Zusammenhang als ein nützliches Ding dar.<sup>94</sup> Nicht nur verbirgt er die Macht über die Gruppe; da er durch die Verschwendung bestimmter Güter erworben wird, wird er ebenfalls dem

---

<sup>92</sup> BdV 16.

<sup>93</sup> Auf banalerer Ebene gibt es im spieltheoretischen Ansatz – bedauerlicherweise manchmal noch als Battle of the Sexes bekannt – die Strategie *burning money*, wodurch ein Spieler seine Bereitschaft zeigt, seinen Nutzen zu opfern, um im Konflikt mit seinem Partner über die Festlegung der abendlichen Aktivität zu siegen. Damit wird der Verlust zum nützlichen Scheinopfer gemacht. Siehe: R. Duncan Luce/Raiffa, Howard: Games and Decisions: An Introduction and Critical Survey. 1. Aufl. New York: Wiley & Sons 1957. S. 91-92; zur Money-Burning-Strategie: Elchanan Ben-Porath/Eddie Dekel: Signaling future actions and the potential for sacrifice. In: Journal of Economic Theory 57 (1992), S. 36-51.

<sup>94</sup> Bataille erkennt nur die Dinghaftigkeit des Rangs an, der aus der gesellschaftlichen Befestigung des Ruhmes oder des Prestiges entsteht. Siehe: DvT 106. Dabei übersieht er die Dingbezüge des Rivalitätsgeschenks.

Tauschverhältnis unterworfen, wodurch er sich gegebenenfalls als wertvoller als jene Güter erweist. Der Ruhm kann ohne Weiteres in ein Kalkül, in einen Ausgleich mit den verschwendeten Gütern eingefügt werden. Er ist durch diese Güter bedingt, denn ohne ihr Verplempern wäre sein Sinn nichtig. Bataille beteuert, dass die nützlichen Güter der Verschwendung bedürfen, um sinnvoll zu sein, aber ohne den nützlichen Wert kann das Ausmaß der Verschwendung nicht einmal verstanden werden. Die historische Form der Souveränität, wie oben dargestellt, wies aber dasselbe Problem auf: Die Hierarchie gründet auf einer Verfügung über nützliche Dinge, die zwar für den Souverän zum Genießen da sind, aber letztlich in ihrer Nützlichkeit den Genuss korrumpieren. Wie sollte der Ruhm angestrebt werden, ohne Rücksicht auf dessen Vorteile zu nehmen? Die Welt des materiellen Reichtums durch die nützlich-wertvollen Dinge als Grundlage jedes Verlust-Vermögens bedingt somit den Raum der Verschwendung, aus der wiederum der Ruhm entsteht.

Gestände man ein, dass der Ruhm doch rückhaltlos erstrebt wird, so ergäbe sich ein weiteres Problem, weil „der Beschenkte, um die Demütigung aufzuheben und die Herausforderung zu erwidern, [...] sich durch ein noch größeres Geschenk zu revanchieren“<sup>95</sup> versuchen muss. Nun zieht der Ruhm Macht nach sich. Schwerwiegender ist, dass der Potlatsch damit die giftige Form der Zukunft ins Spiel gebracht hat. Da dieses Revanchieren dem Spiel seine Form verleiht, ist jedes Spiel die Antizipation seiner künftigen Wiederholung – es gibt keinen opportunen Moment, aus der Wette auszusteigen und die Gewinne zu behalten. Bataille gibt zu bedenken, dass die Idealform des Potlatsches in der Unmöglichkeit einer Erwidern bestünde.<sup>96</sup> Aber ausgerechnet die Spielform des Potlatsches verlangt eine Fortsetzung, da der Ruhm, der außerhalb jeder Nützlichkeit stehen sollte, im Kontext der Rivalität ohne die Erniedrigung und den ihr entspringenden Drang zum Heimzahlen nicht denkbar ist. Unter der Logik des Gewinns müsste dem Spiel irgendwann ein Ende gesetzt werden; gegebenenfalls würde es einfach von selbst ins Stocken geraten, sobald ein Spieler merkt, dass die eigene Lage durchs Weiterspielen prinzipiell nicht verbessert werden kann. „Wie, das Kalkül wäre aufseiten des Gebenden? Wäre dem so, hörte das Spiel auf. Selbst wenn der Schenkende sie bloß vortäuschte, wäre es immer noch

---

<sup>95</sup> BdV 17.

<sup>96</sup> Siehe BdV 19; DvT 102.

seine Großzügigkeit, nicht sein Kalkül, das zählt.“<sup>97</sup> Damit ist ausschlaggebend für die Fortsetzung der Drang nach Verlust und nicht der nach Gewinn. Bataille zufolge hat die Fortsetzung des Spiels einen anderen Zukunftsbezug als die Akkumulation, deren Zweck das widerspruchsvolle Weitertreiben des Lebens kraft eines gewinnerzielenden Kalküls ist. Das Gefüge der Folgen, die den Potlatsch an die Produktion knüpfen, setzt diese Künftigkeit voraus. Damit bleibt sie unentbehrlich für den Potlatsch, denn die Teilnehmer müssen ihn überstehen und ihre jeweiligen Stellen antreten. Durch diese ihm unabdingbare Folge positioniert sich jeder tatsächlich geschehene Potlatsch in Widerspruch zu seiner Idealform. Obgleich die Operation des Potlatsches, die Gegenwart zugunsten der Zukunft zu opfern, die Zukunft zuliebe der Gegenwart verschleudert, bedarf diese Gegenwart zugleich jener Zukunft, um ihren Gehalt zu erlangen, und bleibt ihr ausgesetzt.

Nicht nur treibt diese Tatsache die Produktion voran – wodurch die ihr angeblich gegensätzliche Verschwendung doch zu ihrem Bestandteil wird, wie eben dargestellt – sondern sie beleuchtet auch das vorherige Problem bezüglich der Trennung zwischen der tierischen Natur und der menschlichen Arbeit. Für Bataille hat der Potlatsch, anstatt sich rein auf kultureller Ebene zu befinden, eine komische Verbindung zur Natur, denn das zu verschleudernde Vermögen „bleibt vielmehr als solches, ebenso wie sein Besitzer, *dem Bedürfnis nach einem maßlosen Verlust ausgesetzt*“<sup>98</sup>. Spätestens an dieser Stelle wird Batailles Unentschlossenheit bezüglich der Natur von Bedürfnissen klar; offensichtlich geht es hier nicht darum, von einem Bedürfnis im Sinne der Notwendigkeit dessen zu reden, was einen am Leben hält, sondern im Sinne eines unwiderstehlichen Drangs, der aber nur in einem sozialen Zusammenhang denkbar ist.<sup>99</sup> Man hätte hier von Bataille vielleicht viel eher erwartet, dass der Potlatsch mit der jetzt zu befriedigenden Begierde zusammenfallen würde, indem diese Schenkungspraxis kein Verschub, sondern „das Gegenteil eines

---

<sup>97</sup> DS 59.

<sup>98</sup> BdV 20.

<sup>99</sup> Greifbarer wird diese Problematik hinsichtlich etwa eines Marcuse, dessen starke Trennung zwischen Bedürfnis und Begierde, deren letztere er als „false needs“ auffasst, den Grund für einen großen Teil seiner Philosophie ausmacht. Vergleiche: Herbert Marcuse: *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of advanced industrial Society*. 1. Aufl. New York: Routledge 2002. Bataille braucht solch eine Dichotomie für seine Kritik der Nützlichkeit, musste sie aber auch ihretwegen auflösen. Komisch ist, dass er daneben auch solch eine Ansicht andeutet: „Bei einem Überschuß der Ressourcen gegenüber den Bedürfnissen (natürlich nicht wirklichen Bedürfnissen, unter deren Nichtbefriedigung die Gesellschaft leiden würde), wird dieser Überschuß nicht immer dem reinen Verlust preisgegeben“ (DvT 72). Die Frage bleibt bestehen: Was heißt denn Leiden?

Prinzips der Bewahrung” ist. Allerdings ist sie eindeutig kein einfacher Genuss. Der Potlatsch setzt „der Stabilität der Vermögen, wie sie innerhalb der Totemwirtschaft herrschte, wo der Besitz erblich war, ein Ende,“ was aber schließlich die Produktion fördert, ja ihr vorausgeht und sie ermöglicht.<sup>100</sup> Wenn der Potlatsch von einem Genuss zeugt, so ist dieser Genuss zugleich ein Nutzen, der das Leben durch die Produktion schützt. Damit kann er im Kontext des Lustprinzips, das doch der Selbsterhaltung dient, gesehen werden. Wo Bataille eine rein spielerische Verausgabung darzustellen versucht, gelingt ihm nur, zu zeigen, dass das, was dem Nutzprinzip entgegenwirken sollte, mit ihm verwoben war. Auch der Hinweis auf das Primat der Verausgabung für die Gesellschaft war nicht ausreichend, denn ohne die Dinge und deren nützlichen Wert könnte es keine Verausgabung geben.

Das Problem mit Batailles anthropologischen Ansätzen als Beweis der Möglichkeit eines nicht nützlichen Wertes liegt in seiner Unfähigkeit, den Moment der Verausgabung aus der geschichtlichen Verwirklichung herauszustellen. In seinen historischen Beispielen gibt es immer einen Tausch und einen Gebrauch, einen Verschub und eine Erhaltung, die in die Verausgabung hineinwirken. Darum lässt der Begriff der Nützlichkeit keinen Platz für ein von ihm unabhängiges Gegenteil. Das Spiel, das jenseits des Nutzens liegen sollte, erweist sich als in einer Immanenzbeziehung mit ihm stehend. Rätselhaft ist, dass Bataille trotz allem die Möglichkeit der Verausgabung betont. Bataille ist dieses Problem bewusst, und um seine Lösung darzulegen, ist es erforderlich, seiner Betrachtung der sogenannten allgemeinen Ökonomie nachzugehen. Dort lässt sich der Differenz zwischen den menschlichen Dingen und der natürlichen Subjektivität, die oben anhand der Begierde dargestellt wurde, annähern. Der Drang der Verausgabung wird in der Natur selbst verankert, womit die menschlichen Absichten in *das wertende Spiel der universellen Materie* hineingezogen werden:

Die Materie kann in der Tat nur definiert werden als die nicht-logische Differenz, die für die Ökonomie des Universums das ist, was das Verbrechen für das Gesetz ist. Der Ruhm, der den Gegenstand der freien Verausgabung umgibt oder symbolisiert (ohne ihn zu erschöpfen), kann, ebenso wie er das Verbrechen nie auszuschließen vermag, von der Wertung nicht unterschieden werden, zumindest nicht von der ein-

---

<sup>100</sup> BdV 20.

zigen Wertung, deren Wert dem der Materie vergleichbar ist: der insubordinierten Wertung, die jeder Bedingung entzogen ist.<sup>101</sup>

Hier beruft sich Bataille auf einen nicht-dialektischen Unterschied zwischen dem, was dinglich-bedingt in der Ordnung der vernünftigen Nützlichkeit erscheint, und der Materie, die, obwohl abseits jener Ordnung verortet, von ihr doch offenkundig wiederum bedingt wird, ohne einer wechselseitigen Seinsvoraussetzung unterworfen zu sein. Das Beispiel macht klar: Das Verbrechen führt durch seine Existenz die Notwendigkeit des Gesetzes ein, aber das Gesetz eröffnet die Tür nur in einem begrenzten Sinne für das Verbrechen, denn die Tat, die als Verbrechen gilt, kann nur als Verbrechen mit Rekurs auf das Gesetz gesehen werden. Jedoch ändert das Gesetz nichts an *der Tat*, die als verbrecherisch gilt. Die von der menschlichen Vernunft erschaffenen Grenzen bereiten den Platz für die überschreitende Wertung der Materie vor, denn die Wertung dessen, was im Spiel des Universums seit je am Werk ist, entzieht sich völlig den Werten, die für die menschlich-isolierten Wesen gelten, deren Ziel es ist, am Leben zu bleiben.

Im Folgenden wird dargelegt, wie das Leben durch das Verbot bestimmt wird, das die Menschen endgültig von der Natur trennt. Das führt aber, trotz der Behauptung manch einer Lesart und vielleicht trotz Bataille selbst, zum Verständnis seines Naturbegriffs als durch das Verbot überhaupt erschaffen. Es formt sich dabei eine Art anti-ontologischer Differenz, durch die die nützlichen Dinge sich erst im Gegensatz zur exzessiven, sakralen Natur zeigen lassen, aber auch umgekehrt. Wenngleich dies einen der Hauptteile von Batailles Philosophie abschafft, so rettet es ihn vor Angriffen, die ihn als mystischen Metaphysiker entlarven wollen.<sup>102</sup> Aufgrund der Kraft von Batailles Kritik der Nützlichkeit, müssen wir, um der Vermittlung zu entkommen, in der allgemeinen Ökonomie „jenen Schatten - den wir *per definitionem* nicht greifen“<sup>103</sup> können, suchen.

---

<sup>101</sup> Georges Bataille: Der Begriff der Verausgabung. Über. v. Traugott König. In: Michel Surya/Tim Trzaskalik (Hrsg.): Fluch der Ökonomie. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2020. S. 51. Wegen der Klarheit der Sprache entnehme ich dieses Zitat, das es auch in der von Gerd Bergfleth übersetzten Ausgabe desselben Werkes gibt, gezielt der neu veröffentlichten Übersetzung. Wo oben das Wort ‚Wertung‘ steht, versah Bergfleth den Text mit dem Begriff ‚Qualifikation‘, der sonst gar nicht in der Bataille’schen Literatur vorkommt und meines Erachtens nur für unnötige Verwirrung sorgt.

<sup>102</sup> Vor allem stammt dieser Vorwurf von Sartre, der Batailles zeitgenössische Rezeption durch eine Rezension seines Buches *Die Innere Erfahrung* lahmlegte. Siehe: Jean-Paul Sartre: Ein neuer Mystiker. Über v. Werner Bökenkamp. In: Situationen: Essays. 1. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1965. S. 59-88. Vergleiche dazu auch Batailles Antwort auf Sartre in: Nietzsche und der Wille zur Chance (Atheologische Summe III). Über. v. Gerd Bergfleth. 1. Aufl. Berlin, Matthes & Seitz 2005. S. 236 ff.

<sup>103</sup> DvT 106.

## Kapitel II: Spuren des Exzesses: Batailles anti-ontologische Differenz

### II.I Das Spiel der Natur und die unmögliche Perspektive

Batailles transhistorische Bestimmung der Nützlichkeit beruft sich auf einen sehr breiten Begriff der Arbeit und des Dings, sodass seine Versuche, anthropologische Beispiele für die nicht-nützliche Verausgabung zu präsentieren, scheitern. Daher nimmt er letztlich Rückgriff auf die Behauptung, die Verausgabung sei in dem Spiel des Universums eingebettet. Diese Ansicht zählt mit hoher Wahrscheinlichkeit zu den berühmtesten Thesen Batailles und macht die Grundbestimmung des Naturbildes aus, dem seine gesamte Philosophie untersteht: „Ich gehe von einer elementaren Tatsache aus: Der lebende Organismus erhält, dank des Kräftespiels der Energie auf der Erdoberfläche, grundsätzlich mehr Energie, als zur Erhaltung des Lebens notwendig ist.“<sup>104</sup> Das überschüssige Kraftspiel des Universums steht im Werk Batailles für das, was sich dem Kalkül eines einzelnen Wesens entzieht, denn nur „dem *einzelnen* Lebewesen oder den begrenzten Komplexen von Lebewesen stellt sich das Problem der Nötigung“<sup>105</sup>. Das unbeschränkte Phänomen des Universums ist für Bataille ausschlaggebend für alle sonstigen Dynamiken, so wie sie sich in der Menschheit und in der Natur entfalten. Durch diese Verschiebung der Perspektive gelangt Bataille zum Begriff der allgemeinen Ökonomie, die nicht nur in der Lage ist, Verluste als solche anzuerkennen, sondern für ihre Notwendigkeit Rechenschaft abzulegen. Die Tatsache, dass dies häufig übersehen und an die Stelle eines unkontrollierbaren Exzesses eine allgegenwärtige Knappheit gesetzt werde, schreibt Bataille nicht zuletzt der besonderen Sichtweise der menschlichen Wissenschaft zu: „Der Mensch reduziert in der Wissenschaft wie im Leben die ökonomischen Aktivitäten auf eine Gegebenheit, die dem Typ der *partikularen* Systeme entspricht [...] Die ökonomische Tätigkeit als Ganzes wird wie eine

---

<sup>104</sup> DvT 45. Obwohl ich zwecks Schriftökonomie nicht allzu tief darauf eingehen darf, wäre es schwierig, die Nähe dieser Grundbetrachtung von Bataille zu der Nietzsche-Lektüre unerwähnt zu lassen. Im fünften Buch von *Die Fröhliche Wissenschaft* heißt es ganz prägnant: „In der Natur herrscht nicht die Notlage, sondern der Überfluß, die Verschwendung, sogar bis ins Unsinnige. Der Kampf ums Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens.“ (Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *Kritische Studienausgabe*. Band III. 2. Aufl. München: de Gruyter 1999. S. 349.) Markant ist zuallererst der Stellenwert der Zeit in Nietzsches Satz: Das vereinzelte Wesen kämpft um das Überleben im Umfeld der Knappheit nur für begrenzte Zeit, während das Leben selbst in seiner wuchernden Grenzenlosigkeit diese Beschränkung nicht anerkennt.

<sup>105</sup> DvT 47.

Einzeloperation mit begrenztem Zweck gesehen.“<sup>106</sup> Diese Form einer beschränkten Ökonomie färbt jede Analyse sowohl des Menschenlebens als auch der Natur insgesamt. Da sie aber der Gesamtsicht unfähig ist, muss sie Bataille zufolge schließlich von der allgemeinen Ökonomie eingerahmt werden, sodass ihre blinden Flecken abgedeckt werden können.

In letzter Instanz ist nun für Bataille der größte blinde Fleck der Exzess an sich: „Die Summe produzierter Energie ist stets größer als die Summe, die notwendig für ihre Produktion war. Das ist das Prinzip des Lebens selbst“<sup>107</sup>, was in starkem Gegensatz zum menschlich-ökonomischen Verhalten steht. Die Energie entspringt der Sonne, und dies in eigentümlicher Weise, denn sie „*verliert sich ohne Berechnung, ohne Gegenleistung*. Die Sonnenökonomie gründet auf diesem Prinzip.“<sup>108</sup> Wo der begrenzte Blickwinkel, so Bataille, nicht umhinkommt, die zu deckenden Kosten zu sehen, drückt die Sonnenökonomie den grundsätzlichen Geschenkcharakter des Seins aus: Die Energie kann nie zurückgezahlt werden, aber sie darf nicht wie eine nie auszugleichende Urschuld betrachtet werden.<sup>109</sup> Die Perspektivenfrage ist jedoch entscheidend, denn, obgleich es die Sonne ist,

---

<sup>106</sup> DvT 46.

<sup>107</sup> Georges Bataille: Die Ökonomie im Rahmen des Universums. Über. v. Traugott König. In: Michel Surya/ Tim Trzaskalik (Hrsg.): Fluch der Ökonomie. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2020. S. 74.

<sup>108</sup> Bataille: Die Ökonomie im Rahmen des Universums, S. 75.

<sup>109</sup> Hier wendet Jean Baudrillard gegen Bataille ein: „He who has explored so well the human sacrifices of the Aztecs should have known as they did that the sun gives nothing, it is necessary to nourish it with human blood in order that it shine. [...] [The] roots of sacrifice and of the general economy is never pure and simple expenditure [...] but it is an incessant process of challenge.“ (Jean Baudrillard: When Bataille attacked the metaphysical principle of economy. In: Canadian journal of political and social theory 15 (1991). H. 1/3. S. 137.) Wie zu sehen ist, stimme ich zu einem gewissen Grad dieser Aussage zu, ohne Baudrillard in seinen Behaupten von der Notwendigkeit des Selbstmordes als des einzigen Weges aus der herrschaftlichen Ökonomie zu folgen. Vergleiche: Jean Baudrillard, Der symbolische Tausch und der Tod. Über. v. Gerd Bergfleth/Gabriel Ricke/Ronald Voullié. I. Aufl. München: Matthes & Seitz 1982. S. 193 ff.

die „den Überfluß der Energie auf dem Erdball“<sup>110</sup> verursacht, ist die Überschüssigkeit dieser Energie zunächst verborgen. Zuerst entwickelt sich kraft dieser Energie ein Wachstum, das sich bis an seine äußerste Grenze ausbreitet. An dieser Grenze und erst an dieser Grenze, kann von einem Überschuss gesprochen werden. „Der eigentliche Überschuß beginnt also immer erst dann, wenn das Wachstum des Individuums oder der Gruppe auf Grenzen stößt. Die unmittelbare Schranke für jedes Individuum, jede Gruppe, ist durch die anderen Individuen, die anderen Gruppen gegeben.“<sup>111</sup> Die Konkurrenz um Platz auf Erden erzeugt damit nicht nur die Brutalität der gnadenlosen Kämpfe um Existenz zwischen verschiedenen Lebewesen, sondern erschafft die Grenzen, angesichts derer die verschwenderische Lebensenergie sich enthüllt.

Dort stellt sich die Frage: Gibt es die verschwenderischen Gesetze der Natur in einer absoluten Weise oder müssen sie erst mit Blick auf ihre Negation konzipiert werden? Auf der einen Seite wäre es in der Bataille'schen Naturvorstellung unmöglich von der Bewegung des Universums ohne den Primat dieser Energie zu reden. Es zeigt sich die Unmöglichkeit einer Rede über jede Ökologie, die den notwendigen Überschuss für die Ausdehnung der Lebendigkeit außen vor lässt. Die Intuition legt nahe: Wenn es keinen Überschuss gäbe, würden alle Lebewesen in einer Art Stasis verharren, sich weder ausdehnen noch vermehren, sondern nur noch nach dem notwendigen Minimalverbrauch für die Selbsterhaltung suchen. Die Materie empfängt „diese Energie und akkumuliert sie in den durch den Raum gesetzten Grenzen“ und ehe der verschwenderische Charakter der Energie sich

---

<sup>110</sup> DvT 54. Batailles Faszination mit der Sonne geht auf seine erste veröffentlichte Schrift *L'anus solaire* zurück, in der es um die Darstellung eines riesigen Anus im Himmel geht, der auf die Welt und die Menschheit Energie ungestüm ausscheidet. Obwohl die Thematik des eher dem Surrealismus zuzurechnenden Werkes eng mit dem gerade hier behandelten Thema zusammenhängt, verursacht seine Schreibweise Schwierigkeiten, mehr als ein Grundverständnis der Verflechtung von Ursprung und Ende sowie der aus Batailles Sicht bestehenden Unzulänglichkeit beider Begriffe überhaupt zu gewinnen. „Es ist gewiss, dass die Welt rein parodistisch ist...“ (Siehe George Bataille: Der Sonnen-Anus. In: Das Blau des Himmels. Über v. Sigrid von Massenbach/Hans Neumann. 1. Aufl. Danzig-Breslau: Verlag »Freiheit für Polen« 1982. S. 137 ff.) Dass die Fäkalien der Sonne die Urquelle allen Lebens sind, zeigt ganz einfach, dass jede Untersuchung sowohl des Anfangs als auch des Endes zum Scheitern verurteilt ist. Damit ist Bataille mit Sicherheit ein Vorreiter in der Wiederbelebung von Nietzsches genealogischer Methode, die eher häufig mit seinem Nachfolger Foucault in Verbindung gebracht wird. Nun ist die Sonne eine Gabe und die paradoxe Form der ersten Gabe, das heißt des unmöglichen Ursprungs insgesamt. Die Unmöglichkeit der Gabe als Ursprung kann in einer ihrer wohl tiefgründigsten Herausarbeitung in Derridas *Falschgeld* besichtigt werden. Siehe Jacques Derrida: Falschgeld. Zeit geben. 1. 1. Aufl. München: Fink 1993. Vergleiche dazu Wolf Dieter Enkelmanns Behandlung des Themas in: Wolf Dieter Enkelmann: Beginnen wir mit dem Unmöglichen. Jacques Derrida, Ressourcen und der Ursprung der Ökonomie. I. Aufl. Marburg: Metropolis-Verlag 2010.

<sup>111</sup> DvT 54.

zeigen kann, „nutzt [die Materie] sie maximal zum Wachstum aus“<sup>112</sup>. Jedoch übersieht diese banale Tatsache Batailles Hauptanliegen. Denn die Umkehrung, die Bataille vollziehen will, muss die theoretische Emphase, die sonst bei der Knappheit liegt, auf das nicht zu bändigende Wachstumsgeschehnis legen. Das Wachstum ist aber nur ausgeliehene Energie, eine Korrumpierung der Urbewegung der Sonne. Bataille schreibt:

Nun läßt sich zwar die Überfülle für ein Wachstum *nutzbar machen*. Aber das ist jetzt nicht das Problem. Wenn nämlich kein Wachstum mehr möglich ist, was machen wir dann mit der verbleibenden überschäumenden Energie? Sie *verlieren* heißt ja nicht, sie *nutzbar machen*. Dennoch geht es hier um einen Aderlaß, um reinen Verlust, *zu dem es in jedem Fall kommt*. Der Überschuß an Energie, der nicht mehr dem Wachstum dienen kann, ist von vornherein verloren. Dieser unvermeidliche Verlust kann aber auf keinen Fall als nützlich gelten.<sup>113</sup>

Der vorrangige Verlustcharakter der für das Wachstum nicht mehr nutzbaren Energie zeigt aber letztlich, dass die Energie doch vor der Grenze des Wachstums entweder hätte nutzlos oder nützlich sein können. Hier muss eine Art Kontingenz der Erscheinung eine Rolle spielen. Denn wo sollte das Wachstum aufhören? Laut Bataille gibt es „in der Natur und [...] auch im Menschen eine Bewegung, die unablässig über die Grenzen *hinausdrängt* und die immer nur teilweise eingedämmt werden kann“<sup>114</sup>. Die Grenze selbst aber, wie eben gesehen, entsteht aus dem Zusammenspiel aller Einzelwesen, die sich gegenseitig einengen und füreinander den Druck des Lebens verursachen. Es scheint dann, als müsste man zu dem Schluss kommen, dass, obwohl die Sonne als Urquelle dieser überschäumenden Energie selbst als exzessiv gelten kann, die Ambiguität der zwischen Nutz und Unnutz oszillierenden Energie allen Lebewesen innewohnt und gerade erst im Kontext der beschränkten Ökonomie in ihrer Bestimmung festgelegt werden kann.

In gleicher Weise wie die Knappheit einzig aus Sicht eines Einzelnen gedacht werden kann, so kann auch der Überschuss sich nur am Einzelnen zeigen. Streng genommen merkt Bataille an, „daß es, allgemein gesehen, [...] nur eine luxuriöse Energieverschwendung in vielfältiger Form“ gibt und „wenn man das Leben in seiner Gesamtheit betrachtet“,

---

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> DvT 56.

<sup>114</sup> DE 42.

es „eigentlich kein Wachstum [gibt], sondern nur eine Erhaltung des Gesamtvolumens“<sup>115</sup>. Das lässt sich aber nur samt vielfältiger Probleme so fassen, denn, abgesehen von all den wissenschaftlichen Theorien, die eine langsame Vermehrung vom Leben auf Erden seit ihrem Anfang postulieren und für die solch eine Behauptung ein Anathema ist, ist es philosophisch gesehen schwierig, zugleich dem Wachstum einen Nutzen („Nutzen aber heißt Vorteil, Bestandserhaltung oder Wachstum“<sup>116</sup>) und keine Existenz zuzuschreiben. Darüber hinaus, wenn das Wachstum nur denkbar ist kraft genau der exzessiven Energie, die sich erst an seiner Grenze offenbart, wie sollte diese Energie an sich einen Gehalt von Verschwendung haben? Die Sonne als Ursprung oder Urquelle der verschwenderischen Energie kann wohl gestrichen werden, ohne dass die Natur der Verschwendung anhand ihrer Energie entbehren muss. Die vermeintlich von vornherein überschüssige Energie lässt sich in ihrer Überschüssigkeit erst dort zeigen, wo die Grenzen des Beschränkten aufgesprungen werden. Sie ist überschüssig, nur weil sie diese Grenzen sprengt. Wie sich im Folgenden herausstellt, entsteht vielmehr die Verschwendung aus der Unmöglichkeit, die eingeschränkten Einzelwesen komplett anhand der Nützlichkeit und Bezüglichkeit auszuschöpfen.

## II.II Die Diskontinuität und der Tod

Um dieser These nachzugehen, erfordert es zuerst eine Untersuchung von Batailles Thesen zum Sein überhaupt, die erst vor dem Hintergrund der Behauptungen von einer grundlegenden Kontinuität des Seins im Tod begreiflich werden. Zunächst scheint diese These schlichtweg paradox, denn die Grenze des Lebens, auf deren Kosten laut Bataille der Exzess sich zeigt, ist der Tod, dessen Eintreten auf den ersten Blick kaum den Eindruck einer allumfassenden Kontinuität macht. Viel eher beschwört der Tod eine absolute Grenze herauf, die das Einzelwesen in sich hinein zurückzwingt, es mit dem absoluten Mangel seiner Existenz konfrontiert und letztlich von allen anderen Wesen abtrennt. Es ist nicht umsonst, dass Heidegger von dem eigentlich *je eigenen* Tod spricht.<sup>117</sup> Der Tod begründet auf eine Art jenen Selbsterhaltungstrieb, der sich als die allumfassende Nützlichkeit ent-

---

<sup>115</sup> DvT 59.

<sup>116</sup> DvT 56.

<sup>117</sup> Vergleiche Heidegger: Sein und Zeit, S. 260-267.

puppt. Nichtsdestotrotz will Bataille gerade anhand des Todes von einem *Luxus* und einem Überfluss sprechen:

*Von allen denkbaren Luxusarten ist der Tod in seiner Fatalität und Unerbittlichkeit gewiß die kostspieligste. Schon die Zerbrechlichkeit des Tierkörpers, seine Kompliziertheit machen seinen luxuriösen Charakter deutlich, aber diese Zerbrechlichkeit und dieser Luxus kulminieren im Tod. [...] so verteilt der Tod den Wechsel der Generationen in der Zeit. Ständig schafft er den Neugeborenen Platz.*<sup>118</sup>

Gerade in der Absolutheit des Todes verbirgt sich für Bataille das Gegenteil einer Knappheit, denn der Tod zeugt von der überschwänglichen Vermehrung der unbegreiflichen Lebewesen, deren Wachstum sich erst an der Grenze des Todes zeigt, die dem Wachstum Halt bietet. Jedoch ist das Wachstum erst zu einem Überfluss durch die Grenze geworden, und die Vermehrung wird vom Tod selbst ermöglicht: „Wir dürfen nicht vergessen, daß die Vermehrung der Wesen Hand in Hand mit dem Tod geht. Die Zeugenden überleben die Geburt derer, die sie zeugen, aber ihr Überleben ist nur ein Aufschub. [...] Die Überfülle hat den Tod zur unausbleiblichen Folge; nur eine Stockung erlaubt den Wesen die Aufrechterhaltung ihrer Diskontinuität (ihre Isolierung).“<sup>119</sup> Was hier beschrieben wird, ist eine Sicht auf das Entstehen und das Vergehen des Lebens, die zwischen beiden Bewegungen keinen harten Unterschied ausmachen will. Der Prozess, innerhalb dessen die Lebewesen auf die Welt kommen, kann nicht davon abgekoppelt werden, wie sie sie verlassen. Die Reproduktion, sofern sie die Kulmination des Lebens ist, bedeutet für Bataille den sich nähernden Zug des Todes, da dieser die Energie für jegliches weitere Leben freisetzt. Diese Sicht kann aber nur aufrechterhalten werden, wenn die Zeit und das Werden auch als fließend gesetzt werden. Die so durch den Tod freigesetzte Energie verbindet jedes Leben mit dem anderen, weil alle dieser Energie ihre Existenz verdanken.

Umso klarer kann diese Grundbedingung gemacht werden, wenn sie mit der feststeckenden Zeit der Selbsterhaltung verglichen wird: Wie oben ausgeführt, bedeutet das beschränkte Interesse am Überleben ein Ausschalten der Gegenwart, *aber auch der Zukunft*. Wenn die zeitliche Grenze des Todes aufgehoben wird und die Zukunft statt in ihrer Interessenenge in ihrer Allgemeinheit auftritt, so löst sich das erste Problem des Wachstums

<sup>118</sup> DvT 60.

<sup>119</sup> DE 98. Batailles Bild einer fließenden Natur erinnert stark an die heraklitische Lehre des *panta rhei*.

auf, das zugleich nützlich und exzessiv ist. Das Wachstum als eine gewisse momentane Aufstauung der Sonnenenergie ist schon bestimmt, zum Tode zu führen, ist also schon von vornherein einem weiteren, exzessiven Leben gegeben. Wenn das Leben selbst aufgeschoben wird, kann es nie in seiner Gesamtheit in Erscheinung treten, zuallerletzt wie es von Bataille als ein Fluss der Entstehung sowie Zerstörung verbildlicht wird. Wachstum innerhalb der Verschiedenheit der vereinzelt in Erscheinung ist der Garant des Todes für das andere Lebewesen. Nur die Annahme von der absoluten Auslöschung der Lebenskraft nach dem Tod kann die Diskrepanz zwischen verschiedenen Wesen aufrechterhalten. Die Übergabe dessen, was das Leben ausmacht, macht die Fortdauer als tödliche Reproduktion zunichte, die nur in der Kontinuität der zeitlichen Entgrenzung sich zeigen kann.

Aber nicht nur zeitlich oder biologisch-objektiv sollte die Kontinuität anhand der Reproduktion und des Todes verstanden werden. Bataille springt von der objektiven, wenig gleich geteilten Todesvorstellung zu einer anderen, durchaus phänomenologischen. Denn die Sexualität, die mit dem Tod zusammenfällt, „setzt auf der inneren Ebene das Selbstgefühl, das ein isoliertes Wesen von sich und von seinen Grenzen hat, aufs Spiel“<sup>120</sup>. Dies erfolgt aus dem Eintreten des radikal Anderen, ohne das die Paarung undenkbar wäre<sup>121</sup> und dessen Teilnahme an der Vermehrung aus einer Zusammenkunft mit dem Einzelnen besteht. Was dieses Andere für das isolierte Wesen darstellt, ist zugleich die Verzückerung der Kontinuität (denn diese Erotik der Sexualität ist für Bataille eine Ekstase)<sup>122</sup> als auch der Tod selbst. Denn die „*anderen* stellen eine ununterbrochene Drohung dar, weil sie beabsichtigen, dem nahtlosen Kleid der individuellen Diskontinuität einen Riß zuzufügen“<sup>123</sup>. Das Selbstgefühl in der Sexualität, da der Einzelne in dem Anderen und dem Nachwuchs aufgeht, wird von einer Destabilisierung erschüttert, sobald die Grenzen, die das Selbst von dem Anderen und den Nachfahren trennen, den Tod in einem anderen Licht zeigen: Es re-

---

<sup>120</sup> DE 99.

<sup>121</sup> Bataille fügt hinzu, dass die asexuell sich reproduzierenden Wesen, da sie aus einer mannigfachen Zusammensetzung mehrerer Teilchen bestehen, auch in ihrer Vermehrung sowie ihrer Existenz die Diskontinuität aufzeigen. Siehe DE 53 ff.

<sup>122</sup> Hier greift Baudrillard wieder ein und merkt an, Bataille würde mit „der Grundlage einer natürlichen Erklärung der Verausgabung“ mit einer „einer ebenso substantiellen und ontologischen Erklärung der Ökonomie“ vermengen, weshalb er kurzerhand anfängt, phänomenologische Momente mit natürlichen Ereignissen gleichzusetzen. (Baudrillard: Der symbolische Tausch und der Tod, S. 248.) Jene Vermischung ist außerdem Baudrillards Hauptunbehagen bezüglich Batailles Werk. (Vergleiche dasselbe, S. 245 ff.) Wie ich im folgenden Verlauf zeige, muss Bataille vor dieser Tendenz dadurch gerettet werden, dass er seine primär-natürliche Natur einzubüßen gezwungen wird.

<sup>123</sup> DE 99.

icht nicht aus, wenn man den Tod als das Ende des Lebens betrachtet, sondern der Tod, so wie er aus der Hinsicht des Einzelnen gespürt wird, bedeutet im ersten Rang die Auslöschung des Selbst, das die Vereinzelung zu vollziehen versucht. Eben genau deshalb liegt der Tod als die Kontinuität des Seins immer dem Einzelnen gegenüber und ist für Bataille mit ihm begrifflich inkommensurabel. „Sexualität und Tod sind nur die Höhepunkte eines Festes, das die Natur mit der unerschöpflichen Vielzahl der Wesen feiert: beide bedeuten ein grenzenloses Vergeuden, das sich die Natur im Widerspruch zu dem tiefen Wunsch jedes Wesens nach eigener Fortdauer leistet.“<sup>124</sup> Aber diese Momente sind, so wie das Auftauchen des Exzesses der Grenze des möglichen Wachstums bedurfte, dem Wesen immanent und ohne es gar nicht zu denken. Das Selbst, das sich in der Diskontinuität verwirklicht, setzt sich somit für die Kontinuität voraus, das heißt, die Hauptmomente von Batailles Theorie der Kontinuität sind gar nicht verständlich ohne die Begrenzung der Einzelwesen. Durch die Selbstüberschreitung der Sexualität und Zerstörung des Selbst im Tod gewinnt die Natur zunächst den Anschein der Verschwendung und des luxuriösen Überschwangs.

Der Tod als Weitergabe und die Sexualität als Selbstverlust entsprechen dem Zuviel des Universums und dem Überschuss der Sonnenenergie als dem Inbegriff der notwendigen Zerstörung des ersten Symptoms, das heißt des Selbst. Zugleich muss der Tod als die Bedingung des Selbst überhaupt gedacht werden, denn er ist in die Angst vor der Auslöschung des Selbst eingemischt. Dadurch, dass der Tod in die Reproduktion sowie die Eröffnung des Selbst verwickelt ist, taucht er als Moment desselben universellen Überschusses auf und wenn „das Wachstum zugunsten eines Wesens oder einer Gesamtheit, die über uns hinausgeht, stattfindet, ist es kein Wachstum mehr, sondern eine *Gabe*“<sup>125</sup>. Mit dem universellen Maßstab muss dann jedes Wachstum, sofern es immer in den Zyklus von Leben, Tod und Reproduktion mit hineinspielt, nicht als ein egoistischer, selbstwiderprüchlicher Nutzen betrachtet werden, sondern in seinem Begriff als eine Verschwendung. Diese neue Bestimmung bleibt von der Problematik der Vereinzelung und der Erscheinung der allgemeinen Ökonomie durchdrungen; zugleich führt sie ein, dass auf der allgemein ökonomischen Ebene die Nutzenbegrifflichkeit sogar ihre eigene Annullierung verbirgt.

---

<sup>124</sup> DE 61.

<sup>125</sup> DE 93.

Die Risse im Selbst, obwohl sie nie leicht zu ertragen sind<sup>126</sup>, sind aus der Gesamtsicht Teil des tödlichen Spiels, das laut Bataille gleichermaßen allem Leben unterliegt, und geben Anlass dazu, sie trotz der Neigung zur Bekämpfung des Todes auch der gewaltsamen Gabe des Lebens zuzurechnen.

### II.III Die Kontinuität und das exzessive Sein: jenseits des Werkzeugs

Wenn man Bataille Glauben schenkt, so sind alle Wesen miteinander verflochten und an sich vorerst in einer Kontinuität. Erst mit der Auferlegung der Dinglichkeit werden sie zu diskontinuierlichen gemacht. Denn das Universum kennt keine Einzelwesen, die Menschen erschaffen diese als Dinge. „Die organisierte Welt der Arbeit und die Welt der Diskontinuität sind ein und dieselbe Welt. Werkzeuge und Produkte der Arbeit sind diskontinuierliche *Dinge*; wer sich des Werkzeugs bedient und Produkte herstellt, ist selbst ein diskontinuierliches Wesen.“<sup>127</sup> So sind die Menschen an ihrer eigenen Trennung schuld und darüber hinaus auch an der Möglichkeit der Überschreitung. Wie oben gezeigt wurde, ist es das Zusammenspiel von Arbeit und Verbot, deren Letzteres Ersteres schließlich bedingt, was die Dinglichkeit und mithin die Diskontinuität ermöglicht. Wenn man Bataille wörtlich nimmt, so gibt es keine Diskontinuität vor der Erscheinung des Menschen und der Einführung der Nützlichkeit. Der Mensch bleibt in diese Diskontinuität, wie schon angemerkt, für die Dauer der Arbeit verstrickt, denn „das Bewußtsein seiner Diskontinuität vertieft

---

<sup>126</sup> In einem der leider relativ vielen schwer zu lesenden Passagen vor allem dieses Werks schreibt Bataille in Anlehnung an den Marquis de Sade: „Was bedeutet die Erotik der Körper anderes als eine Vergewaltigung der Partner in ihrem Sein? – eine Vergewaltigung, die an den Tod grenzt? – die an den Mord grenzt?“ (DE 19) Die Zusammensetzung der Natur mit einer harten, jenseitigen Gewalt lässt einen das Zitat in einer bestimmten Hinsicht lesen, jedoch mit ziemlich viel Bedenken. Fortführend schreibt er mit dem Schein rein positivistischer Betrachtung: „Im Prozeß der Auflösung der Wesen kommt dem männlichen Partner gewöhnlich die aktive Rolle zu; die weibliche Rolle ist passiv. Im Allgemeinen ist es der passive, weibliche Teil, der als konstituiertes Wesen aufgelöst wird.“ (DE 20). Bataille ist mit Sicherheit kein Feminist; jedenfalls war ihm der Feminismus kein besonders wichtiges Anliegen. Trotzdem gibt es Versuche, seine Philosophie mit Fragestellungen zur Ungleichheit der Geschlechter ins Gespräch zu bringen. Siehe zum Beispiel: Babette Babich: Sakrale Huren und das Fetisch-Fragment. Batailles Kriegstagebücher *Sur Nietzsche*. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 275-298. Für ein Beispiel, wie von Batailles Begriff der gefährlichen Erotik Gebrauch gemacht werden kann, um gegen eine verbreitete pornographische Sexualität zu klagen, siehe: Byung-Chul Han: Agonie des Eros. 3. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2013. S. 35 ff. Für eine Auseinandersetzung mit dem Problematischen an Batailles Handhabung der Gewalt insgesamt, siehe: Stephen Bush: Sovereignty and Cruelty: Self-Affirmation, Self-Dissolution, and the Bataillean Subject. In: Jeremy Biles/Kent L. Brintnall (Hrsg.): Negative Ecstasies. Georges Bataille and the study of religion. 1. Aufl. New York: Fordham University Press 2015. S. 38-50.

<sup>127</sup> DE 261.

sich bei der Verwendung oder der Herstellung diskontinuierlicher Gegenstände“<sup>128</sup>. Da diese Zeit sich wegen ihrer Verhaftung innerhalb der unmöglichen Selbstreferenz der Selbsterhaltung unendlich ausdehnt und keine andere zulässt, wird der nützliche Mensch von der Kontinuität ferngehalten. Jedoch offenbart sich der Tod für den Menschen „erst in der Beziehung zur diskontinuierlichen Welt der Arbeit: für Wesen, deren Arbeit ihre Diskontinuität anzeigt, ist der Tod die elementare Katastrophe, die die Nichtigkeit des diskontinuierlichen Wesens klarstellt.“<sup>129</sup> Dieser Invertierung zufolge bringt die zu leistende Arbeit, die erforderlich ist, um am Leben zu bleiben, die Angst mit sich. Denn diese Angst entspringt der Ernsthaftigkeit des Todes, die wiederum dem Zugeständnis an die Arbeit geschuldet ist: „Nicht der Tod ist es, der ernst ist, er flößt stets Schrecken ein, aber wenn diese Schrecken uns niederschmettern, sodass wir abdanken, um nicht zu sterben, verleihen wir dem Tod jenen Ernst, der die *Folge* der akzeptierten Arbeit ist.“<sup>130</sup> Im Kontext der Herr-Knecht-Dialektik ist Bataille überzeugt, dass „die Arbeit der Knechtschaft vorausgegangen sein muss“<sup>131</sup> und dass das Wagnis des Herrn, das ihn von dieser Arbeit befreien müsste, ihn letztlich in dem ängstlichen Leben festhält. „Dadurch, dass der Herr die gegebenen Bedingungen abweist und überschreitet, weil er ihrer Annahme den Tod vorzieht, verstrickt er sich noch tiefer als sein Knecht in das begrenzte und gegebene Leben.“<sup>132</sup> Das Ergebnis, das das Wagnis des Herrn in Macht über seinen Knecht verwandelt, entblößt seine Feigheit vor dem Tod und seine Einbettung in die arbeitsbedingte Diskontinuität. Die Abgründigkeit des Selbstverlusts verursacht die ungeheure Angst vor dem Tod, welche aber zugleich durch die Arbeit bekämpft wird und darum den Menschen

---

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> DE 115.

<sup>130</sup> SdS 122.

<sup>131</sup> HMG 81.

<sup>132</sup> HMG 78.

von der kontinuierlichen Welt der *Intimität*<sup>133</sup> zurückhält: „Durch die Einführung der *Arbeit* trat an die Stelle der Intimität, der Tiefe der Begierde und ihrer freien Entfesselung von Anfang an die rationale Verkettung“<sup>134</sup>, die die Vereinzelung eines jeden Wesens und weiter seine Unterjochung fordert.

Wie Bataille ad nauseam betont und was als Kraftstoff seines Angriffs gegen den Nützlichkeitswert gilt, ist der Versuch des Menschen, immer wieder die Schranken seiner begrenzten Nützlichkeit und seines Drangs zum Überleben zu überschreiten. Oben wurden die Weisen ausgeführt, wie Batailles Bemühungen, diese Versuche am Beispiel des Potlatsches zu belegen, wegen seines zu breiten Verständnisses vom Nutzen mitsamt seiner Verbindung zu einer stockenden und dennoch alles verschlingenden Zeit, gescheitert sind. Beide Momente leiteten sich vom Tod ab und Batailles Anschlag auf die nützliche Zeit muss in seinem Begriff des Todes gegründet werden. Denn es gibt „einen Bereich, in dem der Tod nicht das bloße Verschwinden bedeutet, sondern einen unerträglichen Aufruhr, in dem wir *gegen unseren Willen* verschwinden, während wir *um keinen Preis* verschwinden dürften“<sup>135</sup>. Dieser, könnte man sagen, allgemeine Tod überschreitet den Einzelnen; anstatt ihn auszulöschen, schleppt er ihn trotz seiner eigenen Versuche, in der bekannten Welt zu bleiben, in das gleitende Spiel des Universums, wo sich die allgemeine und die beschränkte Ökonomie aneinander reiben. „Die Kontinuität besteht im Überwinden der Schranken. [...] Weil sie die Überwindung in eine organisierte Welt einführt, ist die Überschreitung das Prinzip einer organisierten Unordnung. Ihren organisierten Charakter erhält sie aufgrund der Organisation, zu der jene gelangt sind, die sie praktizieren.“<sup>136</sup> In dem Tod, so wie er

---

<sup>133</sup> Für Bataille, der öfter eine Vielzahl an Begriffen einsetzt, um einen Gegenstand zu beschreiben (gewiss werden dabei manchmal verschiedene Dimensionen in Betracht gezogen, aber oft nicht), ist die Intimität ein Ausdruck für die Kontinuität, die zwischen einem natürlichen Stand und einem symbolischen hin- und herschwankt. Da ich letztlich der natürlichen Ur-Intimität nicht zustimmen kann, kann sie nur in der zweiten Gestalt stehenbleiben. Peter Trawny bleibt näher an Batailles eigener Ansicht und führt aus, „dass Bataille zwei Verständnisse des Intimen differenziert. Dort die erste Intimität, die sich mit der Ekstase des Rausches im Opfer, im Erotischen, in der Erinnerung des Tierischen verknüpft. [Und] die zweite, die souveräne Intimität einer Meditation in der Nähe des Geheimnisses, Batailles »Epoché« (Husserl), seine Reduktion ad abyssum. So wäre die erste Intimität zur zweiten übergegangen; eine gleichsam dialektische Bewegung. Das würde bedeuten, dass die zweite Intimität eines geklärten Seins die erste nicht einfach abgestoßen hat, sondern sie dunkel in sich bewahrt.“ (Peter Trawny: Die Intimität des Souveräns. Batailles Freiheitsbegriff. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 95.)

<sup>134</sup> DvT 87.

<sup>135</sup> DE 261.

<sup>136</sup> DE 115.

im Strom der Kontinuität entsteht und vergeht, gibt es den Exzess der Sonne und nur mithilfe dieses Exzesses – der sich lediglich an dem Einzelnen zeigen kann und dennoch im allertiefsten Kern die allgemeine Ökonomie hervorbringt, die sich dem Nutzen entzieht und ihn eigentlich nicht kennt – kann der Mensch das Sein jenseits des Nutzens finden:

Das Sein wird uns nur in einer *unerträglichen* Entgrenzung unseres Seins geschenkt, die nicht weniger unerträglich als der Tod ist. Und da es uns im Tod zugleich geschenkt und wieder entzogen wird, müssen wir es in der *Fühlung* des Todes suchen, in den unerträglichen Augenblicken, in denen wir zu sterben scheinen, weil das Sein in uns nur noch Exzeß ist, wenn die Fülle des Schreckens und die Fülle der Freude zusammenfallen.<sup>137</sup>

Die Merkmale der allgemeinen Ökonomie sind in dieser Definition des Seins vorhanden, aber die Definition selbst bleibt auf ihre eigene Bestimmung bezogen und kann laut Bataille nicht weiter untermauert werden. Er schreibt in einer Fußnote: „Ich bitte um Verzeihung, wenn ich hier hinzufüge, daß diese Definition des Seins und des Exzesses philosophisch nicht begründet werden kann, da der Exzeß die Begründung aufhebt.“<sup>138</sup> Letztlich heißt das zweierlei: Die Ordnung der Dinge deckt sich nicht mit dem Sein, aber das Sein selbst bietet keinen festen Boden für jene Ordnung. Es ist in einer Widerspruchsbewegung eingefangen. Es gibt keine feste ontologische Differenz bei Bataille, wie Gerd Bergfleth es haben möchte und wie es eventuell in Anlehnung an Heidegger klingen könnte, sondern, wie Bergfleth trotzdem richtig schreibt: „Das Sein ist nicht ein für allemal gegeben, sondern es ist praktisch auf allen Ebenen in ruhelos drängender Bewegung, da es seinem Wesen nach Exzeß und Überschreitung ist: immerfort im Übergang von der Diskontinuität zur Kontinuität begriffen.“<sup>139</sup> Das Sein bei Bataille müsste eher für eine gewisse Bodenlosigkeit stehen, die den Stillstand zerstört; wenn überhaupt, dann ist diese eine anti-ontologische Differenz.

Darum ergibt sich aus Batailles Überlegung Folgendes: Die Unzulänglichkeit des allgegenwärtigen Nützlichkeitswerts spornt die Suche nach einem anderen, anreißenden Wert an, der sich seinerseits nur als das Gegenteil der wachsenden Anhäufung zeigen kann,

---

<sup>137</sup> DE 261.

<sup>138</sup> DE 261.

<sup>139</sup> Gerd Bergfleth: Leidenschaft und Weltinnigkeit. Zu Batailles Erotik der Entgrenzung. In: Georges Bataille: Die Erotik. 1. Aufl. München: Matthes & Seitz 1994. S. 388.

und zwar dem abgründigen, kostspieligen Verlust und der sich widersprechenden, jedoch verlockenden Irre. „Im Grunde wollen wir die unannehmbare Situation, die daraus hervorgeht, nämlich die des vereinzelt Wesens, das dem Schmerz und dem Schrecken der Vernichtung geweiht“<sup>140</sup> ist, und wir befinden uns unaufhörlich mit dem Drang konfrontiert, diesem Schrecken nachzugehen. Der scheinbare Widerspruch daran gehört zum Wesen dieser Bewegung und sorgt dafür, „daß die stumme Panik in uns oft das Gefühl des Unmöglichen erzeugt,“ mangels dessen „wir nicht befriedigt“ wären.<sup>141</sup> Die Intuition legt nahe, dass gerade jenseits des Gegebenen irgendetwas liegen muss, das mit einer ungeheuren Anziehungskraft versehen ist und dem Kalkül und der Vereinnahmung entzogen bleibt: das Erschrecken, „das von allem ausgeht, was *mehr ist als das, was ist.*“<sup>142</sup> Das heißt, vom Sein als einer exzessiven Kontinuität, die sich nur in ihrem Verschwinden zeigt.

Die Unentbehrlichkeit der Vereinzelung für die allgemeine Ökonomie kann nicht ignoriert werden. Das Verschwenderische benötigt seinen Gegenpol in der Nützlichkeit, um sich ereignen zu können, und das schlichtweg Schreckliche am Tod als Ausdruck des luxuriösen Verlusts der Sonnenenergie ist vorerst nur zugänglich für den Vereinzelt, der im Bann der Welt der Arbeit in Erscheinung tritt. In einer bescheidenen Fußnote gibt Bataille an, die zweideutige Basis der allgemeinen Ökonomie gefunden zu haben: „Eine Verschwendung von Energie steht immer im Gegensatz zu dem, was ein *Ding* ist, aber sie kann erst in Betracht gezogen werden, wenn sie in die *Ordnung der Dinge* eingegangen ist, sich in einem *Ding* verkörpert hat.“<sup>143</sup> Die Kinetik dieses Widerspruchs als dem, was trotz der grundlegenden Verschiedenheit zwischen dem Subjekt, das der Dinglichkeit und dem Nutzen nicht unterzogen werden kann, und dem Objekt, das als Inbegriff der Kette diskontinuierlicher Nutzungswerte gilt, fungiert als die Verknüpfung von beiden. „Das Sieden, das ich untersuche und das den Erdball bewegt, ist auch *mein* Sieden. So kann das Objekt meiner Untersuchung nicht mehr vom Subjekt geschieden werden, genauer noch: *vom Subjekt auf seinem Siedepunkt.*“<sup>144</sup> Die Schwierigkeit besteht darin, eine Verbindung

---

<sup>140</sup> DE 61.

<sup>141</sup> Ebd.

<sup>142</sup> DE 261.

<sup>143</sup> DvT 100.

<sup>144</sup> DvT 36.

herzustellen, die es ermöglicht, sie sowohl als absolut getrennte Bereiche, als auch in Beziehung zueinander stehende zu fassen.

„Wir belügen uns selbst, wenn wir glauben, wir entgingen der Bewegung luxuriösen Überschwangs, dessen ausgeprägteste Form wir doch selber sind.“<sup>145</sup> Aber nicht die menschliche Fähigkeit, mehr aus den Energieüberschüssen zu machen, führt für Bataille dazu, dass der Mensch den Luxus besser als jedes andere Lebewesen zu verkörpern in der Lage ist. Viel eher liegt es an seinem Vermögen zu verzehren und damit das Spiel der Kontinuität auf ein anderes Niveau zu heben: „Aber so wie der Pflanzenfresser gegenüber der Pflanze, der Fleischfresser gegenüber dem Pflanzenfresser ein Luxus ist, hat der Mensch von allen Lebewesen die größte Fähigkeit, intensiv und luxuriös den Energieüberschuß zu verzehren.“<sup>146</sup> Diese exzessive Verzehrung geht mit dem einher, was der Mensch der Welt zugefügt hatte: der Grenze und der Arbeit. Das Problem der Stelle der Sonnenenergie als der ursprungshaften Voraussetzung der exzessiven allgemeinen Ökonomie bleibt bestehen. Die Natur als das ultimative Fundament der Bataille'schen Überschreitung reicht nicht aus. Die Lösung ergibt sich aus dem Spiel des Sakralen und der Produktion der Natur gerade in dem Überschuss, der aus dem Ding entsteht, das sich seinerseits immer auf die Rückweisung seiner eigenen Überschreitung bezieht.

#### **II.IV Von der Einführung der Überschreitung zur verbotenen Natur**

Da Bataille das Fundament der Natur als Reaktion auf menschliche Überschreitung nur bestenfalls unbewusst aufgefasst hat, führt es ihn dazu, die Verwäzungen der Natur als den unterschwelligem Beweggrund auch der Welt des Menschen anzuführen. Um eine der Sonnenenergie analoge Voraussetzung für die beschränkte Ökonomie der menschlichen Arbeitswelt zu liefern, ist Bataille genötigt, ihr Gegenstück zu bestimmen, von dem er meint, es setze die Nützlichkeit als Wert außer Kraft und enthülle das, was in der Gestalt der Verausgabung immer abseits der Gehege der vermittelnden Werte liege: Das Sakrale durch das Verbot und dessen Überschreitung. Dass dieses seit jeher in der Menschheit am Werk war, liegt Batailles Sicht nach an der Unmöglichkeit, vom Menschen, so wie wir ihn

---

<sup>145</sup> DvT 60.

<sup>146</sup> DvT 64.

kennen, zu sprechen, ohne die Verwandlung zu erwähnen, die kraft der Einführung des Verbotes und dessen möglicher Überschreitung in Gang gesetzt wurde. Bataille schreibt an einer Stelle von *Was ist Universalgeschichte?*: „Die Welt des Verbots ist auch eine Welt der Erkenntnis, aber keine der Vernunft. Es ist die Welt all desjenigen, was nicht auf die Vernunft, das heißt auf die Welt der Arbeit regelnden Gesetze zurückgeführt werden kann.“<sup>147</sup> In *Die Souveränität* heißt es weiter: „Es waren Einhaltung der Verbote und nicht der Gebrauch der Vernunft, die dem Menschen das Gefühl vermittelte, kein Tier zu sein.“<sup>148</sup> Wie erwähnt, waren es Batailles Sicht nach immer noch Tiere, die mit der Arbeit anfangen – diese veränderten wiederum die Natur, waren aber immer noch in sie verstrickt. Um die Absonderung des Menschen von der Natur zu vollziehen, bedarf es des Verbots, das jeden einzelnen Aspekt des menschlichen Lebens betrifft; es hat „die Art und Weise verändert, in der der Mensch seine animalischen Bedürfnisse befriedigte, seine Art zu essen und seine Art auszuschneiden“.<sup>149</sup> Es sind diese konkreten Praktiken, die vom Verbot gebildet werden und die dem Menschen die Auszeichnung verliehen, „die Befriedigung hinauszuschieben, die unmittelbaren Triebe zu zügeln und manchmal sogar zu beherrschen“<sup>150</sup>. Als solche sind die Verbote eine Bedingung der Welt der Arbeit; sie blenden die tierische Ablenkung aus.

Obwohl die Verbote es dem Menschen auch erlauben, auf „den Hang zur Gewalt-samkeit“<sup>151</sup> zu verzichten, der eindeutig der Entstehung des Menschen in der Welt der Animalität geschuldet ist, liegt ihr Gehalt in dem Schutz vor des Menschen eigenen Schrecken vor dem Tod. Das Verbot „ist von einem unüberwindlichen Schrecken gezeichnet, wie der Schrecken, den wir angesichts des Todes und der Toten empfinden“<sup>152</sup>. Gerade dieser Schrecken kennzeichnet die abgründige Bodenlosigkeit des tödlichen Verbots. Die Entlastung angesichts des Todes kraft der Verbote ist unabdingbar für den produktiven

---

<sup>147</sup> WUG 161.

<sup>148</sup> DS 51.

<sup>149</sup> DS 57.

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> DE 67.

<sup>152</sup> WUG 161.

gesellschaftlichen Zusammenhang.<sup>153</sup> Freilich ist jedenfalls laut Bataille das Verbot der Grund für die Entstehung genau der Fähigkeit, die die Unterwerfung der äußerlichen Welt durch die Einführung des Bewußtseins sowie der zu bewältigenden Objekte anhand der Ausblendung des Schreckens vor dem Tod ermöglicht. „Das Verbot [...] entfernte die Sache, die es untersagte, aus unserem Bewußtsein, und es beraubte zugleich unser Bewußtsein – das klare Bewußtsein zumindest – des Schreckens, dessen Konsequenz das Verbot war.“<sup>154</sup> Dieses bereitet den Raum „für die – durch nichts zu trübende – Klarheit der Welt des Handelns, der objektiven Welt“<sup>155</sup> vor. Gerade aber in der Zusammenkunft von Tod und Verbot zeigt sich die Verflechtung des Verbots mit der Welt der Arbeit und der Vernunft. Denn wenn das Verbot in letzter Instanz dazu dienen *kann* – und dies auch tut, die Arbeit zu ermöglichen, kann es sehr wohl auf den vernünftigen Selbsterhaltungsmechanismus zurückgeführt werden. Wir tun uns oft sehr schwer damit, viele kulturelle Verbote nicht im Lichte praktischer Vorsicht zu betrachten.<sup>156</sup> Bataille kämpft gegen solche Einsichten beharrlich und meint, sie für ungültig erklären zu können, indem er ihre bloße Attraktivität

---

<sup>153</sup> Gewiss kann eine Verbindung zwischen der existential entlastenden Wirkung des Man bei Heidegger und dem Zyklus der Selbsterhaltung, die ein nur ein leeres, vermittelndes Selbst bewährt, in Batailles Welt der Arbeit gezogen werden. Bataille selbst sah viele Überschneidungen zwischen seinem und Heideggers Vorhaben. (Siehe zum Beispiel MM 250-251, die Fußnote). Die Frage ist, ob Bataille auch denselben reaktionären Hang innehat – Habermas meinte schon. (Vergleiche: Habermas: Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie, S. 250.) Die Besorgnis, dass der bekannte, wengleich zaghafte Kommunist Bataille wirklich in denselben faschistischen Eimer gehört, lässt sich angesichts seines Gesamtkorpus und Lebenslaufs, wenn nicht komplett beseitigen, so meiner Meinung nach doch zum größten Teil ausräumen. Sein Projekt etwa, Nietzsche vor dem Missbrauch der Faschisten zu retten, zeugt davon. Siehe dazu: Rita Bischof: Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2010. Vor allem S. 60-70; 99-109. Zu Habermas' Vorwurf siehe: Andrew Stein: The Use and Abuse of History: Habermas' *Mis*Reading of Bataille. In: symplokē 1 (1993), H. 1. S. 21-58; Benjamin Noys: Communicative Unreason. Bataille and Habermas. In: Theory, Culture & Society 14 (1997). H. 1. S. 59-75.

<sup>154</sup> DE 40.

<sup>155</sup> Ebd.

<sup>156</sup> Man muss nur an die Interpretation der strikten Vorsätze über Ernährung in ganz vielen Kulturen denken (das Beispiel liegt auf der Hand, das im Judentum und im Islam geltende Verbot des Verzehrs von Schweinefleisch aufgrund seiner leichten Verderblichkeit zu erwähnen, aber es gibt viele andere), die diese von gesundheitlichen und selbsterhaltenden Maßnahmen hergeleitet sehen wollen. Insgesamt ist bei alledem an dieser Stelle wieder zu fragen, ob die pragmatische Sicht erst nachträglich auf solche Praktiken projiziert wird und ihnen nie innewohnte, oder ob diese einfach nur entlarvt wurden. Um damit weiterzukommen, erfordert es eine Theorie der geschichtlichen Entstehung der Vernunft. Eine von Batailles Schwierigkeiten liegt in der Unschlüssigkeit beziehungsweise Doppeldeutigkeit seiner historischen Herangehensweise (hier stimme ich Habermas zu, siehe: Habermas: Zwischen Erotismus und allgemeiner Ökonomie) sowie seines Rückgriffs auf eine verwickelte Dialektik der Aufklärung. Diese gerät in Widerspruch, denn er räumt seiner Theorie zudem auch eine gewisse Zeitlosigkeit ein. Einerseits zeugt seine Theorie von einem Abbau der vergeuderten Tendenzen, die er in der Geschichte zu erblicken glaubt, andererseits meint er ganz am Anfang jener Geschichte die vereinnahmende Macht produktiver Tätigkeit aufgespürt zu haben. Wenn die Nützlichkeit, wie er sagt, dazu fähig ist, alles sich anzueignen, dann ist es, wie oben angedeutet, schwierig, seine historischen Beispiele vom Unnütz ernst zu nehmen.

für ein Symptom der Überherrschaft rationalen Gedankenguts hält: Die rationale Erklärung der Verbote „ist im Hinblick auf ihre Ursprünge zweifellos ein Irrtum, aber zugleich Symptom der wachsenden Bedeutungslosigkeit der Verbote“<sup>157</sup>. Genau aus dem Grund, da die heutige Menschheit ausschließlich Nutzen und Vernunft verstehen kann, ist die Wahrheit der Verbote samt ihrer nicht-vernünftigen Sinnhaftigkeit entschwunden. Eben genau dieser Sinn entpuppt sich erst in „der Angst, im Augenblick, da wir das Verbot überschreiten. [...] [Im] Augenblick des Überschreitens empfinden wir die Angst, ohne die es das Verbot nicht gäbe.“<sup>158</sup>

Das Verbot ist für Bataille schlichtweg abseits jedweden Bedeutungszusammenhangs: „Die Macht des Verbots ist in gewisser Hinsicht gewaltsam und auf nichts zurückzuführen. Niemand kann darüber Rechenschaft ablegen.“<sup>159</sup> In dieser Weise erhalten die verbotenen Taten ihren sakralen Wert und nehmen den Platz der unhinterfragbaren Energiespendung der Sonne ein. Es entsteht ein Gefühl des Sakralen, das in Verbindung mit den verbotenen Taten auftaucht. Allerdings geschieht dies in der Überschreitung des Verbots, das für Bataille in Ritualien und Festen stattfindet, wo verbotene Handlungen, zunächst gewaltsame und sexuelle, temporär wieder gestattet werden. Die alleinige Wahrnehmung des Verbotenen reicht nicht aus, um den Taten den Schimmer des Sakralen zu verleihen, sondern diese Umwandlung muss erst mit dem Verbrechen einhergehen, das wesentlich eine Rückkehr ist, „eine allerdings geregelte, den Grenzen unterworfenene Rückkehr zum animalischen Trieb, der *göttlich* geworden ist“<sup>160</sup>.

Damit sondert sich das Verbot von allen anderen Bereichen durch seine etwas verwirrende Eigenschaft ab, überschritten werden zu können. Foucault schreibt über diese sich widersprechende Gestalt in seinem bahnbrechenden Text anlässlich des Todes von Bataille – der *Vorrede zur Überschreitung*: „Die Grenze und die Überschreitung verdanken einander die Dichte ihres Seins: Eine Grenze, die absolut nicht überquert werden könnte, wäre inexistent; umgekehrt wäre eine Überschreitung, die nur eine scheinbare oder schattenhafte

---

<sup>157</sup> WUG 162.

<sup>158</sup> DE 40.

<sup>159</sup> WUG 161.

<sup>160</sup> DS 52. Zu diesem Punkt betont Bataille in *Die Erotik*, er sei wesentlich dialektischer Natur, denn die Überschreitung unterscheidet sich von einer bloßen „Rückkehr zur Natur«: sie hebt das Verbot auf, ohne es zu beseitigen.“ (DE 38, mitunter die Fußnote.)

Grenze durchbrechen würde, nichtig.“<sup>161</sup> Die widersprüchliche Eigentümlichkeit des Verbots fungiert in der Überschreitung, denn obgleich das Verbot eine Änderung in der basalen Struktur der gegebenen Welt mit sich bringt, so wie sie vom Menschen angesichts der neuen vom Verbot gesetzten Grenze wahrgenommen wird, erschafft erst die Möglichkeit der Überschreitung die Verneinung jener neuen Gegebenheit. Durch die vom Verbot eingeführten Praktiken wird *eine neue Lebenswelt erschaffen*. Das Durchbrechen und mithin die Zurückweisung der Gegebenheit machen für Bataille die wahre, nicht nützliche Qualität des Menschlichen aus. Diese liegt

nicht in irgendeinem definierten Zustand, sondern in dem notwendig unentschiedenen Kampf, in dem derjenige begriffen ist, der *das Gegebene*, was immer es sein mag, zurückweist, weil es *das Gegebene* ist. Das Gegebene war für den Menschen ursprünglich dasjenige, was vom Verbot zurückgewiesen wurde: die von keinem Gesetz eingeschränkte Animalität. Das Verbot wurde seinerseits zum Gegebenen, das der Mensch zurückwies.<sup>162</sup>

Die symbolische Überschreitung des Verbots trübt demnach die Beziehung der Dynamik zwischen den animalischen Trieben auf der einen Seite und der arbeitsgezielten Zügelung derselben auf der anderen Seite. Hier muss man Bataille zu einem gewissen Grade gegen ihn selbst lesen, und zwar mithilfe seines engen Freundes Maurice Blanchot: „Das, was zuerst ist, ist nicht der Beginn, sondern der Wiederbeginn, und das Sein ist gerade die *Unmöglichkeit*, ein erstes Mal zu sein.“<sup>163</sup> Denn das Verbot hat die Gegebenheit einer unmäßigen Animalität überhaupt erst durch die durch es selbst zustande gebrachte Möglichkeit der Zurückweisung erschaffen. Das Tier ist nicht nur durch das unaufhaltsame Verfolgen seiner innersten Genusstriebe definiert, sondern versucht auch, am Leben zu bleiben; also ist es wohl wahr, dass die Tiere auch irgendwie *gearbeitet*, gegebenenfalls ihr Leben gesichert haben müssen. Die Beschreibung dieser Tätigkeiten jeweils als Genuss oder Arbeit ist das wesentliche Problem – sie müssten eher in einer Übereinstimmung oder einer Einheit begriffen werden. Die Triebe wurden dann erst mit dem Verbot anhand der Ermöglichung der reinen Arbeit kraft der Vereinzelung beziehungsweise Verdinglichung,

<sup>161</sup> Michel Foucault: Vorreden zur Überschreitung. Über. v. Hans-Dieter Gondek. In: Daniel Defert/Fraçois Wald (Hrsg.). Schriften in View Bänden, Band I. I. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. S. 325.

<sup>162</sup> DS 54.

<sup>163</sup> Maurice Blanchot: Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz. Über. v. Hans-Joachim Metzger/Bernd Wilczek. 1. Aufl. München: Carl Hanser Verlag (1991). S. 73.

sowohl des erst jetzt entstandenen Menschen als auch der zerstückelten Natur, erstmal von der vernünftigen Arbeit abgekoppelt. Wegen der Bestimmung des Menschen als Produkt der in das Spiel des Verbots und der Überschreitung einbezogenen Dynamik jedoch, ist es nicht einmal möglich von seinen Trieben als denen der Tiere ähnlich zu reden.

Denn es war das Verbot bestimmter Handlungen, das die Vereinzelung der Wesen einführte, indem, Bataille zufolge, die tierischen, zunächst auf Sexualität und Gewalt bezogenen Triebe, die, wie beschrieben, eng mit der Kontinuität zusammenhingen, aus der menschlichen Sicht verbannt und auf eine neue, von der Angst vor dem vereinzelt Tod geprägte Ebene gehoben worden waren. Immer war *der Mensch* als solcher laut Bataille in dieser Vereinzelung, die Natur jedoch nicht. Die Verwirrung an diesem Punkt rührte von der Angst her, die auf eine ursprüngliche Gegebenheit des menschlichen Drangs zur Selbsterhaltung zu verweisen scheint, insofern die Angst vor dem Tod durch das Verbot erschaffen wurde. Diese Angst kann es gar nicht geben, bis die vollzogene Vereinzelung aufgrund der von der Animalität unbefleckten Arbeit die Welt der Kontinuität in die der diskreten Dinge verwandelt hat. Durch die dialektische Wendung der Überschreitung erscheinen die von der Heiligkeit unangetasteten animalischen Triebe, die diese Angst nicht kennen, als *verloren*, weil die Sichtweise, die sie erschaffen hat, sie für den Menschen unzugänglich macht – immer müssen sie mit einem im Schrecken verwobenen sakralen Wert behaftet sein, denn sie sind unwiederbringlich mit dem Symbol des Verbrechens verbunden. Als solche können die animalischen Triebe nicht als einem Ursprung entstammend betrachtet werden, sondern als ein Produkt des Werdens der menschlichen Welt, in der sich alles vorgeblich abspielt. Die zurückgewiesene Gegebenheit der Animalität ist aber gerade *desselben Gehalts wie die Natur überhaupt*.

Die überschwängliche Kraft der Natur bedarf zu ihrer Erscheinung erstmals der in der Zeit entstehenden und vergehenden Einzelwesen, die nach Bataille nicht der Natur selbst angehören, sondern durch die menschliche Sicht und Tätigkeit ihr hinzugefügt wurden. So selbstverständlich wie es in diesem Kontext klingen mag, ist der luxuriöse Charakter der Natur auch ein Produkt des Zustandebringens des Verlusts durch die Zurückweisung

mittels des Verbots.<sup>164</sup> Die verschwenderische Kraft der Sonne entspringt einer Art Wunsch, den die sich Knappheit und Diskontinuität auferlegende Menschheit hegt. Die Sonne in der Welt der Dinge gibt es nicht: Durch den Prozess der Begrenzung alles Erscheinens bildet sich ein Rest, der nicht vereinnahmt werden kann, denn die Grenze, so wie die Menschen sie erschaffen, bietet immer die Möglichkeit der Überschreitung. Indem Grenze den Ursprung mit dem Produkt vermengt (das Verbotene muss es vor dem Verbot gegeben haben, aber es kann nach der Einführung des Verbots nie wieder dasselbe sein), erzeugt sie den von ihr bedingten Rest als einen scheinhaft unabhängigen Exzess. Bataille spricht dieses Paradoxon selber aus: „Ich betone die Tatsache, daß der Tod die Kontinuität des Seins, da sie den Ursprung der Wesen bildet, nicht erreicht, die Kontinuität des Seins ist von ihm unabhängig; *der Tod bringt sie*, im Gegenteil, *sogar an den Tag*.“<sup>165</sup> Das Zu-Tage-Bringen aber, vor allem mit Blick auf den von Menschen erschaffenen Tod (denn es ging ja nie um den sogenannten natürlichen Tod) bedingt vollkommen den Grundgehalt der Natur.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> In diesem Sinne muss man Patrick Ffrenchs Lesart umkehren. Er schreibt bezüglich der Opferung, auf die ich erst im folgenden Abteil eingehe: „Es scheint, als würde die der Dynamik der Natur inhärente unvermeidliche Verausgabung zu einer Verinnerlichung des Verlusts sublimiert“, und Bataille stelle damit ein „Bild des Opfers, weniger des Menschen oder des menschlichen Bewusstseins durch die Natur als vielmehr mit ihr, als eine Weise des Eintauchens in den unaufhörlichen natürlichen Prozess des Verlusts und der Verausgabung.“ (Patrick Ffrench: *Batailles Natur*. Über. v. Artur R. Boelderl. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 259; 271.) Die Natur in Batailles Werk spiegelt viel eher diesen ursprünglich menschlichen Verlust wider. Produktiver scheint mir Leander Scholz' Ansatz: „In diesem Sinne verweist die Erweiterung einer Gesellschaftstheorie um die Frage des Ursprungs, der außerhalb der Gesellschaft liegt und sich ihr entzieht, auf die Lösungen der Probleme einer Gesellschaft, die auf diesen Ursprung nur in Form einer Umwelt stoßen kann. Aus diesem Grund kann Bataille den Horizont einer Ökologie als Alternative zu einer Welt der Arbeit einführen.“ (Leander Scholz: *Der Potlatch der Natur, Elemente einer politischen Ökologie bei Georges Bataille*. In: *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 53 (2007). S. 73.) In diese Richtung geht auch Allan Stoekl. Siehe: Allan Stoekl: *Batailles Peak. Energy, Religion, and Postsustainability*. 1. Aufl. Minneapolis: University Of Minnesota Press 2008.

<sup>165</sup> DE 24.

<sup>166</sup> Hier ist einer der schwerwiegendsten Fehler, den Gerd Bergfleth begeht, indem er mit Bataille von einer vom Menschen unabhängigen Natur sprechen möchte, mit der er dann, natürlich je nach Herkunft und Kultur im Sinne des Bodens, wiedervereinigt werden kann. Vergleiche *Theorie der Verschwendung*, 356-357. Ebenso unverständlich ist Mark Featherstones folgende Behauptung: „Bataille's theory is concerned to collapse humanity back onto the level of the animality and return us to the state of nature. This form of radical difference is blind to otherness, inter-dividual recognition, or any form of identity. [...] On the contrary, he abandons them both to the savagery of the state of nature.“ (Mark Featherstone: *Economies of Sacrifice: Recognition, Monadism, and Alienation*. In: *Cultural Values* 5 (2001). S. 317.) Freilich ist, wie bereits erwähnt, Batailles Begeisterung für Gewalt beunruhigend. Dennoch zeugt dieser Text von einem grundlegenden Missverständnis seines Denken.

Wenn Bataille, wie Baudrillard ihm vorwirft, „einer naturalistischen, wenn nicht biologistischen Versuchung“<sup>167</sup> erliegt, so muss er vor dieser gerettet werden. Seine Natur, die sich aus der Gewalt und dem Exzess – also aus Kategorien des menschlichen Diskurses – Inhalt und Bestimmung erschafft, fungiert keinesfalls als die letzte Begründung für die Theorie der Verausgabung, sondern ist nur Ausdruck der Unmöglichkeit einer Weltdarstellung, die allem Rechnung tragen kann. Wenn das Sein in diesem Exzess sowie die Natur in diesem Luxus bestehen sollte, gelten sie nicht als deren Vorbedingungen, sondern als Nachfolger ihrer unbegreiflichen Ergänzungen. Das exzessive Sein entsteht gerade in dem Einhegen der Gegenstände, das es durch Ausgrenzung produziert. Das Sein als Exzess ist keine Grundlage für alles andere, sondern ein Symbol für dessen Unzulänglichkeit.

Bataille scheitert im Kontext der Anthropologie daran, seine Darstellung der absoluten Vergeudung im Potlatsch zur Geltung zu bringen: Er war unfähig, einerseits die Verschiedenheiten der Kategorien (Ding-Nutzen und Exzess-Sein) auseinanderzuhalten, weil er sich auf das konkrete, beobachtbare Leben in der Welt der Dinge beschränkt hatt; andererseits fehlte der Rückgriff auf das zankende Zaudern, das die Differenz zwischen jenen Kategorien charakterisiert. Gleichwohl war ihm das gerade bewusst: Die Analyse zielte auf das konkrete Leben, „das alle möglichen Ausgaben umfaßt [und] nämlich keine ausschließlich produktive Verausgabung und praktisch nicht einmal eine rein unproduktive Verausgabung“<sup>168</sup> kennt. Um aus diesem Zirkel herauszukommen, muss man den Übergang zwischen dem Konkreten und dem Fließenden zutage treten lassen. Dies versucht Bataille in Anbetracht des Opfers, dessen Wesensmerkmal die Kerneigenschaft des Potlatsches ausmacht, zu zeigen. Im Opfer zeigt sich der Schatten dessen, was von vornherein im Ding nur verborgen zu sein scheint und doch erst mit dessen Zerstörung entsteht.

## II.V Das Opfer und die Entdinglichung

Da das Ding erst mit der Unterjochung der Natur zugunsten des Menschen hervortritt, geht es im Opfer darum, der Natur und der heiligen Welt zurückzugeben, „was der dienstbare Gebrauch degradiert, profaniert hat. Der dienstbare Gebrauch hat ein *Ding* (ein

---

<sup>167</sup> Baudrillard: Der symbolische Tausch und der Tod, S. 249.

<sup>168</sup> DvT 39.

*Objekt*) aus dem gemacht, was zutiefst von gleicher Art ist wie das *Subjekt*, was sich mit dem Subjekt in einer Beziehung intimer Partizipation befindet.“<sup>169</sup> Nun wurde die Nachträglichkeit des Subjekts in der letzten Analyse aufgezeigt: Es ist kein Überbleibsel einer irgendwie harmonischen wenngleich gewaltigen Naturerscheinung in der Kontinuität, sondern im Kern das Produkt der Sondierung des Menschen von seinem Außen durch die auf Basis des Verbots vollzogene Verdinglichung.<sup>170</sup> Bataille betont, dass das Opfer im ersten Rang immer ein Menschenopfer, und das Ding, das geopfert wird, ein Ding gewordener Mensch ist. Es geht darum, die Dinghaftigkeit zu zerstören, was nicht gelingen kann, wenn das Ding lediglich selbst zerstört wird (für Bataille *muss* die faktische, tatsächliche Zerstörung egal sein, denn sie ist ebenso vereinnahmungsanfällig wie das Ding selbst), sondern diese Zerstörung muss einen unwiederbringlichen Bruch mit der Kette der Nützlichkeit vollziehen und eine Bewegung des Universums hervorrufen. Diese Bewegung bedarf ihrerseits des vereinzelt Dings, um sich zu ereignen. Die freie, obschon mit der Kontinuität verwobene Unabhängigkeit zu erreichen, setzt voraus, dass dem Ding immanente Mehr der Zerstörung zu entfalten, „deren Wesen es ist, *profitlos* zu verzehren, was der Verkettung der nützlichen Werke hätte verhaftet bleiben können“<sup>171</sup>.

Die Formulierung ist von Bedeutung: hätte verhaftet bleiben können. Aus der Beschaffenheit eines jeden Dings entspringt die Potenzialität, nützlich angewendet werden zu können. Das ist konform mit der Dinglichkeit selbst und die Chance, einen Profit oder ein weiteres Wachstum daraus zu ziehen, bestimmt diese Potenzialität des Dings, das als Ding zerstört werden muss, um aus der Kette befreit zu werden. Nun heißt das aber, dass, um die Dinglichkeit zu vernichten, ihre Potenzialität zur Mehrwertproduktion auch mit vernichtet werden müsste, was nicht einfach anhand einer faktischen Zerstörung vollbracht werden kann. Weiter sei daran erinnert, dass auch der Schrecken angesichts der ekstatisch-tödlichen allgemeinen Ökonomie erst vermöge des Blicks auf alles, „was *mehr ist als das*,

---

<sup>169</sup> DvT 86.

<sup>170</sup> Comay betont auch, ohne so weit wie ich in Bezug auf die Unzulänglichkeit von Batailles Tendenz zur Rückschau zu gehen, dass Batailles „nostalgia’ [...] at best an ‘uneasy’ one“ sei; er sei „unsentimental in his attachments, and dismisses every yearning for archaic Nature as being just ‘poetic fulguration’“. (Comay: *Gifts Without Presents*, S. 80-82.) In diesem Sinne bringt sie mit gewissem Vorbehalt Batailles Begriff der Erfahrung mit dem Benjamins zusammen: „For Benjamin knew well that there was never a point of originary plenitude to be recapitulated or ‘reexperienced’: Erfahrung had been from the outset already fractured by the passage of time itself.“ (Ebd. S. 85.)

<sup>171</sup> DvT 88.

*was ist*<sup>172</sup>, einschlägt. Jener Exzess kann von dem Mehr eines potenziellen Mehrwertes nicht abgekoppelt werden, der dem Ding immanent ist. Das Ding wurde in seiner diskreten Form von Anbeginn von dem Paradoxon jenes uneinhegbaren Mehrs definiert, welches das Wesensmerkmal des universellen Spiels ausmacht, das nur auf Basis des Tods zutage gebracht werden kann. Es geht in der Opfergabe darum, den unmöglichen Streit zwischen der Begrenztheit des Dings sowie dessen inhärenter mehrwertiger Selbstüberschreitung durch den Tod hervortreten zu lassen als Ausdruck der unmöglichen Verausgabung, deren Gehalt als Entziehung sich im Blick auf das Ding entbirgt. Das vollzogene Opfer setzt entsprechend voraus, dass auch die ephemere Dinglichkeit im Sinne dessen, was anhand des Dings gewonnen werden kann, in die Luft gesprengt wird; das Band, „das die Opfergabe an die Welt der profitablen Aktivität bindet, wird zerschnitten, [...] die geweihte Opfergabe kann der *realen* Ordnung nicht zurückgegeben werden“<sup>173</sup>, weil eben diese reale Ordnung kraft des Selbstwiderspruchs des Dings zerfällt. Die Opferung als die Überschreitung all dessen, was arbeitstechnisch anhand des Verbots ermöglicht wurde, veranschaulicht die Grundlosigkeit der durch das Verbot erschaffenen Gegebenheit der Ordnung der Dinge selbst.

Denn um der realen Welt das Objekt der Opfergabe rückzuerstatten, müsste es ein Maß geben, nach dem die Schuld des Entzugs abgemessen werden könnte, aber „Maß gibt es nur in Bezug aufs Objekt, Vernunft nur in der *Identität des Objekts mit sich selbst*“<sup>174</sup>. Worum es im Opfer dann schließlich gehen muss, ist die Enthüllung der essentiellen *Ungleichheit* des Dings mit sich selbst, das heißt des fundamentalen Widerspruchs der Dinglichkeit überhaupt. Robert Pfaller schreibt dazu: „Vielleicht könnte Batailles gesamte »Anti-Ökonomie« umformuliert werden, wenn es in ihr nicht um die Verausgabung realer Ressourcen, sondern um einen bestimmten Umgang mit Fiktionen [...] ginge. Auch Batailles Beispiele deuten auf ein »als ob« der Verschwendung hin.“<sup>175</sup> Pfaller macht nicht ganz deutlich, dass dieses Als-Ob schon in dem Gegenstand selbst angelegt ist; die Fiktion der Verschwendung stellt die Fiktion des Objekts auf die Bühne. In der realen Ordnung ist

---

<sup>172</sup> DE 261.

<sup>173</sup> DvT 88.

<sup>174</sup> Ebd., meine Hervorhebung.

<sup>175</sup> Pfaller, Robert: Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2019. S. 242.

das Ding immer erst sinnvoll in der Verbindung mit den eventuellen Anwendungen, für die es sich eignet und die gleichermaßen über die Grenzen hinausweisen, die das diskrete Ding als möglichen Verwendungsträger bedingen sowie es festsetzen. Denn ohne die nützlich-mögliche Anwendung, die die Trennung von anderen Objekten bekanntgibt, *wäre das Ding vollständig in der schwebenden Kontinuität*. Die Verzehrung des Geopferten, anstatt das rein faktische Objekt zu zerstören, zeigt die Bodenlosigkeit eben jenes Objekts, das seiner Bezüge entzogen wird. Das Opfer lässt die Unmöglichkeit des vertrauten Dings zutage treten und verwirft es samt der realen Ordnung.

Dadurch wird aber nicht nur das zu opfernde Ding zerstört, sondern die Verdinglichung derer wird aufgehoben, die an der Opferung teilnehmen. Weder das eine noch das andere kann vom anderen abgekoppelt geschehen, denn erst wenn „[das Opfer] geweiht ist und während der Zeit, die die Weihe vom Tode trennt, tritt es in die Intimität der Opfernden ein und nimmt an deren Verzehrung teil“<sup>176</sup>. Diese Verzehrung muss aber in einer Gleichzeitigkeit mit der Zerstörung gedacht werden, das heißt, in der Weihung, die die verloren gegangene wirkende Heiligkeit wiederzuerlangen scheint. Also kann es das Opfer und den Entzug des paradoxalen Dingcharakters des Geopferten nicht geben, ohne zugleich die Opfernden gemeinsam in das Getaumel des Ritus hineinzuworfen. Wozu aber das führt, und was den wesentlichen Sinn des Opfers jenseits des Drangs zur Zerstörung ausmacht, ist die Befestigung der Einheit der Opfernden. „Das Opfer ist die Glut, in der die Intimität derer, die das System der gemeinsamen Werke bilden, sich wiederfindet. Die Gewalt ist sein Prinzip, aber die Werke begrenzen sie in Raum und Zeit.“<sup>177</sup> Diese ist dann die Kehrseite der Entfesselung: Die Überschreitung behält noch immer den Moment des Wiedereintritts in jene Welt der Dinge, die sie außer Kraft setzt.

Hiermit zeigt sich die Funktion des Opfers als Bindung der in der realen Ordnung getrennten Wesen, deren Bindung dennoch unmöglich ist, weil sie sich selbst gegenseitig auf Dinge reduziert haben und entsprechend im Kern von der nicht zu entfliehenden Diskontinuität heimgesucht werden. Sie müssen von dieser Sperre der Diskontinuität befreit werden, um dem Anschein nach zu sich selbst als Einheit zurückzukommen: „Die Individuen entfesseln sich, aber diese Entfesselung, die sie unterschiedslos mit ihresgleichen

---

<sup>176</sup> DvT 90.

<sup>177</sup> Ebd.

vermischt und verschmilzt, trägt dazu bei, sie in den Werken der profanen Zeit aneinander zu binden.“<sup>178</sup> Es versteht sich von selbst, dass die Einigung nur von blitzartigem und vergänglichem Charakter ist, denn nach der Beendigung des Fests fängt die Arbeit wieder an. Immerhin leistet das Opfer den notwendigen Schub des Todes als den Reiz, gemeinsam zu arbeiten, und verleiht dieser Arbeit einen Sinn, den sie allein auf die Nützlichkeit und die Selbsterhaltung blickend nie hätte haben können. Was im Opfer erwählt wird, ist „der *verfemte Teil*, der für die gewaltsame Verzehung bestimmt ist. [...] [Sie] macht seine Gestalt erkennbar, die von nun an die Intimität, die Angst und die Tiefe der lebenden Wesen ausstrahlt.“<sup>179</sup> Nicht nur bringt das Opfer den verfemten Teil ans Licht, sondern es hat ihn auch produziert.

## II.VI Die Verschwendung der Verschwendung: Potlatsch II

Vor dem Hintergrund des im letzten Kapitel Ausgeführten kehren wir erst jetzt zur Problematik des Potlatsches zurück, den ich mit folgendem Zitat aus *Der verfemte Teil* zur Einrahmung wieder einführen möchte:

Der *Potlatsch* läuft zwar selten auf Handlungen hinaus, die in allen Punkten dem Opfer gleichen, aber er ist nichtsdestoweniger die *komplementäre Form einer Institution, die etwas der produktiven Konsumtion entziehen will*. Das Opfer entzieht der profanen Zirkulation nützliche Produkte; die Geschenke des *Potlatsch* mobilisieren im Prinzip Gegenstände, die von vornherein nutzlos sind.<sup>180</sup>

Als solche will Bataille die im Potlatsch zu vergeudenden Gegenstände grundsätzlich als Verschwendung bestimmen. Diese Gegenstände seien Luxusprodukte<sup>181</sup>, was heißt, dass sie in ihrem Kern schon ein Zeichen des Überschusses in der Gesellschaft sind. Problematisch ist dies für die Definition des Potlatsches, insofern es der These der Zerstörung *nützlicher* Güter zuwiderläuft, deren Verschleuderung das wahrhafte Zeichen der Wette des Todes ist. Schwierig ist es, das zu verschwenden, was von vornherein verschwendet war.

---

<sup>178</sup> Ebd.

<sup>179</sup> Ebd.

<sup>180</sup> DvT 108.

<sup>181</sup> Siehe DvT 109. Bataille erwähnt, dass diese bei den Azteken vornehmlich aus Hüfttüchern, Mänteln und anderem bestanden, während es bei den Ureinwohnern Nordwestamerikas Boote, Sklaven, und Häuser sind, die verschleudert werden und die, wie Bataille einräumt, freilich doch nützliche Gegenstände sind.

Es sei denn, die Luxusgüter waren nie komplett dem Kalkül der Nützlichkeit entzogen. Hier korrigieren wir Bataille: In der Ordnung der Dinge kann, faktisch betrachtet, der Gegenstand nie gänzlich dem Luxus zugeordnet werden, sondern er ist in seinem trüben Widerspruch der heimliche Träger sowohl des Praktischen als auch des verschwenderischen Luxuriösen. Das war ein Ergebnis der ersten Untersuchung zum Potlatsch. Genau darum muss der Potlatsch die zusätzliche Eigenschaft haben, eine doppelte Verschwendung in Gang zu setzen, die nicht den Zweck der Produktion von Luxusgütern, also der gezielten Produktion des Unnützen, vor Augen hat. Stattdessen muss eine dramatisierte Verachtung für die den Luxus produzierenden Güter inszeniert werden, deren Gebrauch als Luxusgüter sie zurück in die Welt der nützlichen Dinge im Sinne der Bestimmung der machthabenden historischen Souveränität führt. Dies entspricht damit, so Bataille, der authentischen Verausgabung: Dem Zelebrieren des verfemten Überschusses, der selbst im Luxus produziert werden kann. Dieser „verlangt die vollständige Verachtung der Reichtümer, diese düstere Gleichgültigkeit dessen, der die Arbeit verweigert“<sup>182</sup>. Worum es entsprechend der Doppelverschwendung des jetzt so aufgefassten Potlatsches geht, ist die Verschwendung der Verschwendung, die erst, anders als beim Opfer, in der Dynamik der währenden wechselseitigen Herausforderung vorkommen kann. Nur dies entkräftet die Falle der Macht.

Denn immerhin ergibt sich aus dem Potlatsch der Ruhm, der wiederum in die Hierarchiebildung umschlagen kann und überdies dem Sieger eine Macht verleiht, die sofort den Weg zur realen Ordnung der Dinglichkeit und Herrschaft ebnet. Bataille führt aus: „Prestige ist insoweit *Macht*, als diese jenseits von Erwägungen von Recht und Gewalt liegt, auf die man sie gewöhnlich zurückführt.“<sup>183</sup> Bataille betont weiter, dass die Macht nicht demjenigen zugeschrieben wird, der die Fähigkeit hat, „den Platz eines anderen einzunehmen oder sich seine Güter anzueignen,“ sondern dass sie auf „einer sinnlosen Raserei, einer maßlosen Verausgabung von Energie“<sup>184</sup> beruhe. Im Kern zielt diese Beschreibung, wie mittlerweile bekannt ist, auf die Fähigkeit, das Spiel am Abgrund des Todes zu treiben. Der im Potlatsch entstehende Reichtum hängt nun aber zunächst mit dem

---

<sup>182</sup> DvT 110.

<sup>183</sup> DvT 103.

<sup>184</sup> Ebd.

Begriff des Todes zusammen, der nur im Kontext der allgemeinen Ökonomie verständlich ist: des Todes als Offenlegung und Produktion des Energieüberschusses selbst. Dieser bildet sich zuerst an den Gütern selbst ab, weil ihre Teilhabe an jedweder luxuriösen Ordnung erst durch ihre Vernichtung stattfinden kann. Ein Spieler „ist jetzt reich, weil er vom Reichtum den Gebrauch gemacht hat, der in dessen Wesen liegt: er ist reich, weil er ostentativ verzehrt hat, *was nur, wenn es verzehrt wird, Reichtum ist.*“<sup>185</sup> Die Güter waren einerseits vorerst uneingelöste Reichtümer, deren Bestand als Reichtümer nicht zur Geltung kommen konnte, andererseits der ständigen Bedrohung ausgesetzt, in der sinnvollen Kette der Nützlichkeit verfangen zu bleiben.

Die Verzehrung als solche wirkt wie eine reflexive Weise, die Güter vermöge ihrer eventuellen nützlichen Verwendung gerade für die Verschwendung freizusetzen – um sie in Luxus zu verwandeln, müsste ihre mögliche Zweckdienlichkeit erst durch die Gewalt der Verzehrung anerkannt werden, die sie in dem wertvollen Tauschverhältnis aufstellt. Indem aber die Verzehrung die Güter nicht allein unter dem Blick des Verzehrenden vernichten kann, muss diese Dynamik immer zugleich mit Hinblick auf den und im Anblick des Anderen stattfinden. Das bildet aber durchaus die Schlagkraft der Aktion überhaupt, denn die Verzehrung zieht eine Modifikation des Anderen mit sich: „Eine echte Verzehrung müsste zwar eigentlich einsam geschehen, aber sie erreicht dann nicht die Vollendung, die die Einwirkung auf den Anderen ihr ermöglicht. Und die Einwirkung auf den anderen ist eben die Macht des Geschenks, die man erwirbt, weil man *verliert.*“<sup>186</sup> Der Andere erschafft den Boden, auf dem der Verlust in sein Gegenteil umschlagen kann. Dafür ist die Macht des Geschenks entscheidend, weil allein kraft des möglichen praktischen Wertes, der im Geschenk einbegriffen ist, das geschenkte Objekt und der durch es Schenkende sich in der Vernichtung der nützlichen Bezüge überschreiten können. Der Andere verhilft dem Geschenk, den Bereich der bloßen Gebräuchlichkeit zu überwinden; die Wirkung des Geschenkkampfs liegt in seiner Beschaffenheit durch den Anderen.

Wie geht das? Die Güter sind nicht von Anfang an als verschwenderischer Reichtum zu betrachten, sondern ihr Gebrauch im Schenken erlaubt es ihnen, zwischen ihren beiden Eigenschaften, einerseits der Zweckdienlichkeit als Macht und andererseits ihrer

---

<sup>185</sup> DvT 101, meine Hervorhebung.

<sup>186</sup> DvT 101.

Überschüssigkeit als Verschwendung, zu gleiten. Dieses Gleiten geschieht nur mithilfe des Blicks des jeweiligen Anderen, da die Macht gerade in dem Tun des Einen entsteht, den Gegenstand in der Anwesenheit des Anderen zu vernichten. Das heißt dann aber, dass das Geschenk erst im Schenken zu einem Geschenk werden kann;<sup>187</sup> die Nützlichkeit des Dings wird erst innerhalb der Verwandlung im Einfluss auf den Anderen bewahrheitet, denn der Andere wird durch das Geschenk gezwungen, sich zu revanchieren. Der Reichtum verlässt die Ordnung der Dinge, aber nur insofern, als etwas anderes in die Ordnung der Dinge eingegangen ist: Durch das „Geschenk vermag sich das schenkende Subjekt zu überschreiten, aber im Austausch gegen den verschenkten Gegenstand eignet sich das Subjekt die Überschreitung an: es betrachtet diese Fähigkeit, zu der es die Kraft gehabt hat, als Reichtum, als eine *Macht*, die es von jetzt an besitzt.“<sup>188</sup> Dennoch ist diese Macht nicht von Dauer, da der jetzt eine Niederlage erleidende Gegenspieler den so erreichten Status quo nicht erhält – das nächste Geschenk kippt das Verhältnis um und fordert einen weiteren Zug. Zumindest während des Spiels befestigen sich die Ergebnisse nicht, deren Konsequenz die Beendigung der Überschreitung mit sich bringt. Während des Spiels, anders als bei der Herr-Knecht-Dialektik, sind die Spielenden gleichgestellt, also entsteht keine Hierarchie. Gerade eben in der Gleichstellung von sich herausfordernden Spielern, die gegenseitig Verschwendung und die Verschwendung des Anderen ermöglichen, kann von einer anhaltenden Verausgabung gesprochen werden, die sich mit jedem diskreten augenblicklichen Zug eben erneut darlegt, da sie sich in dessen Erwiderung antizipiert.

Der Potlatsch ist insofern eine List: Das Geschenk fungiert nur als Geschenk, indem es zugleich als Herausforderung erscheint, was paradoxerweise das Schenken verunmöglicht. Das Zustandebringen des Verschwenderischen am Verschenkten erfolgt nur mithilfe der nach Außen gezeigten Selbsttäuschung des Schenkenden, der seinerseits durch das Schenken sich selbst zu überschreiten, von seiner Unterwürfigkeit als ein dem Ding unterjochtes Ding zu befreien versucht. Damit wird die Vereinzelung Lügen gestraft: Ihr

---

<sup>187</sup> Robert Pfaller merkt an, dass Geschenke immer durch ihre überflüssige Unbrauchbarkeit ihren Geschenkcharakter gewinnen. (Vergleiche Pfaller: Wofür es sich zu leben lohnt, S. 175.) Er begreift insgesamt das Ausmaß der Verwicklung von Ekel und Anziehung, die die gleitenden Objekte innehaben, auf die ich hier jedoch nicht eingehen kann. Unter anderem sein Beispiel der Whiskeyflasche, deren Gestalt sich im Übergang vom Abend der Feier zum verkaterten Vormittag völlig verändert, bringt die Nichtidentität des Objekts auf den Punkt: In diesem fundamentalen Widerspruch aller Gegenstände lauert in ausgezeichneter Weise der Schatten dessen, was die allumfassende Kraft der Nützlichkeit schweigend verspottet.

<sup>188</sup> DvT 100.

innerer Widerspruch und mithin ihre verborgene Selbstüberschreitung kommen ans Licht. Die Thematik der Verschwendung, die in der Natur durch die Konkurrenz zwischen zwei sich gegenseitig im Wachstum eindämmenden Einzelwesen vorkommt, zeigt diesen Listcharakter: Was sich als Ausgangspunkt präsentiert, und zwar die Priorität der maßlosen Verschwendung, ergibt sich nur aus einer Vermittlung über das kalkulierbare Konkrete, infolge deren die Überschüssigkeit, die so gepriesen wird, sich nur blitzartig und oberflächlich zeigen kann. Diese ist auch zu einem gewissen Grad die List im Herzen von Batailles gesamter Philosophie. Die doppelte Bewegung fasst er wie folgt zusammen:

Einerseits müssen wir die engen Grenzen, in denen wir uns bewegen, überschreiten, andererseits muß eben diese Überschreitung wieder in unsere Grenzen eingeholt werden. [...] Einerseits müssen wir etwas verschenken [...] Aber das Geschenk wäre unsinnig, (und wir würden uns nie dazu entschließen), wenn es nicht die Bedeutung eines Erwerbs hätte.<sup>189</sup>

Also ereignet sich in dem Wirbel des Potlatsches in gleicher Weise die Entstehung der Verschwendung sowie ihr Verfall. Die Dinglichkeit ermöglicht die Verschwendung auf der Ebene des Potlatsches genauso wie die Vereinzelnung sie auf der Ebene der allgemeinen Ökonomie ermöglicht. Die Verschwendung des Geschenks wird angeeignet und in ein nützliches Ding verwandelt, womit etwas, was grundsätzlich nicht dinghaft ist – das heißt der Rang oder das Prestige – in die Ordnung der Dinge eingeht. Dies war dadurch bedingt, dass die Gesellschaft über einen Luxus, der verschwendet werden muss, schon verfügt hatte, der aber als solcher nicht vor seiner Aneignung erscheinen konnte. Er ist sowohl die Produktion des Überschusses als auch ihrer Unmöglichkeit. In dieser Spaltung, so Bataille, lässt sich zeigen, dass der Überschuss „nicht Gegenstand einer vollen Aneignung sein [kann] (man kann keinen nützlichen Gebrauch von ihm machen, ihn nicht zum Wachstum der Produktivkräfte verwenden), sondern die Verschwendung dieses Überschusses [...]

---

<sup>189</sup> Ebd. In einer für Bataille fast ungewöhnlich nüchtern klingenden Passage aus *Nietzsche und der Wille zur Chance* räumt er ein, dass die Überschreitung nicht ständig wiederholt werden könne und dass angesichts einer jeden Verausgabung eine gewisse List, ja die List der Vernunft sogar, doch ins Spiel gebracht werden müsse: „Mit anderen Worten, da jedes Aufspielsetzen, jeder Aufstieg, jedes Opfer wie der Sinnexzeß ein Kraftverlust ist, eine Verausgabung, müssen wir jedesmal unsere Ausgaben durch ein Gewinnversprechen motivieren, sei es nun trügerisch oder nicht“ (NWC 73). Nur eine naive Lesart von Batailles Werk schafft es, diese Bedingung der Überschreitung zu übersehen.

selbst zum Gegenstand einer Aneignung“<sup>190</sup> wird. Diese Aneignung gelingt kraft der doppeldeutigen betrügerischen Zielsetzung, die auch als die Rahmenbedingung jedweder spielerischen Erscheinung gilt. Der Gehalt des Potlatsches liegt zwischen Kampf und Spiel, die sich gegenseitig verunmöglichen, um sich zu verwirklichen; zugleich kann die Verausgabung im Potlatsch nur in der verdoppelten Herausforderung beider Parteien vorkommen. Der Eine überschreitet sich nur insofern der Andere diese Verzehrung ohne praktischen Sinn ermöglicht. Zur Erinnerung: „Ideal wäre [...] deshalb [...] ein *Potlatsch*, der nicht erwidert werden kann.“<sup>191</sup> Da es dies bis zur absoluten Erschöpfung des einen Spielers – und man mag zugunsten der von Bataille beabsichtigten Darstellung ernsthaft glauben, diese wäre sein Tod – nicht geben kann, gerät der Potlatsch ins Unendliche. Also schreitet das Ganze fort. Die Aneignung, sofern sie die Verschwendung sich zeigen lässt, bewirkt das Gegenteil, indem sie die Profilierung heiliger Güter zum zweckdienlichen Gebrauch herunterzieht. Das Streben der Menschheit nach Rang, Prestige oder Macht ist das Streben „nach dem Ungreifbaren, nach der nutzlosen Verwendung ihrer selbst und ihrer Güter, dem *Spiel*“<sup>192</sup>. Jenes Streben aber wirkt zugleich seinem eigenen Ziel zuwider, weil in dessen Bann die Menschheit das zu *ergreifen* versucht, „was sie selbst für *ungreifbar* ansah“; das, „was sie für *nutzlos* hielt, versucht sie zu *benutzen*“<sup>193</sup>. Die Suche nach dem Jenseits der Dinge zieht eben das in die Welt der Dinge hinein, was ihr nie angehören dürfte, und beraubt sie ihrer Heiligkeit, die selbst erst in ihrem Verschwinden auftaucht. In seiner Doppelbewegung bewirkt der Potlatsch die Bewahrung dessen, was gerade nur flüchtig, sogar abwesend in Erscheinung treten kann. Er ist die Dynamik der Produktion eines schattenhaften Jenseits des Nützlichen, des nützlichen Wertes und schließlich des greifbaren und somit erkennbaren Objektes.

So lässt für Bataille der Grundwiderspruch des Potlatsches den des Wissens ans Licht treten, mithin den der Sprache. Das, was uns entgeht, muss vergegenständlicht werden, um seinen Entzug festzustellen. „Wir können zum letzten Gegenstand der Erkenntnis nicht vordringen, ohne daß sich die Erkenntnis, die ihn auf untergeordnete und nutzbare

---

<sup>190</sup> DvT 104.

<sup>191</sup> DvT 102.

<sup>192</sup> DvT 105.

<sup>193</sup> Ebd.

Dinge reduzieren will, selbst auflöst.“<sup>194</sup> Das heißt, dass das Voranschreiten zum Überschuss nur anhand seines eigenen Mangels in der Welt der Alltagserfahrung vollzogen werden kann, die den Boden allen Wissens ausmacht. Dies führt jedoch zu einem weiteren Problem, denn das „letzte Problem des Wissens ist das der Verzehrung. Niemand kann erkennen und sich zugleich vor der Vernichtung bewahren, niemand kann den Reichtum verzehren und ihn zugleich vergrößern wollen“<sup>195</sup>. Eine echte Erkenntnis ist, so Bataille, insofern privilegiert, als sie alles praktische Wissen zerbricht. Dies ist das Spiel des Wissens insgesamt, das Spiel der allgemeinen Ökonomie, die in der gesamten Geschichte des Menschen unterschwellig anwesend war und entsprechend alles bedingt. Diese Erkenntnis zu gewinnen, heißt, im breitesten Sinne das Wissen zu streiten, und dieser Streit spiegelt die Operation, die zur Herausstellung des Dings im Opfer führte, wider. Damit wird die zeitliche Dimension dieses Streits aufgeklärt. Er mündet in die sublimale Gemeinschaft, die vielleicht Batailles wertvollster, wenngleich unausgegorenster Gedanke überhaupt war. Diese Gemeinschaft, deren Produkt als der stetige Rest jenseits aller Nützlichkeit in der Außer-Kraft-Setzung der diskret-dinglichen Subjektivität evoziert wird und daraufhin die Stabilität der nützlichen Gegenständlichkeit zum Einsturz bringt, bietet die mögliche Überwindung der Nützlichkeit als Wert in einer Zukunft an, die aus Sicht der nützlichen Zeit permanent ausgeblendet war. Zuerst, sagt uns Bataille, muss sich diese auf den Umweg der diskursiven Sprache begeben.

---

<sup>194</sup> DvT 106.

<sup>195</sup> Ebd.

## Kapitel III: Der sich entziehende Wert in der schweigenden Gemeinschaft

### III.I Die sprachliche Bedingung der Überschreitung

Batailles Begriff vom Sein enthüllte sich als die paradoxe Exzessivität, die in der Überschreitung des in sich widersprüchlichen nützlichen Gegenstands hervortrat, beziehungsweise doch nie wirklich hervortreten kann. Des Weiteren wird er als die verschwenderische Ekstase aufgefasst, deren Gleiten die Kontinuität des Seins ins Bild der Natur einfügt, welches Bild aber, wie oben gezeigt, nur im Sinne eines projizierten Verlusts vonseiten der verdinglichten Menschen verstanden werden kann, die ihrem Ding-Sein durch das sakrale Verbrechen im Überschreiten entkommen können. Daraus folgt, dass die reine Kontinuität der Natur versperrt bleibt und Batailles Natur dementsprechend nicht als allerletzter Grund des ewigen Spiels des Universums und damit als Rechtfertigung der Verausgabungslehre dienen kann, sondern sich als nachträgliches begriffliches Aufpfropfungsgebilde enthüllt. Um der Nützlichkeit zu entkommen, darf nicht in einer verlorenen Vergangenheit gesucht werden. Stattdessen bleibt nur noch übrig, dem Weg zu folgen, der anhand des Widerspruchs der Nützlichkeit, die mit der Sondierung der Welt der Arbeit sowie der Dinge zustande kommt, selbst auftaucht.

Diese Welt, wie bezüglich Batailles Kritik an Hegels Herr-Knecht-Dialektik schon gezeigt wurde, ist die Welt des Knechts und darüber hinaus der knechtischen Sprache. Der Knecht war es schließlich, dessen Umgang die Welt eroberte. Als solche wohnt ihm die Macht zur Bestimmung der Gegenstände inne und er ist somit für die Herrschaft der Dinge, die er heraufbeschwört, verantwortlich. Diese herrschaftliche Bestimmung erreicht er durch die Sprache und durch das Denken: „Die Intelligenz, *das diskursive Denken* des Menschen, hat sich als Funktion der knechtischen Arbeit entwickelt.“<sup>196</sup> Die vollzogenen Grenzen der diskursiven Sprache sind mit der Grenzhaftigkeit der handhabbaren Dinge verwoben; kraft deren Zusammenfügung ist die Menschheit zur Herrschaft gelangt und zugleich das Opfer derselben geworden. Die Souveränität, die als notwendig exzessiver Gegenpol zur allumfassenden Nützlichkeit entstehen müsste, verliert sich gerade in dieser Sprache. In dem Maße,

---

<sup>196</sup> HTO 62.

in dem der Diskurs [das Souveräne] mitteilt, drückt er, was souverän ist, in Termini der *Knechtschaft* aus. Aber das *Souveräne* ist gerade dadurch definiert, dass es nicht *dient*. Die einfache Rede muss die Frage beantworten, die das diskursive Denken stellt, und diese Frage betrifft den Sinn, den auf der Ebene der Nützlichkeit jedes Ding haben muss.<sup>197</sup>

Gewiss gibt dieses Zitat zugleich eine Art Schlüssel zur Lösung des Problems der Darstellung dessen in die Hand, was sich der Kette der Nützlichkeit nicht fügt. Der Diskurs des Knechtes bestimmt das, was zählt und was ernst genommen werden kann, und da der Knecht in seiner Entstehung das Aufs-Spiel-Setzen des Lebens ausschließt, kommt diese Möglichkeit in seiner Sprache nicht zu Wort. Der Tod taucht in dieser Sprache nur in einer Weise auf, die von der überwältigenden Angst vor ihm geprägt ist und eng mit dem ernstesten Arbeitsdrang zusammenliegt. Der Denkwang, dem der Knecht unterworfen wird, lauert schon im Kern der Menschheit und verwehrt ihr die Befreiung von der Knechtschaft, denn denken „heißt schon arbeiten, es heißt den Tod und das Elend insoweit *kennen*, dass man ihnen *arbeitend* nachgibt, und die Arbeit begründet die Gesetze des Denkens“<sup>198</sup>. Im Kontext des Knechtes versperrt die Sprache den Weg zur Souveränität durch die alltägliche Sprache, denn nach der Haltung Hegels wird diese Souveränität „von der Rede offenbart [...] und [ist] im Geist des Weisen nie von ihrer Offenbarung durch die Rede getrennt [...] Sie kann daher nicht vollständig *souverän* sein: Der Weise kann nicht umhin, sie dem Zweck einer Weisheit zu unterwerfen.“<sup>199</sup> Aufgrund der Tatsache, dass sich der Herr der knechtischen Sprache zwecks der Herrschaft bedient, fügt er sich in die Mittel-Zweck-Kette ein und unterwirft sich ihr. Fast als eine Anti-Zusammenfassung dieser Dynamik der verallgemeinerten Knechtschaft führt Bataille die verwehrte Souveränität mit einem anderen Namen, und zwar *die innere Erfahrung* ein:

Die innere Erfahrung ist das Gegenteil des Handelns. Nichts sonst. Das »Handeln« ist ganz und gar abhängig vom Projekt. Und, was schwierig ist, das diskursive Denken ist selbst an die Existenzform des Projekts gebunden. Das diskursive Denken ist die Sache eines Wesens, das ans Handeln gebunden ist, es findet statt auf der Grundlage seiner Projekte, auf der Ebene der Reflexion der Projekte. Das Projekt ist nicht

---

<sup>197</sup> Ebd.

<sup>198</sup> SdS 136.

<sup>199</sup> HTO 65.

nur die Existenzform, die im Handeln enthalten und fürs Handeln nötig ist, sondern eine paradoxe Weise, in der Zeit zu sein: es ist die Verschiebung der Existenz auf später.<sup>200</sup>

Das Reich der Projekte ist genau der im Alltag erfahrene Raum und die im Normalfall erlebte Zeit. Jede Setzung und jedes Nachgehen eines Ziels führen unweigerlich in das Projekt hinein. Abgesehen von bestimmten Formen, bekanntlich der erotischen und der poetischen<sup>201</sup>, ist die Sprache selbst, sofern sie sowie ihre Begriffe immer dem diskursiven Denken entspringen, auch eine Art des Handelns und hat entsprechend keinerlei Verbindung zum souveränen Moment der inneren Erfahrung. Die Sprache versteckt und verdeckt.<sup>202</sup> In ihrer wesentlichen Bezüglichkeit ist die Sprache seit jeher ein Projekt und somit nicht aus dem Kontext des praktischen Handelns herauszureißen. Nun wäre es womöglich attraktiv, die Sprache selbst zu umgehen. Aber dies ist zunächst keine Möglichkeit, denn die Sprache in ihrer Gestaltung der Grenze gilt als die Bedingung, anhand derer die Überschreitung überhaupt gedacht werden kann. Bataille gibt zu bedenken: „Was wären wir ohne Sprache? Sie hat uns zu dem gemacht, was wir sind. Nur sie offenbart uns an der Grenze den souveränen Augenblick, in dem sie nicht mehr gilt.“<sup>203</sup> So wie, trotz Batailles Beteuerung des Gegenteils, die gewaltsame Natur sich erst im Licht des Durchbrechens der Vereinzelung ergeben hatte, so muss auch die souveräne innere Erfahrung aus der Überschreitung der begrenzten Begriffe hervorgehen.

Das Moment des Entkommens wäre sogar ohne Sprache nicht denkbar. „Wie wäre der Gipfel zugänglich, wenn der Diskurs nicht die Zugänge erschlossen hätte? Aber die Sprache, die sie beschrieb, hat im entscheidenden Augenblick keinen Sinn mehr, wenn die

---

<sup>200</sup> IE 68.

<sup>201</sup> Gewiss zieht Bataille sein Lob der Dichtung an manch einer Stelle zurück. Zum Beispiel: „Das Gefühl der Poesie ist gebunden an die Sehnsucht, nicht nur die Ordnung der Wörter zu verändern, sondern die *bestehende Ordnung*. Doch die Idee einer Revolution *im Ausgang* von der Poesie führt zu einer Poesie *im Dienst* der Revolution. [...] *als begrenzte konnte die Poesie nicht die volle Souveränität behaupten, die Verneinung aller Grenzen: sie war von Anfang an zur Einordnung [in die Sphäre der Aktivität] verurteilt; wenn sie auf ihren Grenzen heraustrat, musste sie sich binden (versucht, sich zu binden) an eine bestimmte faktische Bestreitung der Ordnung der Dinge.*“ (MM 255)

<sup>202</sup> „Wie irritierend ist es, daß man nur *im Zustand der Befriedigung* vom Krieg reden kann? [...] Spricht man in der Art und Weise vom Krieg, wie man es für gewöhnlich tut, muß man das Unmögliche im Grunde vergessen. Dasselbe gilt für die Philosophie. Man kann sich nicht ununterbrochen wehren.“ (Bataille, *Das Unmögliche*. Über. v. Brigitte Weidmann. 1. Aufl. München: Carl Hanser 1987. S. 37.)

<sup>203</sup> DE 267.

Überschreitung selbst, als Bewegung, an die Stelle der diskursiven Darstellung der Überschreitung tritt.”<sup>204</sup> In diesem Sinne ist die Sprache in der sakralen Überschreitung eingewickelt. Bataille gibt zu verstehen, dass sie „nicht unabhängig von Verbot und Überschreitung gegeben”<sup>205</sup> ist. Jedoch müsste man eben diese Aussage zugleich umgekehrt verstehen, denn das Verbot ist ja in gewisser Weise auch nicht ohne die Sprache zu denken. Der Diskurs steckt in der Arbeit, die Arbeit wird aber ihrerseits vom Verbot bedingt und das Verbot speist sich wiederum aus der Möglichkeit der sinnvollen Kommunikation. In allen Fällen lässt sich nicht übersehen, dass das ans Handeln gebundene Wort – da das Handeln nie ohne das Ding zu denken und konsequenterweise ebenso mit der Unmöglichkeit einer Identität mit sich selbst behaftet ist – die gleiche Macht besitzt, die das Ding in seiner Potenzialität durch den ihm innewohnenden Widerspruch enthält. Das Spiel der Überschreitung in der Sprache produziert dieselben schattenhaften Gestalten, die in dem ephemeren Auftauchen des Seins gegeben sind.

Somit ist diese Sprache auch eine entschwindende und Bataille würde alsdann betonen, dass jeder Sprechakt, ja jede Schrift, genau in derselben Banalität wie das Ding diese verheimlichte Eigenschaft hat: Auch „ich spreche, aber beim Sprechen vergesse ich nicht, daß mir das Wort nicht nur entgleiten wird, sondern daß es mir entgleitet.“<sup>206</sup> Die Sprache teilt mit und in dieser Kapazität negiert sie zu einem gewissen Grad die Inbesitznahme, die ihr Wesen als arbeitende Begrifflichkeit bestimmt: Die Sprache ermöglicht dem Sprechenden die Herrschaft über den durch sie hervorgebrachten Gegenstand, aber sie selbst weigert sich, sich dieser Herrschaft zu unterwerfen, indem sie mit jedem (jedenfalls gesprochenen) Einsatz vergeht. Da sie sich nur in diesem Zwiespalt ereignen kann, eröffnet die Sprache den Zugang zur überschreitenden Verausgabung und beschwört den Tod, an dessen Grenze jenes verschwenderische Spiel der Verausgabung stattfindet, herauf. Das Schreiben, dessen sich Bataille freilich bedient, führt in den präsenten Tod: Die „Hand, die schreibt, ist eine *sterbende*, und durch den ihr versprochenen Tod entgeht sie den beim Schreiben akzeptierten Grenzen (akzeptiert von der Hand, die schreibt, aber abgelehnt von

---

<sup>204</sup> DE 266.

<sup>205</sup> DE 267.

<sup>206</sup> DE 261.

der, die stirbt)."<sup>207</sup> Der absolute Tod, im Alltagsverständnis ein in der Zukunft lauerndes Ereignis, befindet sich aus dem Hinterbereich der Kulissen herausgezogen, jedoch in der Unmöglichkeit seiner Aktualität steckengeblieben. Die Schrift als Sprache insgesamt inszeniert den Tod als die stetige, eben im Moment des Schreibens verwirklichte Abwesenheit des Schreibenden. Dieser Doppelfug der Sprache bereitet die Bühne für die Überleitung zur unmöglichen Souveränität in der inneren Erfahrung, denn, wie in der zweiten Analyse des Potlatsches aufgezeigt, der Überschritt zum Jenseits des Nutzens erfordert gerade diese Doppelbewegung der mitteilenden Sprache zwischen zwei sich bedingenden Subjekten sowie den inneren Widerspruch des Objektes. Die Sprache inszeniert das Hin- und-Her der Bewegung zur Überschreitung, denn diese „methodisch geordneten Sätze sind möglich [...] aber ihre Unmöglichkeit ist zuvor gegeben“<sup>208</sup>. Die immanent widersprüchliche Sprache ist ein erstes Vorzeichen des Verschwindens des Subjekts überhaupt.

Batailles Philosophie der Sprache ist im Kern von diesem Entzug des Subjekts geprägt. „Die Überschreitung zur Grundlage der Philosophie machen (das ist das Unterfangen meines Denkens), heißt, die Sprache durch eine schweigende Kontemplation ersetzen.“<sup>209</sup> Foucault schreibt dazu, etwas selbst Spuren von Batailles Schriftstil aufwerfend:

Und im Herzen dieses Verschwindens des philosophierenden Subjekts nähert sich die philosophische Sprache wie in einem Labyrinth – nicht um es wiederzufinden, sondern um dessen Verlust (und zwar durch die Sprache selbst) –, der Grenze, das heißt jene Öffnung, in der das Sein des Subjekts entsteht, wenn auch als bereits Ver-

---

<sup>207</sup> Ebd. Man möchte sogar meinen, dass in diesem Text Bataille die bekannte These von Roland Barthes zum Tod des Autors antizipiert. (Vergleiche Roland Barthes: Der Tod des Autors. In: Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays. 4. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. S. 57-63.) An einer anderen Stelle schreibt Bataille: „Der Dritte, der Gefährte, der Leser, der mich handeln macht, das ist der Diskurs. Oder auch: der Leser ist Diskurs, er spricht in mir, er hält in mir den an ihn gerichteten Diskurs lebendig.“ (IE 89)

<sup>208</sup> DE 261.

<sup>209</sup> DE 266.

lorenes, ganz außer sich, seiner selbst entleert bis hin zur absoluten Leere – die Sprache nähert sich jener Öffnung, welche die Kommunikation ist.<sup>210</sup>

Denn diese Schrift ist, wie Bataille meint, der Versuch, „durch ein Projekt den Bereich des Projekts [zu] verlassen“<sup>211</sup>. Etwas pathologisch, dabei gewiss Batailles Gemüt angemessen ausgedrückt, heißt das, das Unmögliche zu tun und zu denken: unmöglich-denken. Das Mögliche hat all das inne, was in der Welt der Vernunft und der Dinge auftaucht, was in der Sprache sich sagen lässt und was daher zur Vorbedingung der inneren Erfahrung gehört. Die innere Erfahrung ist ein Projekt, die Souveränität zu finden ist undankbare Knochenarbeit<sup>212</sup>: „Sie ist es, weil der Mensch es gänzlich durch die Sprache ist, die [...] wesentlich Projekt ist. Doch ist das Projekt in diesem Fall nicht mehr das positive des Heils, sondern das negative, die Macht der Worte, des Projekts also, abzuschaffen.“<sup>213</sup> Die Sprache muss sich selbst verstummen und der Mensch muss seine eigene Vernichtung heraufbeschwören. Der Ernst des Todes als Produkt und Ursache der immerwährenden Arbeit, deren Begrifflichkeit die der schwerwiegenden Konsequenzen ist und jedwede Möglichkeit des Ausdrucks ausschließt, lässt nur diesen Ausweg übrig. Aber die Sprache, die Grundlage allen Nutzens, verbirgt den Widerspruch, in dessen Angesicht sich die Absurdität des Verlangens von einer endgültigen Übersteigerung als der höchsten Komödie demaskiert. Bataille schreibt: „»Ich bin lächerlich«: diese Parodie der Selbstbehauptung ist das letzte Wort der souveränen Subjektivität, die frei geworden ist von der Herrschaft, die sie über die Dinge ausüben wollte oder sollte.“<sup>214</sup> Und das Lachen, jene Möglichkeit auf dem Boden der ersten Sprache, ergibt sich nur aus dem Wissen, das seinerseits mit der Aufdeckung der spie-

---

<sup>210</sup> Foucault: Vorreden zur Überschreitung, S. 333. Besonders ist die Form von Batailles Schriften in Bezug auf jedwede Diskussion seiner Philosophie, vor allem die der Sprache, zu achten. Lehmann schreibt am Ende seines Aufsatzes zu Bataille folgendes: „Die Sprache ist, übertrieben, großzügig. Sie kann nicht anders, als in einem Zug zu setzen und zu scheiden. In die Fläche des Stummen treibt sie Risse, Umrisse, Grenzen, übertreibt sie. Ein Würfelwurf auf dem Spieltisch des Wirklichen, aber noch sind die Würfel nicht ausgerollt, da zeigt sich schon: zu hoch gesetzt, zu viel gesagt, übertrieben. So muß der Diskurs Rücknahme sein. Vom (fast) ersten Moment an ist Batailles Sprache Rückzug und Entzug. Ihre Großzügigkeit beim Einsatz läßt ihr keine Wahl. Sie muß neu setzen, zurücknehmen, (sich) entziehen. Der Diskurs der Überschreitung ist die Rücknahme der Übertreibung. Die Verausgabung existiert nicht. Ihre Behauptung: eine großzügige Übertreibung. Ihre Rücknahme im Diskurs vereint sie mit diesem. Die Verausgabung gibt es nicht. *Die Sprache muß sie sich nehmen.*“ (Lehmann: Ökonomie der Verausgabung, S. 889, meine Hervorhebung.)

<sup>211</sup> IE 69.

<sup>212</sup> „»Souverän? aber warum denn?« Ich definiere eine neutrale Erkenntnis, die souveräne Augenblicke beschreibt: meine Souveränität empfängt sie, wie der Vogel singt, und weiß mir keinen Dank für meine Arbeit.“ (IE 257)

<sup>213</sup> IE 41.

<sup>214</sup> DS 83.

lenden Sprache unwiederbringlich geändert wird, und bringt die handelnde Sprache zum Schweigen.

### III.II Das komische Nicht-Wissen vor den Folgen des Augenblicks

Was heißt es für Bataille zu lachen? Wie Rita Bischof es auf den Punkt bringt: Wenn wir lachen, „bejahen wir dieses Versagen der Ordnung, wir genießen es, und eben das stellt uns vor ein Paradox: Das Lachen überwältigt zwar, selbst in einem so unschuldigen Lachen wie dem der Begegnung liegt eine Überwältigung.“<sup>215</sup> Obwohl an vielen Stellen präsent, ist die Bedeutung des Lachens für Bataille am klarsten in zwei Texten zu besichtigen: die *Methode der Meditation*, die als Nachwort seiner philosophischen Autobiographie *Die Innere Erfahrung* dient.<sup>216</sup> Wieso genau Bataille auf das Lachen kommt, wieso er lachen *kann*, expliziert er wenig, geschweige denn verteidigt er es. Viel eher beschreibt er den zur selbst gemachten, wenn auch zumeist gescheiterten inneren Erfahrung hinführenden Durchgang<sup>217</sup>, der nicht so sehr vom Lachen ausgeht, sondern vielmehr immer wieder auf es rekurriert und sich von ihm nicht trennen kann. Das Lachen ist der *Sprung*. Diese Reise ist in einer gewissen Hinsicht Batailles tiefgehendster Versuch, die Engpässe zu umgehen, in die er sich selbst bei der Anstrengung getrieben hat, den Komplex von Nützlichkeit-Vereinzelung-Verschub zu überwinden. Er verwendet dabei seine bis jetzt allgemeinste Sprache, um die Möglichkeit eines sinnentleerten Blicks auf

<sup>215</sup> Rita Bischof: Der Sprung ist das Lachen des Tanzes. Versuch über das Nicht-Wissen. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 169.

<sup>216</sup> Die autobiographische Färbung in fast allen Werken Batailles ist gewiss wohl bekannt. Bernd Matheus merkt an, wie er aus diesem Grund von einem Bekannten Batailles ausgelacht wurde, als er sein Vorhaben bekannt gab, eine Biographie über ihn schreiben zu wollen. Der Bekannte empfand das Projekt als überflüssig. Vergleiche Bernd Matheus: Georges Bataille. Eine Thanatographie I: Chronik 1897-1939. I. Aufl. München: Matthes & Seitz 1984. S. 8. Die Eigenart des Selbstbezugs auch in Nietzsches Werk führte Bataille dazu, folgendes zu schreiben: „NIEMAND KANN NIETZSCHE AUTHENTISCH LESEN, OHNE NIETZSCHE ZU »SEIN«“ – ein Anspruch, den Bataille vielleicht ebenso für seine eigene Leserschaft hätte erheben wollen (Bataille: Nietzsche im Lichte des Marxismus, S. 22.). Nick Land ging von einer ähnlichen Prämisse aus, als er sein Buch *The Thirst for Virulent Nihilism* über beziehungsweise vermeintlich mit Bataille schrieb. (Vergleiche Nick Land: *The thirst for annihilation: Georges Bataille and virulent nihilism; (an essay in atheistic religion)*. 1. Aufl. London: Routledge 2009.) Leider könnte das Buch von den Dingen nicht weiter entfernt sein, die man an Bataille wertzuschätzen hat, und zweifelsohne trug es zu dem Grassieren vieler verachtenswert reaktionärer Lesarten bei, die manchmal die Bataille-Forschung so schwierig machen.

<sup>217</sup> Viel von dem, was man über Batailles Erfahrung sagen kann, entstammt seinem Bericht „von einer zum Teil verfehlten Erfahrung“, die er trotzdem „die Ekstase“ nennt. (IE 155-178) Das Scheitern ist fast omnipräsent in Batailles Schriften zur Erfahrung.

des Objekts Bezüglichkeit zu gewinnen. In dieser Weise schafft er es, jedenfalls laut seines Berichts, einen Punkt zu erreichen, an dem sowohl das Objekt als auch das Subjekt, die in der nützlichen Vereinzelung verfangen waren, aufgelöst werden. Jedoch bleibt er dort stecken, wo auch bereits alles Bisherige vereitelt wurde: bei den Folgen. Denn irgendwann hört das Lachen auf und die Angst vor dem Tod, Urzeichen der Notwendigkeit des Ernstes, beginnt von Neuem.

Immerhin weicht das Lachen die innere Erfahrung durch das Aufplatzen der verengten Sicht auf das Objekt, das im Rahmen des besorgenden Alltags des diskursiven Handelns in seinem Widerspruch verborgen bleibt. Das Objekt selbst bleibt im gewöhnlichen Umgang verschleiert und das, was hervorkommt, ist „nur eine Beziehung auf die Sphäre der Aktivität (die Beziehung dieses Gegenstands auf ein Solides – auf das, was man machen und anwenden kann)“<sup>218</sup>. Nun ist das Objekt insgesamt immer auf etwas bezogen – die Frage bleibt letztlich: worauf? Den Gegenstand auf das Solide zu beziehen heißt, ihn dem Sinn der Erhaltung zuzuschreiben, der „die Bedingung der Aktivität“<sup>219</sup> ist. Somit ankert der Gegenstand fest in der Welt der Möglichkeit, die „das Resultat, das Postulat der Arbeit“<sup>220</sup> und folglich verstrickt in die Zirkularität der nützlichen Welt der begrenzten Dinge ist. Gesehen wird ein Ding innerhalb der Welt der Dinge eigentlich nie, denn dort herrscht ein verblendendes Erkenntnisgewebe, das die Dinge ineinander verschwimmen lässt, indem es sie aufeinander verweist. Ohne über ein Ding zu lachen, kommt es selbst nie vor, „sondern nur eine Beziehung auf die Sphäre der Aktivität“<sup>221</sup>. Die „Bande, die das Seiende jener Aktivität subordinieren“<sup>222</sup>, treten an die Stelle des vermeintlichen Gegenstands selbst. Das Lachen bezeichnet den blitzartigen Entzug des Blicks aus jenem Erkenntnisgewebe und offenbart, dass das Tun, so wie es mit der diskursiv bestimmenden Sprache einhergeht, eben jenes Gewebe hervorbringt. „In einer Hinsicht wäre die Bedingung, unter der *ich sehen würde*, aus dem »Gewebe« herauszutreten, aufzutauchen.“<sup>223</sup> Für Bataille erlaubt dieses Heraustreten eine neue Erkenntnis durch einen neuen Bezug, denn „eben wie die gemeine Erkenntnis die Gegenstände auf das Solide bezieht, das heißt auf

---

<sup>218</sup> MM 246.

<sup>219</sup> MM 248.

<sup>220</sup> MM 243.

<sup>221</sup> MM 246.

<sup>222</sup> MM 238.

<sup>223</sup> Ebd.

den Augenblick der subordinierten Aktivität [der Arbeit], kann ich sie auf den souveränen Augenblick beziehen, in dem ich lache”<sup>224</sup>. Die Nichthintergebarkeit dieser durch den beziehenden Blick entstandenen Produktion des Gegenstands beschwört die Leere herauf, die dem widersprüchlichen Gegenstand zugrunde liegt – sie erzeugt eine *neutrale* Erkenntnis.

Die vermeintliche Autonomie der Dinge, die vereinzelt erscheinen, müsste angesichts ihres internen Widerspruchs untergehen, obwohl dieser die Unzulänglichkeit der Dinge selbst verschleiert. Das Lachen ermöglicht eine Sicht auf den Gegenstand samt seinem inneren Widerspruch, indem es „den Weltengrund“<sup>225</sup> öffnet, der keinen Sinn in sich hat, und den Gegenstand folglich nicht mehr auf das mögliche solid-nützliche Ziel innerhalb der Ordnung der Dinge bezieht. Das Lachen lacht über eben jene Grundlosigkeit des Gegenstands, die ihm in dessen Widerspruch innewohnt. Also verwandelt sich mit dem Lachen der Grund in einen Abgrund und bezieht sich auf den Verlust des Sinns, der ansonsten aus einem alltäglichen, nützlichen Bezug entstehen würde. Diese Bewegung spiegelt die allgemeine Ökonomie wider, aber mit einer wichtigen Änderung: Wo die allgemeine Ökonomie auf einen primären Verlust hinsichtlich des vorher gegebenen Kräftespiels bezogen war, ist der Verlust hier strikt intern, das heißt ein Produkt des Projekts und seiner Begriffe beziehungsweise seines Objekts. Die Sicht des Lachens bedarf der Sonne nicht, sondern bezieht sich auf eben den sinnlosen, gerade *durch das Lachen selbst eröffneten* Abgrund.

Durch sein Heraustreten aus dem Gewebe wird dem Lachenden die Vorstellung gewahrt, die die vereinzelt Gegenstände in eine reine Äußerlichkeit verwandelt und die Leere, die aus ihrem Produziert-Sein entsteht, in den Lachenden einimpft. Wo einst der Gegenstand in solider Bezüglichkeit stand, bleibt nur eine sinnlose Äußerlichkeit. In dem Lachen, „stehe ich dem *Unmöglichen* gegenüber. Ich bin glücklich, aber jedes Ding ist *unmöglich*.“<sup>226</sup> Nun aber reicht für Bataille das Lachen allein nicht aus, um den Gegenstand komplett aus seiner Verkettung loszureißen. Die Gegenstände, obgleich selbst unmöglich, bleiben nämlich, in der Folge des Lachens, der Wiedereinfügung in die Nützlichkeitsgewebe ausgesetzt. Das Lachen kann Unmöglichkeit der Gegenstände nicht vor dieser Notwen-

---

<sup>224</sup> MM 246.

<sup>225</sup> MM 245.

<sup>226</sup> MM 243.

digkeit schützen, die aus der Wiederkehr des nützlichen Blicks entsteht, der zusammen mit dem blickenden Subjekt die Festigkeit der Gegenstände bewahrt. Obwohl die Sicht auf das Netz der Gegenstände ihre Beliebigkeit offenbart – die „Denkgegenstände auf die souveränen Augenblicke zu beziehen setzt ein souveränes Vorgehen voraus, das vom Lachen und allgemein von jeder gemeinsamen Ergießung verschieden ist“<sup>227</sup>. Das Lachen vergeht in seiner Willkür und mündet wie sonst jeder Erguss oder jede Ekstase in den Status quo zurück. Für Bataille muss die souveräne innere Erfahrung gerade ein Projekt sein, über die Sprache hinauszugehen und in einer gewissen Weise all das mit sich zu nehmen, wogegen die innere Erfahrung zu kämpfen angibt. Um dies zu vollziehen, setzt das souveräne Vorgehen aus, „in dem das Denken die Bewegung, die es subordiniert, anhält und sich lachend [...] identifiziert mit der Sprengung der Fesseln der Subordination“<sup>228</sup>. Der Gegenstand muss paradoxerweise seine eigene Unmöglichkeit bewahren.

Wenn das gültig gemacht werden soll, muss mit dem Gegenstand noch etwas anderes in die Unmöglichkeit geführt werden. Die Produktion des Gegenstands sprang nicht aus dem Nu, sondern verknüpfte sich immer mit dem Subjekt. Eben war es dieses Subjekt, dessen möglicher Vorteil seine Überschreitung in die Schranken dadurch zurückgeholt hat, indem er die sinnvolle Welt der Dinge aufrechterhalten wurde. Also muss auch das Subjekt, das einstweilig im Text für gerade das stand, was eben der Verdinglichung standgehalten hatte, aufgelöst werden. Es erfordert eben die „Aufhebung des Subjekts und des Objekts: das einzige Mittel, nicht beim Besitz des Objekts durch das Subjekt zu enden“<sup>229</sup>. Das Subjekt aufzulösen ist damit der allernötigste Schritt hin zum souveränen Vorgehen, in dem der Sinn selbst sich auflöst und der Sinn-Suchende, der sich als Besitzergreifender entlarvt, sein eigenes Verschwinden zu spüren bekommt: „Das Subjekt will sich des Objekts bemächtigen, um es zu besitzen [...] es kann sich jedoch nur verlieren, die Sinnlosigkeit des Willens zum Wissen tritt zutage, eine Sinnlosigkeit alles Möglichen.“<sup>230</sup> An der äußersten Grenze des souveränen Wissens ergibt sich zweierlei: dass die Objekte, die bislang in der Gestalt ihrer Bezüge zum möglichen Gewinn sowie zu den anderen Objekten sich zeigten, entkleidet werden und nicht mehr bekannt oder verständlich erscheinen können, und dass

---

<sup>227</sup> MM 247.

<sup>228</sup> Ebd.

<sup>229</sup> IE 78.

<sup>230</sup> Ebd.

das Subjekt je blind und sein Wissen immer mangelhaft war und eben in seiner praktischen Sicht aus einem unmöglichen Bezügenetz bestand. In der Selbstvernichtung des Subjekts anhand der negierten Vernunft und des ausgehöhlten Willens zum Wissen stellt sich, so Bataille, ein Unmögliches heraus:

Ich gelange zu dieser Konzeption: dass Subjekt und Objekt Perspektiven des Seins im Augenblick der Trägheit sind, dass das ins Auge gefasste Objekt die Projektion des Subjekts [...], dass jede Vorstellung des Objekts eine Phantasmagorie ist, die aus diesem albernen und unumgänglichen Willen [zum Wissen] resultiert.<sup>231</sup>

Unmöglich ist diese neue Erkenntnis, denn sie gehört der Welt der Dinge und der Vernunft nicht mehr an und lässt sich damit niemals der Ordnung des Verständlichen hinzufügen. Merkwürdiger ist Batailles Gebrauch des Wortes Trägheit, das hier auf die fundamentale Instabilität von Subjekt und Objekt hinweist, denn deren Festigkeit kann nur durch eine kunstgriffige Fernhaltung ihrer beweglichen Widersprüche erhalten bleiben. Das „Objekt in der Erfahrung ist zuerst die Projektion eines dramatischen Selbstverlusts. Es ist das Bild des Subjekts.“<sup>232</sup> Dieses Subjekt stellt sich in genau derselben Widersprüchlichkeit heraus, die das Objekt innehat und die von der Besitzergreifung, das heißt der Untrennbarkeit von Subjekt und Objekt durch den aktivitätsbedingten Umgang mit Letzterem, verschleiert worden war. Die Erkenntnis der grundlosen Äußerlichkeit „schließt mich gewissermaßen in meine Äußerlichkeit ein, [es] webt in meinen Inneren ein Netz der *Äußerlichkeit*. Damit vernichtet mich meine eigene Aktivität, etabliert in mir eine Leere, *der ich unterworfen bin*.“<sup>233</sup> Gerade in der neuen Bezüglichkeit der Aktivität im Antlitz der Grundlosigkeit gelangt das Subjekt über seine eigene Grenze hinaus – es war, insofern es tat, aber mit der Aufdeckung der Gegenstandslosigkeit stellt sich heraus, dass es dies in der Nichtigkeit der reinen Äußerlichkeit tat. Sobald das Objekt gesprengt wird, gibt es „kein Subjekt = Objekt mehr, sondern »klaffende Bresche« zwischen dem einen und dem anderen, und in der

---

<sup>231</sup> IE 79. In diesem Zitat und ansonsten im Text habe ich gezielt auf Batailles Begriff *ipse* verzichtet, der etwas wie ein stärkeres Ich bezeichnet. Dies tat ich insbesondere aus Rücksicht auf eine schon überforderte Schriftökonomie, aber auch aufgrund der relativ geringen Bedeutung, die dieser Begriff für den hiesigen Inhalt hätte. Comay merkt meines Wissens korrekt an, dass wenn Bataille *ipse* schreibt, „it is really Corbin's translation of Selbstheit he has in mind.“ (Comay: *Gifts Without Presents*, S. 75-76.)

<sup>232</sup> IE 162.

<sup>233</sup> MM 239.

Bresche sind Subjekt und Objekt aufgelöst, [...] *das eine* und *das andere* haben ihre gesonderte Existenz verloren“<sup>234</sup>.

In Bezug auf den souveränen Augenblick sind sowohl Subjekt als auch Objekt befreit von der Fesselung der Vereinzlung.<sup>235</sup> Nun aber reicht dieses Moment nicht für das aus, was Bataille das *souveräne Vorgehen* nennt. „Im souveränen Vorgehen ist nicht nur das Denken souverän (wie es geschieht, wenn wir lachen), sondern auch sein Gegenstand ist souverän und als solcher anerkannt, unabhängig von seiner Einfügung in die nützliche Ordnung.“<sup>236</sup> Die Augenblicklichkeit schützt weder das eine noch den anderen vor der unvermeidlichen Wiedereinfügung. Sie müssen in ihrer Unmöglichkeit irgendwie festgehalten werden, was an ein doppeltes Paradox von gleichwertigem Erhalten und Vergehen gebunden ist: „Der Gegenstand in dem souveränen Augenblick ist keine Substanz, *da er sich verliert*.“<sup>237</sup> Ebenso steht es mit dem souverän Vorgehen, „*das seine Autorität nur sich selbst verdankt, sühnt diese Autorität zugleich*. Wenn es sie nicht sühnte, hätte es einen bestimmten Angriffspunkt, würde das Reich, die Dauer suchen.“<sup>238</sup> Die Dauer, wie schon am Ende des ersten Kapitels und danach betont wurde, bedeutet den Verfall einer jeden souveränen Instanz. Gerade in diesem Punkt muss Bataille seinen Ansatz verteidigen, weil der unmögliche Gegenstand und das unmögliche Subjekt immer der Gefahr exponiert sind, ihre Überschreitung bis hin zur Unmöglichkeit einzubüßen und sich wieder in die nützliche

---

<sup>234</sup> IE 88.

<sup>235</sup> Dietmar Götsch erzielt eine ausführliche Differenzierung zwischen Batailles und Kierkegaards Begriffen des Augenblicks: „Die Verwiesenheit des Existierens auf den Augenblick bedeutet bei Kierkegaard zunächst die Unmöglichkeit, sich selbst ein für alle Mal zu bestimmen. [...] Im Denken Batailles zeichnet sich eine Umdeutung des Augenblicks ab. Dieser begegnet hier als ekstatische Erfahrung der Entgrenzung wie sie sich in schockhaften Erfahrungen der Angst, des Ekels, des Opfers, der Gewalt und des Entsetzens ereignet. Ihre extremste Steigerung findet sie in der Herausforderung des Todes, in der das Subjekt annäherungsweise seine volle Kontinuität gewinnt, indem es gänzlich der Zeitlichkeit enthoben ist. Es gewinnt sich also gerade dadurch, daß es sich verliert. Aus der Sicht Batailles stellt sich der geschichtliche Augenblick Kierkegaards als ständiger Aufschub des Selbst dar, dessen Gelingen von einer "Fülle der Zeit" her verstanden wird, gegen die sich Bataille abgrenzt.“ (Dietmar Götsch: Die Zweideutigkeit des Augenblicks. Bataille and Kierkegaard. In: Andreas Hetzel/Peter Weichens (Hrsg.): Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung. I. Aufl. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999. S. 110.) Während diese Analyse mir richtig zu sein scheint, streift Götsch allzu grob die interessante Verbindung zwischen Bataille and Kierkegaard, und zwar bezüglich der Doppelbewegung, die mit der durch das Verbot gestifteten Angst und der möglichen Freiheit als Möglichkeit einhergeht: „Das Entsetzen ist nur Angst; [...] Die unendliche Möglichkeiten zu können, die das Verbot erweckte, rückt jetzt dadurch näher, daß diese Möglichkeit eine Möglichkeit als ihre Folge aufweist.“ (Sören Kierkegaard: Der Begriff der Angst. Über. v. Rosemarie Lögstrup. In: Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst. 7. Aufl. München: dtv Verlagsgesellschaft 2005. S. 492.) Leider kann ich hier aus Platzgründen nicht näher darauf eingehen.

<sup>236</sup> MM 247.

<sup>237</sup> MM 248.

<sup>238</sup> MM 257.

Ordnung zu begeben. Daher muss das souveräne Vorgehen „sogar gleichgültig gegenüber den Wirkungen“<sup>239</sup> bleiben, die es potentiell haben könnte. Was aus dem Vorgehen entsteht und von Bataille eine *neutrale Erkenntnis* genannt wird, bezieht „das Bekannte auf das Unbekannte“<sup>240</sup>, und darf nicht mit dem Augenblick selbst verwechselt werden, in dem das Vorgehen vonstattengeht. Er behauptet relativ lapidar und ohne weitere Begründung: „Wenn aber eine gewisse Bewegung, ein gewisser Ansatz der neutralen Erkenntnis ein souveränes Vorgehen *beginnt*, dann sind die möglichen Entwicklungen dieses neuen Erkenntnismodus von ihm verschieden.“<sup>241</sup> Damit will sich Bataille schützen; im folgenden Teil wage ich zu behaupten, dass die gemeinschaftliche Erfahrung die Möglichkeit der Folgen umgestalten kann, indem sie, statt von vornherein der Nützlichkeit anzugehören, Platz für die Unmöglichkeit der Erfahrung in der eröffneten Zukunft erschafft.

Am Ende der Reise zur inneren Erfahrung „entkam [Bataille] den allgemeinen Regeln. Doch um sie sehr bald unverändert wiederzufinden.“<sup>242</sup> Der Augenblick, obschon nicht die innere Erfahrung selbst, bleibt ihr zeitlicher Modus. Der sprachliche Status tritt wieder ein, die Arbeit fängt wieder an. Der im Opfer gefeierte Selbstverlust sowie das Selbstübertreffen im Potlatsch exemplifizieren, dass die Auflösung der Beständigkeit des Objekts nur zusammen mit einer ebenso mächtigen Opferung des Selbst erfolgen kann, einer Opferung, die nur vergänglich sein kann. Diese Erkenntnis hat Bataille zufolge etwas brutal Entsetzendes. Sie erweckt eine Angst und „die Veranlassung dieser Angst ist mein Nichtwissen, der heillose Nichtsinn“<sup>243</sup>. Nun ist diese Angst eben gerade die, die in der Überschreitung des Verbots und angesichts des Todes erzeugt wurde. Die auf das Opfer folgende Arbeit kündigt die Verscheuchung des Todes wieder an. Der Tod in diesem Sinne ist keineswegs der einfache, natürliche, sondern im ersten Rang das Verschwinden des Sinns und die Vereinzelung, die zusammen mit der Festigkeit der Sprache untergehen. „Die Angst setzt das Verlangen voraus, zu kommunizieren, d.h. mich zu verlieren, jedoch nicht die völlige Entschlossenheit: die Angst zeugt von meiner Furcht davor, zu kommunizieren und mich zu verlieren.“<sup>244</sup> Diese Kommunikation ist das dramatische Sich-Verlieren, das

---

<sup>239</sup> MM 249.

<sup>240</sup> MM 250.

<sup>241</sup> Ebd.

<sup>242</sup> MM 259.

<sup>243</sup> IE 78.

<sup>244</sup> Ebd.

sich des Nutzens nicht mehr bedient und die Herrschaft nicht mehr ausüben kann. Michel Maffesoli schreibt: „Indem man auf sich selbst verzichtet, wird man also erst man selbst. Freilich ein plurales Selbst, dem eine Vielzahl an Möglichkeiten und Chancen zur Verfügung steht.“<sup>245</sup> Nun kommt die Kommunikation von selbst nicht auf. Sie ist ein Ort, und zwar der der Gemeinschaft, an der das Ding und das Subjekt sich in kontinuierlicher Gegenseitigkeit wahrlich verunstalten und sich selbst als Wert zum Ziel setzen müssen. Die Destruktion von Subjekt und Objekt in der Kommunikation ist ihre Wiederholung.

### III.III Die Gemeinschaft und das Noch-Nicht

Batailles Gemeinschaft ist gerade jene Wiederholung des Augenblicks, im dem die neutrale Erkenntnis sich gebiert. Die Kommunikation, mit der die Gemeinschaft einhergeht, steht sowohl für die Aufrechterhaltung des in seinem Widerspruch als unmöglich entlarvten Subjekts ein, als auch bürgt sie für die ungreifbaren Wirkungen eben derjenigen Momente, die zwangsläufig abseits einer verständlichen Sprache samt deren Nützlichkeit liegen. Sie ist somit dort zu verorten, wo das Exzessive das Sein in tödlicher Kontinuität flüchtig in sich fasst, nur um es wegen dessen Unmöglichkeit wieder loszulassen. Was das Spiel der kommunikativ schweigenden Gemeinschaft gegenüber der Problematik der zu leichtfertig vereinnahmten anthropologischen Beschreibung des Potlatsches und der nostalgischen Verstellung der Natur auszeichnet, ist seine Fähigkeit, statt sich als eine Lösung für die Problemstellung der Nützlichkeit anzubieten, viel eher die Gesamtheit der Frage in einer Dynamik zu fassen und diese dann auf sich selbst anzuwenden, damit die Frage als ihre eigene Auflösung dient. Indem diese Frage dies tut, sorgt sie, fast selbstverständlich, für mehr Unruhe als sie je hätte beschwichtigen können. Zugleich stellt sie, durch ihr Festhalten des Augenblicks, eine Zeitlichkeit auf, in der die Gemeinschaft erst gedacht werden kann.

Um den Sinn von Batailles Gemeinschaft zu verstehen, die er selbst kaum so nennt und nur in seiner typischen Weise sporadisch mit anderen Begriffen, wie eben Kommunikation und Intimität, anspricht, bietet es sich an, zu der Diskussion dieser Thematik von

---

<sup>245</sup> Michel Maffesoli: Wer verliert, gewinnt! Die »Verausgabung« - von Georges Bataille zur Postmoderne[sic!]«. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 31.

Maurice Blanchot und Jean-Luc Nancy zurückzukehren.<sup>246</sup> Beide gehen von der inneren Erfahrung aus und betonen ihren auswärtsgerichteten Charakter. Blanchot schreibt: „Die »innere Erfahrung« besagt somit das Gegenteil dessen, was sie zu besagen scheint: eine Bewegung der Bestreitung, die vom Subjekt ausgeht und es verwüstet, aber zum tieferen Ursprung die Beziehung zum Anderen hat, die die Gemeinschaft selbst ist.“<sup>247</sup> Zum Vergleich schreibt Nancy: Die innere Erfahrung hat „nichts von «Innerlichkeit», nichts «Subjektives» an sich; sie ist vielmehr von der Erfahrung dieser Beziehung zum inkommensurablen Draußen nicht zu trennen“<sup>248</sup>. Des Weiteren betont er, dass die Gemeinschaft die Endlichkeit eines jeden Wesens exponiert und diese weder aufheben kann noch will: „Die ist die Gemeinschaft der endlichen Wesen und als solche ist sie selbst *endliche* Gemeinschaft. Also nicht eine begrenzte Gemeinschaft im Verhältnis zu einer unendlichen oder absoluten Gemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft *der* Endlichkeit, denn die Endlichkeit «ist» gemeinschaftlich.“<sup>249</sup>

Der Tod war der Zugang zur Kontinuität der Wesen im Spiel des Universums. „Die Kommunikation beginnt also erst authentisch zu sein, wenn die Erfahrung die Existenz entblößt hat, ihr entzogen hat, was sie an den Diskurs und das Handeln band.“<sup>250</sup> Es geht letztlich um die von Bataille entwickelte Weise, den Tod und die Endlichkeit einzuholen. Denn während der Tod in der menschlichen Zeitlichkeit als das unvermeidbare Ende des Lebens fungiert, dessen Antlitz die Angst auslöst und den Antrieb für die an Selbsterhaltung gebundene Verschiebung der Existenz ausmacht, bildet er hier, wie Bataille in *Die*

---

<sup>246</sup> Um den geschichtlichen Kontext von Batailles Begriff der Gemeinschaft in seiner Entstehung innerhalb der Geheimgesellschaft *Acéphale* zu verstehen, siehe zum Beispiel: Bischof: *Tragisches Lachen*, S. 246-253. Insgesamt ist hier nicht der Ort, auf die größere Debatte um den Begriff der Gemeinschaft einzugehen. In diesem Zusammenhang soll erwähnt werden, dass Bataille oft in Verbindung mit Giorgio Agambens *Homo sacer* genannt wird. (Siehe: Giorgio Agamben: *Homo sacer, Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Über. v. Hubert Thüring. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp 2002.) Nichtsdestotrotz ist es meines Erachtens bemerkenswert, dass Bataille keine Erwähnung in Oliver Marcharts *Die politische Differenz* findet, obwohl Nancys Theorie der Gemeinschaft, die auf Bataille zurückgeht, auf jeden Fall in dem Buch behandelt, wenn auch nicht gelobt wird. (Vergleich: Oliver Marchart: *Die politische Differenz: zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp 2010.)

<sup>247</sup> Maurice Blanchot: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. Über. V. Gerd Bergfleth. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2007. S. 34

<sup>248</sup> Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Über. v. Gisela Febel/Jutta Legueil. 1. Aufl. Stuttgart: Edition Schwarz 1988. S. 44

<sup>249</sup> Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 60.

<sup>250</sup> Blanchot, Maurice: *Die innere Erfahrung*. Über. v. Gerd Bergfleth. In: *Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Atheologische Summe I)*. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2017. S. 276.

*Freundschaft* schreibt, die Zerrissenheit am Ende der Sprache, „deren Sinn – bereits die Abwesenheit des Sinns – in den Worten gegeben ist“<sup>251</sup>, die der Tod schon sind. Dieser Tod, der „nur für einen Augenblick zugänglich“<sup>252</sup> ist, entfacht die radikale Erfahrung des Wesens von der Äußerlichkeit, das Bewusstsein, „*daß es für sich allein nicht ist*“<sup>253</sup>. Was der Souveränität in ihrer Vereinzelung fehlt, ist die Fähigkeit, länger als für einen Augenblick die Leere aufrechtzuerhalten und die Sinnlosigkeit auszuhalten. Die Exponierung in der Erfahrung verweist nicht auf eine zeitliche Endlichkeit, sondern beleuchtet die augenblickliche Endlichkeit eines jeden Einzelwesens gerade derart, dass ein jedes in der Endlichkeit durch das andere festgehalten wird. Für Bataille zwingt uns die Wahrheit des schattenhaften Überschusses, so wie er auf dem Gipfel der inneren Erfahrung als die Vergegenwärtigung des Todes offenbart wird, uns selbst immer anhand eines *Prinzips des Ungenügens* zu betrachten, das die Unfähigkeit verkündet, allein zu dieser Kenntnis zu gelangen. Denn das Ungenügen, das jedem Menschenwesen innewohnt und seine Unselbständigkeit verrät, drückt sich in Form einer ständigen Bestreitung des Anderen aus: Das „Sichselbstgenügen eines jeden Wesen wird ohne Unterlass von den ihm Nahestehenden bestritten. [...] Ein Gelächter, ein Ausdruck des Widerwillens nehmen Gesten, Sätze, Mängel an, in denen sich mein tiefes Ungenügen verrät.“<sup>254</sup> Das Ungenügen bleibt in den meisten Fällen verschleiert, vor allem kraft des Drangs, alles Äußerliche zwecks der Selbsterhaltung zu besitzen. Wie Maurice Blanchot schreibt: „Das Bewußtsein des Ungenügens geht aus der Infragestellung seiner selbst hervor, die den anderen oder einen anderen braucht, um zustande zu kommen.“<sup>255</sup> So wie der Bezug auf den souveränen Augenblick die Leere des Gewebes der äußerlichen Gegenstände kundtut, gewährt die Kommunikation mit dem Anderen die Unzulänglichkeit sowohl des Einen als auch des Anderen. Bataille schreibt in *Nietzsche und der Wille zur Chance*:

Das Jenseits meines Seins ist in erster Linie das Nichts. Es ist meine Abwesenheit, die ich in der Zerrissenheit ahne, im quälenden Gefühl eines Fehlens. Die Anwesenheit des anderen enthüllt sich über dieses Gefühl. Sie ist jedoch nur voll und ganz

---

<sup>251</sup> Georges Bataille: Die Freundschaft. Über. v. Gerd Bergfleth. In: Gerd Bergfleth (Hrsg.): Die Freundschaft und Das Halleluja (Atheologische Summe II). I. Aufl. München: Matthes & Seitz 2002. S. 13.

<sup>252</sup> Ebd.

<sup>253</sup> NWC 56.

<sup>254</sup> IE 116.

<sup>255</sup> Blanchot: Die uneingestehbare Gemeinschaft, S. 16.

enthüllt, wenn der *andere* seinerseits sich über den Rand seines Nichts beugt oder wenn er hineinstürzt, (wenn er stirbt). Die »Kommunikation« findet nur *zwischen zwei aufs Spiel gesetzten Wesen* statt – zwei zerrissenen, in die Schweben gebrachten, die beide über ihr Nichts gebeugt sind.<sup>256</sup>

Fast als Ergänzung zur inneren Erfahrung – oder viel eher als die vollzogene innere Erfahrung – ist die Gemeinschaft auf die Verdoppelung angewiesen, denn nur so kann das Ende des Augenblicks angefochten werden. Man könnte sagen, dass die Gemeinschaft die Souveränität beschreibt, insofern als die selbstannullierende Souveränität immer abhängig ist, sich selbst weder herstellen noch aufrechterhalten kann. Genau hierin findet die Gemeinschaft ihren Zweck, die gewiss selbst kein Zweck ist. Blanchot stimmt Nancys Behauptung zu, die Theorie einer *entwerkten Gemeinschaft* in Batailles Schrift ausfindig gemacht zu haben, und räumt dieser Gemeinschaft gegenüber dem Tod eine Sonderstellung ein, deren Auszeichnung gerade in ihrer wechselseitigen Nutzlosigkeit gegenüber der Endlichkeit besteht:

Im Unterschied zu einer sozialen Zelle untersagt [sich die Gemeinschaft], ein Werk zu schaffen, und sie hat keinerlei Produktionswert zum Ziel. Wozu dient sie? Zu nichts, wenn nicht dazu, den Dienst am Anderen bis in den Tod hinein gegenwärtig zu halten, damit der Andere nicht einsam zugrunde geht, sondern sich dabei vertreten findet, wie er gleichzeitig einem Anderen diese Stellvertretung gewährt, die ihm zuteil geworden ist.<sup>257</sup>

Die Begrifflichkeit in Blanchots Analyse von Batailles Gemeinschaft bringt sie wieder zusammen in Verbindung mit der anfänglichen Problematik der herrschenden Nützlichkeit samt deren Bestimmungen als Dauer und Präsenz. Die Gemeinschaft bewirkt das Wechselspiel des gleichzeitig sich in ihrer Abwesenheit Bewahrenden und neutralisiert die Eigenständigkeit, die mit der Selbsterhaltung einhergeht. Sofort wird die Frage nach der Subjektivität aufgeworfen, die in den Zeremonien des Potlatsches und der Opferung als Gegensatz zur Objektivität der Nützlichkeit zutage tritt und die dennoch im Zusammenhang der Gemeinschaft aufgelöst wird. Der subjektive Teil, von dem Bataille immer wieder spricht, um

---

<sup>256</sup> NWC 53.

<sup>257</sup> Blanchot: Die uneingestehbare Gemeinschaft, S. 25. Wenn Blanchots Verständnis von Batailles Gemeinschaft stimmt (und alles spricht dafür), dann scheint Bataille radikal gegen Heideggers Emphase auf einen einsamen, eigentlichen Tod zu kämpfen.

die Unzulänglichkeit der vom Nutzen bestimmten Weltauffassung zu begründen, bringt keine Subjektivität ins Spiel, wie sie in der Subjekt-Objekt-Beziehung zu finden wäre. Viel eher ist diese eine, man könnte sagen schimmernde, durch ihre Grenzen, die sie stets zu überschreiten versucht, verunmöglichte Subjektivität. Deren Abgrenzung zum Anderen, zum Objekt und zur eigenen Endlichkeit lässt sie erstmal in sich eingepfercht, nur um dann ihr Sein in dem exzessiven Gleiten ins Andere zu finden, sich selbst als Überschuss herauszustellen und zugleich zu vernichten.

Damit ist die radikale Erfahrung der stetigen Exteriorität gegeben, deren Gehalt verschwindet, denn sobald das eigene innere Fließen sich aufdrängt, „fließt [es] auch nach außen und öffnet sich unablässig für das, was ihm entgegenströmt oder entgegensprudelt. Der beständige Wirbel, der [den Menschen] komponiert, stößt auf ähnliche Wirbel, mit denen zusammen er eine umfängliche Gestalt bildet.“<sup>258</sup> Ist damit aber nicht doch die Außer-Kraft-Setzung der Innerlichkeit eines jeden möglichen Subjekts mitgedacht, dessen Streben, Bataille zufolge, es immer war, die Äußerlichkeit einzuholen und sich damit der äußeren Dingen zu bemächtigen? Eben das wollte Bataille mit dem Potlatsch zeigen, wo der Tog durch die gegenseitliche Verbrennung der nützlichen Güter heraufbeschwört wurde. Ist in diesem Sinne nicht diese kommunikative Gemeinschaft ein Ort des Todes? Nicht mehr des natürlichen Todes, der anhand des Nutzens bestritten und in der Arbeit tatsächlich besiegt wurde, sondern des Todes als der Entdeckung der Unbeständigkeit des Subjekts in dem Anderen. Dass Bataille die auf die Zukunft verschobene Existenz als den Ort des Einzelwesens und dessen Selbsterhaltung sieht, kraft derer die Endlichkeit geleugnet werden kann, ist kein Zufall. Die Existenz als Verschub schleicht sich unbemerkt in die Unendlichkeit ein, um die Angst vor der Leere außer Kraft zu setzen. Dahingegen holt die furchteinflößende Gemeinsamkeit diesen Tod und diese Leere zurück:

Im Sterben werde ich, ohne entweichen zu können, die Zerrissenheit gewahren, die Natur konstituiert und in der ich »das, was existiert«, transzendiert habe. Solange ich lebe, begnüge ich mich mit einem Hin und Her. Ich weiß mich als das Individuum einer Gattung und verbleibe im Großen und Ganzen in Übereinstimmung mit einer gemeinsamen Wirklichkeit; ich nehme teil an dem, was nach aller Notwendigkeit existiert, was nichts wegziehen kann. Das Ich=sterbe kündigt diese Übereinstim-

---

<sup>258</sup> IE 134.

mung auf: es gewahrt wirklich, was es umgibt, als eine Leere und sich selbst als eine Herausforderung dieser Leere.<sup>259</sup>

Die Dichte dieser Passage darf nicht unterschätzt werden, denn einerseits weiß der Sprechende (Bataille) sich in der Gemeinschaft verflochten, die nicht nur die einer *Gattung* ist, sondern deren Fluss sich inmitten von Leben und Tod bewegt und damit seine Einzelheit anhand des Anderen annulliert. Etwas bleibt dem Fluss entgegengestellt, denn die Leere, die ihn konstituiert, wird von dem Sprechenden herausgefordert und nur so aufrechterhalten. Es lässt sich dabei eine Art Equilibrium zeigen, indem das Subjekt sich sowohl verliert und die Grenze zu seiner Äußerlichkeit überschreitet als auch die beharrliche Leere der Äußerlichkeit wahrnimmt, ohne die die Grenze ohne Weiteres verschwinden würde. Entgegen dem geläufigen Gebrauch des Wortes – Bataille erlaubt sich bisweilen, Worte zu missbrauchen – sieht Bataille hier ein *Gleichgewicht*, das abwechselnd verschwindet und sich wieder einsetzt: „In der Glückseligkeit der inneren [und ebenso äußeren] Bewegung ist die Existenz im Gleichgewicht.“<sup>260</sup> Damit hat aber das Gleichgewicht sich selbst in eine Gleichgewichtsbeziehung eingefügt, die deswegen notwendig war, weil ihre Permanenz sich der Ordnung der Dinge unterordnen musste.

Das Subjekt ist in seinen Wurzeln sich selbst nicht gleich und kann sich daher nie kraft einer Art Eigentlichkeit, wie eine etwas oberflächliche Lesart von Batailles Lehre der Souveränität es eventuell haben möchte, von den Beziehungen und Bewandnissen seiner Welt befreien. Für Bataille ist das Sein im Blick der neutralen Erkenntnis, deren Gehalt der Nicht-Sinn der Gemeinschaft ist (sie ist nicht Sinn, insofern als sie sich unmöglich der Geschichte des Sinns einordnen kann), gar unmöglich – dieses Sein ist das Unmögliche, das Bataille im Laufe seiner Reise in die innere Erfahrung hinein und über das Extrem des Möglichen hinaus erreichen wollte. Zum Schluss:

---

<sup>259</sup> IE 100. Das Ich=sterbe ist die angegebene Übersetzung von »le moi qui meurt«.

<sup>260</sup> IE 164.

Jeder kann diese Reise auch machen, aber wenn er sie macht, so setzt das voraus, dass die bestehenden Autoritäten und Werte negiert sind, die das Mögliche begrenzen. Aufgrund dessen, dass sie die Negation anderer Werte, anderer Autoritäten ist, wird die Erfahrung in ihrer positiven Existenz rechtsgültig selbst zum Wert *und zur Autorität*.<sup>261</sup>

Damit ist das Jenseits der Nützlichkeit auch dieses Unmögliche. Die unmögliche Erfahrung ist schließlich „das unaufhörliche Gleiten von allem ins Nichts. Wenn man so will: die Zeit,“<sup>262</sup> die „dem Objekt wie dem Subjekt den Stuhl wegzieht“<sup>263</sup>. Die Gemeinschaft war eben das, was den Augenblick der geteilten Souveränität, in der Subjekt und Objekt, Subjekt und Subjekt ineinander verschwimmen, festhalten konnte. Dadurch war der Augenblick nicht mehr der Zukunft geopfert, denn dort lauerte der Tod nicht mehr, sondern eben in dem Augenblick selbst. Worauf Bataille selten rekurriert, ist die Ausblendung der Zukunft in der gewöhnlichen Zeit der nützlichen Selbsterhaltung. Laut Bataille ist die Zeit normalerweise „aufgehoben und beschlossen in der Stetigkeit der Formen“; sie wird angehalten und gerinnt „in einem System von Maßen und Äquivalenzen“<sup>264</sup>. Die Zukunft, so wie das Jetzt, ist Opfer dieses Ausgleichens. Nun ist die Zeitlichkeit der Gemeinschaft eine andere, eine in der die Zeit selbst als reine Veränderung, genauso wie das Ich=sterbe, auftaucht und sich keiner festen Existenz einschreiben muss.<sup>265</sup> Die Trennung des Augenblicks von dem, was ihm nachfolgt, ermöglicht es der Zukunft, in der Unbegrenztheit als mögliche Veränderung aufzutauchen.

---

<sup>261</sup> IE 19.

<sup>262</sup> IE 162.

<sup>263</sup> IE 79.

<sup>264</sup> IE 105.

<sup>265</sup> Siehe IE 105.

## Conclusio

Wie in dieser Arbeit immer wieder gezeigt wurde, darf die Bataille'sche Lektüre nicht im Hinblick auf eine Rückkehr bewertet werden, sondern auf die Erschaffung des radikalen Verständnisses dessen, was in der Überschreitung stattfindet und stattfinden kann, wenn das Gegebene zurückgewiesen wird. Die Gemeinschaft, wenngleich nicht sofort als gescheitert einzustufen, kann nirgendwo in der menschlichen Geschichte vollkommen aufgezeigt werden. Ihr Ort ist die Immanenz der überschreitenden Sprache, die in ihrem kommunikativen Gehalt einen präsenten Tod heraufbeschwört, eben jenen Widerspruch, den Bataille aufzuzeigen bemüht war. Was die Funken der Gemeinschaft besagen, wie sie sich im Moment der subjektlosen Verwirrung ereignen, ist ein Drängen in Richtung des noch nicht Geschehenen, eben dessen, was sich vom Kalkül nicht vereinnahmen lässt, oder noch besser, was das Kalkül außer Kraft setzt. Sogar in der Hilflosigkeit, die nach der Rückkehr zum Status quo aus der Kommunikation eintritt, ist man „nicht auf gleiche Weise der willkürlichen Macht des Handelns preisgegeben, der Rhythmus von Projekten, der der Diskurs ist, verlangsamt sich; der Wert des Handelns bleibt in [einem] bestritten zugunsten eines andersartigen Möglichen, dessen Richtung [man sieht]. [...] Die Revolte hat oft bescheidene Anfänge, aber wenn sie einmal begonnen hat, kennt sie keinen Halt mehr.“<sup>266</sup> In jeder Antizipation der Gemeinschaft, die sich gegen alles Nützlich-Beschränkte richtet, funkelt die wertende Möglichkeit des im Jetzt Unmöglichen.

Das, was im Jetzt als möglich ansagt, ist immer mit der Eigenschaft der Dauer behaftet; für Bataille leidet schließlich jede Gesellschaft daran, stets ausschließlich auf die Formen fokussiert zu sein, die in ihrem Kern von einem Wahren geprägt sind, sei es im Sinne des Reichtums, des Lebens, oder eben des Objekts selbst. Die Anstrengung, ein Gegengewicht zu diesen dem Kalkül angemessenen Formen zu finden, lief der Schwierigkeit entgegen, dass das, was sich ihnen verweigert, als keine Präsenz aufgenommen werden kann. Die Sicht der Welt der Dinge blendet solche Instanzen aus, die ihrem Muster nicht passen, indem die Beschaffenheit des alles umfassenden Dings als Bezüglichkeit die Verbindungen eines jeden Greifbaren und somit seine möglichen Vorteile vorweisen kann. Sämtliche Versuche, den Potlatch nicht im Hinblick auf seine Einbettung

---

<sup>266</sup> IE 158.

in die Produktivität zu betrachten, scheiterten an der Leichtigkeit, mit welcher man anhand des breiten Verständnisses der Nützlichkeit, wie Bataille es liefert, solche Anknüpfungspunkte aufweisen kann. So wurden auch solche Begriffe wie Prestige und Rang in ihrer nützlichen Funktion eingeordnet. Die überwiegende Herrschaft der profanen Welt hat nach Batailles Schilderung keinen Platz für das Sakrale übrig gelassen,

Batailles Erhebung des Orts des Sakralen hinauf zu einer Natur, die die Welt des Menschen und deren Dinge als das Kräftespiel des Universums umgibt, erwies sich als unbefriedigend, weil diese Natur selbst ein Produkt des inneren Widerspruchs der von Menschen durch die Sprache und die Arbeit hergestellten Objekte ist. Batailles Neigung, in einer verfallenen Einheit allen Seins die Lösung für sein Problem mit der vernichtenden Nützlichkeit zu finden, kann mit seiner genauso starken Emphase auf die Rückweisung des Gegebenen nicht zusammengebracht werden. Zu sehr um die Vergangenheit und einen Ursprung bemüht, übersah Bataille die Stärke seiner Philosophie, die in der Betrachtung des jetzigen Widerspruchs liegt, der ständig in den banalen Interaktionen zwischen dem Subjekt und dem Objekt reproduziert wird. Richtig war jedoch seine Einsicht, dass sowohl Subjekt als auch Objekt sich gegenseitig produzieren und dass die Aufsprengung beider erforderlich war, um die ephemere Verausgabung auszulösen. Diese entthront den Nützlichkeitswert nur insofern, als sie seine Unmöglichkeit zutage fördert.

## Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer, Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Über. v. Hubert Thüring. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp 2002.
- Babich, Babette: *Sakrale Huren und das Fetisch-Fragment*. Batailles Kriegstagebücher *Sur Nietzsche*. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 275-298.
- Barthes, Roland: *Der Tod des Autors*. In: *Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays*. 4. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. S. 57-63.
- Bataille, Georges: *Das Unmögliche*. Über. v. Brigitte Weidmann. 1. Aufl. München: Carl Hanser 1987.
- *Die Erotik*. Über. v. Gerd Bergfleth. 1. Aufl. München: Matthes & Seitz 1994. S. 9-312.
  - *Die Freundschaft*. Über. v. Gerd Bergfleth. In: Gerd Bergfleth (Hrsg.): *Die Freundschaft und Das Halleluja (Atheologische Summe II)*. I. Aufl. München: Matthes & Seitz 2002. S. 9-181.
  - *Die innere Erfahrung*. Über. v. Gerd Bergfleth. In: *Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Atheologische Summe I)*. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2017. S. 9-22.
  - *Die Ökonomie im Rahmen des Universums*. Über. v. Traugott König. In: Michel Surya/Tim Trzaskalik (Hrsg.): *Fluch der Ökonomie*. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2020. S. 53-72.
  - *Die psychologische Struktur des Faschismus*. Über. v. Rita Bischof/Elisabeth Lenk/Xenia Rajewsky. In: Elisabeth Lenk (Hrsg.): *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. 1. Aufl. München: Matthes & Seitz 1997. S. 7-44.
  - *Die Souveränität*. Über. v. Rita Bischof/Elisabeth Lenk/Xenia Rajewsky. In: Elisabeth Lenk (Hrsg.): *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. 1. Aufl. München: Matthes & Seitz 1997. S. 44-86.
  - *Der Begriff der Verausgabung*. Über. v. Traugott König. In: Michel Surya/Tim Trzaskalik (Hrsg.): *Fluch der Ökonomie*. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2020. S. 19-52.
  - *Der Begriff der Verausgabung*. Über. v. Traugott König. In: *Das theoretische Werk Band I. Die Aufhebung der Ökonomie*. 1. Aufl. München Rogner & Bernhard 1975. S. 9-32.
  - *Der verfemte Teil*. Über. v. Traugott König. In: *Das theoretische Werk Band I. Die Aufhebung der Ökonomie*. 1. Aufl. München Rogner & Bernhard 1975. S. 33-236.
  - *Der Sonnen-Anus*. In: *Das Blau des Himmels*. Über v. Sigrig von Massenbach/Hans Neumann. 1. Aufl. Danzig-Breslau: Verlag »Freiheit für Polen« 1982. S. 137-142.
  - *Hegel, der Mensch und die Geschichte*. Über. v. Rita Bischof. In: Rita Bischof (Hrsg.): *Hegel, der Mensch und die Geschichte*. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2018. S. 69-111.

- Hegel, der Tod und das Opfer. Über. v. Rita Bischof. In: Rita Bischof (Hrsg.): Hegel, der Mensch und die Geschichte. 1. Auflage. Berlin: Matthes & Seitz 2018. S. 69-111.
  - Methode der Meditation. Über. v. Gerd Bergfleth. In: Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Atheologische Summe I). 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2017. S. 225-258.
  - Nietzsche im Lichte des Marxismus. In: Werner Hamacher (Hrsg.): Nietzsche aus Frankreich. 1. Aufl. Berlin-Wien: eva 2007. S.19-27.
  - Nietzsche und der Wille zur Chance (Atheologische Summe III). Über. v. Gerd Bergfleth. I. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2005.
  - Sind wir da, um zu spielen? Oder um erst zu sein? Über. v. Gerd Bergfleth. In: Michel Surya/Tim Trzaskalik (Hrsg.): Fluch der Ökonomie. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2020. S. 93-141.
  - Text aus den Konvoluten zu »Der Begriff der Verausgabung«. Über. v. Tim Trzaskalik. In: Michel Surya/Tim Trzaskalik (Hrsg.): Fluch der Ökonomie. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2020. S. 19-52.
  - Was ist Universalgeschichte? Über. v. Tim Trzaskalik. In: Michel Surya/Tim Trzaskalik (Hrsg.): Fluch der Ökonomie. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2020. S. 142-186.
- Baudrillard, Jean: Der symbolische Tausch und der Tod. Über. v. Gerd Bergfleth/Gabriel Ricke/Ronald Voullié. I. Aufl. München: Matthes & Seitz 1982.
- When Bataille attacked the metaphysical principle of economy. In: Canadian journal of political and social theory 15 (1991). H. 1/3. S.135-138.
- Ben-Porath, Elchanan/Eddie Dekel: Signaling future actions and the potential for sacrifice. In: Journal of Economic Theory 57 (1992). S. 36-51.
- Bergfleth, Gerd: Theorie der Verschwendung. In: Das theoretische Werk Band I. Die Aufhebung der Ökonomie. 1. Aufl. München Rogner & Bernhard 1975. S. 289-406.
- Leidenschaft und Weltinnigkeit. Zu Batailles Erotik der Entgrenzung. In: Georges Bataille: Die Erotik. 1. Aufl. München: Matthes & Seitz 1994. S. 313-396.
- Bischof, Rita: Der Sprung ist das Lachen des Tanzes. Versuch über das Nicht-Wissen. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 158-178.
- Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne. I. Aufl. München: Matthes & Seitz 1984.
  - Über den Gesichtspunkt, von dem aus gedacht wird. In: Elisabeth Lenk (Hrsg.): Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität. 1. Aufl. München: Matthes & Seitz 1997. S. 87-118.
  - Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2010.

- Blanchot, Maurice: Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz. Über. v. Hans-Joachim Metzger/Bernd Wilczek. 1. Aufl. München: Carl Hanser Verlag (1991).
- Die uneingestehbare Gemeinschaft. Über. V. Gerd Bergfleth. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2007.
- Die innere Erfahrung. Über. v. Gerd Bergfleth. In: Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Theologische Summe I). 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2017. S. 271-277.
- Bush, Stephen: Sovereignty and Cruelty: Self-Affirmation, Self-Dissolution, and the Bataillean Subject. In: Jeremy Biles/Kent L. Brintnall (Hrsg.): Negative Ecstasies. Georges Bataille and the study of religion. 1. Aufl. New York: Fordham University Press 2015. S. 38-50.
- Byung-Chul Han: Agonie des Eros. 3. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2013.
- Comay, Rebecca: Gifts Without Presents: Economies of "Experience" in Bataille and Heidegger. In: Yale French Studies 78. On Bataille (1990). S. 66-89.
- Duarte, German: "La chose maudite". The concept of reification in Georges Bataille's *The Accursed Share*. In: HSS IV.1 (2015). S. 91-110.
- Derrida, Jacques: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus. Über. v. Rudolphe Gasché. In: Die Schrift und die Differenz. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976. S. 380-421.
- Falschgeld. Zeit geben 1. Über. v. Andreas Knop/Michael Wetzel. 1. Aufl. München: Wilhelm Fink 1993.
- Freud und der Schauplatz der Schrift. Über. v. Rudolphe Gasché. In: Die Schrift und die Differenz. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976. S. 302-350.
- Esposito, Roberto: *Communitas*. Wege der Gemeinschaft. Über. v. Sabine Schulz/Francesca Raimondi. 1. Aufl. Berlin: diaphanes 2004.
- Enkelmann, Wolf Dieter: Beginnen wir mit dem Unmöglichen. Jacques Derrida, Ressourcen und der Ursprung der Ökonomie. I. Aufl. Marburg: Metropolis-Verlag 2010.
- Featherstone, Mark: Economies of Sacrifice: Recognition, Monadism, and Alienation. In: Cultural Values 5 (2001). S. 306-324.
- French, Patrick: Batailles Natur. Über. v. Artur R. Boelderl. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 255-274.
- Foucault, Michel: Vorreden zur Überschreitung. Über. v. Hans-Dieter Gondek. In: Daniel Defert/Fraçois Wald (Hrsg.). Schriften in View Bänden. Band I. I. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. S. 320-341.
- Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips. In: Studienausgabe, Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer 1975. S. 213-272.

- Notiz über den »Wunderblock«. In: Studienausgabe, Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer 1975. S. 363-370.
- Gondek, Hans-Dieter: Azephalische Subjektivität. Gabe, Gesetze und Überschreitung bei Bataille und Lacan. In: Andreas Hetzel/Peter Weichens (Hrsg.): Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung. I. Aufl. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999. S. 157-186.
- Goux, Jean-Joseph: Georges Bataille and the Religion of Capitalism. In: Jeremy Biles/Kent L. Brintnall (Hrsg.): Negative Ecstasies. Georges Bataille and the study of religion. 1. Aufl. New York: Fordham University Press 2015. S. 106-122.
- Goux, Jean-Joseph/Kathryn Ascheim/Rhonda Garelick: General Economics and Postmodern Capitalism. In: Yale French Studies 78, On Bataille (1990). S. 206-224.
- Habermas, Jürgen: Zwischen Erotismus und allgemeiner Ökonomie: Bataille. In: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985. S. 248-278.
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke. Band 9. 1. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1968.
- Honneth, Axel: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. 1. Aufl. Frankfurt am Main 2015.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 19. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer 2006.
- Hitz, Torsten: Gift, Gaben, Geschenke. In: Andreas Hetzel/Peter Weichens (Hrsg.): Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung. I. Aufl. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999. S. 133-156.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Akademie-Ausgabe. Band VIII. S. 33-42.
- Kierkegaard, Sören: Der Begriff der Angst. Über.v. Rosemarie Lögstrup. In: Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst. 7. Aufl. München: dtv Verlagsgesellschaft 2005.
- Kojève, Alexandre: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Über. v. Iring Fetscher/Gerhard Lehmann. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975.
- Land, Nick: The thirst for annihilation: Georges Bataille and virulent nihilism; (an essay in atheistic religion). 1. Aufl. London: Routledge 2009.
- Lehman, Hans-Thies: Ökonomie der Verausgabung - Georges Bataille. In: Merkur 41 (1987). H. 463/464. S. 835-849.
- Luce, R. Duncan/Raiffa, Howard: Games and Decisions: An Introduction and Critical Survey. 1. Aufl. New York: Wiley & Sons 1957.
- Machart, Oliver: Die politische Differenz: zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefourt, Badiou, Laclau und Agamben. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp 2010.

- Maffesoli, Michel: Wer verliert, gewinnt! Die »Verausgabung« - von Georges Bataille zur Postmoderne«. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 22-46.
- Marcuse, Herbert: One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of advanced industrial Society. 1. Aufl. New York: Routledge 2002.
- Mattheus, Bernd: Georges Bataille. Eine Thanatographie I: Chronik 1897-1939. I. Aufl. München: Matthes & Seitz 1984.
- Marx, Karl: Das Kapital. Buch I. In: Marx-Engels-Ausgabe. Band 23. 41. Aufl. Berlin: Karl Dietz Verlag 2017.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Über. v. Eva Moldenhauer. 11. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016.
- Mein, Georg: Verausgabung, Erschöpfung und andere Müdigkeitszustände. Vom Mythos beständiger Missernten im Weinberg der Geisteswissenschaften. In: Oliver Ruf/Christine Bähr/Thomas Lenz/Suse Bauschmid (Hrsg.): Überfluss und Überschreitung. Die kulturelle Praxis des Verausgabens. 1. Aufl. Bielefeld: Transcript Verlag 2015. S.13-26.
- Moebius, Stefan: Die elementaren (Fremd-)Erfahrungen der Gabe. Sozialtheoretische Implikationen von Marcel Mauss' Kultursoziologie der Besessenheit und des „radikalen Durkheimismus“ des *Collège de Sociologie*. In: Berliner Journal für Soziologie 19 (2009). S. 104-126.
- Nancy, Jean-Luc: Die undarstellbare Gemeinschaft. Über. v. Gisela Febel/Jutta Legueil. 1. Aufl. Stuttgart: Edition Schwarz 1988.
- Methodenmediation. Über. v. Urusla Sarrazin. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 213-224.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. In: Kritische Studienausgabe. Band III. 2. Aufl. München: de Gruyter 1999.
- Noys, Benjamin: Communicative Unreason. Bataille and Habermas. In: Theory, Culture & Society 14 (1997). H. 1. S. 59-75.
- Olson, Carl: Excess, Time, and the Pure Gift: Postmodern Transformations of Marcel Mauss' Theory. In: Method & Theory in the Study of Religion 14 (2002). H 3/4. S. 350-374.
- Pfaller, Robert: Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2019.
- Sartre, Jean-Paul: Ein neuer Mystiker. Über v. Werner Bokenkamp. In: Situationen: Essays. 1. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1965. S. 59-88.

- Scholz, Leander: Der Potlatch der Natur, Elemente einer politischen Ökologie bei Georges Bataille. In: Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde 53 (2007). S. 53-78.
- Stein, Andrew: The Use and Abuse of History: Habermas' MisReading of Bataille. In: symplokē 1 (1993). H. 1. S. 21-58.
- Stoekl, Allan: Batailles Peak. Energy, Religion, and Postsustainability. 1. Aufl. Minneapolis: University Of Minnesota Press (2008).
- Sørensen, Asger: On a universal scale: Economy in Bataille's general economy. In: Philosophy and Social Criticism 38 (2012). H. 2. S. 169-197.
- Trawny Peter: Die Intimität des Souveräns. Batailles Freiheitsbegriff. In: Artur R. Boelderl (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. I. Aufl. Berlin-Wien: Turia + Kant 2015. S. 84-98.
- Wex, Thomas: Ökonomik der Verausgabung. Batailles *Allgemeine Ökonomie* und die Wirtschaftswissenschaft. In: Andreas Hetzel/Peter Weichens (Hrsg.): Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung. I. Aufl. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999. S. 187-210.