

---

# FORUM

---

## Über die Gewalttheorie von Georges Bataille und ihren Nutzen für die Gewaltsoziologie

**Michael Riekenberg**

### Summary

The theory of violence that Georges Bataille elaborated during the 1930s, under the impact of ethnology at that time, does not receive attention in the current sociology of violence. Nevertheless, Bataille stressed two ideas that are worth considering by historians or social scientists who actually examine physical violence. On the one hand, Bataille did not discuss violence as an instrumental means; but rather portrayed it as an act in which people go beyond themselves in order to find their self beyond their own limits. Thus violence is regarded as a transgressive attitude. On the other hand, referring to the emotions that the view of violence provoke in our minds, Bataille discussed in which ways the narrators of violence inscribe themselves into the narration of violence. This text comments on these ideas, while asking about their usefulness for today's sociology of violence and its relationship to anthropology.

### 1. Der Ort Batailles in der heutigen Gewaltsoziologie

Wer Gewalt beschreibt, spricht über Menschen und Mentalitäten, über Rituale, Tabus und deren Verletzungen und über vieles Andere, ansonsten ist das, wovon er erzählt, nur ein leeres Geschehen ohne Bedeutung. Aber wer Gewalt beschreibt, tut noch mehr. Er spricht zugleich über sich selbst und neben anderem über die Empfindungen, die der Anblick der Gewalt in seinem Innern hervorruft. Nehmen wir wissenschaftliche Abhandlungen in der Soziologie oder Geschichte in die Hand, so ist davon freilich wenig zu spüren. Wie wir im Anblick der Gewalt empfinden, scheint für die wissenschaftliche Methode ohne Bedeutung zu sein. Vielmehr schreiben Soziologen oder Historiker meist über die Gewalt, als sei diese Teil einer Welt, die nicht die ihre ist. Dies gilt auch für das

empathische Schreiben, weil wir Empathie nur für etwas empfinden können, das außerhalb unseres Selbst liegt. Gewalt bleibt das uns Äußere. Der Nutzen für die Wissenschaft liegt auf der Hand. Gewalt ist uneindeutig. Erst indem wir sie wie aus der Ferne beschreiben und durch Begriffe, Vergleiche oder Statistiken klassifizieren lernen, vermögen wir in der Gewalt eine Ordnung zu finden, die es ohne diese Distanz in unserem Blick nicht gäbe. Weniger klar freilich sind die Nachteile. Denn was gerät gegebenenfalls außer Sicht, sobald wir im Studium der Gewalt, um sie von uns fern zu halten, eine „selektive Reduktion“ unserer Gefühlsempfindungen organisieren?<sup>1</sup>

Für Georges Bataille war es undenkbar, dass Menschen überhaupt distanziert von Gewalt erzählen können. Bataille begriff die Gewalt als etwas, in dem Menschen „sich überschreiten“.<sup>2</sup> Aus diesem Grund fand er in der Gewalt keine Ordnung, weder in moralischer, symbolischer oder anderer Hinsicht. Denn Menschen, die sich überschreiten, tragen die Gewalt hinter eine Ordnung. Für die Gewaltsoziologie ist Bataille deshalb ein befremdender Denker. In der Wissenschaft herrscht ja das Bestreben vor, Gewalt in der Perspektive ihrer Ordnung zu betrachten, sei es auch als deren Aushöhlung oder Verkehrung. Dies rührt daher, dass die Soziologie über Ordnungen („Systeme“, „Strukturen“) reden muß, ansonsten hat sie nichts zu sagen. Hinzu kommt seit geraumer Zeit der Einfluß der kulturellen Anthropologie auf benachbarte Wissenschaften wie die Soziologie oder Geschichte. Die Suche nach Ordnungen in der Gewalt erhielt dadurch einen zusätzlichen Anstoß, weil die Kulturanthropologie auch dort Ordnungen findet, wo andere Disziplinen sie nicht vermuten. Gegenwärtig können wir jedenfalls kaum mehr über Gewalt reden, ohne zugleich über Ordnungen (in) der Gewalt zu sprechen.

Ich will dies, um nicht missverstanden zu werden, keineswegs abtun oder diskreditieren. Die Soziologie wie die Geschichtswissenschaft neigten ja lange Zeit, mitunter bis heute, dazu, Gewalt vorrangig aus der Sicht des Staates zu sehen und alle „andere“ Gewalt als wild und regellos einzustufen. Manche Gewaltszenarien (für die Geschichte Lateinamerikas, die mein Arbeitsgebiet bildet, ist der weite Bereich staatsferner Gewalt zu nennen<sup>3</sup>) wurden (und werden) deshalb gänzlich verständnislos betrachtet oder einfach ignoriert. Insofern ist die durch die Anthropologie angespornte Suche nach (verdeckten) Ordnungen (in) der Gewalt eine überfällige Korrektur einseitiger Anschauungen, hinter die wir nicht zurückfallen sollten. Jedoch stellt sich inzwischen die Frage, ob darüber nicht übersehen wird oder zumindest zu kurz kommt, dass Gewalt nicht in Ordnungen bzw. in deren kulturellen Repräsentationen aufgeht. Denn es ist eine Eigenschaft der Gewalt, dass Menschen in der Gewalttat Ordnungen verlassen.

Die Frage, was mit den Menschen geschieht, die in der Gewalt die Verbote einer Ordnung überschreiten, steht im Zentrum der Gewalttheorie Batailles. Wenn er von Gewalt sprach, hatte Bataille keine alltägliche Gewalt vor Augen, sondern eine schreckliche

1 A. R. Damasio, *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München 1999, S. 55 f.

2 G. Bergfleth, *Theorie der Verschwendung*, München 1985, S. 61.

3 Vgl. M. Riekenberg, *Gewaltsegmente*, Leipzig 2003, S. 19-34; ders., *Caudillismus*, Leipzig 2010, S. 109-116; ders., *Of vague war and vague peace in Argentina's desert (1775-1880)*, in: *Behemoth. A Journal on Civilization* 1 (2010).

Gewalt, begleitet vom körperlichen Schmerz und von der Todesangst. Am besten lässt sich diese Gewalt in den Worten Heinrich Plessners als eine „in bodenlose Tiefe einstrudelnde“ Gewalt<sup>4</sup> bezeichnen, die den Menschen in den Grundfesten seines Daseins erschüttert. Bataille ging davon aus, dass diese Gewalt mit einer „namenlosen Erregung“<sup>5</sup> verbunden sei, erzeugt durch die Angst, die die Gewalt ausströmt. Diese Erregung begründet nicht allein das Verhältnis zwischen Täter, Helfer und Opfer, sondern sie durchzieht auch denjenigen, der von der Gewalt erzählt. Menschen, die von schrecklicher Gewalt berichten, werden von der Erregung der Gewalt ergriffen, anders können sie darüber nicht sprechen, glaubte Bataille. Der Grund dafür ist, dass wir in der Gewalt uns selbst begegnen: „Die Gewaltsamkeit würde uns nicht so in Schrecken versetzen, wenn wir nicht wüssten, wenn wir uns nicht zumindest dunkel dessen bewusst wären, dass sie uns selbst zum Schlimmsten führen kann.“<sup>6</sup> Im Spiegel der Gewalt ahnen Menschen ihre dunklen Seiten. Besondere Beachtung verdient dabei, dass Bataille auch die Wissenschaft hiervon nicht ausnahm. Der Wissenschaftler teilt das Erschrecken über die Gewalt, sofern er, wie Bataille in Anlehnung an Heideggers Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* schrieb, nicht ein „gleichgültiges Wesen der Schulphilosophie“ ist, sondern ein lebendiger, „angstvoller“ Mensch, dessen Leben nicht sicher ist.<sup>7</sup>

Weil der Mensch nicht distanziert über schreckliche Gewalt erzählen kann, existiert in der vom Menschen erzählten Gewalt auch keine Ordnung. Für die Wissenschaft ist diese Ansicht verstörend (der Ethnologe Michel Leiris, der mit Bataille befreundet war, bezeichnete ihn ja auch einmal als „üblen Spötter“<sup>8</sup>), weil sie nicht nur den positivistischen Glauben an die Macht der Quellen, was wir leicht verschmerzen könnten, in Frage stellt, sondern ebenso die konstruktivistische Auffassung, wonach wir im Erzählvorgang eine Ordnung im Gegenstand erzeugen, in der wir uns und die uns vertraute Welt spiegeln. Wir vertrauen ja darauf, dass wir im Erzählen aus einem „verwirrenden, verunsichernden, gefährlichen Erlebnis“<sup>9</sup>, wie es u. a. die Gewalttat darstellt, eine sinnhafte Geschichte erwachsen lassen können, um dadurch wieder Ordnung in die eigene Vorstellungswelt, die vom Auftauchen des Außergewöhnlichen bedroht ist, zu bringen. Verstehen und Erzählen werden identisch. Dieser hermeneutische Zirkel funktioniert bei Bataille aber nicht. Dies hinterlässt den Betrachter in gewisser Weise ratlos, wie wir denn unter diesen Voraussetzungen eigentlich noch über schreckliche Gewalt reden können. Und es wirft zugleich Fragen auf: Welchen Ausweg sah Bataille selbst aus dem Dilemma des Gewaltverstehens, das er zeichnete? Wie wollte er eine Gewalt verstehen, die keine Ordnung kennt? Und welchen Wert schließlich besitzen seine Überlegungen für die

4 H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1970, S. 143.

5 G. Bataille, *Die Erotik*. Neu übersetzt und mit einem Essay versehen von Gerd Bergfleth, München 1994, S. 19.

6 Ebenda, S. 64.

7 G. Bataille, *Lexistentialisme*, in: *Critique* (Paris) No. 41 (1950), S. 83-86, S. 83. Der Textauschnitt ist ebenfalls zitiert bei P. Wiechens, *Bataille zur Einführung*, Hamburg 1995, S. 129 Anm. 24. Diesem Buch verdanke ich für diesen Text zahlreiche Hinweise inhaltlicher wie bibliographischer Art.

8 M. Leiris, *Das Auge des Ethnographen*. *Ethnologische Schriften* Bd. 2, Frankfurt a. M. 1985, S. 78.

9 R. Bendix, *Zur Ethnographie des Erzählens im ausgehenden 20. Jahrhundert*, in: *Zs. f. Volkskunde* 92 (1996), S. 169-184, S. 170.

heutige Gewaltforschung, die ja nach einer Phase mitunter hitziger Diskussionen über die „Neue Gewaltsoziologie“ inzwischen eher wieder stagniert?

Diesen Fragen geht dieser Aufsatz nach. Insofern handelt es sich im Folgenden nicht darum, Batailles Denken in einer genetischen Betrachtungsweise zu rekonstruieren oder es in den geistesgeschichtlichen Kontext seiner Zeit zu stellen und darin zu erläutern. Das ist an anderer Stelle, ich denke beispielsweise an die Einführung in Batailles Werk von Peter Wiechens, besser geschehen, als ich es hier zu tun vermag. Vielmehr soll in diesem Text versucht werden, zentrale Elemente aus der Batailleschen Gewalttheorie aufzugreifen, um diese dem Leser vor Augen zu führen und mit Blick auf die Frage, welchen Nutzen sie für die heutige Gewaltsoziologie besitzen mögen, zu diskutieren. Insofern setzt dieser Aufsatz beim Leser freilich auch eine gewisse Kenntnis der neueren Gewaltsoziologie voraus.

## 2. Die ethnographischen Grundlagen

Manches im Denken Georges Batailles (1897–1962) erklärt sich vermutlich dadurch, dass er in der Wissenschaft ein Außenseiter war. Nach seiner Ausbildung zum Bibliothekar war er seit 1922 an der Pariser Nationalbibliothek tätig, ein akademisches Amt hatte er niemals inne.<sup>10</sup> Kritiker halten ihm auch mit Blick auf diese persönlichen Umstände vor, er habe, statt aus dem Universitätsstudium sein Wissen zu beziehen, eine Authentizität des Denkens konstruiert und damit gegen die Spielregeln der Wissenschaft verstoßen.<sup>11</sup> Ich komme darauf später zurück. In Frankreich übte Bataille als Mitbegründer des *Collège de sociologie* (1937) sowie der Zeitschrift *Critique* (1946) starken intellektuellen Einfluß aus, während seine Rezeption in Deutschland übrigens bislang sehr überschaubar ist.<sup>12</sup> Hier wurden seine Schriften vor allem in der Literaturwissenschaft sowie der Philosophie beachtet, ohne dass sie besondere Wirkung erzielt hätten, wobei der Höhepunkt der Rezeption scheinbar in den achtziger Jahren lag, danach flaute sie ab. In der deutschsprachigen Gewaltsoziologie hat sich bislang eigentlich nur Wolfgang Sofsky mit Bataille befasst.<sup>13</sup> Bärbel Grubner hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Gewaltbegriff Batailles und Sofskys Vorstellung „exzessiver Gewalt“ einander sehr ähneln.<sup>14</sup>

10 Vgl. zur Biographie P. Wiechens, Bataille (Anm. 7), S. 9 f.

11 Vgl. P. Bürger, Das Denken des Herrn. Georges Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus, Frankfurt a. M. 1992, S. 41.

12 Bernhard Giesen bezieht sich jüngst in einem Text zur Gewaltsoziologie auf Bataille. Vgl. B. Giesen, Gewalt und Gefühl (Arbeitsgespräche des Kulturwissenschaftlichen Kollegs der Universität Konstanz), Konstanz o. J. [2010].

13 Unter anderem bezog sich Sofsky im *Traktat über die Gewalt* auf Batailles Schrift über den französischen Heerführer und Kindermörder Gilles de Rais, der im 15. Jahrhundert lebte. Vgl. W. Sofsky, Traktat über die Gewalt, Frankfurt a. M. 1996, S. 45 f. Siehe dazu auch G. Bataille, Gilles de Rais. Leben und Prozeß eines Kindermörders, Hamburg 1989. Vgl. zum Blick Batailles auf Gilles de Rais u. a. auch N. Land, The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Violent Nihilism, London/New York 1992, S. 66 f.

14 B. Grubner: Sexualisierte Gewalt, in: Austrian Studies in Social Anthropology 2 (2005), S. 1-31, S. 4 Anm. 7. Vgl. dazu auch W. Sofsky, Der Prozeß der Gewalt, in: M. Klein (Hrsg.), Gewalt interdisziplinär, Münster 2002, S. 173-184, S. 184.

Theoriebildend für Batailles Gewaltverständnis war die Ethnographie seiner Zeit, die einen starken Einfluß auf ihn ausübte, so wie Bataille mit seiner Interpretation des Sakralen umgekehrt die damalige (französische) Ethnographie beeinflusste.<sup>15</sup> „Les faits et les théories de l’ethnologie ont toujours exercé sur Georges Bataille une sorte de fascination“<sup>16</sup>, schrieb rückblickend der Ethnologe Alfred Metraux, der wie Leiris mit Bataille befreundet war. Bataille versuchte, aus der Beschreibung vorstaatlicher Gemeinwesen, die die Ethnographie lieferte, Erkenntnisse für die Analyse komplexerer Zusammenhänge zu gewinnen. Diese Vorgehensweise (bereits Thomas Hobbes hatte so im *Leviathan* gearbeitet<sup>17</sup>) ist heute strittig, weil sie vermeintlich „einfache“ Gesellschaften oder Kulturen als eine Art Laboratorium begreift, wodurch sie wie in einem naturwissenschaftlichen Verfahren kontrolliert analysiert werden könnten. In der Zeit, den zwanziger und dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts, zog die Ethnographie bzw. die damals sich formierende *Cultural Anthropology* aber einen Gutteil ihrer disziplinären Identität aus diesem Verfahren. Bereits Margaret Mead hatte in *Coming of Age in Samoa* (1928) die Auffassung vertreten, dass „einfache“ Gesellschaften sich besonders gut analysieren ließen. Ruth Benedict, eine führende Vertreterin der frühen Kulturanthropologie, schlug dann 1932 in ihrem Buch *Patterns of Culture* vor, überschaubare Ordnungen als gedanklich leicht zu durchdringende Versuchsfelder zu betrachten, um von dort aus tiefere Einblicke in komplexe, „spätere“ Verhältnisse oder Kulturen zu bekommen.<sup>18</sup> Auch Bataille arbeitete auf diese Weise.

Dabei waren Batailles ethnographische Kenntnisse recht lückenhaft. Ihn interessierte anfangs besonders die aztekische Kultur, von der er freilich nur aus einer Quelle, dem *Florentiner Codex*, Kenntnis besaß.<sup>19</sup> In dem Essay *L’Amérique disparue*, der anlässlich einer Ausstellung altamerikanischer Kunst in Paris im Jahr 1928 entstand, beschäftigte sich Bataille mit der Gewalt im vorspanischen Mexiko und der Praxis des Menschenopfers, die er auf einen verdeckten Todeswunsch unter den Azteken zurückführte.<sup>20</sup> Er sah darin eine Verbindung des Sakralen mit der Gewalt repräsentiert, die ihn in seinem gesamten Werk beschäftigen sollte. Wie alle Ethnographie suchte Bataille nach der Verdeckung und Bewältigung der Gewalt in Gründungsszenarien. Für ihn steht am Ursprung der Gesellschaft ein „gewaltsames Schweigen“<sup>21</sup>, hervorgerufen durch den von der Gewalt ausgehenden Schrecken, das durch rituelle Aufführungen und durch die Sakralisierung

15 So verdankte angeblich das Buch von Roger Caillois, *L’homme et le sacré* (1939), Bataille zahlreiche Überlegungen und Anregungen. Vgl. dazu T. Arppe, *Sacred Violence. Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire*, in: *Distinktion* 19 (2009), S. 31-58, S. 44.

16 A. Metraux, *Rencontre avec les ethnologues*, in: *Critique* (Paris) No. 195/196 (1963), S. 677-684, S. 677.

17 Vgl. J. Helbling, *Hobbes und seine Theorie des tribalen Krieges*, in: *Schweizerische Zs. f. Soziologie* 35 (2009), S. 97-116, S. 98 f.

18 Zit. bei U. Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte*, Frankfurt a. M. 2001, S. 244.

19 Vgl. A. Metraux, *Rencontre* (Anm. 16), S. 681.

20 G. Bataille, *Das verschwundene Amerika*, in: C. v. Barloewen, *Kulturgeschichte und Modernität Lateinamerikas*, München 1992, S. 209-216, S. 216.

21 P. Hegarty, *Undelivered: the space/time of the sacred in Bataille and Benjamin*, in: *Economy and Society* 32 (2003), S. 101-118, S. 105.

der Gewalt in Ordnung überführt wird. Gewalt ist insofern ambivalent, zugleich heilig wie schreckenerregend. Wie sehr ihn dieses Thema umtrieb wird daran deutlich, dass Bataille 1937 maßgeblicher Mitbegründer des *Collège de Sociologie* in Paris war, dessen ein wenig krudes Ziel darin bestand, im Rückgriff auf die Religionssoziologie Emile Durkheims eine „Sakralsoziologie“<sup>22</sup> zu begründen und die sozialen Verhältnisse auf die darin verborgenen sakralen Elemente (im Gegensatz zu den profanen Vernunftordnungen, die Bataille als Bedrückung des Menschen interpretierte) hin zu analysieren.

Ausführlich beschäftigte sich Bataille mit dem Werk des französischen Soziologen und Ethnologen Marcel Mauss, dessen Konzept des Gabentausches (Potlatsch) Bataille in einer „Allgemeinen Ökonomie“ verarbeitete und das zur Grundlage seiner Gewalttheorie wurde.<sup>23</sup> Überhaupt nur aufgrund dieses theoretisierenden Gebrauchs des Gabentausches können wir mit Blick auf das Werk Batailles von einer Gewalttheorie sprechen, weil diese ja an keiner Stelle (am ausführlichsten mit der Gewalt befasste sich Bataille in seinen Schriften zur Erotik) systematisch ausformuliert ist. In seiner Untersuchung über *Die Gabe* hatte Mauss den Gabentausch in indigenen Gemeinwesen Nordamerikas analysiert. Mauss hob das Verschwenderische des Potlatsch im Gegensatz zum Nützlichkeitsprinzip des Wirtschaftens in okzidentalischen Gesellschaften hervor.<sup>24</sup> Für Bataille, der *Die Gabe* 1925 las<sup>25</sup>, repräsentierte der Gabentausch eine dem Opfer verwandte Verschwendung, die er als Heterologie bezeichnete und auf die Betrachtung der Gewalt übertrug.<sup>26</sup> Analog zur Gabe definierte er die Gewalt als „bedingungslose Verausgabung“<sup>27</sup> des Menschen, wodurch er sie von allen Nützlichkeitserwägungen trennte. Étienne Balibar schreibt, Bataille habe das Prinzip der Überschreitung und Verausgabung bzw. Verschwendung vor allem in der „Grausamkeit“ der Gewalt manifestiert gesehen.<sup>28</sup> Aber für Bataille äußert sich dieses Prinzip ebenso in der Sexualität, dem Sterben (Tod), der Kunst oder auch dem Lachen, weil sich all dies den Vernunftordnungen und deren Nützlichkeitserwägungen entziehen würde. Auch ist die Verausgabung kein rein indivi-

22 S. Moebius, *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz 2006, S. 13; vgl. dazu ferner M. Richman, *The sacred group. A Durkheimian Perspective on the Collège de sociologie*, in: C. Bailey Gill (Hrsg.), *Bataille – Writing the Sacred*, London / New York 1995, S. 58–76; P. Hegarty, *Undelivered* (Anm. 21); T. Arppe, *Sacred Violence* (Anm. 15). Eine Sammlung von Texten und Dokumenten, die im Collège bzw. im Kontext der dort stattfindenden Diskussionen erstellt wurden, findet sich bei D. Hollier (Hrsg.), *Le Collège de Sociologie (1937–1939)*, Paris 1979.

23 Die wichtigsten Beiträge zur Allgemeinen Ökonomie sind *La notion de dépense* (1933) und *La part maudite* (1949). Als Überblick vgl. T. Wex, *Ökonomik der Verschwendung. Batailles Allgemeine Ökonomie und die Wirtschaftswissenschaft*, in: A. Hetzel / P. Wiechens (Hrsg.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg 1999, S. 187–210. Vgl. dazu auch H. Kämpf, *Die Lust der Verschwendung. Batailles Untersuchung des Potlatsch als Beitrag zur Ethnologie*, ebenda, S. 211–222; ferner M. Mauzé, *Georges Bataille et le potlatch: à propos de La part maudite*, in: D. Lecoq / J.-L. Lory (Hrsg.), *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, Paris 1987, S. 31–38.

24 M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1968, S. 24.

25 M. Mauzé, *Bataille et le potlatch* (Anm. 23), S. 31.

26 Zum Potlatsch als Opfermotiv vgl. B. Gladigow, *Opfer und komplexe Kulturen*, in: B. Janowski / M. Welker (Hrsg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M. 2000, S. 86–107, S. 89.

27 G. Bataille, *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, S. 12.

28 Vgl. É. Balibar, *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006, S. 268 f.

duelles Verhalten, sondern eine ganze „menschliche Gesellschaft“ könne sich beispielsweise als Reaktion auf eine extreme Katastrophe vorübergehend in einen „orgiastischen Zustand“ flüchten.<sup>29</sup> Der wichtigste Beitrag Batailles zu einer Soziologie der Gewalt liegt in dem Versuch, das Verschwenderische, das er im Gabentausch materialisiert sah, auf eine Analyse der Gewalt zu übertragen. Dadurch erscheint die Gewalt in einem völlig anderen Licht als es in den Theorien der Fall ist, die auf Zweck-Mittel-Relationen abstellen, wie es vor allem in ökonomistischen Konzepten der Fall ist<sup>30</sup>, oder die Gewalt als Ressource der Kommunikation<sup>31</sup> betrachten oder sie als das Verhalten von „Verlierern“ definieren, die ihre eigene Ohnmacht in der Gewalt kompensieren wollten.<sup>32</sup>

Es fällt auf, dieser Hinweis soll an dieser Stelle nicht fehlen, dass Bataille diese Gewalttheorie bzw. deren Grundzüge in einem Zeitraum entwarf, in dem in Deutschland in der Soziologie Norbert Elias die Zivilisationstheorie schrieb. Die Unterschiede zwischen beiden Ansätzen sind frappierend. Nun ist zwar fraglich, ob man hier von „nationaltypischen Besonderheiten“<sup>33</sup> der Wissenschaftstraditionen sprechen kann, um diese Differenzen zu erklären. Jonas Grutzwalk verneint dies in einem Vergleich verschiedener Gewaltbegriffe<sup>34</sup>, die in Frankreich bzw. in Deutschland hervorgebracht wurden, und dies scheint angesichts der Diffusionen des Denkens zwischen verschiedenen Wissenschaftskulturen auch plausibel. Dennoch bleibt festzuhalten, dass Bataille in einer Tradition französischer Soziologie stand, die sich für die Anthropologie bzw. Ethnologie interessiert. Vermutlich hängt dies damit zusammen, dass Frankreich bereits seit 1500 im außereuropäischen Raum als eine kolonisierende Nation aufgetreten war und aus diesem Grund das Gewicht bzw. das Ansehen der Ethnographie in den Geisteswissenschaften dort höher war als in Deutschland. Hier interessierte sich die Soziologie seit Karl Marx weniger für die Anthropologie, sondern für lange historische Verläufe („Geschichtstheorien“), was damit zusammenhängen mag, dass im deutschen Wissenschaftsbetrieb der ausgehenden Kaiserzeit und der Weimarer Republik die Soziologie in ihrer Bedeutung gegenüber der Geschichte zurückstand. Elias jedenfalls stellte seine Zivilisationstheorie bewusst in eine Reihe der „soziologischen Theorien, die sich mit langfristigen gesellschaft-

29 Vgl. G. Bataille, *Aufhebung der Ökonomie* (Anm. 27), S. 10. Sehr ähnlich wiederum W. Sofsky, *Zeiten des Schreckens. Amok, Terror, Krieg*, Frankfurt a. M. 2002, S. 35: „Der Exzeß ist keine Selbstdarstellung, er ist eine orgiastische Selbststeigerung, ein Akt der Selbstentgrenzung“.

30 Vgl. z. B. G. Elwert, *Gewaltmärkte. Beobachtungen zur Zweckrationalität der Gewalt*, in: *Kölner Zs. für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 37* (1997), S. 86-121, S. 87, wonach Gewalt „[...] in der Mehrzahl der Fälle als zweckrational“ interpretiert werden könne.

31 In kommunikationstheoretischen Ansätzen gilt Gewalt bevorzugt als ein Mittel ressourcenschwacher Akteure, sich in sozialen Beziehungen zur Geltung zu bringen. Denn wer Gewalt anwende, der könne nicht ignoriert werden, woher die Attraktivität der Gewalt rühre. Vgl. D. Baecker, *Form und Formen der Kommunikation*, Frankfurt a. M. 2005, S. 171 f.; M. Schroer, *Die im Dunkeln sieht man doch*, in: *Mittelweg 36* 10 (2001), S. 33-48.

32 Vgl. H.-M. Enzensberger, *Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer*, Frankfurt a. M. 2006.

33 W. Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München/Wien 1985, S. 11.

34 Die Untersuchung verweist auf Ähnlichkeiten im Gewaltverständnis zwischen Max Weber und Emile Durkheim einerseits bzw. Ernst Jünger und André Malraux andererseits. Vgl. J. Grutzwalk, *Erkenntnis und Engagement. Wissenssoziologie als Methode eines Kulturvergleichs deutscher und französischer Intellektueller*, Opladen 2003, S. 180 f.

lichen Prozessen<sup>35</sup> befassen. Grundverschieden war, vergleichen wir die Auffassungen von Bataille und Elias, das Verständnis der Gewalt. Elias nahm an, dass die Leidenschaft der Menschen und mit ihr die Gewalt im Zivilisationsverlauf gedämpft würden, um soziales Leben zu ermöglichen. Für Bataille dagegen war die Leidenschaft, die er als Erregung umschrieb, keine Bürde fortschreitender Zivilisation, sondern ein Refugium menschlicher Kreativität: „For Elias, advances in rationality and control make a human existence possible. for Foucault [und wir können hier ergänzen: für Bataille] the repression of unreason means losing contact with a major source of human creativity“.<sup>36</sup>

### 3. Der Gewaltbegriff Batailles

Catherine Toal sieht in „der“ französischen Philosophie um die Mitte des 20. Jahrhunderts die Neigung, im Rückgriff auf die Schriften des Marquis de Sade den Gewaltbegriff durch den der Grausamkeit zu ersetzen. Der Begriff der Grausamkeit sei bei Antonin Artaud, der als Theatertheoretiker 1935 ein „Theater der Grausamkeit“ gründete, dem Literaturtheoretiker und Schriftsteller Maurice Blanchot oder eben bei Bataille, der sich wiederholt intensiv mit de Sade befasste und eine hohe Wertschätzung der Schriften de Sades besaß, als besser geeignet befunden worden, die affektive Vergemeinschaftung von Täter und Opfer, die in der Gewalt stattfindet, zu umschreiben. Dagegen würde der Gewaltbegriff einseitig nur die repressiven Dimensionen gewalttätigen Handelns betonen.<sup>37</sup> Gewalt und Grausamkeit vermengten sich also bei Bataille begrifflich. Zudem gebrauchte Bataille, sprach er von der Gewalt, meist das Wort „Gewaltsamkeit“, d. h. er betrachtete die Gewalt in erster Linie als eine Haltung bzw. Einstellung des Menschen, während ihn die Analyse des Verhaltens bzw. der Gewalttat selbst weniger interessierte. Präzise definiert ist der Gewaltbegriff bei Bataille deshalb nicht, vielmehr besitzt er mehrere Bedeutungen.<sup>38</sup> Aus einer philosophischen Perspektive galt Bataille die Gewalt(samkeit) als Gegensatz zur Vernunft, im engeren anthropologischen Sinn stellt sie eine körperliche Verletzungshandlung dar, verbunden mit Schmerz, Leid oder auch Erniedrigung.<sup>39</sup> Bataille war ein Theoretiker der Gewaltsteigerung. Gewalt ist allgegenwärtig, weil sie zur Natur des Menschen gehört, die selbst gewaltsam sei. „Es gibt in der Natur und gibt auch im Menschen eine Bewegung, die unablässig über die Grenzen hinausdrängt [...] Nichts hält die Ausschweifung zurück, oder vielmehr, allgemein gesagt, es gibt nichts, was die Gewaltsamkeit bezwingt“.<sup>40</sup> Im Angesicht der Gewalt ist die Ordnung einer Ge-

35 N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979, S. XXV.

36 D. Smith, *Norbert Elias and Modern Social Theory*, London 2001, S. 112.

37 Vgl. C. Toal, *The Summit of Violence: Cruelty in the Work of Artaud and Bataille*, in: *Paroles gelées* 18 (2000), S. 64-77.

38 Zu einer näheren Unterscheidung vgl. R. Ochs, *Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille*, Frankfurt a. M. 1995, S. 148.

39 Vgl. dazu die entsprechenden Textpassagen bei G. Bataille, *Reflexionen über Henker und Opfer* (1947), in: ders., *Henker und Opfer. Mit einem Vorwort von André Masson*, Berlin 2008, S. 11-20, S. 14 f.

40 G. Bataille, *Erotik* (Anm. 5), S. 42, S. 50.

meinschaft nur eine labile, „jederzeit störbare Form“<sup>41</sup>, die durch imperative Elemente (Herrschaft) bzw. durch Ängste, die Verbotsüberschreitungen tabuisieren, geschützt werden muß. Jedoch nährt sich die Gewalt aus der Erregung, die eintritt, wenn der Mensch das Verbot bricht und die eigene Angst vor dem Tabubruch überwindet. Moralischen Verboten der Gewalt gesteht Bataille deshalb letztendlich wenig Wirksamkeit zu, weil der Mensch in der Verletzung des Verbots seine Erregung sucht.<sup>42</sup>

In der Literatur finden sich verschiedene Antworten auf die Frage, warum Menschen in der Gewalt Ordnungen verlassen. Die politische Theorie verweist auf das Versagen staatlicher Gewaltkontrollen oder umgekehrt auf den Ordnungswahn eines „gärtnerischen“ Staates<sup>43</sup>, der unermessliche Gewalt erst erzeugen würde. Die Ethnographie zeigt uns theaterhafte Freisetzungen der Gewalt, in denen alle Ordnung verloren geht und dem Menschen vorübergehend der Schrecken einer anarchischen Welt vor Augen geführt wird, um ihn auf diese Weise wieder mit seiner Beherrschung durch Mächtige zu versöhnen.<sup>44</sup> Die kulturelle Anthropologie schließlich nennt die Fähigkeit des Menschen zur „Imagination, welche immerzu neue Gewaltformen erfindet“.<sup>45</sup> Auch Bataille machte die menschliche Vorstellungskraft für Gewaltauswüchse verantwortlich, weil der „Geist“ des Menschen von dem Entschluß beherrscht sei, „über die Grenzen des Verbots hinauszugehen“.<sup>46</sup> Jedoch den eigentlichen Grund für den Auswuchs der Gewalt fand Bataille in philosophischen Überlegungen, nicht in der Phantasie des Menschen. Nach Bataille organisiert die Vernunft im Alltag der okzidentalen Gesellschaft eine verdinglichte Welt, in der die Menschen einander fremd sind. Menschen sind „diskontinuierliche Wesen“<sup>47</sup>, gefangen in ihrer Isolation. Anders als Karl Marx, der die verdinglichten Beziehungen, in denen Menschen sich begegnen, auf den Warencharakter der kapitalistischen Wirtschaftsweise zurückführte, sah Bataille den Grund für die Diskontinuität, die sich zwischen den Menschen erstreckt, in der Sterblichkeit des Menschen begründet. Das Wissen um seinen Tod lässt den Menschen einsam sein. Diese Diskontinuität, die sie von der Welt und von Anderen trennt, können die Menschen nur in der Ekstase überwinden. Die Ekstase entzieht sich der profanen, rationalen Ordnung der Gesellschaft und deren Nützlichkeitsabwägungen, in ihr erlangen Menschen einen erfüllten Zustand, den Bataille Souveränität nennt. Wie in der Sexualität vermögen die Menschen in der Gewalt für einen Moment Souveränität zu gewinnen und die Verdinglichung ihrer Beziehungen zu überwinden. Es ist nicht verwunderlich, dass Bataille diesen Anspruch zur Gewalt in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts (und später) den Vorwurf eintrug, ein

41 G. Bataille, Die psychologische Struktur des Faschismus, in: ders., Die psychologische Struktur des Faschismus / Die Souveränität. Hrsg. v. E. Lenk, München 1978, S. 7-43, S. 12.

42 Zur Sprache kommt hier die Faszination, die von der Gewalt ausgehen kann. Vgl. dazu H.-G. Soeffner, Gewalt als Faszinosum, in: W. Heitmeyer / H.-G. Soeffner (Hrsg.), Gewalt, Frankfurt a. M. 2004, S. 62-85.

43 Vgl. Z. Baumann, Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg 1992.

44 Vgl. G. Balandier, An Anthropology of Violence and War, in: International Social Science Journal 110 (1986), S. 499-511, S. 501 f.

45 W. Sofsky, Zeiten des Schreckens (Anm. 29), S. 27.

46 G. Bataille, Erotik (Anm. 5), S. 79.

47 Ebenda, S. 15.

faschistischer Denker zu sein, eine Ansicht, die in der heutigen Forschung aber nicht geteilt wird.<sup>48</sup>

#### 4. Gewalt und Gefühl

Michel Foucault, der Bataille zu einem seiner wichtigsten geistigen Mentoren zählte, schrieb über Bataille, dieser habe sich wie er, Foucault selbst, darum bemüht zu verstehen, wie der Mensch „Grenzerfahrungen“ in Erkenntnisobjekte verwandelt.<sup>49</sup> Im Vergleich dazu fällt auf, dass die Frage, *wie* wir in der Wissenschaft überhaupt geordnet von Gewalt erzählen (können), in der gegenwärtigen Gewaltsoziologie kaum eine Rolle spielt. Dies trifft auch für die „Neue Gewaltsoziologie“ zu, die hierzulande in den letzten Jahren die Gewaltforschung spürbar beeinflusst hat. Dies überrascht, weil die „Neue Gewaltsoziologie“ ja die Nähe zur kulturellen Anthropologie suchte, d. h. zu einer Disziplin, in der die Selbstreflexivität des Erzählens bzw. die Rolle des forschenden Subjekts im Verstehensvorgang besonders intensiv erörtert werden. Die „Neue Gewaltsoziologie“ hat sich an dieser Diskussion aber kaum beteiligt. Zwar wurde in einem ihrer Gründertexte postuliert, fortan das „Wie“ in den Vordergrund des Interesses zu rücken<sup>50</sup>, aber gemeint war das Wie der Gewalt, nicht das Wie des Erzählens. Weil man sich der Sache sicher wähnte, wurde die „Gewalt selbst“<sup>51</sup> zum Thema. In methodischer Hinsicht wurde aus der kulturellen Anthropologie das Verfahren der dichten Beschreibung übernommen, um der Gewalt in ihrer Analyse beizukommen. Gewalt sollte „minutiös“ beschrieben bzw. einem „mikrosoziologischen Studium“<sup>52</sup> unterzogen werden. Die dichte Beschreibung geriet zum methodischen Königsweg, um die Nähe im Blick auf die Gewalt zu gewinnen, die im Zivilisationsprozess verloren gegangen sei, die aber erforderlich sei, um im Detail die „(Un-) Erträglichkeit von Gewalt“ zu zeigen.<sup>53</sup>

48 Vgl. zu dieser Kontroverse u. a. J.-M. Besnier, Bataille, the emotive Intellectual, in: C. Bailey Gill (Hrsg.), *Writing the Sacred* (Anm. 22), S. 12-25; S. Moebius, *Contre-Attaque*. Eine politische Initiative französischer Intellektueller in den 30er Jahren, in: *Sozial.Geschichte* 18 (2003), S. 85-100; P. Wiechens, Bataille (Anm. 7), S. 11 f. Kritischer jüngst E. Heinämäki, *Politics of the Sacred: Eliade, Bataille and the Fascination of Fascism*, in: *Distinktion* 19 (2009), S. 59-80, S. 63 f. Sie hält Bataille vor, sich nicht hinreichend klar von Denkelementen abgegrenzt zu haben, die für das faschistische Gedankengut nutzbar gewesen seien.

49 M. Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, in: *ders.*, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, Frankfurt a. M. 1996, S. 23-122, S. 53.

50 T. v. Trotha, *Zur Soziologie der Gewalt*, in: *Kölner Zs. für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft* 37 (1997), S. 9-58, S. 20.

51 P. Imbusch, *Mainstreamers versus Innovateure der Gewaltforschung. Eine kuriose Debatte*, in: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Gewalt* (Anm. 42), S. 125-148, S. 126.

52 T. v. Trotha, *Soziologie der Gewalt* (Anm. 50), S. 21; W. Sofsky, *Zivilisation, Organisation, Gewalt*, in: *Mittelweg* 36 3 (1994), S. 57-67, S. 64; vgl. auch T. Lindenberger/A. Lüdtkke, *Einleitung*, in: *dies.* (Hrsg.), *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1995, S. 7-38, S. 28 f.

53 A. Lüdtkke, *Thesen zur Wiederholbarkeit, „Normalität“ und Massenhaftigkeit von Tötungsgewalt im 20. Jahrhundert*, in: R. P. Sieferle (Hrsg.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt a. M./New York 1998, S. 280-289, S. 283.

Die Erwartungen, die an die dichte Beschreibung gerichtet wurden, waren (und sind) also hoch. Dem liegt jedoch ein doppeltes Missverständnis zugrunde. Denn zunächst geht es der dichten Beschreibung ja gar nicht um die detailgenaue Erfassung des Gegenstands selbst. Die Methode<sup>54</sup> der dichten Beschreibung sucht vielmehr nach dem verborgenen Bedeutungsgewebe der Kultur, das sich in den Gegenständen „verdichten“ würde.<sup>55</sup> Die Gewalttat interessiert in der dichten Beschreibung also gar nicht als solche, sondern bloß als Eintrittspforte zu einem verborgenen Sinnsystem. Demgemäß wird das äußerliche Verhalten, das wir beobachten können, also die Erscheinung der Gewalttat selbst, in der dichten Beschreibung als „vergleichsweise nichtssagen[d]“<sup>56</sup> bewertet. Aber was geschieht, wenn der vermeintlich nur „nichtssagende“ äußere Eindruck, an dem unsere Verstehensleistung ansetzt, derart mächtig und erschütternd ist, dass der „Gegenstand einen nicht mehr gleichgültig lässt, sondern einen vielmehr versengt“<sup>57</sup>, d. h. der Mensch seine Fähigkeit, Sinn zu stiften, verliert? Um zu illustrieren, was er mit dem „Versengen“ der eigenen Person im Anblick der Gewalt meinte, verwies Bataille auf die Fotos der „chinesischen Folter“.<sup>58</sup> Deren „Gewaltsamkeit [habe] eine bodenlose Bestürzung“ in ihm ausgelöst, die ihm in seinem Leben „nicht mehr aus dem Sinn gegangen“<sup>59</sup> sei. Mit Batailles Worten, der Schmerz sei sein Lehrer gewesen, beginnen Fred Botting und Scott Wilson denn auch ihren Sammelband über Batailles Werk.<sup>60</sup> Dabei ist es eine Randnotiz wert, dass Bataille visuelle Quellen (Fotographien) heran zog, um das eigene Entsetzen in der Betrachtung der Gewalt zu belegen, nicht Textdokumente. Bildern wird ja gemeinhin nachgesagt, einen stärkeren Gefühlseindruck zu vermitteln, als verschriftlichte Quellen dies vermögen.<sup>61</sup>

Der Ausweis der Fähigkeit, die eigenen Gefühlsregungen zu kontrollieren, die der Anblick der Gewalt in uns auslöst, stellt in der Wissenschaft einen Initiationsritus dar. Wir können daran ablesen, wie die Wissenschaften die menschlichen Affekte als Ausdruck „dunkler“ Vorstellungen<sup>62</sup> zu behandeln lernten bzw. in einer genetischen Betrachtungs-

54 In der Literatur ist bekanntlich umstritten, ob es sich bei der dichten Beschreibung tatsächlich um eine Methode oder aber bloß um eine begrifflich verklärte „Virtuosität“ handelt, analog zur Rolle der Intuition in der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik. Vgl. L. Hunt, Geschichte jenseits von Gesellschaftstheorie, in: C. Conrad / M. Kessel (Hrsg.), Geschichte schreiben in der Postmoderne, Stuttgart 1994, S. 98-122, S. 104.

55 S. Wolff, Die Anatomie der Dichten Beschreibung, in: J. Matthes (Hrsg.), Zwischen den Kulturen?, Göttingen 1992, S. 339-363, S. 347. Kulturelle Phänomene stellen demnach ein „Ensemble von Texten“ dar, das wir deuten sollen. Vgl. C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983, S. 259.

56 M. Fuchs / E. Berg, Phänomenologie und Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, in: dies. (Hrsg.), Kultur, soziale Praxis. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt a. M. 1995, S. 11-108, S. 50.

57 G. Bataille, Aufhebung der Ökonomie (Anm. 27), S. 36.

58 Sie zeigen die Folterung eines politischen Attentäters in China im Jahr 1905. Die Fotos wurden Bataille durch den Psychoanalytiker Adrien Borel, der Bataille selbst analysierte, zur Verfügung gestellt. Vgl. P. Wiechens, Bataille (Anm. 7), S. 72. Sie sind abgedruckt in G. Bataille, Die Tränen des Eros, München 1981.

59 G. Bataille, Tränen des Eros (Anm. 58), S. 247.

60 Vgl. F. Botting / S. Wilson (Hrsg.), Bataille. A Critical Reader, Oxford 1998, S. 1.

61 Zur Bedeutung von Bildern für die Darstellung unsagbarer Gewalt vgl. K. MacLear, Beclouded Visions. Hiroshima, Nagasaki and the Art of Witness, Albany 1999.

62 E. Cassirer, Mythos und die Psychologie der Affekte, in: ders., Vom Mythos des Staates, Zürich 1949, S. 34-52, S. 37.

weise einfach den „Wilden“ zuschrieben.<sup>63</sup> Die Selbstbeherrschung des Forschers wurde zu einem zentralen Element der Verwissenschaftlichung.<sup>64</sup> In der Wissenschaft möchten wir heute nicht mehr davon absehen. Jedoch ahnen wir zugleich, dass unser Verstehen fremder Kulturen und Geschichten darunter auch leiden mag. So hegt der französische Historiker Alain Corbin mit Blick auf die Historiographie der Bürgerkriege in Frankreich im 19. Jahrhundert den Verdacht, dass seine Kollegen „ganz so wie die eigentlichen Zuschauer vom Entsetzen erfasst wurden“, als sie in den Quellen, die sie lasen, mit der Kriegsgewalt konfrontiert waren, weshalb sie in ihren Werken auf die Beschreibung des Grauens verzichtet hätten, um stattdessen die Beschreibung der Gewalt in eine „süßliche universitäre Geschichtsschreibung“ zu verpacken.<sup>65</sup> Die meisten von uns kennen vermutlich Beispiele solch „süßlicher“ Gewaltbeschreibung in der Wissenschaft.

Offen wird über diese Problematik in der Anthropologie diskutiert, was wohl damit zusammenhängt, dass diese anders als die Geschichtswissenschaft nicht über Quellen, sondern direkt mit Menschen arbeitet. Der Anthropologe Renato Rosaldo hat in seinen Forschungen über die Kopffäger im Norden der Philippinen-Insel Luzon, wie er schreibt, spät bemerkt, dass ihn erst das Erlebnis eigenen Verlustes zum Verstehen fremder Wut führte. Rosaldo zog daraus die Schlussfolgerung, dass wir die „Intensität“ von Gefühlen, und zwar sowohl jene im beobachteten Geschehen wie die im Erzähler selbst, stärker in unsere epistemologischen Überlegungen einbeziehen müssen.<sup>66</sup> In der Anthropologie wird gefragt, welche Gefühle der Wissenschaftler bei der Betrachtung der Gewalt in die Feldforschung einbringt, ob eventuell eher „Abenteuerlust“ statt seriöses wissenschaftliches Erkenntnisinteresse seine Arbeit bestimmt oder ob er vielleicht in den eigenen Untersuchungen gar einer „perversen Faszination“ an der Gewalt unterliegt, die sich in seine Erzählung einschleicht.<sup>67</sup> Michael Taussig, der hervorragende Arbeiten zur Ethnographie Südamerikas geschrieben hat, machte sich im Fach jedenfalls wenig Freunde, als er vor einigen Jahren in der *New York Times* zitiert wurde, eine Art Gewaltjunkie zu sein und sich aus diesem Grund nach der Gewalt im Gegenstand zu sehnen: „I started becoming a kind of violence junkie. I wanted the material to get wilder and more violent, and I started wondering about that: What is it in me?“<sup>68</sup> Wir sehen, dass

63 Ebenda, S. 36.

64 Vgl. W. Lepehies, Wandel der Mentalitäten und Wissenschaftsgeschichte, in: ders., Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1978, S. 197-214, S. 207 f. Grundlegend dazu ist G. Devereux, Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften, München 1973.

65 A. Corbin, Die Massaker von Paris, in: M. Wimmer u. a. (Hrsg.), Zur Historischen Anthropologie der Gewalt, Frankfurt a. M. 1996, S. 181-194, S. 191.

66 R. Rosaldo, Der Kummer und die Wut eines Kopffägers, in: M. Fuchs/E. Berg (Hrsg.), Kultur, soziale Praxis (Anm. 56), S. 375-401, S. 375, S. 399. Gerd Spittler versteht das ethnographische Verfahren, er nennt es „dichte Teilnahme“, gerade in dem Sinn, dass es „[...] nicht nur das Sehen und Hören, sondern auch das körperliche und seelische Fühlen“ einschließt. Vgl. G. Spittler, Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme, in: Zs. f. Ethnologie 126 (2001), S. 1-25, S. 19.

67 K. Avruch, Notes toward Ethnographies of Conflict and Violence, in: Journal of Contemporary Ethnography 30 (2001), S. 637-648, S. 642.

68 Vgl. E. Eakin, Anthropology's Alternative Radical, in: New York Times v. 21. April 2001.

Batailles Interesse an der Erregtheit im Verstehen der Gewalt weniger singulär ist, als vielleicht zu erwarten war.

Nun ist die Feldforschung der Ethnographen, insbesondere die in offenen Gewalträumen, wo auch die Wissenschaftler ihres Lebens nicht sicher sein können<sup>69</sup>, nicht einfach auf die vergleichsweise geruhsame Archivarbeit des Historikers übertragbar. Anders als Ethnologen können Historiker ihre Gefühle für die Gewalt nicht direkt ins beobachtete Geschehen tragen und zu einem Teil des Erkenntnisgegenstands machen. Der Historiker kann nicht selbst „native“ werden<sup>70</sup> und dadurch gegebenenfalls seinen Status als Wissenschaftler verlieren, wie die Anthropologie (sorgenvoll) erörtert. Insofern haben Historiker oder auch die Soziologen, die nicht „im Feld“ forschen, weniger Veranlassung, über die Rolle ihrer Empfindungen im Forschungsvorgang nachzudenken, als dies bei den Anthropologen der Fall ist. Aber wir können dieses Problem deswegen nicht einfach ignorieren. In der Literatur ist gegenwärtig von einer „Renaissance der soziologischen Emotionsforschung“<sup>71</sup> die Rede, in der es nicht allein um die Bedeutung der Gefühle im Gegenstand (deren Relevanz dürfte mittlerweile in der Forschung unbestritten sein<sup>72</sup>), sondern ebenso um den „systematischen Ort der Gefühle in der wissenschaftlichen Erkenntnis“<sup>73</sup> gehen soll. Auch in der Ethnologie wird über die Rolle des Gefühls im Erkenntnisvorgang neu diskutiert. So ist in einem kürzlich veröffentlichten Beitrag zur Gewaltforschung zu lesen, das „Hauptproblem“ für die Ethnologen bei der Betrachtung der Gewalt sei, „inwiefern Täter und Opfer von Gewalthandeln Verständnis entgegengebracht werden sollte“.<sup>74</sup> Gibt es also gegenwärtig ein *roll back* zum „Verstehen als Gefühlsmethode“<sup>75</sup>, nachdem vor nunmehr einem Jahrhundert die lebensphilosophische Hermeneutik sich intensiv damit befaßt und die Identität der Geistes- gegenüber den Naturwissenschaften darauf begründet hatte? Dabei ist es nicht frei von Ironie, dass sich in der aktuellen Diskussion Parallelen zu der Zeit finden, von der dieser Aufsatz handelt. Denn ungefähr als Bataille sich Gedanken über die Rolle der Erregung im Verstehensvorgang machte, publizierte der französische Historiker Lucien Febvre in der Zeitschrift *Anales d'histoire sociale* einen Aufsatz, in dem er eine Art Anfang für die histo-

69 Vgl. dazu auch C. Nordstrom/A. Robben (Hrsg.), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley 1995.

70 B. Schnepel, Ethnologie und Geschichte, in: *Historische Anthropologie* 7 (1999), S. 109-128, S. 109.

71 M. Wehrich/W. Dunkel, Gefühl und Emotion, in: *Soziologische Revue* 33 (2010), S. 331-341, S. 332.

72 Vgl. J. Baberowski, Gewalt verstehen, in: *Zeithistorische Forschungen* 5 (2008), S. 5-17, S. 12: „Gewalt ist eine Wirklichkeit der Emotionen, [...] und deshalb verfehlt eine Gewaltforschung, die die Emotion und den Körper ausblendet, ihr Ziel.“

73 U. Jensen/D. Morat, Die Verwissenschaftlichung des Emotionalen in der langen Jahrhundertwende (1880-1930), in: dies. (Hrsg.), *Rationalisierungen des Gefühls. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen 1880-1930*, München 2008, S. 11-34, S. 17.

74 T. Zitelmann, Gewalt diesseits, jenseits und am Rande des Staates. Ethnologische Positionen, in: *Behemoth. A Journal on Civilization* 1 (2009), S. 20-40, S. 22.

75 Vgl. D. Morat, Verstehen als Gefühlsmethode. Zu Wilhelm Diltheys hermeneutischer Grundlegung der Geisteswissenschaften, in: U. Jensen/D. Morat (Hrsg.), *Rationalisierungen des Gefühls* (Anm. 73), S. 101-117.

rische Analyse der Emotionen reklamierte<sup>76</sup>, wobei es ihm allerdings allein um die Rolle der Gefühle in der Geschichte ging, nicht um die im Erzählen der Gewalt. Kürzlich nun erschien in *Geschichte und Gesellschaft* ein Aufsatz, in dem von einem *emotional turn* in der historischen Forschung die Rede ist, also dem, wovon Febvre 1941 schrieb. Und wie bei Febvre geht es erneut nur um die Sache („die Geschichte“), nicht um das Erzählen davon.<sup>77</sup>

Kommen wir zurück zu Bataille. Dieser stand, als er über die Bedeutung der Erregung (Affekte) im Erkenntnisvorgang schrieb, unter dem Einfluß Nietzsches sowie der lebensphilosophischen Hermeneutik.<sup>78</sup> Allerdings ist ein wichtiger Unterschied zu beachten. Bataille interessierte sich wie Nietzsche für starke Gefühle wie die Erregung. Diese Erregung überwältigt im Verstehensvorgang aber den Erzähler, sie ist von diesem nicht (mehr) kontrollierbar, wodurch das souveräne Erkenntnissubjekt aus der Welt verschwindet. Die lebensphilosophische Hermeneutik dagegen interessierte sich für Gefühle mittlerer Intensität wie die „Sympathie“<sup>79</sup> (heute würden wir es Empathie nennen), die der Erzähler kontrolliert. Die Wissenschaft tabuisiert als Erkenntnismittel also intensive Gefühle, toleriert oder fordert jedoch die im Ausdruck schwächeren. Norbert Elias hat dies in seiner Soziologie beschrieben und bekanntlich „Zivilisation“ genannt. Zivilisation, so Elias, bestehe nicht darin, Affektäußerungen aufzuheben, sondern sie in ihrem Ausdruck zu dämpfen und, was ihre Stärke angeht, auf einer „mittleren Linie“ einzupendeln.<sup>80</sup> Bataille interessierte sich für die Extreme des Gefühls. Er nahm an, dass allein die Erregung wirkliche Einblicke in die (schreckliche) Gewalt gewährt. Nur wenn wir der Erregung, die wir im Anblick der Gewalt verspüren, nachgäben, könnten wir Gewalt verstehen. Diese Ansicht ist irritierend. Die Neurowissenschaften gehen heute davon aus, dass Gefühle im Erkenntnisvorgang sich zwar auf den Gegenstand „richten“, diesen jedoch im Unterschied zu den Sinneswahrnehmungen oder den Denkkakten nicht direkt „präsentieren“.<sup>81</sup> Das Gefühl ist insofern nicht, wie Bataille glaubte, der Königsweg in den Stoff, sondern ein Hinweis auf die Natur des eigenen Denkens oder die Bedingtheit der eigenen Erinnerung und Erzählweise. Zwar kann der Mensch im Affekt oder in der Ekstase Eindrücke und Erfahrungen gewinnen, die er anders nicht zu erleben vermag. Wäre es anders, würden Menschen weniger Drogen konsumieren. Insoweit lässt sich Batailles Konzept, wie es in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts im Zuge der

76 „Sensibilität und Geschichte: ein neues Thema“, beginnt der Text. Vgl. L. Febvre, Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen, in: Marc Bloch und andere, Schrift und Materie der Geschichte. Hrsg. v. C. Honegger, Frankfurt a. M. 1977, S. 313-334, S. 313.

77 U. Frevert, Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen, in: *Geschichte und Gesellschaft* 35 (2009), S. 183-207.

78 Für die Lebensphilosophie lag der Ausgangspunkt des Verstehens im „Lebensreichtum“ des Betrachters. Vgl. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Band 1, Göttingen 1990, S. 3-120, S. 49. Zur Kritik, ob diese Hermeneutik „strengen wissenschaftstheoretischen Ansprüchen“ genügt, vgl. H.-U. Wehler, *Geschichte als Historische Sozialwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1973, S. 89.

79 Vgl. I. Berlin, *Geschichte als Wissenschaft*, in: H. M. Baumgartner / J. Rüsen (Hrsg.), *Seminar Geschichte und Theorie*, Frankfurt a. M. 1976, S. 209-252, S.243.

80 N. Elias, *Prozeß der Zivilisation*, Bd. II (Anm. 35), S. 325.

81 I. Verrell Ferran, *Die Emotionen*, Berlin 2008, S. 134.

damals verbreiteten Kapitalismus- und Ideologiekritik geschah, als der positiv bewertete Versuch umschreiben, „Formen des herkömmlichen Denkens“ in der Konfrontation mit „angsterregenden Bildern“ neue Verstehenshorizonte zu eröffnen.<sup>82</sup> Aber dies muß nicht der Fall sein. Ebenso ist möglich, dass unsere Eindrücke gerade dadurch betäubt werden, weil das Gefühl überwältigend stark ist und der Schrecken unser Denken blockiert. Der „Moment höchster Erregung [...] kann Details dem Geist einbrennen, er kann ihn aber auch blenden“.<sup>83</sup>

Vor allem aber bleiben Einwände methodischer Art. Denn zum einen stellt der Affekt in den Geistes- und Kulturwissenschaften *kein* methodisches Konzept dar. Die Erregung ist kein geregeltes, nachprüfbares Erkenntnisverfahren, sondern sie begründet, wie in der Literatur (die Textstelle ist mir entfallen) zu recht argumentiert wird, nur ein emotionales Verhältnis zu dem, worüber wir erzählen wollen. „Erregung“ erzählt nicht und bildet auch keine Begriffe. Zum anderen sind die Zusammenhänge, die Bataille zwischen „Gewalt“ und „Affekt“ herstellte, recht mechanisch. Denn keineswegs ist alle Gewalttat eine erregte Praxis, worauf bereits Alexander Mitscherlich in seiner Unterscheidung in die affektiv gesättigte „Grausamkeitslust“ und die nüchterne „Grausamkeitsarbeit“<sup>84</sup> hinwies. Analog dazu können wir auch Gewalt auf unterschiedliche Weise erzählen, ohne dass die eine Art der Narration von vornherein „richtiger“ wäre als die andere. Ferner ruft der Anblick der Gewalt im Erzähler keineswegs zwangsläufig eine Erregung oder andere Affekte hervor. In den USA ist 1964 nach einem Kriminalfall, der besonders Aufsehen erregte, weil zahlreiche Zuschauer einer Gewalttat unbeteiligt blieben, das Wort der Zuschauergleichgültigkeit geprägt worden.<sup>85</sup> Ein eigener soziologischer Forschungszweig entstand, die Bystander-Forschung, die sich mit menschlicher Gleichgültigkeit angesichts fremden Leids befasst.<sup>86</sup> Wir können Gewalt also völlig teilnahmslos ansehen und erzählen. Wir benötigen auch keine Empathie, um Gewalt zu verstehen, weil wir verstehen können, warum ein Mensch Haß und Wut empfindet oder einen Anderen angreift, ohne dass wir für den Täter oder das Opfer Mitgefühl empfinden müssten. Zusammengefaßt bleiben die methodischen Überlegungen Batailles, wie in der Literatur kritisiert wird, „unfest“.<sup>87</sup>

82 R. Bischof, *Souveränität und Subversion. George Batailles Theorie der Moderne*, München 1984, S. 143.

83 J. Kotre, *Der Strom der Erinnerung*, München 1998, S. 126.

84 A. Mitscherlich, *Zwei Arten der Grausamkeit*, in: ders., *Gesammelte Schriften Bd. 5*, Frankfurt a. M. 1983, S. 322-342, S. 337.

85 Vgl. T. Bastian, *Das Jahrhundert des Todes. Zur Psychologie von Gewaltbereitschaft und Massenmord im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, S. 167.

86 Ebenda.

87 G. Bergfleth, *Theorie der Verschwendung (Anm. 2)*, S. 72. Kritisch auch G. Häfliger, *Autonomie oder Souveränität. Zur Gegenwartskritik von Georges Bataille*, Mittenwald 1981, der moniert, Batailles Methodenbewusstsein sei „extrem zurückhaltend“ (S. 53).

## 5. Gewalt und Sprache

Die ekstatische Gewalt, nahm Bataille an, führt den Menschen in die Erregung, und sie macht ihn zugleich sprachlos, weil er in der Ekstase zu keinem geordneten Sprechen fähig ist. Neben der Rolle der Gefühle in der Gewalt ist deswegen die Sprache (bzw. in weiterem Sinn die Kommunikation) das eng mit dem ersten verbundene, zweite große Themengebiet in Batailles Gewalttheorie.

In der Wissenschaft wird das Verhältnis von Sprache und Gewalt auf unterschiedliche Weise behandelt. Manchen gilt die Gewalt gegenüber der Sprache als wirkmächtiger und insofern als überlegene Kommunikationsform, weil die Gewalt als eine Form des Einwirkens auf Andere nicht negiert werden könne. Anderen erscheint Gewalt dagegen als etwas, das Sprache und damit auch Bedeutung zerstört, wodurch soziale Beziehungen vernichtet würden. Vor gut einem Jahrzehnt kritisierte Hartmut Tyrell in einem Literaturbericht, die jüngere Gewaltsoziologie habe keinen Anteil daran genommen, „Gewalt gegenbegrifflich auf Kommunikation zu beziehen“<sup>88</sup>. Dabei hatte Tyrell, wenn ich es recht verstehe, die Gewalt als einen Abbruch von Kommunikation und Auflösung sozialer Bindungen vor Augen. Neuerdings dominiert bei der Behandlung des Verhältnisses von Gewalt und Sprache eine pragmatische Linguistik, die das gewalttätige Sprechen als Gewalthandeln selbst versteht.<sup>89</sup>

In seiner Schrift *Zur Kritik der Gewalt* (1920/21) war Walter Benjamin, der in den dreißiger Jahren in Paris in regem Kontakt mit Bataille stand, auf das Verhältnis von Sprache und Gewalt eingegangen. Nach Benjamin ist die Sprache eine „Sphäre menschlicher Übereinkunft“, die „der Gewalt vollständig unzugänglich ist“.<sup>90</sup> Sprache verbindet Menschen, sie ist das Medium eigentlicher Verständigung, die Gewalt ist das störende Element. Für Bataille dagegen war die Gewalt als Tat der Sprache als Kommunikationsform überlegen. In der Batailleschen Theorie lehnt sich die Betrachtung des Verhältnisses von Gewalt und Sprache (Kommunikation) an die philosophischen Grundannahmen seines Denkens an. Bataille stand dabei unter dem Einfluß der Hegel-Vorlesungen, die der in Russland geborene Philosoph Alexandre Kojève zwischen 1933 und 1939 an der *École pratique des hautes études* hielt und die damals in gelehrten Kreisen in Paris große Aufmerksamkeit erregten.<sup>91</sup> Kojève ging in seiner Hegelinterpretation von einer phänomenologischen Position aus, wonach der Mensch sich sowohl im „Wort“ wie auch in der „negierenden Tat“<sup>92</sup> offenbaren könne. Bataille übertrug diese Unterscheidung auf die

88 H. Tyrell, Physische Gewalt, gewaltsamer Konflikt und der Staat, in: Berliner Journal f. Soziologie 9 (1999), S. 269-288, S. 269.

89 Vgl. J. Butler, Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a. M. 2008.

90 W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. II.1, Frankfurt a. M. 1999, S. 179-203, S. 192. Über Bataille und Benjamin, die sich in den dreißiger Jahren in Paris kennenlernten, vgl. J. Hörisch, Die Theorie der Verausgabung und die Verausgabung der Theorie. Benjamin zwischen Bataille und Sohn-Rethel, Bremen 1983. Vgl. ferner J. Habermas, Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie: Bataille, in: ders., Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1989, S. 248-278, S. 258 f.

91 Vgl. ausführlicher dazu P. Bürger, Denken des Herrn (Anm. 11).

92 S. Moebius. Zauberlehrlinge (Anm. 22), S. 215.

Betrachtung der Gewalt. In der Gewalttat würden die Menschen in eine neue Beziehung zueinander treten, um ihre „vollständigste Verlassenheit“<sup>93</sup> in der Welt zu überwinden. Gewalt integriert Menschen, während die Sprache dies nicht zu leisten vermag, weil sie Gewalt nicht erzählen kann. Angesichts der Gewalt „versagt“<sup>94</sup> die Sprache.

Dieser Blick auf das Verhältnis von Gewalt und Sprache ist der Gewaltsoziologie keineswegs so fremd, wie es vielleicht zunächst erscheinen mag. In der Literatur werden vor allem zwei Konstellationen unterschieden, in denen die Sprache keine Erzählung der Gewalt hervorzubringen vermag, sondern unter dem Eindruck der Gewalt verstummt oder aber sich auf die Hervorbringung von Lauten reduziert, wodurch die Gewalt sich nicht mehr in sprachliche Texte übersetzen lässt und insofern Bedeutung einbüßt. Die erste Konstellation hat Elaine Scarry anhand der physischen Folter beschrieben. Scarry argumentiert, dass der körperliche Schmerz die Sprache zerrüttet und den Menschen in seiner Weltorientierung zerstört. Der körperliche Schmerz ist „resistent gegen Sprache, er zerstört sie, er versetzt uns in einen Zustand zurück, in dem Laute und Schreien vorherrschen“<sup>95</sup>. Keine Erzählung kann den Schmerz vergegenwärtigen, den ein Gefolterter in der Gewalt erfährt. Sprache wird zu Lauten. Die zweite Konstellation ist die Panik. Es gibt kurze Momente, Augenblicke der alles überwältigenden Angst, die der Gewalt ihre Bedeutung nehmen. In diesen Situationen löst sich das die Panik auslösende Geschehen aus den kulturellen Sinnhorizonten, in die die Gewalt ansonsten eingebettet ist: „Es ist gewiß zutreffend, dass panischer Schrecken den Opfern von Gewalt jede Fähigkeit nimmt, Sinn und Bedeutung zu geben“.<sup>96</sup>

Jedoch ist der Unterschied der, dass Bataille seine Zweifel an der Sprache und ihrer Fähigkeit, Gewalt deutend zu erzählen, nicht nur auf umgrenzte bzw. vorübergehende Situationen wie die Folter und die Panik bezog. Schreckliche Gewalt ist vielmehr prinzipiell das „Unaussprechliche“<sup>97</sup>, weil die Erregung der Gewalt nicht in Sprache ausgedrückt werden kann. Bataille umschrieb dies im Kontext seiner philosophischen Betrachtungen als ein Spannungsfeld zwischen Zivilisation und Barbarei, die er (in heutiger Terminologie) als diskursive Felder definierte. Die Gewalt selbst ist demnach „stumm“ und somit Eigenschaft der Barbarei, weil diese die Sprache der Zivilisation nicht beherrscht. Nur diese redet über die Gewalt, wobei sie ihr aus der Perspektive des Zivilisierten „nur eine ungehörige und schuldhaftige Existenz“ zubilligen könne.<sup>98</sup> Bataille bediente sich mit dieser Gegenüberstellung von Zivilisation und Barbarei eines althergebrachten philosophischen Topos, nutzte ihn aber für seine Vernunftkritik. Es gehört wenig Phantasie dazu sich vorzustellen, dass Bataille, obgleich er es in der hier zitierten Textstelle nicht

93 G. Bataille, Nietzsche, in: J. Salaquarda (Hrsg.), Nietzsche, Darmstadt 1980, S. 45-49, S. 45.

94 P. Wiechens, Bataille (Anm. 7), S. 79.

95 E. Scarry, Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur, Frankfurt a. M. 1992, S. 13.

96 R. Isaac, Geschichte und Anthropologie oder Macht und (Be-)Deutung, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S. 107-130, S. 120.

97 C. Stanley, Bataille's communication at and after the limit of the law, in: International Journal for the Semiotics of Law 32 (1998), S. 155-179, S. 157.

98 G. Bataille, Erotik (Anm. 5), S. 182.

ausdrücklich erwähnt, nicht zuletzt die Wissenschaft vor Augen hatte, wenn er die „Voreingenommenheit“ der zivilisierten Sprache<sup>99</sup>, die über Gewalt redet, kritisierte. In den Augen Batailles „verfemt“ die Wissenschaft, die aus ihrer Teilhabe an der Zivilisation heraus über Gewalt spricht, die Gewalt, sie erzeugt durch ihre Begriffe oder Theorien „Abfall“.<sup>100</sup> Die Wissenschaft analysiert demnach nicht allein Gewalt, sondern in der Definition von Gewalt begründet sie zugleich den Bestand einer (politischen, sozialen, diskursiven, usw.) Ordnung und trägt zu deren Selbstfindung bei. Allein der Literatur bzw. Kunst traute Bataille zu, auf „bildhafte Weise“ bzw. durch „künstlerische Imagination“<sup>101</sup> Gewalt zu versprachlichen, ein Gedanke, der verschiedentlich in den Kulturwissenschaften auftaucht und bis heute diskutiert wird. Jedoch auch die literarische Sprache bzw. die Sprache der Kunst bleiben für Bataille eine immer gefährdete, brüchige, fragmentierte Sprache. Auch sie sind letztlich eine Sprache der „Abstürze“<sup>102</sup>, die die Erregung, die die Gewalt umgibt, nur notdürftig mitzuteilen vermag.

Jean-Paul Sartre hat diese Sprachkritik und den damit einhergehenden Wissenschaftsskeptizismus scharf zurückgewiesen und Bataille in einem Aufsatz im Jahr 1943 (und dies auch mit Blick auf die Versuche zur Ausbildung einer „Sakralsoziologie“) als „neuen Mystiker“ bezeichnet.<sup>103</sup> Für seine Kritiker löste sich Bataille aus der Gemeinschaft der Wissenschaftler. Das Heterologe würde sich, kritisierte Jürgen Habermas, der Ansicht Batailles nach ja nicht allein in der Sache selbst manifestieren, sondern ebenso in der Erzeugung und Organisation des Wissens, weil es sich „dem methodischen Zugriff der Wissenschaften entzieh[t]“.<sup>104</sup> Aber mir scheint, dass diese Kritik allzu kurz greift und darauf zurückzuführen ist, dass Habermas ein bestimmtes Wissenschaftsverständnis als allgemein Gültiges setzt. Denn Bataille stellte sich nicht außerhalb der Regeln wissenschaftlichen Arbeitens. „Es wäre unsinnig,“ schrieb er, „gegen die Regeln der Stringenz zu verstoßen, die Methode und Besonnenheit voraussetzen [...]“.<sup>105</sup> Was Bataille in Frage stellte, war die Annahme eines Prinzips autonomer Subjektivität, das sich auf die philosophischen Traditionen von Descartes oder Kant zurückführen lässt. Bataille kritisierte den Vernunftanspruch des aufklärerischen Denkens, er betrieb eine Dezentrierung des Subjekts im Erkenntnisvorgang, und er stellte dadurch in der Konsequenz, denken

99 Ebenda.

100 G. Bergfleth, Theorie der Verschwendung (Anm. 2), S. 25. In Anlehnung an die Schriften des Marquis de Sade rückte Bataille die Vorstellung des Abfalls in die Nähe der Ausscheidung bzw. des Exkrementellen. Vgl. ebenda sowie G. Bataille, Aufhebung der Ökonomie (Anm. 27), S. 31.

101 R. Bischof, Souveränität (Anm. 82), S. 143.

102 M. Foucault, Vorrede zur Überschreitung, in: ders., Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a. M. 1987, S. 28-45, S. 39. Vgl. dazu auch P. Collier, Beyond words. Language and silence in Bataille's fiction, in: P. Buch (Hrsg.), Violent Silence. Celebrating Georges Bataille, London 1984, S. 65-73; vgl. ferner das Interview, das Madeleine Chapsal 1961 mit Georges Bataille führte, in: M. Richardson (Hrsg.), George Bataille – Essential Writings, London 1998, S. 220-224, S. 221 f.; vgl. ferner aus der literaturwissenschaftlichen Perspektive auch M. Luckow, Nachwort, in: G. Bataille, Das obszöne Werk, Reinbek 1972, S. 225-232.

103 J.-P. Sartre, Ein neuer Mystiker, in: ders., Situationen, Reinbek 1965, S. 59-88; vgl. dazu auch P. Wiechens, Bataille (Anm. 7), S. 100.

104 J. Habermas, Erotismus (Anm. 90), S. 249.

105 G. Bataille, Aufhebung der Ökonomie (Anm. 27), S. 37.

wir an seine Kritik der Sprache im Verhältnis zur Gewalt, auch die Konstituierung von Subjektivität in (Re-) Narrationen der Gewalt<sup>106</sup> in Abrede. Nicht jeder verurteilt diese Anschauung jedoch als unwissenschaftlich. Vor allem Foucault bezog aus der Auflösung des „sprechenden Subjekts“<sup>107</sup>, die Bataille in seiner Theorie betrieb, wichtige Anstöße für sein eigenes Denken. So argumentierte Foucault im Jahr 1978 in einer Kritik an Sartre (und im Sinn Batailles): „In einer Philosophie wie der von Sartre gibt das Subjekt der Welt Sinn [...] Könnte es aber nicht Erfahrungen geben, in denen das Subjekt sich von sich lösen und den Bezug zu sich selbst zerstören, seine Identität verlieren könnte?“<sup>108</sup> Was in der Theorie Batailles bleibt, ist ein kreatürliches Subjekt, ein in der Vernunftwelt isolierter, weitgehend sprachloser Mensch, der die Hilflosigkeit gegenüber den eigenen Ängsten in der situativen Verausgabung seiner selbst zu überspielen versucht und dazu die Gewalt gebraucht. Es ist leicht verständlich, dass dieses Bild einer Wissenschaft, die die „Modernisierung“ zu ihrem Leitbegriff erklärt hat und diese nun „kritisch“ begleiten will, nur wenig gefällt.

## 6. Zum Verhältnis von Anthropologie und Soziologie

Kehren wir zur Eingangsfrage zurück, welchen Nutzen die Theorie Batailles für die heutige Gewaltsoziologie haben mag. Zunächst, das bedarf keiner weiteren Ausführung, taugt die Theorie nicht für die Analyse aller Gewalt, sondern nur für bestimmte Formen, die wir notdürftig mit den Begriffen der Verausgabung, der Überschreitung, der Ekstase oder auch des rauschhaften Gewalterlebnisses überschreiben und auf diese Weise ungefähr, nicht präzise, eingrenzen können. Andere Formen, ich nenne nur die auf den Beuteerwerb gerichtete Gewalt, fallen nicht unter die Theorie. Diese Einschränkungen müssen wir uns vor Augen führen. Dennoch ist es mitunter irritierend, mit welcher Hartnäckigkeit Bataille ganze Teilbereiche der Gewalt aus seinen Überlegungen ausblendet. So schreibt er nichts über die Rolle von Organisationen in der Gewaltausübung. Und er erklärt auch nicht, warum in den Vernunftordnungen okzidentaler Gesellschaften in der Regel nur (kleine) Minderheiten der Bevölkerung sich in der Gewalt „verausgaben“, während die Mehrzahl der Menschen dies nicht tut, was von seinem theoretischen Ansatz her nicht selbstverständlich ist.

Der Grund für diese Irritationen, die Batailles Ansatz *auch* auslöst, ist der in gewisser Hinsicht statische oder, wenn man so will, asozilogische Charakter der Theorie. Es ist vor diesem Hintergrund denn auch kein Zufall, dass die schreckliche Gewalt, die Bataille vor Augen hat, die Ordnung „überschreitet“. Sie eskaliert nicht. Denn eine Es-

106 Vgl. dazu V. Das, *Violence, Poisonous Knowledge and Subjectivity*, in: dies. u. a. (Hrsg.), *Violence and Subjectivity*, Berkeley 2000, S. 205-225, S. 205 f.

107 M. Foucault, Vorrede zur Überschreitung (Anm. 102), S. 37. Dies könne letztlich zur „Auflösung des Denkens“ führen. Vgl. H. Schmidt, *Sozialphilosophie des Krieges. Staats- und subjekttheoretische Untersuchungen zu Henri Lefebvre und Georges Bataille*, Essen 1990, S. 87.

108 Zit. in B. Taureck, *Michel Foucault*, Reinbek 2004, S. 79.

kalation der Gewalt können wir nur dann beschreiben, wenn verschiedene rivalisierende Akteure sich wechselseitig zur Gewalt ermuntern und anspornen. Dieser Konflikt fehlt aber in der Theorie Batailles bzw. wird nur an ihren Rändern behandelt. „Räume“ der Gewalt, von denen seit einiger Zeit in der Gewaltsoziologie ja viel die Rede ist, existieren deshalb in der Theorie Batailles nicht. Stattdessen herrscht in seiner Theorie eine Sprache anthropologischer Konstanten vor. Jean Baudrillard hat deshalb kritisiert, dass Bataille am Anfang seiner Gewaltanalyse, also in der Betrachtung des Gabentausches, einer „biologistischen Versuchung“ erlegen sei, indem er die Verausgabung des Menschen als ein naturhaftes Verhalten betrachtet habe.<sup>109</sup> Diese Kritik ist nicht von der Hand zu weisen, wenngleich zu beachten bleibt, dass Bataille die sich verausgabende Gewalt auch politisch, d. h. als „Revolte“<sup>110</sup> gegen die Vernunftordnungen in (okzidental)en Gesellschaften verstanden wissen wollte. In Reminiszenzen an das marxistische Denken begriff er den Klassenkampf als die „grandioseste Form sozialer Verausgabung“.<sup>111</sup> Als eine Randgruppensoziologie, um dies noch hinzuzufügen und um Missverständnisse zu vermeiden, hat Bataille seine Theorie nie interpretiert. Bertrand Ogilvie hat mit Blick auf die Bevölkerungen (in Lateinamerika), die vom Markt ausgesondert und „hinter“ die Grenzen der Soziabilität, des Drogenkonsums oder der Kriminalität geschoben sind, den Begriff des Wegwerfmenschen geprägt, was dem Bild Batailles vom „Abfall“ nahezukommen scheint.<sup>112</sup> Aber bei Ogilvie ist der „Abfall“ das soziale Ergebnis von Exklusion und Marginalisierung, während es Bataille (wie Foucault) um die Frage geht, wie Menschen in der diskursiven Aussonderung des Anderen sich des Eigenen vergegenwärtigen. Batailles Theorie ist für all jene eine Provokation, die nicht glauben wollen, dass Menschen Gewalt begehen, um sich darin zu finden, und dass es keinen anderen Grund für die Gewalt gibt. Dies ist eine schmerzhafteste Vorstellung für die Teile der Wissenschaft, die ihre Aufgabe in der anwendungsorientierten Gewaltanalyse, der Kriminalprävention oder der Ratgeberschaft für die Politik sehen. Die Gewalt, die Bataille beschreibt, lässt sich zwar politisch nutzen (Bataille selbst behandelte dies in seiner Schrift über *Die psychologische Struktur des Faschismus*), aber sie lässt sich in ihrer unbedingten Subjektbezogenheit nicht „politisch konvertieren“.<sup>113</sup> Darunter verstehe ich alle Bemühungen, Gewalt aus der Welt zu verbannen, gleich ob durch Therapien, die Politik selbst oder durch wissenschaftliche Theorien, wonach Gewalt in historischen Prozessen abnehmen würde. Nach Bataille müssen wir uns nicht allein von der Vorstellung lösen, dass Gewalt sich irgendwohin „entwickelt“, sondern auch davon, dass Gewalt ein Mittel ist, um etwas gegen Andere zu erreichen. Menschen wollen sich nach Bataille in der Gewalt kein Gehör verschaffen, sie wollen sich finden. Gewalt ist kein Instrument, sie ist ein Spiegel, den Menschen vor ihr Gesicht halten, um sich darin zu erkennen. In gewisser Hinsicht liegt

109 J. Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982, S. 245, S. 249.

110 G. Bataille, *Aufhebung der Ökonomie* (Anm. 27), S. 25.

111 Ebenda, S. 27.

112 Vgl. B. Ogilvie, *Violence et représentation. La production de l'homme-jetable*, in: *Lignes. Revue trimestrelle. Arts, littérature, philosophie, politique* 26 (1995), S. 113-142, S. 128 f.

113 É. Balibar, *Schauplatz des Anderen* (Anm. 28), S. 38.

hierin im übrigen ein eigenartiger Trost der Batailleschen Theorie für die Wissenschaft, weil diese bei Bataille lernen kann, über Gewalt zu schreiben, ohne sich ständig um die Anwendungsorientierung der eigenen Forschung Gedanken machen zu müssen.<sup>114</sup> Die „Normalisierung“ der Gewalt, die Bataille dadurch betreibt, ähnelt der, die Heinrich Popitz in der jüngeren Gewaltsoziologie vornahm, ist im Vergleich aber radikaler. Denn für Popitz, der Gewalt als eine „Jedermannsressource“<sup>115</sup> definierte, lag deren Normalität darin begründet, dass jeder Mensch aufgrund seiner Körperlichkeit Gewalt im Prinzip anwenden kann, während sie für Bataille im ontologischen Status der Gewalt als erstrebte Verausgabung liegt. Für Bataille besitzt die Gewalt deshalb keine Grenzen.<sup>116</sup> Er macht dadurch in seiner Theorie auf einen Bereich der Gewalt aufmerksam, die „ekstatische Selbststeigerung durch die Gewalttat“<sup>117</sup>, der, wie Bernhard Giesen schreibt, von der „konventionellen Soziologie der Gewalt“<sup>118</sup> bislang kaum behandelt worden ist. Insofern kann Batailles Theorie dazu beitragen, eine Lücke in der Gewaltforschung zu schließen. Aber wie (und die Erörterung dieser Frage scheint mir mit Blick auf die Theorie Batailles und ihre Bedeutung für die heutige Gewaltsoziologie *wichtiger* zu sein) sollen wir über diese Gewalt sprechen, um die es geht? Die Wissenschaft redet in der Regel aus einer Haltung der „Fassungslosigkeit“ über die Gewalt.<sup>119</sup> Dadurch wird Gewalt zu etwas Fremden, und die Wissenschaft muß Theorien entwerfen, um das zu erklären, was unfassbar ist. Für Bataille handelt es sich hierbei wie gesehen jedoch um einen Zivilisationsdiskurs, die Gewalt selbst spricht dagegen eine andere Sprache. Menschen, die Gewalt anwenden, sind nicht fassungslos. Sie verstehen sich in der Gewalt, aber sie verstehen nicht, wie über sie geredet wird, weil dies dort, wo sie leben, unwichtig ist.<sup>120</sup> Das Verstehen der Gewalt wird so betrachtet nicht dadurch beeinträchtigt, dass Gewalt etwas ist, das uns, die wir davon erzählen, fremd wäre, sondern dadurch, dass die Wissenschaft eine Sprache erzeugt (hat), die erst die Distanz schafft, in der wir uns die Gewalt entfremden. Bataille wollte diese Form des hermeneutischen Zirkels mittels der Erregung im Lesen der Gewalt durchbrechen, aber die Bedenken gegen dieses Verfahren wurden oben ja bereits erörtert. Die Frage, wie wir die Erregung der Gewalt in eine wissenschaftliche Begrifflichkeit transformieren können, um die Gewalt erzählend zu verstehen, beantwortet es nicht. Der Anthropologe Anton Blok hat darauf hingewiesen, dass Begriffe

114 Dass dies im übrigen in den eigenen Gewaltforschungen, wird Batailles Ansatz zugrunde gelegt, zu Lasten der Drittmittelinwerbung geht, ist ein anderer, eher ungewollter Nebeneffekt.

115 Vgl. H. Popitz, *Phänomene der Macht*, Frankfurt a. M. 1992, S. 48 f.

116 Vgl. auch C. Roa Hewstone, *Instante y muerte. La experiencia de la transgresión en el pensamiento de Georges Bataille*, in: *Revista Observaciones Filosóficas* 9 (2009), S. 1-16, S. 6.

117 B. Giesen, *Gewalt und Gefühl* (Anm. 12), o. S. [S. 5].

118 Ebenda.

119 Vgl. J. Baberowski, *Gewalt verstehen* (Anm. 71), S. 5.

120 Anschaulich zu erleben war dies auf einer Tagung über Gewaltkriminalität in Zentralamerika, die 2009 an der Universität Leipzig stattfand und zu der neben Wissenschaftlern, hohen Polizeioffizieren und Juristen aus Zentralamerika, die über die Gewalt referierten, auch drei Angehörige von Jugendbanden (maras) in Guatemala, Honduras und Nikaragua eingeladen waren, die aus ihrer Perspektive über die Gewalt sprachen. Dokumentiert ist die Tagung bei K. Seffer/H. Zinecker (Hrsg.), *Gewaltkriminalität in Zentralamerika. Formen, Ursachen, Einhebungsmöglichkeiten*, Baden-Baden 2010.

„keine von der spezifischen Sprache oder dem Sprachspiel, in dem sie gebraucht werden, losgelöste Bedeutung“<sup>121</sup> besitzen, weshalb das Dilemma der Wissenschaft darin besteht, dass sie nur die Begriffe verwenden kann, mit denen „sie und ihre Leser“ vertraut sind.<sup>122</sup> Wollen wir also nicht ständig nur Selbstgespräche über die Gewalt führen, müssen wir versuchen, verschiedene Sprachen ineinander zu übersetzen, ähnlich der Tätigkeit von Ethnologen, die „Texte“ von der einen Kultur in die andere bringen. In der Gewaltsoziologie geschieht diese Übersetzung aber noch allzu häufig in dem Modus, den James Clifford als „monologische Autorität“<sup>123</sup> bezeichnet hat. Die Erregung ist dagegen aber kein Korrektiv, wie Bataille annahm. Denn wer hindert uns daran, Gewalt, die uns emotional berührt oder gar in unserem Empfinden „versengt“ (Bataille), in Begriffen von Herrschaft und Hegemonie zu erzählen? Auf diese Frage gibt Bataille keine Antwort. Batailles Theorie fragt nicht nach Ursachen der Gewalt, weil es diese im Sinn eines zu lösenden Rätsels in seiner Theorie nicht gibt. Ihn interessieren stattdessen die Wirkungen, die von der Gewalt ausgehen. Wenn Menschen sich in der Gewalt verausgaben, wie Bataille annimmt, dann verändern sie selbst sich in dieser Gewalt und zugleich verändern sie die Welt, in der sie leben. Insofern ist jede verausgabende Gewalt auch ein Gründungsakt. Aber zugleich bleiben die Gewalttäter der alten Ordnung verhaftet, weil, wie Bataille schreibt, das Verbot sein „Gegenstück“ erzeugt.<sup>124</sup> Die Gewaltakteure der Batailleschen Theorie sind also Grenzgänger zwischen symbolischen Ordnungen. Der eigentliche soziologische Auftrag wäre, diese Grenze zu beschreiben und zu untersuchen, was mit den Menschen und der Welt, in der sie leben, in der Überschreitung der Grenze geschieht.

In seiner *Einführung* in Batailles Werk schlägt Peter Wiechens vor, dazu die Arbeiten des Ethnologen Victor Turner zu lesen.<sup>125</sup> Turner beschäftigte sich damit, wie im Ritual Übergangssituationen reguliert werden, übertrug seine Ergebnisse aber in Form einer modellhaften Betrachtungsweise aus dem ethnographischen Kontext auf die Analyse von Sozialbeziehungen überhaupt. Turner unterschied die „Struktur“, die ungefähr dem ähnelt, was Bataille als Vernunftordnung bezeichnet, und die „Communitas“, Diese entsteht im Übergang, der Schwellenphase. Bei der *communitas* handelt es sich um eine vorübergehende Gemeinschaft der Grenzgänger, Turner nennt sie auch „Schwellenwesen“, die sich aus der alten Ordnung gelöst haben, ohne in einer neuen schon angekommen zu sein. Von Gesetz und Norm, Tradition und Konvention, haben sie sich abgekehrt, sie verbindet ein diffuses Gefühl der Gleichheit und eine „intensive Kameradschaft“, vermengt mit sakralen Komponenten.<sup>126</sup>

121 A. Blok, *Anthropologische Perspektiven*, Stuttgart 1985, S. 86.

122 Ebenda.

123 Vgl. J. Clifford, Über ethnographische Autorität, in: E. Berg/M. Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis* (Anm. 56), S. 109-157, S. 149.

124 G. Bataille, *Erotik* (Anm. 5), S. 49.

125 P. Wiechens, *Bataille* (Anm. 7), S. 61 f.

126 V. Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M./New York 2005, S. 95-97, S. 105.

Turners Modell lässt sich nicht eins zu eins auf Batailles Theorie übertragen. Turner interessierte sich für den Neuaufbau der Ordnung nach der sog. Schwellenphase, während für Bataille der Schwellenzustand das Ziel menschlichen Daseins ist. Aber Turners Modell des Schwellenzustands kommt Batailles Theorie, worauf Peter Wiechens hinweist, nahe. Und in einem Punkt könnte es nützlich sein, um eine wichtige Leerstelle in der Batailleschen Theorie, an der ihre Übertragung aus der Anthropologie in die Soziologie zu scheitern droht, auszufüllen. Denn Bataille lässt im Grunde ja in seinen Überlegungen offen, wie das Verhalten eines Einzelnen, in dem dieser sich überschreitet, in das kollektive Verhalten einer Gruppe umschlägt. Turners Konzept dagegen beschäftigt sich mit dieser Frage. Es nimmt an, dass im Schwellenzustand der *communitas* die ekstatische Gewaltneigung des einzelnen Gewalttäters vergemeinschaftet wird, indem Menschen Normen, Gesetze und Konventionen überschreiten und sich in die Ordnung einer „Anti-Struktur“ (Turner) gestellt sehen, die wiederum auf sie einwirkt und ihnen (neue) Handlungsräume eröffnet. In dieser *communitas* entsteht eine Einverständnismgemeinschaft aus „Schwellenwesen“ der Gewalt, die sich wechselseitig in der Gewalt finden.

## 7. Schluss

Sollen Historiker, die über Gewalt schreiben, fortan ähnlich den Ethnographen ein Tagebuch über ihre eigene Forschungspraxis führen, in dem sie dem Leser Rechenschaft ablegen, welche Befindlichkeiten oder Erregungszustände der Anblick der Gewalt in ihnen auslöst? Abgesehen davon, dass Historiker dazu kaum zu überreden wären, weil sie sich selbst als von der Gewalt dissoziiert betrachten, erschien mir dies aus einem anderen Grund übertrieben. Anders als der Ethnologe besitzt der Historiker die Gnade der Abwesenheit im Geschehen. Im Gegensatz zum Ethnologen benutzt der Historiker historische Quellen, um zu verstehen. Quellen legen aber nicht allein Zeugnis ab von Vergangenen und führen uns auf diese Weise in die Geschichte, sondern sie schützen uns zugleich vor ihr. Als Historiker können wir eine Quelle, deren Lektüre oder Anblick (ich denke an die Fotos der „chinesischen Folter“, die Bataille um seine Ruhe brachten) uns überwältigt, beiseite legen, um sie ein anderes Mal neu zu betrachten. Diesen Vorgang können wir beliebig oft wiederholen. Durch den Akt der Wiederholung gewinnen wir keine Kontrolle über die Quelle, weshalb die Quelle wichtiger bleibt als ihr Erzähler. Aber wir kontrollieren die Bedingungen, unter denen wir die Quelle verstehen (wollen), und insofern auch den Ausgangspunkt unserer Narration.

Dies birgt Vorteile wie Nachteile. Bataille zeigt, dass wir uns von dem Glauben trennen müssen, wir könnten in unserer Erzählung die Sprache der Gewalt eins zu eins in die Sprache der Wissenschaft übersetzen und dadurch die hermeneutische Spannung aufheben, die zwischen dem Anblick der Gewalt und ihrer Unterordnung unter allgemeine Begriffe besteht. Das wird uns nicht gelingen. Vielmehr benötigen wir begriffliche Übertragungen aus der einen Sprache in die andere. Dazu werden Historiker sich, wie schon bislang auch, entscheiden müssen, wie sie Gewalt erzählen wollen. Je nachdem, wie wir

uns entscheiden, werden wir der eigenen Empfindung eine je andere Bedeutung in dieser Übertragung beimessen müssen. In jedem Fall jedoch werden wir unser Empfinden in die Begriffsarbeit überführen müssen. Denn „[the] shock to thought requires more than the activation of an affective trigger“.<sup>127</sup>