

8 Ein punktueller Bergsonismus, ein nietzscheanischer Vitalismus

(Georges Bataille)

»Die Evolution des Lebens setzt ... einen ursprünglichen Impuls fort; dieser Impuls, der die Entwicklung der Chlorophyll-Funktion bei den Pflanzen und des sensomotorischen Systems bei den Tieren hervorgerufen hat, führt das Leben durch die Herstellung und den Gebrauch von immer kraftvollerem Sprengstoff zu immer wirkungsvolleren Akten. Was aber stellt nun dieser Sprengstoff dar, wenn nicht eine Aufspeicherung von Sonnenenergie, Energie, deren Entwertung somit an einigen der Punkte, auf die sie sich ergoß, vorübergehend ausgesetzt wird.« (Bergson)¹

»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. Die überschüssige Energie (der Reichtum) kann zum Wachstum eines Systems ... verwendet werden. Wenn das System jedoch nicht mehr wachsen und der Energieüberschuß nicht gänzlich vom Wachstum absorbiert werden kann, muß er notwendig ... verschwendet werden, ... in glorioser oder in katastrophischer Form.« (Bataille)²

Georges Bataille (1897–1962) ist Schriftsteller und Mitbegründer des *College de Sociologie*.³ In der soziologischen Theorie steht er für die These der unproduktiven Verausgabung. Diese hat eine ganze Bewegung der anti-utilitaristischen Soziologie befeuert, sich wie Bataille auf Mauss berufend (M.A.U.S.S.), um die Linie Durkheim-Lévi-Strauss zu kritisieren. Bataille ist Bibliothekar, lange arbeitet er an der *Bibliothèque nationale de France*. Er gründet mehrere Zeitschriften (mit Georges-Henri Rivière unter Mitarbeit von Michel Leiris 1929–31: *Documents: Doctrines, Archéologie, Beaux-Arts, Ethnographie*; und 1946 die bis heute erscheinende *Revue Critique*). Bataille bewegt sich im Umkreis der surrealistischen Bewegung, er ist Kommunist, Antistalinist und Antifaschist – eine schillernde Figur.

Und er macht seinen ganz eigenen Gebrauch von Bergson. Es ist ein punktueller Bergsonismus – oder anders gesagt: ein von Bergson zu Nietzsche wechselnder Vitalismus. Wir behandeln ihn hier zum Schluss, weil er im Umkehrschluss deutlich zu machen erlaubt, *wie tief* bei den

1 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 279.

2 Bataille, Der verfertete Teil (1949), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 33–236, 45.

3 Vgl. zur Bedeutung des *Collège* und dessen Weiterführung der Durkheim-Schule: Moebius, *Zauberlehrlinge*.

bisher behandelten Autoren der Bergson-Effekt ist (womöglich auch bei Lévi-Strauss!). Hier handelt es sich um eher thematische als konzeptionelle Übernahmen. Gleichwohl ist auch dieser Bergson-Effekt nicht gering zu schätzen: Bergson bietet Bataille immerhin einen ersten Impuls zu dessen grundlegender Denkweise, einer soziologischen Theorie nicht-rationaler, nicht-nützlicher Phänomene. Der sozialen Bedeutung des Nicht-Nützlichen spürt vor allem seine Kunstsoziologie nach. In ihr geht es um nicht weniger als um die Frage: *Wie macht sich der Mensch zum Mensch*, wie wird die Natur zur Kultur? In jedem Fall teilt Bataille mit Bergson den Blick auf das Vitale im Sozialen. Und doch: Es klingt alles anders, die Tonlage ist Bergson letztlich entgegengesetzt. Bataille ist eher Nietzscheaner. Diese Soziologie interessiert sich für die aggressive Form des Gabentauschs und generell für den in modernen Gesellschaften verfeimten Teil ihrer selbst: Luxus, Menschenopfer, Kriege, Zerstörungen, alle Formen der Verausgabung. So scheint es hier erneut eine *negative* Bewegung zu geben, eine Abstoßung von Bergson, diesmal zu einer nietzscheanischen Lebenssoziologie.

Bataille fällt namentlich in der Lektüre von *Le Rire* auf, wie entgegengesetzt beide, Bergson und er, Bergson und Nietzsche, denken. Bergson habe zwar das Lachen ernst genommen, aber das ganze Spektrum des ›bösen‹ Lachens ignoriert. Bataille berichtet also, die Lektüre dieses Buches (die er anlässlich einer bevorstehenden Begegnung mit dem Philosophen auf sich nahm⁴) habe ihn nicht zufriedengestellt, aber immerhin »stark interessiert«. »Ich las also das kleine Buch, das mich aus anderen Gründen als denen des Inhalts begeisterte«.⁵ Von Bergson hatte er bis dahin noch nichts gelesen, und so nahm er sich zunächst das schmalste Buch vor. Was ihn begeisterte, war wohl allein die Möglichkeit, das Lachen philosophisch zu thematisieren. Die Art und Weise Bergsons scheint ihm ganz ungenügend, das Lachen sei »sehr arm beschrieben«, das doch »auf der Ebene der gelebten Erfahrung« nicht weniger als Gott entspreche, wie Bataille sich ausdrückt:⁶ Das kleine, aber hartnäckige Phänomen des Lachens eröffne die ›absolut negative‹ Erfahrung. Gott sei ein »*Effekt des Nichtwissens*«.⁷ In der Tat hatte Bergson nur das Lachen über Komisches beschrieben. Bataille aber sucht nach dem Ganzen: Wieso lachen wir, *Menschen*? Weil es Unbekanntes gibt, aufgrund unseres Nicht-

4 Bataille hatte wohl 1920 in Oxford Bergsons Vortrag *Le possible et le reel* gehört, so P. Macherey, *À quoi pense la littérature*, Paris 1990, 100.

5 G. Bataille, Non-savoir, rire et larmes I (1953), in: Ders., *Œuvres complètes VIII*, Paris 2002, 214–233, 221. Vgl. auch ebd., Notes (Plan für die A-Theologie, 1950), 562f. Bataille erwähnt das Treffen mit Bergson auch in: *L'Expérience intérieure* (1943), in: Ders., *Œuvres complètes V: La Somme athéologique*, Paris 1973, 7–189, 80.

6 G. Bataille, Notes, in: Ders., *Œuvres complètes VII*, Paris 1976, 562.

7 G. Bataille, Non-savoir, rire et larmes, 229.

Wissens, zu dessen Effekten Bataille auch Angst und Ektase zählt. Es geht ihm um die intensiven Affekte,⁸ und zwar um gesellschaftliche Affekte: Diese integriere sich im großen ›schöpferischen Lachen‹, in Momenten des Festes ebenso wie in denen sakraler Gewalt.

Dieses ›Lachen‹ blitzt überall im Werk auf: in der Theorie der Religion 1948, in der Geschichte des Erotismus (*L'Histoire de l'érotisme. La Part maudite. Essai d'économie générale*, 1951 als Fortsetzung von *La Part maudite I: La Consumption*) und in *Lascaux ou la naissance de l'art* 1955. Ist dies alles in allem eine nietzscheanische Soziologie, die von Bergson angestoßen ist, so zeigt auch das ›wirtschaftssoziologische‹ Werk Batailles diesen Vektor: Von Bergson aus kommt es zu einer nietzscheanischen Tonlage. Batailles bekanntestes Werk über den Verfemten Teil ist eine Kritik jeder Soziologie des Ökonomischen, wenn diese allein die Produktionsseite betrachtet und den Konsum ignoriert. Die Basis dieser Theorie ist dabei nun exakt, wenn auch implizit jener Gedanke der *Évolution créatrice*, dass die Lebensformen differente Weisen darstellen, sich der *solaren* Energie zu bedienen. Sofern auch der Mensch ein vitales Wesen ist, gehört auch er in den Rahmen dieser Allgemeinen Ökonomie. Hatte Bergson die biologische Tatsache der Verausgabung konstatiert (die Lebensformen als verschiedene Intensitäten und Geschwindigkeiten der Energieumwandlung), handelt es sich für Bataille um einen gesellschaftlichen Impetus: Alle Gesellschaften *müssen* verausgaben, verbrauchen, zerstören, und jede soziologische Denken habe diesen lebensnotwendigen Akt bislang verleugnet, die Verausgabung verfemt.

Das Verbot und die Übertretung

»Der Mensch ist das Tier, das die Natur verleugnet: Er verleugnete sie durch die Arbeit, die sie zerstört und in eine artifizielle Welt verwandelt, er verleugnete sie in der Art der schöpferischen Aktivität des Lebens, er verleugnete sie in der Art des Todes. Das Verbot des Inzests ist eines der Effekte.«⁹

Zunächst wird Bataille die Soziologie von Durkheim-Mauss-Lévi-Strauss ›vitalisieren‹, indem er deren religionssoziologischen und normativitätstheoretischen Studien aufnimmt. Es geht um die Zentralität der Begriffe ›Regel‹ und ›Verbot‹. Worauf Lévi-Strauss dabei bereits das Augenmerk gelenkt hatte, und worin ihm nun Bataille folgt, ist das Thema des

8 G. Bataille, *Non-savoir, rire et larmes*, 221.

9 G. Bataille, *L'Histoire de l'érotisme (La Part maudite. Essai d'économie générale)* (1951), in: Ders., *Œuvres complètes VIII*, Paris 1976, 8–165, 51. (Part 2 : L'interdit de l'inceste, 23–40).

Bezuges Natur-Kultur. Bataille würdigt zunächst Lévi-Strauss' *Elementare Strukturen*, in der Definition der Kultur als Regel oder einer Normativität gegenüber der Kausalität und dem Natürlichen. Worauf Bataille aber den Akzent legt, ist, dass der Mensch sich hier selbst verneint. Wie und warum hat sich ein vitales Wesen selbst verneint, wie kommt es zum Verbot, wie hat der Mensch den Übergang *zu sich selbst* vollzogen? Es scheint Bataille problematisch, diesen Übergang als einen von Natur zu Kultur zu betrachten. Lévi-Strauss spreche im Grunde nicht von der Animalität, sondern abstrakt von der *Natur*, er spreche auch nicht vom Menschen, sondern abstrakt von der *Kultur*. Diese »abstrakte« Sicht, die insbesondere den historischen Moment ausschließe, in dem »Mensch und Animalität sich entgegensetzen«, ist ungenügend. Nur in der Geschichte sei erkennbar, *worum es sich beim Menschen handelt*.¹⁰ Zweitens dürfe man nicht allein das Verbot betrachten (die Regel), sondern müsse ebenso die Überschreitungen (Transgressionen) analysieren. Sie sind das, worin sich der Mensch »im Vollsinn« zum Mensch macht. So ist die Verfemung der vitalen Natur im Menschen (im Verbot des Inzests, der Regelungen in Bezug auf die Exkremente, die Körperlichkeit, das Menstrualblut) notwendig für das kollektive Leben, das *Soziale*. Und doch ist es ebenso notwendig, die Verbote zu übertreten, die Kunst, das Spiel, das Fest sind genauso zentral. Dies ist die Leitidee seiner Analyse der prähistorischen Kunst, des Erotismus, der Ökonomie: in Radikalisierung von Durkheims These der kollektiven Erregung.

*Lascaux – die Erfindung der Kunst
und die Selbsterfindung des Menschen*

Die spektakuläre, 1940 entdeckte Höhle in den französischen Pyrenäen enthält Malereien und Zeichnungen vornehmlich großer Tiere, die lange als erste bildliche Darstellungen gelten. Sie sind 20.000 Jahre alt und stammen damit aus der Zeit des Aurignacien, der Rentierzeit oder auch des Cro-Magnon-Menschen (*homo sapiens*). Seit 1930 hat Bataille die folgende These entwickelt¹¹: Von diesem Menschen könne man im Gegenteil zum Neandertaler erstmals sagen, er sei »unseresgleichen«, und zwar, weil er über die freie Tätigkeit verfügt. Er besitzt bereits eine schöpferische Kraft. Er schuf »aus dem Nichts die Welt der Kunst«, womit der »Geist beginnt, sich mitzuteilen.«¹² Diese Kunst war ungeplant, der Mensch habe sich hier selbst überrascht; diese Kunst zeigt die Grenzen

¹⁰ Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, 42f.

¹¹ G. Bataille, *L'art primitif* (1930), in: Ders., *Œuvres complètes I. Premiers écrits: 1922–1940*, Paris 1970, 247–254.

¹² G. Bataille, *Lascaux oder die Geburt der Kunst*, Genf 1955, 11.



Georges Bataille, *Lascaux*: »Verwundeter Bison, ausgestreckter Mensch und Stange mit Vogel« (ca. 13.500 v.u.Z.)
(Foto von Hans Hinz/Claudio Emmer)

jeder Theorie rationalen Handelns.¹³ Sodann ist es die Heiterkeit, das *Lachen*, das sich angesichts der Bilder aufdrängt, das zu erklären ist – die Leichtigkeit, mit der hier offenbar die größten lebenspraktischen Probleme »glücklich« überwunden sind. Diese Menschen haben gelacht, sie haben die unnütze Tätigkeit erfunden. Sicher, auch diese Welt war vom Gefühl des Verbotenen, der Negation beherrscht – aber dies setze die Abweichung, die Überschreitung bereits voraus. Es wird das verboten, was das Andere der durch Arbeit gestifteten sozialen Beziehungen darstellt.¹⁴ Diese Kunst will Bataille auch nicht als magisch deuten. Sie stelle weder das Verbot wieder her, noch solle sie das Animalische bannen; sie entspringe keiner Furcht.¹⁵ Im Gegenteil haben die Menschen hier der eigenen »Angst zum Trotz« gemalt. Beim Malen dieser Bilder und deren Betrachtung zeige sich das Vitale, das Leben im Menschen, das sich als solches »immer übersteigern muß«.¹⁶

Nun zeigen die Bilder fast nur *Tiere*. Der Mensch selbst taucht kaum auf, und wenn doch, dann als lächerliche Gestalt, »wie in einer Kinderzeichnung«. Auf anderen Bildern scheint es, als wolle der Mensch sein »Gesicht nicht dargestellt sehen«, denn »wo immer seine menschliche Form zum Vorschein kommt, da verbirgt er sie im gleichen Augenblick unter einem Tierkopfe«. Er schäme sich, so Bataille, seines Daseins als

¹³ Bataille, *Lascaux*, 15.

¹⁴ Bataille, *Lascaux*, 33.

¹⁵ Bataille, *Lascaux*, 35.

¹⁶ Bataille, *Lascaux*, 37.

homo faber.¹⁷ Alles sieht so aus, als vereine er im Bild, was er *war*, und bestätige, *was er nicht war*. Es könnte dieser »hybride Mensch« die »Gefühlswelt als Ganzes bezeichnen, in welcher das Menschliche sich ausbildete«: Die Verneinung des arbeitenden Menschen »zugunsten einer göttlichen und unpersönlichen, dem Tiere verbundenen Kraft. Es mußte doch der damalige Mensch glauben oder fühlen, er zerstöre eine natürliche Ordnung durch die Einführung einer berechnenden Tätigkeit der Arbeit«. ¹⁸ Die Menschen von Lascaux haben sich also der Darstellung des Tierhaften in sich gewidmet, und zwar eines Tierhaften, *dass sie gerade nicht mehr waren*. Und sie haben so gemalt, als ob sie sich noch in Gestalt des Tieres sehen. Im Tier sehen die gewordenen Menschen den »stärksten Ausdruck ihres Menschentumes« – gerade in dem, was sie nicht mehr sind.¹⁹ Sie haben sich in den Tieren erkannt, insofern das Leben, das diese verkörpern, gegenüber der nützlichen Tätigkeit gesteigert scheint, insofern es »schön« ist.²⁰ Deshalb auch habe man zur Strichzeichnung greifen müssen. Alles alles andere hätte nur von »arbeitsamer Geschicklichkeit« gezeugt.²¹ Diese Bilder zeugen von der Erfindung einer neuen Welt.

Der verfemte Teil: Eine vitalistische Gesellschaftstheorie

Die Textgeschichte des bekanntesten soziologischen Werkes von Bataille ist komplex. Der Text besteht aus mehreren, 1933 bis 1953 entstandenen Manuskripten. *Der verfemte Teil* (*La Part maudite. I: La Consumption*, 1949) enthält eine »Theoretische Einführung«, die »Allgemeine Ökonomie« mit ihrer These der sozialen Notwendigkeit der Verausgabung. In der französischen Werkausgabe sind zudem die *Préliminaires à la rédaction d'un essai d'économie générale' a paraître sous le titre: La Part maudite*« von 1946 dem Text vorangestellt (in der deutschen Fassung erscheint dies als »Anhang«). Vor allem dieser Text liefert Bataille die Grundlage seiner Gesellschaftstheorie, den konzeptionellen Grund des Beharrens auf der notwendig *unproduktiven Verausgabung*, der gegenüber Produktion und Reproduktion nur sekundär sind. In Fragmenten über die Grenzen des Nützlichen (*La limite de l'utile*, 1939–1945)

¹⁷ Bataille, *Lascaux*, 27.

¹⁸ Bataille, *Lascaux*, 121.

¹⁹ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Frankfurt/M. 2004, 276ff.

²⁰ Bataille, *Lascaux*, 24.

²¹ Bataille, *Lascaux*, 123.

sowie in *La souveraineté. La Part maudite III* (1953) wird dieser »eigentliche« Teil näher entfaltet.²²

Man kennt das Argument: Die Praxis *par excellence*, in der die primäre soziale Aktivität der Verschwendung instituiert ist, ist der agonale, rivalisierende *potlatch*. Hier zeigt sich, dass für die Ökonomie selbst das Prinzip der Zerstörung konstitutiv ist. In der wirtschaftssoziologischen Perspektive etwa Max Webers folgt das Ökonomische hingegen allein der Produktivität, der nützlichen Investition; und selbst dann, wenn der Konsum als notwendige Gegenseite der Produktion anerkannt wird, erscheint er nur als sekundäres Komplement des sozialen Lebens. Demgegenüber zeigt sich für Bataille im *potlatch* ein ursprüngliches und positives Vermögen zum Verlust. Es hat zum einen eine soziale Funktion der Schaffung von Unterschieden. Durch den Verlust konstituieren sich »Adel, Ehre und Rang in der Hierarchie«, indem der Rivale gedemütigt, herausgefordert, verpflichtet wird.²³ Das rituelle Geschenk darf also nicht nur als künftiges Versprechen auf eine Gegengabe betrachtet werden, als Sicherung der Zirkulation des Sozialen. Schon, weil der *potlatch* mit einem Fest einhergeht, wilden Tänzen, in denen sich die Rivalen in Tiermasken gegenüberreten, handelt es sich um ein echtes *Geschenk*. Primär ist gerade nicht die Verpflichtung zur Reziprozität. Der eigentliche *potlatch* ist derjenige, der *nicht* erwidert werden kann. Selbst wenn er eine Gegengabe vorsieht, ist diese nur für einen neuen *potlatch* da. Im *Mehr-Geben* zeigt sich demnach die wahre soziale Logik – die Machtsteigerung, je nachdem, wie viel man zu verlieren fähig ist.²⁴

Neben dieser sozialen Funktion muss aber vor allem die *vitale Funktion* ernst genommen werden. Sie begründet die erste, denn die stratifikatorische Funktion ist eher ein Nebenaspekt, sie gehört der »partiellen Ökonomie« an. Nicht nur sind Produktion und Erwerb sekundär gegenüber der Verausgabung, es besteht vielmehr ein regelrechtes *Bedürfnis* nach Zerstörung und Verlust.²⁵ Woher stammt dieses, was ist dessen Leistung? Es ist das Streben nach »Energievergeudung«. Aus vitalistischer Sicht ist »Reichtum« nämlich »wesentlich Energie: die Energie ist Grund und Zweck der Produktion«, versteht man den Menschen als Lebewesen und ordnet ihn in das Gesamte des Lebens ein. Feldpflanzen und

22 G. Bataille, *La limite de l'utile. Fragments d'une version abandonnée de La Part maudite* (1939–45), in: Ders., *Ceuvres complètes VII*, Paris 1976, 181–280 (Kap. 1: *La galaxie, le soleil et l'homme*); Ders., *La souveraineté. La Part maudite III* (1953), in: Ders., *Ceuvres complètes VIII*, Paris 1976, 242–456.

23 G. Bataille, *Der Begriff der Verausgabung* (1933), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 9–32, 17.

24 Bataille, *Der Begriff der Verausgabung*, 19f.

25 Bataille, *Der Begriff der Verausgabung*, 16f.

Nutztiere sind »Energiesummen, die die Landarbeit verfügbar gemacht hat«, die wir nutzen oder verzehren; auch alle Artefakte entsprechen den »Notwendigkeiten eines dynamischen Systems« und sind in den Energiehaushalt einzurechnen.²⁶ Vor allem das Soziale, die menschliche Welt speist sich letztlich aus Solarenergie:

»Die Sonnenenergie, die wir sind, ist eine Energie, *die sich verliert*. Verzögern können wir das wohl, aber die Bewegung, die will, daß sie sich verliert, können wir nicht aufheben. Das System, zu dem wir gehören, kann die Strahlung aufhalten, indem es sie im Wachsen akkumuliert, *aber es kann nicht endlos wachsen*. Zu einem gegebenen Zeitpunkt, wenn das Wachstum des Systems seine Grenze erreichen wird, wird die aufgefangene Energie nicht anders können, als ihren Lauf wiederaufnehmen und *sich verlieren*. Der Sonnenstrahl, *der wir sind*, findet am Ende die Natur und den Sinn der Sonne wieder: er muß sich verschenken.«²⁷

Wie alle parasitären, an anderen Organismen partizipierenden Lebensformen ist der Mensch Ergebnis des solaren Energieüberschusses. In dieser vitalen oder ›allgemeinen‹ Perspektive sichert die Freisetzung von Energie Dauer und Ausdehnung jeglichen Lebens. Nur vom ›partikularen‹, vom gewöhnlichen Gesichtspunkt aus handelt es sich bei der Verschwendung, der Energievergeudung allein und primär um einen Verlust. Insbesondere der »extreme Reichtum« unserer »höheren Aktivitäten darf als glanzvolle Freigabe des Überschusses definiert werden«²⁸ – Luxusausgaben, Prachtbauten, Kriege sind vielleicht gigantische, aber in jedem Fall notwendige Verausgaben. Nur ›uns‹ erscheinen sie unnützlich oder grausam – weil ›wir‹ (anders als etwa die Azteken) eben keine rituelle Kultur der Verausgabe mehr kennen; weil ›wir‹ uns diesen Teil der Ökonomie verfehlt haben. Für die unsere wie für alle Gesellschaften aber ist »das entscheidende Lebensproblem«, das wir zu lösen haben,²⁹ nicht die Einsparung von Energie und Ressourcen, sondern vielmehr deren Verausgabe. Die ständig einströmende Sonnenenergie muss eingesetzt werden – die Alternative ist nur, ob man dies aktiv oder passiv tut, zum eigenen Vorteil oder Schaden.³⁰ Aus dieser Sicht verkennt die moderne Gesellschaft (ob in Form des Kapitalismus oder des Kommunismus) Grundlegendes, wenn sie sich als Produktivitäts- oder Arbeitsgesellschaft versteht und allein daraus ihre Werte und Normen bezieht.

26 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 289.

27 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 290f.

28 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 296.

29 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 296f.

30 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 295.

Ebenso verkennt sie Wesentliches, wenn sie in jeder Gesellschaft die soziale Ungleichheit als primäres Problem ansieht. Das zentrale Problem ist aus Sicht der ›allgemeinen Ökonomie‹ der Abbau von »Überschüssen«. ³¹ Sozialer Frieden, die ›wahre Freiheit‹ erlangt man dieser Überlegung nach erst, wenn man *den schlechthin verfemten Teil*, die a-funktionale Verschwendung anerkennt. Andernfalls werde es immer neue Kriege geben, umso mehr, als der Mensch viel erfunden hat, um seinen Energiereichtum auszuweiten. Er vermehrt die lebende Materie ständig »um an sie angeschlossene Apparaturen, bestehend aus einer riesigen Menge inerter Materie, die die vorhandenen Energiequellen erheblich vergrößern«. Dabei hat der Mensch »von allen Lebewesen die größte Fähigkeit, intensiv und luxuriös den Energieüberschuß zu verzehren, den der Druck des Lebens, seinem solaren Ursprung entsprechend, den Flammen überliefert.« ³² Dies ist seine ›Schuld‹ gegenüber den anderen Lebewesen. (Erinnern wir uns: Bergson hatte das Leben als Tendenz verstanden, Energie anzuhäufen und sie zunehmend explosiv freizusetzen.) Aus diesem vitalistischen Blick stellen sich die sozialen Gegebenheiten noch einmal anders dar, es ergibt sich eine andere Gesellschaftstypisierung.

Bataille wird erneut grundlegend eine Zweiteilung vornehmen: zwischen *sich verzehrenden* und *unternehmenden* Gesellschaften, solchen, die eher auf Verlust oder aber auf Erwerb angelegt sind. Teilt man diesen Blick, so erhalten einige uns fremde Institutionen einen positiven Sinn. So werden uns die Azteken moralisch stets als Antipoden dargestellt, als das, was wir nicht sein wollen. Dabei hat das Menschenopfer im *Sonnenkult* tatsächlich die (mythische) Funktion, die solare Energieeinströmung zu sichern. Man versteht nun auch die Funktion der rituellen Kriege – aus dieser Sicht sind die ›Soldaten‹ ihrerseits dazu da, der »Sonne und der Erde mit ihrem Fleisch und Blut als Nahrung zu dienen.« ³³ Man versteht die Kulte, in denen Erzeugnisse der Arbeit geopfert werden: Denn das »Opfer zerstört, was es weiht«, und sei es, indem es das Band, »das die Opfergabe an die Welt der profitablen Aktivität bindet«, kappt. ³⁴ Oder man versteht womöglich besser, was der ›große Heilige Krieg gegen die Ungläubigen‹ bedeutet – was ist der Sinn dieser Institution? Bataille entdeckt hier die Überbleibsel einer verzehrenden Gesellschaft (an der Blutrache, am rituellen *potlatsch*, an Stammesrivalitäten, Anfällen von Verschwendungssucht, an den Wettkämpfen in Beredsamkeit und Poesie).

31 Bataille, *Der verfemte Teil* (1949), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 33–236, 66f. (»Der Gegensatz zwischen dem allgemeinen und dem partikularen Gesichtspunkt«)

32 Bataille, *Der verfemte Teil*, 64.

33 Bataille, *Der verfemte Teil*, 84.

34 Bataille, *Der verfemte Teil*, 88.

Der Islam lasse sich als (absichtlich) »ruinöse Lebensweise«³⁵ verstehen, in einer Gesellschaft, die mit ihrer religiösen Institution in eins fällt (das religiöse Oberhaupt ist Gesetzgeber, Richter, Befehlshaber). »Man kann sich keine strenger geeinte Gemeinschaft denken«, deren »unerschütterliche moralische Einheit« den Islam für eine »*unbegrenzte Ausdehnung*« prädestinierte. Kurz, diese religiöse Idee begründet eine »ausgezeichnete Maschinerie«³⁶, deren Affektivität, deren Resonanz sich gerade aus der Divergenz zu unseren unternehmenden Gesellschaften speist. Bataille nennt auch einen dritten Gesellschaftstyp, der Konsumtion und Produktion im Gleichgewicht hält – etwa waffenlose Gesellschaften wie die des Lamaismus. Zu verstehen ist hier insbesondere deren »lasche Reaktion« auf politische Invasionen.³⁷ Diese Gesellschaft erfindet eine Institution, die den ganzen Überschuss verbraucht, den die Gesellschaft produziert, eine Gesellschaft, in der 150.000 bis 500.000 Mönche von drei bis vier Millionen Einwohnern ernährt werden.³⁸ Diese bemerkenswerte Institution erkläre sich nur aus der Sicht der allgemeinen Ökonomie. Der Überschuss ist weiterhin Ursache für jede soziale »Bewegung, Strukturveränderungen und Geschichte schlechthin.«³⁹ Der Lamaismus garantiere den sofortigen, permanenten Verzehr des Überschusses; der Islam gewinne seine Kraft aus der rhythmischen Verzehrung und aggressiven Ausdehnung. Die kapitalistische wie kommunistische Moderne mit ihrem normativen Kern einer durchgesetzten, säkularisierten calvinistischen Arbeitsethik – stellt sich aus Batailles Sicht demgegenüber als grundlegend problematisch dar. Uns fehle die Fähigkeit, »*souverän* zu sein, statt Ding zu sein«, zu lachen statt zu arbeiten.⁴⁰

Ersichtlich handelt es sich hier um eine eigenwillige Gesellschaftstheorie; ersichtlich ist sie in allem etwas überzogen; ersichtlich teilt Bataille keinen Bergsonismus im Sinne derjenigen Denkhaltung, die wir nun abschließend skizzenartig systematisieren wollen: Es fehlt die Kritik negativer Begriffe; es fehlt die Philosophie der Differenz; es fehlt das Immanenz-Konzept. Gleichwohl: der Punkt, an dem Bataille Bergson trifft – nämlich die lebenssoziologische Konzeption, dass auf dem Grunde des Sozialen das Vitale liege (einschließlich seiner grundlegend energetischen Definition) – ist grundlegend für seine These eines verfemten, aber konstitutiven Teils jeder Gesellschaft.

35 Bataille, Der verfemte Teil, 116ff.

36 Bataille, Der verfemte Teil, 120f.

37 Bataille, Der verfemte Teil, 124.

38 Bataille, Der verfemte Teil, 139.

39 Bataille, Der verfemte Teil, 140.

40 Bataille, Der verfemte Teil, 166f.