

Wiener Slawistischer Almanach
Literarische Reihe
Herausgegeben von Aage A. Hansen-Löve

Sonderband 78

Gun-Britt KOHLER (Hg.)

Blickwechsel

Perspektiven der slawischen Moderne

Festschrift für Rainer Grübel

Wiener Slawistischer Almanach
Sonderband 78
Wien/München/Berlin 2010

HERAUSGEBER DER REIHE

Aage A. Hansen-Löve

HERAUSGABE UND REDAKTION DIESES BANDES

Gun-Britt Kohler

REDAKTIONELLE MITARBEIT

Margarete Kandlin, Kristina Kloss

TITELGRAPHIK

Eugenia Gortchakova (<http://www.gortchakova.narod.ru/>)

REDAKTIONSADRESSE

Institut für Slavische Philologie, Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Tel.: +49-89-2180-2373, Fax: +49-89-2180-6263
e-mail: aage.hansen-loeve@slavistik.uni-muenchen.de

EIGENTÜMER

Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien (Wien)
Liechtensteinstr. 45a/10, A-1090 Wien
Tel.: +43-1-94 67 232

VERLAG

Verlag Otto Sagner, c/o Kubon&Sagner
Heßstraße 39/41, 80798 München
verlag@kubon-sagner.de, Fax: +49-89-54218-226

DRUCK

Difo-Druck GmbH
Laubanger 15, 96052 Bamberg
Tel.: +49-951-64321, Fax: +49-951-67483

© Gesellschaft zur Förderung Slawistischer Studien
Alle Rechte vorbehalten
ISBN 978-3-86688-116-7 ISSN 0258-6835

Inhalt

Vorbemerkung (G.-B. Kohler) 9

Rainer Grübel – Eine Laudatio (A.A. Hansen-Löve) 11

Transferbewegungen: Michail M. Bachtin

Renate LACHMANN (Konstanz)
Migration der Konzepte 19

Galin TIHANOV (Manchester)
Mikhail Bakhtin: Multiple discoveries and cultural transfers 45

Наташ ТАМАРЧЕНКО (Москва)
Основания поэтики Бахтина и ее современная рецепция 59

Serge ROLET (Lille)
Интертекстуальность. Наследие Бахтина во Франции (о Юлии Крестевой) 71

Sabine DOERING, Sabine KYORA (Oldenburg)
Kannibalismus und Caritas. Ingo Schulzes Petersburger Erzählungen mit Bachtin betrachtet 83

Matthias FREISE (Göttingen)
Dialogische Literaturwissenschaft 95

Kunsttheorie, Kulturtheorie, Philosophie

Aage A. HANSEN-LÖVE (München)
Der Schein trägt. Kunstlügen und Lügenkünste: Dissimulationen 109

Игорь П. СМЕРНОВ (Konstanz)
Политика звукового фильма (1930-1950) 135

Ralf GRÜTTEMEIER (Oldenburg) Den Autor besser verstehen als er sich selbst? Zum ‚Problem‘ der Autorintention im Russischen Formalismus	155
Wolfgang EISMANN (Graz) Name und Kultur in Russland	167
Maryse DENNES (Bordeaux) Понятие «Модерна» и «современности» и его критика в контексте межкультурного диалога (на примере сопоставления России с Западом)	191
Ulrich SCHMID (St. Gallen) Das Ich und die Welt. Georges Bataille und die russische Philosophie	201
Владимир НОВИКОВ (Москва) Дискурс и понимание. Василий Розанов глазами Райнера Грюбеля	213
Владимир ФЕЩЕНКО (Москва) Текст художника как факт лингвистики и эстетики. К проблеме битекстуальности в авангардном искусстве	219
Wolfgang Stephan KISSEL (Bremen) Gegenkanon und kulturelles Gedächtnis: Zur Rolle des Samizdat bei der Erosion des sozialistischen Realismus	239
Karol SAUERLAND (Toruń) Die Shoa aus der Sicht der polnischen Literatur während des Kriegs und unmittelbar danach	253
Ольга НОВИКОВА (Москва) Модерн после постмодерна? Первые шаги литературы XXI столетия	283

Artefakte, Autoren, Konzepte

Erika GREBER (Erlangen) Anagrammatismus – magna summa artis. Eine theoriegeschichtliche Synopsis der Anagrammtheorie (französisch-russisch-deutsch)	291
---	-----

Hans GÜNTHER (Bielefeld) „Simultaneität“ und „konstrukcija“: Ästhetische Kategorien des italia- nischen Futurismus und der russischen Avantgarde im Vergleich	309
Brigitte OBERMAYR (Berlin) Biographie und Faktographie am Beispiel von Vikentij Veresaevs <i>Puškin v žizni</i> (1926/1936)	317
Georg WITTE (Berlin) „Zu meiner Zeit“. Konzeptualismus als Erinnerung	345
Gun-Britt KOHLER (Oldenburg) „Scripsi“, „писахъ“, „scripturire“. Autorschaft und Schreiben bei Achmatova und Barthes	365
Walter KOSCHMAL (Regensburg) Wege zur Substanz – Gennadij Ajgis Gedichte (zwischen Wittgenstein und Malevič)	385
Sander BROUWER (Groningen) Re-entering memory: Viktor Erofeev's <i>The Good Stalin</i>	409
Anton KIRCHHOFFER (Oldenburg) „To strangle whatever nature is within us“: Grand narratives and melodramatic Nihilism in Oscar Wilde's <i>Vera, or The Nihilists</i>	421
Monika TOKARZEWSKA (Toruń) Bruno Schulz und Walter Benjamin. Zwischen ostmitteleuropäischer Provinz und westeuropäischer Metropole	437
Reinhard LAUER (Göttingen) Maksim Gor'kij in den Revolutionsjahren 1905/06	459
Würdigung Rainer Grübel, 20. Juni 2008 (R. Grüttemeier)	479
Schriftenverzeichnis von Rainer Grübel	485

котором мы уже упоминали в начале текста, переносится в новое пространство, где, лишенный своей первоначальной собственной основы, подчиняется и приспособливает новое содержание своей форме, которая становится по этой причине еще более уязвимой.

В заключение, можно сказать, что в рамках взаимоотношений России и Запада понятие «Модерна» и «современности» не потеряло своей актуальности, однако изменился подход к нему и его использование. Учитывая этот факт, необходимо определить, каким должен быть подход к рассмотрению любого ключевого концепта в рамках межкультурного диалога. Сопоставление всех интерпретаций концепта, сделанных в разных культурных пространствах с учетом различных точек зрения, позволит, по всей вероятности, приблизиться к новой более фундаментальной логике восприятия, не сводимой лишь к одному из исследуемых культурных пространств, а способной объединять их разнообразие и вариативность.

Ulrich Schmid

DAS ICH UND DIE WELT Georges Bataille und die russische Philosophie

I. Einleitung

Der französische Intellektuelle Georges Bataille (1897-1962) gehört zu den wichtigsten Kritikern des abendländischen Logozentrismus. In seinem umfangreichen Werk hat er immer wieder das Verfemte, das Heterogene und das Zweckfreie des menschlichen Handelns betont. Das Ungeregelte, ja Fieberhafte des Daseins manifestierte sich in seinen Augen paradigmatisch im Bereich der Sexualität. Zwar wurde Batailles „Geschichte des Auges“, die unter einem Pseudonym erschien, mit ihren freizügigen erotischen Schilderungen zunächst als reine Pornographie abgetan. Eine solche Einschätzung greift jedoch zu kurz. Der „Geschichte des Auges“ kommt eine prominente Funktion im Genresystem der abendländischen Ichentwürfe zu: Sie markiert den Bruch mit der Tradition der intellektuellen Autobiographie, die als Bildungsroman konzipiert ist, und verweist auf die eminente Bedeutung des Körpers.

Überhaupt zeichnet sich Batailles schriftstellerische Produktion durch eine enge Verschränkung mit seiner Lebenspraxis aus. Gerade bei der „Geschichte des Auges“ ist kaum zu entscheiden, ob das erzählende Ich mit dem realen Autor Bataille übereinstimmt oder ob die erzählten Episoden literarisch ausgestaltete erotische Phantasien darstellen. Letztlich müssen solche Fragen aber gar nicht beantwortet werden: Für Batailles intellektuelle Existenz ist ja gerade das Imaginierte das Entscheidende; die Realität huscht als Schatten hinter der Selbstinszenierung des Autors her.

Das Skandalträchtige an Batailles Leben und Werk hat immer wieder die Aufmerksamkeit von Literaturwissenschaftlern und Philosophen auf sich gezogen. Die Liste der Sekundärliteratur zu Bataille ist kaum mehr zu überschauen. Gleichwohl gibt es einen blinden Fleck in der Aufarbeitung des geistesgeschichtlichen Kontextes, in dem Batailles provozierende Texte entstanden sind: Bataille beruft sich immer wieder auf prominente russische Philosophen, mit denen er z.T. auch persönlich bekannt war. Diese Traditionslinie ist bisher nicht gebührend gewürdigt worden, obwohl die typologische Nähe offensichtlich ist: In Russland reicht die Kritik am aufklärerischen Optimismus bis weit ins 19. Jahrhundert hinein.

Im Folgenden sollen drei wichtige russische Denker in ihrem Einfluss auf Bataille dargestellt werden: Lev Šestov (1866-1938), Alexandre Kojève (1902-1968) und Vladimir Vernadskij (1863-1945). Gemeinsam ist allen Autoren die enge Verbindung zwischen Theorie und Praxis. Ihre philosophischen Entwürfe speisen sich aus einer prekären Lebenserfahrung und bilden oft den hermeneutischen Schlüssel, mit dem sie ihre eigene Existenz erzählbar und damit auch lebbar machen. Besonders interessant ist die utopische Dimension der russischen Konzeptionen, die von Bataille in einem sehr speziellen Sinn aufgenommen wird: Bataille fordert eine radikale Befreiung des Menschen von den Zwängen der bürgerlichen Konsumgesellschaft und plädiert für eine Kultur der Verausgabung, in der sich der Einzelne in voller Potenz realisieren kann.

II. Lev Šestov

Etwa 1958 äußerte sich Georges Bataille in einem kurzen autobiographischen Fragment über Šestovs Bedeutung für seine eigene philosophische Laufbahn:

Lev Šestov philosophierte von Dostoevskij und Nietzsche ausgehend, was mich verführte. Ich hatte rasch den Eindruck mich unabänderlich von ihm zu unterscheiden durch eine fundamentale Gewalt, die mich hinriss. Unterdessen schätzte ich ihn, er nahm an meiner übertriebenen Aversion gegen philosophische Studien Anstoß und ich hörte ihm folgsam zu, als er mich mit viel Taktgefühl zur Lektüre Platons anleitete. [...] Heute bin ich ergriffen, wenn ich mich daran erinnere, was ich beim Zuhören lernte: dass die Gewalt des menschlichen Denkens nichts ist, wenn sie nicht seine Vollendung ist. Was mich angeht, so hielt mich das Denken Lev Šestovs von dieser Endgewalt fern, deren Grenze ich von Anfang an in London geahnt hatte; ich trennte mich jedenfalls von ihm, aber ich bewundere die Geduld, die er mit mir hatte, der ich mich damals nur in einer Art jämmerlichen Irreredens ausdrücken konnte.¹

In der Tat prägte Šestov den jungen Bataille nachhaltig. Sie hatten sich erstmals im Jahr 1923 getroffen.² Bataille imponierte vor allem die Willensenergie, mit der Šestov von jeder philosophischen Theorie Rücksichtnahme auf die prekäre Lebenserfahrung einforderte. Šestov lehnte die reine philosophische Abstraktion, als deren Inbegriff ihm Hegels System galt, radikal ab und traute der

¹ Mattheus B. 1984-1995. *Georges Bataille. Eine Thanatographie*, Bd. 3, München, 344.

² Surya M. 1999. „Die Willkür, après tout. Von der „Philosophie“ Lew Schestows zur „Philosophie“ Georges Batailles“, Hetzel A., Wiechens P. (Hg.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg, 15-28.

literarisierten Philosophie höhere Chancen zu als dem wissenschaftlichen Traktat. Es scheint, als habe Bataille diese Präferenz von Šestov übernommen – seine späten Texte lassen sich den verschiedensten Genres (Essay, Abhandlung, Roman, Aphorismus) zurechnen und weisen nur eine geringe stilistische Homogenität auf.

Šestov und Bataille trafen sich überdies in ihrer tiefen Bewunderung für Nietzsche, der ihnen die moderne, postidealistische Art des Philosophierens am besten zu repräsentieren schien. Šestov gehörte zu den ersten Vermittlern Nietzsches in der russischen Kultur.³ Bataille übersetzte 1925 Šestovs Buch über Tolstoj und Nietzsche gemeinsam mit der Tochter des Autors Tat'jana.⁴ Diese Ausgabe wurde durchaus wahrgenommen: Albert Camus widmet Šestov in seinem einflussreichen Traktat *Der Mythos von Sisyphos* einen ganzen Abschnitt, der das Grundproblem der Absurdität des menschlichen Lebens behandelt.

Bataille verteidigte Nietzsche gegen alle politischen Vereinnahmungsversuche, vor allem von Seiten der Faschisten.⁵ Die absolute Unabhängigkeit Nietzsches müsse sich sogar in der Lektüre dieses Philosophen zeigen:

Niemand kann authentisch Nietzsche lesen, ohne Nietzsche zu „sein“. [...] Das einzige Motiv, das die Nietzsche-Lektüre begründet und rechtfertigt, ist, vor der Entscheidung zu stehen wie er, ohne eine Wahl zu haben.⁶

Batailles Vorliebe für paradoxe Formulierungen, die sich auch in dieser Nietzsche-Charakteristik findet, lässt sich auf Šestovs intellektuellen Stil zurückführen. Šestovs Besonderheit liegt in seiner klaren Ablehnung des blinden Glaubens an die Allmacht der Vernunft.⁷ Man kann Šestovs ganzes Denken nachgerade als eine Art „Kritik der reinen Vernunft“ deuten, die aber nicht Kant, sondern Dostoevskij folgt. Als frühes Manifest des Misstrauens gegenüber den Anmaßungen der Vernunft betrachtet Šestov Dostoevskijs „Aufzeichnungen aus dem Untergrund“. In dieser Erzählung gestaltet Dostoevskij das paradoxe Bewusstsein eines Außenseiters, der gerade aufgrund seines Versagens jede Verbesserung seiner Lage ablehnt und seine menschliche Würde in einem idiosynkratischen Wertesystem verteidigt: „Mag die Welt auch untergehen, wenn ich nur meinen Tee habe“.

³ Rosenthal B. 2002. *New myth, new world. From Nietzsche to Stalinism*, University Park.

⁴ Baranova-Šestova N. 1983. *Žizn' L'va Šestova*, t. 1, Paris, 303: „Книга вышла в 1925г. [...] под заглавием *L'idée du bien chez Tolstoj et Nietzsche. Philosophie et prédication*“.

⁵ Bataille G. 1970. „Nietzsche et les fascistes“, Ders. *Premiers Ecrits*, Paris, 447-465 (*Œuvres complètes* 1).

⁶ Bataille G. 2003. „Nietzsche im Licht des Marxismus“, Hamacher W. (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Berlin [u.a.], 19-26, hier: 22.

⁷ Patkoš E. 1993. „Antiracionalizm L'va Šestova“, *Studia Slavica Hungarica* 38, 125-133.

Es ist kein Zufall, dass Šestov Dostoevskij immer wieder in kontrastiver Gegenüberstellung mit Nietzsche behandelt. Beide Denker haben sich laut Šestov auf das Wagnis einer „tragischen Philosophie“ eingelassen, die keine bequemen Pseudowahrheiten liefert, sondern Widersprüche und moralische Dilemmata aufdeckt.⁸ Šestov liest den Roman *Verbrechen und Strafe* als frühe Präfiguration von Nietzsches Dekonstruktion der traditionellen Ethik: Dostoevskijs Mörder Raskol'nikov befinde sich in der Tat „jenseits von Gut und Böse“ – er ersetze die Moralkategorien „gut“ / „böse“ durch die Erfahrungskategorien „gewöhnlich“ / „ungewöhnlich“ (Šestov 1993, 232). Dostoevskij wird aus dieser Sicht vor allem zu einem „freien“ Denker, der sich keinerlei Vorschriften machen lassen will – weder in methodischer noch in moralischer Hinsicht. Paradigmatische Bedeutung schreibt Šestov Dostoevskijs Christusbild zu: Die „Legende vom Großinquisitor“ aus den *Brüdern Karamazov* zeige, dass Christus – wie Dostoevskij – die sichere Wahrheit der Freiheit geopfert habe. Die Menschen sollen nicht durch die Kraft des Wunders zu Christus finden, sondern aus freien Stücken an einen verborgenen und schwachen Gott glauben. Šestovs Aufruf zum Glauben meint nun aber gerade nicht eine Versöhnung des Glaubens mit der Vernunft. Programmatisch nennt er sein letztes Buch *Athen und Jerusalem*, wobei Athen die Tradition des hellenistischen Denkens und Jerusalem die Tradition des biblischen Glaubens meint. Šestov insistiert mit allem Nachdruck auf der Eigengesetzlichkeit des Glaubens:

Der auch heute noch manche verführende ontologische Gottesbeweis bedeutet nichts anderes als die Bereitschaft, Jerusalem dem Gericht Athens auszuliefern. Die Idee des allervollkommensten Wesens wurde in Athen erdacht, und so musste der Gott der Bibel in Athen demütig das Prädikat des Seins erbitten – dort, wo man alle Prädikate, die nur durch allgemeine Zustimmung existieren können, schmiedete und ausgab.⁹

Šestovs Ablehnung des Rationalismus wirkte auf Bataille sehr attraktiv. Auch der französische Denker glaubte nicht daran, dass die Wahrheit in philosophischen Systemen liegen könne. Im Duktus von Šestovs Ausführungen schwingt durchaus ein beschwörender Ton mit, der allerdings Bataille sehr fremd war. Immerhin aber nähern sich Šestov und Bataille einander in ihrer Beschwörung des „Heiligen“ an. Das „Heilige“ ist für beide das Unverfügbare, das in das Leben der Menschen hineinragt und ihm eine tragische Dimension verleiht: „Das Heilige ist seinem Wesen nach das Unmögliche, das doch da ist“.¹⁰ Gerade die Unverfügbarkeit des „Heiligen“ führt auch dazu, dass es keinen Diskurs gibt,

⁸ Šestov L. 1993. *Izbrannye sočinenija*, Moskva, 326.

⁹ Šestov L. 1929. *Na vesach Iova. (Stranstvovanija po dušam)*, Paris, 19.

¹⁰ Bataille G. 1976. *La souveraineté*, Paris, 262 (Œuvres complètes 8).

der das Wesen des „Heiligen“ auf angemessene Weise erfassen könnte. Wer als Philosoph über das „Heilige“ spricht, profaniert und zerstört es letztlich durch eben dieses Sprechen.

Ganz im Unterschied zu Šestov erblickt Bataille aber im Lachen einen Ausweg aus der Diskurslosigkeit des „Heiligen“. Nicht zufällig war Bataille vor allem von Šestovs Humorlosigkeit frappiert.¹¹

III. Alexandre Kojève

Ebenso wie Bataille Nietzsche durch das Prisma Šestovs wahrnahm, rezipierte er auch Hegel nicht direkt, sondern über die Vermittlung des russischen Emigranten Alexandre Kojève.¹² In den dreißiger Jahren nahm Bataille gemeinsam mit anderen Vertretern der Pariser intellektuellen Elite (Jacques Lacan, Raymond Queneau, Raymond Aron, Roland Caillois, Maurice Merleau-Ponty, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas, Pierre Klossowski, André Breton) an Kojèves Seminar über Hegels *Phänomenologie des Geistes* teil. Er sei oft „erstickt, genagelt“ aus dem kleinen Auditorium gekommen; Kojèves Kurs habe ihn „gebrochen, zermalmt, zehn Mal getötet“.¹³ Batailles Zeugnis ist durchaus repräsentativ für die Wirkmächtigkeit von Kojèves Hegel-Deutung – die übrigen Seminarteilnehmer berichten in ähnlich drastischen Formulierungen über die analytische Kraft des klugen Hochschullehrers.

Kojève rückt Hegels relativ kurze Passage über das dialektische Verhältnis von Herr und Knecht in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Hegel verwendet das Gleichnis von Herr und Knecht, um das Verhältnis von selbständigem und unselbständigem Bewusstsein zu erklären, die beide aufeinander angewiesen sind. Zentral für Kojève – und später auch Bataille – wird eine Passage, in der Hegel von der Begierde spricht:

Der Begierde gelang dies [sich im Genusse zu befriedigen, U.S.] nicht wegen der Selbständigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit überlässt er dem Knechte, der es bearbeitet.¹⁴

In Kojèves Lektüre verschiebt sich der Akzent des Herr-Knecht-Verhältnisses auf den Knecht. Der Herr erhält zwar Freiheit von den Zwängen der Welt,

¹¹ Mattheus B. 1984-1995. *Georges Bataille. Eine Thanatographie*, Bd. 1, München, 61.

¹² Richardson M. 1994. *Georges Bataille*, London [u.a.], 31.

¹³ Bataille G. 1973. *La somme athéologique* II, Paris, 416 (Œuvres complètes 6).

¹⁴ Hegel G.W.F. 1986. *Die Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M., 151 (Werke 3).

indem der Knecht für ihn arbeitet. Dadurch kann er seine Begierde im Genuss der Früchte der fremden Arbeit stillen. Gleichzeitig steht aber der Knecht in einem gewissen Sinne höher als der Herr: Er arbeitet im Bewusstsein des Todes und im Wunsch, seine eigene Lage zu verbessern. Die Arbeit des Knechtes gleicht nicht dem animalischen Instinkt, den Gegenstand seiner Begierde zu packen. Der Knecht produziert etwas Wertvolles, ohne es gleich zu konsumieren. Darin erlangt er paradoxerweise eine gewisse Freiheit von der Natur. Überdies steigert der Aufschub des Genusses die Erfindungskraft des Knechtes und bietet ihm einen Anreiz, seine Arbeit zu verfeinern und zu verbessern. Im Gegensatz zum Herrn, der seine Begierde im unmittelbaren Genuss aufhebt, verstetigt sich die Begierde des Knechtes. Innerhalb dieser Spannung zwischen Realität und Ideal ist die produktive Tätigkeit der Menschheit angesiedelt. Deshalb verortet Kojève den Motor der historischen Entwicklung beim Knecht und nicht beim Herrn.¹⁵

Bataille greift die von Hegel und Kojève vorgezeichnete Herr/Knecht-Dialektik auf und erklärt durch sie seinen Freiheitsbegriff, der sich in einer Potenzialität verbirgt: Zwar ist der Herr dem Knecht vorgeordnet, weil er den Tod der Unterwerfung vorzieht; er kann aber nie Freiheit erreichen, weil er immer auf die Anerkennung seiner Position durch den Knecht angewiesen bleibt, der die Unterwerfung dem Tod vorgezogen hat.¹⁶ Im Gegensatz zum Herrn bleibt dem Knecht jedoch immer die Option der Revolte: Auch wenn der Knecht ebenfalls über keine Freiheit verfügt, so kann er sie doch wählen. Bataille versucht, Hegels Dialektik von Herr und Knecht und ihre Deutung bei Kojève in seinem eigenen Konzept der Souveränität aufzuheben. Souverän sein heißt für Bataille gerade nicht, Herrschaft über andere auszuüben. Souverän ist derjenige, der sich aus allen Abhängigkeitsverhältnissen befreit und ausschließlich in der Gegenwart lebt – ohne Rücksicht auf Vergangenes und Zukünftiges. Dazu gehört insbesondere auch die Anerkennung der eigenen Nichtigkeit – nur wer sich nicht ernst nimmt, kann auch über sich selbst lachen.¹⁷

Bataille hält also sein Konzept der Souveränität, die eine zwecklose Intensität des Lebens meint, sowohl gegen Hegels Herrn, den Kojève mit dem Satz charakterisierte, er könne nur im Kampf sterben oder im Genuss verblöden, als auch gegen den Knecht, der ein fremdbestimmtes Leben im Hinblick auf eine nur mögliche Erlösung führt.

Batailles grundsätzliche Stoßrichtung nimmt Hegels Panlogismus auf das Korn. Hegel kenne nur das Wissen; er entledge sich in aller Eile der Lyrik, der

¹⁵ Nichols J.H. 2007. *Alexandre Kojève. Wisdom at the End of History*, Lanham, 25f.

¹⁶ Bataille G. 1985. „Der verfemte Teil“, Ders. *Die Aufhebung der Ökonomie*, München, 35-163, hier: 86f.

¹⁷ Pollock M. 1973. „Georges Bataille. Literature and Sovereignty“, *SubStance* 7, 49-71, hier: 56.

Extase und des Lachens.¹⁸ Es ist aber gerade das Unlogische, sogar Perverse, das im Zentrum von Batailles Weltansicht steht. Am 6. Dezember 1937 schreibt Bataille in einem Brief an Kojève:

Ich glaube, dass mein Leben – oder die Fehlgeburt meines Lebens, oder besser noch: die offene Wunde, die mein Leben darstellt – die Widerlegung von Hegels geschlossenem System darstellt.¹⁹

Genau aufgrund seiner Abneigung gegen geschlossene, totale Denksysteme widerstrebt es Bataille auch, Kojèves Kernthese des Endes der Geschichte zu akzeptieren. Kojève übernimmt Hegels teleologische Konzeption der Geschichte, spitzt sie aber insofern zu, als er das Ende der Geschichte hundert Jahre später ansetzt: Nicht Napoleon, sondern Stalin stehe am Ende der Geschichte, was gleichzeitig auch impliziert, dass der Weltprozess nicht von Hegel, sondern von Kojève selbst vollständig zu Ende gedacht worden sei.²⁰ Genau diese sonst nicht weiter ausgeführte Selbstapotheose führte Kojève zu den berüchtigten Bekenntnissen, er sei ein „Stalinist strikter Observanz“ und trete als „Stalins Bewusstsein“ auf. Der geschockte Raymond Aron vermutete, er habe es hier mit dem seltsamen Überbleibsel eines russischen Patriotismus zu tun.²¹ Dabei spielt das Nationale in Kojèves Stalinapologie gerade keine Rolle: Kojève sieht Stalin als Urbild des politischen Führers am Ende der Geschichte und sich selbst als Kulmination des deutschen, französischen und russischen Denkens am Ende der Philosophie.

Ebenso wie Bataille Kojèves Hegelianismus nicht ganz folgen kann, distanziert er sich auch von Kojèves Stalindeutung. Bataille nimmt gegenüber Stalin eine durchaus ambivalente Haltung ein. Insbesondere verweigert er sich einer moralischen Bewertung des Stalinismus. Zwar erklärte er in einem Gespräch aus dem Jahr 1939, kurz nach der Unterzeichnung des Hitler-Stalin-Pakts, er bewundere Stalins Politik überhaupt nicht,²² gleichwohl versuchte er später, Stalin in einer angestrengt deskriptiven Sicht als besonders einflussreichen Akteur der Geschichte zu betrachten. In einer langen Rezension zu Isaac Deutschers Stalin-Biographie weist Bataille darauf hin, dass Stalin zwar „dem Kommunismus ein

¹⁸ Bataille G. 1954. *L'expérience intérieure*, Paris, 172.

¹⁹ Hollier D. 1979. *Le collège de sociologie*, Paris, 171.

²⁰ Vgl. hierzu die Aussage von Roger Caillois: „Kojève hat uns gelehrt, dass Hegel richtig geurteilt hat, aber dass er sich um ein Jahrhundert vertan hatte: Der Mensch des Endes der Geschichte war nicht Napoleon, sondern Stalin“, „Entretien avec Roger Caillois“, *La Quinzaine littéraire* 97 (1970), 6-8.

²¹ Aron R. 1990. *Memoirs. Fifty Years of Political Reflection*, New York, 66.

²² Heine M. 1970. „Extrait du journal“, *Textures* 6, 49-51.

unerwartetes Antlitz²³ gegeben habe, aber der hegelschen Hybris erlegen sei, sein Denken den Tatsachen vorzuordnen.

Stalin selbst war außerstande, die Probleme, die die ungeheure Tragweite seines Handelns mit sich brachte, zu lösen; er begriff nicht, dass Marx' Thesen über die Revolutionen der entwickelten Völker vom realen Verlauf der Geschichte wegführten.²⁴

Batailles eigene Geschichtsauffassung ist pessimistisch und stellt in einem gewissen Sinn Marx auf den Kopf. Es gibt zwar eine Entwicklung, aber keine emanzipatorische Bewegung hin zu einer sozialistischen Gemeinschaft, sondern einen fatalen Niedergang hin zur Abtötung des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft. Bataille erblickt den Idealzustand der Gesellschaft der Verausgabung bei den nordamerikanischen Kwaikiutl oder den mexikanischen Tlaltecutli und konstatiert im Lauf der Geschichte eine zunehmende Versklavung der Menschen in immer repressiveren Arbeitsverhältnissen.

IV. Vladimir Vernadskij

Bataille verweist in einer Fußnote aus dem „Verfemten Teil“ darauf, dass seine Philosophie der Verausgabung sich auch auf Vernadskijs Konzept der Biosphäre stütze.²⁵ Vladimir Vernadskij (1863-1945) entwickelte seine Lehre auf der Grundlage einer dynamisch begriffenen Geologie: Er verstand die Biosphäre als eine erdumfassende Hülle, in der das Leben sowohl zu stofflichen als auch zu geistigen Resultaten führt. Die Biosphäre wird als Mittelstufe zwischen kosmischen Prozessen und atomaren Verbindungen angesetzt. Die drei Stufen sind zwar getrennt, beeinflussen sich jedoch gegenseitig. In der Biosphäre ist das Leben aus Vernadskijs Sicht nicht Resultat komplizierter biochemischer Vorgänge, sondern eine Kraft, die ihrerseits auf die Natur einwirkt.

Das Konzept der Biosphäre ist für Bataille attraktiv, weil Vernadskij das sich selbst regelnde biologische Wachstum betont. Das Leben verdankt sich jenem resistenten Rest, der nicht von der blinden Natur abgetötet wird. Bataille zitiert Vernadskij nach einer französischen Ausgabe aus dem Jahr 1929 mit dem Titel *La Biosphère*. Unter der Kapitelüberschrift „Die Biosphäre als Transformation kosmischer Energie“ bezeichnet Vernadskij die Sonne als wichtigste Energie,

²³ Bataille G. 1985. „Kommunismus und Stalinismus“, Ders. *Die Aufhebung der Ökonomie*, München, 237-288, hier: 243.

²⁴ Ebd., 285.

²⁵ Bataille G. 1985. „Der verfemte Teil“, Ders. *Die Aufhebung der Ökonomie*, München, 35-163, hier: 54.

die sich aber erst unter den Bedingungen der Biosphäre von einer todbringenden in eine lebensspendende Kraft verwandeln kann.²⁶ Deshalb ist das Leben auf der Erde nicht einfach ein Effekt der Sonnenenergie, sondern ein autonomes Produkt der Biosphäre.

Bataille betont genau diesen Aspekt der wuchernden, im Überschuss Leben produzierenden Biosphäre. Leben ist für ihn zunächst einmal Wachstum, das sich solange ausbreitet, bis es an eine Grenze stößt. Auf der Erde ist der Expansion der Lebewesen durch die Knappheit der Ressourcen eine natürliche Grenze gesetzt. Das Leben schafft sich in dieser Situation jederzeit durch Verschwendung und Verausgabung Raum.

Bataille unterscheidet drei verschiedene Lösungen einer Reduzierung des stetig steigenden Drucks in der Biosphäre: Das gegenseitige Auffressen, den Tod und die geschlechtliche Fortpflanzung. Alle diese drei Elemente betrachtet Bataille von einem ökonomischen Standpunkt aus als Luxus, den sich das Leben leistet. Die Lebensenergie des fressenden Tieres vergrößert sich auf Kosten des gefressenen. Wenn es kein gegenseitiges Auffressen gäbe, wäre das Leben zwar ruhiger, würde aber nicht dieselbe Intensität mit verschiedenen Ausschlägen geben. Dasselbe gilt für den Tod, der die Abfolge der Generationen sicherstellt. Der Tod ist ein Prinzip der Verschwendung, weil er im Vergleich zur Unsterblichkeit immer wieder die enormen Kosten des Heranwachsens erzeugt. Schließlich ist auch die geschlechtliche Fortpflanzung ein enormer Luxus, weil zwei kopulierende Lebewesen immer ihrer Nachkommenschaft das Leben schenken, ohne dafür belohnt zu werden, mehr noch: Sie nehmen die enormen Kosten der Aufzucht in Kauf, um dieses Leben zu spenden.

Bataille folgt Vernadskij noch in einem weiteren wichtigen Punkt, ohne freilich seine Quelle offenzulegen. Vernadskij stellt der Biosphäre die Noosphäre gegenüber, die sich als Effekt des geochemisch erzeugten Lebens einstellt. Das menschliche Bewusstsein wäre aus dieser Sicht nur ein Spezialfall einer bestimmten physiologischen Konstellation, die geistige Energie in einem sinnproduzierenden Muster anordnet.

Bataille geht in seiner „Geschichte des Auges“ – natürlich mit einem ganz anderen Erkenntnisinteresse – von der gleichen Voraussetzung aus. „Die Geschichte des Auges“ beschreibt in fragmentarischen Kapiteln sexuelle Perversionen, die keinen unmittelbar erkennbaren Sinn aufweisen. Erst das letzte Kapitel „Reminiszenzen“ bietet den hermeneutischen Schlüssel zu dem vorangehenden Text:

²⁶ Vernadsky W. 1929. *La Biosphère*, Paris, 12f.

Nur entstellt, unkenntlich gemacht, können sie [die Erinnerungen, U.S.] wieder lebendig werden: sie haben im Verlauf ihrer Entstehung eine andere Bedeutung angenommen, einen obszönen Sinn.²⁷

Die Erinnerungen des Erzählers gehen auf traumatische Kindheitserlebnisse zurück, die verschiedene Gegenstände mit einer bestimmten Symbolkraft aufgeladen haben:

Mein Vater war syphiliskrank [...]. Er wurde blind [...], und als ich zwei oder drei Jahre alt war, lähmte die Krankheit ihn. [...] Er pinkelte vor mir, unter einer Decke, die er, da er blind war, nicht richtig über sich breitete. Doch das Peinlichste war, wie er dabei blickte. Obwohl er nichts sah, verlor sich seine Pupille des Nachts unter dem oberen Augenlid: es war die gleiche Verdrehung der Augen, die sich gewöhnlich bei der Paarung vollzieht. [...] Das Bild jener weißen *Augen* ist für mich mit dem von *Eiern* verbunden; und wenn ich im Verlauf der Erzählung vom *Auge* oder von *Eiern* spreche, erscheint gewöhnlich auch der Urin (Bataille 1977, 50).

Bataille leitet also seine schriftstellerische Einbildungskraft vom luetischen Befall seines Vaters her. Die Entwicklung von Batailles Geist ist mithin ein direktes Symptom der bakteriellen Entstellung des Körpers seines Erzeugers. Es handelt sich hierbei in Vernadskijs Worten um eine „biogene Migration“, die einen körperlichen Verfallsprozess in eine geistige Energie, genauer: erotische Lust verwandelt.

V. Zusammenfassung

Aus Batailles erratischem und oft intuitivem Kontakt mit der russischen Philosophie lässt sich kein System rekonstruieren. Es scheint, als sei Bataille das intellektuelle Charisma Šestovs, Kojèves und Vernadskijs wichtiger gewesen als eine akkurate Rezeption ihrer wichtigsten Positionen.

Bei allen drei Autoren gibt es für Bataille attraktive und abstoßende Punkte, die sich teilweise gegenseitig beeinflussen oder sogar widersprechen. An Šestov fasziniert Bataille die tragische Dimension des Denkens, die auf billige Harmonien verzichtet. Am deutlichsten manifestiert sich diese Nähe in Batailles Konzept des „Heiligen“, das sich in rationalen Kategorien weder erfahren noch erklären lässt. Gleichzeitig moniert Bataille aber Šestovs fehlenden Sinn für das Lachen. Darin sieht er einen Beweis dafür, dass es Šestov nicht gelungen sei,

²⁷ Bataille G. 1977. *Das obszöne Werk*, Reinbek, 52.

mit seinem literarischen Werk einen für ihn selbst glaubhaften Alternativentwurf zum prekären Alltagsdasein zu schaffen.

Kojève bringt seinen Schüler Bataille zu einer teleologischen Geschichtsbeachtung. Bataille folgt allerdings weder Hegel noch Marx, sondern konstruiert eine eigene Narration, die indes den Gang der Welt als Verfallsgeschichte präsentiert. Bei den amerikanischen Ureinwohnern preist er die Fülle des Lebens, die sich gerade der sinnlichen Präsenz des Todes verdankt. Ganz im Gegensatz zu Kojève, der den prominenten Akteur im Weltgeschehen betonte, entwirft Bataille ein Souveränitätskonzept, das den Einzelnen gerade aus den Zumutungen der Geschichte herausnimmt und sein Glück in einer von Altlasten und Zukunftsängsten unkorruptierten reinen Gegenwart verortet.

Auf Vernadskij wird Bataille aufmerksam, weil auch Vernadskij das Verhältnis von Leben und Tod in einer erweiterten ökonomischen Betrachtung deutet. Attraktiv ist für Bataille die Idee einer „biogenen Migration“, die das Entstehen geistiger Energie aus einer bestimmten geochemischen Konstellation erklärt. Für Bataille gerät in diesem Zusammenhang indes vor allem die erotische Erregbarkeit des menschlichen Körpers in den Blick, während Vernadskij mit seiner Theoriearbeit auf eine allgemeine Kosmologie abzielt.

Vielleicht am deutlichsten lassen sich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Bataille und der russischen Philosophie anhand des Verhältnisses zwischen Ich und Welt aufzeigen: Šestov erfährt sich als gottverlassenen Rufer in der Wüste. Die Welt gibt dem Ich keinen Anhaltspunkt für die Annahme, die Wirklichkeit sei schön, gerecht oder auch nur logisch aufgebaut. Šestov empfiehlt dem Ich in dieser Situation den Rückzug auf sich selbst.

Ganz anders Kojève: Das Ich muss sich die Welt entweder durch geschichtsmächtiges Handeln oder gedankliches Durchdringen aneignen. Erst die endgültig verstandene Welt kann zu einem Ende kommen, das überhaupt Sinn macht.

Vernadskij schließlich dreht die Machtverhältnisse noch einmal um: Für ihn ist das Ich ein Produkt der Naturkräfte; die Welt bringt nicht nur das Leben hervor, sondern auch das Bewusstsein. Das Ich dominiert nicht wie bei Kojève über die Welt, sondern die Makroökonomik der Wirklichkeit bringt mit ihren regulierenden Strukturen das Ich hervor oder tötet es auch wieder ab, falls die biogenen Bedingungen nicht mehr gegeben sind.

Bataille schließlich vereint Elemente aller dieser Konzeptionen: Sein Ich steht der verdinglichten Welt fassungslos gegenüber. Es ist vom Wunsch getrieben, ein produktives Verhältnis zur Welt zu gewinnen; dies bleibt ihm aber unter den Bedingungen der arbeitsteiligen kapitalistischen Gesellschaft verwehrt. Das Ich versucht also, die verlorene Intimität zum Leben zurück zu gewinnen. Dieser Versuch scheint nur in der utopischen Pointe der Selbstaufgabe zu gelingen: Das Ich darf kein Ich mehr sein, das im Leben Fuß gefasst hat, sondern muss die

Intensität seiner Lebenserfahrung durch die freie Verausgabung seiner materiellen und geistigen Ressourcen sichern.

Владимир Новиков

ДИСКУРС И ПОНИМАНИЕ

Василий Розанов глазами Райнера Грюбеля

Когда нас с Ольгой Новиковой спрашивали в Москве о теме предстоящей в Ольденбурге конференции, мы отвечали просто и коротко: – Бликвексель (Смена взглядов)!

Хорошее слово, энергичное и решительное. Неплохо бы нам его русифицировать и сделать культурным иероглифом. Вроде обрусевшего некогда сочетания «Штурм унд Дранг». Необходимость «смены взглядов» назрела, даже перезрела. Требуется прорыв.

Какое, милые, у нас тысячелетье?.. Третье? Не похоже. Умирание двадцатого века, давно забывшего свою гениальную юность, тянется и тянется.

За холмом остались постмодернизм с постструктурализмом. Мы уже давно не ,post‘, мы ,ante‘. Только вот перед чем?

«Знаешь ли ты, девушка, что это ,мир проходит‘, а – не ,мы проходим‘. И мир пройдет и прошел уже. А мы с тобой будем вечно стоять». Приведа эти слова из *Апокалипсиса нашего времени*, Райнер Грюбель в своей книге *An den Grenzen der Moderne* подключается к розановскому дискурсу со следующим суждением:

Wie in einem wahren Augenblick Beginn und Ende wesentlich enthalten sind, so kommt in einem jeden gelungenen Kunstwerk die Geschichte der Literatur zur Epoché, zum Stillstand. Ein jeder vollwertige ästhetische Augenblick bedeutet καιρός, erfüllte Zeit. Unter diesem Gesichtspunkt sind tatsächlich alle Kunstwerke in der Großen Zeit (Bachtin) synchron. Im Blick auf die historische Vorstellung erleben sie in jedem bestimmten Moment ihrer ästhetischen Realisierung ihre Renaissance.¹

¹ Grübel R. 2003. *An den Grenzen der Moderne. Das Denken und Schreiben Vasilij Rozanovs*, München, 112. «Как в каждом настоящем мгновении существенно содержатся начало и конец, так в каждом удавшемся художественном произведении история литературы приходит к своему эпохэ, к остановке. Всякое полноценное эстетическое мгновение означает καιρός, исполненное время. С этой точки зрения все художественные произведения фактически синхронны в Большом Времени (Бахтин). В плане исторического представления они переживают в каждый определенный момент их эстетического осуществления свое возрождение» [перевод В.Н.].