

Um Kopf und Kragen. Das Schreiben der Verausgabung bei Bataille und de Sade

I. TEXTE UND AUTOREN

Man denkt sich das Aufschreiben eines Textes oft so, daß es da einen gibt, der sich etwas bei sich selbst, in seinem sogenannten Inneren, aus-denkt und es dann für sich und für andere ausscheidet und niederschreibt. Diesem Bild korrespondiert dann das Bild eines Lesers, der etwas vor sich sieht, auf-liest, verdaut, versteht oder mißversteht (wer weiß es?) und es also dann in seinem sogenannten Inneren hat und mit sich herumträgt. Autor und Leser nennen wir die beiden. Aber was wäre eine Autor, der zwar schreiben könnte, weil er aus-denken kann, der aber nie etwas schriebe, und was wäre ein Leser, der zwar des Lesens mächtig wäre, aber nie läse? Diese würden wir nicht Autor und Leser nennen wollen. Das bringt uns dazu zu sagen: den Autor gibt es nur im Text, und auch den Leser gibt es nur im Text, nicht davor oder vorher. Oder wie Blanchot gesagt hat: „Er [der Autor] existiert nur ausgehend vom Werk... Mit ihm [dem Werk] wird der Schriftsteller geboren. Davor gab es niemanden, um es zu schreiben; ausgehend vom Buch existiert der Autor, der mit seinem Buch eins wird.“¹ Gewiß, es muß Menschen geben, die dieses oder jenes tun. Aber nicht aus der Qualität des Menschseins ergibt sich das Autorsein oder Lesersein, sondern nur aus der Textualität zwischen den Menschen. Jede der beiden Positionen einzunehmen, steht im Prinzip (Bildungsstufen einmal beiseite gesetzt) jedem offen. Und elementar geschieht genau dieses in einer Form desjenigen Textes, der nicht schriftlich ist, sondern sich als Gespräch zwischen Menschen entfaltet. Dieses verbindende Zwischen, mündlich oder schriftlich, ist das Medium zugleich des Sozialen; die Sozialphilosophie nennt es daher den kommunikativen Text und seine Positionen heißen Selbst und Anderer.² Im mündlichen Gesprächs-Text erscheint der Autor nun als Sprechender, der Leser als Zuhörender. Und wir wissen natürliche alle, daß ein gelingendes Gespräch davon lebt, daß einmal der eine spricht, ein andermal der andere, daß also, im Rahmen der Philosophie des Sozialen gesprochen, die Funktionspositionen von Selbst und Anderem alternieren. Und, um nun schon einmal auf Bataille vorzugreifen: Er begreift, wie wir, Kommunikation nicht als etwas, das zur menschlichen Realität hinzukäme, sondern als etwas, das das Dasein als Mensch überhaupt erst konstituiert; folglich sind Selbst und Subjekt nicht austauschbare Begriffe, sondern ein Selbst ist die Position in der Kommunikation, ein Subjekt kann diese Position einnehmen; aber nur indem es diese Position oder die des Anderen tatsächlich einnimmt, kann es als Subjekt auftreten, nicht vorher schon und isoliert von jeder Kommunikation.³ Oder: „Die Menschheit ist nicht aus Einzelwesen gemacht, sondern aus der Kommunikation

¹ M. Blanchot: Das Neutrale. Zürich, Berlin 2010, p. 50f.

² K. Röttgers: Das Soziale als kommunikativer Text. Eine postanthropologische Sozialphilosophie. Bielefeld 2012; oder kürzer als: Der kommunikative Text als Konkretisierung einer Sozialphilosophie des In-Zwischen.- In: Sozialnaja ontologija w strukturach teoretitscheskogo snanija. Ischewsk 2012, p. 62-70.

³ G. Bataille: Œuvres complètes. Paris 1970, V, p. 21, 37.

zwischen Ihnen.“⁴ Daher erscheint der Sozialphilosophie dieser Zusammenhang des Sozialen vor den Subjekten als kommunikativer Text. Die Frage ist nun, läßt sich diese Struktur mit wechselnden Besetzungen auch auf die Schriftform von Textualität übertragen?

Für den klassischen Briefwechsel und heute für Chat, SMS u.ä. gilt das sicher ohne weiteres. Aber wie verhält es sich mit literarischen oder philosophischen Texten? Nun, jeder Text, mit der Differenz von Selbst (Sprecher, Autor) und Anderem (Hörer, Leser) ist asymmetrisch: es kann immer nur einer sprechen, wenn alle sprechen und keiner hört mehr zu, oder wenn alle horchen, aber keiner sagt mehr etwas, ist das Gespräch wohl mißlungen. Oft sagt der Redende etwas, von dem er annehmen darf, daß der Hörende es noch nicht weiß; aber manchmal geht es gar nicht darum, sondern darum, das Soziale, den kommunikativen Text im Zwischen zu etablieren oder aufrechtzuerhalten. Der Redende opfert sozusagen das Privileg seiner Position, um dem Anderen die Gelegenheit eines Anschließens anzubieten, d.h. einen Wechsel der Positionen von Selbst und Anderem.

Ein Autor, der so schreibt, will nicht belehren oder informieren, sondern er will verführen. Verführung ist ein sehr komplexer Vorgang, in dem eine Verführbarkeit und eine Verführbarkeit zur Antwort auf eine Verführbarkeit usw. aufeinander bezogen sind.⁵ In der ersten und einfachsten Instanz in der kolportierten Dienstmädchen-Parole früherer Jahrhunderte: ‚Oh Gott, man wird so leicht verführt, man muß sich nur bemühen‘. Verführung ist in Texten vorrangig als deren rhetorische Qualität ersichtlich.⁶

Texte der Verausgabung, um die es im folgenden gehen wird, sind Texte, die diese komplexe Verführungsstruktur realisieren, Texte, in denen nicht einfach ein Leser und ein Autor asymmetrisch aufeinander bezogen sind, sondern der Leser, wohlgerne der Leser-im-Text, von vornherein ein (Mit-)Schreibender ist, der Autor, wohlgerne der Autor-im-Text, von vornherein ein (Voraus-)Lesender. Verausgabungstexte können unterschiedliche Strategien oder Strukturen haben. Hier sollen zwei solcher Schreibweisen geschildert werden: die Kopflosigkeit (Bataille) und die Amoralität (de Sade). Texte der Verausgabung, in denen es um Kopf und Kragen geht, dürfen sie deswegen heißen, weil es keine Selbsterhaltung eines „Autor“ hinter dem Autor-im-Text, also im Jenseits des Textes geben soll. Die Schülerfrage ‚Was will der Autor uns damit sagen?‘, greift hier ins Leere, weil es ein solches Wollen im Jenseits vor, hinter oder über dem Text, nicht mehr gibt. Gewiß, es gibt immer noch den Menschen, der es aufgeschrieben hat, und wenn es gut war, wird er gefeiert, und wenn es verstörend war, wird er verflucht/verfemt. De Sade und Bataille sind die Namen zweier Verfemter, d.h. zweier verfemter Textkorpora.

⁴ G. Bataille: Die Literatur und das Böse. München 1987, p. 79.

⁵ Klassisch dazu S. Kierkegaard: Das Tagebuch des Verführers.- In: ders.: Entweder – Oder. 2. Aufl. Köln, Olten 1968, p. 351-521.

⁶ A. Hetzel: Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie. Bielefeld 2011.

II. BATAILLE, KOPFLOS

Das Denken Batailles ist davon bestimmt, daß es ein dem Nützlichkeits- und Sparsamkeitsprinzip entgegengesetztes Prinzip formuliert: das der Verausgabung und Verschwendung, der Ausschweifung, Überschreitung und des spielerischen Lebensvollzugs. Dieses Prinzip, so Bataille, ist in der Kulturgeschichte immer wirksam gewesen, z.B. im Schmuck, in den Ornamenten, in der Auszeichnung heiliger Dinge, z.B. der Opfertiere und in der Kunst. Der poetische Text beispielsweise ist eine „Schöpfung durch Verlust“.⁷ Die Menschheit ist nicht reduzierbar auf Produktion und Reproduktion; sie lebt sich aus in Zeremonien und Kulte, in Kriegen und ihren sinnlosen Vergeudungen und in Erotik und Sexualität, die nicht auf Fortpflanzung reduziert sind. Solche Veranstaltungen unterliegen nicht einer Zwecksetzung und Zielerreichung, sondern haben ihren Sinn in sich selbst, sie sind daher auch tendenziell grenzenlos und ausschweifend. Ihre Texte wollen nichts bewirken, sondern sie laden ein zu einer grenzenlosen Selbst-Verschwendung anstelle der rational geforderten Selbst-Erhaltung; ein Selbst setzt aufs Spiel und setzt sich aufs Spiel; in den Texten sind die Schreiblüste und Leselüste Zielerreichungsvermeidungen.⁸ Die Produktion, der Erwerb und der Besitz von Dingen charakterisieren die Verarmung des Menschseins im bürgerlichen Kapitalismus. An Marcel Mauss' Werk über die Gabe läßt sich studieren, wie sogenannte primitive Gesellschaften das Prinzip der Verausgabung (Potlatsch) bis zur maßlosen Hingabe allen Besitzes entwickelt haben. Das sozial verbindende Prinzip der Verausgabung auf Gegenseitigkeit ist im Individualismus der bürgerlichen Gesellschaft in dem Sinne pervertiert worden, daß Verschwendung nach wie vor stattfindet, aber nur egoistisch für den jeweils Einzelnen. Und durch die Arbeit „trat an die Stelle der Intimität, der Tiefe der Begierde und ihrer freien Entfesselung ... die rationale Verkettung, bei der es nicht mehr auf die Wahrheit des Augenblicks ankommt, sondern auf das Endresultat der Operationen.“⁹

Die Sonne, so nimmt Bataille an, versorgt uns mit Energie im Überfluß. Diesen überflüssigen Wert kann man auf zweierlei Weise verwenden: auf sparsame Weise zur Investierung in ein immer größeres Wachstum, das aber irgendwann zwangsläufig an seine Grenzen stößt und im Konsumismus in sein Gegenteil, die luxuriöse Verschwendung, umschlägt – oder von vornherein in die „sinnlose“ Verausgabung. Die Forderung des ungebremsten Wachstums ist die Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft der Dinge, während die Hingabe an den kommunikativen Text der Verausgabung die Souveränität begründet. Bataille insistiert darauf, daß es *summa summarum* gar kein Wachstum gibt. Deswegen ist die wissenschaftliche „rationale Ökonomie“ eine Einseitigkeit.¹⁰

Bataille will es wagen, über diejenigen Aspekte des Geistes zu sprechen, vor denen dieser selbst sich ängstigt. Und das ist z. B. die Erotik. „Nicht daß er [der Mensch] auf eine Welt

⁷ G. Bataille : Die Aufhebung der Ökonomie. München 1985, p. 15.

⁸ Zu diesem Begriff s. K. Röttgers: Muße und der Sinn von Arbeit: Ein Beitrag zur Sozialphilosophie von Handeln, Zielerreichung und Zielerreichungsvermeidung. Heidelberg 2014.

⁹ G. Bataille : Die Aufhebung der Ökonomie, p. 87.

¹⁰ L. c., p. 46f.

hoffen soll, in der es keinen Grund mehr für das Entsetzen gäbe, in der Erotik und der Tod auf die Ebene mechanischer Verkettungen gebracht würden. Aber der Mensch kann das, was ihn erschreckt, überwinden, er kann ihm ins Gesicht sehen.“¹¹ Nur eine Selbstverkenning kann leugnen, daß der Geist bis ins Innerste durchzogen ist von der erotischen Polarität von Heiligem und Wollüstigem. Das heißt auch, folgendes nicht zu verkennen: „Das Gebiet der Erotik ist im wesentlichen das Gebiet der Gewalttätigkeit, der Vergewaltigung“,¹² dessen Gipfel der Tod ist. Denn die Erotik greift ein in das, was von der gehegten Normalität geschützt wird. Sie geht ins Innerste des Individuums, das normalerweise durch Moral und Takt vor diesem Übergriff geschützt ist, sie entblößt, wo normalerweise Scham vor Nacktheit schützt: „Der ganze Aufwand der Erotik ist im Grunde nur darauf ausgerichtet, die Struktur jenes abgeschlossenen Wesens zu zerstören, daß die Partner des Spieles im Normalzustand sind.“¹³

Um diesen außergewöhnlichen Übergriff zu kennzeichnen, greift Bataille vielfältig auf die Begrifflichkeit von Grenze und Überschreitung zurück. Zivilisation ist die Errichtung von Grenzen (gegen die Barbaren); und die Natur, die sie auch gerade in dieser Geste der Ausgrenzung niemals los wird, liegt außerhalb der Grenze. Die Natur, wenn wir nur mit unserem normativ geleiteten Blick richtig hinschauen, erscheint als Gewalt. Der vegetarische Tiger pädagogisch wertvoller Bilderbücher oder die niedliche Katze, die nicht mit der Maus quälend spielt, mag einer wohlmeinenden Erziehungspraxis angezeigt erscheinen; aber jedes wache Bewußtsein weiß mit der normativen Grenze zugleich von dem Schrecken des Jenseits der Grenze und daß diese Grenze mitten durch es selbst hindurchgeht und seine eigene Grausamkeit abtrennt. Bataille rechnet vor allem der Arbeit die Ordnungsstiftung gegen die auflösenden Tendenzen des Verfemten zu.¹⁴ Und deswegen sind Tod und Erotik so nahe verwandt, weil beide jenseits der Ordnung liegen, d. h. die Arbeit negieren.¹⁵

Das der Handlungsrationalität von Zielerreichung und Mittelverwendung entsprechende Verhalten und das Verausgaben im souveränen Genuß der Gegenwart ließe sich auch veranschaulichen am Gebrauch der Speisen. Dann ist die Alternative: Essen zum Zweck der Sättigung und des zukünftigen Einsatzes der so reproduzierten Arbeitskraft oder Speisen als zweckfreier kulinarischer Genuß.¹⁶ Letzteres, in der Form des Gastmahls, ist von Kant als Verbindung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit thematisiert worden als eine Gelegenheit zur Entfaltung geistvoller Gespräche, d.h. als Förderung des kommunikativen Textes, und in Gegensatz gesetzt worden zu einer „Abfütterung“: auf den Speisekarten der DDR gab es konsequenterweise die Bezeichnung „Sättigungsbeilage“. Der kommunikative Text eines

¹¹ G. Bataille: Der heilige Eros. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1979, p. 7.

¹² L. c., p. 15.

¹³ L. c., p. 16 f.

¹⁴ L. c., p. 41.

¹⁵ S. als eindrucksvolle literarische Gestaltung des Zusammenhangs von Erotik und Arbeitsverweigerung bei Samuel Beckett: Murphy. Hamburg 1959.

¹⁶ Zu diesem Thema ausführlich K. Röttgers: Kritik der kulinarischen Vernunft. Bielefeld 2009.

Gastmahls aber ist maßlos, er ist eine Überschreitung jeglicher Rationalität, ein Überschwang des Genießens.

Das menschliche Leben, der Text seiner Existenz, entfaltet sich zwischen den Alternativen des Verbots, das es zur Rationalität, Nützlichkeit und Verwertbarkeit zwingen möchte, und der Überschreitung der Verbote. Aber das Verbot selbst lebt von der Möglichkeit seiner Überschreitung. Nicht eine in seiner Natur angelegte Vernünftigkeit prägt den Menschen, sondern die Verbote zügeln ihn. Das Fest aber und die Muße unterbrechen und überschreiten die festgefügte Ordnung der vorgegebenen Diskurse und ermöglichen seine Souveränität. Bataille schreibt die Souveränität allein dem Subjekt zu, das hat zur Folge, daß alle anderweitige Unterordnung unter eine vermeintliche Superiorität (=Souveränität) anzuzweifeln ist. Der Ort, an dem sich diese Souveränität noch ausleben kann, ist die Kunst. Selbst wo die Kunst sich dienstbar macht, bleibt ihr eine untergründige und subversive Negation politischer Machtstrukturen, die mit so gewaltiger Kraft durch die Katastrophe der Akkumulation der Macht durchscheint, daß Bataille gewissermaßen gegen die Wirklichkeit sagen kann: „Endlich entsteht an der Spitze ein Vakuum.“¹⁷ Damit nimmt Bataille einen Gedanken auf, der sein Frühwerk bestimmt hatte, den Gedanken der Kopflösigkeit (Azephalität).

Im Jahre 1936 gründeten Georges Bataille und Roger Caillois eine Geheimgesellschaft „Les Acéphales“, die so geheim war, daß man nur wenig von ihr weiß.¹⁸ Dem Vernehmen nach trafen sich die Mitglieder nachts unter einer durch Blitzschlag kopflösen Eiche; ein besonderer Feiertag war für sie der 21.1., der Tag, an dem Ludwig XVI. geköpft worden war. Dieses Ereignis war für sie die Präfiguration einer Menge ohne Chef. Denn den Forschungen von Marcel Mauss über afrikanische Geheimgesellschaften und über die Bedeutung des Opfers folgend, waren die Verschwörer der Überzeugung, daß dem Faschismus in Europa nicht durch eine Steigerung des Appells an Rationalität zu begegnen sei (also noch mehr Kopf), sondern nur durch einen starken, sakralen Gegen-Mythos, der Köpfe wie Hitler oder Mussolini nicht mehr vorsah. Das soziale Band von Gruppen und Gemeinschaften wird nicht gestiftet durch einen Konsens der Vernünftigen, sondern durch ein sakrales Opfer eines Kopfes. In diesem Sinne soll – so sagt man – Bataille sich selbst in der Geheimgesellschaft als Opfer angeboten haben. Niemand jedoch wollte ihn tatsächlich enthaupten; aber vielleicht ist ja das ernsthafte Angebot bereits das Opfer und das reale Blutopfer kann unterbleiben. Den „Meditationen“ der Gruppe steuerte Bataille einen Beitrag u.d.T. bei „Ce que j’ai à dire“, in dem es heißt: „Nur durch einen Kampf auf Leben und Tod, durch den sie von einer physischen gewalttätigen und ansteckenden Emotion ergriffen werden, können sich die Menschen von der konfusen Mißbildung ihrer Interessen befreien, die daraus zusammen eine Akkumulation inneren Mülls macht.“ Die Geheimgesellschaft hatte eine aggressive Außenseite in der Gestalt der Zeitschrift „Acéphale“, zu der André Masson das Logo eines kopflösen beisteuerte. In der ersten Nummer dieser Zeitschrift findet sich ein Beitrag von

¹⁷ G. Bataille : Die Struktur des Faschismus. Die Souveränität. München 1978, p. 86.

¹⁸ M. Galetti: Histoire d’une société secrète (Le chapitre biffé de la Somme athéologique.- URL : <http://hdl.handle.net/10138/25803>.

Bataille „La conjuration Sacrée“, worin es heißt: „Das, was wir unternommen haben, kann mit nichts anderem verwechselt werden, es kann nicht auf den Ausdruck eines Gedankens beschränkt werden und noch weniger auf das, was man rechtens die Kunst nennt. ... WIR SIND LEIDENSCHAFTLICH RELIGIÖS und in dem Maße, in dem unsere Existenz die Verurteilung all dessen ist, was heute Anerkennung genießt, will unser innerer Anspruch, daß wir genauso gebieterisch sind. | Das, was wir unternehmen, ist ein Krieg. | Es wird Zeit, die Welt der Zivilisierten und ihrer Aufklärung aufzugeben. Es ist zu spät, vernünftig und gebildet zu bleiben – was zu einem Leben ohne jeden Reiz geführt hat. Auf geheime Weise oder nicht, es ist notwendig, ganz anders zu werden oder aufzuhören zu sein. | ... | Das menschliche Leben ist davon überschritten worden, mit Kopf und Vernunft dem Universum zu dienen. In dem Maße, wie es dieser Kopf und diese Vernunft wird, in dem Maße, wie es notwendig für das Universum wird, akzeptiert es eine Knechtschaft. Wenn die Existenz nicht frei ist, wird sie leer oder nichtig, wenn sie frei ist, ist sie ein Spiel. | Der Mensch ist seinem Kopf entkommen wie der Verurteilte dem Gefängnis.“

Über den geheimen Sinn der Kopfflosigkeit Bataille schrieb in *Acéphale* Nr. 3/4: „Der *Kopfloze* drückt mythologisch die der Souveränität geweihte Zerstörung aus, den Tod Gottes, und dadurch bildet und vermischt sich die Identifikation des Menschen ohne Kopf mit dem Übermenschen, der ganz und gar „der Tod Gottes“ IST.“¹⁹ Und in den „Propositions sur le fascisme“ hatte es zuvor geheißen: „Die einzige Gesellschaft voller Leben und Kraft, die einzige freie Gesellschaft ist die bi- oder polycephale Gesellschaft, die den fundamentalen Antagonismen des Lebens einen dauerhaften explosiven Ausweg anbietet, begrenzt auf die allerreichsten Formen. Die Zweiheit oder Vielheit der Köpfe neigt dazu, in gleichem Zuge den azephalen Charakter der Existenz zu verwirklichen; denn das eigentliche Prinzip des Kopfes ist die Reduktion auf Einheit, die *Reduktion* der Welt auf Gott.“²⁰ Auch hier also Pluralisierung durch Köpfung, statt monotheistischer Einkopfigkeit.

Die Befreiung zur Kopfigkeit hebt zugleich die Herrschaft des Ich/Subjekts über das Objekt auf, die Befreiung aus dem Gefängnis der Ratio ist die Befreiung des Körpers aus seiner Objekthaftigkeit. Die Paradoxie ist diesem Text jedoch eingeschrieben: denn nur im Text, also einer sehr hybriden Körperlichkeit, hat die Forderung der Befreiung des Körpers seinen Ort. Im Text selbst setzt sich diese Paradoxie fort; der Andere kann nicht sprechen, beginnt der zu sprechen, der dort war, so nimmt er sofort die Position des Selbst ein.

III. DE SADE, AMORALISCH

Man kann nicht leugnen, daß das Denken des Marquis de Sade ganz typisch für die Denkgesten der Aufklärung ist. Andererseits ist es so skandalös in seinen Resultaten, daß jeder feierliche Begriff von Aufklärung es aus seinem Bestand tilgen oder verleugnen muß. Hier soll diese Verdrängung oder diese bigotte Feierlichkeit des Begriffs durch Erinnerung an den uneingeschränkten Aufklärungsbegriff, der ihren „Sadismus“ einschließt, verhindert werden. Also soll hier über eine radikale Konsequenz der Aufklärung aufgeklärt werden: den schonungslos enthüllenden Materialismus und die exzessive Philosophie der Freiheit, wie sie uns bei de Sade begegnet. Radikale

¹⁹ G. Bataille: Propositions sur la mort de Dieu.- In : *Acéphale* 3,4 (1937), p. 20f.

²⁰ L. c., p. 18.

Aufklärung hat, wenn es um den Menschen geht, stets etwas Aggressives und etwas Schamloses. Kein anderer Aufklärer hat diese Komponente des Aufklärens so erbarmungslos entfaltet wie de Sade. Eine der fundamentalsten Figuren von Aufklärung ist die Figur der Selbstüberbietung. Wenn auf die andere Aufklärung aufmerksam gemacht wird, dann geht es nicht darum, die sogenannten Folgelasten der Aufklärung zu identifizieren, nach der Devise: Wo viel (Aufklärungs-)Licht ist, da ist auch viel (sadistischer) Schatten. Das Pathos de Sades ist nicht die residuale oder aufklärungsresistente Dunkelheit des Bösen; sondern es ist ganz klar das grelle Licht eines Exzesses radikaler Aufklärung, das ihn und sein Denken vorwärts treibt in eine Sphäre des Menschlichen, die vielleicht besser nicht ins Licht gezerrt worden wäre, sondern vielleicht besser im Clair-Obscur der Randzonen der Aufklärung verblieben wäre, nun aber zum Exzeß der totalen Freiheit vorangetrieben werden muß.

Getrieben ist das Schreiben de Sades von zwei aufklärerischen Leidenschaften; denn Aufklärer können sehr wohl leidenschaftlich sein: Aufklärungs-Fanatiker. Die eine Leidenschaft geht darauf, alles zu wissen (tout savoir) und gemäß dem Öffentlichkeitsprinzip allen Wissens auch kundzugeben (tout dire). Die zweite Leidenschaft geht auf ein allgemeines System dieses Wissens und seiner Kundgabepaxis.

Um alles zu wissen, kann man zweierlei tun, entweder man ist fleißig im Sammeln von Erfahrungen (Empirismus), oder man bringt sich in die Lage, mit Hilfe einer kombinatorischen Phantasie ein vollständiges Arsenal aller Möglichkeiten abzuleiten (Rationalismus). Dazu braucht man lediglich wenige unstrittige Prämissen und eine sichere Methode ihrer Verknüpfung im Text. Sade arbeitete so, wobei wir gar nicht sicher wissen, ob gezwungenermaßen, weil er ja die meiste Zeit seines Lebens im Gefängnis verbracht hat, oder ob er auch in der sogenannten Freiheit auf diese Weise gearbeitet hätte. Um also das System der menschlichen Lüste kennenzulernen, kann man entweder Erfahrungen sammeln, man kann mit dem eigenen oder mit anderen Körpern experimentieren. Oder man kann wie de Sade, von gewissen Voraussetzungen ausgehend, das gesamte System der Lüste abzuleiten versuchen. Nimmt man beispielsweise als Voraussetzung, daß die Körperöffnungen eine prominente Rolle bei der Gestaltung der Lüste spielen, die zwei oder mehr Menschen miteinander haben können, dann ist bei Kenntnis der Anzahl der Körperöffnungen eine Kombinatorik möglicher Verbindungen solcher Körperöffnungen verschiedener Individuen freigegeben, den dann bei de Sade sogenannten „Stellungen“. In den "120 Tagen von Sodom"²¹ wird dieses System in nahezu neurotischer Akribie ausgebreitet und vermutlich²² keine anatomisch mögliche Stellung ausgelassen: tout savoir. Unser Leser soll hier mit Einzelheiten verschont werden, und zwar vor allem weil die Gültigkeit des Prinzips des tout savoir anzuzweifeln wäre, insbesondere in Kombination mit dem faire

²¹ Marquis de Sade: Die 120 Tage von Sodom oder die Schule der Ausschweifung. 7. Aufl. Dortmund 1987 (Nachdr. der Ausg. Leipzig 1909)

²² Ich habe es nicht überprüft; aber es gibt Interpretationen, die behaupten, daß er auch solche Stellungen behandelt habe, die vermutlich nur rhetorisch-kalkulatorisch, nicht jedoch anatomisch möglich sind. R. Barthes: Der Baum des Verbrechens. - In: Das Denken des Marquis de Sade. Frankfurt a. M. 1988, S. 39 - 61, 132 - 135, hier bes. S. 135, Anm. 31

tout savoir oder tout dire.²³ Deutlicher: Der Autor vorliegenden Essays ist ein Freund von Geheimnissen.²⁴

Entschieden ist jedoch de Sade: „vielleicht wird man unsere Gedanken ein wenig übertrieben finden; was macht das? Haben wir nicht das Recht erkämpft, alles zu sagen? Laßt uns den Menschen große Wahrheiten vortragen ...“²⁵ In seiner „Philosophie im Boudoir“ bestimmt de Sade die Rolle der Phantasie. Sie wirkt unter der Voraussetzung, daß der Geist frei von Vorurteilen ist, d.h. nach gemein aufklärerischer Sicht frei von Meinungen, die einer kritischen Prüfung durch die Vernunft nicht ausgesetzt wurden und ihr auch nicht standhalten würden. Jener Teil unseres Geistes, die Phantasie, befreit von allen Vorurteilen, ist derart ausschweifend, daß er keine Grenzen kennt; seinen größten Triumph, die höchsten Wonnen erfährt er, wenn er alle Schranken zerbricht, die man ihm in den Weg stellt. „Die Phantasie ist der Feind der Norm; abgöttisch verehrt sie die Regellosigkeit und alles, was das Flair des Verbrecherischen hat. ... Nun denn, wenn wir die Phantasie schweifen ließen [man beachte den Konjunktiv! K. R.], wenn wir sie die äußersten Grenzen überschreiten ließen, die Religion, Anstand, Menschlichkeit, Tugend, kurz all unsere angeblichen Pflichten uns vorschreiben wollen, müßte sie dann nicht ganz wunderbarer, absonderliche Einfälle fähig sein?“²⁶

Was hier wie Anarchismus klingt, ist doch weit davon entfernt. Verräterischerweise heißt es nur wenig später im Text: „Laßt uns aber bitte ein wenig Ordnung in diese Orgien bringen ...“²⁷ und dann noch ein wenig später werden die Personen des Dialogs aufgefordert, ihre „Stellungen“ einzunehmen und: „führen wir die Szene auf, die ich entworfen habe ...“²⁸

Der Sadesche Ordnungsfanatismus ist in den "120 Tagen von Sodom" auf die Spitze getrieben. Zwar steht hier alles unter dem Vorzeichen, das Verbrechen und die Ausschweifung bis ins Extrem zu treiben, doch dieser Imperativ steht seinerseits unter einem fanatischen Ordnungswillen. Die Personen, sowohl die Anzahl, wie auch die Typen und die Charaktere gehorchen einem abstrakt entworfenen, äußerst rigiden Regularismus. Das Verhalten der Personen und die Abläufe an den 120 Tagen sind sehr streng geregelt und die Regelverletzungen ebenfalls streng normiert und bestimmten Strafen eindeutig zugeordnet. Einmal heißt es: „... bringen wir etwas Ordnung in unsere Vergnügungen, man genießt sie nur, indem man sie festlegt“.²⁹ Wiederum eine andere Stelle mag in ihrem spannungsreichen Kontrast für sich selbst sprechen; es heißt dort: „Sie haben mich vor Wollust sterben lassen! Setzen wir uns und unterhalten wir uns. Es ist nicht genug, Empfindungen zu haben, man muß sie auch analysieren. Manchmal ist es ebenso süß, darüber sprechen zu können, wie sie zu genießen“³⁰ M.a.W. in de Sades Text kann das Signifikatum ebensowohl ein körperlicher Lustgenuß wie auch ein textueller sein.

²³ An einer Stelle der „120 Tage von Sodom“ wird das geäußerte Bedenken, einen bestimmten, u. U. zu einfachen Sachverhalt zu erzählen, mit der generellen Maxime ausgeräumt: „macht nichts, alles muß erzählt werden.“ (II, p. 7)

²⁴ Cf. Der blaue Reiter 35 (2014): Verborgene Wirklichkeiten. Warum wir Geheimnisse brauchen.

²⁵ Marquis de Sade: Die Philosophie im Boudoir. 3. Aufl. Ginkendorf 1989, p. 256

²⁶ L. c., p. 88 - 91

²⁷ L. c., p. 100

²⁸ L. c., p. 103

²⁹ Zit. bei R. Barthes, l. c., p. 50

³⁰ L. c., p. 134, Anm. 27

Das hier angesprochene Analysieren von Empfindungen ist schon von einer zukunftssträchtigen Metapher getragen: „Wir wollen uns die Zeit nehmen, einen Augenblick mit der heiligen Fackel der Philosophie in unsere Seelen zu leuchten.“³¹ Nicht Erfahrung leitet das Schreiben de Sades, sondern ein Kalkül, aufgebaut aus Elementen und Kombinations- und Verfahrensregeln. Wie dem Begriffsbaum der arbor porphyriana oder wie einem philosophischen System unterliegt auch dem Sadeschen Schreiben ein Klassifikationsschema, das das Chaos der Lüste durch Erzeugungs- und Transformationsregel einordnet.

Von welcher Art sind nun diejenigen Allgemeinheiten, denen das Ordnungssystem unterliegt? Was sind die normativen Grundlagen dieser strengen Ordnung? Identifizieren wir zunächst zwei wichtige Regeln: den Imperativ der Ruchlosigkeit und die Regel des Sprechens. Ist dieses aber nicht eine Ordnung des Teufels und eine Ordnung der Mächte der Finsternis eher als eine Ordnung des Lichts der Vernunft und der Aufklärung? Dem ist nicht so ohne weiteres zuzustimmen. Nicht nur widerspricht sie dem Selbstverständnis de Sades in eklatanter Weise; und wegen der bekannten Schonungslosigkeit hätte de Sade gewiß nicht davor zurückgeschreckt, sich zur Finsternis zu bekennen, wenn dieses seinen Ambitionen entsprochen hätte. Tatsächlich aber ist die „Fackel der Philosophie“, mit der er die Seele und alle sonstigen den Menschen noch dunklen Gebiete ausleuchten möchte, eine seiner zentralen Metaphern. Gewiß ist die Ordnung, auf die seine allgemeinsten Normen abzielt, eine andere Ordnung, als diejenige, die wir kennen, oder als die aufklärerische Ordnung bislang beinhaltete.

Die Aufklärungsüberbietung ist mehr als ein Exzess, Exzesse der Aufklärung würden lediglich bisher verschonte Gebiete in den Strudel der Aufklärung mit einbeziehen. Aufklärungsüberbietung aber heißt, daß die bisherigen Prozesse und Resultate der Aufklärung selbst noch einmal einem erneuten Prozeß der Aufklärung unterworfen werden müssen. Schon bald folgt aus der Souveränität und Freiheit des Menschen bei de Sade ein normativer und aggressiver Atheismus, dessen Grundzüge in etwa folgende sind. Immer hatten die Menschen Grund zu Furcht und Grund zu Hoffnung. Indem sie die Ursache zu Furcht und Hoffnung als allgemeine dachten und sich dann als Person vorstellten, schufen sie die Schimären eines Gottes. In furchtbaren Religionskriegen forderte dieser eingebildete Gott mehr, so de Sade, als fünfzig Millionen Menschenleben. Jedes einzelne dieser Menschenleben aber ist mehr wert als die Idee jenes Gottes. „Jetzt ist der Atheismus die einzige Philosophie aller Menschen, die vernünftig denken können.“ Daher verlangt er die öffentliche Erlaubnis zu den „schmählichsten Gotteslästerungen“.³² Ja mehr noch, er verlangt die Erlaubnis, sich ohne Einschränkung über diejenigen, die einer Religionsausübung nachgehen, öffentlich lustig zu machen und sie wie Komödianten auf dem Theater in aller Öffentlichkeit zu verlachen. Wenn wir aber in unserem Inneren einer Stimme folgen sollen bei der Bestimmung unseres Handelns, dann ist es nur die Stimme der Natur, die die Sprache der Leidenschaften spricht, das ist nicht das, was man bisher Gewissen nannte; denn das Gewissen ist ein Organ unserer Vorurteile, darin abhängig von den zufälligen und wandelbaren Meinungen der Leute. De Sade sieht ganz klar und spricht es auch ohne Scheu aus, daß es dann kein Halt vor Verbrechen und Bluttaten mehr gibt. Es ist der Natur gemäß und es gefällt ihr, wenn Wesen getötet und zerstört werden. „Die süßen Taten, die ihr Verbrechen

³¹ Marquis de Sade: Die Philosophie im Boudoir, p. 261.

³² Philosophie im Boudoir, p. 136.

nennt, diese Exzesse, die Dummköpfe für ungesetzlich halten, sind nur die ausgelassenen Sprünge, die ihren Augen gefallen, sind Laster und Neigungen, die sie am meisten erfreuen ...³³ Die Natur hat einen „ewigen Bedarf an Zerstörung“.³⁴ „Ist es ganz sicher, daß man sie [die Natur, K. R.], jedesmal, wenn man vom Weg dieser stupiden Fortpflanzung abgeht, beleidigt? Untersuchen wir einen Augenblick ihren Lauf und ihre Gesetze, um uns klar darüber zu werden. Würde die Natur nur hervorbringen und niemals zerstören, dann könnte ich mit diesen langweiligen Sophisten der Meinung sein, die erhabenste aller Taten wäre, sich ohne Unterlaß nur mit Zeugung zu befassen, und ich würde mit ihnen darin übereinstimmen, daß die Weigerung, etwas hervorzubringen, notwendigerweise ein Verbrechen sein müßte; aber beweist nicht schon der oberflächlichste Blick auf das Wirken der Natur, daß Zerstörung ihren Plänen ebenso unentbehrlich ist wie Schöpfung; daß diese beiden Vorgänge so eng miteinander zusammenhängen und sich derart innig ineinander fügen, daß der eine ohne den anderen unmöglich wird; daß nichts erschaffen, nichts sich neu gestalten würde ohne Zerstörung? Also ist die Zerstörung ebenso ein Gesetz der Natur wie die Schöpfung.“³⁵

Wir haben in der Ethik de Sades eine normative Orientierung vor uns, die sich allen menschlichen Setzungen, Normen, Institutionen, Recht und Ordnungen widersetzt und die sich strikt an der Natur und ihren Gesetzen orientieren will. Wenn uns einiges an diesen ethischen Vorstellungen absonderlich vorkommen sollte, insbesondere natürlich die Vorstellung, daß man in einer solchen Ethik ja auch den Naturgesetzen zuwiderhandeln können müßte, was sich mit unserer Vorstellung von der Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze zu reiben scheint, so seien wir doch an eine Domäne der menschlichen Vernunft erinnert, für die wir im Laufe der Zeit genau diese widerspruchsvolle Orientierung umstandslos akzeptiert haben: ich meine der Sphäre der Wirtschaft. Hier sind wir, und zwar genau seit den Zeitgenossen de Sades, der Überzeugung, daß es eine Quasi-Naturgesetzlichkeit, des Marktes nämlich, gibt, die der Mensch möglichst wenig durch seine künstlichen Eingriffe wie Normen, Werte etc. über zwischenmenschliches Verhalten, Institutionen, Regelungen, Gesetze, Verordnungen etc. behindern sollte. Nach dieser inzwischen Allgemeingut gewordenen Vorstellung ist es rational, wenn der Mensch sein wirtschaftliches Verhalten allein an der Naturgesetzlichkeit des Marktes ausrichtet, nicht an irgendwelchen normativen Vorstellungen.

Das Naturrecht harmonisierte noch positives Recht und Naturrecht, weil es von einer normativen Vorstellung über die Natur des Menschen ausging. Anders verfährt der radikale Aufklärer de Sade. Er nimmt die menschliche Natur im Ganzen in ihren schönen und ihren unschönen Teilen zur Grundlage, ja unstreitig streicht er besonders diejenigen Teile heraus, die das Naturrecht normativ ignorieren oder negieren zu können meinte. Daraufhin kommt dann de Sade dazu zu sagen, daß die Natur das Verbrechen im Sinne der positiven Gesetze will. Naturrecht und positives Recht fallen daher bei ihm vollständig auseinander, so wie die Theorie und Praxis des Wirtschaftens seit dem 19. Jahrhundert auf der einen Seite und eine beispielsweise aristotelische Wirtschaftsethik auf der anderen Seite. Das Verbrechen gegen die positiven Gesetze gemäß de Sade und die Kapitalakkumulation folgen so selbstverständlich aus der Natur der Dinge, daß Gesetze und Verordnungen den Lauf der Dinge zwar zwischenzeitlich behindern, nicht aber grundsätzlich

³³ L. c., p. 148.

³⁴ L. c., p. 51.

³⁵ ibd.

abändern können. Also, so lautet die Aufforderung de Sades, sträuben wir uns nicht länger und lassen der Natur ihren Lauf in jeder Konsequenz.

Vorrangig bezieht sich selbstverständlich die notwendige Moralabstinenz des Staates auf die Sexualmoral und die Verbrechen aus Unzucht. De Sades Forderungen sind in dieser Hinsicht sehr genau den ökonomischen Forderungen des frühbürgerlichen Liberalismus nachgebildet: *Laissez faire, laissez passer, le monde va de lui-même*. Der Staat hat lediglich den äußeren Rahmen einer Sicherheit zu bieten, innerhalb dessen jeder die Freiheit hat zu tun, was ihm beliebt, bzw. was seine Leidenschaften ihm vorschreiben. Und hier ist dann, frei von staatlichen Interventionen oder Beaufsichtigungen die Sphäre der Gültigkeit des Imperativs der Ruchlosigkeit. Oder: "Alle Männer haben also das gleiche Recht auf den Genuß aller Frauen ..." ³⁶ Bei de Sade gilt das selbstverständlich auch umgekehrt für alle Frauen, ja für sie wegen der größeren natürlichen Leidenschaften und Sinnlichkeit in noch höherem Maße.

Trotz der aufklärerischen Emphase des *tout savoir et tout dire - publiquement*, gibt es bei de Sade das Geheimnis. Und das ist merkwürdig. Dieses Geheimnis begegnet im innersten Kern des Verbrechens. Nun sind die de Sadeschen Schilderungen und Billigungen der Verbrechen von der Art, daß schlechthin nicht vorstellbar ist – und zwar nicht aus Mangel an Phantasie, sondern aus logischen Gründen –, daß es da etwas gäbe, was alle geschilderten Ungeheuerlichkeiten so überschritte, daß es Geheimnis bleiben müßte. Das kann gar nicht der Fall sein, da alle Perversionen durch rationalen Kalkül ableitbar sind, kann kein überraschender Rest bleiben, der das Schweigen geböte. Meine Interpretationsthese im Hinblick auf die Notwendigkeit des Geheimnisses bei de Sade ist die folgende. Der Aufklärer de Sade hat die Aufklärung (der Lüste) so weit vorangetrieben, daß er erkennen mußte, daß das Geheimnis, also die Gegengeste gegen die Aufklärung, selbst Element der Lüste ist. Damit ist der Aufklärer selbst an die Grenze aller Aufklärung vorgestoßen. Die Aufklärung über die Aufklärung enthüllt, daß das Geheimnis desto entschlossener im Gegenstand bleibt, je radikaler die Aufklärung voranschreitet. Eine solche Funktion des Geheimnisses im Angesicht von Aufklärung zeigt nicht einen heilen Kern der Aufklärungsresistenz, der dann als etwas Bestimmtes identifizierbar wäre, also eben doch aufklärbar, sondern er enthüllt die Paradoxie der Aufklärung selbst. Das Geheimnis hat somit überhaupt gar nichts Sentimentales, es ist kein Residuum, von dem aus sich heile Welten aufbauen ließen. Insbesondere eine irrationalistische Reaktion auf die Aufklärung kann sich in keiner Weise auf de Sade berufen: „... das Herz täuscht, denn es ist immer nur der Ausdruck falscher Berechnungen des Geistes ... ich, für meine Person, weiß nicht, was das ist, das Herz; ich nenne lediglich die Schwäche des Geistes so. Eine einzige Fackel leuchtet in mir.“ ³⁷

So ist die Aufklärung dort, wo sie im radikalsten aufklärt im Modus einer rechnenden Phantasie und einer kalkulatorischen Rhetorik und in der Geste der Selbstüberbietung, etwas so Resignatives, etwas so vergeblich Bemühtes, daß sie mit der Geste des Exzesses noch letztlich stumm zu sagen scheint: am Ende aller Aufklärung hat sich das Subjekt der Aufklärung selbst zerstört. ³⁸ De Sade treibt Aufklärung bis an ihre äußerste Grenze voran, so daß den auf diese Weise mutwillig Aufgeklärten nur noch die Frage bleibt: Wollten wir das wirklich alles so genau wissen? Eine Frage, die von einem

³⁶ L. c., p. 156.

³⁷ p. 155.

³⁸ p. 171.

anderen, fast ebenso schonungslos sein wollenden Aufklärer beantwortet worden ist: „Ich weiß wohl, daß dem Leser nicht viel daran liegt, das alles zu wissen, aber mir liegt daran, es ihm zu sagen“ – so Rousseau.³⁹

IV. DE SADE MIT BATAILLE

Was also sind die Anschlußstellen Bataillescher und de Sadescher Textualität ?

Man kann vielleicht folgende neun wichtigsten Anschlußstellen identifizieren.

- Die Inanspruchnahme einer exzessiven Freiheit, die dem Subjekt zukommt, bei Bataille unter der Bezeichnung der Souveränität;
- Die Überschreitung aller von einer äußeren, fremden Ordnung gesteckten Grenzen, wobei der Überschreitung selbst der Charakter eines ausgezeichneten Lebensvollzugs zukommt;
- Der Atheismus, bei de Sade als Entlarvung der Religion als einer Illusion, bei Bataille nach und mit Nietzsche als Feier des „Todes Gottes“, bei beiden die Negierung einer transzendenten Instanz, die uns beherrscht;
- Die Natürlichkeit von Destruktion, weil die Destruktion ein Grundzug der Natur selbst ist, bei Bataille als Notwendigkeit von Vergeudung und Verschwendung und sinnloser Verausgabung, bei de Sade als eine der Natur innewohnende Eigenschaft;
- Freie Sexualität statt Einschränkung auf Fortpflanzung, bei Bataille als Befreiung der Erotik von den Einengungen durch Ordnungen, bei de Sade als ungehinderte Entfaltung eines Systems der Lüste;
- Die Fragwürdigkeit der Ökonomie, bei Bataille als Hinweis darauf, daß die wissenschaftliche auf Knappheit aufbauende Ökonomie nur die Hälfte der Wahrheit ist, weil sie die Ökonomie der Verschwendung ignoriert, bei de Sade die in seiner Zeit noch ungewöhnliche Entfaltung der Vorstellung einer quasi-naturgesetzlichen Ökonomie ohne jede Normativität;
- Staatsfreiheit, weil der Staat bei beiden ein System der Beschränkungen der Freiheit ist;
- Bedeutende Rolle der Phantasie;
- Bei beiden in der Praxis eine Orientierung an Geheimnissen.

V. BATAILLE GEGEN DE SADE

Einer der Einwände, vielleicht der wichtigste unter ihnen, die Bataille machen mußte, wendete sich gegen den Rationalismus de Sades, was Konsequenzen hat für die Hinwendung zu den Lüsten. De Sade möchte ein vollständiges Archiv aller möglichen Lüste herleiten, er will zu dem Zwecke die „Fackel der Philosophie“ in das Dunkel unserer Seele hineinragen und durch eine rationale Kombinatorik ihre Analyse unterstützen, wobei die Analytik selbst lustvoll sein wird. Sowohl die Lüste selbst als auch ihre Analytik sind also lustvoll; der Text der Lüste entfaltet sich also auf verschiedenen Ebenen und fängt den Leser an

³⁹ J.-J. Rousseau: Die Bekenntnisse. München 1981, S. 25.

verschiedenen Stellen ein: in quasi-pornographischer Ansteckung, in quasi-psychoanalytischer Aufklärung und schließlich auch dort, wo auch dem Leser nur noch das Geheimnis der Aufklärung bleibt. Aber selbst auf der elementarsten Ebene ist dieser Diskurs durch und durch rationalistisch, er will die Destruktion freisetzen, die qua Natur im Inneren jeder Ordnung herrscht. Anders die Kopflosigkeit frühen Batailles: sie will die Herrschaft der Ratio loswerden, weil sie verderblich für das Leben ist; aber auch die spätere Theorie der Verausgabung versucht eine vom Leben inspirierte Philosophie zu entwerfen, während de Sade als Materialist und Schüler d'Holbachs nur eine skandalöse Aufklärung betreibt.

Wer sich dem Philosophen de Sade nähert, dem wird diese Annäherung nur gelingen, wenn er sowohl die Lektüre de Sades als auch die Schreibweise in die Reflexion einbezieht und sich nicht bei dem Gesagten bescheidet. Was nun die Schreibweise betrifft, so ist bemerkenswert, daß de Sade für mehrere seiner Werke geleugnet hat, sie geschrieben zu haben – freilich sagt er das selbst in Texten, in denen er sich in ihrem Vollzug nicht bereits distanzieren kann. Aber es ist ganz wesentlich, daß de Sade bereits die Differenz des Menschen, der im Gefängnis sitzt und schreibt, und des Autors der Texte praktiziert. De facto ist es aber in einer solchen Distanzierung ein Autor, der sich von einem anderen distanziert; und das Distanzierungskriterium ist die „Ruchlosigkeit“ im Gegensatz zur Ehrenhaftigkeit desjenigen Autors, der sich vom ruchlosen distanziert. Aber umgekehrt kann der ruchlose Philosoph in dem „ehrenhaften“ nichts anderes sehen als eine Leidenschaft, der die Kraft zur Entfaltung fehlt. In diesem Sinne schrieb R. Barthes über Sade: „Nichts ist deprimierender, als sich den Text als ein intellektuelles Objekt vorzustellen (der Reflexion, der Analyse, des Vergleichs, der Widerspiegelung usw.). Der Text ist ein Lustobjekt.“⁴⁰ Das heißt nichts anderes als daß der Leser Barthes entschieden die Anknüpfung an die Ruchlosigkeit sucht: „... ich horche auf das Mitreißende der Botschaft, nicht auf die Botschaft selbst...“⁴¹ Diese von Barthes negierte Ambivalenz zwischen der Leidenschaftlichkeit des Textes und dem kalten Blick auf die Leidenschaft im Text durchzieht das Werk de Sades, während bei Bataille die Verausgabung zum Programm des Schreibens geworden ist. Der ruchlose Philosoph, der die Grenzen der Ordnung überschreitet, bahnt die Wege Batailles, während der ehrenhafte hinter ihm zurückbleibt. De Sade grenzenloser philosophischer Materialismus will auch noch die Schreiblust als Effekt einer materiellen Determination erklären können. Dieses Vertrauen in den „Kopf“ kann Bataille nicht teilen. Das Schreiben der Verausgabung, das Kopf und Kragen aufs Spiel setzt, ist ein Schreiben, das die Performanz des Textes aktiv inszeniert, der „Wille“ zur Überschreitung haftet dem Text

⁴⁰ R. Barthes: Sade – Fourier – Loyola. Frankfurt a. M.- 1974, p. 11.

⁴¹ L. c., p. 15; die gegenteilige Position vertritt Ph. Sollers: Sade im Text.- In: Das Denken des Marquis de Sade. Frankfurt a. M. 1988, p. 62-81, er nimmt in seine Lektüre die Ambivalenz auf und stellt fest: „Deshalb richten unsere Urteile über Sade uns selbst, deshalb sind seine Bücher eine dauernde und sichere Falle – unlesbar wegen ihrer Klarheit...“ (p. 71)

selbst an, ist nicht ein Wille, der dem Text als ein Wollen der betreffenden Schriftsteller vorausginge.⁴²

Ein solches Schreiben der Verausgabung induziert eine Lektüre, die ihrerseits nicht kalt bleiben kann, es eröffnet eine Vielfalt von Möglichkeiten, die Überschreitung kann nicht gelesen werden als der wohlwollende Vorschlag einer Ordnungsveränderung, sondern nur als eine exzessive Lektüre praktiziert werden. Trotz des bei Bataille fraglich gewordenen modernen Individualismus ist der ambivalente Text de Sades einem transindividuellen polycephalen Schreiben bei Bataille insofern überlegen, als er die Maske pflegt, die der Kopflose nicht halten kann.

Was wollte uns der Autor (nennen wir in Röttgers) damit sagen? Nichts – das Sagbare wurde gesagt und nichts außerdem.

⁴² Zum Schreiben de Sades s. P. Klossowski: Sade – mein Nächster. Wien 1996, und zum Lesen: M. Pleyne: Wie Sade zu lesen ist.- In: Die Demaskierung der bürgerlichen Kulturideologie, hrsg. v. d. Gruppe „Tel Quel“. München 1971, p. 163-184.