Das Phantom von Ego: Nietzsche, Modernismus und das mimetische Unberwusste

Lawtoo, N.

Citation
Lawtoo, N. (2024). *Das Phantom von Ego: Nietzsche, Modernismus und das mimetische Unberwusste*. Berlin: Lit Verlag. doi:10.52038/9783643251107

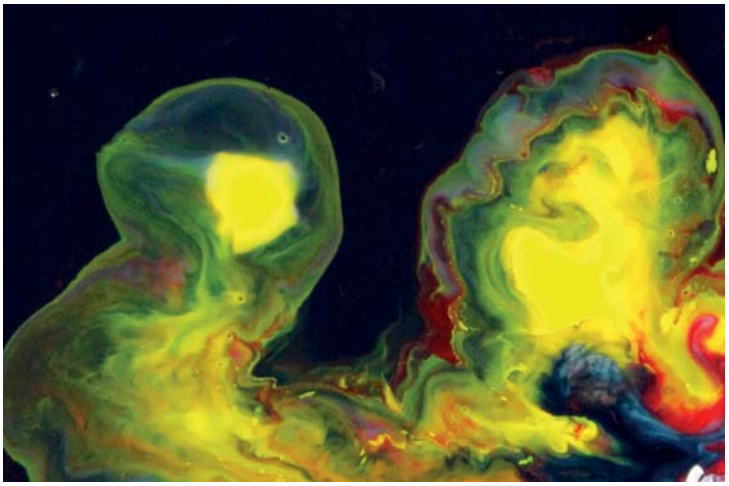
Version:	Publisher's Version
License:	Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 license
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/4054644

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Nidesh Lawtoo

Das Phantom von Ego

Nietzsche, Modernismus und das mimetische Unbewusste



LIT

Nidesh Lawtoo
ist Philosoph und Kulturkritiker, Professor für Europäische Literatur und Kultur an der Universität Leiden und Leiter des ERC-Projekts „Homo Mimeticus". In seiner interdisziplinären Arbeit wird das antike Konzept der „Mimesis" über den Realismus hinaus neu definiert, indem die modernen/zeitgenössischen Erscheinungsformen der Nachahmung untersucht werden. Dazu gehören Identifikation, Beeinflussung, Mimikry, Ansteckung, Simulation, Empathie/Sympathie, Spiegelneuronen, Plastizität, posthumane Mimesis und andere Phänomene, die zeigen, wie Nachahmung für die menschliche Originalität von zentraler Bedeutung ist - im Guten wie im Schlechten.

Nidesh Lawtoo

Das Phantom von Ego

Beiträge zur mimetischen Theorie

Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung

herausgegeben von

Herwig Büchele (Universität Innsbruck),
Stanisław Budzik (Tarnow/Polen),
Wilhelm Guggenberger (Universität Innsbruck),
Michael Kirwan (University of Dublin),
Erich Kitzmüller (Graz),
Ralf Miggelbrink (Universität Essen),
Mathias Moosbrugger (Universität Innsbruck),
Józef Niewiadomski (Universität Innsbruck),
Eckhard Nordhofen (Frankfurt),
Wolfgang Palaver (Universität Innsbruck),
Karin Peter (Universität Innsbruck),
Roman Siebenrock (Universität Innsbruck),
Petra Steinmair-Pösel
(Kirchliche Pädagogische Hochschule Edith Stein),
João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa),
Nikolaus Wandinger (Universität Innsbruck)

Band 36

LIT

Nidesh Lawtoo

Das Phantom von Ego

Nietzsche, Modernismus und das mimetische Unbewusste

LIT

Umschlagbild: *In Your Head* von Michaela Lawtoo, Photographie, Acryl auf Canvas.

Dieses Projekt wurde vom European Research Council (ERC) im Rahmen des Forschungs- und Innovationsprogramms Horizont 2020 der Europäischen Union (grant agreement no716181) gefördert.
Gedruckt mit Unterstützung des KU Leuven Fund for Fair Open Access der Universität Leuven.
Übersetzung aus dem Englischen von Jürgen Schröder.
Originalausgabe 2022 Leuven University Press Minderbroedersstraat 4, B-3000 Leuven (Belgium).

∞ Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de abrufbar.
ISBN 978-3-643-25110-7 (br.)
ISBN 978-3-643-45110-1 (PDF)
ISBN 978-3-643-45111-8 (OA)
DOI: https://doi.org/10.52038/9783643251107

Veröffentlicht unter einer Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 4.0
Licence: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/
Nidesh Lawtoo, *Das Phantom von Ego*:
LIT Verlag, 2024. (CC BY-NC-ND 4.0)

© LIT VERLAG Dr. W. Hopf Berlin 2024

Verlagskontakt:
Fresnostr. 2 D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-62 03 20
E-Mail: lit@lit-verlag.de https://www.lit-verlag.de

Auslieferung:
Deutschland: LIT Verlag, Fresnostr. 2, D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

Inhalt

Danksagung 1
Einleitung 5
1. Pathos der Distanz 7
2. Mimetische Patho(-)logien 12
3. Alte Streitigkeiten, moderne Versöhnungen 15
4. Das mimetische Unbewusste 21
5. Diagnostisches Programm 30
Kapitel 1: Nietzsches mimetische Patho(-)logie 38
1. Von der Antike bis zur Moderne 38
2. Das Phantom 38
3. Der Logos des Mitgefühls 42
Mimetische Infektionen 43
Die Macht des Mitleids 46
Die Rekonstruktion der Mimesis 58
4. Jenseits des Rivalitätsprinzips 61
Die Girardsche Herausforderung 62
5. Nietzsches Platonismus 69
Theatrokratie 70
Der platonische Bann 75
Die dionysische Neurose 84
6. Psycho-Physiologie der modernen Seele 91
Die Sprache der Moderne 91
Das Pathos des Willens zur Macht 97
7. Prophet des Nazismus?. 102
Das Jahrhundert der Massen 102
Der philosophische Arzt 107
Kapitel 2: Conrad und das Grauen der Moderne 112
1. Apocalypse Now im Klassenzimmer 112
Copollas Pathos 113
Conrads Distanz 119

2. Ein Vorposten des Rückschritts 120
3. Herz der Finsternis und das Grauen der Mimesis 127
Die kleine Theorie 128
Das Pendel des Mediums 130
Sexismus und Öffentliche Meinung 132
Die Gesetze der Nachahmung 143
Die hypnotische Schlange 148
Die Rhetorik des Rassismus 154
Das Grauen der Moderne 171
Phantom eines Phantoms 179
Kapitel 3: D. H. Lawrence und die Auflösung des Ichs 187
1. Gespenstisches Wiedererscheinen 187
2. Primitivistische Teilhabe 195
Die Sympathie des religiösen Pathos 196
Die Magie der Teilhabe 206
3. Die Geburt des idealen Ichs 214
Die dionysische „Aufwärtsströmung“ 215
Der Schatten des Idealen (von Platon zu Lacan) 223
4. Die Neuauflage der Massenpatho(-)logie 239
Die apollinische Masse 239
Ist Lawrence postmodern? 246
5. Lawrence contra Freud 252
Freud’sches Symptom, anti-ödipale Diagnose 254
Lawrence und das Unbewusste 259
Kapitel 4: Batailles mimetische Kommunikation 274
1. Der phantomhafte Matador 274
2. Die Erhellung faschistischer Psychologie 278
Geschichte des Ichs 279
Die Verführung der Mimesis 283
3. Anthropologische Gärung 289
Die Kraft des Mana 291
Jenseits von guter und böser Mimesis 297
4. Das Freud’sche Dreieck 306
Die Neuauflage der Geschichte des Ichs 307
Das Experiment der Magie 312
Die „Wissenschaft“ des Unbewussten 316

Die Rückkehr der Mimesis 320
5. Souveräne Kommunikation, unbewusste Nachahmung 323
Mimetische Kommunikation 326
Durch die Freud'sche Schleife 333
6. Die Psychologie der Zukunft 341
Ein Kopfnicken gegenüber dem Herrn 344
Lachen mit dem Sozius 347
Janets Psychologie des Sozius 349
Das kitzlige Ich 358
Phantome des Gipfels 364
Koda: Neubetrachtung der Mimesistheorie 370
7. Modernismus und die Theorie der Mimesis 373
8. Das Lachen der Gemeinschaft 387
9. Die Mitte hält nicht mehr 399
Literatur 403
Register 421

Danksagung

Ich danke dem Comparative Literature Program der University of Washington für die Gewährung der intellektuellen Freiheit, die notwendig war, um diese Gespensterjagd zu konzipieren, dem Collège International de Philosophie in Paris für den transdisziplinären Geist, der mir ermöglichte, sie zu verfolgen und dem Komitee des Pembroke College Fellowship für ein Forschungsstipendium, das mir die Zeit gab, um das Gespenst an der University of Cambridge in die Enge zu treiben. Insbesondere möchte ich Leroy Searle, Carolyn Allen, Rod Mengham, Michael Bell, Herman Siemens, Michael Groneberg und Neil Roberts dafür danken, dass sie verschiedene Teile des Manuskripts gelesen und mir wertvolle Kommentare zu verschiedenen Teilen des Buches gegeben haben. Meinen Kollegen an der Universität Lausanne möchte ich dafür danken, dass sie mir für die Überarbeitung des Manuskripts eine freundliche und anregende Umgebung zur Verfügung gestellt haben, und meinen Studenten dafür, dass sie auf meine mimetischen Hirngespinste mit originellen Fragen reagiert haben. Ich danke Roelof Overmeer, Martine Hennard Dutheil de la Rochère und Rachel Falconer dafür, dass sie mich auf Kurs hielten, und Philip Lindholm für seine Hilfe bei der Bibliografie. Großen Dank schulde ich dem Redaktionsteam der Michigan State University Press, insbesondere Kristine Blakeslee und Elise Jajuga für ihre sorgfältige redaktionelle Arbeit, und William Johnsen für seine Flexibilität, Offenheit und vor allem dafür, für dieses *Phantom* ein Haus gefunden zu haben.

Besonderer Dank geht an Mikkel Borch-Jacobsen, Henry Staten und Gary Handwerk. Sie standen hinter diesem Projekt vom Anfang bis zum Ende und haben die perfekte Mischung aus freundschaftlichem Rat, schonungsloser Kritik und anregenden Vorschlägen geliefert. *Das Phantom von ego* schuldet einen Großteil seiner Materialisierung ihrer unermüdlichen Unterstützung, die mich immer wieder erdete - während ich unterwegs war. Ich bin zuversichtlich, dass sie im Folgenden Spuren meiner Dankbarkeit erkennen werden. Viele Lösungen für die mimetischen Rätsel, die in diesem Buch herumspuken, ergaben sich aus Gesprächen mit meinem engsten *socius*, Michaela Lawtoo. Was die-

ses Buch ihrer unnachahmlichen Geduld und ihrem Scharfsinn schuldet, geht weit über das hinaus, was ich hier würdigen kann.

Teile dieses Buches sind in veränderter Form in folgenden Aufsätzen erschienen:

„Nietzsche and the Psychology of Mimesis: From Plato to the *Führer*“, in: *Nietzsche Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, hg. v. Herman Siemens und Vasti Roodt (New York: W. de Gruyter, 2008), S. 667-693.

„The Horror of Mimesis: ‚Enthusiastic Outbreak[s]‘ in *Heart of Darkness*“, *Conradiana* 42. 1-2 (2010): S. 45-74.

„Bataille and the Birth of the Subject: Out of the Laughter of the *Socius*“ *Angelaki* 16.2. (2011): S.73-88.

„The Horror of Mimesis: Echoing Lacoue-Labarthe“, in: *Conrad' „Heart of Darkness“ and Contemporary Thought: Revisiting the Horror with Lacoue-Labarthe*, hg. v. Nidesh Lawtoo (London: Bloomsbury, 2012), S. 239-259.

Der größte Teil unseres Wesens ist uns unbekannt. … Wir haben ein Phantom vom „Ich“ im Kopfe, das uns vielfach bestimmt.

–Friedrich Nietzsche, *Nachlass*

Einleitung

Ein Phantom spukt in der modernen Welt – das Phantom von Ego. Diese spukhafte Gegenwart beschränkt sich nicht auf das Dunkel der Nacht; sie ist auch nicht einfach das Produkt der träumerischen Einbildung des schlafenden Subjekts, etwas, das man bei Tagesanbruch mit dem Willen verscheuchen kann, wenn das Licht der Vernunft zurückkehrt. Vielmehr scheint das moderne Ich von einem solchen Gespenst auch während des Wachzustands im Alltagsleben verfolgt, heimgesucht und vielleicht sogar besessen zu sein. Das zumindest behauptet Friedrich Nietzsche, wenn er schreibt: „Der größte Teil unseres Wesens ist uns unbekannt … Wir haben ein Phantom vom „Ich" im Kopfe, das uns vielfach bestimmt."[1] Was bedeutet es, ein Phantom anstelle des Ichs zu haben? Heißt das, dass das Ich wie ein Schatten ein anderes Ich von außen kopiert? Oder aber, dass ein äußeres Ich auf geheimnisvolle Weise in den eigenen Kopf eingedrungen ist und von innen Kontrolle über ihn ausübt? Für Nietzsche ist sicher, dass dieses „Phantom" nicht als seltene psychische Illusion abgetan werden sollte, sondern für eine ganz verbreitete mimetische Verwechslung verantwortlich ist. Wie er in *Morgenröte* erklärt, entsteht dieses Phantom aus einem unbewussten Prozess psychischer „Kommunikation", der sich auf ansteckende Weise vom Selbst auf andere ausbreitet, von einem Kopf zum anderen, und „die große Mehrheit" ihrer eigenen Gedanken, Werte und Meinungen beraubt und dadurch ihr Ich in das verwandelt, was er auch „*Phantom von Ego*" nennt.[2]

Mimesis also nicht als einfache Nachahmung, sondern vielmehr Mimesis als eine beunruhigende Form unbewusster Kommunikation, die den Grenzen der Individuation Schwierigkeiten bereitet: Das ist, kurz gesagt, das alleinige, aber vielgestaltige Problem, mit dem ich in diesem Buch ringe. Schwer fassbar, maskiert, immer in Bewegung ist die Mimesis ein dramatischer, gespensterhafter Begriff, der seine Form willkürlich ändert und in eine Vielzahl verwandter begrifflicher Charaktere und

---

1 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, *1875–1879*, Bd. 8 in: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 32[8], 8.561.

2 Friedrich Nietzsche. *Morgenröte* 105, KSA 3.92.

personae schlüpft. Von der Hypnose zur Identifikation, von der Einfühlung zur Trance, von Pathologien der Hysterie zu faschistischen Ideologien, von „primitiven" magischen Handlungen zu einer Vielzahl „moderner" Körperreaktionen, von ansteckenden affektiven Wirklichkeiten zu virtuellen, von den Massenmedien vermittelten Hyperwirklichkeiten, werden wir sehen, dass die Mimesis an den meisten Schlachten beteiligt ist, die für die Krise der Moderne konstitutiv sind. Dieses Buch schlägt also keine Rückkehr zur alten Auffassung des „mimetischen Realismus" vor, sondern eröffnet vielmehr eine neue interdisziplinäre Untersuchung eines fragmentierten, glitschigen und vielgestaltigen Phänomens, das „den Geist der Moderne" insgesamt heimsucht.[3]

Nietzsches Warnung, dass ein mimetisches Phantom tatsächlich vom modernen Ich Besitz ergriffen hat, ist kein isolierter, origineller Aufschrei aus den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, der sich an kommende, zukünftige Jahrhunderte richtet. Eine mimetische Unterströmung in der literarischen und philosophischen Moderne, die sich von Nietzsche bis zu Joseph Conrad, von D. H. Lawrence bis zu Georges Bataille erstreckt, über eine Fülle von *Fin-de-siècle*-Theorien in den Humanwissenschaften – darunter Massenpsychologie, religiöse Anthropologie, Psychoanalyse und verschiedene Schulen der dynamischen Psychologie – spüret dasselbe Phantom aufkommen und warnt die Moderne vor den psychischen, ethischen und politischen Gefahren des Scheins, man selbst zu sein, während man jemand anders ist. Und doch kommt Nietzsche zuerst. Nicht nur aus offensichtlichen, historischen Gründen, sondern auch aus tieferen, theoretischen Gründen. Nietzsches mimetisches Denken nimmt eine privilegierte Stellung sowohl in der diachronen als auch in der synchronen Entwicklung ein, die meine gesamte Untersuchung leitet. Einleitend wende ich mich also einer Figur zu, die als „die Apotheose der ästhetischen Moderne"[4] bezeichnet wurde, um einen Ansatz im Hinblick auf die alte, aber immer wieder neue Frage der Mimesis zu artikulieren und eine alternative Tür zum Unbewussten

[3] Die einflussreichste Darstellung des mimetischen Realismus ist immer noch Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern: Francke, 1946.

[4] Mark Micale, „Introduction: The Modernist Mind – A Map", in: Mark Micale (Hg.), *The Mind of Modernism: Medicine, Psychology, and the Cultural Arts in Europe and America, 1880–1940* (Stanford: Stanford University Press, 2004), S. 1–20. Ausführlich erörterte mimetische Phänomene umfassten Hysterie, Hypnose, Suggestion und emotionale Ansteckung.

der Moderne zu öffnen – eine nietzscheanische Hintertür, die nicht von einer Unterdrückungshypothese, sondern von einer mimetischen Hypothese abhängt.

1. PATHOS DER DISTANZ

Nietzsches Begriff des „Pathos der Distanz" gibt diesem Buch einen beweglichen Rahmen, um die grundlegende Zwickmühle zu untersuchen, die mimetische Affekte bei literarischen und philosophischen Autoren der Moderne zu erzeugen vermögen. Diese Zwickmühle ergibt sich aus der Tatsache, dass Nietzsches Begriff wie der Gott Janus zumindest ein doppeltes Gesicht hat. Auf der einen Seite markiert er eine kritische, philosophische *Distanz* zu Formen mimetischen Verhaltens, die Nietzsche – ebenso wie andere Modernisten nach ihm – bei modernen Subjekten häufig anprangert. Seine Ziele sind häufig Subjekte, die Teil dessen sind, was er abfällig als „die Vielen" oder häufiger als „die Herde" bezeichnet; herdenhafte, nicht-originelle Menschen, die seiner Ansicht nach nicht im bewussten Besitz ihres Ichs sind und somit leichte Beute für unterschiedliche Formen mimetischer Enteignung. Das ist die bekannte Seite von Nietzsche als „Meister des Argwohns", des Psychologen, der unerbittlich das demaskiert, was er als pathologische Verhaltensformen im Zentrum der Moderne betrachtet. Auf der anderen, weniger bekannten Seite illustriert der Begriff des „Pathos der Distanz" Nietzsches eigene emotionale Anfälligkeit für die Macht des mimetischen *pathos*, das er so eloquent bei anderen anprangert. Tatsächlich gibt es etwas Überraschendes an Nietzsches Gebrauch des griechischen Begriffs des p'ajos, das seine verächtliche „Distanz" zu der Menge einschränkt.[5] E. R. Dodds erinnert uns daran, dass für die Griechen das Wort *pathos* Zeugnis ablegt von „Leidenschaft" … als etwas Mysteriöses und Erschreckendes, als eine Kraft, die in [ihnen] war und eher [sie] besaß, als daß [sie] sie beherrschte[n]."[6] Ich mache geltend, dass, wenn Nietzsche sich der affektiven Kraft des Pathos so leidenschaftlich

[5] Robert Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, 2. Aufl. (Oxford: Blackwell, 1999), S. 99. Eine aufschlussreiche Studie über Nietzsches Psychologie, die mit der vorliegenden Studie übereinstimmt und die ich leider zu spät entdeckt habe, um sie zu berücksichtigen, finden Sie in Graham Parkes, Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology (Chicago, IL. The University of Chicago Press, 1994).

[6] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1964), S. 185; dt.: *Die Griechen und das Irrationale*, ubers. v. H. J. Dierksen (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1970), S. 98.

entgegenstellt, dann deshalb, weil diese Kraft bereits mimetisch Besitz von ihm ergriffen hat. Das gilt für jenes Pathos, das er als „seine größte Gefahr" betrachtet, nämlich das Mitgefühl, aber auch für das, was der das „Wagner'sche Pathos" nennt, und für die verschiedenen Formen mimetischer Pathologien, die aus ihm folgen.

Diese fundamentale Schwankung zu mimetischen Reaktionen hin und von ihnen weg ist ein strukturierendes Merkmal, das in der Regel Nietzsches Lesern entgangen ist, die einzig auf seinen philosophischen *logos* achten. Doch einem Mimesis-Theoretiker wie René Girard entging sie nicht, der bereits 1970 diesen „Widerspruch" im Zentrum von Nietzsches mimetischem Denken bemerkt hatte.[7] Die vorliegende Untersuchung beginnt damit, Girards Erkenntnis ernst zu nehmen. Sie macht geltend, dass der mimetische Widerspruch, den Girard in einem ganz bestimmten, unveröffentlichten Fragment identifiziert, sich nicht nur durch die Gesamtheit von Nietzsches veröffentlichtem Korpus zieht, sondern auch bei allen modernistischen Autoren wieder auftaucht, die ich im Folgenden betrachten werde: Von Conrads Einstellung zum mimetischen Grauen zu Batailles Auffassung ansteckender „Kommunikation" über Lawrences Analyse des „alten stabilen Ichs" schwanken alle Denker der Mimesis, denen wir begegnen werden, zu verschiedenen Formen des mimetischen Pathos hin und von ihnen weg, wobei dieses Pathos als Kraft zu verstehen ist, die vom Ich Besitz ergreift. In einem allgemeinen Sinne nimmt dieses Buch also eine Girardsche Frage auf, um die Theorie der Mimesis auf das Gebiet neuer Studien der Moderne[8] auszudehnen und fortgesetzt das zu erklären, was der französische Philosoph und Mimesistheoretiker Philippe Lacoue-Labarthe als „Imitation der Modernen" bezeichnete.[9]

---

7 René Girard, „Nietzsche and Contradiction", in: Th. Harrison (Hg.), *Nietzsche in Italy*, (Saratoga: Anna Libri, 1988), S. 53–66.

8 Stephen Ross bestimmt „neue Studien der Moderne" als eine „anregende Wende, [die] den Modernismus für einen umfassenderen Blick geöffnet hat und das ganze Spektrum der Kultur von etwa 1890 bis 1950 aufnimmt." „Introduction", in: Stephen Ross (Hg.), *Modernism and Theory: A Critical Debate* (New York: Routledge, 2009), S. 1.

9 Außer dem Werk René Girards ist mein Ansatz mit Bezug auf die Mimesis dem Werk Philippe Lacoue-Labarthes sowie der Lehrtätigkeit Mikkel Borch-Jacobsens und Henry Statens verpflichtet, alles Denker, die meines Erachtens im Einklang mit Nietzsche stehen. Siehe Philippe Lacoue-Labarthe, *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, hg. v. Christopher Fynsk (Cambridge: Harvard University Press, 1989), *L'imitation des modernes (Typographies 2)* (Paris: Galilée, 1986); Mikkel

Wie die romantischen Figuren am Ursprung des Girard'schen Systems erweisen sich die modernistischen Autoren selbst, die ich untersuche, als einsichtsvolle Theoretiker der Mimesis. Figuren wie Nietzsche, Conrad, Lawrence und Bataille sind tatsächlich scharfsinnige, introspektive Schriftsteller, die nicht nur äußerst sensibel für verschiedene Formen mimetischer Ansteckung sind, sondern auch unterschiedliche Formen mimetischer Krankheit mit äußerster klinischer Präzision diagnostizieren. Im Folgenden besteht mein Ziel also nicht einfach darin, Girards mimetische Theorie auf modernistische Texte anzuwenden – obwohl Girards Einsichten für meine Argumentation zentral sein werden. Es geht mir auch nicht ausschließlich darum, neue Lesarten literarischer und philosophischer Modernisten anhand des theoretischen Filters der Mimesis anzubieten – obwohl wir sehen werden, dass dieser Filter höchst produktiv ist und uns gestattet, hermeneutische Probleme zu lösen, die die Kritiker eine Weile umgetrieben haben. Stattdessen liegt das primäre Augenmerk dieses Buches auf der Freilegung einer ganz bestimmten Art von mimetischer Theorie, die bereits der nietzscheanischen Strömung des Modernismus innewohnt, die ich erforsche – eine Theorie, die, wie René Girard gezeigt hat, durch eine Interpretationsbemühung sichtbar gemacht werden kann, die das theoretische Potenzial der literarischen Werke selbst ernst nimmt.

Einige der modernistischen Einsichten in die Ambivalenz, Rivalität und Gewalt, die mimetische Affekte hervorzubringen in der Lage sind, beinhalten eindeutig eine Erweiterung von Anliegen, die von Girard bereits in seinen frühesten und einflussreichsten Werken, *Figuren des Be-*

Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, übers. v. Catherine Porter (Stanford: Stanford University Press, 1988) und *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, Affect*, übers. v. Douglass Brick u. a. (Stanford: Stanford University Press, 1992); Henry Staten, *Nietzsche's Voice* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990). Wenn Borch-Jacobsens „Mimesishypothese" Girard verpflichtet ist, steht Lacoue-Labarthes Interpretation der Mimesis Girards nicht unkritisch gegenüber (siehe *Typography*, S. 102–121). Im Folgenden lautet meine Annahme, dass wir über Streitigkeiten in der Vergangenheit (sowohl antike als auch moderne) hinausgehen, aus konkurrierenden Perspektiven (seien sie Girard'sche, dekonstruktive oder postmoderne) lernen und ihre Begrenztheiten ergänzen müssen, um das Gebiet der Mimesistheorie voranzutreiben. Zu hilfreichen historischen und theoretischen Darstellungen des Begriffs der Mimesis siehe Gunter Gebauer und Christoph Wulf, *Mimesis: Kultur – Kunst – Gesellschaft* (Reinbek: Rowohlt, 1992; Anne Melberg, *Theories of Mimesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Matthew Potolsky, *Mimesis* (London: Routledge, 2006).

gehrens (1961/2012) und *Das Heilige und die Gewalt* (1972/1992), artikuliert wurden.[10] Beispielsweise untergräbt die nietzscheanische Strömung der Moderne, mit der ich mich auseinandersetze, auch weiterhin die Stabilität des Subjekts der *Aufklärung*, das durch den Glauben an Fortschritt, Rationalität und die Fähigkeit des Geistes gekennzeichnet ist, die eigenen Gedanken, Meinungen und Wünsche im Zeitalter der (post-romantischen) Moderne zu steuern. Die Achse des Modernismus von Nietzsche-Conrad-Lawrence-Bataille bestärkt uns auch darin, die Subjektivität in relationalen, intersubjektiven Begriffen zu erforschen, die versichernde Begriffe der Originalität, Autonomie und solipsistischer Selbstgenügsamkeit in Frage stellen. Vor allem öffnen diese Figuren die Grenzen der Literatur für einen transnationalen, interdisziplinären Kontext, indem sie die Leser ermutigen, sich über so verschiedene Disziplinen wie Philosophie, Anthropologie, Soziologie und Massenpsychologie zu bewegen. Die modernistische Spielart der Mimesistheorie, die aus dieser Untersuchung hervorgeht, steht also in einer Kontinuitätsbeziehung mit ihren romantischen Vorgängern. Sie erweitert ihre mimetischen Anliegen in das 20. Jahrhundert hinein, um beunruhigende Phänomene der psychischen Entpersönlichung, affektiven Ansteckung, ideologischen Indoktrinierung und der menschlichen Gewalt zu behandeln, die allzuoft immer noch darauf folgt.[11]

Und doch müssen trotz diesen Ähnlichkeiten auch wichtige Unterschiede hervorgehoben werden. Modernisten, die etwa von den 1870er Jahren bis zu den 1940er Jahren schrieben, sind von der Erfahrung wesentlicher technischer Innovationen, zunehmender Urbanisierung, kolonialistischer Expansion, der Verbreitung von Massenmedien geprägt, ganz zu schweigen von globalisierten Kriegen, die auf faschistischen Formen mimetischer Psychologie beruhen, welche nicht nur die individuellen Körper, sondern das ganze Staatswesen unterjochen. Diese historischen Erfahrungen erschüttern die psychischen, ethischen, politischen, religiösen und metaphysischen Fundamente der westlichen Welt.

---

[10] René Girard, *Figuren des Begehrens: das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, übers. v. E. Mainberger-Ruh, (Wien u. a.: LIT, 2012); *Das Heilige und die Gewalt*, übers. v. E. Mainberger-Ruh (Frankfurt a. M.: Fischer, 1992). Jahresangaben im Haupttext beziehen sich auf das Erscheinungsjahr der ursprünglichen französischen Fassung.

[11] Zu einer Girard'schen Interpretation von Gewalt und Opfer in der Postmoderne siehe auch William A. Johnsen, *Violence and Modernism: Ibsen, Joyce, and Woolf* (Gainesville: University Press of Florida, 2003)

Daher ist es nicht verwunderlich, dass in der modernistischen Spielart der Mimesistheorie, die ich freilegen möchte, ein Wechsel der Betonung stattfindet. Beispielsweise werden unerhörte Formen von mit Opferungen verbundener Gewalt im Zeitalter der Moderne inszeniert. Und doch bieten diese massiven Ausbrüche mimetischer Gewalt keine kathartischen Lösungen für die Gräuel der Mimesis. Im Gegenteil scheinen sie sich auf ansteckende Weise zu verbreiten und noch mehr Gewalt zu erzeugen.[12] Außerdem ist die Problematik des Begehrens und der Rivalitäten, die aus ihr folgen, auch weiterhin Teil der modernistischen Anliegen; aber das Augenmerk liegt weniger auf dem mimetischen *Begehren* als solchen als vielmehr auf einem *mimetischen* Verlust des Ichs. Von Nietzsche zu Conrad, von Lawrence zu Bataille löst die Erfahrung der Mimesis das moderne Ich so grundlegend auf, dass streng genommen gar kein Ich mehr übrig bleibt, um im romantischen Sinne intensiv zu begehren. Wie wir sehen werden, ist es so, als ob für die Modernisten die Problematik des Begehrens von der Problematik der Mimesis abgeschält ist – und das, was übrig bliebt, ist kein Ich, sondern stattdessen ein Phantom von Ego.

Die Besonderheit des modernistischen Ansatzes im Hinblick auf die Mimesis wird sich schrittweise aus der Auseinandersetzung mit den literarischen und philosophischen Texten selbst ergeben, und seine Stärke und Schwächen werden auf diesem besonderen Textgelände geprüft werden müssen. Wie Girard außerdem erkannte, „kann man die Art und Weise nicht kartieren, wie die Mimesis bei Schriftstellern im Allgemeinen funktioniert. Jeder verlangt eine völlig andere Beweisführung, obwohl ein(e) Kritiker(in), der (die) sich für den Mechanismus der Mimesis interessiert, weiß, dass er oder sie letztlich dieselben mimetischen Prinzipien enthüllen wird."[13] Tatsächlich werden sich Variationen desselben mimetischen Pathos der Distanz aus der nietzscheanischen Achse des Modernismus ergeben, die ich untersuche, und diese Bewegung wird uns eine charakteristische Methodologie liefern, um das Problem der mimetischen Enteignung im Zeitalter der Moderne anzugehen. Nun müssen wir noch hinzufügen, dass diese klinische diagnostische Metho-

[12] Wie Girard vor kurzem auch anerkannte; steht „[uns heute] die sakrifizielle Lösung [. . .] nicht mehr zu Gebote." René Girard, *Im Angesicht der Apokalypse; Clausewitz zu Ende denken*, übers. v. S. Günthner (Berlin: Matthes & Seitz, 2014), S. 60.

[13] René Girard, *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture* (mit Pierpaolo Antonello und João Cezar de Castro Rocha) (London: Continuum, 2007), S. 174.

dologie sich aus einer affektiven Verstrickung in die Formen mimetischer Pathologien ergibt, die diese Autoren aus der Entfernung kritisch sezieren.

2. MIMETISCHE PATHO(-)LOGIEN

Anstatt den Widerspruch im Zentrum modernistischer Darstellungen der Mimesis als einen Widerspruch zu feiern, hat dieses Buch zum Ziel, die mimetische Logik zu rekonstruieren, die die Doppelbewegung prägt, welche diese Autoren vom Pathos zur Distanz und wieder zurück pendeln lässt. Diese Logik geht über das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs hinaus. Sie liegt bei der Verbindung des *sowohl-als auch*, und nicht bei der Trennung des *entweder/oder*. Tatsächlich mache ich geltend, dass nur deshalb, weil die modernistischen Denker selbst von den mimetischen Pathologien, die im Geist des Modernismus spuken, affiziert oder besser infiziert sind, sie diese effektiv aus der Distanz kritisieren können. Aus dieser Bewegung in einer rückwärts gerichteten Schleife, durch die das infizierte Subjekt sich sich selbst zuwendet, um auf seine Pathologie zu reflektieren, ergibt sich eine Methode des Lesens, die sowohl auf die logische Struktur des mimetischen Denkens als auch auf die Affekte achtet, die dieses Denken animieren. Aufgrund der charakteristischen *klinischen* Dimension dieses Ansatzes habe ich ihn als mimetische Patho(-)logie bezeichnet – im doppelten Sinne von mimetischer Krankheit und dem kritischen Diskurs (*logos*) über mimetische Affekte (*pathos*).

Die klinische Annahme, die der Bewegung der mimetischen Patho(-)logie Form verleiht, wird nicht von außen auf den Modernismus abgebildet; sie ergibt sich von innen aus einer eingehenden Textuntersuchung dessen, was Nietzsche bereits als seine „längste Übung“ bezeichnete. Auf folgende Weise bestimmt dieser selbst ernannte „philosophische Arzt“ diese klinische Übung in *Ecce Homo*:

> Von der Kranken-Optik aus nach *gesünderen* Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des *reichen* Lebens hinuntersehn in die heimliche Arbeit des Décadence-Instinkts — das war meine längste Übung, meine eigentliche Erfahrung, wenn irgend worin wurde ich darin Meister[14]

Nietzsche war tatsächlich gut geübt in der Kunst des psychologischen Sezierens dessen, was am modernen Ich „krank“ ist, seine kriti-

[14] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, KSA 1, 6.266.

schen Werkzeuge waren insofern umso schärfer, als er seine klinische Kunst der Erkennung (mimetischer) Symptome, die er in der modernen „Herde“ anprangerte, unermüdlich an seinem eigenen (mimetischen) Selbst praktizierte. Das ist nicht einfach ein Symptom einer logischen Inkonsistenz in Nietzsches *logos*. Es sollte auch nicht leicht als ein Zeichen perspektivischer Verwechslung und eines Orientierungsverlusts angesehen werden, die für die modernistische Empfindsamkeit charakteristisch sind. Im Gegenteil beruht diese Umkehrung der Perspektiven auf der hellsichtigen methodologischen Erkenntnis, die zumindest so alt wie die Ursprünge der Theorie der Mimesis selbst ist. Wie Platon bereits im dritten Buch des *Staat* behauptet hatte, würden sich Ärzte, unter denen er in erster Linie Seelenärzte versteht, „am fähigsten erweisen … wenn sie selbst alle Krankheiten erlitten hätten und keine sehr gesunde Konstitution hätten.“[15] Nietzsche ist zwar ein selbst ernannter antiplatonischer Philosoph; doch er bleibt ein platonischer philosophischer Arzt mit seiner Annahme, dass „Kranksein lehrreich ist … lehrreicher noch als Gesundsein.“[16] Tatsächlich gab Nietzsches ungesunde Konstitution ihm reichlich klinisches Material an die Hand, an dem er seine diagnostischen Fähigkeiten üben konnte. Die vorliegende Untersuchung nimmt diese nietzscheanische/platonische Erkenntnis beim Wort, wenn sie die Bewegung der mimetischen Patho(-)logie in Gang setzt, die unsere gesamte Untersuchung leitet – eine Bewegung, die ebenso sehr vom mimetischen *pathos* geprägt ist, das die forschenden Subjekte infiziert, wie vom *logos*, den diese Subjekte benutzen, um Phänomene mimetischer Ansteckung und Gewalt aus der Distanz klinisch zu sezieren.

Bei meinem diagnostischen Ansatz bezüglich der Mimesis habe ich mich von der methodologischen Annahme leiten lassen, dass ein Perspektivenwechsel von der persönlichen Anfälligkeit für mimetische Krankheit (oder Pathologie) zur Strenge eines *logos*, der unterschiedliche Formen des *pathos* (oder Patho-logie) analysiert, kein unschlüssiges Hin- und Herschwanken vom Pathos zur Distanz, vom Affekt zum

---

15 Platon, *Staat*, übers. v. Fr. Schleiermacher (Reinbek: Rowohlt, 1983). Zu einer einflussreichen Untersuchung der pharmazeutischen Dimension der Mimesis in Platons Denken siehe Jacques Derrida, „Platons Pharmazie“; in: *Dissemination*, übers. v. H.-D. Gondek (Wien: Passagen-Verlag, 1995), S. 69–190. Robert Pippin erkennt an, dass „die Moderne vielleicht eine Art von Wiederholung … platonischer Themen ist.“ Pippin, *Modernism*, S. 25. Diese Wiederholung ist besonders sichtbar im Hinblick auf *mimetische*, pharmakologische Themen.

16 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KGA, VI, 2, S. 376.

Logos und umgekehrt impliziert. Diese Bewegung ist, mit anderen Worten, nicht linear; sie beruht auch nicht auf einer zuverlässigen und säuberlichen Unterscheidung zwischen dem „gesunden" Subjekt, das die klinische Untersuchung durchführt, und seinem „kranken" Forschungsgegenstand. Vielmehr beinhaltet sie eine komplexe, pathologische Wirkung, bei der der Forschungsgegenstand (oder das mimetische *pathos*) auf das Subjekt, das ihn mittels der Werkzeuge der Vernunft (oder den mimetischen *logos*) untersucht, zurückwirkt. Das geschieht auf zwei gegensätzliche Weisen, von denen die eine außer Kraft setzend und die andere ermöglichend ist. Einerseits macht die Bewegung der mimetischen Patho(-)logie den kritischen Beobachter anfällig für die Affekte, die er (oder sie) analysiert, und ist somit nicht ohne Risiko mimetischer Infektion. Tatsächlich kapitulieren alle Autoren, die ich untersuche, an der einen oder anderen Stelle vor denselben Formen mimetischen Verhaltens, die sie bei anderen heftig anprangern. Andererseits prägt diese modernistische Anfälligkeit für verschiedene Formen mimetischer Krankheit (oder Pathologie) auch ihren kritischen Logos über das mimetische Pathos (oder die Patho(-)logie) durch ein erfahrungsmäßiges, affektives Wissen, was den paradoxen Effekt der Schärfung, und nicht des Stumpfwerdens, ihrer klinischen Werkzeuge und diagnostischen Objektive hat – zumindest unter selbst ernannten Psychologen, die diese Umkehrung der Perspektive zu ihrer „längsten Übung" machen. Aus dieser Rückkoppelungsschleife entsteht die *spiralförmige* Bewegung der mimetischen Patho(-)logie, die als charakteristisches Merkmal der modernistischen Theorie der Mimesis dient.

Über die Perspektivenwechsel hinweg wird derselbe Ansatz auch immer überall zur Debatte stehen: ein dualer, janusköpfiger Ansatz, der nicht nur den Filter der Mimesis verwendet, um neue Lesarten nietzscheanischer Pathologien im literarischen Modernismus anzubieten, sondern auch versucht, zu einem besseren Verständnis mimetischer Phantome auf der Grundlage von Autoren zu gelangen, die in der Kunst der psychischen Sezierung „am geschicktesten" sind. Ein charakteristisches modernistisches Selbstbewusstsein und eine psychische Sensibilität gehen Hand in Hand mit einer ebenfalls typischen modernistischen kritischen Distanz und diagnostischen Einstellung gegenüber der Moderne. Aus dieser Verbindung von *sowohl* Pathos *als auch* Distanz wird der klinische Motor der mimetischen Patho(-)logie in Bewegung gesetzt: eine spiralförmige Bewegung in einer rückwärts gerichteten Schleife, die die Hermeneutik in einen theoretischen Logos verwandelt,

die Kulturkritik in eine Selbstkritik. Das Ziel dieser Kritik der Mimesis, möchte ich gleich hinzufügen, besteht nicht darin, alte Streitigkeiten zu wiederholen, sondern vielmehr darin, die Macht des mimetischen Pathos in einem Geiste moderner Versöhnung zu diagnostizieren.

3. ALTE STREITIGKEITEN, MODERNE VERSÖHNUNGEN

Die paradigmatische Auswahl zweier Autoren, die, obwohl sie keine traditionellen Philosophen sind, häufig mit modernistischen philosophischen Trends verbunden werden (Nietzsche und Bataille), und zwei britischen Romanschriftstellern, die eindeutig der modernistischen literarischen Tradition angehören (Conrad und Lawrence), über den literarisch-philosophischen Begriff der Mimesis mag ein Wort der Erklärung verlangen. Insbesondere deshalb, weil in der abendländischen Tradition die Spaltung zwischen Philosophie und Literatur, zwischen Begriffsspezialisten und Gefühlsspezialisten, auf dem beruht, was Platon bekanntlich im zehnten Buch des *Staat* einen „alten Streit“ [17] über den Wert mimetischer Kunst nannte. Die Mimesis ist daher traditionsgemäß ein Ort disziplinärer Streitigkeiten, anstatt freundschaftlicher Versöhnungen; sie bringt Philosophie und Literatur nicht zusammen, sondern reißt sie auseinander in zwei konkurrierende und rivalisierende Gebiete. Wie Nietzsche es bündig formuliert: „Platon gegen Homer: das ist der vollständige, der echte Antagonismus.“[18] Daher mag es fehlgeleitet erscheinen, zwei literarische Autoren und zwei Philosophen über genau diejenige Frage miteinander zu verkoppeln, die einen solchen Streit überhaupt erst verursachte.

Und doch verkompliziert ein Ansatz, der auf die paradoxen Reaktionen achtet, die die Mimesis im Zeitalter der Moderne hervorbringt, unmittelbar solche sauberen disziplinären Unterscheidungen sowie klare Brüche zwischen modernen und alten Ansätzen im Hinblick auf die Mimesis. Bereits bei Platon ist die Unterscheidung zwischen dem Philosophen und dem Dichter nicht so fest umrissen, wie sie es anfänglich zu sein scheint; wobei die heftige Rivalität zwischen den beiden Figuren schon eine zugrunde liegende mimetische Affinität verdeckt.[19] Und

---

17 Platon, *Staat*, 607b.

18 Nietzsche, *Genealogie der Moral*, *GM* 25, KGA VI, 2, S. 420f.

19 Auch wenn Sokrates‘ Austreibung des mimetischen Dichters bekannt ist, gebe ich hier eine weniger bekannte Passage aus den *Gesetzen* an, wo der Athener sich an die tragischen Dichter in einer ganz anderen Weise wendet: „‚Ihr besten Fremdlinge‘,

wenn das bereits teilweise für den Gründer der Philosophie gilt, gilt es gewiss auch für jenen Philosophen-Dichter anti-platonischen Geistes, der Nietzsche ist. Das heißt, für einen Philosophen, dessen Denken gerade aus der Auseinandersetzung zwischen einer künstlerischen Zelebration dessen entsteht, was er als „gute" Mimesis einerseits betrachtet (z. B. dionysische Mimesis), und der ungestümen philosophischen Kritik dessen, was er als „schlechte" Mimesis wertet (z. B. Wagner'sche Mimesis), andererseits. Umgekehrt gibt an der literarischen Front eine modernistische Figur, die direkt von Nietzsche inspiriert wurde, wie D. H. Lawrence, ihrer Unzufriedenheit mit einem solchen alten Streit zwischen den Disziplinen Ausdruck. Indem er die neue Wende von Untersuchungen der Moderne vorwegnimmt, befürwortet Lawrence die Notwendigkeit einer Versöhnung zwischen Literatur und Philosophie, wenn er schreibt: „Es war die größte Tragödie der Welt, als Philosophie und Dichtung voneinander getrennt wurden;" „man muss das Paar miteinander vermählen. Getrennt taugen sie nichts."[20] Und um dieses getrennte Paar miteinander zu vermählen, konzentrieren sich seine Dichtungen und Essay gerade auf die Ursache dieses alten Streits, nämlich auf die Mimesis.

Auf der allgemeinsten Ebene weist meine Auswahl von Autoren also auf den Versuch hin, die mimetischen Affekte zu betrachten, die vom modernen Ich Besitz ergreifen, und zwar nicht so sehr als Quelle disziplinärer Streitigkeiten zwischen Dichtern und Philosophen, sondern vielmehr als ein produktiver Ort der Artikulation zwischen zwei exemplarischen Traditionen. Das bedeutet außerdem, dass es in diesem Projekt um den Versuch geht, sowohl zu interpretieren als auch theoretische Überlegungen anzustellen. Im Gefolge Girards werde ich das theoretische Potenzial literarischer Texte ernst nehmen („Literatur *als* Theorie"), und in einer spiegelbildlichen Gegenbewegung werde ich auch auf

sollten wir sagen, „wir sind selber Dichter einer Tragödie, die, soweit es in unseren Kräften steht, die denkbar schönste und zugleich die beste ist. Jedenfalls ist die gesamte Staatsverfassung von uns verfaßt worden als eine Darstellung des schönsten und besten Lebens, und dies ist, wie wir behaupten, eigentlich die wahrste Tragödie. *Dichter seid also ihr, Dichter aber auch wir selbst auf demselben Gebiet, eure Rivalen als Künstler und Darsteller im schönsten Drama*." Platon, *Nomoi (Gesetze)*, 7. Buch, S. 120. Zu einer brillanten und für diese Untersuchung entscheidenden Analyse von Platons „Mimetologie" siehe Lacoue-Labarthe, „Typography", in *Typography*, S. 42–138.

20 D. H. Lawrence, *Phoenix* (New York: Viking Press, 1968); S. 520; *Phoenix II* (Harmondsworth: Penguin, 1981), S. 625.

die literarische Dimension theoretischer Texte achten (Theorie *als* Literatur).[21] Wenn wir Recht haben mit der Behauptung, dass die Mimesis wie der Gott Janus ein doppeltes Gesicht hat, dass sie sowohl philosophisch ist in ihrer theoretischen Konzeption als auch künstlerisch in ihrer affektiven Dramatisierung, dann muss die mimetische Patho(-)logie, um ihre Funktionsweise zu verstehen, sich *sowohl* mit ihrem begrifflichen *als auch* mit ihrem affektiven Gesicht auseinandersetzen, sowohl mit dem *pathos* als auch mit dem *logos*, die diesen janusköpfigen Begriff durchschneiden.

Und doch sind die Dinge nicht so eindeutig. Ein gespaltener, geteilter Begriff kann leicht zu mehreren Identitäten führen. Und tatsächlich neigen im Europa des *fin de siècle* mimetische Zustände psychischer Verwirrung zwischen dem Selbst und anderen dazu, sich unter einer Vielzahl begrifflicher Personae zu verbergen. Diese begrifflichen Masken beinhalten emotionale Ansteckung, Begeisterung, Massenverhalten und psychische Entpersonalisierung, aber auch Mitleid, Mitgefühl, Mimikry, automatische Reflexe, hypnotische Suggestion, Hysterie, Trance, Teilhabe und Identifikation. Die Mimesis, wie die Modernisten sie verstehen, überschreitet ständig disziplinäre Grenzen und bedeutet nur allzu leicht Verschiedenes für jeden, der sich ihr durch unterschiedliche theoretische Objektive nähert. Diese Überschreitung von Grenzen wird besonders zur Jahrhundertwende akzentuiert, zu einer Zeit, da die Mimesis und die psychische Verwirrung, die sie beinhaltet, sich in eine Vielheit entstehender disziplinärer Perspektiven (oder *logoi*) aufspalten. Daher können die Phänomene, die ich unter der Überschrift „Mimesis" behandle, nicht mehr auf eine duale literarische/philosophische Tradition beschränkt werden, sondern müssen ausgedehnt werden, um mehrere und manchmal auch einander widersprechende interdisziplinäre Traditionen einzuschließen. Nicht nur Philosophie und Literatur, sondern jetzt auch aufkommende neue Disziplinen in den Humanwissenschaften wie die Soziologie, Religionsanthropologie, Massenpsychologie, Psychoanalyse, Psycho-Physiologie und verschiedene Schulen der dynami-

[21] Zu einer einleuchtenden Darstellung von Girards Betrachtung „Literature *as* theory" siehe Robert Doran, „Introduction", in: *René Girard, Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953–2005*, hg. v. Robert Doran (Stanford: Stanford University Press, 2008), S. xiv. Zu einer eindringlichen Einführung in Lacoue-Labarthes Denken, die der Ansicht ist, dass für ihn „die Erfahrung des Denkens auch eine poetische Erfahrung ist", siehe Jacques Derrida, „Introduction: Desistance", in: *Typography*, 3–42, S. 6.

schen Psychologie versuchen, das beunruhigende Phänomen zu erklären, das das Ich dazu führt, sich mit einer Vielheit anderer Iche zu verwechseln.

Mimesis ist tatsächlich ein vielgestaltiger, mimetischer Begriff, der Namen, Identität und Erscheinung ändert, wenn er disziplinäre Grenzen überschreitet. Er stellt die allzu bequeme Versuchung in Frage, sich nur auf eine seiner disziplinären Erscheinungsformen zu beschränken, während man seine anderen vielgestaltigen Masken ignoriert, und zwar unter dem falschen Vorwand, dass sie nicht dem offiziellen Namen „Mimesis" entsprechen. Diese Vielzahl von Identitäten ist natürlich nicht neu. Schon ganz zu Beginn der Theorie der Mimesis in Platons Denken fungiert die Mimesis als ein Begriff ohne festes, stabiles Wesen und lässt sich nur schwer definieren.[22] Aber im Zeitalter der Moderne sucht dieser Begriff immer noch, vielleicht stärker denn je, nach einer Identität. Als „Imitation" von Sozialpsychologen bezeichnet, als „Ansteckung" von Massenpsychologen, als „Trance" von Religionsanthropologen, als „Identifikation" von Psychoanalytikern, als „hypnotische Suggestion" von prä-freudianischen Psychologen, ist Mimesis ein Chamäleonbegriff, der seine Farbe ändert, wenn er gegen unterschiedliche disziplinäre Hintergründe gehalten wird. Daher ist es kein Wunder, dass dieser Begriff der Mimesis, während er sich durch das Zeitalter der Moderne bewegt, bislang weitgehend der kritischen Aufmerksamkeit entgangen ist und zu wenig erforscht blieb. Zusätzlich zu seiner unmodischen Verbindung mit dem Kopieren[23] steht die Mimesis tatsächlich ernsthaft im Konflikt mit immer noch dominanten Tendenzen in den Geisteswissenschaften, das Wissen in bestimmte Gebiete disziplinärer Spezialisierung aufzugliedern – eine Tendenz, die sich in der uns interessierenden Zeit noch nicht verfestigt hatte.[24]

---

[22] Im 10. Buch des *Staat*, nachdem die Mimesis schon ausführlich erörtert worden ist, kehrt Sokrates zum Thema zurück und fragt Glaukon: „Was Darstellung überhaupt ist, weißt du mir das wohl zu sagen? Denn ich selbst sehe noch nicht recht ein, was sie sein will." Und Glaukon antwortet: „Und [. . .] da soll ich es wohl sehen?" Platon, *Staat*, 595c. Zu den vielen Bedeutungen von Mimesis in der Klassik siehe Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (Oxford: Basil Blackwell, 1963).

[23] Zu einer Darstellung des Kopierens in der zeitgenössischen Kultur, die ein positives Licht auf diese so sehr verachtete Praxis wirft, siehe Marcus Boon, *In Praise of Copying* (Cambridge: Harvard University Press, 2009). http:///www.hup.harvard.edu/features/boon.

[24] Micale, „Introduction: The Modernist Mind", S. 4.

Der Versuch, dem Phantom nachzuspüren, das vom modernen Ich Besitz ergriffen hat, erfordert einen flexiblen, dynamischen Ansatz, der disziplinären Unterscheidungen Verdruss bereitet und dieses chamäleonhafte Phänomen nicht aus dem Blick verliert, wenn es sich in ein anderes Wissensgebiet hinüber bewegt. Infolgedessen macht sich dieses Buch die Mühe, spezifische mimetische Affekte gegenüber dem disziplinären, historischen und theoretischen Hintergrund zu situieren, der am unmittelbarsten mit der besonderen Erscheinung des Phantoms des Ichs in einem bestimmten Text und bei einem bestimmten Autor zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt verbunden ist. Nur dadurch lässt sich das Phantom, das in der Moderne spukt, zum Vorschein bringen. Und wenn wir von Nietzsches Schriften der 1870er und 1880er Jahre zu Bataille der 1930er, 1940er und 1950er Jahre über Conrads Texte des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts und Lawrences Schriften der 1920er Jahre übergehen, werden wir sehen, dass dieser Hintergrund sich ständig bewegen wird und das Phantom, das uns interessiert, in einem Kaleidoskop sich ständig wandelnden Lichts präsentiert.

Dieser letzte Punkt sollte deutlich machen, dass trotz der autorenorientierten Dimension dieser Untersuchung ein mimetischer Ansatz im Hinblick auf die Subjektbildung kein ausschließliches Verstehen vier heroischer, origineller Autoren in Isolation betrachtet erlaubt, sondern den weiteren theoretischen und historischen Kontext berücksichtigen muss, aus dem ihre Auffassung des Subjekts oder Ichs entspringt.[25] Wenn das *pathos*, das sich durch ihre Schriften zieht, wahrhaft singulär ist und auf der Grundlage einer hermeneutischen Anstrengung verstanden werden muss, die auf die „literarische" Dimension ihrer Arbeit sowie auf die persönlichen „Bekenntnisse", die durch dieses Werk zum Ausdruck kommen, achtet, ist der *logos*, auf den sie sich berufen, um das mimetische *pathos* zu analysieren, einer Vielzahl disziplinärer Traditionen entlehnt, die erstmals systematisch in der Moderne entstehen.

[25] Die Unterscheidung zwischen dem Begriff des Ichs und dem Begriff des Subjekts spiegelt die Unterscheidung zwischen psychologischen und philosophischen Ansätzen mit Bezug auf die Subjektivität wider. Da keiner der Autoren, die ich untersuche, die Vorstellung des Subjekts in traditionellen philosophischen Begriffen (als eine autonome, monadische, selbtsändige und reationale Entität) betrachtet und da sie diesen Begriff häufig gleichbedeutend mit dem Begriff des Ichs verwenden, unterlasse ich es, starre Grenzen zwischen den beiden Vorstellungen zu ziehen, indem ich ersteren in eher psychologisch ausgerichteten Erörterungen und den letzteren in eher philosophisch ausgerichteten Kontexten verwende.

Wenn wir uns also historisch von Nietzsche zu Conrad, Lawrence und Bataille bewegen und nahezu ein ganzes Jahrhundert umspannen, werden diese vier Schriftsteller – die natürlich auch unersättliche und eklektische Leser sind – uns dazu drängen, uns mit einer beeindruckenden Schar von Theorien und Theoretikern der Subjektivität auseinanderzusetzen. Diese umfassen, sind aber nicht beschränkt auf die Erforschung der Hypnose (Jean-Martin Charcot und Hippolyte Bernheim), Massenpsychologie (Gustave Le Bon, Gabriel Tarde, und der „Erbe" dieser Tradition, Sigmund Freud), Religionsanthropologie (Lucien Lévy-Bruhl, Jane Harrison und Émile Durkheim) sowie stark vernachlässigte Figuren, die unterschiedliche Modelle dynamischer Psychologie entwickeln (vom amerikanischen abtrünnigen Psychoanalytiker Trigant Burrow bis zum französischen Philosophen und Psychologen Pierre Janet).

Ich setze mich mit einer solchen heterogenen Gruppe von Theoretikern nicht nur deshalb auseinander, weil sie ein wesentlicher Bestandteil des heterogenen kulturellen Phänomens sind, das die Moderne darstellt,[26] sondern auch deshalb, weil sie bereits den literarischen und philosophischen Studien der primären Autoren innewohnen, die ich untersuche, und sie mit dem begrifflichen Logos versehen, um eine charakteristisch modernistische Spielart von Mimesistheorie zu entwickeln. Wenn die Patho(-)logie der Mimesis sich auch nicht dafür interessiert, eine stabilisierende Metatheorie der Mimesis von außen anzuwenden, so achtet sie doch beträchtlich auf die verschiedenen Stränge der Mimesistheorie, die das modernistische Denken von innen in-*formieren* (ihm Form verleihen). Von Nietzsches psychologischer Kritik der Moderne zu Conrads Interesse an der Kolonialmacht, von Lawrences Kritik an Freud zu Batailles Konzentration auf die Geburt des Ichs, verstehen wir nur wenig von ihren diagnostischen Einsichten, wenn wir nicht die theoretischen Grundlagen berücksichtigen, auf denen ihre Auffassung des Ichs beruht.

Wir müssen nun hinzufügen, dass, da dieses Ich keine rationale, völlig bewusste, willensbegabte Entität ist, unsere Untersuchung nach der Erforschung noch einer anderen Schlüsselentdeckung der Moderne ver-

[26] Im Folgenden übernehme ich Michael Whitworths Arbeitsdefinition des Modernismus als eine „Menge von Reaktionen auf Probleme, die von der Moderne gestellt werden", *Modernism*, hg. v. Michael Whitworth (Oxford: Blackwell, 2007), S. 3. Wir werden sehen, dass die Autoren, die ich betrachte, in ihren patho(-)logischen Reaktionen auffallend konsistent sind, wenn es um die spezifischen *mimetischen* Probleme geht, die die Moderne (von den 1880er bis zu den 1950er Jahren) stellt.

langt: die so genannte Entdeckung des Unbewussten. Girard hat tatsächlich Recht, wenn er sagt, dass „in der Nachahmung immer ein gewisser Grad von ‚Unbewusstheit' enthalten ist."[27] Wir werden weiter gehen und sagen, dass die Mimesis eine alternative Tür für die vieldiskutierte Frage nach dem Unbewussten liefert und uns einen neuen Schlüssel für die Lösung seiner Rätsel liefert. Und hier betritt nun das *mimetische* Unbewusste die Bühne der Moderne.

4. Das mimetische Unbewusste

Lange Zeit wurde die europäische Moderne durch ein spezifisch Freud'sches Objektiv betrachtet. Dieser Blickwinkel war in vielerlei Hinsicht enorm produktiv, was nicht überrascht, da die „Passung" Freuds mit kanonischen und nicht-kanonischen Texten der Moderne sehr eng sein kann. Diese Freud'schen Tendenzen teilen trotz all ihrer Innovationen und Erklärungskraft eine idealistische Voreingenommenheit, die auf Platon zurückverfolgt werden kann. Ich habe hier ein anderes Ziel. In Kenntnis, so möchte ich hoffen, von allem, das die freudianischen Lesarten modernistischer Literatur uns gebracht haben, besteht mein Ziel darin, einen gewissen Teil dessen wiederzugewinnen, wofür Freud und seine Nachfolger uns blind gemacht haben: Modernismus ohne Freud, oder besser Modernismus durch ein prä-freudianisches, aber immer noch dezidiert psychologisches Objektiv. Anstatt mit Freud als dem Vater der Moderne, beginne ich mit Nietzsches antimetaphysischer Neuorientierung der Philosophie, seinem Beharren darauf, dass die Psychologie der philosophischen Reflexion Form verleiht, der Ablösung psychologischer Analyse von ihren metaphysischen Überlagerungen, einer noch vorhandenen Tendenz, würde ich behaupten, bei Freud und bei von Freud beeinflussten Interpretationen der Moderne.

Vor dem Hintergrund des Erfolgs dieses Ansatzes in der Literaturwissenschaft überrascht es nicht, dass die Psychoanalyse der am meisten begangene Pfad ist, um sich der Frage nach dem modernistischen Unbewussten zu nähern, insbesondere deshalb, weil das Unbewusste lautstark als Freud'sche „Entdeckung" verkündet wurde.[28] Und doch haben außerhalb der Grenzen der Literaturwissenschaft Psychologiehis-

[27] Girard, *Evolution and Conversion*, S. 59.

[28] Zu einer Illustration dieser weit verbreiteten Tendenz siehe Peter Collier und Judy Davies (Hg.), *Modernism and the European Unconscious* (Cambridge: Polity Press, 1990).

toriker gezeigt, dass der Begriff des Unbewussten weit davon entfernt ist, Freuds originelle Erfindung zu sein, und eine lange und komplizierte Geschichte hat, eine Geschichte, die nicht von den mimetischen Phänomenen getrennt werden kann, welche das Zeitalter der Moderne heimsuchen. Wie Henri Ellenberger es in seinem monumentalen Werk *Die Entdeckung des Unbewussten* (1973) formuliert, fungiert die Hypnose, und nicht Träume, als das, was er, Freud nachahmend, als die „*via regia* zum Unbewussten" bezeichnet.[29] Und bei der Wiedergewinnung dieser vernachlässigten (manche würden sagen: unterdrückten) Tradition macht sich Ellenberger daran, die lange vergessene prä-freudianische Geschichte der dynamischen Psychologie wiederzuerzählen, von ihren magischen Ursprüngen in Anton Mesmers „animalischem Magnetismus" bis zu Hippolyte Bernheims „hypnotischer Suggestion" über Jean-Martin Charcots „*grande hystérie*" bis zu Pierre Janets „Psychologie des Sozius."[30] Im Kielwasser von Ellenbergers historischer Neukonzeptualisierung des Unbewussten haben andere Historiker und Theoretiker diesen prä-freudianischen Weg weiter erforscht. Entsprechend haben so verschiedene Figuren wie Marcel Gauchet, Raymond Saussure, Jean-Michel Oughhourlian, Ian Hacking, Sonu Shamdasani und Mikkel Borch-Jacobsen, um nur ein paar zu nennen, die Wichtigkeit des Modells der hypnotischen Suggestion betont, um Zugang zu einem präfreudianischen Modell des Unbewussten zu erlangen, einem Modell, das nicht auf einer Unterdrückungshypothese, sondern auf dem beruht, was Borch-Jacobsen stattdessen als „mimetische Hypothese" bezeichnet.[31]

---

[29] Henri Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten*, übers. v. G. Theusner-Stampa (Bern: Huber, 1973), S. 163.

[30] Ellenberger betrachtet Pierre Janet als den Vater der modernen Psychologie. In jüngerer Zeit erinnert uns Micale daran, dass „Pierre Janet als der sensibelste und originellste Denker in der frühen französischen Tiefenpsychologie betrachtet wurde." Micale, „Introduction: The Modernist Mind", S. 5.

[31] Für Borch-Jacobsen sind Hypnose und Mimesis untrennbar miteinander verbunden, insofern beide „emotionale Bindungen" auf einer Verschmelzung zwischen dem Selbst und dem anderen beruhen. Nach dieser „mimetischen Hypothese" „*ist* das Subjekt der andere, ist es *derselbe wie* der andere." Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie,* S. 16. In ähnlichem Sinne sagt Jean-Michel Oughourlian in einem Gespräch mit Girard, dass die Hypnose als ein „außerordentliches Konzentrat aller Möglichkeiten der Mimesis" fungiert. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Éditions Grasset, 1978), S. 455. Zu einer wegweisenden Darstellung der Beziehung zwischen Imitation und Hypnose siehe Gabriel Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, übers v. Jadja Wolf (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003), S. 101–

Aufgrund dieser Konfrontation der Psychoanalyse mit ihrer Vorgeschichte wurden alte Schulden zum Vorschein gebracht; alte Schlachten, von denen man glaubte, dass Freud sie gewonnen hätte, wurden von einer unparteiischeren historischen Perspektive aus erneut betrachtet; alte mimetische Begriffe (wie das „Rätsel der Suggestion"), das die Psychoanalyse niemals völlig auflösen konnte, erschienen erneut an der vordersten Front der analytischen Szene. Diese historische Neubewertung der Hypnose und verwandter Begriff impliziert eine Wiederentdeckung des Unbewussten, die gegenwärtig überkommene Freud'sche Vorstellungen von der Psyche auseinander nimmt; und die jüngsten „Freud-Kriege" auf beiden Seiten des Atlantiks bezeugen die Lebendigkeit, Schärfe und Zeitgemäßheit dieser Debatte. Ich halte es für ein positives Zeichen, dass die Echos dieser theoretischen und historischen Schlachten jetzt auch beginnen, in der Literaturwissenschaft registriert zu werden. Tatsächlich haben Erforscher der Moderne, die von den jüngsten Entwicklungen in der Geschichte der Psychologie informiert sind, damit begonnen, eine Korrektur „freudozentrischer" Ansätze im Hinblick auf Literatur vorzuschlagen. Beispielsweise öffnete Judith Ryans *The Vanishing Subject* das modernistische Interesse an der Auflösung des Subjekts für eine umfassendere prä-freudianische Psychologie.[32] In jüngerer Vergangenheit erweitert Mark Micale in seiner breit gefächerten Einleitung zu *The Mind of Modernism* diese innovative Forschungsrichtung: Indem er auf Ellenbergers und Ryans Untersuchungen aufbaut, liefert Micale eine historische „Landkarte", die die Kritiker dazu drängt, „über Freud hinauszugehen", um das einzuschließen, was er als eine „Galerie von Ärzten, Psychiatern und Psychologen [bezeichnet], deren Arbeiten bekannt waren und bei Künstlern und Intellektuellen zwischen 1880 und 1920 Resonanz fanden."[33] *Das Phantom von Ego* trägt zu diesen

112. Ich danke Mikkel Borch-Jacobsen, dass er sein enzyklopädisches Wissen der hypnotisch-mimetischen Tradition bei zahlreichen, freundlichen Gesprächen in Pariser Cafés mit mir geteilt hat.

32 Judith Ryan argumentiert überzeugend dafür, dass die kanonischsten Modernisten sich nicht auf Freud als Inspirationsquelle stützten, sondern auf eine Vielzahl früher Psychologien empirischer Ausrichtung, die zur Jahrhundertwende weit zirkulierten. Siehe Judith Ryan, *The Vanishing Subject: Early Psychology and Literary Modernism* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), S. 1–20.

33 Micale, „Introduction: The Modernist Mind", S. 8. Zu einer aufschlussreichen Liste einflussreicher Psychologen, die zur Formung des Geistes des Modernismus beitrugen, siehe Micale, S. 5–9. Zu einer jüngeren Studie, die sich mit der Entwicklung des Begriffs des Unbewussten in der deutschen Kultur befasst, siehe *Thinking*

postfreudianischen theoretischen Entwicklungen in der Literaturwissenschaft und Philosophie bei, indem es die spezifische und bislang weitgehend vernachlässigte Rolle betrachtet, die mimetische Reflexe bei der modernistischen Auflösung des Ichs spielen. Es öffnet psychologische Ansätze im Hinblick auf die Moderne auch für eine breitere, nietzscheanische interdisziplinäre Tradition, die das Unbewusste in der Immanenz körperlicher Affekte zurückverankert.

Es ist bekannt, dass Nietzsche den Weg bereitet für viele von Freuds wesentlichen Anschauungen und dass er häufig als nicht anerkannter Vorläufer der Psychoanalyse betrachtet wurde. Weniger bekannt ist die Tatsache, dass Nietzsches immanenter Ansatz mit Bezug auf das Unbewusste wahrhaft prä-freudianisch in dem Sinne ist, dass er auf einem psycho-physiologischen Modell der Psyche beruht, für das die Hypnose – oder wie Platon zu sagen pflegte, die Mimesis – die *via regia* ist. Dieses Modell hat nichts mit einer Verdrängungshypothese zu tun. Es schlägt auch keine universalistische Erklärung von Familiendramen vor, die auf einer idealistischen Topografie des Geistes beruht. Vielmehr verankert das nietzscheanische Unbewusste das Ich in der Immanenz körperlicher, psycho-physiologischer Reflexe, mimetischer Reflexe, die nicht der willentlichen Kontrolle des Bewusstseins unterliegen und in diesem Sinne *un*-bewusst sind. Paradigmatische Manifestationen dieses körperlichen Unbewussten – oder wie der Psychologiehistoriker Marcel Gauchet sagt, „zerebralen Unbewussten" (*inconscient cérébral*) – umfassen ansteckende Reaktionen wie Gähnen, Lachen und Mimikry, aber auch hypnotische Ohnmacht, Hysterie, Schlafwandlerei, Mitgefühl, Mitleid, Suggerierbarkeit, Suggestion, Identifikation und Massenverhalten.

Obwohl Freud mit einigen dieser psychischen Themen rang, sind die Unterschiede zwischen den Freud'schen und den Nietzsche'schen zugrunde liegenden theoretischen Annahmen zahlreich und grundlegend. Wenn beispielsweise Freud ständig „verdrängte" sexuelle Inhalte einer ödipalen Konstellation aufdeckt, entdecken die Modernisten eine

the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought, hg, v. Angus Nicholls und Martin Liebscher (Cambridge: Cambrige University Press, 2010). Zu einer kognitiven Theorie des „neuen Unbewussten", die gegenwärtig aus einer Neubetrachtung automatischer, relationaler Phänomene (einschließlich unbewusstes Mimikry und Hypnose) entsteht, die bereits in der Moderne vorherrschten, siehe *The New Unconscious*, hg. v. Ran R. Hassin, James S. Uleman, John A. Bargh (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Vielfalt an veränderten Bewusstseinszuständen vielfacher mimetischer Ausrichtungen. Wenn das Freud'sche Unbewusste auf festen (metaphysischen) Strukturen beruht, die durch die Abstraktionen einer Metapsychologie verständlich gemacht werden, konzentriert sich das Nietzsche'sche Unbewusste auf die fließenden (körperlichen) Affekte, die durch die klinische Beobachtung einer echten Physio-Psychologie demaskiert werden. Vor allem wird das modernistische Unbewusste nicht in einem solipsistischen Modell der Psyche lokalisiert, die isoliert untersucht wird, sondern ergibt sich aus intersubjektiven Formen gelebter, affektiver Kommunikationsepisoden, die in alltäglichen sozialen Situationen erfahren werden. Diese Darstellung des Unbewussten ist also nicht privat, sondern sozial; nicht egozentrisch, sondern relational; sie beansprucht keine universelle, transhistorische Gültigkeit, sondern ist von den historischen Bedingungen der Moderne geprägt und sich dieser Prägung bewusst. Schließlich fasst dieses Modell das Ich nicht in einer idealen Topografie des Geistes oder in einem Spiegelbild von sich selbst auf, sondern öffnet die Grenzen des Ichs für die immanente Erfahrung, zu einem anderen zu werden. Wie wir noch Gelegenheit zu sehen haben, öffnen die ansteckenden Affekte, die die Macht haben, das Ich in ein Phantom zu verwandeln, es seiner rationalen Gegenwart im Hinblick auf das Selbstsein zu berauben, es zum Guten oder Schlechten dem Einfluss anderer zu öffnen, einen alternativen Weg für das modernistische Unbewusste. Unter der Voraussetzung, dass „Mimesis" in ihren modernistischen, patho(-)logischen Manifestationen als unser Ariadnefaden dienen wird, um unseren Weg im Labyrinth des prä-freudianischen Unbewussten zu finden, werde ich dieses neue modernistische Unbewusste als „mimetisches Unbewusstes" bezeichnen.

Abermals beruft sich Nietzsche nicht als einziger auf ein mimetisches Modell der Psyche, um das moderne Ich zu diagnostizieren. Die nietzscheanische Strömung im Modernismus, die ich untersuche, verfolgt seine patho-*logische* Erforschung der Mimesis auf der Grundlage derselben psycho-physiologischen Annahmen. Vor dem Hintergrund der ungemeinen Popularität von Theorien der Hypnose zur Jahrhundertwende bewegte sich das psychologische Interesse an Ansteckung, Entpersönlichung, Suggestion, affektiver Kommunikation und Massenverhalten frei über sprachliche, staatliche und disziplinäre Grenzen hinweg und prägte nicht nur die Meinung der *Masse*, sondern auch die *öffentliche* Meinung, d. h. eine Meinung, die von der Macht der Massenmedien, einen Konsens (vom lateinischen *con-sensus*, mit-empfinden) aus der

Entfernung hervorzubringen, erzeugt wird.[34] Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass wir trotz ihrer unterschiedlichen disziplinären und nationalen Zugehörigkeiten unter den europäischen Modernisten literarischer und philosophischer Ausrichtung eine ähnliche Beschäftigung mit Zuständen psychischer Auflösung finden, die symptomatisch für das ist, was Nietzsche das „Phantom von Ego" nennt. Von Nietzsches „echter Physio-Psychologie" zu Batailles ansteckender „Kommunikation" über Conrads Grauen vor der „Masse" und Lawrences Kritik der Psychoanalyse verstehen wir nur wenig von der modernistischen Auflösung des „alten stabilen Ichs", wenn wir nicht das Modell des mimetischen Unbewussten berücksichtigen, das eine solche Auflösung überhaupt erst ermöglicht. Eines der Ziele dieses Buches besteht also darin, diese mimetische Tradition wiederzugewinnen, um die Studien der Moderne sowie die Theorie der Mimesis für ein umfassenderes Forschungsprogramm zu öffnen; dadurch werden wir eine Auffassung des Unbewussten enthüllen, die in unserem vergangenen Freud'schen Jahrhundert sehr vernachlässigt wurde, die aber im Geist der Moderne trotzdem herumspukt.

In diesem Sinne blickt diese Untersuchung also zurück auf die Geschichte des *prä*-freudianischen Unbewussten, um eine alternative Genealogie des modernistischen Ichs und des mimetischen Unbewussten, von dem dieses Ich animiert wird, vorzuschlagen. Und doch gestattet uns die Rückwendung auch, besser zu sehen, was vor uns liegt. Tatsächlich stimmt diese nietzscheanische Strömung des Modernismus mit zeitgenössischen *post*-freudianischen Entwicklungen der Mimesis-Theorie überein, die vor kurzem festgestellt haben, dass automatische Reflexe und Einflüsse viel grundlegender für die Bildung des Ichs sind als Freud'sche Ansätze in der Vergangenheit erkannt hatten. Empirische Untersuchungen in der Entwicklungspsychologie haben in der Tat nachgewiesen, dass Neugeborene buchstäblich schon ganz zu Beginn nachahmen: Rekorde mimetischer Reflexe werden bislang von 30 Minuten alten Babys gehalten! Wie der Entwicklungspsychologe Andrew Meltzoff es auf den Punkt bringt: „Die Imitation von Neugeborenen … beweist, dass die Verbundenheit zwischen dem Selbst und dem anderen und Kommunikation schon bei der Geburt existieren. *Menschen imitie-*

[34] Der französische Sozialpsychologe Gabriel Tarde bringt dieses Argument bündig in *Die Gesetze der Nachahmung* vor und bestimmt die Nachahmung als eine „Fernwirkung eines Geistes auf einen anderen"; indem er sich auf das Modell hypnotischer Suggestion stützt, präzisiert er, dass „viele Nachahmungen von Anfang an unbewußt und unfreiwillig sind." Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, S. 217.

ren, bevor sie eine Sprache verwenden können; sie lernen durch Imitation, aber müssen nicht lernen zu imitieren.“[35] Das ist in der Tat eine empirische Bestätigung der aristotelischen Erkenntnis, dass „ja gerade dadurch [sich der Mensch von allen anderen lebenden Wesen] unterscheidet [. . .], daß er die größte Fähigkeit zur Nachahmung hat.“[36] Und die Entdeckung von „Spiegelneuronen“ sowie der permanenten „Plastizität“[37] des menschlichen Gehirns gibt dieser bekannten philosophischen Lektion eine zusätzliche neurophysiologische Erklärung und eröffnet neue interdisziplinäre Möglichkeiten, die entscheidend sind für die Stimulation des vielversprechenden Dialogs zwischen „Mimesis und Naturwissenschaft“.[38]

Das sind revolutionäre Entdeckungen, die eine kopernikanische Abwendung von ego-zentrischen Ansätzen mit Bezug auf die Subjektbildung beinhalten und ernsthafte Zweifel auf die monadische Konzeption des ödipalen (oder sprachlichen) Subjekts werfen, die das vergangene Freudsche Jahrhundert dominiert hat. Und doch sind diese Entdeckungen bei weitem keine *neuen* Entdeckungen. Eine historisch unterrichtete Darstellung des Unbewussten beweist, dass sie wichtige empirische Be-

---

35 Andrew N. Meltzoff, „Out of the Mouths of Babes: Imitation, Gaze, and Intentions in Infant Reasearch – the ‚Like Me‘ Framework“, in: Scott R. Garrels (Hg.), *Mimesis and Science: Empirical Reasearch on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing: Michigan State University Press, 2011), S. 55–74, S. 59. Siehe auch Andrew Meltzoff und Keith Moore, „Persons and Representation: Why Infant Imitation Is Important for Theories of Human Development“ in: Jacqueline Nadal und George Butterworth (Hg.), *Imitation in Infancy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), S. 9–35. Ich danke Pierpaolo Antonello dafür, dass er diese Entwicklung mit mir während eines Forschungsaufenthalts an der University of Cambrige erörtert hat.

36 Aristoteles, *Poetik*, übers. v. A. Schmitt (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2008), IV, S. 6.

37 Zur neurophysiologischen Entdeckung von „Spiegelneuronen“, die automatisch von den visuellen Bewegungen der anderen getriggert werden, siehe Vittorio Gallese, „The ‚Shared Manifold‘ Hypothesis: From Mirror Neurons to Empathy“, *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001): S. 33–50. Über die Plastizität des menschlichen Gehirns siehe Norman Doidge, *The Brain that Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science* (New York: Penguin, 2007); dt: *Neustart im Kopf: wie sich unser Gehirn selbst repariert*, übers. v. J. Neubauer, Frankfurt: Campus Verlag, 2017.

38 Zu einer jüngeren, ein ganzes Buch umfassenden Untersuchung, die einen anregenden Dialog zwischen empirischen Imitationsforschern und der Mimesistheorie einleitet, siehe Garrels, *Mimesis and Science*.

stätigungen bekannter modernistischer Erkenntnisse sind. Gabriel Tarde stellte beispielsweise in *Die Gesetze der Nachahmung* seine Darstellung der interpersonalen sozialen Bindung auf die Grundlage der mimetischen Hypothese, dass „es im Nervensystem eine angeborene Neigung zur Nachahmung gibt."[39] Und beinahe alle Modernisten, die wir betrachten werden und die von den 1870er bis zu den 1950er Jahren schreiben, teilen die unzeitgemäße und damals immer noch unmodische Erkenntnis, dass das Ich nicht in Isolation entsteht, sondern in einer Beziehung mimetischer und unbewusster Kommunikation mit anderen. Für sie ist Imitation nicht eine Folge von Lernen und Entwicklung, sondern deren grundlegende Voraussetzung: Nur weil Neugeborene von den ersten Lebensstunden an nachahmen und automatisch auf Gesichtsausdrücke und Gesten reagieren, lernen sie die Affekte, Absichten und Gedanken privilegierter anderer (was Pierre Janet als *socii* bezeichnet). Von Nietzsche zu Tarde, von Conrad zu Lawrence, von Bataille zu Janet werden wir wiederholt bestätigen, dass das Subjekt als ein relationales, affektives und mimetisches menschliches Wesen durch einen unbewussten Prozess der Nachahmung entsteht, der für die „Psychologie des Sozius" charakteristisch ist. Lange vor den empirischen Wissenschaften fordern modernistische Schriftsteller, die auf die körperlichen Kräfte achten, welche unser psychisches Leben formen, ihre Leser dazu auf, die Grundlagen des Ichs in relationalen, intersubjektiven Begriff neu zu denken.

Dieser theoretische Imperativ ist zeitgemäßer als je zuvor. Wenn die empirische Erforschung der Imitation jetzt überzeugend gezeigt hat, dass das Ich keine solipsistische, mythische Monade ist, und auch nicht der Niederschlag eines narzisstischen Bildes, das in einem Spiegel reflektiert wird, sondern vielmehr mimetisch auf die Affekte des anderen von den allerersten Lebensstunden an reagiert, dann muss der formativen Funktion dieser intersubjektiven, unbewussten Reaktionen, die das Ich hervorbringen – nämlich aus dem *Pathos* des anderen heraus –, viel mehr theoretische Aufmerksamkeit zuteil werden, wenn wir verstehen wollen, wie Menschen entstehen. Eines der Ziele dieser Untersuchung besteht darin, sich auf die mimetischen Phänomene zu konzentrieren, die das Ich in ein Phantom von Ego verwandeln, um das fehlende Verbindungsstück zwischen dem modernistischen prä-freudianischen Unbewussten und dem neuen, post-freudianischen zu liefern, das gegenwärtig auf der theoretischen Bühne erscheint.

[39] Henry Maudsley zitiert in Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, S. 113.

Die Erkenntnis, dass das Ich aus der unbewussten Kommunikation mit anderen hervorgeht, passt nicht leicht in psychoanalytische Darstellungen der Ichbildung hinein, die mit Begriffen ödipaler Dreiecksbeziehungen oder spiegelartigen Identifikationen operieren, doch für einen genealogischen Ansatz, der von Nietzsche inspiriert ist und der das modernistische Unbewusste in die Immanenz körperlicher Reflexe zurückverankert, stellt sie keine Überraschung dar. Die Autoren, die ich nun betrachten werde, stimmen alle darin überein, dass die Erfahrung der Mimesis in ihren vielgestaltigen Erscheinungsformen dem Subjekt schon von Anfang an Form verleiht, und dass das Ich als relationales, kommunikatives Wesen durch solche körperlichen, affektiven Beziehungen entsteht, bei denen die Nachahmung eine entscheidende Rolle spielt. Ihre Intuition, dass das Ich *durch* den anderen, *vermittels* des anderen in einer Beziehung unbewusster Kommunikation *mit* dem anderen gebildet wird, ist ihrer Zeit theoretisch voraus und zeugt von der Modernität und Relevanz ihres Ansatzes. Indem sie eine Forschungsrichtung eröffnen, deren Erkundung die zeitgenössische Psychologie kaum begonnen hat, sind diese Autoren *modern* in dem Sinne, dass es ihnen gelingt, unser Verständnis der Psyche zu *erneuern*. Sie richten unsere Aufmerksamkeit auch auf die empirische Tatsache, dass mimetische Beziehungen die eigentliche Bedingung für die Entstehung des Ichs als eines relationalen, affektiven Wesens sind. So verstanden, ist das Ich kein Subjekt, das der Erfahrung der Kommunikation vorangeht, sondern vielmehr eine viel unfassbarere, poröse und formbare Entität, die aus einer bestimmten Art mimetischer Kommunikation hervorgeht, die die Grenzen der Individuation in Frage stellt.

Außerdem ist es für die Modernisten klar, dass ein solches relationales Ich, das in der Kindheit für das Pathos anderer offen ist, auch im Erwachsenenalter weiterhin automatisch auf Affekte reagiert, die nicht unter der Kontrolle des Bewusstseins stehen. Diese Erkenntnis gestattet modernistischen Schriftstellern, gegenwärtige empirische Ansätze zu ergänzen, indem sie die Mimesis außerhalb der objektivierenden Mauern des Labors betrachten, und die subjektiven, kulturellen Implikationen unbewusster Formen mimetischen Verhaltens in der modernen Welt zu erklären. Indem sie das Studium der Mimesis von individuellen Körpern auf das gesamte Staatswesen ausdehnen, erforschen die Modernisten die weiteren, sozialen, politischen, ethischen und philosophischen Implikationen der Macht des mimetischen Unbewussten, Subjekte in einer Welt zu in- und zu affizieren, die zunehmend von der Macht af-

fektiver Ansteckung heimgesucht wird, das Selbst in andere zu verwandeln, das Ich in Phantome. Wenn die modernistischen Einsichten in die patho(-)logischen Seiten der Nachahmung für uns heute wichtig bleiben, dann auch deshalb, weil wir kaum damit begonnen haben, die unbewussten Phänomene vorherzusehen, vor denen unsere illustren Vorgänger gewarnt haben.

Die Geschichte eines Phantoms, das vom modernen Ich Besitz ergreift, war einst im Europa des fin de siècle wohlbekannt. Dieses Phantom wurde sogar als wesentlich für die europäische Geschichte angesehen, eine mimetische Geschichte, die mit der Entstehung von Massenverhalten, der Macht der Suggestion und des allgemeinen Bewusstseins zu tun hatte, dass die Gesetze der Nachahmung sowohl persönliche als auch öffentliche Meinungen prägten. Doch im Lauf der Zeit und nicht ohne heftige Kämpfe und unter hohen theoretischen und praktischen Kosten erzwang die Entstehung eines vermeintlich „wissenschaftlicheren" Ansatzes mit Bezug auf die Psyche einen einzigen Weg zum Unbewussten und ergriff Besitz von einem Jahrhundert, das vom Mythos des wissenschaftlichen Fortschritts gebannt war. Das Ergebnis ist, dass im vergangenen Freud'schen Jahrhundert die Geschichte dieses mimetischen Phantoms – mit seiner legendären Macht der Besitznahme, seiner magischen Erzeugung eines Ichs, das keines ist, und seinem alternativen Schlüssel, um körperliche Hintertüren zu dem zu öffnen, was einst als Seele bezeichnet wurde – nur allzu schnell als Fiktion abgetan wurde. *Das Phantom von Ego* kehrt zurück, um diese lange vergessene Geschichte zu erzählen. Und in einer ironischen Perspektivenumkehr, die für die modernistische Weltanschauung kennzeichnend ist, legt es nahe, dass diese so genannten Fiktionen sich als auf empirischen Tatsachen beruhend erweisen, wohingegen der „wissenschaftliche" Ansatz sich jetzt als Fabel herausstellt.

5. DIAGNOSTISCHES PROGRAMM

Kapitel 1 bietet eine alternative Genealogie von Nietzsches Gedanken, der das modernistische Ich in die Immanenz des mimetischen Unbewussten zurückverankert. Ich mache geltend, dass die am meisten erörterten Begriffe des deutschen Philosophen (vom Dionysischen zur Sklaverei, von der Herrschaft zum Willen der Macht) aus Nietzsches affektiver Verstrickung in unterschiedliche Formen mimetischer Krankheit entstehen, die er bei anderen anprangert (von Hysterie bis Mitleid, von

der Mimikry bis zur Hypnose). Das ist in der Tat ein „Widerspruch“ (Girards Begriff), den Nietzsche nicht völlig zu lösen vermag und der sich durch sein ganzes Denken zieht, von *Die Geburt der Tragödie* (1872) bis zu *Nietzsche contra Wagner* (1895). Infolgedessen sind die Kritiken, die Nietzsche an seinen Vorbildern übt, auch unvermeidlich Attacken auf sein eigenes mimetisches Ich.

Doch das ist Nietzsche selbst bereit einzugestehen, und dieses Eingeständnis ist wesentlich für seine diagnostische, perspektivische Methode, die seine Kritik der Moderne prägt. Nietzsches affektive Anfälligkeit für mimetische Pathologien besitzt insofern patho-*logische* Relevanz, als sie eine typisch moderne Anfälligkeit für ansteckende Affekte offenbart, die die Macht haben, das Ich in ein bloßes Phantom von Ego zu verwandeln. In einem zweiten Schritt werden wir daher sehen, dass Nietzsches mimetische Rivalität gegenüber seinen hauptsächlichen intellektuellen Vorbildern (Platon, Schopenhauer und Wagner) nicht nur persönlich hinderlich ist, sondern auch theoretisch ermöglichend, insofern sie ihm gestattet, eine unzeitgemäße Kritik der mimetischen Pathologien zu formulieren, die nicht nur sein Ich infizieren, sondern auch die Moderne als ganze. Vor allem diagnostiziert seine „Psychologie des ‚Um-die-Ecke-sehns‘“[40] eine moderne Welt, die vom hypnotischen Willen zur Macht charismatischer Führerfiguren geplagt ist, die von Massen von Ichen Besitz ergreifen und beispiellose Formen von Gräueln erzeugen können. Kurz, Nietzsche macht von seiner mimetischen Krankheit einen produktiven theoretischen Gebrauch und bietet einen reichhaltigen Ausgangspunkt für eine alternative Genealogie des modernistischen Unbewussten an.

Kapitel 2 erwägt, wie Conrad diese nietzscheanische Kritik der pathologischen Wirkungen des mimetischen Unbewussten auf das Gebiet der postkolonialen Studien ausdehnt, die sich – durch die Vermittlung von Francis Ford Coppolas *Apocalypse Now* – bis in die Gegenwart erstrecken. So verschiedene disziplinäre Diskurse des späten 19. Jahrhunderts wie Massenpsychologie, Theorie der Hypnose und evolutionäre Anthropologie neigen dazu, mimetische, irrationale Affekte auf untergeordnete „andere“ wie Kinder, Frauen und Angehörige anderer Rassen zu projizieren. Wie Nietzsche vor ihm ist auch Conrad nicht immun gegen diese ethnozentrische und patriarchalische Voreingenommenheit. Eine eingehende Lektüre von „Ein Vorposten des Fortschritts“ (1896)

[40] Nietzsche, *Ecce Homo*, KSA 1, 6.266.

und insbesondere jenes Meilensteins der literarischen Moderne *Herz der Finsternis* (1899) zeigt, dass Conrad bis zum Hals in mimetischen Vorurteilen des fin de siècle gegen Frauen und Afrikaner steckt. Folglich müssen die viel diskutierten Kritiken von Conrads „Rassismus" und „Sexismus" im Lichte der mimetischen Theorien und Vorurteile, die bereits sein Werk prägen, radikal neubewertet werden: Conrads Sexismus erweist sich als mimetischer Sexismus, sein Rassismus als mimetischer Rassismus.

Doch wie Nietzsche vor ihm reproduziert auch Conrad nicht einfach herrschende Stereotypen. Im Gegenteil, er re-präsentiert sie (d. h. präsentiert sei noch einmal), nur zu dem Zweck, sie aus der Distanz besser kritisieren zu können. In einem zweiten Schritt deckt er daher auf, wie das herrschende koloniale Subjekt der *Aufklärung* von dem mimetischen, irrationalen Pathos durchdrungen ist, dass er ursprünglich auf untergeordnete andere projiziert. Für Conrad ist das mimetische Subjekt nicht nur der „primitive" andere, sondern auch und vor allem das „moderne" Ich. Infolgedessen müssen die Begriffe der Rassendebatte, die bekanntlich von dem nigerianischen Romanschriftsteller Chinua Achebe in „Ein Bild von Afrika" (1977) definiert wurden, im Lichte von Conrads mimetischer Kritik der Moderne neu gefasst werden. Eine eingehende Untersuchung der formalen Struktur von *Herz der Finsternis* lässt uns erkennen, dass das weiße männliche Subjekt der *Aufklärung* radikal anfällig für mimetische Formen der Unterwerfung nicht nur in der Kindheit, sondern auch im Erwachsenenalter ist, da das moderne Subjekt von der Macht der Massenmedien zur Prägung sowohl der Meinung der Massen als auch der öffentlichen Meinung beeindruckt wird. Dieser Prozess der In-formation – was der Sozialpsychologe Gabriel Tarde als „Imitation" und Lacoue-Labarthe als „Typographie" bezeichnen – ist dafür verantwortlich, das weiße, männliche Subjekt der Ideologie für „grauenhafte Phantom[e]" wie Mr. Kurtz anfällig zu machen, die mit dem Willen zur Macht ausgestattet sind, Kolonialisierungstheorien in die Praxis umzusetzen, und für die ethisch-politischen Gräuel, die, wie Coppolas *Apocalypse Now* (1979) uns erinnert, auch weiterhin folgen. Für Conrad muss folglich das Grauen der Moderne im Lichte dessen neu betrachtet werden, was ich als „das Grauen der Mimesis" bezeichne.

Kapitel 3 zeigt, dass Nietzsche und Conrad nicht als einzige unter den Modernen für die Zentralität des mimetischen Unbewussten plädieren. D. H. Larences spätere Periode markiert einen theoretischen Wan-

del von der viel erörterten Problematik des Begehrens zur bislang nicht beachteten Problematik der Mimesis. Ich mache geltend, dass Fragen, die für die Lawrence-Forschung vom allerersten Anfang seiner Rezeption an zentral waren – wie etwa Lawrences Verstrickung in autoritäre Formen des Willens zur Macht, seine Faszination vom Primitivismus, faschistische Psychologie und die Auflösung des „alten, stabilen Ichs" – vor dem verallgemeinerten Hintergrund der mimetischen Theorien neu betrachtet werden müssen, die seine Schriften der Nachkriegsperiode prägen, von den drei genannten politischen Romanen (*Arons Stab* [1922], *Kangaroo* [1923] und *Die gefiederte Schlange* [1923]) bis zu seinen Büchern über das Unbewusste (*Psychoanalysis and the Unconscious* und *Fantasia of the Unconscious*[1921/1922] sowie die anthropologischen Essays, die in *Mexikanischer Morgen* [1927] und in den posthumen Schriften *Phoenix I & II* (1936/1968) enthalten sind. Diese Theorien beinhalten anthropologische Darstellungen der einfühlenden Magie (Frazer, Lévy-Bruhl), philosophische Theorien der Mimesis (Nietzsche, Platon) und verschiedene Schulen der dynamischen Psychologie (Burrow, Freud). Diese transdisziplinäre Neufassung ist wichtig für die Theorie der Mimesis, weil sie uns dabei hilft, *sowohl* die gewaltsamen Wirkungen affektiver Ansteckung (oder die „schlechte Mimesis"), die von Lawrences Vorgängern hervorgehoben wurden, *als auch* die Kraft spendende, gemeinschaftliche Funktion affektiver Teilhabe (oder die „gute Mimesis") theoretisch zu erfassen. Sie zeigt auch, dass dasselbe Modell des mimetischen oder, wie er es auch nennt, des „vertebralen Unbewussten" in Lawrences Kritik des modernen Ichs ständig am Werk ist. Sein viel erörterter Streit mit Freud wird im Lichte dieser prä-freudianischen Erkenntnis neu betrachtet werden.

Und doch blickt Lawrence wie Nietzsche und Conrad nicht nur zurück auf eine prä-freudianische Tradition; er blickt auch nach vorn auf zeitgenössische post-freudianische Entwicklungen. Ich werde dafür argumentieren, dass Lawrence in unserer postmodernen Zeit auch weiterhin zentral ist, weil er uns die theoretischen Werkzeuge an die Hand gibt, um zu verstehen, warum genau eine Kultur, die das Auge gegenüber dem Körper, mimetische Repräsentationen gegenüber mimetischen Verkörperungen privilegiert, fortwährend von dem heimgesucht wird, was er als „phantasmatisches Bewusstsein" bezeichnet. Diese Erkenntnis ist deshalb von theoetischem Wert, weil sie herrschende Theorien des Ichs in Begriffen spiegelbildlicher Identifikation (Lacan) in Frage stellt, anti-ödipale Kritiken der Psychoanalyse (Deleuze und Guattari)

vorwegnimmt und das postmoderne Interesse an Simulakra des Wirklichen (Baudrillard) ankündigt. Wer hätte gedacht, dass dieser häufig marginalisierte Modernist in seiner Diagnose der Mimesis seiner Zeit theoretisch so weit voraus ist? Lawrence ist ein unzeitgemäßer nietzscheanischer Denker, der uns dabei helfen wird, uns mit brandaktuellen theoretischen Entwicklungen auseinanderzusetzen und die modernistischen Erkenntnisse mit Bezug auf die Theorie der Mimesis auf unsere mediatisierte, postmoderne Welt auszudehnen.

Kapitel 4 setzt diese interdisziplinäre Untersuchung des Phantoms von ego fort, indem es zeigt, wie Georges Bataille, einer der am meisten gefeierten Vorläufer des postmodernen Todes des sprachlichen Subjekts (des Subjekts des Signifikanten), vor allem ein modernistischer Denker ist, der uns eine Theorie der Geburt des affektiven Subjekts (des Subjekts der Mimesis) anbietet. Kritiker lesen Bataille in der Regel immer noch durch ein surrealistisches, postmodernes oder dekonstruktives Objektiv, und zwar ganz zu Recht, da er herkömmlicherweise mit solchen Kontexten verbunden wird. In diesem Kapitel werde ich jedoch über die herkömmlichen Ansätze mit Bezug auf Bataille hinausgehen, um sein heterogenes Denken in seine modernistische, transdisziplinärere, prä-freudianische und vor allem nietzscheanische Tradition einzuschreiben, der er angehört. Wenn es stimmt, dass in postmodernen Kreisen Batailles heterogenes Denken ihn immer noch in der Regel mit einer „Metaphysik des Subjekts“ belastet, mache ich geltend, dass der zentrale Aspekt seines Denkens (nämlich „souveräne Kommunikation“) im Lichte der modernistischen Tradition des mimetischen Unbewussten gelesen werden muss, das über eine solche Metaphysik gerade hinausgeht. Genauer gesagt, erwägt Bataille, indem er einem der führenden Philosophen und Psychologen seiner Zeit, Pierre Janet, folgt, dass signifikante andere (oder *socii*) von Anfang an für die Bildung des Ichs konstitutiv sind. Für ihn entsteht das Ich aus einer nichtsprachlichen Form ansteckender „Erfahrung“, die er irreführenderweise „innerlich“ nennt, die das Ich aber für seine affektive Umgebung öffnet.

Während sich diese Untersuchung dem Ende zuneigt, werden wir immer mehr erkennen, dass am Ursprung des Ichs kein geheimes Wesen steht, das sich selbst immer innerlich ist, sondern eine mimetische Kommunikation mit einem anderen, der weder völlig innerlich noch äußerlich ist, insofern diese unbewusste Kommunikation die Grenzen der Individuation überschreitet. Von seinen frühen Schriften der 1930er Jahre bis zu einigen seiner bedeutenden theoretischen Texte der 1940er

und 1950er Jahre – *Die innere Erfahrung* (1943), *Die Freundschaft und das Halleluja* (1944), *Nietzsche und der Wille zur Chance* (1944) und *Die Erotik* (1957) – zeigt Bataille, dass die ontologischen Unterscheidungen zwischen dem „Selbst" und dem „anderen", „Innen" und „Außen", „privat" und „öffentlich", welche modernistische Figuren schon die ganze Zeit in Frage gestellt haben, mit Beginn des postmodernen Zeitalters nicht mehr gelten, eines Zeitalters, das von dem Phantom des Faschismus und Nazismus geplagt wird. In unmittelbarer Kenntnis der ethischen und politischen Gräuel der Moderne, die seine Vorgänger vorausgesehen hatten, kehrt Bataille zu den Gundlagen der Subjektivität zurück, um neue theoretische Möglichkeiten für das zu eröffnen, was das Ich möglicherweise werden könnte. Vielleicht bietet er sogar eine mögliche Antwort auf die häufig erörterte Frage an, „Wer kommt nach dem Subjekt)".[41]

Indem er eine Alternative zu gefeierten Theorien der Ichbildung im Sinne einer spiegelbildlichen Identifikation mit einem Bild (oder *imago*) vorschlägt, befürwortet Bataille ein Modell unbewusster Kommunikation, die das Ich durch das Pathos des anderen (oder *socius*) entstehen lässt. Wie seine Vorgänger steht auch Bataille den pathologischen Wirkungen der Imitation kritisch gegenüber. Aber in seiner patho-*logischen* Gegenbewegung entwickelt er auch eine fröhliche Wissenschaft der Mimesis, die sich auf Kraft spendende und lebensbejahende Formen der Kommunikation konzentriert – souveräne Kommunikationsepisoden wie Lachen, die dem Ich als relationales, mimetisches Wesen zur Existenz verhelfen. Nach dem viel diskutierten Tod des sprachlichen Subjekts wendet sich Bataille dann einem Plädoyer für die Entstehung eines körperlichen Ichs zu – aus dem Lachen des anderen. Er tut das, um die relationalen und kommunikativen Grundlagen aufzudecken, die den Prozess der Ichbildung entlang immanenter, psycho-physiologischer Leitlinien antreiben, die zeitgenössische Entwicklungen in den Neurowissenschaften jetzt wiederzuentdecken beginnen. Schließlich bietet Bataille auch eine Antwort auf die Frage, „Wer kommt nach dem Subjekt?", indem er die nietzscheanische Einsicht wiederbelebt, dass hinter der Maske der Subjektivität nicht so sehr das Ich, sondern das Phantom von Ego lauert.

---

41 Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (Hg.), *Who Comes After the Subject*? (New York: Routledge, 1991).

Am Ende wird sich also die nietzscheanische Darstellung des mimetischen Unbewussten als noch unzeitgemäßer erweisen, als man zuvor gedacht hatte. Sie nimmt um über ein Jahrhundert brandaktuelle Einsichten in die Dynamik mimetischer Reflexe, affektiver Kommunikation und der ständigen Formbarkeit des menschlichen Gehirns vorweg. Die Entdeckung von „Spiegelneuronen", der Imitation von Neugeborenen und der Neuroplastizität des Gehirns sind entscheidende Bestätigungen mimetischer Prinzipien, die unsere Autoren schon längst analysiert haben. Ihre diagnostischen Befunde mit Bezug auf das mimetische Unbewusste werden daher im Lichte dieser empirischen Bestätigungen neu bewertet werden müssen. Für Modernisten, die von Nietzsche inspiriert sind, ebenso wie für zeitgenössische Entwicklungen der Mimesistheorie und der empirischen Wissenschaften, ist das Ich ein formbareres Material, als zuvor angenommen wurde, und wird fortgesetzt von unterschiedlichen Arten persönlicher, sozialer und politischer Eindrücke geformt, informiert und deformiert. Diese Eindrücke erfordern eingehende diagnostische Operationen, weil sie wohl oder übel einem Ich Form geben, das keines ist, sondern von jemand anderem beseelt wird. Wie wir sehen werden, ergreift dieses Phantom leicht Besitz vom modernen Ich, weil das Ich durch ein Phantom entsteht. Die Ausarbeitung der theoretischen Implikationen dieser mimetischen Erkenntnis ist das Ziel dieser Untersuchung.

Das Buch endet mit einer Koda, die die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Girards Theorie der Mimesis und der modernistischen Theorie der Mimesis formuliert. Aus dieser Untersuchung geht hervor, dass die Problematik der Mimesis in der Moderne nicht mehr auf die Problematik des mimetischen *Begehrens* (und auf die rivalisierenden-gewaltsamen Dreicksbeziehungen, die sie beinhaltet) beschränkt werden kann, sondern durch eine allgemeinere Untersuchung der unpersönlichen Funktionsweisen dessen ergänzt werden muss, was ich als mimetisches *Pathos* bezeichne (und der Patho(-)logien, die es einschließt). Diese Koda zieht die Schlussfolgerung aus dieser theoretischen Erkenntnis. Sie arbeitet auch einige neue Leitlinien der Forschung aus mit Bezug auf die lebensfördernde Seite der Mimesis, die Erfahrung der Gemeinschaft und die Ethik der Mimesis, die sich dessen bewusst ist, dass der andere dem Ich sowohl äußerlich als auch innerlich ist. Diese Leitlinien der Forschung haben ihren Ursprung zwar in der Moderne, aber sie dehnen sich weiter aus, um unsere eigenen hypermimetischen, postmodernen Zeiten zu beeinflussen. Als solche ver-

langen sie nach weiteren Untersuchungen durch zukünftige Mimesis-theoretiker.

Kapitel 1:
Nietzsches mimetische Patho(-)logie

1. Von der Antike bis zur Moderne

Ich [. . .] warte immer noch [auf] ein[en] philosophische[n] *Arzt* im ausnahmsweisen Sinne dieses Wortes [. . .].

–Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung*

2. Das Phantom

Wenn Nietzsche behauptet, dass ein Phantom das moderne Ich heimsucht, bringt er nicht nur eine persönliche, mimetische Angst zum Ausdruck; er diagnostiziert auch eine umfassendere kulturelle Krankheit, die die Moderne als ganze betrifft und diese infiziert. Diese mimetische Pathologie verurteilt das moderne Ich dazu, in einer Welt von Gespenstern zu leben, in der man nicht man selbst, sondern jemand anders ist. Wie Nietzsche in *Morgenröte* (1881) diagnostiziert:

> Die Allermeisten, was sie auch immer von ihrem „Egoismus" denken und sagen mögen, tun trotzdem ihr Lebenlang Nichts für ihr ego, sondern nur für das Phantom von Ego, welches sich in den Köpfen ihrer Umgebung über sie gebildet und sich ihnen mitgeteilt hat, – in Folge dessen leben sie Alle zusammen in einem Nebel von unpersönlichen, halbpersönlichen Meinungen und willkürlichen, gleichsam dichterischen Werthschätzungen, Einer immer im Kopfe des Andern, und dieser Kopf wieder in anderen Köpfen: eine wunderliche Welt der Phantasmen, welche sich dabei einen so nüchternen Anschein zu geben weiß! (105).[1]

[1] Ich verwende folgende Abkürzungen für Nietzsches Werke: *Der Antichrist* (*AC*), in: KSA 6; *Jenseits von Gut und Böse* (*JGB*), KGA VI, 2; *Die Geburt der Tragödie (GT)*, KSA 1; *Der Fall Wagner* (*WA*), KSA 6; *Morgenröte* (*M*), KSA 3; *Ecce Homo* (*EH*), KSA 6; *Die fröhliche Wissenschaft* (*FW*), KSA 3; *Zur Genealogie der Moral* (*GM*), KGA VI, 2; *Menschliches, Allzumenschliches* (*MA*), KGA IV, 2; *Nietzsche contra Wagner* (*NW*), KSA 6; *Götzen-Dämmerung* (*GD*), KSA 6; *Unzeitgemäße Betrachtungen* (*UB*), KSA 1; *Der Wille zur Macht* (*WM*), in: F. Nietzsche, *Nachgelassene Werke*, Bd. XVI (Leipzig: Kröner, 1911). Literaturangaben zu den Primär-

Das ist eine Welt, in der das, was das Intimste an einem selbst ist, ununterscheidbar von anderen ist, in der die eigenen Meinungen die Meinungen von anderen sind, in der der eigene Kopf Teil des Kopfes einer anderen Person ist. Das ist tatsächlich eine seltsame Welt von Phantomen. Und da Nietzsche der Meinung ist, dass das Phantom von Ego von den „allermeisten" modernen Subjekten Besitz ergriffen hat, ist es vielleicht nicht verwunderlich, dass er als der philosophische Geisterjäger, der er ist, einen großen Teil seiner Laufbahn damit verbringen wird, dieses mimetische Gespenst zu jagen. Dieses Kapitel erzählt die Geschichte von Nietzsches Geisterjagd, einer mimetischen Jagd, bei der der Jäger selbst von den unbewussten Phantomen heimgesucht wird, die er demaskieren will.

Nietzsche ist ein selbst ernannter „philosophischer Arzt", der häufig die Kunst der psychologischen Sezierung praktiziert. Auf seinem Operationstisch kann man so verschiedene psychische Phänomene finden wie Mitgefühl, Identifikation, Verkörperung auf der Theaterbühne, Massenverhalten, Hysterie, Rausch, emotionale Ansteckung und Meinungen der Masse, um nur die hervorstechendsten mimetischen Pathologien zu nennen. Diese Phänomene sind mimetisch in dem psychischen Sinne, dass sie eine Verwechslung zwischen dem Selbst und dem anderen erzeugen, die für das „Phantom von Ego" charakteristisch ist. Nietzsche versteht Mimesis also nicht einfach als Imitation oder Repräsentation, sondern als vielgestaltiges Phänomen, das die Grenzen der Individuation beunruhigt. Tatsächlich steht die Mimesis im Zentrum von Nietzsches nachdrücklichsten Anliegen im Hinblick auf die Moderne. Sie prägt nicht nur seine Auffassung von Herren und Sklaven, des Appollinischen und des Dionysischen, des Mitgefühls und des Willens zur Macht, sondern spielt auch eine zentrale Rolle im Hinblick auf seine agonistische Auseinandersetzung mit seinen bedeutendsten Vorbildern und Rivalen, d. h. Schopenhauer, Wagner und Platon. Tatsächlich befindet sich die Problematik affektiver Mimesis, obwohl sie nur selten erörtert wird, nicht nur im Zentrum von Nietzsches beständigsten philosophischen Beschäftigungen; sie geht auch an die Grundlagen seines Denkens und seiner Persona.

---

texten werden von hier an im Haupttext angegeben. Abkürzungen des Titels sowie Teil, Abschnitt und, wenn nötig (bei langen Abschnitten), Seitenzahlen werden in Klammern angegeben (z. B. *EH* 7, KSA 6.274).

Was jedoch nicht konstant bleibt, ist Nietzsches diagnostische Bewertung der Mimesis. Nietzsches Position schwingt wie ein Pendel zwischen zwei entgegengesetzten Polen hin und her. In den meisten Fällen setzt sich dieser „Arzt der Seele" (*M* 52), worauf seine Darstellung des „Phantoms von ego" bereits hindeutet, in eine radikale Distanz zu den psychischen Phänomenen, die auf seinem Sektionstisch liegen. Diese Distanz, oder wie er häufig sagt, dieses „Pathos der Distanz", spaltet seine Auffassung des Subjekts in zwei Teile und stellt einen scharfen Gegensatz zwischen nicht-mimetischen und mimetischen Subjekten auf: der Herr gegen den Sklaven, das Individuum gegen die Herde, Nietzsche gegen Wagner und so weiter. Doch das primäre Merkmal affektiver Mimesis, besteht, wie Nietzsche weiß, gerade darin, die Grenzen in Frage zu stellen, die Subjekte voneinander trennen und einander entgegensetzen. So erweisen sich nicht nur die „allermeisten", sondern auch die begrifflichen Typen, die Nietzsche systematisch vorantreibt – einschließlich „Herrn Nietzsche" selbst –, als anfällig für die kontaminierende Macht ansteckender Kommunikation, die er so wirkungsvoll bei anderen diagnostiziert. Wie Platon vor ihm und andere Modernisten nach ihm ist Nietzsche tief in die modernen Formen mimetischer Krankheit verstrickt, die er vehement kritisiert. Das gilt für jenes mimetische „Pathos" (vom Griechischen leiden, Leidenschaft, verwandt mit *penthos*, Sorgen) par excellence, das im Mitleiden besteht, aber auch dann, wenn wir Nietzsches Auseinandersetzung mit dem betrachten, was er „Wagners Pathos" (*WA* 8) nennt, und mit der Mimesis auf der Theaterbühne, die es beinhaltet.[2] Wir können also sagen, dass in der Vorstellung des „Pathos der Distanz" ein grundlegendes strukturelles Schwanken hin zu und weg von der Mimesis am Werk ist, eine konjunk-

[2] Robert Buch schreibt: „Von den drei Mitteln der Überzeugung, die in der klassischen Rhetorik erörtert werden, ist p'ajos (pathos) dasjenige, bei dem der Redner sich an die Gefühle seiner Zuhörer wendet … [Es] kam vor allem in der dramatischen Rede vor: in einem Diskurs, der von der Leidenschaft und dem Gedanken genährt angetrieben wurde, damit beides einen quasi ansteckenden Reiz erhielt." Und er fügt hinzu: „*páthos* beinhaltet auch die Distanz und Kontrolle, die jemand über seinen Schmerz ausüben kann." Robert Buch, *The Pathos of the Real: On the Aesthetics of Violence in the Twentieth Century* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), S. 19f. Nietzsche bezieht sich häufig in einem ähnlichen Sinne auf die griechische Vorstellung von Pathos, aber jedes Mal ändert dieser Begriff seine Bedeutung etwas und muss in seinem eigenen Kontext verstanden werden. Konstant bleibt jedoch, dass für Nietzsche Pathos wesentlich mimetisches Pathos ist, und Distanz mimetische Distanz.

tive Disjunktion, die durch die Tatsache erzeugt wird, dass Nietzsches „Distanz" ständig durch seine eigene Verstrickung in das mimetische „Pathos" (und manchmal auch seiner Begeisterung für dieses Pathos) untergraben wird.

Diese grundlegende Spannung im Zentrum von Nietzsches Denken ist zwar weitgehend unbemerkt geblieben, aber sie ist René Girards Lektüre von Nietzsche nicht entgangen. In einer Reihe von Essays, die die Nietzscheforschung für die Theorie der Mimesis öffnet, hat Girard gezeigt, dass ein grundlegender „Widerspruch" im Zentrum von Nietzsches Auffassung des Mitleids steht. Und mit einer typisch provokanten Geste fordert er künftige Leser von Nietzsche, „die Widersprüche nicht nur in abstracto feiern", dazu auf, sich mit diesem Punkt zu befassen.[3] Meines Wissens wurde Girards Herausforderung nicht direkt angenommen, und infolgedessen hat sie auch nicht die Aufmerksamkeit erhalten, die sie verdient. In diesem Kapitel nehme ich diese nachdenkenswerte Fragestellung bei dem Versuch auf, Girards Einsichten in Nietzsches widersprüchliche Einstellung zu mimetischen Affekten weiterzutreiben. Auf der Grundlage der Arbeit zweier bedeutender Figuren der Nietzscheforschung und Theorie der Mimesis, die sich an strengen Formen der Dekonstruktion ausrichten, der amerikanische Kritiker und Theoretiker Henry Staten und der französische Philosoph Philippe Lacoue-Labarthe,[4] werde ich dafür argumentieren, dass ein solcher „Widerspruch" die Gesamtheit von Nietzsches Korpus durchzieht, von seiner frühen Darstellung des Dionysischen bis zu seiner späten Kritik

[3] Girard, „Nietzsche and Contradiction", S. 60.

[4] In *Nietzsche's Voice* achtet Henry Staten besonders auf den psychophysiologischen Aspekt von Nietzsches Denken und zeichnet sorgfältig das dynamische Wechselspiel zweier Haupttendenzen oder „Ökonomien" nach, die er in Nietzsches Schriften am Werk sieht: eine „große Ökonomie", die von Bejahung und der Verschwendung psychischer Energie einerseits gekennzeichnet ist, und ihre Antithese, eine „defensive/aneignende Ökonomie", die durch eine reaktive Selbsterhaltung der Grenzen der Individuation andererseits bestimmt ist. In *L'imitation des modernes* formuliert Philippe Lacoue-Labarthe Nietzsches „Mimetologie", indem er die „allgemeinen" und „beschränkten" Formen der Mimesis betrachtet, die Nietzsches Werk durchziehen, und in „Typography", in: *Typography*, S. 43–138, führt er Nietzsches Interpretation der Mimesis auf Platon zurück: Meine Interpretation von Nietzsches mimetischen Widersprüchen ist sowohl Statens als auch Lacoue-Labarthes eindringenden Untersuchungen verpflichtet. Sie treibt sie weiter, indem sie Girards scharfsinnige Frage aus dem Blickwinkel dessen betrachtet, was ich als mimetische Patho(-)logie bezeichne.

der mimetischen Masse, über seine paradoxe Auffassung von Mitleid, dichterischer Begeisterung und massiven Ausbrüchen hypnotischer Entpersönlichung. Oder, wenn man die diagnostische Sprache Nietzsches vorzieht, die Problematik der Mimesis prägt seine schopenhauerischen, platonischen und Wagner'schen Krankheiten.

Ein mimetischer Ansatz legt nahe, dass Nietzsches wertvollste Einsichten in die Funktionsweisen der affektiven Mimesis schrittweise hervortreten, wenn wir diese widersprüchliche Pendelbewegung eingehend betrachten, wie sie in seinem gesamten Werk der frühen, mittleren und insbesondere der späteren Periode zum Vorschein kommt. Wenn die Distanz von der Mimesis offensichtlich notwendig ist für die Entwicklung einer kritischen Praxis, die ihn dazu führt, ansteckende Affekte in pathologischen Begriffen zu bewerten (d. h. als eine „Krankheit"), sollte Nietzsches eigene mimetische *Pathologie* nicht einfach als bloßer Widerspruch abgetan, aber auch nicht als Aporie gefeiert werden. Im Gefolge von Nietzsches Einsicht, dass „Kranksein [. . .] lehrreich [ist], lehrreicher noch als Gesundsein" (*GM* III, 9; KGA, VI, 2, S. 376), werde ich vielmehr geltend machen, dass seine „mimetische Krankheit" ihn mit dem affektiven Rohmaterial versorgt, das für die Entwicklung einer mimetischen Patho-*logie* (d. h. eines kritischen Diskurses oder *logos über* das mimetische *Pathos*) notwendig ist. Aus diesem Schwanken zwischen der „Distanz" von und der affektiven Nähe zum mimetischen „Pathos" wird der sich spiralförmig funktionierende Motor von Nietzsches „Patho(-)logie" – jetzt verstanden im dualen Sinne von sowohl Krankheit als auch Diagnose – in Gang gesetzt. Sowohl die infizierten als auch die kritischen Aspekte von Nietzsches Denken werden dazu dienen, den Prozess der unbewussten Kommunikation zu erfassen, der für die Bildung jener „sonderbaren Welt von Phantomen" verantwortlich ist, in der das moderne Subjekt *nolens volens* dazu verurteilt ist, seinen Weg zu finden.

3. DER LOGOS DES MITGEFÜHLS

Nietzsches Überlegungen im Hinblick auf das „Phantom von Ego" sind Teil seines verstörenden aristokratischen Radikalismus, der seine Auffassung des Subjekts gewaltsam in zwei Teile aufspaltet; und diese Spaltung beruht stillschweigend auf der Frage nach der Mimesis. Einerseits, so erfahren wir, gibt es die „allermeisten", deren moralische Meinungen „übernommen" sind (d. h. mimetische Subjekte)

und andererseits die „freien Geister", deren Meinungen originell sind, (d. h. nicht-mimetische Subjekte) (*M* 105, KSA 3.92). Diese moralische Unterscheidung zwischen Individuen fungiert als Leitmotiv in Nietzsches Auffassung von Moral und nimmt die viel umstrittene Typologie vorweg, die er in *Zur Genealogie der Moral* (1887) postuliert. Wenn die Unterscheidung zwischen Herren und Sklaven neue Kriterien zur Bewertung menschlicher Typen einführt (wie „Aktivsein" und „Reaktivsein", „Lebensbejahung" und „Lebensverneinung", „Stärke" und „Schwäche", „Gesundsein" und „Kranksein"), bleibt die grundlegende Unterscheidung zwischen imitativen und nicht-imitativen Subjekten uneingeschränkt in Kraft. Tatsächlich bestimmt Nietzsche den Adligen als ein „autonomes" Subjekt, das seine eigenen Werte schafft und „nur sich selbst gleicht" (*GM*, II, 2, KGA VI, 2, S. 309.). Und bekanntlich bestimmt er die Sklaverei wiederholt im Sinne der passiven Unterwerfung unter moralische Konventionen und lehnt eine solche psychische Fügsamkeit durch das bezeichnende Bild der mimetischen „Herde" ab. Das „Pathos der Distanz", das Nietzsche zwischen diesen beiden Typen von Menschen zu Beginn der *Genealogie der Moral* postuliert, gestattet ihm, die „Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten" mit „allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften" in einen „Gegensatz" zu bringen, wie er sagt (*GM*, I, 2, KGA VI, 2, S. 273). Kurz, diese Vorstellung garantiert das, was David Krell treffend als „*disjunktive Typologie*" bezeichnet. [5]

Mimetische Infektionen

Nietzsches Kritik des mimetischen Status der „Herde" beruht auf einer physiologischen/medizinischen Terminologie, die ihn dazu führt, Sklaverei mit „Kranksein" zu verschmelzen. Nietzsches Beharren auf der diagnostischen Vorstellung des Krankseins, um die Sklaverei anzuprangern, durchdringt sein späteres Werk, ist aber besonders auffällig im dritten Essay von *Zur Genealogie der Moral*, der einer Kritik „asketischer Ideale" gewidmet ist. Dort spricht er von der „*Krankhaftigkeit* im bisherigen Typus des Menschen" (*GM* III, 13, KGA VI, 2, S. 384) sowie von der „kranken Herde" (15, S. 391). Diese theoretische Geste wird meistens als direkter Ausdruck von Nietzsches *aggressivem* Pathos gelesen (*EH* 7, KSA 6.274), d. h. als ein souveräner, philosophischer

[5] David Krell, *Infectious Nietzsche* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), S. 25.

Angriff, der sich ausdrücklich gegen das Christentum richtet, der aber auch die Sphäre der Moral oder, wie er sie auch ablehnend nennt, „den Herdeninstinkt im Individuum“ umfasst (*FW* 116). Aus dieser Perspektive wird Nietzsches Kritik der Sklaverei in Begriffen des Krankseins aus einer überlegenen Position heraus geführt, die auf dem beruht, was er als „verächtliches Herabblicken auf Subjekte“ (*JGB* 257) bezeichnet, und lässt sich als nur eines der vielen abwertenden Attribute lesen, auf die er sich bezieht, um die „Herdenmoral“ zu bestimmen. Der kranke Mensch, behauptet Nietzsche wiederholt, ist ein „lebensverneinendes“ Subjekt, das durch „Schwäche“, den „Willen zum Ende“, „Groll“ und die Unfähigkeit, das Leben hier und jetzt zu bejahen, zu genießen und zu feiern gekennzeichnet ist. Natürlich kommt an solchen Textstellen das Pathos der Distanz, das die (gesunde) Lebensbejahung des Herrn von der (kranken) Lebensverneinung des Sklaven trennt, am schärfsten zum Ausdruck. Wie Nietzsche es formuliert, gibt es eine „*Kluft* zwischen Gesund und Krank“ (*GM* III, 16, KGA VI, 2, S. 394.). Diese romantische Geschichte wird oft erzählt, ist wohlbekannt und gilt oft als die einzige Version von Nietzsches Gedanken zur Moral.

Und doch zeigt ein genauerer Blick auf die *Genealogie*, dass bei Nietzsches Vorstellung von „Kranksein“ auch eine heimtückischere, weniger transparente früh-modernistische Gedankenebene am Werk ist, die dazu neigt, die gewaltsame hierarchische Disjunktion zwischen mimetischen und antimimetischen Typen komplizierter zu machen. Tatsächlich verliert Nietzsche manchmal seine Selbstgewissheit im Hinblick auf seine hierarchische Typologie und gesteht beispielsweise zu, dass „die Kranken […] die größte Gefahr für den Gesunden [sind].“ (14, KGA VI, 2, S. 385). In diesem Abschnitt des Essays taucht der Begriff des „Pathos der Distanz“ zum zweiten Mal auf, aber jetzt wird dieser Begriff nicht mehr verwendet, um die Unterscheidung zwischen den „Hochgesinnten“ und den „Niedriggesinnten“, den „Gesunden“ und den „Kranken“ zu garantieren, und der Ton aristokratischer Überlegenheit hat das Feld für eine Angst bezüglich der Gefahren mimetischer Infektion geräumt:

> Dass die Kranken *nicht* die Gesunden krank machen … das sollte doch der oberste Gesichtspunkt auf Erden sein: – dazu aber gehört vor allen Dingen, dass die Gesunden von den Kranken *abgetrennt* bleiben, behütet selbst vor dem Anblick der Kranken, dass sie sich nicht mit den Kranken verwechseln … das Pathos der Distanz *soll* in alle Ewigkeit auch die Aufgaben auseinander halten! (14, KGA VI, 2, S. 389)

Die Herren müssen „selbst vor dem Anblick der Kranken [behütet werden], dass sie sich nicht mit den Kranken verwechseln." Eine solche Behauptung wirft ernsthafte Zweifel auf die radikale Unterscheidung, die Nietzsche anfänglich zwischen Typen von Menschen postuliert hatte, und macht deutlich, dass in seinem „Pathos der Distanz" nicht nur eine bejahende Geste liegt, die eine Disjunktion zwischen den Vornehmen und den Sklaven postuliert, sondern auch ein selbsterhaltender Zug, dessen Absicht ist, die so genannten „Starken" vor den „Schwachen" zu beschützen. Wie Henry Staten treffend erkannte, ist „Nietzsches Text durchdrungen von einer Furcht vor der Macht der Schwachen".[6] Oder, um es in nietzscheanischer Redeweise auszudrücken, dem Pathos der Distanz wohnt nicht nur ein „aggressives Pathos" inne, sondern auch die „Fähigkeit zur Verteidigung" – nicht nur „Aktion", sondern auch „Reaktion".

Das ist bereits der Moment, um innezuhalten und eine Reihe von Fragen im Hinblick auf einen solchen defensiven/reaktiven Zug in Nietzsches Text zu stellen: Wie kann ein Anblick dazu ausreichen, das aristokratischste Subjekt, das „nur sich selbst gleicht", in den verachteten mimetischen anderen zu verwandeln? Ist die begriffliche und affektive Distanz zwischen dem Vornehmen und dem Sklaven so gering? Oder ist die Macht des Sklaven zur Ansteckung – was Nietzsche auch als „Wille gerade der Schwächsten zur Macht" bezeichnet (*GM* 14; KGA VI, 2, S. 388) – so stark? In der *Genealogie* liefert Nietzsche zwar keine direkte Antwort auf diese klinischen Fragen; doch sagt er uns, wo wir nach einer solchen suchen sollen. Tatsächlich schreibt Nietzsche ein paar Zeilen, nachdem er darauf hingewiesen hatte, dass „*nicht* von den Stärksten [. . .] das Unheil für die Starken [kommt], sondern von den Schwächsten", dieses „Verhängnis" dem „großen *Ekel* vor dem Menschen; insgleichen dem großen *Mitleid* mit dem Menschen" zu (14, KGA VI, 2, S. 386). Erinnern wir uns daran, dass Nietzsche an anderer Stelle sagt, dass Mitleid „das Leiden ansteckend macht" (*AC* 7, KSA 6.173) und er fügt hinzu, dass Aristoteles es als „einen krankhaften und gefährlichen Zustand" betrachtete (7, KSA 6.174) – d. h. gefährlich wegen seiner Macht zur Infektion, wodurch das Pathos das niederreißt, was er auch als „das Zartgefühl vor Distanzen" bezeichnet (*EH* 4, KSA 6.270). Ich wende mich nun also diesem Instinkt zu, um die genaue Art und Weise dieser affektiven, infektiösen oder, wie wir sie nennen wer-

6 Staten, *Nietzsche's Voice*, S. 145–169.

den, *mimetischen Pathologie* zu bestimmen, die die so genannte Kluft zu überbrücken droht, welche das Krankhafte vom Gesunden trennt.

Der Zweck dieses „Umwegs" über die Problematik des Mitleids ist mindestens zweifach. Einerseits dient die Konzentration auf Mitleid bzw. Mitgefühl (vom griechischen *sym-pathos*, zusammen leiden) zur Lösung eines grundlegenden Widerspruchs in Nietzsches Text. Und insofern dieses geteilte Pathos droht, die Distanz zu überbrücken, die Nietzsche innerhalb seiner „disjunktiven" menschlichen Typologie postuliert, erlaubt uns diese Seite des Arguments, unser diagnostisches Objektiv nach innen zu richten, um die Infektionen seines mimetischen Denkens (oder Pathologie) zu analysieren. Andererseits gestattet uns die Konzentration auf die Problematik des Mitleids, Nietzsches theoretischen Diskurs *über* das mimetische Pathos (oder Patho-logie) zu rekonstruieren, um mit einer Untersuchung der infektiösen Natur der Mimesis in der Moderne zu beginnen und ein alternatives Modell des Unbewussten zu eröffnen. Kurz, dieser Umweg ist der Umweg über die Mimesis, ein Umweg, der dazu dient, den spiralförmig funktionierenden Motor von Nietzsches mimetischer Patho(-)logie in Gang zu setzen, die uns bei unserer klinischen Untersuchung leiten wird.

DIE MACHT DES MITLEIDS

Mitleid ist eine von Nietzsches beständigsten Zielscheiben und lässt sich offenbar von seiner ebenfalls beständigen Kritik des Christentums nicht trennen. Tatsächlich gestattet ihm die Analyse dieses psychischen Phänomens, ins Zentrum dessen zu gelangen, was er als „die Religion des *Mitleidens*" bezeichnet (*AC* 7, KSA 6.172). Daher ist es nicht verwunderlich, dass sein heftiger Angriff auf dieses psychische Phänomen sich in den meisten seiner Werke findet, die mit dem Christentum zu tun haben; im Grunde überall von *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) bis zu *Antichrist* (1895).[7] In *Morgenröte* jedoch ist Nietzsches Kritik des Mitleids am gründlichsten entwickelt und genauer in Buch II, wo der Begriff des „Phantoms von ego" erscheint. Tatsächlich legt Nietzsche die psychologischen Motive, die sich unter der Maske jener „sympathischen Affektion" (*M* 174, KSA 3.155) verbergen, die das Mitleid ist, schonungslos offen. Sein Angriff wird abermals anfänglich aus einer Position der kritischen Distanz geführt und beruht auf dem, was Nietz-

[7] Mitleid ist ein Phänomen, das in den Nietzsche-Studien selten erörtert wird. Zu einer wichtigen Ausnahme siehe Staten, *Nietzsche's Voice*, S. 145–169.

sche als „Kunst der psychologischen Zergliederung“ (*MA* 35, KGA IV, 2, S. 55) bezeichnet. Und während das Phänomen des Mitleids Schritt für Schritt auseinander genommen wird, freut sich Nietzsche darüber, dass er seine Leser dem ausgesetzt hat, was er als „grausamen Anblick des psychologischen Seziertisches“ bezeichnet (37). Nietzsche deckt im Mitleid eine pathologische, lebensverneinende Tendenz auf, die er als „schädigenden Affekt“ betrachtet, weil er „das Leiden in der Welt *vermehrt*“ (*M* 134, KSA 3.128). Und im *Antichrist* geht er so weit, im Mitleid die Quelle aller modernen Gebrechen zu erkennen. Wie er es formuliert: „Nichts ist ungesunder, inmitten unsrer ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid. *Hier* Arzt sein, *hier* unerbittlich sein, *hier* das Messer führen – das gehört zu *uns*.“ (*AC* 7, KSA 6.174).[8] Ein solcher kritischer Ansatz ist Teil von Nietzsches Projekt der Umwertung aller Werte. Und insofern er mit seiner Kritik der Sklavenmoral als etwas grundlegend Nihilistischem übereinstimmt, bleibt die Unterscheidung zwischen stark und schwach, gesund und krank uneingeschränkt in Kraft. Außerdem geht Nietzsches Kritik noch tiefer in dem Maße, wie er sein Operationsmesser schärft. So verschiedene reaktive psychische Phänomene wie „Furcht“, „Egoismus“, „Lust“, „Rache“ und „Ehre“ sind seiner Diagnose nach unter den unbewussten Motiven am Ursprung von Akten des Mitleids (*M* 133, KSA 3.125f.). Dieser patho*logische* Ansatz führt ihn zu dem Schluss, dass es „irreführend [ist], das Leid, welches uns … angethan wird … Mit-Leid zu benennen“, denn dieses Leiden „ist uns zu eigen, wie ihm sein Leiden zu eigen ist.“ (133) Mit anderen Worten, das Pathos, das bei dieser „sympathischen Affektion“ am Werk ist, ist weit entfernt davon, ein *geteiltes* Pathos zu sein. Infolgedessen sind das Mitleid und die Krankheit, die es beinhaltet, weit davon entfernt, ansteckend zu sein. Und doch ermöglicht selbst bei diesem Text aus der mittleren Periode ein genauerer Blick auf Nietzsches Operationstisch uns zu sehen, dass seinen zuversichtlichen patho-logischen Überlegungen ein paralleler Diskurs zugrunde liegt. Dieser zweite Diskurs über das Mitleid beginnt aufzutauchen, als der Grad von Nietzsches emotionaler Verstrickung in das betrachtete Phänomen zunimmt. Wenn der leidende andere kein Fremder und auch kein Christ ist, sondern beispielsweise ein Freund oder jemand, den man bewundert, wechselt Nietzsche von einer Position des „Misstrauens“ im

[8] Nietzsches Kritik des Mitleids ist dem französischen Moralisten La Rochefoucauld verpflichtet sowie Platon und Aristoteles (siehe *MA* 50, *AC* 7).

Hinblick auf Mitleid zu einer solchen, die auf den mimetischen Aspekt achtet, der diesem Pathos innewohnt. „Es giebt Fälle, wo das Mitleiden stärker ist, als das eigentliche Leiden", schreibt er und fügt hinzu: „Wir empfinden es zum Beispiel schmerzlicher, wenn einer unserer Freunde sich etwas Schmähliches zu Schulden kommen lässt, als wenn wir selbst es thun." (*MA* 46, KGA IV, 2, S. 66). Und in *Morgenröte* fügt er in Fortsetzung dieser emotionalen Forschungsleitlinie hinzu: „Wenn wir jemanden lieben, ehren, bewundern und nun, hinterher, finden, dass er leidet, … [scheint sich] die Kluft zwischen ihm und uns […] zu überbrücken, eine Annäherung an Gleichheit scheint stattzufinden." (*M* 138, KSA 3.130f.). Im Gegensatz zu dem, was er zuvor gesagt hat, macht Nietzsche nun geltend, das im Mitleiden ein wahres *Mit*-Leiden enthalten ist in dem wörtlichen Sinne, dass wir *mit* dem anderen leiden, das Leiden *des* andern erleben, so leiden *wie* der andere und vielleicht noch mehr. Wie Nietzsche es in seiner Darstellung der Kommunikation des Phantoms von ego formuliert hat, versetzt das Mitleid einen ganz buchstäblich „in den Kopf eines anderen". Wesentlich für dieses geteilte Pathos ist also eine mimetische Ununterschiedenheit, die die Grenzen der Individuation beunruhigt und dem Phantom gestattet, vom Ich Besitz zu ergreifen.

Es stimmt zwar, dass solche Beispiele darauf hinzuweisen scheinen, dass eine anfänglich identifikatorische Beziehung mit einem (männlichen) Subjekt wie einem Freund oder einem Vorbild die „Annäherung an Gleichheit" erleichtert, die für das Mitleid wesentlich ist. In diesem Sinne würde das Mitleid nur eine bereits vorhandene mimetische Bindung zur Vollendung bringen; die Identifikation wäre damit die notwendige Voraussetzung dafür, dass eine *mitfühlende* Mimesis stattfindet. Doch für Nietzsche ist diese Bindung weit entfernt davon, sich auf solche intimen Fälle zu beschränken. Daher erweitert er solche persönlichen Intuitionen, um eine allgemeine „Theorie der Einfühlung" zu entwickeln, die die genaue Art und Weise dieses Prozesses mimetischer Kommunikation erklärt. Und insofern Nietzsches Theorie eine direkte Antwort auf seinen früheren „Erzieher", Arthur Schopenhauer, ist, müssen wir Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit einem Philosophen betrachten, der das Mitleid am „Fundament der Moral" postuliert hatte, wobei dies ebenfalls der Titel von Schopenhauers Studie ist, die sich ausschließlich der Ethik widmet. Nietzsche steht Schopenhauers Theorie des Mitleids äußerst kritisch gegenüber. Seiner Ansicht nach fördert sein ehemaliger Erzieher eine lebensverneinende Ein-

stellung oder, um Schopenhauers Redeweise zu benutzen, die Negation des „Willens“, was Nietzsches lebensbejahender Philosophie widerstrebt. Die Verbindung eines der ersten Philosophen, der sich offen zum Atheismus bekennt, mit der lebensverneinenden Tendenz, die Nietzsche im Christentum sieht, wird deutlich, wenn er schreibt, dass „Schopenhauer [. . .] lebensfeindlich war: *deshalb* wurde ihm das Mitleid zur Tugend . . . “ (*AC* 7, KSA 6.174). Und schon in *Menschliches, Allzumenschliches* (dem Buch, das den Bruch mit seinen beiden intellektuellen Jugendvorbildern und später mimetischen Rivalen, Wagner und Schopenhauer, markiert), schreibt er, dass „so [. . .] die ganze mittelalterliche christliche Weltbetrachtung und Mensch-Empfindung noch einmal in Schopenhauer’s Lehre, trotz der längst errungenen Vernichtung aller christlichen Dogmen, eine Auferstehung feiern [konnte].“ (26).[9] Diese „Auferstehung“ der „christlichen Welt“ vermittels Schopenhauers Interpretation von Mitleid ist zum Teil verantwortlich für jene Enteignung, die das „Phantom von Ego“ kennzeichnet. Tatsächlich sagt Nietzsche, dass das Christentum „‚Entselbstung‘, ‚Heiligung‘; physiologisch ausgedrückt: Hypnotisierung“ beinhaltet (*GM*, III, 17, KGA VI, 2, S. 397). Wir werden später zur Hypnose und der „Entselbstung“, die sie impliziert, zurückkehren. Im Augenblick möge es genügen zu sagen, dass für Nietzsche Schopenhauers „beliebte und heilig gesprochene Theorie“ selbst mit einer ansteckenden Kraft ausgestattet ist, „helle und halbhelle Köpfe“ zu beeinflussen (*M* 142, KSA 3.135). Schopenhauers *Denken* im Hinblick auf Mitleid wird also in denselben Begriffen der Ansteckung bestimmt, die für den betrachteten *Affekt* charakteristisch sind, was auch bedeutet, dass für Nietzsche Schopenhauers *Logos* von dem *Pathos* infiziert ist, das er zu analysieren versucht.

Nietzsches Kritik an dem Philosophen des Pessimismus endet nicht bei Schopenhauers *Bewertung* des Mitleids, sondern umfasst auch weiter seine psychologischen Einsichten. Noch in *Morgenröte* sagt Nietzsche, dass Schopenhauer „[das Mitleid] so mangelhaft beobachtete, so schlecht [beschrieb].“ (*M* 133, KSA 3.127). Außerdem macht er seine Theorie lächerlich und lehnt sie als einen „mystischen Process [. . .]

[9] In *Götzen-Dämmerung* schreibt Nietzsche, dass die „Mitleids-Moral Schopenhauer’s . . . – ein sehr unglücklicher Versuch! – die eigentliche décadence-Bewegung in der Moral [ist], [. . .] als solche [ist sie] tief verwandt mit der christlichen Moral.“ (*GD* 37, KSA 6.138). Und abermals beruft er sich auf den Begriff des „Pathos der Distanz“ um „die Kluft zwischen Mensch und Mensch“ zu bewahren (37, KSA 6.138).

[ab], vermöge dessen das Mitleid aus zwei Wesen eines macht und dergestalt dem einen das unmittelbare Verstehen des anderen ermöglicht" (*M* 142, KSA 3.135). Das ist eine starke und ziemlich feindselige Kritik. Daher wäre es ganz vernünftig zu erwarten, dass Nietzsches Beschreibungen und Beobachtungen sich von denen Schopenhauers radikal unterscheiden. Und doch scheint das seltsamerweise nicht der Fall zu sein. Tatsächlich beruht Schopenhauers Theorie des Mitleids auf einer mimetischen Ununterscheidbarkeit von Selbst und anderem, die praktisch dieselbe Form hat wie die „Überbrückung" oder „Annäherung an Gleichheit", die Nietzsche im Falle des Mitleids mit einem Freund beschreibt. Schopenhauer sagt Folgendes über Mitleid:

> Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem anderen gewissermaßen identifiziert habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich für den Augenblick aufgehoben sei; nur dann wird die Angelegenheit des Andern, sein Bedürfnis, seine Not, sein Leiden unmittelbar zu meinem … [I]n ihm leide ich mit, trotzdem, daß seine Haut meine Nerven nicht umschließt.[10]

In diesem grundlegenden mimetischen Punkt stimmen Nietzsche und Schopenhauer schließlich tendenziell überein: Dem Mitleid wohnt ein Pathos inne, das die Distanz der Individuation vernichtet und die Haut überschreitet, die das Selbst vom anderen trennt. Es bringt zwei Nervensysteme in Verbindung und verdrahtet sie sozusagen miteinander. Im Mit-Leid empfindet man also das Pathos des anderen; was für den anderen eigentümlich ist, wird Teil des Selbst; das Ich verwandelt sich langsam in ein „Phantom von Ego".

Reproduziert also Nietzsche einfach nur Schopenhauers Logos mit Bezug auf die Mimesis und führt einen Unterschied ein, wo es nur Identität gibt? So einfach ist es nicht. Erst, wenn wir die genaue Art und Weise betrachten, wodurch dieser Zustand mimetischer Nicht-Unterschiedenheit erreicht wird, beginnt ein Unterschied zwischen den beiden Theorien des Mitleids zu erscheinen. Im Gegensatz zu dem, was Nietzsche sagt, impliziert Schopenhauers Theorie kein „unmittelbares Verstehen des anderen". Und wenn es stimmt, dass Schopenhauer selbst manchmal Mitleid als „gänzlich unmittelbare und instinktive Teilhabe am Leiden eines anderen" bestimmt, macht die strengste Formulierung seiner Auffassung von Mitleid deutlich, dass für ihn dieses Phänomen weit davon entfernt ist, auf einer „unmittelbaren" „direkten Teilhabe" zu

[10] Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über das Fundament der Moral* (Hamburg: Felix Meiner, 1979), S. 127.

beruhen, die ganz ohne kritische Reflexion ist.[11] Tatsächlich fährt Schopenhauer fort:

> Dies erfordert aber, daß ich auf irgendeine Weise *mit ihm identifiziert sei*, d. h. daß jener gänzliche *Unterschied* zwischen mir und dem anderen, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich aber doch nicht *in der Haut* des Andern stecke, so kann allein vermittelst der *Erkenntnis*, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identifizieren, daß meine Tat jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt.[12]

Mimesis betrifft für Schopenhauer nicht unmittelbare körperliche Affekte, die die körperlichen Grenzen überschreiten, die das Selbst vom anderen trennen, wie Nietzsche uns glauben machen will. Stattdessen ist die mitfühlende Identifikation durch ein *Wissen* um den anderen vermittelt. Daraus folgt, dass die Identifikation nicht mit dem *anderen* als solchen stattfindet, und auch nicht mit dem *Leiden* des anderen, sondern vielmehr mit dem anderen, wie er oder sie mir in einer mentalen *Vorstellung* erscheint. Dieser vermittelte mimetische Prozess deutet darauf hin, dass unabhängig davon, wie tief ich mit dem anderen mitfühle, ich nie völlig unter die „Haut" des anderen schlüpfen und das Leiden des anderen so erfahren kann, wie es der andere erfährt. Schopenhauer zufolge bleibt das mitleidende Subjekt, streng genommen, immer nur in seinem eigenen Kopf. Für ihn ist das Einzige, was das Mitleid leisten kann, eine *Fiktion* der „Annäherung an Gleichheit". Das heißt, wir können zwar handeln, *als ob* eine solche trennende Haut nicht existierte, *als ob* die „Barriere zwischen Ich und Nicht-Ich" nicht mehr wirklich wäre. Mit anderen Worten, das Phantom ergreift nie wirklich vom Ich Besitz, sondern nur in der Fiktion.

Nun bietet Nietzsches „Theorie der Mitempfindung"[13] eine interessante Variation im Hinblick auf diese vermittelte Möglichkeit. Seine gründlichste Aufhellung des Mimetismus, der bei der „Mitempfindung" am Werk ist, erscheint abermals in *Morgenröte*. In diesem Werk aus

[11] Schopenhauer, *Moral*, S. 127.

[12] Schopenhauer, *Moral*, S. 106.

[13] Die Vorstellung der *Mitempfindung* ist umfassender als *Mitleid*, insofern sie nicht auf ein Teilen des Leidens beschränkt ist, sondern sich auf alle Empfindungen ausdehnt. Doch die Tatsache, dass Nietzsche seine „Theorie des Mitgefühls" im Kontext seiner Erörterung von Mitleid situiert und dass die Problematik des Leidens für seine Erörterung wesentlich bleibt, deutet darauf hin, dass das, was Nietzsche von der Mitempfindung sagt, auch für Mitleid gilt.

der mittleren Periode stellt er seine mimetischen Überlegungen in den Kontext einer umfassenderen Theorie der Mitteilung, die seine Darstellung des Phantoms von ego gleichermaßen prägt. Die Passage beginnt folgendermaßen:

> Um den Anderen zu verstehen, das heißt, um sein Gefühl in uns nachzubilden, gehen wir zwar häufig auf den Grund seines so und so bestimmten Gefühls zurück und fragen zum Beispiel: warum ist er betrübt? – um dann aus demselben Grunde selber betrübt zu werden. (*M* 142, KSA 3.133)

Mit Schopenhauer scheint Nietzsche die vermittelnde Notwendigkeit der „Vernunft" (d. h. einer mentalen Vorstellung) zu postulieren, um von den „Gefühlen" des anderen mitfühlend affiziert zu werden. Man beachte auch, wie eine solche Darstellung eine kritische Distanz zwischen dem mitleidenden Subjekt und dem Typ von Affekt einführt, um den es bei dem leidenden anderen geht. Wenn die „Gründe", die am Ursprung des Leidens oder Pathos des anderen stehen, als schwach oder ungültig betrachtet werden, kann unmöglich ein *Mit-Leid* auftreten. Die unmittelbare theoretische Konsequenz dieser Theorie ist, dass die Macht der Vernunft den „ansteckenden Instinkt" des Mitleids unter Kontrolle halten kann, während sie gleichzeitig ein „Pathos der *Distanz*" beibehält.

Doch Nietzsche zufolge ist ein solcher rationaler, vermittelter Ansatz im Hinblick auf das Leiden des anderen weit davon entfernt, die Norm zu sein. Nachdem er diese Möglichkeit eingeräumt hat, geht er zu einer zweiten und, wie er sagt „gewöhnlicheren" Dynamik über, zu einer Dynamik, die furchtbar nahe an das herankommt, was er an der Theorie seines ersten philosophischen Vorbilds verurteilt: nämlich ein „unmittelbares" Verstehen des anderen. Folgendes ist der Kern von Nietzsches Theorie der Mitempfindung:

> [A]ber viel gewöhnlicher ist es, dies zu unterlassen [d. h. die Gründe des Leidens zu erwägen] und das Gefühl nach den Wirkungen, die es am Anderen übt und zeigt, in uns zu erzeugen, indem wir den Ausdruck seiner Augen, seiner Stimme, seines Ganges, seiner Haltung (oder gar deren Abbild in Wort, Gemälde, Musik) an unserem Leibe nachbilden (mindestens bis zu einer leisen Ähnlichkeit des Muskelspiels und der Innervation). Dann entsteht in uns ein ähnliches Gefühl, in Folge einer alten Association von Bewegung und Empfindung. … In dieser Geschicklichkeit, die Gefühle des Andern zu verstehen, haben wir es sehr weit gebracht, und fast unwillkürlich sind wir in Gegenwart

eines Menschen immer in der Übung dieser Geschicklichkeit. (*M* 142; KSA 3.133)

Nietzsche geht nun auf Distanz zu Schopenhauers Theorie, aber diese Distanz bringt ihn beträchtlich näher an das Leiden des anderen, der dieses Mal kein Freund, sondern ein anonymer anderer ist. Tatsächlich beinhaltet nach dieser zweiten mimetischen Hypothese Mitleid nicht mehr die Vermittlung der Affekte des anderen durch das Tribunal der Vernunft. Wie Nietzsche erklärt, findet die Verbindung nicht mehr zwischen einem *Grund* und Empfindungen statt, sondern zwischen *Bewegung* und Empfindung. Und er behauptet, dass eine Imitation der *körperlichen Manifestation* (oder auch ihrer Vorstellung) des inneren Schmerzes das mitfühlende Subjekt dazu führt, den Schmerz des anderen zu erleben. Gemäß dieser „alten Association von Bewegung und Empfindung" verwandelt sich das Pathos in Sym-Pathos, Leid in Mit-Leid.

Das ist eine fundamentale mimetische Erkenntnis, die für die modernistische Theorie des Unbewussten zentral ist und sich durch unsere gesamte Untersuchung hindurchziehen wird. In dieser Phase stellen wir uns die Frage: Wie wird diese Assoziation überhaupt ausgelöst? Und warum sagt Nietzsche, dass sie „alt" ist? Für Nietzsche unterstreicht eine solche „alte Association" nicht nur seine Theorie der Mitteilung des Leidens, sondern auch sein Verständnis des Ursprungs der Kommunikation *überhaupt*. Das läuft auf die Behauptung hinaus, dass für Nietzsche alle Kommunikation auf einem mimetischen Prinzip beruht und dass folglich das, was er als Pathologie verurteilt, in Wirklichkeit ein völlig normales, gewöhnliches menschliches Phänomen ist. Wie er es bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* in einer Schlüsselpassage formuliert, die er treffend als „Gebärde und Sprache" betitelt:

> Älter als die Sprache ist das Nachmachen von Gebärden, welches unwillkürlich vor sich geht und jetzt noch, bei einer allgemeinen Zurückdrängung der Gebärdensprache und gebildeten Beherrschung der Muskeln, so stark ist … Die nachgeahmte Gebärde leitete den, der nachahmte, zu der Empfindung zurück, welche sie im Gesicht oder Körper des Nachgeahmten ausdrückte. So lernte man sich verstehen: so lernt noch das Kind die Mutter verstehen. (*MA* 216).[14]

[14] Der Unterschied zwischen *nachmachen*, *nachbilden* und *nachahmen* ist nur gering; in seiner Theorie des Mitleids verwendet Nietzsche diese Begriff austauschbar.

Hier sehen wir, wie tief Nietzsches Theorie des mimetischen Subjekts tatsächlich geht. Diese Passage macht tatsächlich augenfällig deutlich, dass Nietzsche zufolge sowohl auf der ontogenetischen (Kindesentwicklung) als auch auf der phylogenetischen Ebene (Entwicklung der menschlichen Spezies) die Mimesis der Sprache vorausgeht und die Kommunikation ermöglicht. Für Nietzsche ist es eigentlich die unbewusste Reproduktion eines Gesichtsausdrucks des anderen, der dem Selbst gestattet, die Empfindung des anderen zu verstehen und daher mit dem anderen zu kommunizieren. Im Anfang war also Nietzsche zufolge kein rationaler *logos*, sondern stattdessen eine körperliche *Mimesis*. Die Mimesis steht am Ursprung der Subjektivität, Kommunikation und Kultur.

Das mag zwar als irritierende Erkenntnis in einer Welt erscheinen, die immer noch von solipsistischen Theorien der Ichbildung durchdrungen ist, aber sie stimmt vollkommen überein mit zeitgenössischen empirischen Erklärungen der Rolle der „unbewussten Mimesis" in Beziehungen zwischen dem Selbst und anderen.[15] Jetzt, da Nietzsches „ech-

[15] Einer der Entdecker von Spiegelneuronen, Vittorio Gallese, erklärt, was er als „unbewusste Mimesis" bezeichnet, auf einer neurophysiologischen Grundlage, die an Nietzsches Psycho-Physiologie erinnert: „Wenn man wahrnimmt, wie andere Gefühle durch Mimikry des Gesichts ausdrücken, werden die Gesichtsmuskeln des Beobachters auf übereinstimmende Weise aktiviert. … Sowohl die Produktion als auch die Wahrnehmung von gefühlsbezogenen Gesichtsausdrücken oder Körperhaltungen nehmen Einfluss auf gemeinsame neuronale Strukturen, die mit viszeromotorischen, somato-motorischen und affektiven Aspekten der Gefühlserfahrung verbunden sind." Und in einer spiegelförmigen Reproduktion von Nietzsches Argumentation fügt er hinzu: „Wenn wir Zeugen eines bestimmten Gesichtsausdrucks sind und diesen Ausdruck als durch einen besonderen Gefühlszustand charakterisiert verstehen, vollziehen wir diese Art des Verstehens nicht durch explizite Schlussfolgerungen aufgrund einer Analogie. Das Gefühl des anderen wird zuerst durch eine verkörperte Simulation konstituiert und unmittelbar verstanden, die eine ‚Als-ob'-Erfahrung produziert, welche durch einen gemeinsamen Körperzustand erzeugt wird. Es ist der Körperzustand, der vom Beobachter und Beobachteten geteilt wird, der das direkte Verstehen ermöglicht." Gallese, „Two Sides of Mimesis", S. 95. In ähnlichem Sinne sagt William Hurlburt: „Es scheint, dass es eine angeborene (und phylogenetisch uralte) Fähigkeit für die Übersetzung beobachteter Handlungen von anderen in parallele Körperhaltungen und Muskelbewegungen des Selbst gibt." Und in einer weiteren spiegelartigen Bestätigung von Nietzsches Argumentation fügt er hinzu: „Es scheint, dass selbst die Simulation der Handlungen anderer eine Intersubjektivität herstellen kann, die eine tiefere Kommunikation ermöglicht als bloße Beobachtung und Analyse. Untersuchungen der Nachahmung von Kindern und die Entdeckung von Spiegelneuronen können die psychologischen und

te Physio-Psychologie“ eine neurophysiologische Bestätigung gefunden hat, können wir weiter gehen und behaupten, dass die Modernisten möglicherweise eine Darstellung der kulturellen und philosophischen *Implikationen* dieses gewöhnlichen Phänomens liefern, das so gewöhnlich ist, dass es für einigermaßen aufmerksame Eltern sichtbar sein sollte. Dennoch sind die psychischen, kulturellen, politischen und philosophischen Implikationen dieser nietzscheanischen Erkenntnis außergewöhnlich und werden uns im Folgenden beschäftigen.

Im Augenblick wollen wir einige vorläufige theoretische Schlussfolgerungen im Hinblick auf Nietzsches Theorie der mimetischen Kommunikation ziehen. Zwei entscheidende Punkte müssen hervorgehoben werden. Erstens sollte die mimetische Disposition des Subjekts nicht als archaischer Zug abgetan werden, der zu unserer kulturellen oder persönlichen Vorgeschichte gehört und von der Kultur unterdrückt wurde. Im Gegenteil, Nietzsche macht deutlich, indem er Schlüsseleinsichten der Mimesistheorie vorwegnimmt, dass sie „selbst jetzt stattfindet“, auch unter den „Gebildeten“ – ein Punkt, der uns nicht überraschen sollte, da er eindeutig mit seiner Theorie des Phantoms von ego übereinstimmt. Zweitens unterliegt eine solche Mimesis nicht der Kontrolle eines rationalen, volitionalen Subjekts, das willkürlich und mit kritischer Urteilsfähigkeit nachahmt. Wie Nietzsche deutlich macht, findet diese körperliche/affektive Mimesis „unwillkürlich“ statt. Nietzsche hebt die unwillkürliche Dimension der Mimesis nachdrücklich hervor. Ihm zufolge stehen die Reflexe der Nachahmung nicht unter der Willenskontrolle des Bewusstseins und sind in diesem Sinne *un*-bewusst. Und um seine Theorie greifbarer zu machen, bietet er uns ein paradigmatisches Beispiel der ansteckenden Kraft des mimetischen Unbewussten: Die Nachahmung einer Gebärde, schreibt er, „[ist] so stark [. . .], *dass wir ein bewegtes Gesicht nicht ohne Innervation unseres Gesichts ansehen können* (man kann beobachten, dass fingiertes Gähnen bei Einem, der es sieht, natürliches Gähnen hervorruft).“ (*MA* 216, Hervorhebung d. A.). Wir beginnen zu sehen, dass das mimetische Unbewusste die Logik beunruhigt, die deutlich wahre und falsche Affekte, Abbild und Urbild, das Ich und das Phantom des Ichs voneinander trennt. Wie das Beispiel des Gähnens nahe legt, handelt es sich um ein *vorgetäuschtes* Gähnen, das ein *wirkliches* Gähnen hervorruft, und nicht umgekehrt. „Das „Abbild“ bringt das

neurobiologischen Erklärungen dieser außerordentlichen Fähigkeit liefern.“ „Desire, Mimesis“, S. 180f.

„Urbild“ mimetisch hervor und eröffnet die theoretische Möglichkeit, dass das Phantom vielleicht tatsächlich das Ich hervorbringen könnte.

Nietzsches Theorie der reflexhaften, unbewussten Kommunikation beschränkt sich bei weitem nicht auf seine frühe Periode, sondern prägt seine Auffassung des Subjekts bis ganz zum Schluss. In einem Fragment von März-Juni 1888, das in *Der Wille zur Macht* aufgenommen wurde, schreibt er beispielsweise:

> Das *Sich-hineinleben in andere Seelen* ist ursprünglich nichts Moralisches, sondern eine physiologische Reizbarkeit der Suggestion: die »Sympathie« oder was man »Altruismus« nennt, sind bloße Ausgestaltungen jenes zur Geistigkeit gerechneten psychomotorischen Rapports *(induction psycho-motrice* meint Ch. Féré). Man teilt sich nie Gedanken mit: man teilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin *zurückgelesen* werden. (*WM* 809)

Später werden wir sehen, dass Nietzsche hier nichts völlig Originelles sagt. Er vertritt eine Konzeption des suggerierbaren, hypnotischen, oder wie wir es nennen werden, *mimetischen* Unbewussten, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sehr stark in Mode war, und zwar nicht nur in der Wissenschaftswelt, sondern auch bei modernistischen Schriftstellern, die ein Interesse daran hatten, die Subjektivität in der Immanenz psycho-physiologischer Affekte und körperlicher Reaktionen zu verankern. Im Augenblick ist es wichtig zu sehen, dass solche unbewussten, mimetischen Reflexe für Nietzsches Theorie des Subjekts wesentlich sind. Tatsächlich beruht für Nietzsche die Kommunikation (von der das Mitleid ein besonderes Beispiel ist) auf einer unwillkürlichen, instinktiven, passiven, reflexhaften, psycho-physiologischen Mimesis, die die Körpersprache in eine affektive Sprache, unwillkürliche Gebärden in verständliche Gefühle übersetzt und dadurch die Lücke überbrückt, die das Selbst vom anderen trennt, das eine Ich vom anderen Ich. Überraschenderweise ist es nicht Schopenhauer, sondern vielmehr Nietzsche, ein Philosoph, der immer noch gewöhnlich als Meister der sprachlichen Vermittlung betrachtet wird, der eine unmittelbare, körperliche Mimesis vorschlägt, die am Ursprung der Kommunikation gerade *nicht* durch den *Logos* vermittelt wird. Wie ist also *Mitleid* möglich? Wie jede andere Form affektiver Kommunikation erfahren und verstehen wir die Gefühle des anderen durch einen unbewussten, spiegelartigen Reflex. Unbewusste Reflexe stehen somit am Ursprung rationalen Denkens; das

mimetische *Pathos* eröffnet die Möglichkeit des rationalen *Logos*. Das ist eine mimetische Hypothese, die wir im Kopf behalten müssen.

Auch wenn das Nietzsche'sche Modell unbewusster Kommunikation einfach erscheinen mag, sind einige seiner Implikationen doch nicht so leicht zu akzeptieren und geben Anlass zu einer Vielfalt möglicher Einwände. Folgendes sind nur ein paar Beispiele dafür. Erstens beraubt Nietzsches Modell unbewusster Kommunikation das Subjekt der rationalen Kontrolle über seine Gedanken und macht es anfällig für jegliche Art von psychischer Beeinflussung. In unserer post-freudianischen Zeit mag der irrationale Status des Subjekts als Binsenweisheit erscheinen, aber die ethisch-politischen Implikationen eines Typs von Subjektivität, die mimetisch auf beliebige Bewegungen oder Gebärden reagiert und Gedanken auf der Grundlage solcher Gebärden entwickelt, sind, wie wir sehen werden, beunruhigend genug. Zweitens stellt Nietzsche den romantischen Sinn von Individualität in Frage und postuliert eine tiefe, ursprüngliche, authentische Innerlichkeit an der Quelle des eigenen Ichs und zeigt, dass das psychische Leben des Subjekts von äußerem sozialen Druck gebildet wird. Drittens macht dieses Modell keinen wesentlichen Unterschied zwischen „primitiven" und „zivilisierten" Subjekten. Mit Bezug auf diesen Punkt ist Nietzsche vielleicht weniger in die evolutionären Voreingenommenheiten verstrickt, die für modernistische Auffassungen von Primitivismus kennzeichnend sind. Problematischer ist jedoch, dass dieses Modell Kinder und Erwachsene gleichsetzt, sowie Gebildete und Nicht-Gebildete und nahe legt, dass Alter und Bildung nicht unbedingt eine Garantie gegen die Gefahren mimetischer Infektion sind. Schließlich ist diese Theorie auch aus philosophischen Gründen beunruhigend. Wir haben uns so daran gewöhnt, uns die Mimesis im Sinne von Vermittlung und Repräsentation vorzustellen, dass eine solche direkte, affektive Mimesis anfänglich verdächtig klingen mag, wenn nicht gar theoretisch naiv. Dies ist noch nicht der Zeitpunkt, um diesen bedeutenden Einwänden ein Ende zu setzen, sondern sie einfach als wesentlichen Bestandteil von Nietzsches Kritik des Phantoms von ego anzuerkennen. Im Folgenden werden wir entdecken, dass Nietzsche in guter Gesellschaft ist, sowohl in alter als auch moderner, wenn er eine solche beunruhigende mimetische Auffassung des Ichs vertritt.

DIE REKONSTRUKTION DER MIMESIS

Diese Überlegungen zu Nietzsches früher Theorie der Kommunikation gestatten uns, unsere anfänglichen Fragen zu dem defensiven Zug, der dem Pathos der Distanz des Meisters innewohnt, zu beantworten und uns mit ihnen auseinanderzusetzen. Wenn der deutsche Philosoph gegen Ende seiner Laufbahn Mitleid als einen „ansteckenden Instinkt" definiert, meint er genau, was er sagt, nämlich dass Mitleid gerade deshalb ansteckend ist, weil es ein *instinkthafter* spiegelartiger Reflex ist, der zwar eingedämmt, aber nicht völlig unterdrückt werden kann – genauso wie ein Gähnen eingedämmt, aber nicht unterdrückt werden kann. Daher sind wir jetzt in einer besseren Position, um seine Behauptung zu verstehen, dass die Gesunden „auch vom *Anblick* der Kranken behütet" werden müssen. Wenn Nietzsche Mitleid anhand des Paradigmas des Gähnens erklärt, lässt sich tatsächlich verstehen, dass jedes Subjekt, das dem einfachen Anblick von Leiden ausgesetzt ist, Gefahr läuft, vor der unbewussten Macht mimetischer Ansteckung zu kapitulieren. Dieser „krankhafte und gefährliche Zustand" (*AC* 7, KSA 6.174), wie er ihn auch nennt, ist mit der Kraft einer „Fernwirkung" ausgestattet. Darüber hinaus postuliert Nietzsches Theorie des Ursprungs der Kommunikation eine unbewusste, nachahmende Tendenz in jedem menschlichen Subjekt, das per definitionem hierarchischen typologischen Unterscheidungen gegenüber gleichgültig ist. Mit anderen Worten, der mimetische Instinkt, den Nietzsche nach draußen zu versetzen versucht, indem er ihn in die Sphäre der Sklaverei verbannt, ist bereits ein wesentlicher Bestandteil der Souveränität. Der Herr erweist sich als *ebenso* mimetisch *wie* der Sklave; der Kranke als *ebenso* stark *wie* der Gesunde! Natürlich führt ein solches mimetisches Pathos in Nietzsches *disjunktive Typologie* eine *affektive Konjunktion* ein.

Wenn wir uns auf eine höhere Allgemeinheitsebene begeben, können wir die theoretischen Konsequenzen der patho(-)logischen Lesart in zwei verschiedene Richtungen vorantreiben. Einerseits stellt diese Analyse die Konsistenz von Nietzsches Typologie der Menschen in Frage: die „angemessene" Schlussfolgerung einer Lesart *gegen* Nietzsche, die auf die Widersprüche in seinen Gedanken über Moral hinweist. Ich erkenne diese „Schlussfolgerung" als eine Anfangswirkung meiner Lesart an, insofern ich Nietzsches aristokratische Unterscheidung zwischen menschlichen „Typen" für eine Problematik halte, die für sein Denken kennzeichnend ist, dessen politische Implikationen wir später betrachten

werden. Andererseits fungiert unsere Aufmerksamkeit auf die schwankende Dimension von Nietzsches Nachdenken über die Mimesis als eine Lesart *mit* Nietzsche, eine Lesart, die nicht so sehr eine „Schlussfolgerung", sondern der „Anfang" der Problematik ist, die dieses Buch prägt. Ich verstehe die Interpretation daher in erster Linie in diesem zweiten Sinne, nämlich als eine kritische Bemühung, die sich der Rekonstruktion von Nietzsches Gedanken über Subjektivität und der theoretischen Implikationen verschreibt, die diese Gedanken für die Mimesistheorie implizieren. Aus dieser Perspektive lassen sich Nietzsches Einsichten in die Funktionsweise affektiver Kommunikation durch seine eher persönlichen „Bekenntnisse" ergänzen, die seiner Philosophie bereits innewohnen und die Relevanz und Macht des mimetischen Pathos bezeugen.[16] Dieser letzte methodologische Punkt beinhaltet den Wechsel der Aufmerksamkeit von einer Theorie der Mimesis zu der Erfahrung mimetischer Affekte; von der Patho-*logie*, die Nietzsche kontrolliert, zu einer *Pathologie*, die den Denker und sein Denken kontrolliert; von Nietzsches *Distanz* im Hinblick auf Mimesis zu seiner persönlichen Verstrickung in das mimetische *Pathos*, das er so geschickt analysiert.

Nietzsche beharrt umso mehr auf der Notwendigkeit, ein Pathos der *Distanz* im Hinblick auf seine Mitmenschen zu postulieren, als er selbst in seinem philosophischen Diskurs erscheint. In *Ecce Homo* verknüpft er beispielsweise „ein Vergessen der eigenen Distanz" mit der Gefahr der „Selbstlosigkeit" (*EH* 2, KSA 6.283). Daher ist es nicht verwunderlich, dass dieses autobiografische Buch von einer defensiven Sprache im Hinblick auf Affekte durchzogen ist, die das Subjekt („Nietzsche") „von außen her" zu durchdringen drohen. So spricht er beispielsweise von der Notwendigkeit der „Selbstvermauerung", der „Selbsterhaltung" und der „Selbstverteidigung" (*EH* 8, KSA 6.291f.). Und als ob das noch nicht genügte, formuliert Nietzsche sein Bedürfnis nach einer radikalen Verteidigung gegenüber der Macht äußerer Affekte, die die moderne Stadt dazu drängen, das Innenleben des Ichs zu durchdringen, indem er in einer Schopenhauerischen Gefühlslage die Frage stellt: „Müsste ich nicht

[16] Wie Nietzsche es bekanntlich formuliert. „Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unbemerkter mémoires." Und er fügt hinzu: „und insbesondere gibt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes Zeugnis dafür ab, wer er ist." (*JGB* 6). Der Nietzsche, auf den ich mich beziehe, taucht Schritt für Schritt aus einer wesentlichen Lektüre seiner Denkschrift auf, einer unbewussten Denkschrift, die Zeugnis dafür ablegt, „wer er ist" oder gern sein möchte.

darüber zum *Igel* werden?“ (*EH* 8, KSA 6.292). Es ist klar, dass diese tropologische Sprache einen selbsterhaltenden Zug impliziert, der verteidigend auf die ansteckende Macht der mimetischen Pathologie reagiert, die der kranken Herde innewohnt.

Nietzsche gesteht als erster ein, dass er unmittelbar in die mimetische Auffassung des Subjekts verstrickt ist, die er ansonsten als mimetisches Kranksein diagnostiziert. Abermals ist das im Hinblick auf das Mitleid selbst am deutlichsten, bei dem es sich um einen mimetischen Affekt handelt, den er als seine „größte Gefahr“ bezeichnet (*FW* 271).Wie er bekennt: „Ich weiß es ebenso gewiss: ich brauche mich nur dem Anblicke einer wirklichen Noth auszuliefern, so bin ich auch verloren! Und wenn ein leidender Freund zu mir sagte: ‚Siehe, ich werde bald sterben; versprich mir doch, mit mir zu sterben‘ – ich verspräche es.“ (*FW* 338, KSA 3.567). Wenn wir diese Aussage vor dem Hintergrund von Nietzsches „Theorie der Mitempfindung“ betrachten, die wir gerade skizziert haben, könnten wir sagen, dass Nietzsche die affektiven Quellen seiner Theorie der Kommunikation enthüllt. Die Tatsache, dass Nietzsches Anfälligkeit für das mimetische *Pathos* seinen philosophischen *Logos* prägt, sollte nicht überraschen. Sie stimmt vollkommen mit Nietzsches Behauptung überein, dass „jede große Philosophie“ in Wirklichkeit auf einem „persönlichen Bekenntnis“ beruht, eine Definition, die sich ebenfalls auf sein Denken anwenden lässt. Tatsächlich stammt Nietzsches kritisches Denken mit Bezug auf die Mimesis direkt von seiner persönlichen Anfälligkeit für ansteckende Wirkungen her, seine Patho-logie von seiner Pathologie. Diese Umkehrung der Perspektiven ist schließlich das, was er als seine „längste Übung“ bezeichnet. Und dieser Punkt wird bestätigt, wenn er freimütig zugibt, dass ein „Psychologe [. . .] wenig so anziehende Fragen [kennt], wie die nach dem Verhältnis von Gesundheit und Philosophie, und für den Fall, daß er selber krank wird, bringt er seine ganze wissenschaftliche Neugierde mit in seine Krankheit.“ (*FW*, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 2, KSA 3.347).

In diesem ersten Abschnitt sind wir Nietzsches diagnostischer Neugier in die geheimen Funktionsweisen des mitfühlenden Logos der Mimesis gefolgt. Wir haben bemerkt, dass Nietzsches Einsichten in mimetische Affekte nicht immer an der Oberfläche seines Textes fließen, sondern ihn von innen her prägen. Nietzsches Denken bewegt sich häufig in widersprüchliche Richtungen, manchmal wird es von der Funktion der Mimesis hoffnungslos „angezogen“, manchmal davon abgestoßen,

so abgestoßen, dass sie gar geleugnet wird. Und wie wir gesehen haben, entsteht sein philosophischer Logos Schritt für Schritt aus dieser Doppelbewegung hin zu und weg vom Pathos. Dieser Entstehungsprozess geht weiter, wenn wir nun unsere Erforschung von Nietzsches mimetischer Patho(-)logie weiter vorantreiben und uns dem zuwenden, was René Girard als Nietzsches „mimetische Krankheit" bezeichnet, wie sie in seiner Auseinandersetzung mit seinem „mimetischen Rivalen" par excellence erscheint, Richard Wagner.

4. JENSEITS DES RIVALITÄTSPRINZIPS

Nietzsches reife Philosophie lässt sich als ein Versuch der kathartischen Reinigung von seiner jugendlichen Ansteckung mit Wagnerschem Gefühl lesen. In der Vorrede zu *Der Fall Wagner* (1888) bringt er es deutlich zum Ausdruck: „Mein größtes Erlebnis war eine *Genesung*. Wagner gehört bloß zu meinen Krankheiten." Und ein paar Seiten später fügt er hinzu: „Ist Wagner überhaupt ein Mensch? Ist er nicht eher eine Krankheit? Er macht Alles krank, woran er rührt." (*WA* 5, KSA 6.21). Wagner teilt am Ende von Nietzsches Laufbahn mit der Herde das Hauptmerkmal, „krank" zu sein. Und abermals bestimmt Nietzsche diese Pathologie in Begriffen der Ansteckung. Sogar die Struktur von Nietzsches Position im Hinblick auf Krankheit wiederholt sich. Tatsächlich beginnt er mit der Verkündung seines Gesundheitszustands (in diesem Falle eine „Genesung") und damit, dass er diese Krankheit nach außen verlagert (Wagner wird als „bloße" Krankheit abgelehnt). Doch gleichzeitig weisen sein leidenschaftlicher Ton sowie das Eingeständnis, dass diese Krankheit ein wesentlicher Bestandteil seines Systems ist, stark darauf hin, dass die Wagner'sche „Infektion" (*WA*, „Nachschrift") bei weitem nicht geheilt ist.

Dieses Mal wird die ansteckende Kraft der Mimesis entschieden in einem ganz bestimmten Subjekt verortet, das in Nietzsches persönlicher und intellektueller Entwicklung eine entscheidende Rolle spielt. In einem gewissen Sinne könnten wir sogar sagen, dass Wagner das Alpha und Omega von Nietzsches philosophischer Laufbahn darstellt – eine Laufbahn, die mit *Die Geburt der Tragödie* beginnt (und unter dem Einfluss von sowohl Schopenhauer als auch Wagner geschrieben wurde) und mit zwei Büchern endet, die ausschließlich Wagner gewidmet sind (und die eindeutig als Versuch der agonistischen Absetzung von seinem früheren Helden und Mentor geschrieben wurden). Diese Art von

ansteckender Pathologie, die für „Wagners Pathos“ (*WA* 8; KSA 6.29) kennzeichnend ist, beinhaltet eine Ver-schmelzung zwischen dem Selbst und dem anderen, die für das Phantom von Ego symptomatisch ist, was auch bedeutet, dass die Frage nach der „Mimesis“ abermals für dieses Pathos zentral ist. Das ist zumindest die These von René Girard.

DIE GIRARDSCHE HERAUSFORDERUNG

In einer Reihe von Essays, die Nietzsche gewidmet sind, hat Girard überzeugend dafür argumentiert, dass Nietzsches „Krankheit“ mimetisch verstanden werden sollte.[17] Girards Vorstellung von Mimesis lässt sich ähnlich wie der Freudsche Begriff der „Identifikation“, dem wir später begegnen, als der Wunsch verstehen, „der andere zu sein“. Tatsächlich sagt er uns, dass „Wagner der Gott ist, der Nietzsche gerne sein möchte.“[18] Und doch sollte diese Identifikation mit dem anderen nicht mit der Identifikation Freuds verwechselt werden, insofern sie nur der erste Schritt in Girards Verständnis der „mimetischen Prozesses“ ist. Ein solcher „Prozess“ stellt das Zentrum von Girards Theorie der Mimesis dar und wird bekanntlich durch die Struktur eines entsprechenden Begehrens erzeugt. Wir sollten uns daran erinnern, dass für Girard Wünsche insofern mimetisch sind, als das Subjekt seinen oder ihren Wunsch nach der Figur eines „Vermittlers“ „modelliert“ und daher das begehrt, was das Vorbild begehrt. Auch wenn die Betonung der Dreiecksstruktur des Begehrens immer noch freudianisch ist, kehrt Girard durch einen geschickten theoretischen Zug, der das Gebiet der Mimesistheorie eröffnet, das ödipale Dreieck um, indem er das Primat der Mimesis gegenüber dem Begehren postuliert: „Der Ödipuskomplex verwurzelt den Wunsch im mütterlichen Objekt“ (das Objekt prägt das Begehren), schreibt Girard. Und er fügt hinzu: „Die mimetische Auffassung trennt den Wunsch von jedem Objekt ab“ (die Mimesis prägt das Begehren).[19] Die Identifikation (oder Mimesis) mit einem Vorbild bestimmt also das Objekt des Begehrens, und nicht umgekehrt. Das logische Resultat des „Primats der Mimesis“ gegenüber dem Begehren besteht darin, dass das Vorbild zwangsläufig zu einem „Rivalen“ wird. „Wenn Begierden wahrhaft mimetisch sind“, erklärt Girard, „müssen

[17] René Girard, „Superman in the Underground: Strategies of Madness – Nietzsche, Wagner, and Dostoevsky“, *MLN* 91 (1976): S. 1257–1266; „Dionysus versus the Crucified“, *MLN* 99 (1994): S. 816–835; „Nietzsche and Contradiction“.

[18] Girard, „Nietzsche and Contradiction“, S. 58.

[19] Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, S. 263

sie notwendig mit anderen Begierden zusammenprallen“,[20] sodass sich die Rivalität als unmittelbare Folge des mimetischen Begehrens und der Vermittler sich sowohl als Vorbild des Begehrens als auch als Hindernis für das Begehren erweist, das es erzeugt hat. Die „ambivalente“ Beziehung des Subjekts zu dem Vorbild/Hindernis, die von der Psychoanalyse nicht erklärt wird, zeigt sich somit als natürliche Folge der nachahmenden Dynamik des Begehrens. Indem er den Weg für das bereitet, was ich als mimetische Pathologie bezeichne, sagte Girard, dass das mimetische Begehren die ansteckende Eigenschaft einer Krankheit besitzt. Wie er es in *Figuren des Begehrens: das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität* formuliert „man ‚erwischt‘ ein nahes Begehren, so wie man durch die Berührung mit einem infizierten Individuum die Pest oder Cholera ‚erwischen‘ würde.“[21]

In diesem spezifischen Sinne sollte Girard zufolge die Krankheit, die Nietzsche sich durch die Aussetzung gegenüber der Wagner’schen Infektion „einfängt“, als „mimetische Krankheit“[22] verstanden werden, eine Krankheit, die Nietzsches psychisches Leben auf den Status eines Phantoms von Wagners Ich degradiert. Und tatsächlich „entspricht die Geschichte von Nietzsches Beziehung zu Wagner“, wie Girard sagt, „vollkommen den verschiedenen Stadien des mimetischen Prozesses“, eines Prozesses, durch den ein „Vorbild“ zu einem „Rivalen“ oder „Hindernis“ auf dem Weg zu dem begehrten Objekt wird, in diesem Fall, Cosima Wagner.[23] Girard weist auch darauf hin, dass diese „mimetische Rivalität“ unmittelbar verantwortlich für Nietzsches endgültigen „Absturz in den Wahnsinn“ ist[24] und somit impliziert, dass Nietzsche trotz seiner Behauptungen einer „Genesung“ letztlich daran scheitert, seine mimetische Pathologie zu heilen. Das ist eine wichtige und immer noch unerforschte These. Girards Interpretation stellt einen der frühesten Versuche dar, die Mimesis des Verhaltens erneut in den Rahmen der Nietzschestudien einzuschreiben, sich auf Nietzsches persönliche Anfälligkeit für Mimesis zu konzentrieren sowie eine ausführliche psychologische Erklärung von Nietzsches komplizierter Beziehung zu seinem mimetischen Rivalen, Richard Wagner, zu geben. Girards Interpretation bestätigt daher das, was wir im vorangehenden Kapitel über Mitleid

20 Girard, „Superman in the Underground“, S. 1164
21 Girard, *Figuren des Begehrens*, S. 107.
22 Girard, „Superman in the Underground“, S. 1175.
23 Girard, „Superman in the Underground“, S. S. 1161, S. 1163ff.
24 Girard, „Nietzsche and Contradiction“, S. 64.

und die theoretische Rivalität gesehen haben, die es beinhaltete, nämlich dass, während Nietzsche sich selbst in einer radikalen Distanz zu ansteckenden Formen mimetischer Pathologien sieht, eine Infektion bereits stattgefunden hat. Daher ist Nietzsches „Pathos der Distanz" nicht nur disjunktiv, sondern auch konjunktiv. Daher kann auch die theoretische Patho-logie, die Nietzsche, den Denker, dazu führt, andere im Sinne von Krankheit zu diagnostizieren, nicht von einer mimetischen Pathologie entkoppelt werden, die Nietzsche, den Menschen, betrifft.

Wenn wir nun Girards Mimesistheorie nicht einfach auf Nietzsche „anwenden", sondern diese innovative Forschungsrichtung weiter verfolgen, müssen wir Girards Aufforderung ernst nehmen, uns mit dem „Widerspruch" auseinanderzusetzen, den die Mimesis in Nietzsches Text erzeugt. Zu diesem Zweck sind ein paar Festlegungen angebracht. Erstens, obwohl die Bedeutung des Begehrens nicht unterschätzt werden kann, geht es bei Nietzsches mimetischer Rivalität mit Wagner nicht nur um einen Konflikt von Begierden mit Bezug auf ein gemeinsames Objekt (d. h. Cosima Wagner), sondern um etwas viel Grundlegenderes. Denn Wagners Einfluss auf den jungen Nietzsche hat die Macht, letzteren eines Gefühls für die eigene Identität überhaupt zu berauben. Nietzsche bringt eine solche Angst vor dem Nichtsein, die von der zu dominierenden Gegenwart des „Vorbilds" ausgelöst wurde, bereits in der vierten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* (1876) zum Ausdruck. In „Richard Wagner in Bayreuth" charakterisiert er den „Mittelpunkt seiner [Wagners] Kraft" im Sinne der „dämonischen Übertragbarkeit und Selbstentäußerung seiner Natur, welche sich andern ebenso mitteilen kann, als sie andere Wesen sich selber mitteilt." (*UB* IV, 7, KSA 1.466). Man beachte, dass das Verb, das Nietzsche hier benutzt, um Kommunikation zu bestimmen (*mitteilen*), dasselbe ist, das er verwendet, um den Prozess der Kommunikation des Phantoms von ego zu bezeichnen, ein Verb, das die Bewegung der konjunktiven (*mit*) Disjunktion (*teilen*) gut erfasst, die für das Pathos der Distanz so kennzeichnend ist, dem unser Interesse gilt. Darüber hinaus ist der Effekt dieser „Mitteilung", dass der Beobachter (Nietzsche selbst) dazu geführt wird, sich eine grundlegende existenzielle Frage zu stellen, nämlich „Zu welchem Zweck bist *du* eigentlich hier?" Und da es ihm nicht gelingt, eine angemessene Antwort auf diese Frage zu finden, ist das zwangsläufige Ergebnis, so Nietzsches Folgerung, dass „er sich seinem Wesen entfremdet fühlt." (IV, 7, KSA 1.466). Das bedeutet auch, dass das machtvolle Eindringen des Vorbilds in das Ich letzteres nicht nur eines begehrten Objekts beraubt, sondern

auch und auf problematischere Weise eines Zwecks (wozu?) oder besser seines eigentlichen „Wesens".

Dieser psychologische Punkt ist sowohl innerhalb als auch außerhalb der Nietzscheforschung nicht unbemerkt geblieben. In einer Analyse dieses sehr frühen Textes bestimmt Herman Siemens beispielsweise die Abhängigkeitsposition des frühen Nietzsche als einen „Moment der Nicht-Identität",[25] einen Selbstverlust, der eine agonistische Konfrontation mit dem Vorbild hervorbringt, um es zu überwinden. Und innerhalb des Gebiets der Mimesistheorie gibt Mikkel Borch-Jacobsen folgende Darstellung der mimetischen Rivalität:

> Die Wut, die mich bei seinem Anblick überwältigt, rührt nicht von der Tatsache her, dass er mich einer Sache enteignet, sondern von der Tatsache, dass er mich unerklärlicherweise meiner selbst beraubt. Daher stammt der totale, totalitäre Charakter des Kriegs, der dann beginnt und den keine Genugtuung besänftigen kann: „Entweder er oder ich".[26]

Diese Darstellung der Rivalität ist der Inspiration nach Girardisch und bezieht sich unmittelbar auf den psychischen Kampf, mit dem der junge Nietzsche konfrontiert ist. Und doch ist das, worum es bei diesem Kampf auf Leben und Tod geht, nicht so sehr die Besitzergreifung (oder „Aneignung") des begehrten Objekts, als vielmehr etwas Intimeres und Beunruhigenderes, nämlich das eigene Sein (oder Selbstsein) des Subjekts selbst. Ein solcher Konflikt entsteht aus den Versuchen des Subjekts, dem zertrümmernden, zudringlichen Eindruck des Vorbilds zu widerstehen, um sein Gefühl der eigenen Identität aufrechtzuerhalten. Nietzsches Angst vor einem Verlust des „Zwecks" und „Seins" ist für die mimetische Rivalität symptomatisch; und doch konzentriert sich diese Rivalität nicht in erster Linie auf die Frage nach der mimetischen *Begierde*, sondern auf die Frage nach der *Mimesis* selbst.[27] Mit anderen Worten, das Problem besteht nicht darin, das Objekt zu haben oder nicht zu haben, sondern darin, ein Subjekt zu sein oder nicht. Sein oder Nichtsein, das ist die Frage, die Nietzsche gemeinsam mit anderen Mo-

---

[25] Herman Siemens, „Agonal Configurations in the *Unzeitgemäße Betrachtungen*: Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche's Early Thought", in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001) S. 80–106, S. 81.

[26] Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, S. 90.

[27] Wenn ich im Folgenden vom Girard'schen Begriff der „mimetischen Rivalität" spreche, dann verstehe ich diesen in diesem besonderen Nietzsche'schen Sinne.

dernisten zu beantworten bestrebt ist, und in dieser Frage liegt vielleicht seine mimetische Originalität.

Soviel zu Nietzsches persönlicher mimetischer Pathologie. Aber wie steht es um die allgemeine Struktur von Girards Interpretation und ihre weiteren theoretischen Implikationen? Girard ist ein Theoretiker, der äußerst bedacht darauf ist, die Problematik des Begehrens nicht auf die private Innerlichkeit des Subjekts oder auf häusliche Familienstrukturen zu beschränken. Seine ganze Theorie der Mimesis besteht in einem kühnen und innovativen Versuch, die gewaltsamen sozialen Wirkungen aufzudecken, die sich aus der imitativen Struktur der Begierde ergeben, eine Gewalt, die, wie er erklärt, sich ansteckend in der Menge verbreitet, für das verantwortlich ist, was er als „Krise der Differenz" bezeichnet, und die umfassendere gesellschaftliche Ordnung zu zerstören droht. Wie wir sehen werden, plagen solche mimetische Krisen die Moderne noch stärker als die Romantik, und die Gewalt, die daraus folgt, erreicht beispiellose Ausmaße. Und doch neigt Girard in seiner Interpretation Nietzsches dazu, seine Problematik auf die Grenzen des Wagnerschen Familienkreises zu beschränken. Das Dreieck Nietzsche-Wagner-Cosima (und das mythologische Gegenstück Theseus-Dionysos-Ariadne) fungiert als eine quasi-ödipale Struktur, in der die Identifikation das Primat gegenüber dem Begehren hat. Warum dieser ungewöhnliche Zug der Reterritorialisierung?

Girards Begrenzung der Nietzsche'schen Problematik der Mimesis auf die Privatsphäre erscheint weniger auffällig, wenn wir schematisch die beiden hauptsächlichen zugrunde liegenden theoretischen Einsätze betrachten, die seine Lesart motivieren. Nietzsches mimetische Rivalität mit Wagner dient als Begegnungspunkt, an dem zwei von Girards wichtigsten theoretischen Axiomen zusammenkommen. Das erste ist offensichtlich und braucht kaum erwähnt zu werden: diese Beziehung dient dazu, „auf wunderbare Weise" die Dreiecksstruktur des Begehrens zu bestätigen, wie Girard sagt, und, was ebenso wichtig ist, seine theoretische Position gegenüber alternativen Auffassungen des Begehrens zu klären – in diesem Fall Girards eigenes theoretisches Vorbild und sein Rivale par excellence, Sigmund Freud.[28] Das zweite ist weniger sichtbar, steht aber im Zentrum von Girards affektiver Auseinandersetzung mit Nietzsche. Implizit geht es bei Girards Interpretation von Nietzsche um die Zelebration des Christentums gegen einen seiner gewaltigsten Kri-

[28] Girard, „Superman in the Underground", S. 1163–1169.

tiker. Die theologischen Implikationen von Girards Spielart der Mimesistheorie werden zwar erst Schritt für Schritt in nachfolgenden Büchern zum Vorschein kommen, aber sie unterstreichen bereits seine Interpretation Nietzsches. Wenn die Theorie des mimetischen Begehrens das Alpha von Girards Laufbahn ist, dann ist das Christentum das Omega. Für den französischen Theoretiker findet die Gewalt ihre Lösung im „Sündenbock"-Mechanismus, im unschuldigen Opfer, dessen Opferung eine kathartische Reinigung gesellschaftlicher Gewalt gestattet.[29] Girard findet reichlich Belege für die Notwendigkeit dieser Opferlösung, von den griechischen Mythen bis zu breit gefächerten anthropologischen Beispielen, sowie bei den großen Klassikern der abendländischen Literatur. Aber vor allem im christlichen Mythos wird Girard zufolge die mimetische Logik radikaler und skandalöser enthüllt. Für Girard hat das Christentum das ontologische Primat gegenüber anderen Religionen, insofern nur im christlichen Mythos die radikale *Unschuld* des Opfers am Kreuz und somit die Logik, die der Gewalt zugrunde liegt, schließlich für alle Welt enthüllt wird. Die Anerkennung dieser „Wahrheit" – und hier gehen die theoretische „Wahrheit" mimetischer Gewalt und die christliche „Wahrheit" der Offenbarung Hand in Hand – öffnet Girard zufolge das Tor zur Erlösung von der gesellschaftlichen Gewalt.[30] Somit können wir sehen, dass für Girard bei seiner Interpretation von Nietzsche genug auf dem Spiel steht, um die Problematik der Mimesis *nicht* auf die weitere soziale Sphäre hin zu öffnen, wozu er gewöhnlich neigt.

Es ist gewiss richtig, dass Nietzsches persönliche Angriffe auf Wagner vom eigenen Groll des letzteren befleckt sind. Wie wir bereits sehen konnten, ist Nietzsche, wenn es um Mimesis geht, pathologisch in

[29] Zu einem originellen Vorläufer der Idee, dass der Sündenbock ein *pharmakon* ist, das ursprünglich mit Reinigungsritualen verbunden war, siehe Derrida, „Platons Pharmazie", S. 144–51. Derrida nimmt auch eine Schlüsselerkenntnis der Mimesistheorie vorweg, wenn er im Gefolge von Platons Darstellung von Thoth im *Phaidros* schreibt: „Indem er sich von seinem anderen unterscheidet, ahmt Toth es zugleich nach, macht er sich zu dessen Zeichen und Repräsentanten, gehorcht ihm, *passt sich* ihm *in der Form an*, ersetzt es, wenn nötig, mit Gewalt" (S. 103). Passagen wie diese deuten darauf hin, dass eine umfassende Genealogie der Mimesistheorie immer noch nachgezeichnet werden muss.

[30] Das entspricht nicht mehr Girards gegenwärtiger Position. Wie er nun erklärt: „Ich habe das Christentum lange Zeit als einen Beobachtungsposten [*comme une position de surplomb*] aufzufassen versucht, musste diese Vorstellung aber aufgeben. Heute bin ich davon überzeugt, dass man von einer Warte aus denken muss, *die im Innern der Mimetik liegt*." Girard, *Clausewitz zu Ende denken*, S. 148.

das verstrickt, was er anprangert, und das ist besonders deutlich, wenn Mitleid durch Wagners Pathos zum Ausdruck kommt.[31] Gleichermaßen grundlegend ist Girards Behauptung, dass „jede zukünftige Interpretation Nietzsches … in der Lage sein muss, den Widerspruch zu erklären, den wir in Nietzsches Beurteilung des *Parsifal* fanden.“[32] Diesen Widerspruch haben wir im vorangehenden Abschnitt erklärt. Wie wir gesehen haben, verstrickt Nietzsches ambivalente Einstellung zum Mitleid – nicht nur, wie sie in einer fragmentarischen Reaktion auf *Parsifal* zum Ausdruck kommt, sondern *in der Gesamtheit seines veröffentlichten Werkes* – ihn beständig in die mimetische Pathologie, die er ansonsten als Symptom für Sklaverei anprangert. Und doch lässt Girard, indem er sich in erster Linie auf Nietzsches persönliche Beziehung zu Wagner konzentriert, unseres Erachtens das Pendel zu weit in die Richtung des mimetischen Pathos und der darauf folgenden *Pathologie* ausschlagen und verfolgt nicht die Gegenbewegung, die zwangsläufig folgt. Das heißt, er erklärt nicht die patho-*logische* Relevanz von Nietzsches Versuch, eine kritische Distanz zwischen ihm und Wagner zu postulieren. Kurz, Girard erzählt uns nur die halbe Geschichte; ich wende mich nun der Betrachtung der anderen Hälfte zu.

Es ist wichtig zu erkennen, dass Nietzsches Verstrickung in mimetische Affekte und Rivalitäten nicht nur hinderlich ist, weil sie Nietzsche in das verstrickt, was er anprangert, sondern dass sie potenziell auch ermöglichend ist; die mimetische Patho(-)logie ist nicht nur ein Symptom für Krankheit (oder Pathologie), sondern besitzt auch ein kritisches, klinisches Interesse (oder Patho-logie). Was Girard als Nietzsches Ressentiment gegenüber „dem kulturellen Helden des deutschen Volkes“[33] bezeichnet, hat außerdem den paradoxen Effekt, Nietzsches kritische Objektive im Hinblick auf die Mittel zu schärfen, durch die dieser Erfolg erreicht wird. Es gibt also einen Sinn, in dem Nietzsche eine Kapitulation vor dem Pathos der Identifikation in eine kritische Distanz klini-

---

31 Girard behauptet, dass er in den *Nachgelassenen Fragmenten* den letztendlichen Beweis für Nietzsches Begeisterung für Wagners christlichstes Werk gefunden hat, denn Nietzsche schreibt von einem „unbeschreiblichen Ausdruck der Größe *im* Mitgefühl ihm gegenüber, *was auch immer das heißt*.“ Und im Hinblick auf *Parsifal* sagt Nietzsche: „Ich kenne nichts, das das Christentum in solcher Tiefe erfasst und das so mächtig Mitgefühl erzeugt. Ich bin völlig hingerissen und gerührt.“ Zitiert in Girard, „Nietzsche and Contradiction“, S. 60.

32 Girard, „Nietzsche and Contradiction“, S. 65.

33 Girard, „Superman in the Underground“, S. 1257.

schen Werts verwandelt. Wenn die Krankheit unseren philosophischen Arzt zwar auch weiterhin betrifft, steht doch auch eine weitere Diagnose bei Nietzsches Kritik seines ehemaligen „Vorbilds“ auf dem Spiel. Ich denke insbesondere an die überwältigende Zahl von Bezugnahmen in Nietzsches späteren Texten Im Hinblick auf jene mimetische Szene par excellence, die das Wagnersche Theater ist, eine Szene, die Nietzsche zufolge symptomatisch für die mimetischen Pathologien ist, die die Moderne insgesamt infizieren.

Mit Bezug auf den „Kult“, der die Macht hat, die „Menge“ zu beeinflussen, ist Nietzsches Operationsskalpel vielleicht am schärfsten. Ein „Kult“ ist immer das Produkt einer stark ritualisierten Beziehung zur Menge, und Nietzsches Besuche in Bayreuth gaben ihm reichlich Gelegenheit, diese intersubjektive Gruppendynamik sorgfältig zu beobachten. Nietzsches Kritik sowohl des „Wagnerkults“ als auch der modernen Massen, die ihn begeistert feiern, beruht, wie wir nun sehen werden, auf einer weiteren Kritik moderner Subjektivität, Sprache und Kultur. Tatsächlich kontaminiert die „mimetische Krankheit“, die Nietzsche betrifft, das, was Nietzsche „die ganze moderne ‚Menschlichkeit‘“ nennt (*WA* Vorwort, KSA 6.12). Daher wechseln wir jetzt von der Familie zum Theater, von der Individual- zur Sozialpsychologie. Und in diesem Perspektivenwechsel, der außerdem seine „längste Übung“ ist, verwandelt sich Nietzsche abermals von einem mimetischen Patienten zu einem Arzt der Kultur, der von der Krankheit befallen ist, die er zu heilen versucht.

5. NIETZSCHES PLATONISMUS

Nietzsche sagt über den asketischen Priester, dass „er [. . .] selber krank sein [muss], er muss den Kranken und Schlechtweggekommenen von Grund aus verwandt sein, um sie zu verstehen“ (*GM* III, 15; KGA, VI, 2, S. 390). Dasselbe lässt sich im Hinblick auf Nietzsches Beziehung zur mimetischen Krankheit im Allgemeinen sagen und über die Krankheit, die er im „Wagnerkult“ im Besonderen am Werk sieht. Da Nietzsche selbst von dem betroffen ist, was er als Wagners „Infektion“ bezeichnet (*WA* Nachschrift, KSA 6.44), kann er sie „verstehen“. Aber im Unterschied zum Priester zielt Nietzsche nicht auf „ein Verstehen *mit* ihnen [d. h. den Kranken]“ ab (*GM* III, KGA, VI, 2, S. 390, Hervorhebung d. A.). Stattdessen schlägt er ein Verstehen *gegen* sie vor; und, so fügt er hinzu, auch *gegen* sich selbst. So eröffnet er *Der Fall Wagner* mit der

radikalen Absicht, „Partei zu nehmen *gegen* alles Kranke in [ihm], eingerechnet Wagner, eingerechnet Schopenhauer, eingerechnet die ganze moderne ‚Menschlichkeit'." (*WA* Vorwort, KSA 6.12).

In den beiden vorangehenden Abschnitte haben wir die mimetische Dimension dieser „Krankheit" und ihre Macht betrachtet, sowohl die Figur des Herren als auch Nietzsches zu beeinflussen. Diese Analyse beinhaltete eine Bewegung von Nietzsches kritischer *Distanz* von der Mimesis zu seiner persönlichen psychischen Verstrickung in zwei Hauptformen des mimetischen *Pathos*: Mitleid und Rivalität oder, wenn man so will, seine Schopenhauerischen und Wagnerischen Krankheiten. Indem wir unseren Anhaltspunkt aus Nietzsches Kriegserklärung gegen seine eigene mimetische Infektion entnehmen, folgen wir jetzt seiner eigenen perspektivischen Gegenbewegung: Wir bewegen uns von seiner persönlichen Infektion (oder Pathologie) zu einer kritischen Bewegung (oder Patho-logie) einer mimetischen Krankheit, die er nicht nur an sich selbst am Werk sieht, sondern auch in jenem Mikrokosmos der Moderne, der das Wagner'sche Theater ist. Diese theoretische Wende sollte uns wiederum zu verstehen ermöglichen, warum Nietzsche, nachdem er seine Ansteckung durch „Wagners Pathos" anerkannt hat, unmittelbar hinzufügt: „Nicht dass ich gegen diese Krankheit undankbar sein möchte." (Vorwort; KSA 6.12).

THEATROKRATIE

Auf den Anfangsseiten von *Der Fall Wagner* macht Nietzsche deutlich, dass das, was bei seiner Kritik an Wagner auf dem Spiel steht, nicht nur eine *persönliche* agonistische Auseinandersetzung mit seinem früheren Vorbild ist, die durch mimetische Rivalität motiviert ist, und auch nicht nur ein *ästhetischer* Angriff auf Wagners musikalisches Pathos (obwohl sie auch beides ist), sondern auch und vor allem ein *ethisch-politischer* Angriff, der sich auf Wagner richtet und auf die moderne Welt, die er repräsentiert. Dass Wagner und die Moderne zwei Seiten derselben Münze sind, wird von Nietzsche angedeutet, wenn er schreibt, dass „Wagner [. . .] die Modernität *resümiert*" oder wie er es auch formuliert, „durch Wagner redet die Modernität ihre *intimste* Sprache) (Vorwort, KSA 6.12). Für Nietzsche fungiert Wagner also als Medium, durch das die Sprache der Moderne vermittelt wird. Dementsprechend beschränkt er seine medizinische Diagnose nicht auf eine Betrachtung „des Falls

Wagner“[34] („Wagners Kunst ist krank“ [*WA* 5, KSA 6.21]), sondern dehnt sie auf die Moderne als solche aus („nichts ist moderner als diese Gesammterkrankung“ (5; KSA 6.23). Diese synekdochische Beziehung zwischen Wagner und der Moderne gestattet Nietzsche, seine kritische Analyse des mimetischen Verhaltens auf die Sphäre des Theaters zu begrenzen, eine Sphäre, mit der er angesichts seiner philologischen Ausbildung in der klassischen Antike gut vertraut ist.

In seiner späteren Periode beharrt Nietzsche darauf, dass Wagners Sprache im Wesentlichen eine Theatersprache und keine Musiksprache ist, was auch bedeutet, dass sie eine Sprache der dramatischen Verkörperung oder wie Platon sagen würde, der *Mimesis* ist. Bezugnahmen auf das Theaterhafte kommen in Nietzsches Kritik an Wagner beständig vor. In *Der Fall Wagner* wird letzterer wiederholt als „Schauspieler“ charakterisiert, als „Theater-Genie“ (*WA* 8, KSA 6.30), „der Proteus-Charakter der Degenerescenz“ (5, KSA 6.23). Nietzsche geht so weit zu behaupten, dass er „ein unvergleichlicher Histrio, der größte Mime“ (8, KSA 6.30) oder wie er es nachdrücklich formuliert „der begeistertste Mimomane, den es gegeben hat“ (*FW* 368) ist. So kann er sagen, dass „nur der Schauspieler [. . .] noch die *große* Begeisterung [weckt].“ (*WA* 11, KSA 6.38).[35] Aber Nietzsches Kritik beschränkt sich nicht auf die Wände des Theaters. Indem er den Nachdruck von der Sprache des Theaters auf die Sprache der Politik verlagert, bestimmt er Wagner als „Tyrann“ (8, KSA 6.29) und seinen Kult als „*Theatrokratie*“ (Nachschrift, KSA 6.42), eine Art von Theater-Autokratie, die vor allem feindlich gegenüber rationalem Denken eingestellt ist; „Vor allem kein Gedanke! Nichts ist compromittierender als ein Gedanke!“ (6, KSA 6.24). Und schließlich macht er die theoretischen Einsätze hinter dieser heftigen Attacke deutlich: Wagner, so Nietzsche, „enthält die ganze Psychologie des Schauspielers, er enthält auch dessen Moral.“ (8, KSA 6.31) Moral und Psychologie kreuzen abermals den Weg von Nietzsches mimetischer Patho(-)logie. Aber dieses Mal ist klar, dass sowohl die Sprache als auch die Gründe, die Nietzsches Kritik an Wagner prägen, im Grunde der platonischen Kritik

[34] Nietzsche verwendet diesen Begriff im medizinischen Sinne. So schreibt er etwa, dass „unsere Ärzte und Physiologen [. . .] ihren interessantesten Fall in Wagner [haben].“ (*WA* 5, KSA 6.23).

[35] Nietzsches Beschreibung Wagners als „Schauspieler“ und „Mime“ beschränkt sich nicht auf seine zwei Bücher, die seinem mimetischen Rivalen gewidmet sind, sondern erscheinen auch in anderen Büchern seiner späteren Periode. Siehe, *GD* 11, KSA 6.118 und Buch 5 von *FW*.

an der affektiven Mimesis geschuldet sind. Nietzsche contra Wagner, der Philosoph gegen den Schauspieler, wie er schon in *Morgenröte* gesagt hatte, „der Cultus der Vernunft" gegen den „Cultus des Gefühls" (*M* 197, KSA 3.171). Das ist in der Tat eine moderne Neuinszenierung dessen, was Platon bekanntlich als „den alten Streit zwischen Philosophie und Dichtung" bezeichnet hatte.[36]

Dass Nietzsche, der Philosophendichter, Partei für Platon, den rationalen Menschen, ergreift, mag auf den ersten Blick überraschen. Schließlich ist Nietzsche, der anti-platonische Philosoph par excellence, darauf aus, „den Platonismus zu stürzen", anstatt Platons Denken fortzuschreiben. Und wie man weiß, ist es schwierig, in der Geschichte des abendländischen Denkens einen Philosophen zu finden, der Platon mit größerer ironischer Distanz angreift als Nietzsche. Sowohl der Mensch als auch sein Denken werden wiederholt als krank, lebensverneinend, nihilistisch und so weiter charakterisiert. Und um jegliche Zweifel im Hinblick auf seinen kritischen Standpunkt mit Bezug auf den Begründer der Philosophie zu zerstreuen, bestimmt sich Nietzsche selbst unverblümt als „gründliche[n] Skeptiker [. . .] im Verhältnis zu Plato" (*GD* 2, KSA 6.155). Das zumindest behauptet Nietzsche in seinen wohlbekannten anti-platonischen Momenten. Doch ist es entscheidend zu verstehen, dass Nietzsches Distanz zum Vater der Philosophie, ähnlich wie seine Beziehungen zu seinen anderen intellektuellen Vaterfiguren, denen wir begegnet sind (d. h. Schopenhauer und Wagner), nicht so abgrundtief ist, wie sie anfänglich zu sein scheint. Wie er in *Ecce Homo* bekennt, greift er nur „Sachen an, die siegreich sind" und im Hinblick auf die er „Dankbarkeit" empfindet (*EH* 7, KSA 6.274). Daher ist es entscheidend, Nietzsches Position unverzüglich dadurch einzuschränken, dass seine Kritik an Platon die Ontologie, und nicht die Ethik betrifft, die Metaphysik, und nicht die Psychologie, die repräsentationale Mimesis, und nicht die mimetische Verkörperung.

Dies ist der Zeitpunkt, sich daran zu erinnern, dass Nietzsches Schuld gegenüber der platonischen Mimesiskritik bereits in seinen Bemerkungen zum „Phantom von Ego" sichtbar war, mit denen wir begannen. Wie wir gesehen haben, schreibt Nietzsche in *Morgenröte*, dass insofern die „allermeisten" kein Ich, sondern stattdessen ein Phantom von Ego haben, „in Folge dessen leben sie Alle zusammen in einem Nebel von unpersönlichen, halbpersönlichen Meinungen und willkürli-

[36] Platon, *Staat*, 607b.

chen, gleichsam dichterischen Wertschätzungen.“ Dass der Begriff des „Phantoms“ in Verbindung mit einem Bezug auf die Willkürlichkeit „dichterischer Wertschätzungen“ erscheint, ist ein unmissverständlicher Hinweis auf Platons epochale Kritik der Mimesis. Im 10. Buch des *Staat* führt Platons metaphysischer Idealismus ihn dazu, die Welt der Immanenz als eine abgewertete Kopie idealer Formen zu betrachten und die Sphäre der mimetischen Repräsentation als Kopie einer Kopie. Um nun den erkenntnistheoretischen und ontologischen Wert der Kunst zu untergraben, bestimmt Platon bekanntlich die mimetische Kunst als eine bloße „Imitation eines Schattenbilds“ (*phantasma*) (598b), und den „Nachbildner“ als einen „Verfertiger von Schattenbildern“ (599d), die drei Schritte von der Wirklichkeit entfernt sind. Bei Platon wird also der Begriff des „Phantoms“ (Schattenbilds) mit seinen erkenntnistheoretischen Anliegen aufgeladen, die für seine idealistische Ontologie kennzeichnend sind: Das „Phantom“ ist der „Wirklichkeit“ entgegengesetzt wie die „Erscheinung“ dem „Sein“.

Nietzsche ist sich natürlich der grundlegenden Verknüpfung zwischen dem platonischen Begriff des *phantasma* und der ontologischen Kritik der Mimesis vollkommen bewusst. Schließlich geht es bei seinem Streit mit Platon um den Versuch, genau diesen metaphysischen Gegensatz aufzuheben. In *Die Geburt der Tragödie* hatte er uns bereits daran erinnert, dass Platons Haupteinwand gegen die Kunst darin bestand, dass sie „Nachahmung eines Scheinbildes sei, also noch einer niedrigeren Sphäre, als die empirische Welt ist, angehöre“ (*GT* 14, KSA 1.93).[37] Doch in *Morgenröte* psychologisiert Nietzsche den platonischen Begriff des Phantoms, indem er den Brennpunkt der Aufmerksamkeit von der Ontologie auf die Psychologie verlagert; von der repräsentationalen Mimesis (Dichtung als ein „Phantom *der Wirklichkeit*“) auf die psychologische Mimesis (der Mensch als ein „Phantom *von Ego*“). Diese Verlagerung der Betonung von der empirischen Welt auf die psychische Welt, von der „Wirklichkeit“ auf das „Ich“ ist eine Möglichkeit für Nietzsche, seine Distanz von Platons idealistischer Ontologie und der Abwertung des Lebens und der Kunst, die sie impliziert, zu markieren. Und doch gibt es auch einen Sinn, demzufolge eine solche Verlagerung der Betonung auf die Psychologie der platonischen Kritik der Mimesis im Allgemeinen und des mimetischen Schauspielers im Besonderen treu bleibt.

[37] Zu Nietzsches wahrheitsgetreuer Darstellung der platonischen Kritik mimetischer Kunst siehe „Richard Wagner in Bayreuth“ (*UB* IV,7).

Tatsächlich geht es Nietzsche in seiner gesamten Kritik an Wagner um einen psychologischen Zustand der Verschmelzung von Selbst und anderem, der für das „Phantom von Ego" kennzeichnend ist und das auch am Grunde von Platons Befürchtungen mit Bezug auf das steht, was er als „Verfertiger von Schattenbildern" bezeichnet. Nietzsche, der antiplatonische Philosoph schreibt daher implizit auch *mit* Platon oder zumindest mit Platons *psychologischen* Einsichten in die Mimesis gegen die Figur des mimetischen Schauspielers.

Die Kritik der Mimesis, die Nietzsches Bezugnahme auf das „Phantom von Ego" prägt, könnte sogar als stillschweigender Versuch verstanden werden, auf Platon etwas zu antworten, das, wenn es explizit gemacht wird, in etwa so lauten könnte: „Ich stimme mit dir überein, alter Platon. Die Mimesis ist tatsächlich mit einer Welt von Phantomen verknüpft. Und wie du uns gelehrt hast, sind diese Phantome die unmittelbare Folge der emotionalen Unruhe der Subjekte, was sie daran hindert, die Wirklichkeit deutlich zu sehen. Daher bin ich sicher, dass du nichts dagegen hast, wenn ich sage, dass die Ursache davon, dass es dem Subjekt an deutlicher Sicht mangelt, nicht so sehr in jenen Phantomen der *Wirklichkeit* liegt, die die Künstler reproduzieren, als vielmehr in der emotionalen Kraft solcher Schauspieler, das Ich in eine bloße Kopie oder in ein Phantom anderer Iche zu verwandeln. Zumindest scheinst du das im 3. Buch des *Staat* und dann auch wieder im 10. Buch selbst nahezulegen, wenn du von der Malerei zur Dichtung zurück wechselst; von der repräsentationalen Mimesis zurück zur affektiven Mimesis. Aber wie du weißt, bleibe ich lieber bei dieser (immanenten) psychologischen Forschungsrichtung, anstatt (transzendente) metaphysische Fabeln zu erfinden. Mit anderen Worten, anstatt die *Wirklichkeit* selbst als bloßes Phantom anzuprangern, mache ich direkt das Phantom von *Ego* verantwortlich, das Dichter und Schauspieler mitzuteilen vermögen." Wenn wir den stillschweigenden theoretischen Zügen folgen, die Nietzsches Darstellung des Phantoms von ego zugrunde liegen, könnten wir sagen, dass Nietzsche *gegen* Platons ontologische Abwertung der Wirklichkeit *durch* Platons psychologische Darstellung mimetischer Verkörperung kämpft.

Aber um Nietzsches Verurteilung der Wagner'schen/modernen Krankheit voll zu erfassen, müssen wir uns an die wichtigsten Elemente von Platons eigener *psychologischer* Theorie der Mimesis erinnern – eine alte Spielart von Mimesistheorie, deren Kenntnis Nietzsche bei seinen modernen Lesern voraussetzt.

Der platonische Bann

Trotz der Tatsache, dass Platons Kritik der Mimesis häufig als einfacher, tyrannischer Ausschluss des Dichters aus dem idealen Staat abgelehnt wird, ist seine Argumentation gegen die Dichtung komplex, vielschichtig und entzieht sich einer bequemen Zusammenfassung. Mein Ziel besteht hier darin, schematisch auf die fundamentalen *Gründe* hinzuweisen, die Platons berüchtigte Austreibung der Mimesis prägen, um die theoretischen Implikationen vollständig zu vermitteln, die für Nietzsches Verurteilung von Wagner und für die „Sprache der Moderne" wesentlich sind, die durch ihn spricht. Um dieser Kritik einen Sinn abzugewinnen, werden wir dem Weg folgen müssen, der zuerst von Platon gewiesen wurde. Das bedeutet auch, dass wir sowohl den Inhalt (*logos*) als auch die formalen Qualitäten (*lexis*) dieser Sprache betrachten müssen (*Staat* 392c), sowie die Auswirkungen dieser Sprache auf den Schauspieler und das moderne Publikum, das ihm zuhört.

Auf der Ebene des Inhalts sieht der späte Nietzsche in Bayreuth den Schmelztiegel einiger der modernen Ideologien, gegen die er am stärksten opponiert. Für ihn ist Wagners Sprache insofern „modern", als sie Ideologien einen Ausdruck verleiht, die so unterschiedlich sind wie Idealismus, Nihilismus, deutscher Nationalismus und Antisemitismus, Ideologien, die Nietzsche konsequent ablehnt. Nietzsche stellt das kurz und bündig klar, wenn er schreibt, dass „seitdem Wagner in Deutschland war, condescendirte er Schritt für Schritt zu Allem, was ich verachte – selbst zum Antisemitismus." (*NW* 1, KSA 6.431) Kritiker, die ihre Aufmerksamkeit auf die politische Dimension von Nietzsches Denken richten, haben Wagners problematische politische Implikationen ausgeführt. Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy zum Beispiel machen geltend, dass Wagners gesamtes künstlerisches Werk „nicht nur ästhetisch ist, es winkt dem Politischen zu", und sie erkennen die Rolle der Mimesis in dieser Politik an.[38] In jüngerer Vergangenheit haben Jacob Golomb und Robert Wistrich darauf hingewiesen, dass die „Wagner'sche Ideologie und der Wagnerkult, die sich in Bayreuth entwickelten … wirkliche Vorläufer *völkischer* und Hitlerscher Ideen waren."

[38] Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy, „The Nazi Myth", übers. v. Brian Holmes, *Critical Inquiry* 16.2 (1990): S. 291–312, S. 303. Sie fügen hinzu: „bei der Gründung Bayreuths wird sein [Wagners] Ziel vorsätzlich politisch sein: Es wird die Vereinigung des deutschen Volkes sein, eine ausgiebige Feier und theatralische Zeremonie (vergleichbar mit der Vereinigung der Stadt im tragischen Ritual)" (S. 303).

In diesem Sinne, fügen sie hinzu, zeigt Nietzsches „vernichtende Kritik Wagners – die in vielen Hinsichten im Hinblick darauf, was kommen sollte, prophetisch ist –, mit welchen scharfsinnigen Einsichten er durch die gefährlichen Trugbilder hindurchblickte.“[39] Aber auch wenn Nietzsche durch solche Trugbilder hindurchblickt, tat das natürlich nicht jedermann; insbesondere nicht das Wagner'sche Publikum. Und gerade, um den besonderen Prozess zu verstehen, durch den der Künstler seinem Publikum solche Meinungen mitteilte, müssen wir die formalen Qualitäten der Wagnerschen/modernen Sprache neu betrachten, die Nietzsche kritisiert. Während ich mit Golomb und Wistrich eindeutig übereinstimme, dass Nietzsches „scharfsinnige Einsicht“ in den Inhalt von Wagners „Ideen (*logos*) unmissverständlich ist, möchte ich behaupten, dass Nietzsche sich als noch „scharfinniger“ und „prophetischer“ erweist, wenn er zur Kritik der Modalität übergeht, durch die solche völkischen, Hitlerschen Ideen mitgeteilt werden (*lexis*). Wie Nietzsche es formuliert: „Dieser Künstler beleidigt mich durch *die Art*, wie er seine Einfälle, seine sehr guten Einfälle vorträgt.“ (*FW* 187; Hervorhebung d. A.). Um die Implikationen von Nietzsches Kritik an Wagners moderner *lexis* neu zu bewerten, lässt sich ein Umweg über Platons alte Theorie der Mimesis nicht länger aufschieben.[40]

Es ist wohlbekannt, dass Platons Verurteilung der affektiven Mimesis sich im *Staat* konzentriert. Aber vielleicht kann *Ion* – ein platonischer Dialog, in dem der *Begriff* der „Mimesis“ zwar nicht direkt genannt wird, aber dennoch die *Problematik* der Mimesis durchdringt – am besten dazu dienen, Platons kritische Stellung zu den affektiven Konse-

---

[39] Jacob Golomb und Robert S. Wistrich, „Introduction“, in: Jacob Golomb und Robert S. Wistrich (Hg.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2002), S. 8.

[40] Zu einer wichtigen Darstellung, die die Kontinuitäten zwischen Nietzsches „Mimetologie“ und Platons Kritik der Mimesis nachzeichnet, siehe Philippe Lacoue-Labarthe, „Typography“. Das Folgende ist dieser tiefsinnigen Untersuchung verpflichtet. Siehe auch Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique* (Paris: Christian Bourgois, 1987), Kap. 8, „Mimétologie“ und *L'imitation des modernes*. Zu einer anderen Studie, die besonders auf die affektive Dimension der Mimesis bei Platon achtet, siehe Eric Havelock, *Preface to Plato*. Zu einer umfassenden Bibliographie bezüglich der Frage nach der Mimesis bei Platon siehe Mihai Spariosu, „Plato's *Ion*, Mimesis, Poetry and Power“, in: Ronald Bogue (Hg.), *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach*, Bd. 2 (Philadelphia: Benjamis, 1991), S. 13–25.

quenzen der mimetischen *lexis* einzuführen.[41] Im *Ion* konzentriert sich Platon auf die Figur des Rhapsoden, einen öffentlichen Rezitator von Dichtung, der sich auf Homer spezialisiert hat und der diejenige Art von mimetischem Subjekt vollkommen verkörpert, das Platon aus dem idealen Staat vertreiben will. Der Rhapsode Ion ist eine Art von Chamäleon, ein Experte der Tarnung, mit der Fähigkeit, „künstlicherweise vielgestaltig [zu sein] und alle Dinge [nachzuahmen]" (*Staat* 398a). So sagt Sokrates beispielsweise, dass er „wie Proteus ist … und jede Gestalt annimmt" (*Ion* 541e). Insofern Ions Aufgabe darin besteht, affektiv in die Rollen der Charaktere zu schlüpfen, denen er seine Stimme leiht, besitzt er eine proteische Persönlichkeit, die ihn wie den Gott Proteus dazu veranlasst, seine Gestalt willkürlich zu verändern. Diese mimetische Neigung ist natürlich ein wesentliches Merkmal aller guten Schauspieler; und Ion, der gerade einen Dichterwettbewerb gewonnen hat, gilt als der beste. Es ist entscheidend zu erkennen, dass der Schauspieler, um eine solche proteische Persönlichkeit vollständig zum Ausdruck zu bringen, sich auf eine ganz bestimmte sprachliche Modalität berufen muss. Technisch ausgedrückt, spricht der Rhapsode nicht *über* seine Charaktere, indem er die Erzählung in der dritten Person (*diegesis*) benutzt. Stattdessen spricht er in der ersten Person (*mimesis*) und verkörpert verschiedene homerische Rollen. In diesem spezifischen Sinne überschneidet sich Sokrates' Kritik im *Ion* mit seiner Kritik des Schauspielers im *Staat*. Tatsächlich können wir sagen, dass der mimetische Schauspieler „irgendeine Rede vorträgt, als wäre er ein anderer", indem er „sich selbst einem anderen nachbilde[t] in Stimme und Gebärde" (393c). Und das ist die Definition der Mimesis, wie sie erstmals in jenem Gründungstext der Mimesistheorie erscheint, der das 3. Buch des *Staat* ist.[42]

---

[41] Platon, *Ion*, übers. v. H. Flashar (München: Ernst Heimeran Verlag, 1963). Wie Spariosu es in seiner Interpretation von *Ion* formuliert: „Obwohl Sokrates das Wort nicht verwendet, steht die *mimesis* in ihrem altertümlichen Sinn von Theaterstück ständig im Hintergrund seiner Erörterung der Dichtung." Spariosu, „Plato's *Ion*", S. 19.

[42] Im 3. Buch des *Staat* unterscheidet Platon zwischen drei Arten der dichterischen Äußerung, als er vom „Wie" oder der „Weise" dichterischer Rede (*lexis*) spricht: reine Erzählung, Mimesis und gemischter Stil. In der reinen Erzählung, erfahren wir, ist der Dichter „selbst der Sprecher und versucht nicht einmal, uns zu suggerieren, dass irgendjemand anders als er selbst spricht." In der mimetischen Rede „[bildet] er dann [andererseits] seinen Vortrag jedes Mal so sehr als möglich dem [nach], von dem er vorher angekündigt, dass er reden werde" Schließlich verwendet der Dichter im Epos eine Kombination beider Stile (*Staat*, 392c-394e).

Warum ist also die mimetische Rede der Verkörperung zuträglicher? Und warum unterscheidet Platon so rigoros die *mimetische* von der *diegetischen* Rede, indem er letztere duldet und erstere ächtet? Die Antwort ist anscheinend einfach, aber die Implikationen sind grundlegend. Der *mimetische* Erzählmodus in der ersten Person (im Gegensatz zum *diegetischen* in der dritten Person) beinhaltet eine sprachliche Ununterschiedenheit zwischen dem „Ich" des Sprechers und dem „Ich" des anderen, eine Art von sprachlicher Verschmelzung von Identitäten (oder Ichen), die durch die Tatsache ausgelöst wird, dass der Schauspieler bei tragischen oder komischen Schauspielen in der eigenen Person spricht, indem er seine Charaktere verkörpert. Die mimetische Rede ist somit die notwendige Bedingung dafür, dass eine mimetische Verkörperung stattfinden kann; die *sprachliche* Mimesis steht am Ursprung einer *psychischen*, affektiven und infektiösen Mimesis. Und gerade ein solcher mimetischer, theatralischer Prozess gestattet dem Subjekt aufzuhören, es selbst zu sein, um ein anderer zu werden. Wir sind hier in einer Position, die Bedeutung eines literarisch-affektiven Mechanismus zu verstehen, der Platons Kritik der Mimesis stillschweigend prägt. Es geht nicht einfach darum, mimetische Repräsentationen (oder Phantome) der Wirklichkeit zu verbannen, die nicht die Wahrheit über die Götter sagen, sondern eine mimetische Verschmelzung der Identität zu verbannen, die das Ich in ein Phantom von Ego verwandelt. Wenn wir die modernistische Kritik der Mimesis völlig verstehen wollen, müssen wir uns an diese alte theoretische Lektion erinnern.

Eine andere Perspektive auf diese psychische Verschmelzung besteht in der Aussage, dass die mimetische Rhapsodie einen Zustand des „Enthusiasmus" beinhaltet, in seiner etymologischen Bedeutung verstanden (vom griechischen *enthousiazein*, von einem Gott besessen werden). Daher kann Sokrates sagen, dass durch den enthusiastischen Ion, „der Gott selbst spricht". Wie er dem unglücklichen Rhapsoden gegenüber erklärt „dies wohnt dir nicht als Kunst [*technē*] bei, gut über den Homer zu reden, … , sondern als eine musische Kraft" (*Ion*, 533d). Ion, ein Charakter, der, obwohl er „inspiriert" ist oder besser, aufgrund dieser Inspiration das sein mag, was die Romantiker ein *poetisches* Genie nennen würden, ist entschieden kein *intellektuelles* Genie; daher wird seiner Eitelkeit geschmeichelt. Aber Sokrates' Aussage ist natürlich von ironischer Distanz durchdrungen und enthüllt die Tatsache, dass der inspirierte Rhapsode sich nicht in einer Position rationaler Kontrolle über seine Kunst befindet. Sokrates zufolge weiß Ion ganz buchstäblich nicht,

was er sagt. Wie er es formuliert: „Denn ein leichtes Wesen ist ein Dichter und geflügelt und heilig, und nicht eher vermögend zu dichten, bis er begeistert worden ist und bewusstlos und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt." (534b). Und indem er zu seinem wirklichen Ziel, den Dichtern selbst übergeht, fügt er hinzu:

> Daher auch die Muse, nur nachdem sie ihnen die Vernunft genommen, sie und die Orakelsänger und die göttlichen Wahrsager zu Dienern [man beachte den politischen Bezug] gebraucht, … nicht diese […] sind [es], welche das sagen, was so viel wert ist, denen ihre Vernunft ja nicht inne wohnt, sondern dass die Muse selbst es ist, die es sagt, und dass sie nur durch diese zu uns spricht. (534d)

Enthusiasmus, wie Platon ihn versteht (*en-theos* sein, von einem Gott besessen werden), impliziert die unbewusste Unterscheidbarkeit zwischen dem Selbst und dem anderen, die die Grenzen der Individuation niederreißt und den Rhapsoden seiner rationalen Kontrolle über sich selbst beraubt.[43] Deshalb wird Nietzsche zu Beginn seiner Laufbahn sagen, dass für Platon „doch der Dichter nicht eher fähig zu dichten [sei], als bis er bewußtlos geworden sei, und kein Verstand mehr in ihm wohne". (*GT* 12, KSA 1.87). Die Problematik des Unbewussten und die der Mimesis sind somit von den Ursprüngen der Mimesistheorie aus gesehen, zu Recht miteinander verknüpft.

Nun prägen beide Zustände mimetischer Nichtunterschiedenheit, die Platon im *Ion* beschreibt (Verkörperung und Enthusiasmus) auf der tiefsten Ebene Nietzsches späte Kritik an Wagner. Seine Bestimmung Wagners als sowohl „Proteus-Charakter" als auch „enthusiastischer Mimomane" ist tatsächlich eine eindeutige Rekapitulation des kritischen Zugs, der im *Ion* am Werk ist. Das Ziel dieses Zugs ist ebenfalls deutlich. Der Philosoph ist in seiner Kritik der Mimesis darauf aus, den Künstler und seine Kunst zu diskreditieren. Sowohl Platon als auch Nietzsche machen sich über den Mimetiker lustig, der nicht bei Sinnen ist und sagen uns somit implizit, dass der Dichter/Schauspieler (und seine histrionische Kunst) nicht ernst genommen werden sollte, dass man sich

[43] Platons Kritik der Mimesis ist nicht einseitig: Denn Platon ist weit davon entfernt, jener systematische/dogmatische Philosoph zu sein, für den er häufig gehalten wird, sondern er ist vielmehr ein Denker, der dem Weg der dialektischen Entdeckung folgt. Zu Platons Preisung des wahnsinnigen, enthusiastischen Zustands des Dichters sowie zur Verstrickung der Philosophie in einen solchen Wahnsinn siehe Platon, *Phaidros*, 491–493.

nicht um sie kümmern sollte. Der mimetische Rivale wird somit als eine Figur entlarvt, die keine Kontrolle über sich selbst hat, geschweige denn über ihre *techne*. Platon contra Homer, Nietzsche contra Wagner – das ist der wirkliche Antagonismus. So weit, so gut. Aber warum, so können wir jetzt fragen, sollten sowohl die alten als auch die modernen Philosophen sich überhaupt mit solchen irrationalen Charakteren abgeben? Wenn der Schauspieler sich nicht einmal selbst kontrollieren kann, warum sollte Nietzsche sagen, dass „der Schauspieler Wagner [. . .] ein Tyrann [ist]; sein Pathos wirft jeden Geschmack, jeden Widerstand über den Haufen." (*WA* 8, KSA 6.29)? Und wenn dieser Verrückte tatsächlich ein „Tyrann" ist und sein Theater eine „*Theatrokratie*", wo kommt sein unwiderstehliches Pathos her? Abermals finden wir direkte Antworten auf solche Fragen bei Platon.

Wenn wir *Ion* vor dem Hintergrund von Platons Kritik der theatralischen Mimesis lesen, wie sie im 3. und 10. Buch des *Staat* erscheint, ist es klar, dass Sokrates' ironische Verurteilung des Rhapsoden von einem tiefen Bewusstsein der gefährlichen ethisch-politischen Implikationen mimetischer Verkörperung für eine Kultur motiviert ist, die von dem beherrscht wird, was Eric Havelock als „mündlichen Geisteszustand"[44] bezeichnet. Die bedrohliche Dimension der Mimesis wird an jenen Stellen deutlich gemacht, an denen Platons Psychologie sich der Erwägung des *Einflusses* des (mimetischen) Schauspielers auf die (mimetische) Menge der Zuschauer zuwendet. Platons psychologische Einsichten in die Wirkungen der Mimesis lassen sich schematisch in zwei miteinander verwandte Kategorien einteilen, die ebenfalls Nietzsches Kritik der Sprache der Moderne prägen.

Die erste Kategorie betrifft die Bildung (*paideia*). Die Mimesis ist Platon zufolge mit einer Kraft der Beeindruckung ausgestattet, die das

[44] In *Preface to Plato* hat Eric Havelock gezeigt, dass sich Platons Kritik der Mimesis nur ganz verstehen lässt, wenn sie vor dem Hintergrund einer mündlichen Kultur verstanden wird, in der die Dichtung nicht individuell vorgelesen, sondern kollektiv aufgeführt, gehört und erinnert wurde. Havelock zufolge ist das der Grund, warum Platons Kritik der Mimesis „sich anfänglich nicht auf den schöpferischen Akt des Künstlers konzentriert, sondern auf seine Macht, sein Publikum sich beinahe pathologisch und sicherlich sympathetisch mit dem Inhalt dessen, was er sagt, identifizieren zu lassen." Wenn Platon die Dichtung verurteilt, greift er also „einen Gesamtgeisteszustand" an, bei dem die mündliche Aufführung, rhythmische Muster, kollektive Emotionen und Identifikationsmechanismen das Publikum zu einem Zustand des „Vergnügens und der Entspannung" führen, in dem sie „selbst zum Teil hypnotisiert waren." Havelock, *Preface to Plato*, S. 45, 134, 152.

Merkmal hat, das Subjekt auf magische Weise zu unterwandern und sein psychisches Leben zu formen. Das gilt vor allem im Hinblick auf „junge und zarte" Wesen, die sich leicht durch mimetische Schauspiele beeindrucken lassen. Wie Platon es ausdrückt, indem er eine Schlüsselerkenntnis der Mimesistheorie vorwegnimmt, in der Kindheit „wird vornehmlich das Gepräge gebildet und angelegt, welches man jedem einzeichnen will." (*Staat* 377b). Mit anderen Worten, Platon stellt sich den „Charakter" (vom griechischen *charassein*, eingravieren, stempeln) der Kinder als eine formlose, formbare psychische Masse vor, eine Masse, die, wie Lacoue-Labarthe es formulieren würde, „typografisch" von einer mimetischen, sich eindrückenden Kraft in-*formiert* wird.[45] Diese ursprüngliche psychische Formgebung lässt sich nur schwer wieder abschütteln, wie Platons psychologische Sensibilität ihn erkennen lässt. Daher fügt er bekanntlich hinzu: „Nachahmungen, wenn man es von Jugend an stark damit treibt, [gehen] in Gewöhnungen und in Natur [über], es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüt" (395d). Mit diesem psychologischen Aspekt im Hinterkopf beginnen wir zu verstehen, warum Platon etwas nervös wird – so nervös wie Eltern oder Pädagogen heutzutage im Hinblick auf das Preisgegebensein der Kinder gegenüber Schauspielen im Fernsehen, Videospielen im Internet und anderen Avataren des Virtuellen sein können.[46]

Man beachte, dass dieser Prozess der psychischen Bildung nicht das Ergebnis der elterlichen Abdrücke ist, sondern von Anfang an im weiteren soziopolitischen Kontext gedacht wird, den das Theater darstellt. So stellt Nietzsche abermals wie Platon eine ausdrückliche Kausalbeziehung zwischen den Schauspielern und Kindern her. Jener „ideale Affe" (*M* 324), der durch einen „Überschuss von Anpassungsfähigkeiten aller Art" (*FW* 361) gekennzeichnet ist und der für Nietzsche der mimetische Schauspieler ist (d. h. Wagner), rüttelt zwangsläufig die mimetische Disposition jener „geborenen Affen" wach (*M* 34), welche die Kinder sind, und prägt ihre Charaktere mit einem spezifischen Merkmal. Wie Nietzsche es ebenfalls formuliert, so ist Wagners Theater-Rhetorik – was Nietzsche auch als den „Gebärden-Hokuspokus des Schauspielers" (*FW*

[45] Siehe Lacoue-Labarthe, „Typography", bes. S. 126ff.

[46] Nicholas Carr schreibt: „[U]nser intellektuelles und soziales Leben [könnte] schließlich die Gestalt annehmen, die ihm der Computer aufzwingt." Dann geht er dazu über, zahlreiche Belege dafür zu geben, dass das Internet tatsächlich unser Gehirn verändert. Nicholas Carr, *Wer bin ich, wenn ich online bin und was macht mein Gehirn solange?*, übers. v. H. Dedekind (München: Blessing, 2010), S. 321.

368) bezeichnet – mit der „magischen“ Kraft ausgestattet, die „deutschen Jünglinge“ zu verderben (*WA* 10, KSA 6.37). Nietzsche ist also wie viele Modernisten nach ihm immer noch Teil einer langen Denktradition, die sich der tyrannischen Macht der Mimesis schmerzlich bewusst ist, die moralischen und politischen Meinungen der Jugend zu formen.

Dass Kinder nachahmen, wissen wir alle, und wie wir in den folgenden Kapiteln noch sehen werden, haben jüngere Entdeckungen in der Entwicklungspsychologie und den Neurowissenschaften empirisch gezeigt, dass dieser primäre Mimetismus grundlegender ist, als man gedacht hatte. Aber Platons Kritik geht weit über die Kindheit hinaus. Und das bringt uns zu Platons zweiter psychologischen Einsicht. Ihm zufolge sind Erwachsene nicht viel besser; oder zumindest sind sie nicht viel besser von dem Augenblick an, da sie zu einer begeisterten Menge von Zuschauern im Theater gehören. Diese zweite platonische Einsicht bringt uns also zurück zur internen Dynamik des Theaters und zu der Art von Affekten, die durch die mimetische *lexis* den Massen von Zuschauern vermittelt werden. Im Grunde sagt Platon, dass die Mimesis des Theaters gefährlich ist, weil sie ein wesentlich „ansteckender“ und „irrationaler“ Affekt ist, der die Masse der Zuschauer (Erwachsene wie Kinder) der rationalen Kontrolle über sich selbst beraubt. Sie ist ansteckend, man könnte sogar sagen, elektrisierend, da die Zuschauer durch mimetische Reden und Gebärden dazu gebracht werden, das Pathos des Mimen auf der Bühne zu empfinden, der nicht er selbst, sondern stattdessen ein anderer ist. Und wenn wir zum 10. Buch des *Staat* kommen, ist deutlich, dass das, was Platon in erster Linie im Auge hat, Gefühle wie „Lachen“, „Zorn“, „sexuelle Begierde“ und „Mitleid“ sind (605c-606d). Wenn sie wirkungsvoll dramatisch inszeniert werden, sprechen diese Gefühle das an, was Platon als den „unvernünftigen und trägen Teil von uns“ bezeichnet (604d) und berauben das Publikum auf diese Weise seiner Fähigkeit, klar zu sehen und somit rational zu denken. Platons psychologische Einsichten in die blind machenden Wirkungen von Gefühlen lassen sich besser im Lichte der emotionalen Macht der Dichter verstehen, „Ruhm bei der Menge zu gewinnen“ (605a). Denn Gefühle wie Begierde, Zorn und Lachen gehören zu jenem *pathos*, von dem die Zuschauer von Tragödien und Komödien erwarten, dass sie damit angesteckt werden. Aber Platon geht weiter. So fügt er hinzu, dass solche Gefühle das Publikum unmittelbar in Brand setzen, weil das Subjekt, das Teil einer Menge ist, bereits dazu prädisponiert ist,

dem irrationalen, pathologischen, mimetischen Verhalten anheimzufallen. Daher sagt er: „Für dieses Unwillige nun gibt es gar viele und mancherlei Nachbildung … zumal für eine große Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden“ (604e). Indem er eine der grundlegendsten Einsichten der Massenpsychologie vorwegnimmt, erkennt Platon deutlich, dass sich irrationale Affekte durch Ansteckung, oder wie er auch sagt, durch Magnetismus, in einer Menge ausbreiten.[47] Mit einem Wort, schon weit vor der modernen Entstehung der Sozialwissenschaften ist sich Platon schmerzlich dessen bewusst, dass das Subjekt, vor allem wenn es Teil einer „unbestimmten Menge“ ist, kein rationales Subjekt ist, das seine Gedanken unter Kontrolle hat, sondern vielmehr von Gefühlen getrieben wird, die wesentlich ansteckend sind – ansteckend, weil mimetisch. Vielleicht steht also bei Platons altem Streit mit der Dichtung nicht nur die Geburt der Philosophie auf dem Spiel, sondern auch die ihrer Zwillingsschwester, der Psychologie – einer Psychologie, die sozusagen aus demselben Schoß wie die Philosophie geboren wird.

Nun ist Nietzsche, der selbst ernannte“philosophische Arzt“ ein treuer Nachfahre dieser dualen philosophisch-psychologischen Tradition, und zwar treuer, als er häufig einzugestehen bereit ist. Eigentlich sollte dieser notwendig skizzenhafte Überblick über Platons Kritik der Mimesis genügen, um klarzustellen, dass, wenn Nietzsche entschieden sagt, dass er ein „völliger Skeptiker mit Bezug auf Platon“ ist, diese Skepsis *keinesfalls* Platons psychologische Kritik der mimetischen Verkörperung betrifft. Wir haben gesehen, dass Wagner die Rolle eines modernen Ions spielt. Wie Ion ist er ein „Proteus-Charakter“ (*WA* 5, KSA 6.23), ein mimetischer Schauspieler, der „*großen* Enthusiasmus“ besitzt.

[47] Im *Ion* vergleicht Platon bekanntlich die Übertragung psychischer Energie mit der Wirkung eines Magnetsteins (d. h. mit dem „Stein von Herakleia“) auf eiserne Ringe: Dieser Stein zieht die eisernen Ringe nicht einfach nur selbst an; er vermittelt den Ringen auch eine Kraft, die sie befähigt, dasselbe zu tun wie der Stein selbst, nämlich einen anderen Ring anzuziehen“ (*Ion*, 533d-e). Für Platon ist folglich die mimetische Kraft, die durch den Rhapsoden fließt, der Eigenschaft des Magnetismus nicht unähnlich. Wie der Magnetismus ist die Mimesis mit der Eigenschaft der Anziehung und Ansteckung ausgestattet. Das Ergebnis dieser Ansteckung ist Platon zufolge, dass „sich eine Kette von Eisenringen bildet“, die verschiedene Ringe von Gott zum Dichter, zum Rhapsoden und schließlich zum Publikum miteinander verbindet. Wie Havelock betont, klingen solche Überlegungen nach „Massenpsychologie“, siehe J. S. McClelland, *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti* (London: Unwin Hyman, 1989), S. 35–45.

Außerdem wird Wagner als „*Sceniker* par excellence“ bestimmt, dessen „Theater-Rhetorik“ (8, KSA 6.30) auf einen „Affekt um jeden Preis“ abzielt (2. Nachschrift, KSA 6.47). Dieses Streben nach Affekten beraubt den Mann auf der Bühne ebenfalls der rationalen Kontrolle über sich selbst und gestattet ihm, was noch wichtiger ist, Jünglinge und Erwachsene, die Teil der Masse von Zuschauern sind, gleichermaßen zu beeindrucken, zu prägen und zu magnetisieren. So gelangt Nietzsche, indem er an Platon erinnert, zu der Schlussfolgerung „*Dies eben beweist der Fall Wagner* : er gewann die Menge.“ (Nachschrift, KSA 6.42). Kurz, alle Elemente von Platons Kritik der Verkörperung auf dem Theater (Enthusiasmus, psychische Beeindruckung, Ansteckung, Besitzergreifung etc.) sowie die mimetische Auffassung des Subjekts, die ihr zugrunde liegt, sind bei Nietzsches Kritik „des enthusiastischsten Mimomanen aller Zeiten“ eindeutig am Werk.[48]

Und dennoch, auch wenn Wagners Sprache so klar in den Rahmen der platonischen Kritik der Theatermimesis fällt, warum, so können wir jetzt fragen, sollte Nietzsche darauf beharren, dass „durch Wagner die *Moderne* ihre intimste Sprache spricht“? Sollte er nicht stattdessen sagen, dass diese krankhafte, mimetische Sprache am bezeichnendsten für das antike Griechenland ist? Oder noch problematischer: Ist die Theatersprache des „Enthusiasmus“, der „Verkörperung“ und der „ansteckenden Berauschung“ kennzeichnend für Nietzsches Auffassung der griechischen Tragödie, wie sie in seinem ersten Buch erscheint, das Wagner unter dem Namen des Dionysischen gewidmet ist?

DIE DIONYSISCHE NEUROSE

Noch einmal, die Krankheit, die Nietzsche bei seinen mimetischen Rivalen anprangert, liegt bereits seiner Auffassung des Subjekts zugrunde. In *Die Geburt der Tragödie* hatte er das Dionysische in Begriffen bestimmt, die auffällig an die ansteckenden Wirkungen erinnern, die er jetzt als mimetische Pathologie verurteilt. Tatsächlich ist für den frühen Nietzsche das Dionysische nicht nur ein musikalisches Phänomen, sondern auch ein auf der Bühne aufgeführtes *dramatisches* Phänomen. Wir

[48] Nietzsches Kritik an Wagner sollte nicht auf Nietzsches spätere Periode beschränkt werden. Wie Nietzsche sagt, hat „das Problem des Schauspielers [. . .] [ihn] am längsten beunruhigt“ (*FW* 361), eine Beunruhigung, die durch Nietzsches widersprüchliche Bewertung des dramatischen Pathos hervorgehoben wird und die schon ganz zu Beginn seiner Laufbahn vorhanden war. Siehe zum Beispiel „Richard Wagner in Bayreuth“ (*UB* IV, 7, KSA 1.467).

könnten sogar sagen, dass seine dramatische Zelebration des Dionysoskults haargenau Nietzsches Definition des Wagnerkults entspricht; der „dionysische Enthusiast" entspricht Wagners „enthusiastischer Mimomanie"; der „dionysische Schwärmer" entspricht dem modernen Theatermenschen, der „heute von Wagner schwärmt." Ist das Dionysische also eine jener Krankheiten, von denen Nietzsche sich selbst zu heilen versucht? Oder ist es eine Krankheit, für die er Wagner dankbar ist? Oder beides?

Die Isomorphie zwischen den dionysischen und Wagnerschen Kulten geht über bloße Terminologie hinaus und erscheint unmittelbar, wenn wir den Prozess künstlerischer *Schöpfung* betrachten, die *Verkörperung* des Schauspielers und die *Ansteckung* des Publikums, insofern sie aus einem der am häufigsten zitierten Abschnitte der *Geburt der Tragödie* hervorgehen. Zuerst sagt uns Nietzsche, dass „man [. . .] nur den Trieb, sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden [fühle], so ist man Dramatiker" (*GT* 8; KSA 1.61); zweitens, die Dramatisierung durch den Chor beinhaltet, „sich selbst vor sich verwandelt zu sehen und jetzt zu handeln, als ob man wirklich in einen andern Leib, in einen andern Charakter eingegangen wäre" (ebd.); und drittens schreibt Nietzsche, dass „die dionysische Erregung [. . .] imstande [ist], einer ganzen Masse diese künstlerische Begabung mitzuteilen" und dass „dieses Phänomen epidemisch auftritt" (ebd.). Diese mimetische Ver-schmelzung zwischen dem Selbst und dem anderen, die sich durch Ansteckung wie „Volkskrankheiten" (1; KSA 1.29) ausbreitet und ganze Bevölkerungsschichten beeinflusst, ist tatsächlich ebenso sehr ein dionysisches wie Wagner'sches Phänomen. Die dionysische Mimesis, ebenso wie Wagners enthusiastische Mimomanie, führt dazu, dass die Gefolgsleute ihres Ichs beraubt werden und stattdessen eine Welt von Phantomen eingesetzt wird.

Diese Analogien zwischen Wagners Pathos und dem dionysischen Pathos sollten nicht überraschen. Schließlich waren Wagners Musik und Schopenhauers Denken die wichtigste Inspirationsquelle für Nietzsches frühe Konzeption des Dionysischen. Aber Nietzsches Quellen hören mit diesen beiden Vertretern der deutschen Romantik nicht auf. Es folgt eine Passage aus Platons *Ion*, die Nietzschelesern ein Gefühl des Déjà-vu vermitteln sollte:

die, welche von korybantischer Begeisterung befallen sind, in vernünftigem Bewusstsein tanzen, so dichten auch die Liederdichter nicht bei vernünftigem

Bewusstsein diese schönen Lieder, sondern, wenn sie von der Harmonie und vom Rhythmos erfüllt sind, darin werden sie den Bakkchen ähnlich, und begeistert, wie diese aus den Strömen Milch und Honig, nur wenn sie begeistert sind, schöpfen, wenn aber ihres Bewusstseins mächtig, dann nicht.

Wie wir an Platons Darstellung der dichterischen Inspiration erkennen können, ist Nietzsche weit davon entfernt, in der Verknüpfung der dramatischen Schöpfung mit dem Dionysischen originell zu sein. Diese Verknüpfung ist tatsächlich mindestens so alt wie Platon. Und wenn es auch stimmt, dass in dieser Phase Nietzsches Zelebration des Dionysischen der platonischen Verdammung der Mimesis radikal entgegengesetzt ist, so ist es doch auch wahr, dass Nietzsche, der Philologe, der in seinen frühen Jahren in Basel behauptete, dass die Lehre der Philologie ihm gestattete, „seine Studenten mit der Philosophie Platons zu infizieren“[49] besonders gut positioniert war, um den mimetischen Inhalt dieser im Grunde platonischen Analogie auszuführen. Nicht nur Schopenhauers und Wagners romantische Zelebration des körperlichen Pathos, sondern auch Platons philosophisches Misstrauen ihm gegenüber wird nun in Nietzsches jugendliche Konzeption des Dionysischen integriert.

Nach diesem verblüffenden Umweg über die Problematik der Mimesis wird es zunehmend schwierig, die Bewegungen von Nietzsches mimetischer Patho(-)logie zu stabilisieren. Es ergibt sich jedoch unmittelbar eine Logik, wenn wir verstehen, dass die Vorbilder, gegen die Nietzsche am heftigsten opponiert, ihm genau die begrifflichen Werkzeuge liefern, um diese Opposition umzusetzen. Nietzsche contra Schopenhauer, Nietzsche contra Wagner, Nietzsche contra Platon: Das sind fürwahr alte Affären mimetischer Rivalität. Eine solche Rivalität beruht, wie Girard erklärt auf einer Zwickmühle, die das Subjekt in das verstrickt, wogegen es opponiert. Aber Nietzsches mimetische Rivalität gegenüber Wagner beinhaltet nicht nur eine Kapitulation vor Wagners „dämonischer Übertragbarkeit“, die ihn daran hinderte, Subjekt zu sein; sie erzeugt auch eine ermächtigende Gegenbewegung gegen sein Vorbild, das bewusst ausgebeutet wird, um Subjekt zu werden. Wie Nietzsche es ganz früh in seiner Laufbahn in bekenntnishaftem Ton formuliert: „Indem der Betrachtende scheinbar der aus- und überströmenden Natur Wagners unterliegt, hat er an ihrer Kraft selber Anteil genommen

[49] Brief an Ritschl vom 10. Mai 1869 (*KSA* 3.7), *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, 8 Bde., hg. v. Giorgio Coli und Mazzino Montinari (New York: Walter de Gruyter, 1986).

und ist so gleichsam *durch ihn gegen ihn* mächtig geworden;“ (*UB* IV, 7, KSA 1.466).[50]

Die mimetische Bewegung von Nietzsches Denken lässt sich in jenen Augenblicken zunehmend schwerer verfolgen, in denen sich Nietzsche gegen mehr als ein Vorbild zugleich richtet. Es ist zwar klar, dass in *Der Fall Wagner* Nietzsche sich mit demselben Theaterphänomen beschäftigt wie in *Die Geburt der Tragödie*, aber dieses Mal unterscheidet sich seine Bewertung grundlegend. Die dionysische Mimesis, die er in seiner Jugend *mit* Wagner, *gegen* Platon, gefeiert hat, verurteilt er nun als Krankheit *mit* Platon, *contra* Wagner. Diese Neubewertung in Nietzsches Beschäftigung mit der Mimesis in seiner späteren Periode beinhaltet eine Verlagerung der Betonung von der *Ästhetik* auf die *Moral*. Wenn die Ästhetik die Zelebration der Auflösung des Ichs unter der Rubrik des Dionysischen impliziert, dann führt die Moral Nietzsche dazu, eine apollinische Distanz wiederzugewinnen, um das mimetische Verhalten unter der Rubrik des Phantoms von ego zu diagnostizieren. Diese Verlagerung führt ihn von einem Vorbild/Rivalen zu einem anderen, von Wagners *mimetischer* Ästhetik zu Platons *ethischer* Kritik der mimetischen Kunst; vom „Wagner'schen Pathos“ zu dem, was er als „das philosophische Pathos“ (*WA* 1) bezeichnet, von der Pathologie zur Patho-logie. In unserer Sprache liest Nietzsche jetzt das Pathos als eine Pathologie, von der er sich distanzieren will.

Ist Nietzsches frühe Konzeption des Dionysischen also Teil der persönlichen Krankheit, gegen die er sich jetzt stellt? Gehört das Dionysische wie Schopenhauer und Wagner „bloß zu seinen Krankheiten“? Wenn wir uns an Nietzsches gemeinsamen Bezug auf beide seiner Vorbilder/Rivalen als einen Teil dessen, was krank in ihm ist, erinnern (man

[50] Nietzsches Strategie der intellektuellen Auseinandersetzung mit seinen intellektuellen Vaterfiguren ist „agonal“ in dem Sinne, den Herman Siemens diesem Begriff verleiht. Siehe Siemens, „Agonal Configurations“, S. 82. In seiner Analyse des frühen Nietzsche gibt Siemens an, wie Nietzsches antagonistische Auseinandersetzung mit seinen intellektuellen Vorbildern auf dem beruht, was er als „Strategie der Ermächtigung durch und gegen einen überwältigenden Gegner [bezeichnet], eine emanzipatorische Dynamik von Überwindung und Anerkennung“ (S. 82). Siemens' Darstellung von Nietzsches Agon liegt ganz nahe an dem, was ich als mimetische Patho(-)logie bezeichne. Siemens' „agonale Konstellation“ betont Nietzsches „aktiven“ und „organisierten“ (S. 89) Kampf mit seinen Erziehern; die „mimetische Patho(-)logie“ versucht andererseits ein Gleichgewicht zwischen der aktiven und passiven Logik mimetischer Rivalität, der logischen und affektiven Dimension von Nietzsches mimetischen Denken, Patho-logie und Pathologie zu erreichen.

beachte das Fehlen Platons), sowie die wohlbekannte Tatsache, dass *Die Geburt der Tragödie* unter dem Einfluss dieser beiden Autoren geschrieben wurde, sollte dies tatsächlich die logische Folge sein. Der Angriff auf das mimetische Pathos, das im Dionysoskult am Werk ist, im Sinne einer Krankheit wäre nur mit Nietzsches Genesungsprozess vereinbar – einer platonischen Genesung sozusagen.

Und doch scheint Nietzsches mimetische Patho(-)logie nie aufzuhören, sich zu drehen.

In seinem „Versuch der Selbstkritik" – der zweiten Ausgabe der *Geburt* im Jahre 1886 beigefügt – ist Nietzsche streng kritisch gegenüber der Art von Musik, die für seine jugendlichen Ohren die Wiedergeburt des Dionysischen in der modernen Kultur gestattete. Jetzt nennt er sie „Nervenverderberin ersten Ranges" (*GT* 6, KSA 1.20). Doch weder in diesem Vorwort noch in seinen nachfolgenden Schriften wird er so weit gehen, sich von seiner frühen Auffassung des dionysischen Pathos zu distanzieren. Es stimmt zwar, dass Nietzsche im „Versuch" im Hinblick auf seine Zelebration der dionysischen Mimesis viel sorgfältiger ist. Er ist bereit zuzugeben, dass die Frage „Was ist dionysisch?" eine „schwierige psychologische Frage" (4, KSA 1.15) ist. Er erwägt sogar die Möglichkeit, den „dionysischen Wahnsinn" sowie die Kultur, die ihn hervorbringt, ins Reich der Pathologie zu verbannen. So schreibt er, indem er Befürchtungen des fin de siècle vor dem Verfall ausspielt, die das moderne Europa heimzusuchen begannen: „Ist [der dionysische] Wahnsinn vielleicht nicht notwendig das Symptom der Entartung, des Niedergangs, der überspäten Kultur?" (4, KSA 1.16). Während er diese Möglichkeit erwägt, ergreift er sie jedoch nicht. Stattdessen versucht er, dieses „Symptom" auf die Seite der „Gesundheit" zu ziehen. So beginnt er, sich die Frage zu stellen: „Gibt es vielleicht – eine Frage für Irrenärzte – Neurosen der *Gesundheit*?" (ebd.)

Nietzsche wird bis zum Ende seiner Laufbahn immer wieder zum Dionysischen und zu der mimetischen Auffassung des Subjekts zurückkehren, die es impliziert, indem er ein solches Phänomen auf der Seite der Gesundheit betrachtet, während er es paradoxerweise anhand der Sprache der Krankheit diagnostiziert. Beispielsweise kehrt er in *Götzendämmerung* (1889) zu der ästhetischen Unterscheidung zurück, die ihn in *Die Geburt der Tragödie* beschäftigte, indem er den „apollinischen Rausch" mit dem dionysischen Rausch kontrastiert; von einer Erregung des Gesichtssinns (*das Auge erregt*) zu einer Erregung des gesamten

Affektsystems (*das gesamte Affekt-System erregt*). Im dionysischen Zustand, schreibt er:

> Im dionysischen Zustande ist dagegen das gesamte Affekt-System erregt und gesteigert: so daß es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet und die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurierens, Verwandelns, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich heraustreibt. Das Wesentliche bleibt die Leichtigkeit der Metamorphose, die Unfähigkeit, *nicht* zu reagieren (– ähnlich wie bei gewissen Hysterischen, die auch auf jeden Wink hin in *jede* Rolle eintreten). Es ist dem dionysischen Menschen unmöglich, irgendeine Suggestion nicht zu verstehn, er übersieht kein Zeichen des Affekts . . . . Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig. (*GD* 10, KSA 6.117)[51]

Mimikry, Schauspielerei, aber auch Empfänglichkeit für Suggestion und Hysterie? Wenn er schöpferisch ist, befindet sich der dionysische Künstler bis zum Hals in einer mimetischen Krankheit! Aber trotz Nietzsches Verwendung der Sprache der Pathologie wird dieser Zustand hyperaffektiver Erregung keineswegs als wahrhaft pathologisch interpretiert. Im Gegenteil. Affektive Mimikry, hysterische Schauspielkunst und Empfänglichkeit für Suggestion sind dem späten Nietzsche zufolge die notwendigen emotionalen Bedingungen dafür, dass ein gesunder schöpferischer Ausdruck stattfindet. Mit anderen Worten, Nietzsches Pathologie bringt es fertig, die mimetische Pathologie in ein Zeichen kreativer Stärke zu verwandeln, zumindest solange sein Augenmerk auf seiner eigenen künstlerischen Schöpfung liegt.[52]

---

[51] Nietzsches Betonung der Psychophysiologie des mimetischen Schauspielers ist auch in den unveröffentlichten Anmerkungen am Werk, die in *Der Wille zur Macht* gesammelt sind (*WM* 809–813).

[52] Kritiker, die die Nähe zwischen dem dionysischen und dem Wagner'schen Pathos bemerkt haben, folgten in der Regel Nietzsches begrifflichen Unterscheidungen (hoch und niedrig, Herr und Knecht, aktiv und reaktiv, dionysisch und dekadent etc.), um diese beiden mimetischen Phänomene voneinander getrennt zu halten und eine gewisse Ordnung inmitten dieser Widersprüche zu schaffen. Siehe Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), S. 75; Sigridur Thorgeirsdottir, *Vis Creativa: Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996), S. 235. Diese Darstellungen sind sinngetreu Nietzsches Versuch, das Dionysische Wagner, die gute Mimesis der schlechten zu entreißen, aber sie achten nicht genug auf die affektive Bewegung von Nietzsches Patho(-)logie, eine Bewegung, die frei über begriffliche Grenzen hinwegfließt. Wenn Fragen des Rausches, des Enthusiasmus und der Ansteckung im Kontext seiner Kritik an Wagner auftauchen, beruft sich Nietzsche interessanterweise überhaupt nie auf den Begriff des Dionysischen und behandelt

Das ist einer jener Momente, in dem Nietzsches Patho(-)logie zwischen widersprüchlichen Aussagen schwebt. Zwei miteinander konkurrierende Bewertungen der mimetischen Subjektivität durchziehen gleichzeitig seine späten Schriften. Eine davon greift Wagner und seine Kunst in Begriffen der Pathologie aus *moralischen* Anliegen an; die andere feiert begeistert die hypnotische Suggerierbarkeit und Hysterie wegen ihres *ästhetischen* Potenzials. Daher wird die kritische Distanz, die er im Hinblick auf den Mimetismus postuliert, der im Wagnerschen Pathos am Werk ist, offen vom dionysischen Pathos untergraben, das er nicht loslassen will. Sowohl seine Kritik der Mimesis (Patho-logie) als auch seine eigene Verstrickung in sie (Pathologie) sind gleichzeitig zugange, wobei jeder Aspekt seines Denkens gegenüber dem anderen gleichgültig ist. Kurz, Nietzsche ist nicht bereit, sich seiner eigenen patho-logischen Diagnose anzuschließen und den Mimetismus, der innerhalb seiner Auffassung des Dionysischen wirksam ist, als Krankheit zu betrachten, die überwunden werden muss. Nietzsches „Versuch der Selbstkritik" ist nur ein Versuch, und zwar auch nur ein sehr einseitiger, zumindest was seine Bewertung des Dionysischen betrifft. Doch diese Einseitigkeit hindert Nietzsche nicht daran, seine psychopysiologischen Einsichten in die dionysische Schauspielkunst einzusetzen, um seine patho-logische Kritik Wagners (und die Kritik der Moderne, die sie beinhaltet) weiter in Richtung auf ein noch unerforschtes theoretisches Gebiet zu treiben. Wenn Nietzsche für diese Krankheiten „dankbar" ist, dann deshalb, weil sie ihm gestatten, seine Fähigkeiten in der Kunst der psychologischen Sezierung zu schärfen.

Wenn wir nun die Aufmerksamkeit von der Antike auf die Moderne verlagern, von den dionysischen auf die Wagnerschen Massen, von der Individual- auf die Kollektivpsychologie, verwandelt sich Nietzsches uneingestandene mimetische Pathologie abermals in eine Patho-logie, die mit äußerster Präzision das mimetische Band diagnostiziert, das den Schauspieler an die Masse der Zuschauer bindet.

Wagners enthusiastische Mimomanie als demselben Zustand völlig äußerlich, den er im Dionysischen feiert. Dieser Zug scheint auf Nietzsches Unfähigkeit hinzuweisen, seine Kritik der Wagner'schen Krankheit gänzlich gegen seine Auffassung des Dionysischen zu richten.

6. PSYCHO-PHYSIOLOGIE DER MODERNEN SEELE

Nietzsches Überlegungen zum Wagner'schen Theater eröffnen zwar die Problematik der Massenpsychologie, die bereits Platons *Staat* zu plagen begann, aber Nietzsche gibt der platonischen Kritik eine moderne psychologische Wendung. Tatsächlich überträgt er die psychophysiologische Sprache von Neurose, Hysterie, Suggestion und des mimetischen Unbewussten, die sie impliziert (die Sprache der modernen Psycho-Physiologie), um die Sprache zu diagnostizieren, die Wagner zur Überzeugung der Nerven der modernen Massen verwendet (die Sprache der Moderne). Mit diesem Wechsel im Hinterkopf können wir nun besser verstehen, warum er sagt, dass seine „Einwände gegen die Musik Wagners physiologische Einwände [sind]." (*NW* „Wo ich Einwände mache"). Nietzsches psycho-physiologischer Kritik an Wagners Erfolg und an den Mitteln zum Erreichen dieses Erfolgs liegt ein heuristisches Modell des Unbewussten zugrunde, das in den letzten Jahren von Nietzsches Leben zunehmend beliebt wurde und wissenschaftliches Ansehen erwarb, d. h. das Modell hypnotischer Suggestion.

DIE SPRACHE DER MODERNE

Nietzsche wird gewöhnlich immer noch als origineller Vorläufer der Psychoanalyse betrachtet als ein erfinderischer Erbe einer präfreudianischen psychologischen Tradition.[53] In jüngerer Vergangenheit haben jedoch wichtige Ausnahmen von diesem Trend zu zeigen begonnen, dass Nietzsche kein isolierter, von zeitgenössischen theoretischen Entwicklungen abgeschnittener Denker war. Im Gegenteil, er war sich der psycho-physiologischen Theorien des späten 19. Jahrhunderts sehr bewusst, insbesondere französischer Theorien des Unbewussten, die auf dem Paradigma der Hypnose beruhten. Intellektuelle Gestalten, die so verschiedenartig waren wie der deutsche Philosoph Theodor Lipps, der französische Neurologe Jean-Martin Charcot von der *Salpêtrière* und sein Assistent, Charles Féré, Hippolyte Bernheim von der Schule von Nancy und Théodule Ribot, um nur einige zu nennen, entwickelten alle eine Auffassung des Unbewussten, die im Unterschied

[53] Die Aufsätze in *Nietzsche and Depth Psychology*, hg. v. Jacob J. Golomb, Weaver Santaniello und Ronald Lehrer (Albany: State University of New York Press, 1999), sind repräsentativ für das Maß an kritischer Aufmerksamkeit, das Nietzsche als Vorläufer der Psychoanalyse einerseits und für den Mangel an Interesse an der psychologischen Forschung, die Nietzsche faszinierte, andererseits zuteil wurde.

zu der Freudschen Auffassung nicht auf einer Verdrängungshypothese beruhte, sondern auf etwas, das wir im Rückblick stattdessen als mimetische Hypothese bezeichnen können. Diese Hypothese konzentrierte sich auf Reflexe, die physiologisch, unwillkürlich, ansteckend sind und einen Zustand der Entpersönlichung hervorbringen, der für das „Phantom von Ego" und für das mimetische Unbewusste, das dieses beseelt, kennzeichnend ist.[54]

Beginnend mit *Menschliches, Allzumenschliches*, entwickelt Nietzsche seine Theorie der Empathie auf der Grundlage von reflexartigen, unbewussten Reaktionen, und seine Interessen an der Psycho-Physiologie, die sich durch sein gesamtes Werk ziehen. Aber das war nicht nur seine eigene idiosynkratische Beschäftigung. Das Unbewusste, verstanden in seiner metaphysischen und physiologischen Dimension, wurde weithin erörtert, seit Eduard von Hartmann 1868 seine äußerst populäre *Philosophie des Unbewussten* veröffentlichte, ein Werk, das Nietzsche gelesen und kritisiert hatte.[55] Der mimetischen Tradition näher stehend, argumentiert Théodule Ribot in *Les maladies de la volonté* (1883) für eine mimetische Auffassung des Subjekts, die zum großen Teil mit Nietzsche übereinstimmt. Er schreibt: „Wenn wir in jedem Menschenleben zählen, was auf das Konto von Automatismus, Gewohnheit, Leidenschaften und insbesondere Nachahmung geht, werden wir sehen, dass die Anzahl von Handlungen, die rein willkürlich im strengen Sinne dieses Begriffs sind, ganz klein ist." [56] Das ist eine mimetische Auffassung des Unbewussten, die im Europa des fin de siècle vorherrschte. Und wenn die so genannte Freudsche „Entdeckung" sie auch in den Schatten stellte, wird doch das mimetische Unbewusste auch weiterhin unter den Modernen mit einer scharfen psychologischen Sensibilität vorherrschend bleiben und ihre Werke beeinflussen. Nietzsche kehrt jedenfalls in seiner späteren Periode häufig zu solchen unbewussten Phänomenen zurück: In einem Abschnitt mit dem Titel „Über die Her-

---

54 Zu einer aufschlussreichen Untersuchung, die den Einfluss des mimetischen Unbewussten (oder inconscient cérébral) auf Nietzsche bezeugt, siehe Marcel Gauchet, *L'inconscient cérébral* (Paris: Seuil, 1992), S. 129–136.

55 Zu einer fundierten Darstellung von Nietzsches Interpretation der philosophischen Tradition des Unbewussten, einer Tradition, die er zum Teil von Schopenhauer und Hartmann erbte, siehe Martin Liebscher, „Friedrich Nietzsche's Perspectives on the Unconscious", in: Nicholls und Liebscher (Hg.), *Thinking the Unconscious*, S. 241–269.

56 Théodule Ribot, *Les maladies de la volonté* (Paris: Alcan, 1883), S. 177.

kunft unserer Wertschätzungen", der in *Der Wille zur Macht* enthalten ist, schreibt er: „Die allergrößte Menge der Bewegungen hat gar nichts mit Bewußtsein zu tun: *auch nicht mit Empfindung*." Und später fügt er hinzu: „Wir lernen von allem Bewußten *geringer denken*: wir verlernen, uns für unser Selbst verantwortlich zu machen, da *wir* als bewußte, zwecksetzende Wesen nur der kleinste Teil davon sind." (*WM* 676, 3. und 4. Buch, Leipzig: Kröner, 1911, S. 139). Lange vor Freud ist sich Nietzsche in der Tat der Macht des Unbewussten für unsere im Wachzustand stattfindenden alltäglichen Handlungen und Gedanken bewusst. Diese psycho-physiologische Erklärung des Unbewussten stimmt noch überein mit Nietzsches früher Theorie der mitfühlenden, automatischen Kommunikation, die wir weiter oben anhand des Paradigmas des Gähnens betrachtet haben. Und in seiner späteren Periode findet Nietzsche in der psychologischen Erforschung von Hypnose, Psycho-Physiologie und automatischen Reflexen reichlich Unterstützung für seine Theorie der unbewussten Kommunikation, die das Ich in ein Phantom von Ego verwandelt.[57]

Nietzsches Schuld gegenüber der Psycho-Physiologie des 19. Jahrhunderts und dem prä-freudianischen Unbewussten, die sie impliziert, ist zwar weit davon entfernt, nur theoretisch heilsam zu sein. Die klinische Obsession des späten 19. Jahrhunderts mit Hysterie (d. h. dem paradigmatischen Beispiel für psychische Erkrankungen lange vor Freud) hatte den beunruhigenden Effekt, seinen bereits schrillen misogynen Ton noch zu verstärken, einen Ton, der sein ganzes Werk durchzieht, aber ständig in jenen Momenten an die Oberfläche dringt, wenn die Ge-

[57] Wie Martin Stingelin deutlich gemacht hat, findet Nietzsche Zugang zu den jüngsten französischen psychologischen Theorien prä-freudianischer Inspiration in Théodule Ribots *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Er erklärt: „Hier könnte Nietzsche Artikel oder Rezensionen der Werke von Bergson, Bernheim, Binet, Burot, Delboeuf, Espinas … Lombroso, Richet, Tarde und Wundt über Themen wie zum Beispiel vergleichende Psychologie, Wahrnehmungspsychologie, Bewusstsein, Assoziationen und Träume, Hypnose, multiple Persönlichkeitsstörungen und Psychophysiologie gelesen haben." Und er fügt hinzu: „Angesichts von Nietzsches intensivem Interesse an den Forschungsergebnissen der Salpêtrière ist es nicht unwahrscheinlich, dass er mit Sigmund Freuds Übersetzung von Jean-Martin Charcots *Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems, insbesondere über Hysterie* (Leipzig, 1886) vertraut war. Die nosologische Forschungsterminologie mit Bezug auf Hysterie prägt besonders das Vokabular von *Der Fall Wagner*." Martin Stingelin, „Psychologie", in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch* (Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2000), S. 424ff.

schlechterproblematik seine Auffassung des mimetischen Unbewussten kreuzt. Um seine „Theorie der Empathie", die die unwillkürliche Dimension der Mimesis herausstellt, zu unterstützen, schreibt er beispielsweise in *Morgenröte*: „man sehe sich namentlich das Linienspiel in den weiblichen Gesichtern an, wie es ganz vom unaufhörlichen Nachbilden und Widerspiegeln dessen, was um sie herum empfunden wird, erzittert und glänzt. (*M* 142, KSA 3.133). Und in einem berüchtigten Abschnitt in *Die fröhliche Wissenschaft* mit dem Titel „das Problem des Schauspielers" verbannt Nietzsche das Problem der „Mimikry" in einer seiner Pendelbewegungen weg vom Phantom des Ichs in die „unteren Klassen", „Juden" und insbesondere „Frauen". So schreibt er, indem er sich an die moderne Psychologie um Unterstützung wendet: „man denke über die ganze Geschichte der Frauen nach – *müssen* sie nicht zuallererst und -oberst Schauspielerinnen sein? Man höre die Ärzte, welche Frauenzimmer hypnotisiert haben;" (*FW* 361, KSA 3.609). Wie diese Seiten verdeutlichen, ist Nietzsche keineswegs originell in seiner Auffassung mimetischer Weiblichkeit. Die Verbindung zwischen Hypnose, nervlichem Verfall und Weiblichkeit war eine Verbindung, die in den späten 1880er Jahren in Mode war. Das ist in der Tat das goldene Zeitalter von Charcots äußerst dramatischen Demonstrationen an der Salpêtrière, wo er in den berühmten *leçons du mardi* die Hypnose einsetzte, um das zu diagnostizieren, was entgegen Charcots theoretischen Behauptungen damals für ein typisch weibliches Phänomen gehalten wurde, nämlich Hysterie.[58] Nietzsche ist zwar scharfsichtiger als andere, wenn er erkennt, dass diese weiblichen Patienten tatsächlich *schauspielern*, indem sie die Rolle aufführen, die der Arzt ihnen zugedacht hat, aber sein Frauenhass bleibt unentschuldbar. Wenn Nietzsche Wagner als einen „Meister hypnotischer Griffe" bestimmt und daher hinzufügt, dass sein Erfolg „Erfolg bei den Nerven und folglich bei den Frauen" ist (*WA* 5, KSA 6.23), und mit der Aussage schließt, dass „Wagner [. . .] schlimm für die Jünglinge; [. . .] verhängnissvoll für das Weib [ist]." (Nachschrift, KSA 6.44), verwendet er eindeutig die Vorstellung von Frauen, die sich von Charcots Darstellung der *grande hystérie* ableitet, um seine eige-

[58] Léon Chertok bezeichnet diese Zeit als „das goldene Zeitalter der Hypnose". Léon Chertok, *Hypnose et suggéstion* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), S. 23. Zu einer detaillierten Darstellung der Wechselfälle der Hypnose in der Geschichte der dynamischen Psychologie siehe Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten*, Kap. 1–3.

nen anti-wagnerschen und misogynen Gefühle zu unterstützen und ihnen freien Lauf zu lassen.

Und doch ist Nietzsches Kritik der Hysterie und der hypnotischen Suggestion kein Selbstzweck; sie ist Teil einer umfassenderen pathologischen Untersuchung, die zum Ziel hat, Wagners Macht über die Masse der Zuschauer einen Sinn abzugewinnen. So bringt er Charcots Einsichten auf einem neuen und relativ unerforschten Gebiet zur Anwendung: der Massenpsychologie. Das Modell der Hypnose unterstreicht zwar die Gesamtheit der Schrift *Der Fall Wagner*, aber vielleicht stellt Nietzsche den entscheidenden Punkt mit äußerster Klarheit in einem Fragment des *Willens zur Macht* heraus, welchen Text er von Frühling bis Herbst 1888 überarbeitete: „Der Wagnerianer pur sang", schreibt er, „ist unmusikalisch; er unterliegt den Elementarkräften der Musik ungefähr wie das Weib dem Willen des Hypnotiseurs unterliegt." (*WM* 839). Das ist zwar eine problematische Analogie im Sinne der Geschlechterunterschiede, aber eine innovative im Sinne der Massenpsychologie. Was hier auf dem Spiel steht, warnt uns Nietzsche, ist „mehr als eine Metapher". So fügt er hinzu: „Man erwäge die Mittel zur Wirkung, deren sich Wagner mit Vorliebe bedient (– die er zu einem guten Teile sich erst hat erfinden müssen): sie ähneln in einer befremdlichen Weise den Mitteln, mit denen der Hypnotiseur es zur Wirkung bringt."(ebd.). Weit davon entfernt, nur seiner misogynen Kritik der Weiblichkeit verhaftet zu bleiben, wendet sich Nietzsche dem Modell der hypnotischen Suggestion zu, um sowohl Wagners „Willen" als auch seiner Wirkung auf das Wagner'sche *pur sang* im Theater einen Sinn abzugewinnen. So schließt er folgendermaßen: „Ich hörte eine Italienerin, die gerade das Vorspiel [von *Lohengrin*] angehört hatte … ‚Come si *dorme* con questa musica!' (wie man bei dieser Musik schläft)", indem er sich auf das Stereotyp der weiblichen Anfälligkeit für Hypnose (vom griechischen *hypnos*, Schlaf) beruft. Aber wir müssen hinzufügen, dass für Nietzsche die Wirkung von Wagners hypnotischer Macht nicht auf „weibliche Zuhörer" begrenzt ist. Im Gegenteil, „der Meister hypnotischer Griffe", wie Nietzsche Wagner nennt, „wirft die Stärksten noch wie Stiere um" (*WA* 5, KSA 6.23). Für Nietzsche hat also die hypnotische Suggestion die Macht, nicht nur in Frauen einzusickern, sondern auch in alle Arten männlicher Subjekte.[59] Das gilt insbesondere dann,

[59] Nietzsche steht Bernheim von der Schule von Nancy näher als Charcot. Wenn Charcot den pathologischen Aspekt der Suggestibilität für die hypnotische Suggestion

wenn diese „Stiere“ Teil dessen sind, was Nietzsche als „Herde“, oder wie er es jetzt lieber nennt, als Masse bezeichnet.

Für den späten Nietzsche wie für Platon vor ihm lassen sich Massenverhalten und das Theater nicht voneinander trennen. Daher sagt er: „Wir kennen die Massen, wir kennen das Theater.“ (*WA* 6, KSA 6.24); er bestimmt Wagner als den „*modernen Künstler par excellence*“ (5, KSA 6.23) und seine Kunst als „Massen-Kunst“ par excellence“ (*NW* KSA 6.419). Und in *Die fröhliche Wissenschaft* im Kontext einer Erörterung der theatralischen *lexis* spricht er von den „groben Kunstgriffen der Überredung [des Künstlers], als ob er zum Pöbel spräche“ (187). Lacoue-Labarthe ist daher Nietzsches Bewertung von Wagner treu, wenn er behauptet, dass in Bayreuth „*le premier art de masse*“ (die erste Massenkunst) geboren wurde.[60] Diese Äquivalenz zwischen den Massen und dem Theater läuft darauf hinaus, dass für Nietzsche das *moderne* Merkmal von Wagners Sprache darin besteht, ein *Massen*medium in dem Sinne zu sein, dass sie eine Sprache ist, die ausdrücklich darauf ausgerichtet ist, die Massen zu beeindrucken.

Für Nietzsche wie für andere Modernisten nach ihm ist es gerade die Macht der Hypnose oder wie er sie auch im Gefolge von Hippolyte Bernheim nennt, die Macht der „Suggestion“ (*WA* 8, KSA 6.30), die Wagners Macht, „die Massen zu überreden“ (7, KSA 6.28), erklärt. Das entscheidende Merkmal hypnotischer Suggestion, wie Bernheim sie bekanntlich definierte, besteht in „einer merkwürdigen Fähigkeit zur Verwandlung der aufgenommenen Idee in eine Handlung“.[61] Mit anderen Worten, die Hypnose besteht in einem verbreiteten psychischen Mechanismus, durch den eine äußere Idee unbewusst vom Subjekt aufgenommen und vor allem als eigene empfunden, erfahren, erlebt wird. Daher ist Nietzsche völlig folgerichtig im Hinblick auf Theorien der Hypnose, wenn er feststellt: „Im Theater ist man nur als Masse ehrlich; als Einzelner lügt man, belügt man sich. Man lässt sich selbst zu Hause, wenn man in’s Theater geht, man verzichtet auf das Recht der eignen Zunge und Wahl, auf seinen Geschmack.“ (*FW* 368, KSA 3.618) Die Proble-

hervorhob, machte Bernheim geltend, dass die Suggestion ein universelles Phänomen ist, das sich nicht auf das Problem der Hysterie einschränken lässt.

60 Philippe Lacoue-Labarthe, *Musica Ficta* (Figures de Wagner) (Paris: Christian Bourgois, 1991).

61 Hippolyte Bernheim, *Suggestive Therapeutics: A Treatise on the Nature and Uses of Hypnosis*, übers. v. Christian A. Herter (Westport, Conn: Associated Booksellers, 1957), S. 137.

matik der affektiven Ansteckung, der Passivität des Subjekts, der Anfälligkeit für Suggestion, des Mangels rationaler Kontrolle über die eigene Meinung, der Magie der Hypnose – kurz, der Zustand mimetischer Nichtunterschiedenheit zwischen dem Selbst und dem anderen, der für die moderne „Welt der Phantome" kennzeichnend ist – ist eindeutig innerhalb der Wagner'schen Theatrokratie und der Sprache der Moderne am Werk, die sie vorzeichnet. Und um irgendwelche Zweifel an seiner endgültigen Diagnose der „Bedürfnisse der *âme moderne*" (*NW* KSA 6.428) zu vertreiben, schließt Nietzsche *Der Fall Wagner* folgendermaßen: „Aber wir Alle haben, wider Wissen, wider Willen, Werthe, Worte, Formeln, Moralen *entgegengesetzter* Abkunft im Leibe, – wir sind, physiologisch betrachtet, *falsch* … Eine *Diagnostik der modernen Seele.*" (Epilog, KSA 6.53). Nietzsches strenger Diagnose zufolge mangelt es dem modernen Massensubjekt nicht nur an der bewussten Fähigkeit zum Ausdruck seiner selbst und an Willensfreiheit (d. h. Kontrolle über seine „Zunge" und „Wahl"), sondern es wird auch unbewusst durch die physiologischen Reflexe des anderen geprägt. Diese Enteignung erfolgt durch das, was er als „alte Assoziation zwischen Bewegung und Empfindung" (*M* 142) bezeichnet hatte, die nicht nur Gebärden reproduziert, sondern auch Gedanken und jetzt auch, wie er hinzufügt, „Werte" und „Moralen". Kurz, die physiologischen Bewegungen dieses Subjekts sind ursprünglich nicht seine eigenen; seine moralischen Meinungen sind in Wirklichkeit die Meinungen seines Nachbarn; sein Kopf ist der Kopf seines Nachbarn; sein Ich ist ein bloßes Phantom.

Wir fragten uns, woher die Macht dieses Tyrannen herstammte? Welche Art *moderner* Sprache durch ihn sprach? Nietzsches Antwort ist deutlich: Dieser Tyrann enteignet das Massensubjekt seiner Fähigkeit zu denken durch die Sprache hypnotischer Suggestion und des mimetischen Unbewussten, die sie impliziert. Tatsächlich ist in Nietzsches Kritik der Sprache der Moderne eine alternative Genealogie des modernistischen Unbewussten zugange.

DAS PATHOS DES WILLENS ZUR MACHT

In Anbetracht dessen sollten wir nicht vergessen, dass Nietzsches patho(-)logisches Denken wie immer in die Pathologie verstrickt ist, die er anprangert. Wenn er Wagners mimetische Krankheit kritisiert, wendet er seine Kritik auch reflexiv gegen sich selbst. Wir haben gesehen, dass das im Hinblick auf die Anfälligkeit für die Suggestion galt, die beim Dionysischen am Werk ist. Doch das Dionysische ist nur eine der Er-

scheinungsweisen von Nietzsches vielgestaltiger Subjektivität. Es gibt eine andere Auffassung des Subjekts, die wir jetzt betrachten müssen, ein Subjekt, das nicht passiv von der Mimesis überflügelt wird, sondern ähnlich wie Wagner von dem tyrannischen Pathos angezogen wird, das für den mimetischen Willen zur Macht kennzeichnend ist. Absolute autoritäre Macht über die Massen ist etwas, das in der Tat jene andere berüchtigte „Künstler"-Figur und „blonde Bestie" verlockt, die Nietzsche berüchtigterweise als „Herrn" bezeichnet.

In der zweiten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral*, im Kontext einer umfassenderen Erörterung der Bildung des schlechten Gewissens bietet uns Nietzsche eine Erklärung der Bildung von Sozialität in Begriffen der Mimesis. Diese Bildung, sagt Nietzsche uns in einem berühmten Abschnitt, beruht auf der Macht des Herrn zur „Beeindruckung" von „ungeformten Populationen" von Sklaven. Er macht deutlich, dass er diese Macht der Beeindruckung ganz buchstäblich versteht und fügt hinzu, dass die Sklaven (d. h. die mimetische Herde) als „ein solcher Rohstoff von Volk und Halbtier endlich nicht nur durchgeknetet und gefügig, sondern auch *geformt* war[en]." (II, 17; KGA VI, 2, S. 341). Dieser genealogischen Erklärung der Sozialität zufolge stand am Beginn der Geschichte eine formlose Masse von Subjekten, die wie das Rohmaterial vor dem Meisel des Künstlers darauf wartete, eine Form zu erhalten. Die Gültigkeit dieser Erklärung ist natürlich äußerst umstritten, und Henry Staten hat daher Recht, wenn er darauf hinweist, dass Nietzsches Erklärung „unhistorisch" ist und im Sinne einer getreuen Beschreibung der Ursprünge der Sozialisierung nicht ernst genommen werden sollte. Und doch sollten wir nicht schließen, dass „es nie eine solche formlose menschliche Materie je gegeben habe noch je geben könnte."[62] Wenn wir diese Erklärung aus einer *psychologischen* Perspektive betrachten, erklärt Nietzsches Beschreibung einer formbaren menschlichen Masse die psychologische Disposition, die für ein Subjekt charakteristisch ist, das zu einer Masse gehört.

Dass Nietzsche im Sinne dieser psychologischen Leitlinien denkt, wird bereits durch die Tatsache nahe gelegt, dass das Adjektiv, das er benutzt, um die Formbarkeit der Sklaven zu beschreiben, nämlich *gefügig*, ausschließlich *psychische* Fügsamkeit bedeutet. Dieses Detail, über das die meisten Übersetzer hinweggehen, deutet darauf hin, dass Nietzsche,

[62] Henry Staten, „A Critique of the Will to Power", in: *A Companion to Nietzsche*, hg. v. Keith A. Pearson (Oxford: Blackwell, 2006), S. 565–582, S. 575.

obwohl er nicht auf der psycho-physiologischen Sprache seiner Wagnerbücher beharrt, einen Prozess psychologischer Beeindruckung, eine „Typografie", wie Lacoue-Labarthe sagt, vor Augen hat, die Nietzsches platonische Theorie der Macht der Mimesis prägt. Die Unterwerfung der ungeformten „Masse" von Subjekten unter die „gestaltenden Kräfte" (II, 12; KGA VI, 2, S. 332) der Herren, die dafür verantwortlich sind, „Formen aufzudrücken" (II, 17; KGA VI, 2, S. 341), wie Nietzsche es sich für jene Zeit vorstellt, ist ähnlich wie die unbewusste Unterwerfung der Massen im Theater unter den hypnotischen Schauspieler. Daher ist es völlig folgerichtig, dass Nietzsche wenige Abschnitte später die Unterwerfung der Sklaven unter den „Götter-Cultus ihrer Herren … durch Zwang oder … durch Unterwürfigkeit und *mimicry*" (II, 20; KGA VI, 2, S. 345, Nietzsches Hervorhebung) erklärt. Diese Mimikry in-*formiert* das psychische Leben nicht nur eines Subjekts, sondern einer ganzen Masse.

Aber das ist nicht alles. Diese zwanghafte Kraft ist auch für einen der am meisten erörterten und rätselhaftesten nietzscheanischen Begriffe wesentlich, ein Begriff, für den Nietzsche nicht die Zeit hatte, ihn vollständig zu artikulieren, der aber seine spätere Periode dennoch unter dem Namen des „Willens zur Macht" heimsucht.[63] In derselben Abhandlung der *Genealogie* erklärt er beispielsweise die Kraft des Herren in folgenden Begriffen: „ein Wille zur Macht [ist] über etwas weniger Mächtiges Herr geworden […] und [hat] ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt" (II, 12, KGA VI, 2, S. 330). Dies ist eines der eindeutigsten Vorkommnisse von Nietzsches stark umstrittener Theorie, da es in einem Text erscheint, den er wirklich veröffentlicht hat, und im Lichte der Bewegung der mimetischen Patho(-)logie, der wir gefolgt sind, wird die Bedeutung dieses äußerst schwer zu fassenden Nietzsche'schen Begriffs klar. Die Tatsache, dass er den Willen zur Macht (die „Essenz des Lebens") im Sinne einer „formenden Kraft" definiert, die sich einem formbaren psychischen Material aufprägt, das er noch

[63] Martin Liebscher weist darauf hin, dass in Nietzsches später Periode „das Unbewusste vor dem Hintergrund der Theorie des Willens zur Macht verstanden werden sollte", und er geht so weit zu behaupten, dass Nietzsches Interpretation der „Pluralität des Willens zur Macht … den Begriff des Unbewussten auslöscht." Liebscher, „Nietzsche's Perspectives", S. 243, 257. Unser Ansatz führt uns andererseits zu der Überzeugung, dass dieselbe Auffassung des mimetischen Unbewussten die Gesamtheit von Nietzsches Werk durchzieht, von *Menschliches, Allzumenschliches* bis zum *Nachlass*.

nicht als *Masse* bezeichnet, sondern als „ungestaltete Bevölkerung" – oder direkter als *Volk* – deutet darauf hin, dass die formende Kraft des Herrn ein *mimetischer* Wille zur Macht ist. Aus dieser Perspektive können wir ebenfalls verstehen, warum Nietzsche an späterer Stelle seiner Laufbahn jene „primitive Form des Affekts" (*WM* 688), die der Wille zur Macht ist, als ein „Pathos" bezeichnen wird: „der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos*." (*WM* 635).[64] Dieser Begriff, den er auch verwendet, um Wagners hypnotische Macht der Beeindruckung zu bestimmen, impliziert eine passive Anfälligkeit für die Sphäre des Affekts. Hier besteht nicht unbedingt ein Widerspruch. Wie Girard ebenfalls erkannte: „Nietzsches Beziehung zum Willen zur Macht lässt sich von seiner Beziehung zu Wagner nicht trennen."[65] Und wie wir gesehen haben, kann der Rhapsode Platon zufolge das Pathos des Enthusiasmus magnetisch, d. h. ansteckend, mimetisch, unbewusst oder, wie Nietzsche auch sagt, hypnotisch auf Massen von Zuschauern übertragen, weil er selbst für dieses Pathos empfänglich ist. Dadurch prägt er ihr psychisches Leben entlang psycho-physiologischer Leitlinien, die zeitgenössische Entwicklungen auf dem Gebiet der Neuroplastizität wiederzuentdecken beginnen.[66]

Wir fangen an zu sehen, wie tief die Mimesis in der allgemeinen Ökonomie von Nietzsches Denken greift. Die Bedeutung verschiedener Formen von Pathos in Nietzsches intellektueller und persönlicher Entwicklung deutet darauf hin, dass die „primitive Form des Affekts" (*WM* 688), die der Wille zur Macht ist, sich nicht ganz verstehen lässt, wenn wir die Rolle der affektiven Mimesis nicht berücksich-

---

64 Nietzsches Definition des Willens zur Macht als Pathos stimmt mit Gilles Deleuzes Verständnis des Willens zur Macht als „die Macht, affiziert zu werden" überein. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), S. 70. Wir können nun hinzufügen, dass Nietzsches Anfälligkeit für alle Arten von Pathos, denen wir bislang begegnet sind (das Pathos des Mitleids, Wagners tyrannisches „Pathos" und nun dem Pathos, das über Mimikry abgeladen wird) uns jene „primitive Form von Affekt" neu zu beschreiben gestattet, die der Wille zur Macht ist im Sinne der Fähigkeit, mimetisch affiziert zu werden.

65 Girard, „Superman in the Underground", S. 1171.

66 Indem er zusammenfasst, was er als „eine der außergewöhnlichsten Entdeckungen des 20. Jahrhunderts" bezeichnet (die Tatsache, dass das Gehirn auf der neurologischen Ebene einem ständigen Wandel unterworfen ist), schreibt Norman Doidge: „Unsere Gehirne werden durch kulturelle Praktiken wie Lesen, Musikunterricht oder das Erlernen einer Fremdsprache verändert" oder, so könnten wir hinzufügen, durch das Unterworfensein unter Führerfiguren. Doidge, *Neustart im Kopf*, S. 281.

tigen, wenn auch nur deshalb, weil die Kraft durch das Medium des mimetischen Pathos am wirkungsvollsten aufgeprägt wird. Von Nietzsches psycho-physiologischer Analyse der affektiven Kommunikation des Kindes mit seiner Mutter bis zu seiner Interpretation der affektiven Macht des christlichen Mitleids, von der dionysischen Verkörperung und dem künstlerischen Ausdruck bis zu „souveränen" Formen psychischer Eindrucksbildung haben wir wiederholt gesehen, dass Macht für Nietzsche in der Regel im Sinne eines *mimetischen* Willens zur Macht gedacht wird. Wenn Nietzsche den Brennpunkt der Aufmerksamkeit von Wagner auf den Herren verlagert, verwandelt sich folglich das tyrannische Pathos in souveränes Pathos, Schwäche verwandelt sich in ein Zeichen von Stärke, mimetische *Krankheit* verwandelt sind in mimetische *Macht*.

Das geschieht jedenfalls, wenn Nietzsche genealogisch in die Vergangenheit zurückblickt. Aber im Hinblick auf die Mimesis ist Nietzsche immer zumindest janusköpfig. Was auch bedeutet, dass wir erwarten sollten, dass er auch nach vorn in die Zukunft blickt. Daher ist Nietzsche trotz seiner Verherrlichung der Prägemacht des Herrn auch bereit zuzugeben, dass es einen neuen Typ von Herrn gibt, eine Figur, deren mimetischer Wille zur Macht noch stärker ist als der Herr. In *Die fröhliche Wissenschaft* schreibt er zum Beispiel: „[E]s kommen damit jedes Mal die interessantesten und tollsten Zeitalter der Geschichte herauf, in denen die „Schauspieler", *alle* Arten Schauspieler, die eigentlichen Herren sind. (*FW* 356, KSA 3.596). Nietzsche spricht natürlich von jenem „Meister hypnotischer Griffe", der Wagner ist, zeichnet aber auch schon über den Fall Wagner Typen massenmedialer politischer Herren als zukünftiger Schauspieler vor. Die Passage verrät Nietzsches emotionale Ambivalenz gegenüber solchen „Zeitaltern", aber sie verdeutlicht auch seine begriffliche Position im Hinblick auf den Wert solcher moderner Schauspieler. Nietzsche identifiziert sich also mit der platonischen Figur des „großen Architekten" *gegen* die Figur des Schauspielers. Wie er es formuliert, muss man, um „die Zukunft im Plane vorweg[zu]nehmen", „*ein Stein in einem großen Baue* [sein]: wozu er zuallererst fest sein muss, „Stein" sein muss … Vor Allem nicht – Schauspieler!" (*FW* 356, KSA 3.597).

7. PROPHET DES NAZISMUS?

In diesem letzten Abschnitt dreht sich die spiralförmige Bewegung von Nietzsches patho(-)logischem Denken ein letztes Mal in ihrer Bemühung, das Phantom von Ego, das die moderne Welt plagt, sowohl zu beschwören als auch zu diagnostizieren. So kehrt er zur Betrachtung der kollektiven Dimension der *âme moderne* aus der Perspektive des Seelenarztes zurück, der die Gegenwart seziert, um die Zukunft vorwegzunehmen. Mit diesem letzten Zug inszeniert er die platonische Ablehnung der Mimesis mittels der Sprache der Psychologie neu. Aber Philosophie und Psychologie sind hier nicht die einzigen Themen. Tatsächlich wird für Nietzsche wie für Lacoue-Labarthe nach ihm etwas, „das für das Politische wesentlich ist, in der Ablehnung der Mimesis ausgespielt."[67] Und um zu Nietzsches Kritik der Politik zu kommen, müssen wir seiner mimetischen Psycho-Patho-logie eine letzte Schraubenumdrehung geben.

DAS JAHRHUNDERT DER MASSEN

Obwohl Nietzsche die Moderne nachdrücklich mit dem Theater verknüpft, würden wir uns irren, wenn wir den Einflussbereich dieser „wirklichen Herren" auf die Theatermauern beschränken wollten. Vergessen wir nicht, dass Nietzsches Kritik an Wagners so genannter moderner Sprache – die, wie wir wissen, die Sprache der Mimesis oder, um moderne Begriffe zu gebrauchen, der Hypnose ist – die Grenzen von Bayreuth unmittelbar überschreitet. Diese hysterische, hypnotische Massensuggestion ist Teil dessen, was Nietzsche als „ganz moderne, … ganz *großstädtische* Probleme" bezeichnet (*WA* 9, KSA 6.34): Probleme, die die moderne Polis betreffen. So schreibt er, dass „fast alle Europäer […] sich in einem vorgerückteren Alter mit ihrer Rolle [verwechseln], sie selbst sind die Opfer ihres, „guten Spiels" … aus der Rolle [ist] wirklich Charakter geworden." (*FW* 356, KSA 3.595). Platon hätte „zweite Natur" gesagt. Nietzsches Kritik der Sprache der Mimesis und alles, was sie impliziert – Besitzergreifung, Ansteckung von Gefühlen und Ideen, psychische Typografie, hypnotische Suggestion und unbewusste Körperreflexe, kurz, das, was er als „die ganze Psychologie des Schauspielers" bezeichnet (*WA* 8, KSA 6.31), ist fraglos offen für die weitere soziopolitische Sphäre und weit davon entfernt, auf das

[67] Lacoue-Labarthe, „Typography", S. 227.

Theater beschränkt zu sein. Für Nietzsche wie für andere Modernisten nach ihm, wird ganz Europa von diesem mimetischen Phantom geplagt.

Daher ist es kein Zufall, dass Nietzsche seine psycho-physiologische Kritik an Wagners hypnotischem Pathos sofort politisiert. So sagt er beispielsweise: „Es ist voll tiefer Bedeutung, dass die Heraufkunft Wagners zeitlich mit der Heraufkunft des ‚Reichs' zusammenfällt. … Nie ist besser gehorcht, nie besser befohlen worden." (*WA* 8, KSA 6.39). Der Kulturheld des deutschen Volkes nimmt den Platz eines „Tyrannen" in seiner Theater-Autokratie ein, eines Tyrannen, der die Macht besitzt, das, was Nietzsche häufig das „Volk" nennt, zu hypnotisieren. Besonders auffallend ist, dass Nietzsche manchmal sogar das Wort „Führer" verwendet, um diesen neuen Typ des Herren zu bestimmen – ein Wort, das, wie wir wissen, bald berüchtigt werden wird. Wie Nietzsche es in *Der Fall Wagner* formuliert, sieht er in Wagner nichts weniger als einen „Führer" („Vorwort"), ein Führer, der die hypnotische Macht besitzt, die Massen zu „bewegen", zu „überreden" und schließlich zu „gewinnen" (Nachschrift, 6, 7, KSA 6.44, 24, 28). Daher nehmen Nietzsches Einsichten in die Funktionsweise von Wagners mimetischem Willen zur Macht zumindest theoretisch die Gräuel des Nazismus und das mimetische Medium vorweg, das für die Verbreitung seiner Botschaft verantwortlich war. Und in *Ecce Homo* gelangt er zu dem ominösen Schluss, dass „es […] Kriege geben [wird], wie es noch keine auf Erden gegeben hat." (*EH* 1, KSA 6.366). Tatsächlich diagnostiziert Nietzsche gegen Ende seiner Laufbahn die zukünftigen Formen des mimetischen Willens zur Macht, die die Moderne bald schon heimsuchen werden. Zumindest ist das sicherlich der Fall, wenn wir Lacoue-Labarthes Definition von „Faschismus" als „Inszenierung einer identifikatorischen Massenemotion" akzeptieren.[68]

Halten wir Nietzsche am Ende nicht für einen Vorläufer des Nazismus, sondern für einen Propheten, der dieselben Phänomene verurteilt, mit denen sein Name so lange verbunden war? Diese These sollte nicht überraschen. Wenn wir Nietzsches Werk als eine lange Meditation über die geheimen Funktionsweisen unbewusster Formen von Imi-

[68] Lacoue-Labarthe, *Fiction du politique*, S. 127. Lacoue-Labarthe und Nancy wiederholen folgenden Punkt: „Der Hitlerismus", schreiben sie, könnte vielleicht als die – hellsichtige, aber nicht unbedingt zynische, da er von seiner eigenen Wahrheit überzeugt ist – Ausbeutung der Offenheit moderner Massen für [jenes „mimetische Instrument" par excellence", nämlich] den Mythos, bestimmt werden." Lacoue-Labarthe und Nancy, „Nazi Myth", S. 312.

tationsverhalten betrachten, scheint diese Schlussfolgerung schließlich beinahe unvermeidlich zu sein. Nietzsches Abneigung gegen die mimetische Herde, seine profunde Kenntnis des antiken Theaters im Allgemeinen und von Platons Kritik der Mimesis im Besonderen, seine eigene Verstrickung in die dionysische Mimesis und die Verlockung, der Platz Wagners im Hinblick auf die Massen einzunehmen (d. h. den Platz des Herren), sein kritisches Bewusstsein mit Bezug auf die Psycho-Physiologie, seine Erforschung der prä-freudianischen Tradition des Unbewussten und allgemeiner seine scharfe psychologische Sensibilität sind alles Elemente, die zusammengenommen auf eine solche Schlussfolgerung hindeuten.

Nietzsche kann mimetische Massenphänomene wie den Nazismus kommen sehen, weil er seiner Zeit theoretisch voraus ist. Aber er kann ihr nur deshalb voraus sein, weil er sich der mimetischen Tradition völlig bewusst ist, die ihm vorausgeht. In gewisser Weise könnten wir sogar sagen, dass Nietzsche im Hinblick auf die Problematik der Mimesis als entscheidendes Verbindungsstück zwischen Antike und Moderne fungiert; zwischen Platons ethisch-politischer Kritik der Mimesis einerseits und modernen psychologischen Theorien der Hypnose andererseits. In diesem Sinne blickt seine psycho-politische Kritik der Mimesis nur deshalb zurück, um besser zu verstehen, was in der Zukunft liegt. Zu diesem Zweck verschmilzt Nietzsche Platons Intuitionen mit Bezug auf die Mimesis mit der modernen Sprache der Psycho-Physiologie und stellt eine direkte Verbindung zwischen der Problematik des mimetischen Schauspielers und der Problematik der hypnotischen Suggestion her. Diese theoretische Brücke zwischen Antike und Moderne, der Sprache der Mimesis und der Sprache der Hypnose, gestattet ihm, seine Psycho-Pathologie der *âme moderne* zu verfeinern sowie deren Implikationen auf die Moderne auszudehnen. Bei einer solchen theoretischen Konjunktion steht tatsächlich nicht nur der Versuch auf dem Spiel, Wagners absoluter Macht über die Masse im Theater einen Sinn abzugewinnen, sondern auch, was vielleicht wichtiger ist, eine *theoretische* Einsicht in die mimetische Macht politischer Führer, dasselbe Phantom ganzen Massen von Ichen mitzuteilen. Wir könnten sogar sagen, dass das Wagnersche Theater als Mikrokosmos fungiert, der Nietzsche gestattet, sorgfältig zu beobachten, zu analysieren und die geheimen Funktionsweisen der Sprache der Mimesis, die ebenfalls die Sprache der Moderne ist, zu sezieren: genau dieselbe Sprache, die die modernen Großstädte in einem

Jahrhundert heimsucht, das Nietzsche prophetisch als „das Jahrhundert der *Masse*“ bezeichnet (*NW*, KSA 6.428).[69]

Nietzsches neoplatonische psycho-physiologische Kritik der Mimesis ist daher nicht nur im historischen Sinne prophetisch. Insofern er die grundlegende Einsicht der Massenpsychologie vorwegnimmt, ist Nietzsche gleichfalls in theoretischer Hinsicht prophetisch. Suggestive Macht über die Massen anhand einer hypnotischen Beziehung mit der Figur des Führers: das ist tatsächlich die Hypothese, zu der Gustave Le Bon, einer der Gründungsväter der Massenpsychologie, wenige Jahre später gelangen wird, um das irrationale, ansteckende und äußerst suggestible Verhalten zu erklären, das die Masse kennzeichnet. Mit Anklängen an Nietzsche verkündet Le Bon, dass die Moderne im Begriff ist, in das einzutreten, was er als das „Zeitalter der Massen“ (*l'ère des foules*) bezeichnet.[70] Und wie Nietzsche vor ihm beruft sich Le Bon auf eine mimetische Analogie, um das irrationale, ansteckende und wesentlich unbewusste Verhalten von Massen zu erklären. In seiner ungemein populären *Psychologie des foules* (1895) erklärt er:

> [E]in einzelner, der lange Zeit im Schoße einer wirkenden Masse eingebettet war, [befindet] sich alsbald … in einem besonderen Zustand […], der sich sehr der Verzauberung nähert, die den Hypnotisierten unter dem Einfluß des Hypnotiseurs überkommt. Da das Verstandesleben des Hypnotisierten lahmgelegt ist, wird er der Sklave seiner unbewußten Kräfte, *die der Hypnotiseur nach seinem Belieben lenkt.*[71]

Freud verkündete bekanntlich, dass das Unbewusste eine Entdeckung der Psychoanalyse war. Doch in Le Bons Behauptung sehen wir tat-

---

[69] Nietzsche achtet sorgfältig darauf, seine Kritik der *âme moderne* nicht auf deutsche Städte zu beschränken. So schreibt er beispielsweise, dass „man sich auch in Paris über Wagner betrügt! wo man beinahe nichts Andres mehr ist als Psycholog.“ (*WA* 5, KSA 6.22). In diesem Sinne weicht er von Lacoue-Labarthes und Nancys Tendenz ab, die Anfälligkeit für mimetische/mystische Identifikation als „ein spezifisch deutsches Phänomen“ zu betrachten. Lacoue-Labarthe und Nancy, „Nazi Myth“, S. 297.

[70] Gustave Le Bon, *Psychologie der Massen* (Stuttgart: Kröner, 1957), S. 17f. Serge Moscovici weist in seiner aufschlussreichen Genealogie der Massenpsychologie darauf hin, dass Le Bon „im Theater ein, wenn auch dramatisiertes Modell gesellschaftlicher Beziehungen und einen Ort [sieht], an dem sich diese Beziehungen studieren lassen.“ Serge Moscovici, *Das Zeitalter der Massen: eine historische Abhandlung über die Massenpsychologie*, übers. v. M. Sommer (Frankfurt a. M.: Fischer, 1986), S. 118.

[71] Le Bon, *Psychologie der Massen*, S. 17f. (Hervorhebung des Autors).

sächlich, wie populär und verbreitet das psycho-physiologische Modell des hypnotischen Unbewussten zur Jahrhundertwende war, ein präfreudianisches Unbewusstes, das nicht auf einer „Verdrängungshypothese“ , sondern auf einer Mimesis-Hypothese gründete. Dieses Unbewusste hat seine Wurzeln in dem, was Nietzsche als „echte Physio-Psychologie“ bezeichnete (*JGB* 23). Man glaubte, dass es mit dem Rückenmark verbunden sei aufgrund der experimentellen Beobachtung, dass enthauptete Frösche immer noch auf äußere Reize reagierten – Lawrence wird später von „vertebralem Bewusstsein“ sprechen – aber es war auch eng mit der Hypnose als paradigmatischem Modell unbewussten Verhaltens verknüpft.

Sowohl Le Bons als auch Nietzsches Vertrauen auf das Modell der hypnotischen Suggestion, um unbewusste, mimetische Phänomene zu analysieren, die die Moderne plagen, steht indirekt in der Schuld Hippolyte Bernheims von der Schule von Nancy, der gegen Charcot geltend machte, dass die Hypnose ein normales und gewöhnliches Phänomen ist. Doch die theoretischen Quellen dieser Tradition der Hypnose sind viel älter und lassen sich, wie Henri Ellenberger in *Die Entdeckung des Unbewussten* gezeigt hat, auf Anton Mesmers Theorie des animalischen Magnetismus zurückverfolgen, eine Theorie, auf die auch Nietzsche Bezug nimmt, wenn er Wagner als „*magnétiseur*“ bestimmt (*WA*; KSA 6.29).[72] Natürlich glaubt Nietzsche nicht an ein physisches Fluidum, das von Wagner auf die Massen überfließen würde, aber wie Le Bon, Bernheim und andere prä-freudianische Psychologen gewinnt er den alten Begriff des Magnetismus in psychologischer Tonart wieder.[73] Nietzsches Verwendung des Französischen an dieser Stelle ist daher äußerst angemessen und stimmt mit dieser prä-freudianischen psychologischen Tradition überein. Und doch sind Bezugnahmen auf Metaphern

[72] Zu einer Darstellung von Wagners „Einfluss“ im Zusammenhang mit dem Mesmerismus, siehe Alison Winter, *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain* (Chicago University Press, 1998), S. 309–19.

[73] Wie Psychologiehistoriker gezeigt haben, wurde Mesmers Theorie des magnetischen *rapport* – d. h. eines physikalischen Fluidums, das körperlich durch Berührung (magnetische Weitergabe) übertragen werden konnte – in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts diskreditiert. Sie tauchte am Ende des Jahrhunderts anfänglich in Frankreich wieder auf, als Hypnosetheoretiker versuchten, solche zwischenmenschlichen Beziehungen in psychologischen statt in physikalischen Begriffen zu erklären. Léon Chertok und Raymond de Saussure, *The Therapeutic Revolution: From Mesmer to Freud*, übers. v. R. H. Ahrenfeldt (New York: Brunner/Mazel Publishers, 1979), S. 3–60.

des Magnetismus, um die unbewusste Macht der mimetischen Ansteckung zu erklären, nicht spezifisch für die Psychologie des 19. Jahrhunderts. Schon im *Ion* berief sich Platon auf die Metapher des Magnetismus, um die ansteckende Kraft der mimetischen *lexis* auf die Masse der Zuschauer im Theater zu erklären. Die alte platonische Metapher des „Steins von Herakleia" wird wieder aufgenommen, um die „Willenskraft" des Führers gegenüber den Massen zu erklären. Aber dieses Mal durchtränkt jener philosophische Arzt (anti-)platonischer Inspiration, der Nietzsche ist, diesen transzendenten Begriff mit der immanenten Sprache einer dynamischen Psychologie, die vom Magnetismus zur Hypnose übergeht.

Der philosophische Arzt

Was Nietzsches modernistische Sorte von Mimesis-Theorie wenn nicht schon originell, so doch zumindest einzigartig macht, ist die Tatsache, dass er sich gleichzeitig auf antike und auf moderne Traditionen beruft, auf Platons philosophische Kritik der Mimesis und auf die psychologische Theorie der Hypnose, um die Sprache der „Moderne" zu kritisieren und zu diagnostizieren. Die Tatsache, dass Wagner sowohl als „enthusiastischer Mimomane" als auch als „*magnétiseur*" aufgefasst wird, der einen „hypnotischen" Willen zur Macht besitzt, um die Massen der Kontrolle über ihr Ich zu berauben, deutet darauf hin, dass Nietzsche die modernen psychologischen Entwicklungen als Erweiterungen des platonischen Interesses an der affektiven Ansteckung versteht. Eine solche Konvergenz einer magnetischen-hypnotischen-mimetischen Terminologie in Nietzsches Darstellung von Wagners Willen zur Macht weist außerdem darauf hin, dass es trotz unterschiedlicher historischer und theoretischer Beugungen bedeutende Kontinuitäten zwischen antiken und modernistischen Formen der Mimesis-Theorie gibt. Ähnlich wie Platon und später Le Bon sowie Figuren aus der jüngeren Vergangenheit (von Girard zu Lacoue-Labarthe) bemerkt Nietzsche, dass die Massen „im Grunde bereit zur Sclaverei jeder Art" sind und ihre rationale Kontrolle über sich verlieren, wenn sie vom Pathos tyrannischer Führerfiguren mitgerissen werden. Ob ein solcher Führer als *mimetes*, *meneur* oder *Führer* bezeichnet wird, und das Pathos, das er vermittelt, mimetisch, magnetisch oder hypnotisch genannt wird, ändert im Grunde nichts an dem Phänomen, um das es geht. Zumindest in seinen Bezeichnungen Wagners als „enthusiastischer Mimomane", „*magnétiseur*" und „Meister der Hypnose" bewegt sich Nietzsche ungehindert zwischen der

Sprache der Antike und der Sprache der Moderne, zwischen Philosophie und Psycho-Physiologie in dem Bewusstsein, dass jeder Begriff auf dasselbe psychische Phänomen hindeutet, das die Kraft hat, das Ich in ein Phantom von Ego zu verwandeln. In diesem Sinne können wir, wenn wir Nietzsche folgen, sagen, dass die Sprache der Hypnose als moderne, psycho-physiologische Reformulierung der antiken Sprache der Mimesis fungiert – einer Sprache, die Nietzsche, Le Bon und eine Vielzahl anderer theoretischer und literarischer Gestalten der Moderne, denen wir bald begegnen werden, zu entziffern versuchen, um die Krise der Moderne zu erklären.

Diese Auseinandersetzung mit Nietzsches prophetischen Einsichten in den theoretischen Kern der Psychosoziologie hat nicht die Absicht, Nietzsches Denken innerhalb der Grenzen dieser entstehenden Disziplin neu zu verorten. Nietzsche ist und bleibt der Philosoph, der er ist. Daher konzentriert er sich nie ausschließlich auf die emotionalen Dynamiken, die für die Bildung des Massenverhaltens verantwortlich sind. Und doch haben wir gesehen, dass Nietzsche nicht nur ein Philosoph ist. Er ist auch ein einfühlsamer Psychologe, ein philosophischer Arzt, der einen kritischen Diskurs (*logos*) über die moderne Seele (*psyche*) entwickelt und insofern äußerst aufmerksam auf die affektive, unbewusste und grundlegend mimetische Dimension sowohl des Individuums als auch des kollektiven Ichs achtet. Was bereits für den Vater der Philosophie galt, gilt umso mehr für Nietzsche, nämlich, dass die Psychologie für seinen eigentlichen Akt des Philosophierens wesentlich ist.[74] Daher kann dieser Kreuzwegdenker, der Nietzsche ist, theoretische Beiträge zu den unterschiedlichen theoretischen Pfaden leisten, die seine Schriften durchschneiden. Und wie wir gesehen haben, führt ihn seine psychosoziologische Theorie des modernen Ichs dazu, sich auf die Seite Platons zu stellen, um einige der wichtigsten Behauptungen Le Bons vorwegzunehmen. Diese Autoren stimmen (mit Platon) in einem entscheidenden Punkt überein, d. h. sie sehen die Gefahr, dass Phantome den Platz des Ichs einnehmen könnten, oder besser, dass solche Phantome bereits das moderne Ich *konstituieren*. Daher ist für diese Mimesistheoretiker das Ich – insbesondere insofern es Teil der Masse ist – kein rationales Subjekt oder *subiectum*, das im rationalen Besitz seiner Gedanken

[74] Zu einer sachkundigen Untersuchung, die Nietzsches Denken aus dem Blickwinkel der Psychologie betrachtet, siehe Robert Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy* (Chicago: University of Chicago, 2010).

und Handlungen ist. Vielmehr ist es eine grundlegend passive, formbare Entität, die der Macht unbewusster Affekte unterworfen ist, die es für hypnotische Manipulationen anfällig machen. Wie wir gesehen haben, kehrt Nietzsche immer wieder zu dieser suggestiblen Auffassung des Subjekts zurück, um eine kritische Patho-logie zu entwickeln, die sowohl die grundlegende theoretische Intuition der Soziopsychologie als auch das Grauen der mimetischen Ansteckung vorwegnimmt, das unser eigenes Jahrhundert der Massen schon bald erleben wird.

Schließlich mag es noch notwendig sein, dass wir die zeitgenössische Relevanz von Nietzsches psycho-patho-logischer *Kritik* einschätzen. Natürlich ist diese Kritik unzeitgemäß in dem Sinne, dass Nietzsche massive Ausbrüche mimetischer Pathologie wie Faschismus und Nazismus zu verstehen versucht, die vor ihm liegen. Solche präzisen Einsichten sind schon sehr viel, wofür wir dankbar sein können. Aber wir könnten in unseren Erwartungen noch weiter gehen und die Frage stellen: Was hat diese mimetische Sprache mit unserer eigenen Generation zu tun, einer Generation, die kein direkter Zeuge der Gräuel des Faschismus und Nazismus und der affektiven Manipulation der Masse war, die sie beinhalten, aber vielleicht mehr denn je der Macht der Mimesis unterworfen ist? Um dieses erste Kapitel abzuschließen und die kommenden Kapitel vorwegzunehmen, möchte ich vorschlagen, dass es vielleicht mit Bezug auf diese letzte Frage ist, dass, wie Lacoue-Labarthe in *L'imitation des modernes* schreibt, „[es] für die Philosophie vordringlich [ist], die Mimesis zu denken und neu zu denken."[75] Es stimmt zwar, dass wir nicht unbedingt Teil einer Masse in Platons, Nietzsches oder Le Bons Sinn sind und über zeitgenössische Versionen von Ion, Wagner oder einen anderen mimetischen Tyrannen in Begeisterung geraten – obwohl der heutige Erfolg solcher „alten Zauberer", die auf allen Arten von Plattformen, Bildschirmen und Schnittstellen „um jeden Preis nach Aufregung" streben, nicht unterschätzt werden sollte, insbesondere in entscheidenden politischen Momenten wie beispielsweise bei Wahlen. Aber wer kann schon behaupten, kein Teil eines „Publikums" zu sein? Das Publikum wurde bereits 1901 von dem Massenpsychologen Gabriel Tarde als eine „virtuelle Masse" definiert, die durch mentale Ansteckung gekennzeichnet ist, eine Ansteckung, die durch „Fernwirkung eines Geistes auf einen anderen" funktioniert.[76] Diese *actio in distans*

[75] Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes*, S. 282.
[76] Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, S. 10.

wurde einst von genau denselben Zeitungen kanalisiert, die Nietzsche nicht ertragen konnte. Und heute ist klar, dass in unserer zeitgenössischen, mediatisierten und digitalisierten Gesellschaft das Nervensystem des modernen Subjekts global kanalisiert oder besser in alle Arten von *Massen*medien eingestöpselt ist, die Nietzsche wahrscheinlich noch weniger ertragen hätte. Wenn auch nur deshalb, weil die Sprache, die aus diesen Medien spricht, mimetisch, oder wie Nietzsche sagen würde, hypnotisch, in der Regel genau diejenigen Meinungen formt, die das moderne Ich nur allzu oft fälschlicherweise für die seinen zu halten geneigt ist. Die Sprache der Moderne, die Nietzsche analysiert, ist immer noch zum großen Teil unsere eigene; die technischen Änderungen des Mediums haben die Grammatik der alten, aber immer wirklichen Sprache der Mimesis nicht grundlegend verzerrt.

Nietzsches Patho(-)logie, so habe ich geltend gemacht, erfasst eine wesentliche Ansicht jenes Prozesses mimetischer Kommunikation, der für die Bildung eines Ichs verantwortlich ist, das keines ist. Eine solche Kommunikation ist charakteristisch für Christen und Nicht-Christen, Herren und Sklaven, Platon, Schopenhauer, Wagner, Theaterzuschauer, die Masse, die ganze moderne Welt und nicht zuletzt für Nietzsche selbst. Mit anderen Worten, die Mitteilungsmacht der Mimesis ist weit davon entfernt, etwas Außergewöhnliches zu sein, eine seltene Pathologie, die nur ein paar klinische „Fälle" betrifft. Im Gegenteil, Nietzsche hat uns gezeigt, dass sie das gewöhnlichste Phänomen ist; so gewöhnlich, dass es in der Regel unbemerkt bleibt und daher auch nicht in Frage gestellt und nicht zum Gegenstand des Denkens gemacht wird, wie die ansteckende Dimension eines Gähnens. Nietzsche, der „philosophische Arzt", der „alle seine wissenschaftliche Neugier in seine Krankheit hineinbringt", warnt seine posthumen Leser, dass wir zusammen mit ihm wahrscheinlich immer noch in jene sonderbare Welt von Phantomen verstrickt sind, die er so geschickt seziert.

Die Genesung, die er manchmal mit Begeisterung als etwas ein für allemal Erreichtes feiert, bleibt wohl unvermeidlich ein Heilungsprozess, der sich immer wieder erneuern muss. Selbst im Morgengrauen, wenn das Licht der Vernunft zurückzukehren scheint, muss diese menschliche, allzumenschliche Pathologie der Nachahmung immer wieder strengen, aber ernüchternden Formen mimetischer Patho-logie unterzogen werden. Diese diagnostische Aufgabe ist vielleicht, wie wir gleich sehen werden, am dringlichsten in einer Zeit, die Nietzsche als das „Jahrhundert der Massen" bezeichnet oder, wie er in einer platoni-

scheren Stimmung auch sagt, als das „Jahrhundert der Schwärmerei“ (*M* Vorrede, KSA 3.14).

Kapitel 2:
Conrad und das Grauen der Moderne

Es kommen damit jedes Mal die interessantesten und tollsten Zeitalter der Geschichte herauf, in denen die „Schauspieler“, alle Arten Schauspieler, die eigentlichen Herren sind.

– Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*

1. Apocalypse Now im Klassenzimmer

Tagesanbruch. Captain Kilgores Hubschraubergeschwader taucht unheilbringend auf und schwebt über dem Wasser vor dem Hintergrund eines feuerroten Himmels. „Wir kommen im Tiefflug aus der aufgehenden Sonne und machen anderthalb Kilometer vorher Musik an“, ruft Kilgore (Robert Duvall) einem der Soldaten zu. Und er fügt hinzu: „Ich nehme Wagner. Dabei scheißen sich die Schlitzaugen in die Hosen. Meine Jungs sind begeistert!“ Dann setzt die donnernde Musik ein und ebenso das Abschlachten. Das kinematografische Pathos dieser Szene ist enorm. Kein Zuschauer von Francis Ford Coppolas *Apocalypse Now* (1979) wird seine atemberaubende und doch abscheuliche Wirkung je vergessen.[1]

In seiner international bejubelten Leinwandinterpretation von Conrads *Herz der Finsternis* verleiht Coppola Richard Wagners musikalischem Pathos wieder Wirklichkeit. „Der Ritt der Walküren“ fügt dem Hubschrauberangriff eine quasi-mythische Dimension hinzu, und diese Kriegsmythologie wird für das zeitgenössische Publikum, das in den Kinosälen sitzt, wieder zum Sprechen gebracht, und zwar mindestens ebenso sehr, wie Darstellungen der Walküren das Theaterpublikum des 19. Jahrhunderts ansprachen. Das neue visuelle Medium, durch das Wagners moderne Sprache vermittelt wird, verstärkt seine suggestive Wirkung und macht eine neue Generation mit dem tyrannischen Pathos von Nietzsches „mimetischem“ Rivalen vertraut sowie mit den apokalyptischen Gefahren affektiver Ansteckung.

[1] Francis Ford Coppola, *Apocalypse Now* (Redux) (Paramount Pictures, 2002).

Wenn Nietzsches platonische Kritik des Massenverhaltens uns gelehrt hat, dass Wagners Pathos wahrhaft mimetisch ist und die Macht hat, „die Nerven zu überreden“ (*WA* 7), zeigt uns die Hubschrauberszene, wie dieses Pathos, das durch ein neues Medium vermittelt wird, die Nerven moderner Subjekte überredet. Diese Musik besitzt die hypnotische Kraft, Kilgores sichtbar verängstigte „Jungs“ zu beeinflussen, indem sie sie mit dem notwendigen Adrenalin flutet, um ihre Abschlachtungs“mission“ zu erfüllen (diegetische Ebene); außerdem wird sie außerhalb der Leinwand mitgeteilt und erreicht die Nerven des Publikums, das in den Kinosälen sitzt (außerdiegetische Ebene). Der Nervenkitzel der Begeisterung, den die Soldaten ihr Rückenmark hinabwandern spüren, ist in der Tat ein ansteckendes, magnetisches oder, wie Nietzsche es auch genannt haben würde, „hypnotisches“ Pathos, das sich nur allzu leicht im Publikum ausbreitet. Das Medium des Phantoms ist zwar ein anderes, aber die unbewusste Mimesis, die es erzeugt, ist im Grunde dieselbe.

Copollas Pathos

Mit etwas Abstand lässt sich leicht erkennen, dass die affektive Identifikation mit den amerikanischen Luftkavaleristen keineswegs natürlich ist, sondern das Ergebnis ganz bestimmter kinematografischer Entscheidungen. Die Szene ist nahezu ausschließlich aus der Perspektive der amerikanischen Soldaten aufgenommen (d. h. von oben); Nahaufnahmen ihrer Gesichter akzentuieren ihren psychischen Aufruhr und ziehen die Zuschauer in ihre Emotionen hinein, wohingegen die distanzierten von unten aufgenommenen Totalen, in denen wir die vietnamesischen Soldaten sehen, keine Herstellung einer mitfühlenden Verbindung gestatten. Außerdem steht die grandiose, mythische Dimension des Hubschrauberangriffs im Gegensatz zu der hoffnungslosen Wirkungslosigkeit der Versuche der Opfer, sich selbst zu verteidigen; die dynamische Kraft des ersteren steht im Gegensatz zur Unbeweglichkeit letzterer; das Mächtige steht im Gegensatz zum Schwachen, das Hohe zum Niedrigen; oder um die Aufschrift in roter Farbe zu bemühen, die auf Kilgores privatem Hubschrauber steht, „Tod von oben“ steht im Gegensatz zu Tod von unten. Daher überrascht es nicht, dass diese kinematografischen Strategien zusätzlich zu Wagners unwiderstehlichem musikalischen Pathos eine gewaltsame Hierarchie einführen, die affektiv und effektiv funktioniert, um uns in die Perspektive des Unterdrückers hineinzuziehen. Während der kommandierende Pilot Befehle erteilt „[die

Musik] laut zu machen", sollten sich die Jungs und die Zuschauer besser auf eine emotionale Überdosis vorbereiten.[2] Und wenn er hinzufügt: „Das ist ein Romeo-Foxtrott der Liebe, woll'n wir tanzen?", und der „Ritt der Walküren" beginnt, kann man diesem Tanz nur schwer widerstehen. Wie Nietzsche gesagt haben würde: „Nicht nur der Schritt der Füße, auch die Seele selber geht dem Tacte nach," (*FW* 84).[3]

Und doch ist *Apocalypse Now* eindeutig *kein* Manifest für den Vietnam Krieg. Es ist ein Film, der die Absurdität und den moralischen Verfall darstellt, die diesen Konflikt im Besonderen und den amerikanischen Imperialismus im Allgemeinen kennzeichnen (daher war Coppola über die Begeisterung des Publikums für diese Wagnersche Szene „entsetzt"). Selbst das Ziel der Hubschraubermission ist ein ausdrücklicher

---

[2] Thomas Elsaesser und Michael Wedel schreiben, dass diese Szene uns ständig an die „Materialität des Tons" erinnert, insofern sie die äußerst bewusste Konstruktion eines Tonraums beinhaltet, der die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Thomas Elsaesser und Michael Wedel, „The Hollow Heart of Hollywood: *Apocalypse Now* and the New Sound Space", in: Gene M. Moore (Hg.), *Conrad on Film* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), S. 151–175, S. 169. Ihre Interpretation beruht auf einer phänomenologischen Einklammerung, die sie zu dem Schluss führt, dass „die entscheidende Implikation für das Publikum nicht eine Erhöhung ihrer Hörerfahrung, sondern ein Wandel im Wesen der kinematographischen Wahrnehmung und Kognition zu sein scheint: Sie ‚sehen' anders." (S. 167). Filmwissenschaftler, die die Szene Einstellung für Einstellung untersuchen, sind tatsächlich in der Lage, eine kritische Distanz zu bewahren, die für das Subjekt der Vorstellung kennzeichnend ist (d. h. ein Subjekt, das das, was es sieht, sich selbst vor-stellt). Und doch ist das eindeutig *nicht* die Position des durchschnittlichen Zuschauers, der eine solche Szene im Dunkel des Kinosaals erlebt. Wie Edgar Morin es ausdrückt: „Der Zuschauer im dunklen Kinoraum ist dagegen ein passives Subjekt im reinen Zustand. Er kann nichts tun, hat nichts zu geben, nicht einmal Beifall. Geduldig erträgt er alles. Überwältigt läßt er alles mit sich geschehen." Edgar Morin, *Der Mensch und das Kino* (Stuttgart: Klett, 1958), S. 111.

[3] Interessanterweise unterschätzte Coppola die affektive Kraft der Walkürensequenzen und war „entsetzt" von der begeisterten Reaktion der Zuschauer in den Kinosälen. Siehe Margot Norris, „Modernism and Vietnam: Francis Ford Coppolas *Apocalypse Now*". *Modern Fiction Studies* 44.3 (1998), S. 730–66, S. 759, Anm. 11. Copollas spätes *Grauen* vor der Kraft seines kinematographischen Pathos deutet darauf hin, dass, als er dem Kameramann (Vittorio Storaro) Anweisungen gab, die Hubschrauberszene zu drehen, er nicht ganz wusste, was er tat. Tatsächlich war er enthusiastisch in dem platonischen Sinne, dass er seine kinematographische *Techne* oder zumindest ihren Einfluss auf die Nerven der Zuschauer nicht unter Kontrolle hatte. Da ihnen die notwendige (apollinische) Distanz fehlte, wurden sie vom (dionysischen) Pathos überwältigt.

Kommentar zur Absurdität des Konfliktes. Kritiker weisen gewöhnlich darauf hin, dass das, was Captain Kilgores Überfall motiviert, einfach seine Leidenschaft für das Surfen ist. Und um seine moralische Perspektive in der Szene, die dem Wagnerschen Angriff vorhergeht, deutlich zu machen, gibt sich Coppola Mühe, die Dimension der Unschuld einiger der Opfer darzustellen, indem er von Aufnahmen der Hubschrauber, Nahaufnahmen der amerikanischen Jungs, der Radiolautsprecher und Maschinengewehre einen Schnitt macht zu einer friedlichen Dorfschule, wo die Kinder sich darauf vorbereiten, Schutz zu suchen.[4]

In der Wagnerszene ist also eine strukturelle Zwickmühle wirksam, die zwei widersprüchliche Bewertungen heftig aufeinanderprallen lässt. Einerseits fungiert der Inhalt der Szene (Platons *logos*) als Kritik dieses Angriffs im Besonderen und des Kriegs im Allgemeinen, ein sozialer Kommentar, der eine kritische Distanz im Hinblick auf die Gewalt, Irrationalität und Heuchelei des Kriegs zum Tragen bringt. Andererseits haben die formalen Eigenschaften dieser kinematografischen Sprache (Platons *lexis*) wie Kamerawinkel, Arten von Aufnahmen, Ton etc. die Wirkung, ein Gefühl der Begeisterung für das militärische Pathos zu vermitteln, das der Film ausdrücklich zu verurteilen bestrebt ist. Auf der Rezeptionsebene beinhaltet diese Spannung ein strukturelles Hin und Her in den Köpfen der Zuschauer, das eine Bewegung erzeugt, die uns mittlerweile vertraut ist: Die Zuschauer werden dazu gebracht, wie ein Pendel zwischen einer emotionalen, begeisterten Reaktion einerseits und einer rationalen kritischen Reaktion andererseits hin und her zu schwanken; zwischen einer hypnotischen Suggestion und dem Widerstand gegen diese; zwischen der Identifikation mit dem Kriegspathos der Männer und der kritischen Distanz zu diesem. So werden wir unmittelbar auf den roten Faden unserer Untersuchung und zu dem zurückgeführt, was ich als das primäre strukturierende Merkmal der affektiven Mimesis betrachte. Dieser psychische Mechanismus, durch den die moralischen Bewertungen der Subjekte plötzlich von antimimetischen zu mimetischen Einstellungen schwanken können, von einem rationalen *logos* zum irrationalen *pathos*, ist das, was ich in diesem Kapitel weiter untersuche. Und dieses Mal wende ich meine Aufmerksamkeit Joseph Conrads impliziter Mimesistheorie und den Patho(-)logien zu, die sie erzeugt, um Nietzsches epochemachende Kritik der Moderne auf neue

[4] Zu einer ethischen und politischen Kritik des Vietnamkriegs, die sich auf diese Szene konzentriert, siehe Norris, „Modernism and Vietnam“, S. 738f.

geografische und theoretische Gebiete voranzutreiben, mit denen die Generation der Modernen zunehmend konfrontiert ist. Wenn die Problematik der Mimesis uns zu den Gräueln des Kolonialismus und Imperialismus führt, könnte sie uns auch dabei helfen, einiges Licht auf das patho(-)logische Problem zu werfen, das diese Szene und allgemeiner die Problematik der mimetischen Ansteckung für moderne und postmoderne Zuschauer stellt.

Aber bevor wir uns Conrad zuwenden, ist eine einschränkende Bemerkung angebracht. Dieses „theoretische" Problem ist nicht das Ergebnis einer abstrakten Meditation über *Apocalypse Now*, sondern ergibt sich aus einer praktischen Lehrsituation, die ich kurz berichten möchte. Ich wurde mir der theoretischen Implikationen, die dieser Szene innewohnen, völlig bewusst, als ich zum ersten Mal *Apocalypse Now* in Verbindung mit *Herz der Finsternis* für eine Klasse von Bachelor-Studenten auf einem amerikanischen Campus unterrichtete. Wie jedermann, der diese beiden Darstellungen unmittelbar nacheinander unterrichtet hat, weiß, hat der Film die Kraft, Studenten auf eine Weise zu berühren, die die Erzählung häufig nicht hat (aufgrund ihrer Schwierigkeit sowie ihrer zeitlichen und geografischen Distanz), zumindest nicht so direkt. Um die Zeitgemäßheit der literarischen und visuellen Darstellungen zu überprüfen, stellte ich der Klasse eine sehr direkte und scheinbar einfache Frage, nämlich, ob sie die Szene des „Walkürenritts" als eine Befürwortung oder eher als eine Verurteilung des Vietnamkriegs betrachteten. Die Frage war zwar recht einfach, aber die Antworten waren theoretisch komplex.

Zu Beginn schienen fast alle Studenten darin übereinzustimmen, dass Copollas Absicht wirklich kritisch war. Sie verwiesen auf das Machtungleichgewicht zwischen den beiden Fronten, die Tatsache, dass eine Leidenschaft für das Surfen kein Töten rechtfertigt und dass das Leben unschuldiger Kinder auf dem Spiel steht. Einige Studenten erwähnten auch, dass die Wahl des Antisemiten Wagner, dessen Musik das Dritte Reich sich wieder aneignete, weit davon entfernt war, politisch unschuldig zu sein, und gaben einen deutlichen Hinweis auf Coppolas wirklich kritische Absichten. Kurz, ich erhielt die angemessene Reaktion für einen Kurs in kritischer Lektüre. Und doch, nachdem ich etwas tiefer schürfte, begannen die ersten emotionalen Reaktionen aufzutauchen, Reaktionen, die die anfänglichen ethischen Erwägungen komplizierter machten. Einige freimütige (männliche) Studenten begannen schuldbewusst, ihre Identifikation mit Kilgores Jungs und die Tatsache

anzuerkennen, dass ihnen diese Szene ein gewisses Vergnügen bereitete. Trotz der problematischen Dimension eines solchen Eingeständnisses, hatte ich genau das ursprünglich erwartet, als ich meine Frage stellte. Ich hatte es erwartet, weil, wie wir gesehen haben, die Wagnerszene formal konstruiert ist, um solche Identifikationen auszulösen; aber auch, weil ich der Auffassung war, dass die Anerkennung der emotionalen Kraft dieser Szene sowie der eigenen Teilhabe an solchen gewaltsamen Affekten der notwendige *erste Schritt* dazu war, eine Position kritischer Distanz zu diesem entsetzlichen Pathos zu gewinnen. Ich glaube immer noch, dass ich im Hinblick auf die Bedeutung eines solchen ersten Schritts Recht hatte, dass ich aber hoffnungslos naiv in meiner Überzeugung war, dass ein solcher Übergang vom *pathos* zum *logos* innerhalb des Rahmens eines Kurses möglich sei.

Unterdessen wurde die Atmosphäre im Klassenzimmer zunehmend angespannt. Der Konsens war zerbrochen, und eine hitzige Diskussion zwischen zwei entgegengesetzten Parteien begann zu entstehen. Gegenüber den Studenten, die weiterhin den US-amerikanischen Angriff aus moralischen Gründen verurteilten, begannen Studenten, die ihr emotionales Engagement für den Hubschrauberüberfall eingestanden, rationale, textbezogene/visuelle Rechtfertigungen für den Überfall zu finden. Beispielsweise antworteten sie, dass jene so genannten „unschuldigen" Vietkong ebenso bereit zum Töten sind, wobei sie sich sowohl auf ihre Selbstverteidigung als auch, was problematischer ist, auf eine vietnamesische Frau bezogen, die eine Bombe in einen amerikanischen Hubschrauber wirft, wodurch er in Stücke gerissen wird. Abermals ließ die Diskussion der Studenten eine Spannung vernehmbar werden, die der Szene selbst innewohnt. Auch wenn Coppola damit beginnt, dass er uns die vietnamesischen Schulkinder zeigt, und damit die Unschuld der potenziellen Opfer betont, achtet er doch darauf, Nahaufnahmen der US-amerikanischen Opfer zu zeigen, die vor Schmerzen schreien, als der Hubschrauber explodiert, vermeidet aber tendenziell, konkrete Darstellungen des Leidens unschuldiger Vietnamesen zu zeigen. Wenn er das tut, sind die Opfer entweder tot oder, wie im Falle eines sterbenden Mannes, der einen Bauchschuss erlitt, die moralische Verantwortung wird auf einen südvietnamesischen Soldaten verlagert. Dieses Ungleichgewicht in der *Darstellung* des Leidens ist weit davon entfernt, politisch neutral zu sein und trug sicherlich dazu bei, die identifikatorischen Gefolgschaften der Klasse umzubiegen. Aber der entscheidende kinematografische Schritt, der für eine affektive Identifikation mit den

amerikanischen Soldaten notwendig ist, wurde schon vorher vorbereitet, nämlich während der mythischen Szene, die von Wagners musikalischem Pathos durchdrungen ist. Daher empfanden wir die Wirkungen dieser Szene auf unsere Nerven noch intensiver; und als der Kurs sich seinem Ende näherte, war die Textanalyse nicht mehr das Hauptaugenmerk der Argumente von Studenten mit einer „Pro-Krieg"-Einstellung. Sätze, die von einem emotionalen Pathos durchdrungen waren, das nicht mehr ausschließlich der Sphäre kinematografischer Fiktion anzugehören schien, begannen die Runde zu machen: „Wie kannst du ein Urteil fällen?" „Warst du je im Krieg?", „Du hast keine Ahnung, wie es sich da draußen anfühlt!"

Ein äußerst verbreitetes, aber dennoch beunruhigendes psychisches Phänomen hatte gerade stattgefunden. Eine unbewusste Mimesis, die gewiss durch eine ganze Tradition von (Pro-)Kriegsfilmen und – warum soll man es nicht sagen? – von der zeitgenössischen Politik gefördert wurde, hatte erfolgreich stattgefunden. Für einige Studenten hatte das mimetische Pathos begeisterter Emotionen die Kontrolle über die distanzierende Kraft der kritischen Vernunft gewonnen. Tatsächlich lassen sich mimetische Infektionen nur schwer auf Distanz halten, selbst in Kontexten, die uns darauf trainieren, kritisch wachsam zu bleiben. Coppolas kinematografisches Medium hatte die Macht, eine leichte hypnotisch-kinematografische-musikalische Suggestion zu induzieren, die inmitten eines Kurses in kritischer Lektüre positiv gegenüber dem Krieg eingestellte Stimmungen zum Vorschein brachte.[5] Und doch hatte ein Teil der Klasse Schwierigkeiten damit, dieser mimetischen Verführung zu widerstehen. Die praktische Wirkung bestand darin, dass die Klasse zwischen kritischer Distanz und unkritischem Pathos hin und her schwankte. Die einfache Frage hatte sowohl ihre kritischen als auch ihre affektiven Ergebnisse gehabt. Ich muss zugeben, dass ich zu jenem Zeitpunkt den Konflikt zwischen dem kritischen *logos* und der affektiven *mimesis* nicht befriedigend formulieren konnte. Und daher wandten

[5] Theodor Adorno erkannte das hypnotische Potenzial von Stummfilmen: „Suggestion und Hypnose, die sie [die Psychoanalyse] als apokryph ablehnt, der marktschreierische Zauberer vor der Schaubude, kehrt in diesem grandiosen System wieder wie im Großfilm der Kintopp." Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969), S. 70. Edgar Morin präzisiert, dass wir von einem „pseudohypnotischen Zustand sprechen sollten, denn der Zuschauer schläft ja schließlich nicht." Morin, *der Mensch und das Kino*, S. 111.

wir uns in den verbleibenden Sitzungen Joseph Conrad um theoretische Hilfe zu.[6]

Conrads Distanz

Conrads Werk lässt sich als Versuch lesen, einiges Licht auf die Affekte der Identifikation (Mimesis) zu werfen, die hinter dem sprachlichen Ausdruck stehen (Logos). In einer seiner bekannten Kurzgeschichten macht Conrad, indem er von seinen zwei Hauptdarstellern spricht, eine pauschale Aussage, die nicht nur für seine fiktionalen Charaktere gilt, sondern weiter gefasst ist, um einen allgemeinen theoretischen Wert anzunehmen:

> Sie glaubten an ihre Worte. Jedermann trägt eine ehrerbietige Hochachtung vor gewissen Lauten zur Schau, die er und seine Genossen hervorzubringen verstehen. Aber von Gefühlen wissen die Leute wahrhaftig gar nichts. Wir reden mit Entrüstung oder mit Begeisterung; wir reden von Bedrückung, Grausamkeit, Verbrechen, Andacht, Selbstaufopferung, Tugend und über die Worte hinaus wissen wir eigentlich nichts.[7]

In konkreten Passagen wie dieser hebt Conrad nachdrücklich die Tatsache hervor, dass „wir" nicht nur alle in „enthusiastische" Gefühle verstrickt sind, die uns dazu veranlassen, „unseren" Worten zu glauben, sondern dass wir auch im Grunde nichts von den Affekten wissen, die solche Überzeugungen motivieren; professionelle Schriftsteller, kritische Leser und heutzutage Zuschauer sind in unterschiedlichem Grad alle in dieses allumfassende „wir" eingeschlossen. Conrad scheint sich dessen wohl bewusst zu sein, dass wir alle auf die eine oder andere Weise enthusiastisch von dem unverständlichen Pathos angetrieben sind, das solche Worte (und Musik) auf rätselhafte Weise induzieren. Um es in der Sprache von *Apocalypse Now* auszudrücken, ob es uns gefällt oder

---

[6] Aus dem oben Gesagten sollte deutlich sein, dass ich nicht in erster Linie an der Frage nach Nietzsches Einfluss auf Conrad interessiert bin. Conrads Kenntnis von Nietzsche war wahrscheinlich aus zweiter Hand. Siehe David Thatcher, *Nietzsche in England, 1880–9114: The Growth of Reputation* (Toronto: University of Toronto Press, 1972), S. 81ff, 170f, 227–31. Mein Augenmerk liegt auf der Art und Weise, wie Modernisten wie Conrad, D. H. Lawrence und Bataille die Diagnose der Mimesis, der wir bei Nietzsche begegnet sind, aus einer psychologischen, anthropologischen und philosophischen Perspektive ausweiten.

[7] Joseph Conrad, „Ein Vorposten des Fortschritts", in Geschichten der Unrast, übers. v. F. Lorch (Frankfurt a. M: Fischer, 1963), S. 118. Im Folgenden „VF".

nicht, so lässt es sich nicht vermeiden, dass wir manchmal zum Rhythmus mimetischer Affekte „tanzen werden".

Wenn Conrad behauptet, dass „wir über die Worte hinaus eigentlich nichts wissen", beinhalten eine Kurzgeschichte wie „Ein Vorposten des Fortschritts" und noch intensiver eine gefeierte modernistische Erzählung wie *Herz der Finsternis* den beständigen Versuch, durch das Medium von Worten jenes schwer zu fassende „Jenseits" zu erreichen, wo Gefühle – insbesondere „enthusiastische", mimetische Gefühle – das mimetische Unbewusste des modernen Ichs innervieren. Das ist zumindest die dunkle, affektive Seite von Conrad, die ich zu untersuchen beabsichtige.

2. EIN VORPOSTEN DES RÜCKSCHRITTS

Erstmals 1896 veröffentlicht und später in *Geschichten der Unrast* (*Tales of Unrest*, 1898) gesammelt, deutet „Ein Vorposten des Fortschritts" darauf hin, dass Conrads Unrast nicht von der quälenden Gegenwart des Phantoms von ego getrennt werden kann. Ein kurzer, unvollständiger Blick auf diese Geschichte zeigt bereits sowohl Conrads kritisches Bewusstsein mit Bezug auf die Problematik des mimetischen Unbewussten als auch seine aktive Auseinandersetzung mit ihr. Er zeigt auch das Ausmaß seiner Assimilation von Theorien der Mimesis und des Massenverhaltens aus dem 19. Jahrhundert – Theorien, die zu der Zeit, als er schrieb, begannen, sich auf ansteckende Weise über ganz Europa auszubreiten. Mein Ziel besteht hier daher nicht so sehr darin, eine detaillierte Lektüre dieser Geschichte zu liefern, sondern mich auf jene Passagen zu konzentrieren, die dazu dienen können, meine Problematik der Mimesis an die Oberfläche zu bringen.

„Vorposten" handelt vom fortschreitenden moralischen und psychischen Rückschritt zweier unerfahrener und glückloser Kolonisten, Kayerts und Carlier. Das Ziel ihrer Mission: die Besetzung eines verlassenen Handelspostens, etwa 500 Kilometer flussaufwärts des Kongo, um „Licht und Glauben und Handel in die dunklen Plätze der Erde zu tragen" (S. 107) – und, was weniger ideal ist, das Elfenbein des Landes zu plündern. Während der Umsetzung der „Rechte und Pflichten der Zivilisation" (S. 107) jedoch verlieren beide Charaktere immer mehr ihren Anhalt an moralischen Ideen, ihren Praktiken und letztlich an sich selbst. Wie ein Großteil von Conrads fiktionalen Texten dient diese Geschichte als Gelegenheit zur kritischen Meditation über den Prozess der

psychischen Bildung und des Verfalls des moralischen Charakters des Subjekts. Kayerts' und Carliers fortschreitende psychische und moralische Degeneration gestattet Conrad, die psychischen Grundlagen des modernen Subjekts kritisch zu sezieren und ermöglicht uns zugleich, die spiralförmige Bewegung der mimetischen Patho(-)logie wieder in Gang zu bringen.

In „Vorposten" macht Conrad deutlich, dass seine Kritik des kolonisierenden Subjekts vor dem Hintergrund der massiven sozialen Kräfte betrachtet werden muss, die es prägen, so dass wie bei Nietzsche vor ihm die Individualpsychologie unmittelbar für die Kollektivpsychologie offen ist. Über die beiden Protagonisten sagt der anonyme Erzähler in der dritten Person: „Sie waren zwei solcher vollkommen unbedeutenden und unfähigen Individuen, deren Existenz nur durch die hochentwickelte Organisation der zivilisierten Massen ermöglicht wird." (S. 101). Und einige Seiten später fügt er hinzu: „Die menschliche Gesellschaft hatte … für diese beiden Männer gesorgt, ihnen jeden unabhängigen Gedanken, jede Initiative, jedes Abweichen von der Norm verboten. … Nur unter der Bedingung, Maschinen zu sein, konnten sie leben." (S. 103). In solchen Passagen verwendet Conrad wechselweise „Gesellschaft" und das, was er als „die hohe Organisation organisierter Massen" bezeichnet, was darauf hindeutet, dass für ihn Gesellschaft und Massengesellschaft synonym sind. Die Masse fungiert für Conrad als soziale „Organisation", deren Rolle darin besteht, die mechanische „Existenz" solcher Individuen zu erhalten, während sie sie gleichzeitig ihres Status als rationale, willensbegabte Subjekte völlig beraubt. Kurz, Kayerts und Carlier fungieren nicht nur als Conrad'scher *homo duplex* (wie ihre homonymen Namen eindeutig belegen), sondern auch als Vertreter des undifferenzierten Subjekts der mimetischen Masse.

Natürlich sollten wir nicht voreilig schließen, dass Conrads kritische Einsichten in seine beiden Protagonisten unmittelbar für eine Kritik der modernen Subjektivität überhaupt gelten. Schließlich scheint Conrad von dem zu sprechen, was die Ausnahme zu sein scheint, nämlich von zwei vollkommen „unbedeutenden Subjekten", die „zu unabhängigem Denken unfähig sind" und die der Leiter der Handelsgesellschaft als „Schwachköpfe" bezeichnet. Jeremy Hawthorn weist darauf hin, dass durch die Verwendung eines anonymen Erzählers in der dritten Person „die Charaktere aus einer solchen Entfernung beobachtet werden, dass es keine Möglichkeit emotionaler Empathie gibt." Und er fügt hinzu: „Die Gnadenlosigkeit des Erzählers zwingt uns, sie zu beobachten und

zu analysieren.[8] Diese beiden mimetischen Charaktere sind tatsächlich zwei pathologische Fälle, die der Leser aus einer Position rationaler Distanz sezieren soll. Und doch sollten wir vorsichtig sein, damit wir nicht zu vorschnell schließen, dass „Carlier und Kayerts von uns getrennt sind" und dass es „unmöglich ist, in ihre Welt einzutreten."[9] Wenn wir ein paar Zeilen weiterlesen, wechselt die Erzählung tatsächlich auf eine höhere Allgemeinheitsebene, löst sich von den beiden Charakteren und verstrickt das moderne Subjekt (und den Leser?) in die Rätsel der mimetischen Pathologie:

> Wenige Menschen sehen ein, daß ihr Leben, der innerste Zug ihres Charakters, ihre Fähigkeiten und ihr Wagemut nur der Ausdruck ihres Glaubens an die Sicherheit ihrer Umgebung sind. Die Kühnheit, die Gemütsruhe, das Vertrauen; die Gefühlsregungen und Prinzipien; jeder große und jeder unbedeutende Gedanke gehört nicht dem Individuum an, sondern der Masse: der Masse, die blind an die unwiderstehliche Kraft ihrer Institutionen und ihrer Sitten, an die Macht ihrer Polizei und ihrer Meinung glaubt. (S. 101)

Diese Passage verdeutlicht eindrucksvoll, dass es tatsächlich um eine breitere Kritik der Psychologie der Moderne geht, wenn Conrad das psychische Leben seiner beiden Protagonisten seziert. Conrad verbannt das moderne moralische Subjekt in die Sphäre der Massenpsychologie und des mimetischen Unbewussten, die sie impliziert. Für Conrad wie für Nietzsche vor ihm leben wir im *Jahrhundert der Masse*: Das Phantom hat vom Ich Besitz ergriffen und, wie er scharf hinzufügt, „nur wenige sind sich dessen bewusst".[10]

Textmomente wie dieser deuten darauf hin, dass jene soziopsychologischen Theorien der Masse aus dem 19. Jahrhundert, die so stark an Nietzsches psychosoziologische Kritik der *âme moderne* anklingen, nicht nur Conrads Ohren auf der anderen Seite des Ärmelkanals erreicht,

---

8 Jeremy Hawthorn, *Joseph Conrad: Narrative Technique and Ideological Commitment* (London: Edward Arnold, 1990), S. 106.

9 Hawthorn, *Joseph Conrad*, S. 106.

10 In einem bahnbrechenden Aufsatz behauptete Edward Said, dass diese beiden Autoren „am besten im Sinne einer *gemeinsamen Tradition* gelesen werden, deren Höhepunkt in vielerlei Hinsicht Nietzsche ist." „Conrad und Nietzsche", in: Norman Sherry, *Joseph Conrad: A Commemoration* (London: Macmillan, 1976), S. 65–76, S. 66. Said meint, dass diese Tradition in einer „radikalen Einstellung zur Sprache" wurzelt. Obwohl ich Nietzsches und Conrads komplexe Auffassung der Sprache nicht außer Acht lasse, achte ich mehr auf die weniger erörterten, aber ebenso radikale *affektive* Tradition, die ihr Verständnis des modernen Subjekts prägt.

sondern auch sein eigentliches Verständnis der modernen Subjektivität geformt haben. Wenn Conrad feststellt, dass jeder Gedanke „nicht dem Individuum, sondern der Masse angehört; der Masse, die blind an die unwiderstehliche Kraft ihrer Institutionen und ihrer Moral glaubt", wiederholt er die wesentliche Einsicht moderner Theorien der Masse. Folgendes ist eine von Gustave Le Bons berühmten Behauptungen:

> Die Massenpsychologie zeigt, wie außerordentlich wenig Einfluß Gesetze und Einrichtungen auf die ursprüngliche Natur der Massen haben und wie unfähig diese sind, Meinungen zu haben außer jenen, die ihnen eingeflößt wurden; Regeln, welche auf rein begrifflichem Ermessen beruhen, vermögen sie nicht zu leiten. Nur die Eindrücke, die man in ihre Seele pflanzt, können sie verführen.[11]

Und hier ist Gabriel Tardes Variante desselben Nachahmungsphänomens einige Jahre früher: „Die Illusion des Somnambulen wie des sozialen Menschen ist es, Ideen, die er ausschließlich suggeriert bekommt, für spontan zu halten."[12] Eine solche auffällige Nähe zwischen Conrads Auffassung des Massensubjekts und den grundlegenden Einsichten der Massenpsychologie sollte uns auf die Tatsache aufmerksam machen, dass zur Jahrhundertwende Ideen zum mimetischen Status von Subjekten in einer Masse frei zirkulierten und die Art und Weise prägten, wie schöpferische Schriftsteller und Denker die moderne Subjektivität wahrnahmen. Ob direkt oder indirekt, so greifen Modernisten wie Conrad – und, wie wir später noch sehen werden, Lawrence und Bataille – auf solche Ideen zurück, um entscheidende Einsichten in den mimetischen Rückschritt des modernen Ich anzubieten, das Teil einer Masse ist, und tragen so zu einer charakteristischen modernistischen Spielart von Mimesistheorie bei, die durch die Einsichten der Massenpsychologie geprägt ist.

Nun gründet Conrad die Kritik der modernen Subjektivität und Ideologie gerade auf solche soziopsychologischen Einsichten. Claude Maisonnat betont die „theatralische Dimension ihrer Einstellung", wenn er von den beiden Protagonisten spricht, insofern er sie „als Rollenspieler [sieht] und nicht als überzeugte Ideologen." Und er fügt hinzu: „Sie spielen Kolonisierung anstatt Kolonisatoren zu sein."[13] Die Theatermetapher ist ganz passend, da, wie wir gesehen haben, unterschiedliche

---

11 Le Bon, *Psychologie der Massen*, S. 7.

12 Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, S. 101.

13 Claude Maisonnat, „Alterity and Suicide in ‚An Outpost of Progress'", *Conradiana* 28.2 (1996): S. 101–114, S. 103.

Kritiker des Massenverhaltens von Platon bis zu Le Bon und Nietzsche ihre Kritik des Massenverhaltens im Kontext jenes mimetischen Raums par excellence entwickeln, der das Theater ist. Doch die metaphysische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen, Oberfläche und Tiefe, „Spielen" und „Sein" ist genau das, was Conrads soziopsychologische Theorie des modernen Subjekts in Frage stellt. Conrad ist mit Bezug auf diesen Punkt deutlich. Es ist das „eigentliche Wesen ihres Charakters", wie er sich ausdrückt, das von Massenmeinungen geprägt ist. Mit anderen Worten, diese so genannten Schauspieler, die eine Rolle spielen, unterscheiden sich nicht von ihrer Rolle. Vielmehr sind sie so gründlich von ihrer Rolle besessen, dass sie ihrer eigenen Identität enteignet sind. Ihr Wesen *ist* die gesellschaftliche Rolle, die sie spielen; Kolonisation zu spielen *ist* Kolonisator zu sein. Wie das französische Sprichwort sagt: *prends garde, à jouer au fantôme on le devient* (Vorsicht, wenn man Gespenst spielt, wird man selbst zu einem). Conrad hätte nicht stärker zustimmen können. Tatsächlich stammen für ihn das eigentliche Wesen des modernen Subjekts und alles, was dieses Wesen impliziert („Charakter, Emotionen, Prinzipien, Meinungen, Moral" etc.) nicht vom eigenen Ich her, sondern von der bzw. den phantasmatischen Rollen, die wir zu spielen veranlasst werden.

Bereits in diesem frühen Stadium scheint es, dass für Conrad wie für Nietzsche vor ihm die Kritik moralischer Meinungen nicht von einer strengen Kritik der mimetischen Disposition getrennt werden kann, die das moderne Subjekt dazu führt, solche Meinungen unkritisch (weil unbewusst) anzunehmen. Mit der Bemerkung, dass „jeder große und jeder unbedeutende Gedanke nicht dem Individuum, sondern der Masse angehört" macht Conrad deutlich, dass die Gedanken, die wir denken oder die wir als unsere eigene erleben und die wir als ausschlaggebend für unsere Individualität halten, nur das Produkt eines „blinden Glaubens" und der Unterwerfung unter die unwiderstehliche Kraft der Massenmeinung sind. Conrads Ideologiekritik beruht auf einer Kritik der mimetischen Wirksamkeit, die auf das Zentrum des Gefühlslebens des Subjekts abzielt. Das Massensubjekt ist ein passives, suggestibles, hypnotisiertes Individuum, das für die Macht der Propaganda und ideologischen Indoktrination völlig durchlässig ist. In Passagen wie diesen macht Conrad deutlich, dass moderne Gedanken nicht wirklich aus einem individuellen Kopf stammen, sondern stattdessen aus einer Vielheit von Köpfen. Infolgedessen ist man immer im Kopf von jemand anderem; die eigene

Meinung ist die Meinung von jemand anderem; das eigene Ich ist das Ich von jemand anderem.

Die zitierte Passage sollte genügen, um zu zeigen, dass Conrad unabhängig von seiner Kenntnis mit Bezug auf Nietzsche auf produktive Weise mit Nietzsches Kritik des Phantoms von ego in eine Reihe gestellt werden kann. Doch wenn dieses Phantom teilweise für die „Unrast" verantwortlich ist, die in dieser Erzählung waltet, deutet der Kontext von Conrads mimetischen Meditationen ebenfalls darauf hin, dass er diese Forschungsrichtung auf neues geografisches und theoretisches Gebiet ausdehnt. Wenn wir gesehen haben, dass Nietzsches Interpretation der Mimesis eine Kritik moderner Werte und Subjektivität impliziert, werden wir sehen, dass ein wichtiger Brennpunkt von Conrads Anliegen die koloniale Ideologie und ihre Macht betrifft, das psychische Leben kolonialer Subjekte zu infiltrieren, zu bestimmen und aufzulösen. „Ein Vorposten des Fortschritts" zeigt bereits, dass Conrads Angriff auf den Kolonialismus die Bloßlegung des mimetischen Status des kolonialen Subjekts und den Rückschritt beinhaltet, den dieser Status impliziert. Tatsächlich fallen Carlier und Kayerts nach einer kurzen Zeit des Glaubens an „die Rechte und Pflichten der Zivilisation, der Heiligkeit zivilisatorischer Arbeit" (S. 107) immer mehr zum Opfer „undeutlicher, unkontrollierbarer Dinge" (S. 102). Da sie nicht mehr von dem unterstützt werden, was Conrad „die Sicherheit ihrer Umgebung" nennt, da sie keine Zuschauer mehr haben, die sie die Rolle spielen sehen, die das Wesen ihres Charakters *ist*, fällt dieses mechanische Subjekt auseinander (die beiden Protagonisten töten einander ironischerweise am Ende für eine Tasse Tee). Der afrikanische Dschungel wird also zu einem Ort, an dem mit einem nietzscheanischen Zug die Zerbrechlichkeit der psychischen Grundlagen des so genannten Subjekts der Aufklärung entlarvt wird (d. h. eines Subjekts, das u. a. bestrebt ist, „Licht und Glauben und Handel an die finsteren Plätze der Erde zu tragen" [S. 107]). Das Ziel ist zwar ein anderes, aber die Angriffsmethode ist im Grunde dieselbe. Conrads Kritik des mimetischen Pathos konzentriert sich tatsächlich auf Formen der Subjektivität, die offen sind für die unbewusste Macht der „Suggestion" und die somit als Material dienen, das entsprechend der gegenwärtig herrschenden Ideologie hypnotisch geformt werden kann – auch wenn sie im Unterschied zu Wagner'schen Zuschauern nicht mehr *physisch* Teil einer Masse sind (ein Punkt, auf den wir zurückkommen werden). Kurz, „Vorposten" macht uns auf die Tatsache aufmerksam, dass auch für Conrad das moderne Subjekt der finsteren Macht der Mi-

mesis und den Gräueln, die darauf folgen, zum Opfer fallen muss. Wir beginnen also zu spüren, dass Conrads kritische Darstellung des Kolonialismus, seine Untersuchung dessen, was seine Gräuel in einer modernen Welt möglich macht, die stolz auf ihren Fortschritt und ihre vermenschlichenden Aufträge ist, auf einer Erforschung der genauen Art und Weise beruht, wie die Ideologie das moderne Subjekt mimetisch durchdringt und seine Meinungen, Werte und Praktiken prägt.

Obwohl Conrad „Vorposten" für „im Wesentlichen ziemlich wahrheitsgemäß" (S. 9) hielt und so weit ging, das Werk als seine „beste Geschichte" zu feiern, ist diese „Geschichte der Unrast" nur, wie er ironisch sagte, „der leichtere Teil der Beute, die [er] aus Zentralafrika forttrug, das ‚Herz der Finsternis' selbstverständlich der gewichtigere." (S. 9) Daher wende ich mich jetzt dem Hauptteil von Conrads literarischer „Plünderung" zu, um seine Kritik an der quälenden Macht des Phantoms von ego weiter auszuführen. Wie wir sehen werden, fungiert *Herz der Finsternis* (1899) als eine theoretisch produktive Ergänzung nicht nur wegen der ausdrücklichen inhaltlichen Kontinuität der beiden Geschichten,[14] sondern auch, weil uns dieser Meilenstein des literarischen Modernismus eine vermittelnde narrative Präsenz liefert, die sowohl in *Apocalypse Now* als auch in „Ein Vorposten des Fortschritts" fehlte. Diese Präsenz, die den Namen Marlow trägt, zwingt uns, die pessimistische Vorstellung des modernen Ichs als eine hilflose, unbewusste Figur, die dem mimetischen Pathos unterworfen ist, komplizierter zu machen, zu nuancieren und zu verfeinern. Marlow dient tatsächlich als Vermittler, der versucht, zwischen der Distanz und der Nähe zu enthusiastischen Formen des kolonialen Pathos, identifikatorischen Praktiken und solchen, die die Identifikation aufheben, kritischer Vernunft und mimetischer Gefühle zu navigieren. Und dabei zwingt er uns, zentrale Fragen der Moderneforschung wie Sexismus, Rassismus und Ideologie durch das innovative Prisma der Mimesis neu zu denken. *Herz der Finsternis*, wie wir gleich sehen werden, gibt Conrads Patho(-)logie eine andere Wendung, indem es dazu beiträgt, dem mimetischen Unbewussten die Tür zu öffnen.

[14] Diese beiden Erzählungen sind oft miteinander aufgrund dessen verglichen worden, dass sie beide auf Conrads Erfahrungen im Kongo zurückgehen. Obwohl meine Interpretation dieser historischen Verbindung gegenüber nicht gleichgültig ist, rührt sie von einer kritischen Auseinandersetzung mit Conrads bislang unerforschter *Theorie* des mimetischen Subjekts her – eine *Mimesis*theorie, die ich in beiden Texten enhalten finde.

3. Herz der Finsternis und das Grauen der Mimesis

Der belgische Arzt, dem Marlow begegnet, unmittelbar bevor er zum Herzen der Finsternis abreist, ist ein untergeordneter, unbedeutender Charakter, der dazu neigt, unbemerkt zu bleiben. Er wird sogar als „Schwachkopf" beschrieben (S. 18). Und zwar ganz zu Recht. Die Praxis des Arztes, die Schädel seiner Patienten mit „so etwas wie eine[m] Tastzirkel [zu messen], [um] die Ausdehnung vorne und hinten in jeder Richtung [zu bestimmen], und dabei sorgfältig Notizen machte", zeigt deutlich, dass er wortwörtlich die berüchtigte craniologische Theorie des italienischen Juristen und Kriminologen Cesare Lombroso befolgt.[15] Doch gleichzeitig scheint dieser französisch sprechende Arzt von Lombrosos deterministischer physiognomischer Theorie abzuweichen. Tatsächlich behauptet er, dass „die Veränderungen innen stattfinden" (S. 18), wodurch er deutlich macht, dass seine wirklichen Interessen nicht die Anatomie, sondern die Psychologie betreffen. Und er fügt hinzu: „Es käme … der Wissenschaft sehr zustatten, die geistigen Veränderungen der Individuen an Ort und Stelle zu beobachten." (S. 18). Was der „alte Arzt" sagt, gilt natürlich für seine medizinische Praxis und die Pathologien, mit denen diese zu tun hat. Als Marlow ungeduldig fragt, „Sind sie Psychiater?" antwortet er daher unmissverständlich, „Jeder Arzt sollte das sein – bis zu einem gewissen Grad." (S. 18). Die Richtigkeit dieser letzten Aussage auf dem Gebiet der Medizin steht tatsächlich außer Frage; aber lässt sich nicht dasselbe auch für humanistische Disziplinen wie Literaturtheorie und -kritik behaupten? Schließlich ist die Psychologie ein wesentlicher schon seit geraumer Zeit Bestandteil der Literaturwissenschaft gewesen, und literarische Charaktere liefern kritischen Lesern interessante „Fälle", die sie lösen können. Daher sympathisiere ich in diesem Sinne mit dem Projekt des alten Irrenarztes. Auf gewisse Weise beabsichtige ich sogar, seine psychologische Forschung auf

[15] Lombroso war der Ansicht, dass kriminelle Neigungen angeboren seien und dass Verbrecher an der Physiognomie ihres Kopfes erkannt werden könnten. Er formulierte seine berüchtigten kraniologischen Theorien in *L'uomo delinquente* (1876), einem Buch, das in ganz Europa enormen Einfluss hatte. Wie Serge Moscovivi zeigt, ließen sich die Anliegen der Kriminologen nicht von der Problematik der Masse trennen. Moscovici, *Das Zeitalter der Massen*, S. 100f. Zu einer sachkundigen Darstellung von Conrads Kenntnis von Lombrosos Theorie, Sorgen des fin de siècle um Degeneration und prä-freudianische Psychologie, siehe Martin Bock, *Joseph Conrad and Psychological Medicine* (Lubbock: Texas Tech University Press, 2002), S. 10–21.

der literarischen Ebene fortzuführen. Um ehrlich zu sein und die Worte des Arztes zu wiederholen: „Ich habe da eine kleine Theorie, für die Sie, Monsieur, und die anderen Herren, die dort hinausgehen [in jenen literarischen Dschungel, der *Herz der Finsternis* ist], mir den Beweis erbringen sollen." (S. 18f.).

DIE KLEINE THEORIE

Nach der Veröffentlichung von Albert Guerards *Conrad the Novelist* im Jahre 1958 – einer der frühesten einflussreichen Untersuchungen, die die psychologische Dimension von Conrads *Herz der Finsternis* erforschten – haben Kritiker häufig den psychoanalytischen Begriff der „Identifikation" bemüht, um Marlows ambivalente Beziehung zu seinem „Double", Mr. Kurtz, zu bestimmen. Diese Behauptung wurde so häufig gemacht, dass Conrad jetzt als „Romanschriftsteller der Identifikation" bezeichnet werden kann. Tatsächlich scheint der Bezug auf einen mimetischen Affekt, der die Unterscheidung zwischen „Selbst" und „anderen" trübt, besonders geeignet zu sein, um Conrads lebenslange Faszination durch den *homo duplex* zu erklären. Und doch stellt Conrad selbst klar, dass „der homo duplex in [seinem] Fall mehr als eine Bedeutung hat."[16] *Herz der Finsternis* deutet einige dieser Bedeutungen an. In Conrads Erzählung ist ganz buchstäblich ein Ausbruch unbewusster Phänomene im Gange: Entpersönlichung, Suggestion und Opferungsgewalt sind alles grundlegend mimetische Tendenzen, die in der Conradschen Auffassung des modernen Ichs herumspuken.

Was meine „kleine Theorie" zu „beweisen" hofft, ist, dass der narrative Kampf von *Herz der Finsternis* mit der kolonialen Praxis und Ideologie eine Auseinandersetzung mit mimetischen Patho(-)logien beinhaltet, denen wir bereits bei Nietzsche begegnet sind, während er sie gleichzeitig auf neues theoretisches, geografisches und ethisch-politisches Gebiet ausdehnt. Conrads Erzählung postuliert zu Beginn ein Pathos der *Distanz* zwischen herrschenden und untergeordneten Subjekten. Bekanntlich ist diese Distanz für Marlow anfänglich im Sinne der Trennung zwischen Geschlechtern und Rassen strukturiert und hat Anlass zu der viel erörterten Frage gegeben: Ist Conrad rassistisch und sexistisch? Weniger bekannt ist, dass Conrads Rassismus und Sexismus sich nicht völlig verstehen lässt, wenn diese Einstellungen nicht vor dem Hinter-

[16] Joseph Conrad, *Collected Letters, 1903–1907*, hg. v. Frederick R. Karl und Laurence Davies, Bd. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), S. 89.

grund der weniger sichtbaren, aber im Grunde allgegenwärtigen Problematik des mimetischen Unbewussten betrachtet werden. Tatsächlich werden wir bemerken, dass Marlow systematisch irrationale, mimetische Tendenzen auf untergeordnete andere projiziert, die anderen Geschlechts und anderer Rasse sind. Infolgedessen lässt sich die Debatte um Conrads Sexismus und Rassismus nicht entscheiden, ohne die Problematik der Mimesis zu berücksichtigen. Wie wir sehen werden, sollte Conrads „Rassismus" als mimetischer Rassismus und sein „Sexismus" als mimetischer Sexismus bezeichnet werden.

Und doch kehrt Marlows anfängliche Projektion mimetischer Affekte auf Personen anderen Geschlechts und anderer Rasse zurück, um das weiße, männliche Subjekt der Aufklärung sowie die herrschende Körperpolitik, die dieses Subjekt unterstützt, heimzusuchen. Denn diese Erzählung stellt positivistische Vorstellungen von Subjektivität in Frage, verstanden im Sinne von Willensfreiheit, Selbstbesitz und Rationalität, in Frage, indem sie zeigt, dass das herrschende Subjekt *der* Ideologie ganz buchstäblich kein Subjekt ist, das seine Gedanken besitzt (Genitivus subjectivus), sondern stattdessen von solchen Gedanken besessen wird (Genitivus objectivus). Genauer bietet Conrad eine radikale Kritik des Prozesses der psychischen Bildung des herrschenden Subjekts in der Kindheit an und enthüllt, wie eine solche mimetische Verletzlichkeit auch im Erwachsenenalter weiter wirksam ist. Eine solche Kritik, so werde ich geltend machen, beruht auf der Erkenntnis, dass das moderne Subjekt, das stolz ist auf seine Rationalität, seinen freien Willen und die bewusste Kontrolle über seine Meinungen, weiterhin von der unbewussten Macht der affektiven Mimesis in-formiert wird. Schließlich werden wir sehen, dass Conrad moderne, apokalyptische Formen der Kapitulation vor charismatischen Führerfiguren – oder „eloquenten Phantom[en]" vorwegnimmt, wie Marlow sagt – deren rhetorischer Wille zur Macht unmittelbar für die ethischen und politischen Gräuel der Moderne verantwortlich ist.

Wenn das Phantom von Ego das Haus der Moderne auch weiterhin quält, so steht in Conrads Erzählung auch der Versuch auf dem Spiel, dieses Phantom, wenn schon nicht greifbar, so doch für sein Publikum und seine Leser *sichtbar* zu machen. Wie Marlow sagt, scheint seine Erzählung „so etwas wie ein Licht zu werfen" (S. 11). *Herz der Finsternis* wird uns hoffentlich dabei helfen, etwas Licht auf jenen schwer fassbaren „Schatten", oder wie Marlow auch sagt, auf das „scheußliche

Gespenst“ (S. 96) zu werfen, das im Herzen unserer psychischen Finsternis lauert.

DAS PENDEL DES MEDIUMS

Aber wie kann Marlow sein Publikum sehen lassen, was es nicht gesehen hat, spüren lassen, was es nicht erlebt hat? Wie kann er das „Phantom“ und „das Grauen“, das er erfährt, dem „bürgerlichen“ Publikum auf der *Nellie* verständlich machen, die das anhören, was sie als einen seiner „unwahrscheinlichen Erlebnisberichte“ (S. 11) wahrnehmen? Marlow kann seine Frustration nicht verbergen, wenn er sagt: „Sehr ihr ihn? Seht ihr die Sache vor euch? Seht ihr irgend etwas? Mir kommt es vor, als versuchte ich, euch einen Traum zu erzählen – als machte ich nutzlose Anstrengungen, denn keine Traumwiedergabe vermag die Traumempfindung zu vermitteln“ (S. 44). Die Frustration des Erzählers geht eindeutig aus seinen wiederholten Befragungen hervor. Sowohl der Inhalt als auch die Tonlage dieser Passage scheinen darauf hinzuweisen, dass es keine Möglichkeit gibt, durch die rationale Sprache (*logos*) den unverputzten Bereich von Gefühlen „jenseits von Worten“ mitzuteilen, der Marlows „Lebensempfindung“ (*pathos*) prägt. Deshalb fügt er hinzu: „… Nein, es ist unmöglich; es ist unmöglich, das Lebensgefühl einer bestimmten Epoche unseres eigenen Daseins anderen zu vermitteln … Wir leben, wie wir träumen – allein … “ (S. 44). Marlows Versuch, das Publikum seine quasi-traumhafte Erfahrung mit jenem „scheußlichen Gespenst“, das Kurtz ist, „sehen“ und „spüren“ zu lassen oder zumindest seine Zuhörer „die Wirkung, die das Ganze auf [ihn] hatte, verstehen“ (S. 11) zu lassen, scheint von Beginn an zum Scheitern verurteilt zu sein.

Diese Unmöglichkeit der Mitteilung tritt noch stärker hervor, wenn wir die Komplexität der Erzählsituation von *Herz der Finsternis* betrachten. Conrads Entscheidung, Marlows Erzählung durch einen anonymen, Rahmen gebenden Erzähler filtern zu lassen, hält den Leser in einer Distanz, die zwei Schritte von der inneren Erfahrung des Erzählers entfernt ist, wodurch die Möglichkeit erfolgreicher Kommunikation weiter erschwert wird. Es ist natürlich bekannt, dass Conrads mehrschichtige Erzählstruktur eine seiner wichtigsten Beiträge zur Praxis der Moderne ist und die Nicht-Mitteilbarkeit, Unsicherheit der Erkenntnis und einen radikalen Zweifel an einem glasklaren Begriff von Wahrheit thematisieren soll. Und doch, wenn wir an der politischen und ethischen Bedeutung von Conrads Erzählung sowie an ihrem Beitrag zur Theorie

der Mimesis interessiert sind, scheint es unvermeidlich, folgende Fragen zu stellen: Gibt es für Marlow eine Möglichkeit, seinem Publikum etwas von „dem Grauen“ zu vermitteln, das seinem unaussprechlichen Alptraum innewohnt, und zwar durch eine selbstreflexive Erzählung, die beständig die Unmöglichkeit ihrer Erzählbarkeit hervorhebt? Und wenn ja, wie genau vollzieht sich diese Mitteilung?

Die Tatsache, dass Marlow unmittelbar, nachdem er die Unmöglichkeit seines Erzählprojekts anerkannt hat, seine pessimistische Behauptung teilweise nuanciert, deutet auf eine mögliche Antwort auf diese Frage hin. Denn er sagt seinen Zuhörern: „Freilich – ihr, Freunde, werdet hierin mehr sehen, als ich damals sah. Ihr seht mich, den ihr kennt“ (S. 44). Der innere Erzähler lenkt die Aufmerksamkeit auf seine eigene strukturelle Positionalität. Jetzt legt er nahe, dass seine vermittelnde Gegenwart als Erzähler sein Publikum in eine günstigere Position bringt als die, die er selbst innehatte zu einem Zeitpunkt, als Kurtz auch für ihn „nur ein Wort“ war. Tatsächlich haben seine Zuhörer Zugang zu einer vermittelnden Gegenwart, zu einem *Medium* (vom lateinischen *medius*, der mittlere), das den Inhalt seiner Erfahrung (*logos*) innerhalb einer kohärenten Erzählform (*lexis*) organisiert.

Marlow nimmt als Protagonist und Erzähler eine zentrale formale und affektive Position ein. Auf der formalen Ebene fungiert er als Verbindungsstelle, an der die diegetische und die mimetische Rede aufeinander treffen und sich miteinander verschränken: Er spricht *über* die Charaktere, denen er als Protagonist begegnet, indem er die Erzählform der dritten Person verwendet (*diegesis*), aber er spricht über sie in der eigenen Person (*mimesis*). Und, wie Platon so gut wußte, impliziert die diegetische Rede eine erzählerische Distanz, während die mimetische Rede die ansteckende Übertragung eines affektiven Pathos auf das Publikum begünstigt. Außerdem fungiert Marlow als vermittelnde Gegenwart zwischen dem, was ursprünglich als entgegengesetzte Erfahrungsbereiche erscheinen: die Zuhörer auf der *Nellie*, die jetzt einerseits Schlüsselpositionen der Macht im britischen Imperium innehaben (ein Rechtsanwalt, ein Buchhalter und ein Direktor) und insofern die „Zivilisation“ symbolisieren, und jenes „scheußliche Gespenst“, Mr. Kurtz, andererseits, der das nicht mitteilbare „Grauen“ symbolisiert, das Marlow zu vermitteln versucht. Anders gesagt, Marlow fungiert als vermittelndes Glied, das sich zwischen der (rationalen) Distanz seiner Zuhörer und Kurtz‘ (affektivem) Pathos befindet, ein Medium, das sozusagen mit beiden Seiten affektiv verbunden ist. Tatsächlich „kennt“ der Er-

zähler nicht nur sowohl sein Publikum als auch Kurtz. Er hat auch eine emotionale Bindung zu ihnen: „innige Gemeinschaft" (S. 106) verbindet ihn mit Kurtz; „das Band der See" (S. 5) verbindet ihn mit seinen Zuhörern.[17] Kurz, eine solche mimetische Doppelbindung betrifft sowohl den Inhalt dessen, was erzählt wird, als auch die Situation des Erzählens: die „Bindungen", die Marlow als Protagonisten mit seinem Double und den Charakteren verbinden, denen er nach und nach begegnet, und die Bindungen, die Marlow als Erzähler mit seinen Zuhörern und Lesern verbinden.[18]

Wie wir gleich sehen und vielleicht auch hören werden, schwankt Marlows Stimme wie ein Pendel zwischen rationalen und irrationalen Subjekten, identifikatorischen Beteiligungen an den stabilen Ichen seiner Zuhörer einerseits und an den mimetischen Subjekten, denen er nach und nach begegnet, andererseits. Aus dieser narrativen Schwankung wird abermals das Phantom von Ego heraufbeschworen.

SEXISMUS UND ÖFFENTLICHE MEINUNG

Trotz der gegenteiligen einrahmenden Behauptung des Erzählers ist Marlow ein „Geschichtenerzähler", der sich dessen sehr gut bewusst

---

[17] Zu Darstellungen dessen, wie Geschlechtsunterschiede die Identifikationsbindung zwischen Marlow und Kurtz beugen, siehe Henry Staten, „Conrad's Dionysian Elegy", in: Nidesh Lawtoo (Hg.), *Conrad's „Heart of Darkness" and Contemporary Thought: Revisiting the Horror with Lacoue-Labarthe* (London: Bloomsbury, 2012), S. 201–220; Andrew Michael Roberts, *Conrad and Masculinity* (New York: St. Martin's Press, 2000), S. 130–36. Auf der allgemeinen Ebene der Erforschung des viktorianischen Zeitalters erinnert uns Alison Winter hilfreicherweise daran, dass die Viktorianer „ihre eigenen Empfindsamkeiten überwachten, den Einfluss maßen, den sie gegenseitig empfanden und über die Mitgefühle spekulierten, die sie aneinander banden." Winter, *Mesmerized*, S. 12. Die Identifikationsbande, die in *Herz der Finsternis* am Werk sind, müssen daher im Kontext einer Kultur verstanden werden, die für die mimetischen Bindungen des Mitgefühls äußerst sensibel ist.

[18] Der anonyme Rahmenerzähler fügt Marlows Anspruch auf Sichtbarkeit hinzu: „Es war so pechschwarz geworden, daß wir Zuhörer kaum einander sehen konnten. Seit langem schon war er, der abseits saß, für uns nicht mehr gewesen als eine Stimme." (S. 44). Diese Passage schließt die Möglichkeit der Kommunikation *tout court* nicht aus, sondern führt eine Verschiebung der Metaphern im Hinblick auf die Verständlichkeit der Geschichte ein: Wir bewegen uns vom Sichtbaren zum Hörbaren, von den Augen zur Stimme. In den Widersprüchen, Unterbrechungen und plötzlichen Tonwechseln in Marlows Stimme beginnt eine unsichere Kommunikation die Dunkelheit zu durchdringen, die ihn von seinen Hörern trennt.

ist „worauf [seine] Zuhörer am meisten erpicht sind“ (S. 11). Und da er nur allzu gut weiß, dass seine Zuhörer nicht an „scheußliche Gespenster“ glauben, fügt er zu Beginn seiner Geschichte eine zeitgenaue, aber strategisch versichernde Bemerkung über sein normales Selbst ein: „Ich bin immer meinen eigenen Weg gegangen und auf meinen eigenen Beinen dorthin gelangt, wo ich hingelangen wollte.“ (S. 13). Mit dieser bündigen Formel versichert der Erzähler seinen Zuhörern, dass er kein wahnhafter Träumer von Gespenstern ist, sondern ein rationales Subjekt, das gewöhnlich seine Gedanken und Handlungen unter Kontrolle hat. Mit anderen Worten, Marlows gewöhnliches Selbst fällt eindeutig in den Bereich normativer Vorstellungen von Männlichkeit. Er bietet eine positivistische Sichtweise des (männlichen) Subjekts, verstanden im Sinne von Willensfreiheit, Selbstbeherrschung und Intentionalität: Das Subjekt der Aufklärung, das das Ethos administrativer Berufe wie die von Rechtsanwälten, Direktoren und Buchhaltern aufrechterhält. Daher ist diese Aussage von rhetorischer und strategischer Bedeutung, da sie eine identifikatorische Bindung an seine Zuhörer begünstigt.[19] Solange die „Beine“ dem „Willen“ folgen, sind seine männlichen Zuhörer versichert, dass sie sich immer noch innerhalb der Grenzen einer „mannhaften“ Welt der Intentionalität und rationaler Klarheit befinden. Weiterhin bestimmt Marlow als geschickter Rhetoriker Männlichkeit im Gegensatz zu stereotypen Vorstellungen von Weiblichkeit, um eine solche stabile Vorstellung des männlichen Subjekts zu verstärken. Bedeutsamerweise tauchen drei der fünf weiblichen Charaktere in der Geschichte auf den Anfangsseiten der Erzählung gleichzeitig auf; und diese Frauen werden insbesondere in Ausdrücken beschrieben, die dem rationalen Subjekt der Aufklärung entgegengesetzt sind.

Conrads Charakterisierung der Weiblichkeit, wie sie in Teil I erscheint, ist nicht originell. Er reproduziert eindeutig sexistische, stereotype Vorstellungen von Frauen, die in der Kultur des späten 19. Jahrhunderts verbreitet waren, Vorstellungen, die tief mit der Problematik

[19] Wie Henry Staten erkannt hat, stärken Behauptungen wie diese „die Solidarität der männlichen Gemeinschaft, die er [Marlow] und sie [die Zuhörer] darstellen.“ Staten, „Conrad’s Dionysian Elegy“, S. 203. Zu Marlows „mannhafter Bemühung, eine Ideologie des Imperialismus durch eine Ideologie getrennter [geschlechtsbezogener] Sphären zu stützen“, siehe Johanna M. Smith, „‚Too Beautiful Altogether‘: Ideologies of Gender and Empire in *Heart of* Darkness, in: Ross C. Murfin (Hg.), *Heart of Darkness: Complete Authoritative Text with Biography and Historical Contexts* (New York: Bedford/St. Martin’s, 1996), S. 169–184, 196.

der Mimesis verstrickt sind. So beschreibt er eine der Frauen, die für die belgische Kolonialverwaltung arbeitet, als eine „mitleidige Sekretärin … voller Trauer und Sympathie [Mitgefühl]“, „die eine mitleidige Miene aufsetzte“ (S. 16), „mit einer Miene, als nehme [sie] großen Anteil an allen [seinen] Sorgen.“ (S. 17) Wie wir im vorangehenden Kapitel gesehen haben, ist Mitleid ein mimetisches Pathos par excellence, aber Conrads Verwendung an dieser Stelle ist eindeutig durch ironische Distanz gekennzeichnet. Tatsächlich ist dieses moralische Gefühl, durch das man mit dem anderen leidet, den Schmerz des anderen empfindet, im Kontext des belgischen Kolonialismus ganz offensichtlich ein Widerspruch in sich. Daher beschwört Marlow das weit verbreitete Stereotyp mit Bezug auf übermäßig mit-fühlende Neigungen von Frauen, um ihre ideologische Naivität und Blindheit im Hinblick auf die herrschende koloniale Ideologie lächerlich zu machen.

Aber Mitleid ist nicht die einzige mimetische Bezugnahme, auf die sich Marlow auf den einleitenden Seiten der Erzählung beruft, um seine Position von der Weiblichkeit zu distanzieren. Indem er zum Bereich der Psychopathologie übergeht, vergleicht er das Verhalten der anderen Sekretärin mit dem Verhalten eines „Schlafwandlers“: „Die Schlanke stand auf, schritt geradenwegs auf mich zu – noch immer strickend und die Augen niedergeschlagen und blieb erst, als ich mir zu überlegen begann, ob ich ihr wohl ausweichen müsse, so wie man einem Schlafwandler ausweicht, stehen und sah mich an.“ (S. 16). Für uns mag das ein ungewöhnlicher Vergleich sein; aber für die Leser am Ende des 19. Jahrhunderts war er das weniger. Schlafwandeln war ein Thema von großem Interesse auf dem entstehenden Gebiet der Psychopathologie. Jean-Martin Charcots legendäre Seancen an der Salpêtrière, deren Eindruck auf modernistische Vorstellungen, unter anderem auf die von Nietzsche und Freud, nicht unterschätzt werden sollten, beruhten auf Hypnose, um hysterische Frauen zu diagnostizieren. Nach der Lethargie und Katalepsie galt Schlafwandeln als drittes Stadium in dem, was Charcot als *la grande hystérie* bezeichnete, und künstlerische Darstellungen dieses Zustands waren in der Kultur in Umlauf.[20] An einer

[20] Zu einer populären Darstellung von Charcots theatralischen Schauspielen siehe André Brouillets *Une leçon de clinique à la Salpêtrière*, in der eine „hysterische“ Frau dargestellt wird, die in den Armen männlicher Ärzte in Ohnmacht fällt. Zu einer sachkundigen Untersuchung dieser Darstellungen siehe Georges Didi-Huberman, *Invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie de la Salpêtrière* (Paris: Éditions Macula, 1982).

anderen Front präzisiert Hippolyte Bernheim von der Schule von Nancy, dass „Schlafwandeln physiologisch durch die ausschließliche Ausübung der automatischen Tätigkeit des Gehirns“ und durch die „fehlende Beteiligung des Ichs“ an den vollzogenen Handlungen gekennzeichnet ist.[21] Somnambulismus bezeichnet einen unbewussten Zustand, in dem das Subjekt buchstäblich sich selbst nicht gegenwärtig ist und automatisch, reflexhaft handelt, ohne nachzudenken. Und wie wir gesehen haben, lässt sich am Ende des 19. Jahrhunderts ein solches beunruhigendes Phänomen nicht von der modernen Sprache der Mimesis trennen – d. h. der Sprache hypnotischer Suggestion und des mimetischen Unbewussten, das sich auf sie bezieht. Schließlich ist Marlows Position mit Bezug auf diese modernen Formen eines geschlechtsspezifischen Pathos eindeutig eine Position ironischer erzählerischer Distanz. Sowohl das Mitleid als auch der Somnambulismus sind mimetische Affekte, die die Sekretärinnen der rationalen Kontrolle über sich selbst berauben und sie für die entsetzliche Wirklichkeit des Kolonialismus blind machen. Ihre Füße gehorchen nicht ihrem Geist, sondern den Befehlen der kolonialen Maschinerie; sie haben kein Ich, sondern stattdessen ein Phantom von Ego.

Marlows Distanz zu solchen geschlechtsspezifischen Phantomen tritt noch stärker hervor, wenn wird uns der Betrachtung des dritten Falls mimetischer Weiblichkeit zuwenden: der enthusiastischen Frau. Obwohl Conrad behauptet, dass er während seiner Ausbildung „bis zu den Lippen in die Altphilologie eingetaucht war“[22], lässt sich sein Wissen im Hinblick auf Platon keineswegs mit dem Wissen von Nietzsche vergleichen. Wenn Conrad Marlows ausgezeichnete Tante als eine „liebe, schwärmerische Seele“ (S. 13) bezeichnet, sollten wir daher nicht annehmen, dass eine solche Aussage an Platons Kritik der affektiven Mimesis im *Ion* und *Staat* anklingen soll. Wenn „Enthusiasmus“ das einzige Attribut wäre, das die „ausgezeichnete Tante“ charakterisiert,

---

21 Hippolyte Bernheim betrachtet das Schlafwandeln als eine Form hypnotischer Suggestion. Bernheim, *Suggestive Therapeutics*, S. 122. Das veranlasste den französischen Sozialpsychologen Gabriel Tarde zu der Bemerkung: Im Jahre 1884 hatte „das Wort Hypnose … noch nicht ganz das Wort Somnambulismus ersetzt […].“; und er fügt hinzu: „Inzwischen [d. h. 1890] gibt es nichts allgemein Verständlicheres als diese Sichtweise.“ Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, S. 100, Anm. 31, 30.

22 Briefe von Conrad an T. Keating vom 14. Dezember 1922, in: G. Jean-Aubry (Hg.), *Joseph Conrad: Life and Letters*, Bd. 2 (New York: Doubleday, 1927), S. 289.

sollten wir offenbar davon absehen, mimetisches Verhalten in sie hineinzulesen. Denn Marlow macht folgende pauschale Bemerkung, die keine Zweifel an der nachahmenden Disposition der „enthusiastischen" Tante übrig lässt: „Zu jener Zeit war eine Menge solchen Unsinns in Druck und Rede auf die Menschheit losgelassen worden, und die vortreffliche Frau, die mitten in all dem Schwindel lebte, war mit fortgerissen worden. Sie ließ sich so lange darüber aus, wie man ‚diese unwissenden Millionen von ihren entsetzlichen Bräuchen abbringen müsse'" (S. 19). Marlow wiederholt hier seine Kritik an der unkritischen Einstellung der Frauen gegenüber der herrschenden, kolonialen Ideologie; aber dieses Mal deutet er durch den Bezug auf die Medien auf eine allgemeinere Kritik an der Massenindoktrination hin. Dies ist nicht das erste Mal, dass Conrad die Rolle der Massenmedien bei der Verbreitung der kolonialen Ideologie kritisiert. In „Ein Vorposten des Fortschritts" hatte er einen ähnlichen Angriff geführt, während er deutlich machte, dass seine Kritik sich nicht allein auf die Weiblichkeit beschränkte. Kayerts und Carlier kapitulieren tatsächlich vor der Macht der kolonialistischen Ideologie, wie sie in „alte[n] Nummern einer Zeitung aus der Heimat"(VF, S. 107) erscheint. Dieses Blatt, so erfahren wir, „erörterte in hochtrabenden Wendungen das, was es ‚unsere koloniale Expansion' zu nennen beliebte. Es sprach viel von den Rechten und Pflichten der Zivilisation, von der Heiligkeit zivilisatorischer Arbeit … , um Licht und Glauben und Handel in die dunklen Plätze der Erde zu tragen." (S. 107). Trotz ihrer geografischen Distanz kapitulieren die enthusiastische Tante und die beiden glücklosen Kolonisten vor derselben Art von „Unsinn in Druck und Rede".

Conrad ist nicht der erste modernistische Autor, dem wir begegnet sind und der die Rolle von Massenmedien bei der Bildung von Massenmeinungen kritisiert. Das Neue an Conrads Darstellung ist, dass eine solche Enteignung *nicht* im Kontext einer physischen Masse stattfindet. Die Problematik der Mimesis mag zwar ähnlich sein, aber Conrad konfrontiert uns mit einem neuen theoretischen Problem. Tatsächlich veranlasst er uns dazu, Fragen zur Macht der Massenmedien im Hinblick auf ihre Fähigkeit zu stellen, die Massen zu überzeugen. Warum sind moderne Subjekte für die ideologische Indoktrination dieses Mediums so anfällig, wenn sie kilometerweit voneinander entfernt sind? Warum sollte „ihr Herz im Sturm erobert werden", wenn sie nicht Teil einer physischen Masse sind? Das sind in der Tat neue theoretische Fragen, die sich unausdrücklich aus Conrads Erzählungen ergeben. Sie sind auch

für Gesellschaftstheoretiker ein Rätsel, die um die Jahrhundertwende schreiben. Stellen wir daher Conrads textbezogene Anliegen in einen größeren theoretischen Kontext.

Der französische Kriminologe und Psychosoziologe Gabriel Tarde ist einer der ersten Gesellschaftstheoretiker, der den psychologischen Einfluss der Massenmedien auf die Meinung der Masse systematisch angeht. In *L'opinion de la foule* (1901) (dt.: *Masse und Meinung*) erkennt Tarde, dass die fortschreitende Entwicklung der Massenmedien für die Entstehung einer neuen psychologischen Wirklichkeit verantwortlich ist, die von dem unterschieden werden muss, was Gustave Le Bon „die Masse" nennt. Wie Tarde sagt: „Man hat die Psychologie der Massen untersucht; die Psychologie des Publikums … steht noch aus."[23] Damit meint er eine Psychologie, die sich auf die „verstreute Masse [konzentriert], innerhalb deren der gegenseitige Einfluß der Bewußtseine [*esprits*] sich auf dem Wege der Fernwirkung vollzieht."[24] Tarde zufolge lässt sich daher eine aktualisierte Darstellung der Manipulation von Massenmeinungen, die für die Moderne charakteristisch ist, nicht mehr auf eine physische Masse von Menschen (oder eine Menge) begrenzen, sondern muss erweitert werden, um jenen virtuellen Massen Rechnung zu tragen, die durch das Aufkommen der neuen Massenmedien (oder Öffentlichkeiten) hervorgebracht werden. Und angesichts der fortschreitenden Massenmediatisierung moderner Gesellschaften stellt Tarde Le Bons berühmte Behauptung in Frage, dass „unser Zeitalter das ‚Zeitalter der Massen' ist", wobei er stattdessen geltend macht, dass wir in „das Zeitalter der Öffentlichkeit oder der Öffentlichkeiten" eintreten.[25]

Es stimmt zwar, dass die psychische Disposition der Öffentlichkeit im Wesentlichen dieselbe ist wie die der Masse. Beide soziale Gruppen sind durch den Mangel an rationaler Kontrolle über ihre Meinungen, Leichtgläubigkeit, Anfälligkeit für emotionale Ansteckung, psychische Suggestibilität und allgemeiner eine Neigung zu dem gekennzeichnet, was Tarde als Imitation bezeichnet.[26] Und doch ist das, was die Öf-

[23] Gabriel Tarde, *Masse und Meinung* (Paderborn: Konstanz University Press, 2015), S. 9.

[24] Tarde, *Masse*, S. 7f.

[25] Tarde, *Masse*, S. 10.

[26] Für Tarde ist die Nachahmung das Wesen der gesellschaftlichen Bindung. So schreibt er zum Beispiel: „[D]as Unterscheidungsmerkmal jeder sozialen Beziehung und jeder sozialen Tatsache [ist] ihr Nachahmungscharakter." Oder noch bündiger:

fentlichkeit von der Masse unterscheidet, die Tatsache, dass unbewusste Formen der Imitation nicht mehr von der physischen Nähe zu anderen bestimmt werden; es geht nicht mehr darum, dass ihr Herz im Sturm durch die emotionale Ansteckung erobert wird, die eine physische Masse erzeugt. Wie Tarde erklärt: „Die Menschen, die derart einander mitreißen, suggestiv beeinflussen oder vielmehr die Suggestion von höherer Stelle weiterreichen, stehen nicht in Berührung miteinander, sehen oder hören sich nicht. Sie sitzen, über ein weites Gebiet verstreut, ein jeder für sich zu Hause und lesen dieselbe Zeitung.“[27] Diese alltägliche Tätigkeit ist für ein modernes Publikum ganz selbstverständlich; aber Tarde ist misstrauisch gegenüber dem, was als selbstverständlich erscheint. Daher stellt er sich die Frage nach dem Band, das diese zerstreute Masse zusammenhält. Warum ahmen die Mitglieder einer Öffentlichkeit ihre Meinungen nach? Wie können sie gegenseitig eine suggestive Wirkung aufeinander ausüben, wenn sie sich nicht einmal sehen?

Tarde deutet an, dass diese drahtlose nachahmende Kommunikation von dem besonderen Merkmal des fraglichen Mediums abhängt. Das Besondere der Massenmedien ist natürlich die gewaltige Zahl von Menschen, die sie erreichen. Aber für Tarde ist nicht Quantität entscheidend. Denn er präzisiert, dass dieses Medium die Massen gleichzeitig mit derselben Botschaft konfrontiert; und genau die Gleichzeitigkeit der Erfahrung ist es, die ihm zufolge für die Erzeugung einer mimetischen Kommunikation zwischen den Mitgliedern derselben Öffentlichkeit verantwortlich ist. Wie Tarde erklärt: „Sieht man von der Gleichzeitigkeit ihrer Überzeugungen oder Leidenschaften ab, besteht [das Band] in dem Bewußtsein eines jeden von ihnen, daß diese Idee oder dieser Wille im selben Moment von einer großen Zahl anderer Menschen geteilt wird.[28] Obwohl sie räumlich voneinander entfernt sind, teilen die Mitglieder einer Öffentlichkeit dasselbe Pathos in der Zeit. Und es ist die unbewusste Versicherung, dass ihr Pathos ein geteiltes Pathos ist (d. h. ein *sym*pathos), was Tarde zufolge für die Kapitulation der modernen Subjekte vor der Massenmeinung, ideologischen Indoktrination und dem allge-

„*Die Gesellschaft besteht aus Nachahmung und Nachahmung aus einer Art Somnambulismus*.“ Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, S. 12, S. 111.

27 Tarde, *Masse*, S. 10.

28 Tarde präzisiert: „Dem Leser ist im allgemeinen nicht klar, welche fast unwiderstehliche Überredungskraft die Zeitung, die er gewöhnlich liest, auf ihn ausübt. … Er ahnt nicht im Entferntesten, welchen Einfluß die Masse der anderen Leser auf ihn nimmt. Trotzdem ist dieser Einfluß unbestreitbar.“ Tarde, *Masse*, S. 10f.

meinen Konsens (vom lateinischen *consentire*, gemeinsam empfinden) verantwortlich ist.

Tardes Erklärung der imitativen Ansteckung aus der Entfernung (oder *actio in distans*) liefert uns einen theoretischen Hintergrund, der uns ermöglicht, Conrads Kritik der Massenmedien und der kolonialen Botschaften, die sie vermitteln, besser zu verstehen. Conrad ist natürlich kein Psychosoziologe, und seine Bemerkungen hinsichtlich der Kritik an der Macht von Zeitungen, wie sie in den beiden fraglichen Erzählungen erscheinen, werden nicht explizit auf der Grundlage einer Imitationstheorie entwickelt, die sich auf die moderne Öffentlichkeit bezieht. Und doch richtet sich seine Kritik der ideologischen Macht der Massenmedien implizit auf dasselbe Problem der Imitation, das Tarde behandelt. Tatsächlich macht er deutlich, dass gleichgültig, ob das moderne Subjekt sich im „Salon einer Dame" in Belgien oder in einer heruntergekommenen Hütte inmitten des afrikanischen Dschungels befindet, es leicht vor derselben ideologischen Indoktrination kapituliert, solange es dieselben Zeitungen liest. Nachdem sie die Schrift „Unsere koloniale Expansion" gelesen hatten, „lasen [Carlier und Kayerts], wunderten sich sehr und begannen, eine höhere Meinung von sich zu haben." (VF, S. 107). Warum? Weil die beiden Kolonisten trotz ihrer völligen physischen Isolation im afrikanischen Dschungel sich psychologisch mit einer Öffentlichkeit verbunden fühlen; ihr „Zivilisierungsauftrag" wird nicht mehr nur als der „ihre" erlebt, sondern als Teil „*unserer* kolonialen Expansion". Kurz, sie sind keine isolierten Individuen mehr, sondern empfinden das Band zu den Massen von anderen Lesern aus der Entfernung. Somit können wir besser verstehen, warum Conrad schreibt, dass „jeder große und jeder unbedeutende Gedanke [. . .] nicht dem Individuum [angehört], sondern der Masse: der Masse, die blind an die unwiderstehliche Kraft ihrer Institutionen und ihrer Sitten, an die Macht ihrer Polizei und ihrer Meinungen glaubt." (VF, S. 101). Da das moderne Subjekt Teil dessen ist, was Tarde als „Öffentlichkeit" bezeichnet, sind seine Meinungen eins mit der öffentlichen Meinung; seine Gedanken sind die Gedanken aller anderen; sein Ich ist nur ein Phantom von anderen egos.

Conrads Kritik der kolonialen Ideologie wird an der komplexen Schnittstelle des Psychischen und des Sozialen platziert, insofern sie den Prozess der Eingliederung solcher gesellschaftlicher Meinungen in das psychische Leben des Subjekts betrachtet. Sein Werk enthält nicht nur eine Kritik der kolonialen Ideologie, sondern stellt sich auch der

Frage, *warum* das moderne Subjekt so anfällig für eine Ideologie ist und *wie* diese Ideologie einer Vielheit von anderen mitgeteilt wird. Ähnlich wie Platon, Nietzsche und Tarde ist sich Conrad schmerzlich dessen bewusst, dass herrschende ideologische Überzeugungen das psychische Leben aller Mitglieder der Öffentlichkeit wie ein Virus beeinflussen und sich wie eine Ansteckung über das Staatswesen ausbreiten. Das beruhigende Wissen, dass koloniale Ideen in der Tat jeden Morgen von Tausenden anderer Leser geteilt werden, stattet wahnhafte Überzeugungen mit Bezug auf die grundlegende Güte des Kolonialismus mit dem quasi-religiösen Status der Wahrheit aus. Wenn wir zu *Herz der Finsternis* zurückkehren, können wir daher besser verstehen, warum die „ausgezeichnete Tante" Marlow begeistert als „Gesandte[n] des Lichts", „eine Art kleinere[n] Apostel", kurz als modernen Retter betrachtet, der gekommen ist, um die Welt vom Bösen zu befreien. Ihre Gedanken sind in diesem Sinne ganz buchstäblich nicht ihre eigenen. Jemand anders spricht durch sie hindurch; sie ist sozusagen vom Dämon der kolonialen Ideologie besessen.

Conrads Verwendung des platonischen Begriffs des „Enthusiasmus", um die *psychische* Enteignung eines Subjekts durch eine Ideologie zu charakterisieren, die in einem religiösen Sinne erlebt wird, ist daher nicht unangebracht. Und während wir der stillen theoretischen Arbeit folgen, die die vielfachen „Begeisterungsausbrüche" (S. 58) von *Herz der Finsternis* miteinander verbindet, werden wir Gelegenheit haben, wiederholt Conrads passende Verwendung dieses platonischen Begriffs zu bestätigen. In einem uns näher liegenden Sinne könnte Conrads Verständnis von „Enthusiasmus" durch eine jüngere, romantische literarische Tradition vermittelt sein. Wenn für Platon „Enthusiasmus" synonym mit poetischer Inspiration ist, erfährt dieser Begriff in der englischen romantischen und vorromantischen literarischen Tradition ein erneutes Interesse, wie M. H. Abrams gezeigt hat.[29] Der enthusiastische Eifer von Kayerts, Carlier und der Tante mit Bezug auf die Sache des Kolonialismus liegt natürlich religiösen Fanatikern näher als inspirierten, originellen Dichtern. Aber in psychologischer Hinsicht ist ihre mimetische Kapitulation vor einem Massenmedium nicht ohne Kontinui-

[29] M. H. Abrams erinnert uns daran, dass im England des 17. Jahrhunderts „jeder Rekurs auf ‚Enthusiasmus' … […] zu jener Zeit gefährlich sein [mußte], da er an den Anspruch verwirrter, religiöser Eiferer auf einen privaten Zugang zu Gott erinnerte." M. H. Abrams, *Spiegel und Lampe*, übers. v. L. Iser (München: Fink, 1978), S. 241.

täten mit dem Zustand der Enteignung bzw. der Besessenheit, der schon von Platon und später von Nietzsche, Le Bon und Tarde im Kontext ihrer Kritik des Massenverhaltens angeprangert wurde. In gewisser Weise erweitert ihr Fall die Problematik der affektiven Ansteckung, die für die Mimesistheorie so zentral ist, vom „Zeitalter der Massen" auf das „Zeitalter der Öffentlichkeit". Tatsächlich zeigt eine psychosoziologische Perspektive, dass diese Subjekte ihre Gedanken, Handlungen und Meinungen nicht unter Kontrolle haben, da ihre ideologische Position mimetisch von der Macht der *Massen*meinung oder besser der *öffentlichen* Meinung in-formiert wird.

Und doch sollten wir nicht vergessen, dass in diesem Stadium von Marlows Erzählung nicht jedes Subjekt gleichermaßen enteignet bzw. besessen ist von der mimetischen Macht, die die Massenmeinung kennzeichnet. Marlow zumindest behauptet nicht nur, dass der koloniale Idealismus seiner Tante und die Praxis, die sie befürwortet (nämlich „diese unwissenden Millionen von ihren entsetzlichen Bräuchen ab[zu]bringen"), ein „recht unbehagliches Gefühl" vermittelt; er stellt sich ihm sogar mit soliden materialistischen Gründen entgegen, indem er „darauf hinzuweisen [wagte], daß die Handelsgesellschaft des Profits wegen betrieben werde." (S. 19f.) Männer wie Marlow scheinen also in der Lage zu sein, ihre kritische Distanz von mediatisierten, ideologischen Suggestionen zu wahren, während enthusiastische Frauen, so die Implikation, von allen möglichen Arten von „sentimentaler Heuchelei", die sie in den Zeitungen lesen, hoffnungslos hypnotisiert werden. Das ist zumindest die psychopolitische Lektion, die Marlow von der Begegnung mit seiner Tante mitnimmt. Unmittelbar, nachdem er ihre ideologische Position angeprangert hat, verallgemeinert er seine Kritik der Weiblichkeit und sagt seinen männlichen Zuhörern, indem er seine identifikatorischen männlichen Bindungen enger knüpft: „Sonderbar, wie den Frauen der Sinn fürs Wahre abgeht. Sie leben in ihrer eigenen Welt … viel zu schön". Und er fügt hinzu: „Irgend ein verflixtes Faktum, mit dem wir Männer uns seit dem Schöpfungstag stillschweigend abgefunden haben, würde ihnen in die Quere kommen und das Ganze über den Haufen werfen." (S. 20). Marlows rhetorischer Zug ist eindeutig. Er kontrastiert Frauen mit Männern und verbannt erstere in die Sphäre wahnhafter Fantasie, während er letztere zugleich in die rationale Sphäre reiner „Tatsachen" und der „Wahrheit" erhebt. Dieser mimetisch-misogyne Zug beruht auf einem „Pathos der Distanz" zwi-

schen Marlow und seinen männlichen „kritischen“ Zuhörern einerseits und den weiblichen, „unkritischen“ Charakteren andererseits.

Wenn Conrad das Pendel von Marlows Erzählung von der Weiblichkeit weg schwingen lässt, haben wir es eindeutig mit dem zu tun, was Garret Stewart als „Marlows häufig erörterte Auffassung von Frauen als in einem Kokon eingesponnenen Träumerinnen, die ein Hauch von Wirklichkeit zum Verwelken bringen würde“ bezeichnet.[30] Es geht hier jedoch nicht nur um Sexismus. Was bei Marlows komplexer Einstellung gegenüber Frauen auf dem Spiel steht, ist eine stillschweigende, aber fundamentale Schwierigkeit bei der Erfassung einer mimetischen Konzeption des Subjekts. Auf den Anfangsseiten von *Herz der Finsternis* wird die Mimesis nicht nur geleugnet, sondern auch auf geschlechtsspezifische andere projiziert. Wenn wir seine Betrachtungen von Frauen zusammenfassen, wie sie auf ein paar Seiten kondensiert erscheinen, kommt tatsächlich die folgende grobe Bewertung heraus: Für Marlow sind Frauen schlafwandlerisch-mitfühlend-enthusiastische Geschöpfe, die keine Kontrolle über ihre Gedanken, Handlungen und Meinungen haben. Infolgedessen werden sie von der herrschenden kolonialen Verwaltung bequem ausgebeutet, damit diese Gräueltaten im Namen dessen begehen kann, was sie für eine zutiefst moralische Zivilisierungsmission halten. Schließlich sind Frauen unausweichlich dazu prädisponiert, ihr Herz leicht im Sturm von allen Formen ideologischer „Fäulnis“, die im Druck erscheinen, erobern zu lassen, während die Herzen der Männer weiterhin gewissenhaft auf dem Pfad der Tatsachen und der Wahrheit wandeln. Kurz, Marlows Sexismus sollte als *mimetischer* Sexismus bezeichnet werden.

Eine solche mimetische Misogynie ist natürlich weit davon entfernt, Marlows ursprüngliche Idee zu sein. Die stereotype Verbindung zwischen Weiblichkeit und Anfälligkeit für Pathos ist in der westlichen Kultur überall zu finden.[31] Aber am Ende des 19. Jahrhunderts, zu einer Zeit, da Vorstellungen der hysterischen, suggestiblen Frau in Mode waren, ist sie besonders stark verbreitet. Marlow formuliert eigentlich in seiner eigenen Sprache ein mimetisches Vorurteil, das geisteswissenschaftliche Disziplinen insgesamt quält, ein Vorurteil, das dazu tendiert,

---

[30] Garret Stewart, „Lying as Dying in *Heart of Darkness*“, in: Robert Kimbrough (Hg.), *Heart of Darkness*, 3. Aufl. (New York: W. W. Norton, 1988), S. 358–376, 371.

[31] Platon verknüpft die mimetische Irrationalität, die das Verhalten auf der Theaterbühne kennzeichnet, mit Frauen. Siehe Platon, *Staat*, 605e.

die *gemeinsame* Last der Mimesis auf eine einzige Seite der Geschlechterkluft zu verbannen. Wie wir gesehen haben, ist diese theoretische Voreingenommenheit bei Nietzsche, einem brillanten Psychologen, aber auch einem berüchtigt misogynen Denker, der sich in seinen schlimmsten Augenblicken auf seine kritische Bewusstheit der Macht des mimetischen Pathos (oder Patho-logie) beruft, um hysterische Ausbrüche von Frauen im Wagner'schen Theater (oder Pathologie) anzuprangern, voll wirksam. Darüber hinaus prägt diese Voreingenommenheit auch jene Massenpsychologen, die sich auf das Modell hypnotischer Suggestion verlassen, um die Irrationalität zu erklären, die das Verhalten der Masse/Öffentlichkeit kennzeichnet. Bevor wir weitergehen, wollen wir daher einen retrospektiven kritischen Blick auf die Theorien der Mimesis werfen, auf die wir uns beriefen, um unseren Ansatz von der historisch kontingenten sexistischen Pathologie zu reinigen, die diese Theorien implizieren.

Die Gesetze der Nachahmung

Feinsinnige Psychologen wie Nietzsche, Le Bon, Tarde und, so können wir jetzt hinzufügen, Conrad liefern uns nicht nur kritische Einsichten in den Mechanismus, der für die Kapitulation vor der unbewussten Macht der Mimesis (Patho-logie) verantwortlich ist, sondern verbreiten auch die stereotype Verbindung zwischen weiblichem Verhalten und unterschiedlichen Formen mimetischer Krankheit (Pathologie). Auch wenn sie das Modell der hypnotischen Suggestion übernehmen, das auf dem Gebiet der Psychopathologie entwickelt wurde, um dem Massenverhalten und massiven Formen emotionaler Ansteckung einen Sinn abzugewinnen, übernehmen sie auch die Vorstellung von Frauen als suggestibel, schlafwandlerisch und hysterisch, die dieses Modell beinhaltet. Wir haben gesehen, dass für Nietzsche Weiblichkeit und hysterische Suggestibilität praktisch synonym sind. So spricht er beispielsweise von Wagners „Erfolg bei den Nerven und folglich bei den Frauen (*WA* 5). In ähnlichem Sinne betrachtete Le Bon Frauen als „die suggestibelsten Wesen" und behauptete zuversichtlich, dass „Massen [. . .] überall weibisch [sind]."[32] Tarde formuliert es gar noch bündiger, wenn er feststellt, dass die „Masse [. . .] feminin [ist]".[33] Solche Aussagen genügen, um darauf hinzuweisen, dass unter Theoretikern, die darauf aus sind,

[32] Le Bon, *Psychologie der Masse*, S. 24.
[33] Tarde, *Masse*, S. 163.

die mimetische Disposition des modernen Ichs zu analysieren, es eine beunruhigende, misogyne Tendenz gibt, Frauen die schwere Last der psychischen Enteignung tragen zu lassen. Diesen Darstellungen wohnt die patriarchalische Überzeugung inne, dass Frauen von Natur aus in der Regel mehr nachahmen als Männer; dass ihre Anfälligkeit für Suggestion in ihrer Natur verwurzelt ist; und dass sie infolgedessen anfälliger für verschiedene Formen mimetischer Pathologie sind.[34]

Ist die Theorie der Mimesis also wesentlich sexistisch? Sind die Psychologen der Mimesis zwangsläufig blind für die patriarchalischen und historisch kontingenten Ideologien, die ihre Darstellungen der menschlichen Anfälligkeit für mimetisches Verhalten verzerren? Zur Jahrhundertwende scheint das gewiss die Regel zu sein. Doch wie immer kann man auch Ausnahmen für solche Regeln finden. Beispielsweise haben wir gesehen, dass Hippolyte Bernheim (mit Charcot) viel dazu beitrug, der Theorie hypnotischer Suggestion Glaubwürdigkeit zu verleihen, während er es gleichzeitig (gegen Charcot) ablehnte, die Hypnose auf den Bereich der Psychopathologie des Geistes zu begrenzen. Bernheim macht außerdem deutlich, dass die Verbindung zwischen Weiblichkeit und Mimesis weit davon entfernt ist, für die Entwicklung der Mimesistheorie wesentlich zu sein. Stattdessen macht er geltend, dass „der Anteil von Versuchspersonen, die hypnotisiert werden können, bei Männern in etwa derselbe ist wie bei Frauen.“[35] Natürlich hat das sexistische Vorurteil, dass die Weiblichkeit mit der mimetischen Pathologie verknüpft, überhaupt keinen Wert für die heutige Theorie. Als solche sollte diese Verbindung als Produkt der patriarchalischen Kultur des 19. Jahrhunderts entlarvt und als historisch bestimmte ideologische Kontingenz abgelehnt werden, die eine gemeinsame, die Geschlechter überschreitende Anfälligkeit für die Macht psychischer Suggestion verzerrt.

Und doch hat uns die spiralförmige Bewegung der mimetischen Patho(-)logie gelehrt, mit solchen fest umrissenen Attitüden vorsichtig umzugehen. Daher möchte ich vorschlagen, dass eine theoretische Perspektive, die sich *sowohl* der feministischen *als auch* der Mimesistheorie bewusst ist, über diese wichtige und immer noch notwendige Verur-

[34] Wie Diana Fuss es formuliert, „wird der Essentialismus als Glaube an ein wahres Wesen bestimmt – das, was im höchsten Maße nicht-reduzierbar, unveränderlich und daher für eine bestimmte Person oder ein bestimmtes Ding konstitutiv ist.“ Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (New York: Routledge, 1989), S. 2.

[35] Bernheim, *Suggestive Therapeutics*, S. 20.

teilung des mimetischen Sexismus hinausgehen sollte, um die patho(-)logischen Gründe, die für eine solche misogyne Verbindung verantwortlich sind, weiter zu sondieren. Das beinhaltet, dass man den sicheren Pfad des gemeinsamen theoretisches Konsenses verlässt, um eine auf den ersten Blick unbeholfene Frage zu stellen: Ist es möglich, dass stereotype *Vorstellungen* von der mimetischen Frau, obwohl sie offensichtlich voreingenommen und keineswegs entschuldbar sind, tatsächlich auf eine mimetische „Wirklichkeit" hinweisen? Genauer, könnte es nicht sein, dass Frauen aus dem späten 19. Jahrhundert sich mimetischer als Männer *verhielten*, die Rolle der mimetischen Pathologie *spielten* (die schlafwandlerische Frau, die hysterische Patientin etc.), und zwar gerade als Folge dessen, dass sie innerhalb einer herrschenden, patriarchalischen Kultur eingeschränkt waren, die ihnen solche mimetischen Rollen auferlegte? Wenn wir anerkennen, dass das Subjekt unabhängig von Geschlechtsunterschieden tatsächlich für die formende Macht der Mimesis anfällig ist, dann sollte folgen, dass herrschende pathologische Vorstellungen der mimetischen Weiblichkeit, die in einer Öffentlichkeit zirkulieren, die „weiblichen" Rollen geprägt haben müssen, die zu spielen man von Frauen erwartete und die bis zu einem gewissen Grad ihre geschlechtsspezifischen Personae geformt haben.

Diese theoretische Möglichkeit stimmt überein mit jüngeren Entwicklungen auf dem Gebiet der Geschlechterstudien, die die Rolle anerkennen, welche die Nachahmung bei der Unterordnung geschlechtsspezifischer Subjekte spielt,[36] aber diese Tradition hat eine alte Genealogie. Tatsächlich ist diese psychologische Erkenntnis in einer anderen embryonalen Form bereits in der platonischen Tradition präsent, die wir verfolgen. Platon hatte bereits bemerkt, dass „Nachahmungen, wenn man es von Jugend an stark damit treibt, in Gewöhnungen und in Natur übergehen, es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüt" (*Staat*, 395d). Heißt das, dass die Natur von Frauen wesentlich anders ist als die von Männern, dass sie natürlicherweise mimetischer ist? Platon

[36] Judith Butler schreibt in einer platonischen Stimmung: „Als junger Mensch habe ich lange daran gelitten, und ich vermute, dass das für viele Menschen gilt, dass man mir ausdrücklich oder unausdrücklich gesagt hat, dass das, was ich ‚bin', eine Kopie ist, eine Nachahmung, ein abgeleitetes Beispiel, ein Schatten des Wirklichen." Dann geht sie dazu über, Schwierigkeiten für die Beziehung zwischen Urbild und Abbild aufzuwerfen. Butler, „Imitation and Gender Subordination", in: Diana Fuss (Hg.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (New York: Routledge, 1991), S. 13–31, S. 20.

zufolge ist das zwar im Allgemeinen, aber nicht immer der Fall. Im *Staat* zum Beispiel sagt Platon, dass „die natürlichen Anlagen [. . .] auf ähnliche Weise in beiden verteilt [sind], und an allen Geschäften kann das Weib teilnehmen ihrer Natur nach, wie der Mann an allen;“ Vielleicht sind modernistische Denker wie Nietzsche, Le Bon und Tarde hier nicht so scharfsichtig wie Platon. Tatsächlich gelingt es diesen Schriftstellern in der Regel nicht, eine grundlegende Unterscheidung einzuführen, die im Zentrum von Platons Erörterung der Mimesis im *Staat* stand. Sie unterscheiden nämlich nicht zwischen der wesentlichen Formbarkeit des menschlichen Subjekts und seinen nachfolgenden typografischen Eindrücken, zwischen dem mimetischen menschlichen Material und seinem kulturell bestimmten Siegel oder, um Platons Unterscheidung zu verwenden, zwischen „Natur“ und „zweiter Natur“. Kurz, sogar aus einer platonischen Perspektive oder besser, besonders aus einer platonischen Perspektive sollte der mimetische Sexismus, der ihre Theorien des Subjekts prägt, einer strengen patho-logischen Kritik unterzogen werden.

In jüngerer Zeit hat der kanadische Philosoph Ian Hacking diese platonische Erkenntnis im Kontext einer Erörterung geschlechtslastiger Darstellungen von Hysterie implizit wiedergewonnen, die uns gestattet, unsere kritische Diagnose des mimetischen Sexismus, der zur Überprüfung ansteht, abzuschließen. In *Multiple Personality* bemerkt Hacking, dass „es am leichtesten ist, sich so zu verhalten, wie es von einem erwartet wird“; und indem er Platon in eine zeitgenössische theoretische Sprache übersetzt, fügt er hinzu: „[Dieses Verhalten] wird zur zweiten Natur. Das ist eine traditionelle Behauptung der Labeling-Theorie: Menschen passen ihre Natur an die Labels an, die ihnen von einer Autorität zugewiesen werden.“[37]. Hacking gibt dieser platonischen Erkenntnis auch eine interessante neue Wendung. Indem er seinen Fokus auf die Ebene der intersubjektiven dynamischen Interaktion einengt, die zwischen Arzt und Patient besteht, bemerkt er, dass die Macht der Mimesis nicht einseitig ist und nicht vertikal von oben nach unten verläuft, sondern Teil einer rückwirkenden Bewegung ist, bei der die Wirkung zurückkehrt, um auf die Ursache einzuwirken. Hacking bezeichnet das als „Schleifeneffekte menschlicher Art.“[38] Im Kontext der Psychopathologie erklärt er zum Beispiel, dass „die Patienten deshalb anders waren,

[37] Ian Hacking, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory* (Princeton: Princeton University Press, 1995), S. 70.

[38] Hacking, *Rewriting the Soul*, S. 21.

weil die Erwartungen der Ärzte anders waren." Er bemerkt aber auch: „Die Sichtweise der Ärzte war anders, weil die Patienten anders waren."[39] In gewisser Weise klingt ein solcher Schleifeneffekt für unsere Ohren vertraut. Wie wir wiederholt sehen konnten, ist eine Variation dieser spiralförmigen Bewegung bei Denkern *der* Mimesis (indem man den Genitiv in beiderlei Sinn interpretiert), denen wir begegnet sind, ständig wirksam. Das heißt, bei Denkern, die die mimetische Krankheit (Pathologie) auf der Grundlage ihrer eigenen Anfälligkeit für die Krankheit kritisieren, die sie anprangern (Pathologie). Doch zugleich ist das Ergebnis des Schleifeneffekts, den Hacking beschreibt, genau das Gegenteil von dem, den wir verfolgt haben. Wenn wir gesehen haben, dass diese spiralförmige Bewegung als effektives Werkzeug für eine psychische und soziale Diagnose dienen kann, die immer tiefer in die Problematik mimetischer Ansteckung eindringt, warnt Hacking uns vor der Möglichkeit, dass ein solcher schleifenartiger, mimetischer Effekt die Quelle nicht nur von diagnostischen Einsichten, sondern auch von gegenseitiger Blindheit sein kann.[40]

Wenden wir die Logik, die in dieser mimetischen Schleife steckt, auf die Ebene von Nietzsches, Le Bons, Tardes und Conrads psychosozialer Diagnose der Weiblichkeit an, könnten wir angeben, dass ihre Darstellungen von Frauen sich von unseren unterscheiden. Aber vielleicht unterscheiden sie sich auch deshalb, weil Frauen, die gezwungen werden, ihre Identität nach den Vorbildern repressiver patriarchalischer Gesellschaftsrollen zu formen, ein anderes *Schauspiel* aufführten, andere Rollen *spielten* – was nicht bedeutet, dass dieses Spielen einer Rolle völlig determiniert war, sondern dass es zum Teil ihren Charakter in*formierte* (ihm Form verlieh). Mit dem Vorteil, sowohl die Theorie des Feminismus als auch die der Mimesis in unserem Rücken zu haben, sind wir daher in einer besseren Lage, um modernistische Mimesistheoretiker zu kritisieren, die die patriarchalische Voreingenommenheit ihrer Kultur teilten. Figuren wie Nietzsche, Le Bon, Conrad und Tarde sollten nicht nur deshalb kritisiert werden, weil sie unkritisch stereotype ideologische Verbindungen zwischen Weiblichkeit und mimetischem Verhalten reproduzieren, sondern weil sie nicht zwischen Natur und zwei-

39 Hacking, *Rewriting the Soul*, S. 71.

40 Indem er Hackings Forschungsrichtung erweitert, bezeichnet Mikkel Borch-Jacobsen die wahnhafte, künstliche Wirklichkeit, die sich aus einer solchen mimetischen Dynamik ergibt, als *folies à plusieurs*. Mikkel Borch-Jacobsen, *Folies à plusieurs: De l'hystérie à la dépression* (Paris: Le Seuil, 2002).

ter Natur, einer psychologischen menschlichen Konstante und der historisch kontingenten sozialen Maske oder Persona unterscheiden. Ihre theoretischen Darstellungen mimetischer Weiblichkeit sollten auch wegen ihrer potenziell pathologischen *performativen* Wirkungen auf das Publikum kritisiert werden. Sobald sie nämlich eine Öffentlichkeit (in Tardes Sinne) erreichen, tragen die sexistischen Ideen, die männliche Theoretiker unkritisch reproduzieren, durch imitative Ansteckung aktiv zur Verbreitung der sexistischen Pathologie bei, die sie bloß darstellen sollten. Kurz, ihr kritischer Diskurs über das mimetische Pathos (oder Patho-logie) ist nicht nur ein Werkzeug für eine soziale Diagnose, die Frauen auf den Status von mitfühlenden, suggestiblen, hysterischen, schlafwandlerischen Subjekten verbannt; er trägt auch zur Verbreitung der mimetischen Krankheit (oder Pathologie) bei, die er beschreiben soll. Die modernistischen Gesetze der Nachahmung diagnostizieren moderne Subjekte als mimetisch, aber nicht in dem einfachen, realistischen Sinne, dass sie „ursprüngliche" äußere Phantome reproduzieren, die vor ihrer Darstellung existieren. Vielmehr sind sie mimetisch in dem performativen, schöpferischen und viel beunruhigenderen Sinne, dass sie solchen Phantomen überhaupt erst zur Existenz verhelfen.

DIE HYPNOTISCHE SCHLANGE

Nach diesem Umweg über die Schleifen der Nachahmung wollen wir zu Conrads *Herz der Finsternis* zurückkehren. Dieser Text fällt offensichtlich demselben misogynen Fehlschluss anheim wie die Mimesistheorien, denen wir bislang begegnet sind. Tatsächlich haben wir gesehen, dass Marlow ein Pathos der *Distanz* herstellt, um die Weiblichkeit von der Männlichkeit, mimetische von nicht-mimetischen Subjekten zu trennen. Dieser Zug stimmt mit den Erwartungen eines typischen männlichen Publikums des 19. Jahrhunderts überein (mit dem „wir Männer", an die sich Marlow richtet) und dient daher dazu, die Bindungen der Identifikation, die Marlow an seine Zuhörer binden (d. h. die Bindungen, von denen der Erfolg seiner Erzählung abhängt) zu verstärken. Daher vollzieht sich der Ausschluss der Mimesis durch den Erzähler aus seiner Gruppe von Männern nicht ohne die Produktion bestimmter mimetischer Wirkungen: Die Distanz zu mimetischen Frauen ist nicht ohne ihre notwendige Gegenbewegung, die die Auffassung des Subjekts, die er anpreist, zu dem Pathos hin bewegt, von dem er sich anfänglich distanziert. Nachdem er „weibliche" Formen mimetischer Pathologien verurteilt hat, geht Marlow dazu über, in einer eher patho-logischen

Stimmung die mimetische Disposition des männlichen, herrschenden Subjekts bloßzulegen. Eine solche (unkritische) essentialistische Verbindung zwischen Weiblichkeit und Mimesis und (kritischen) Einsichten in die mimetischen Neigungen des Subjekts entfaltet sich weiter, wenn wir das Pendel von Marlows erzählerischer Stimme nicht loslassen.

Obwohl er sich im Gegensatz zu mimetischen Frauen definiert, ist sich der Erzähler wohl dessen bewusst, dass sein Abenteuer sowie seine psychische Einstellung zu diesem ihn in eine Position der Nähe zur weiblichen/mimetischen Welt versetzt, die er ausdrücklich ablehnt. So sagt er in bekenntnishaftem Ton: „Dann – ist es zu glauben? – versuchte ich es mit den Frauen. Ich, Charlie Marlow, steckte mich hinter die Frauen – um einer Anstellung willen! Himmel! Nun, ich war von der Idee besessen." (S. 13). Der Ton sowie die rhetorische Betonung des Unglaubens, die diese Passage prägt, soll abermals das Mitgefühl seiner Zuhörer ansprechen. Aber dieses Mal können wir nicht anders, als eine gewisse Angst in seiner Stimmlage zu bemerken – eine Angst, die ihn dazu zwingt, seinem Gefühl der Selbstheit (man beachte die Kette der drei Signifikanten „Ich, Charlie Marlow") sprachliche Substanz zu verleihen im Gegensatz zum anonymen anderen („Frauen"). Diese Passage deutet in der Tat darauf hin, dass Marlow sich seiner Abhängigkeit von der Welt der „Frauen", die wir ihn heftig ablehnen sahen, schmerzlich bewusst ist. Außerdem steht die Idee, dass die „Vorstellung", an einem kolonialen Abenteuer teilzunehmen, den Geist des kolonisierenden Subjekts „antreibt" (anstatt das Produkt des „Geistes" zu sein) im Gegensatz zu Marlows früherer Betonung von Willensfreiheit und Intentionalität (d. h. der Beine, die dem Geist folgen). Das männliche Subjekt ist hier in einer Position der Passivität (sowohl grammatisch als auch psychisch), die im Einklang mit der Art von passiver Fügsamkeit steht, die Marlow beständig bei Frauen anprangert. Wir beginnen zu spüren, dass trotz der anfänglichen Distanz, die Marlow zwischen Männern und Frauen, suggestiblen und nicht-suggestiblen Subjekten, dem Subjekt der Aufklärung und dem Subjekt der Mimesis postuliert, er sich dennoch insgeheim bewusst ist, dass eine solche Distanz nicht so absolut ist, wie er gerne denken würde.

Für Marlow wie für Nietzsche vor ihm dient die Distanz als eine Verteidigungsreaktion gegenüber dem mimetischen Pathos, das bereits der Art von Subjekt innewohnt, die er verkörpert. Marlows eigene koloniale Reise ist eigentlich in einer unbewussten Disposition verwurzelt,

die sich seiner mimetischen Darstellung von Frauen nicht nur annähert, sondern weit über sie hinausgeht. Folgendes ist eine genaue Erklärung der psychischen Ursprünge seines kolonialen Abenteuers:

> Nun, als kleiner Junge hatte ich eine große Passion für Landkarten gehabt. Stundenlang konnte ich Südamerika oder Afrika oder Australien betrachten und mich in die Herrlichkeiten des Entdeckerlebens verlieren. … [Ich] pflegte […] mit dem Finger darauf zu weisen und zu sagen: Wenn ich einmal groß bin, gehe ich dorthin … Freilich war er inzwischen kein weißer Fleck mehr … Er hatte aufgehört, ein leerer Raum köstlicher Geheimnisse zu sein – ein weißer Fleck, über dem ein Junge sich in glorreiche Träume verlieren konnte. Er war zu einem Ort der Finsternis geworden. Doch gab es darin vor allem einen Fluß, einen gewaltig großen Fluß, den man auf der Landkarte sehen konnte und der einer riesigen, sich aufringelnden Schlange glich, deren Kopf im Meer, deren Leib über eine weite Fläche hingelagert war und deren Schwanz sich in den Tiefen des Kontinents verlor. Und als ich mir die Landkarte im Schaufenster eines Ladens betrachtete, faszinierte mich der Fluß, wie eine Schlange einen Vogel fasziniert – einen dummen kleinen Vogel … Ich ging die Fleet Street hinunter und konnte den Gedanken nicht loswerden. Die Schlange hatte mich betört. (S. 12f.)

Die Tatsache, dass Marlow behauptet, von dem kolonialen „Humbug“ nicht beeinflusst zu sein, bedeutet nicht, dass er immer immun dagegen war. Wie diese Passage verdeutlicht, beruht seine kindliche „Begeisterung für Landkarten“ (das koloniale Instrument par excellence) auf einem mimetischen Pathos, das ihn seines kritischen Selbstseins völlig beraubt. Der „Leerraum“ ist nämlich mit einer Art von hypnotischem Magnetismus ausgestattet, der Marlow, den „kleinen Jungen“, nicht loslässt. So fühlt er sich als Kind buchstäblich gezwungen, diesen „weißen Flecken“ in eine geistige Landschaft zu verwandeln, in der er sich stundenlang in einem veränderten Bewusstseinszustand „verlieren“ kann, der das mimetische Unbewusste kennzeichnet. Oder, um es in platonischer Sprache zu formulieren, die Kapitulation vor der Macht der kolonialen Suggestion hat bereits stattgefunden, als Marlow ein „junges und zartes“ Geschöpf war, „denn da wird vornehmlich das Gepräge gebildet und angelegt, welches man jedem einzeichnen will.“ (*Staat*, 377b) – sozusagen der Eindruck einer kolonialen Drucktype.

Es stimmt zwar, dass Marlow, der „kleine Junge“ sich mit der Zeit in einen selbstbestimmten „Seemann“ und „Wanderer“ (S. 23) verwandelt und dass der „weiße Fleck, über dem ein Junge sich in glorreiche Träume verlieren konnte“, sich in einen „Ort der Finsternis“ verwandelt. Und

doch bleiben die hypnotische Suggestionsmacht der Landkarte und Marlows Suggestibilität dafür im Wesentlichen gleich. Denn die suggestiven Metaphern der „Schlange" und des „betörten" „Vogels", der unfähig ist, „die Idee" kolonialer „Erforschung" „abzuschütteln" (und die „Rühmlichkeiten", die damit verbunden sind) beziehen sich *nicht* auf den „kleinen Jungen", sondern vielmehr auf den erwachsenen „Wanderer", der auf ein „Schaufenster" in einer Straße im Zentrum von London blickt (Fleet Street), die ein Metonym für die britische Presse ist.[41] Natürlich erfasst die Metapher des faszinierten Vogels, der von dem, was im technischen Sinne als Schreckhypnose gilt, gelähmt wird (ein paradigmatisches Beispiel einer reflexartigen, unbewussten Reaktion), perfekt den Zustand psychischer Passivität, Fügsamkeit und Enteignung, der so bezeichnend für das mimetische Unbewusste ist, das uns interessiert. Wie schon bei Nietzsche hat dieses Unbewusste nichts mit einer Verdrängungshypothese zu tun, sondern vielmehr mit automatischen, psychophysiologischen Reflexen, die das Subjekt seines rationalen Selbstseins, seiner bewussten Kontrolle über ein Ich, das keines mehr ist, berauben – denn es wurde stattdessen in ein Phantom von Ego verwandelt.[42]

Tatsächlich ist Marlow, der Erwachsene, ganz buchstäblich hypnotisiert und der Herrschaft über seine Füße und Gedanken beraubt. Und während er in so einem traumartigen, hypnotischen, mimetischen Zustand ist, wird er abermals von seinen kindlichen Träumen mit Bezug auf die „Rühmlichkeiten der Forschungsreisen" beeinflusst. Daher ist es kein Zufall, dass genau zu dem Zeitpunkt, als er auf die Landkarte blickt, sich Marlow daran erinnert, dass „es einen großen Konzern, eine Gesellschaft für den Handel auf diesem Fluss gab." (S. 13). Mit anderen Worten, der Anblick der Landkarte löst den Drang des Erzählers

[41] Ich möchte William Johnsen dafür danken, dass er mich auf diese Verbindung aufmerksam gemacht hat.

[42] Martin Bock deutet dienlicherweise darauf hin, dass vor dem Hintergrund von Conrads medizinischer Geschichte (er litt an „Neurasthenie"), er „sicherlich die außergewöhnliche Tätigkeit auf dem Gebiet der Seelenwissenschaft … während des präfreudianischen Zeitalters der 1890er Jahre kannte" und dass „Conrad wahrscheinlich mehr als nur oberflächlich vertraut war" mit „der prä-freudianischen medizinischen Psychologie". Die Tatsache, dass Conrads Schweizer Arzt in „Champbel-les-Bains wie Freud ein Schüler von Dr. Jean-Martin Charcot, dem französischen Pionier der Hysterieforschung", war, lässt es sehr unwahrscheinlich sein, dass Conrad Charcots Theorie hypnotischer Suggestion nicht kannte. Bock, *Conrad and Psychological Medicine*, 6, S. xxif. Zu weiteren Einzelheiten über Conrads Kenntnis der prä-freudianischen Psychopathologie siehe Kap. 1 von Bocks Studie.

aus, den kolonialen „Traum“ (oder Imperativ) zu verwirklichen, den er erstmals als Kind erlebte, „dorthin zu gehen“. Die theoretische Einsicht, die implizit in dieser Passage steckt, ist ebenso deutlich wie grundlegend. Conrad ist sich vollkommen bewusst, dass die anfänglichen psychischen Eindrücke des Kindes, wenn sie mit emotionaler Energie versehen werden, sich nur äußerst schwer auslöschen lassen und daher das psychische Leben des erwachsenen Subjekts, seine Handlungen und seine Entscheidungen auch weiterhin prägen. Kurz, das koloniale Ethos ist also typografisch aufgeprägt, wie Lacoue-Labarthe sagen würde, und informiert die neurologischen Kanäle dessen, was Conrad als einen „immer noch plastischen Charakter“[43] (vom griechischen *charassein*, eingravieren, stempeln) bezeichnet.

In dieser Passage ist eine kritische Genealogie des kolonialen Subjekts am Werk, die insofern von theoretischer Bedeutung ist, als sie die Geschichte der Unterwerfung unter die herrschende Ideologie auf die Kindheit zurückverfolgt. Die affektive Wiederholung, um die es in diesem Zitat geht, derzufolge ein Erwachsener zwanghaft eine leidenschaftliche Anhänglichkeit an die ideologischen Objekte (d. h. Landkarten) nachvollzieht, die ihn in der Kindheit faszinierten, legt gnadenlos die Grenzen der humanistischen Vorstellung von Willensfreiheit bloß und bestätigt den passiven, suggestiblen, formbaren, hypnotischen – d. h. mimetischen – Status des Subjekts. Die Tatsache, dass Conrad das Subjekt unmittelbar in ein soziopolitisches Feld versetzt (d. h. ein Feld, das die Macht hat, Bürger zu prägen und sie gefügig zu machen, indem es in ihnen die Überzeugungen induziert, die eine bestimmte Gesellschaft beherrschen) deutet darauf hin, dass seine Kritik des Subjekts nicht auf der psychologischen/persönlichen Ebene Halt macht, sondern auch eine ethisch-politische Dimension beinhaltet. Die Radikalität von Conrads Kritik des Subjekts der Ideologie rührt von einer zweifachen Erkenntnis her. Erstens wird das herrschende Subjekt durch einen Zustand der Enteignung charakterisiert (d. h. seine Entscheidungen, Werte und Bestrebungen), und daher kann die unbewusste Macht des mimetischen Pathos nicht einfach allein auf die Seite der Weiblichkeit gestellt werden. Zweitens ist dieser psychische Zustand der Enteignung weit entfernt davon, etwas Außergewöhnliches zu sein. Wie der „Fall Marlows“ nahe legt, ist er eine solche gewöhnliche Alltagserfahrung, die

[43] Joseph Conrad, *A Personal Record: Some Reminiscences* (London: Faber und Faber, 2008), S. x.

insbesondere in der Kindheit (aber nicht nur) durch eine ideologisch befrachtete Ware wie eine Landkarte in der alten Zeit oder Videospiele und Kriegsfilme in jüngerer Zeit ausgelöst werden kann, worauf meine Lehrerfahrung hinweist. In einem gewissen Sinne könnten wir sogar sagen, dass *Herz der Finsternis* uns auffordert, einen tiefen Blick auf die Landkarte unseres psychischen Lebens zu werfen, d. h. auf jenen „Leerraum", der seit der frühen Kindheit von der herrschenden Ideologie der Zeit mimetisch geprägt ist. Und Conrad zeigt uns, dass das herrschende Subjekt nicht nur das Subjekt der Aufklärung ist (der rationale Mensch), sondern auch das Subjekt der Mimesis (der „dumme kleine Vogel").

Wenn wir jetzt zurückkehren, um Marlows Überlegungen zu den Geschlechtern kritisch neu zu bewerten, bemerken wir, dass eine Gegenbewegung ihn *zu* der mimetischen Auffassung des Subjekts hinbewegt, die er bei Frauen anprangert. Diese zweite, weniger sichtbare, aber heimtückischere Schwankung im Text untergräbt die Distanz, die er zuvor herstellte. Denn der „bezauberte" Marlow befindet sich in einer psychischen Position, die sich dem mimetischen Pathos, das er bei Frauen anprangert, nicht nur annähert, sondern sogar über es hinausgeht; sein kindlicher „Traum" mit Bezug auf die „Rühmlichkeiten von Forschungsreisen" verbannt ihn zu etwas, das wir, wenn wir seine sexistische Sprache gegen ihn verwenden, „seine eigene Welt … überhaupt allzuschön" nennen könnten. Außerdem wird Marlows kolonialistisches Projekt nicht nur mit einer kindlichen Fantasievorstellung verglichen, sondern es wird von ihm gezeigt, dass es von einer hypnotischen Enteignung begründet und motiviert ist. Kurz, diese Passage bewegt die Vorstellung männlicher Subjektivität, verstanden im Sinne rationaler Selbstkontrolle, zu der gefährlichen Region der Suggestibilität, Passivität, Entpersönlichung und psychischer Verletzlichkeit hin. Um es bildlich auszudrücken, das Pendel von Marlows Erzählung wird in Bewegung gesetzt, und das Phantom von Ego, das die Moderne als ganze plagt, wird abermals heraufbeschworen.[44]

[44] Im Hinblick auf die Handlungsstruktur lohnt es sich, darauf hinzuweisen, dass der Bezug auf Marlows Kindheit den Bezügen auf mimetische Frauen vorhergeht. Wenn wir Marlows Identifikationsbeziehung mit seinen Zuhörern betrachten, ist die erstmalige Einführung der Kategorie der mimetischen Kindheit von strategischer Bedeutung. Denn die Zuhörer erkennen sehr wahrscheinlich sich selbst (durch Identifikation) in der suggestiblen Figur des Kndes. Die Einführung der dann folgenden Begriffe von Enthusiasmus, Suggestibilität, und mimetischer Ansteckung, sei es direkt oder indirekt, bezieht sich auf Subjekte, mit denen die Identifikation (für die

Wir sind jetzt in der Lage zu sehen, dass Marlows Patho-logie nicht so stabil ist, wie sie auf den ersten Blick erscheint; die affektive Mimesis, die er aufzukündigen geneigt ist, ist unausweichlich konstitutiv für sein eigenes psychisches Leben. Was der Kulturkritiker Jonathan Dollimore über die Behandlung des Rassenproblems in *Herz der Finsternis* sagt, gilt auch für das Geschlechterproblem: „Im selben Prozess der Selbstbestimmung im Gegensatz zum Primitiven wird das Zivilisierte vom anderen überfallen, dessen Geschichte und Nähe es zwar erfordert, aber leugnet.“[45] Und wenn Marlows Auffassung der Weiblichkeit sich nicht von seiner Auffassung der Mimesis trennen lässt, kann man dasselbe auch im Hinblick auf Marlows gleichermaßen problematische Auffassung des Rassenproblems sagen. Daher verlasse ich jetzt Marlows mimetischen Sexismus, um mich seinem mimetischen Rassismus zuzuwenden.

DIE RHETORIK DES RASSISMUS

Marlows Verständnis von Rassenunterschieden in Teil II beruht auf einer brutalen Hierarchie, die an seine früheren Überlegungen zu den Geschlechtern erinnert. Die Verbindung ist umso deutlicher, als Marlow in einer berüchtigten Passage eine Unterscheidung zwischen Subjekten einführt, die im Besitz ihrer selbst sind (weiße Männer), und Subjekten, für die das nicht gilt (vorgeschichtliche Menschen“); und abermals taucht der Begriff des „Enthusiasmus“ auf, um einen Unterschied zwischen mimetischen und nicht-mimetischen Subjekten zu markieren. Auf folgende Weise beschreibt Marlow seine Begegnung mit einer afrikanischen Gruppe der Fang am Ufer des Kongoflusses:

> Wildes Gezeter, ein Gequirl von schwarzen Gliedmaßen, eine Masse klatschender Hände, stampfender Füße, schwankender Leiber, rollender Augen hinter dem Vorhang des schweren reglosen Laubes. Der Dampfer arbeitete sich weiter

Zuhörer auf der *Nellie*, aber auch für viele Leser) wahrscheinlich problematischer ist: In chronologischer Reihenfolge werden die Zuhörer mit Formen von Enthusiasmus konfrontiert, die sich auf Frauen, Afrikaner, den Harlekin und schließlich auf Kurtz beziehen. Dabei ist wichtig, dass die Möglichkeit der Selbsterkenntnis seitens der Zuhörer und Leser anhand des mimetischen Status, die diese Figuren darstellen, von der anfänglichen Identifikation mit dem Nachahmungsstatus von Kindern abhängig zu sein scheint, ein Zustand, den jedes Subjekt erlebt hat und mit dem es folglich potenziell mitfühlen kann.

45 Jonathan Dollimore, „Civilization and Its Darkness“, in: *Conrad’s „Heart of Darkness“ and Contemporary Thought*, S. 67–86, S. 74.

am Rand der schwarzen und unverständlichen Raserei hin. Der vorgeschichtliche Mensch verfluchte uns, betete uns an, begrüßte uns – wer vermochte es zu sagen? Wir waren vom Verständnis unserer Umgebung abgeschnitten; wir glitten vorüber wie Phantome, verwundert und insgeheim erschrocken, wie es vernünftige Menschen angesichts eines Begeisterungsausbruches in einem Tollhaus wären. (S. 58)

Wie schon bei Marlows „enthusiastischer" Tante beraubt der „enthusiastische Ausbruch" der Afrikaner die Rassensubjekte ihrer rationalen Selbstkontrolle.[46] Aber hier wird der Grad der Mimesis solcher Subjekte viel stärker betont und nimmt eine körperliche Dimension an, die bei den schlafwandlerischen, mitfühlenden, enthusiastischen belgischen Frauen fehlte. Wenn die Tante Teil einer *psychischen* Masse war (d. h. einer Öffentlichkeit), sind die Afrikaner Teil einer *physischen* Masse (d. h. einer Menge). Wenn außerdem das Herz der Tante nur metaphorisch „im Sturm erobert" wurde, dann gilt das im buchstäblichen Sinne für die Afrikaner. Conrads detaillierte physische Beschreibung („eine Masse klatschender Hände, stampfender Füße, schwankender Leiber, rollender Augen") macht in der Tat deutlich, dass er einen ritualistischen Tanz im Sinn hat, der die affektive Macht besitzt, bei seinen Teilnehmern einen Zustand unbewusster Enteignung und Besessenheit zu induzieren. Ein solcher Zustand von „Raserei" hat den Kritikern in der Regel Rätsel aufgegeben. Aber Leser, die mit der mimetischen Tradition vertraut sind, werden ihn als ein wohlbekanntes Phänomen erkennen, und zwar sowohl in der Antike als auch in der Moderne. Platon bezeichnet ihn als „Enthusiasmus", Nietzsche als „dionysisch", Girard als „Krise der Differenzen" und die moderne Anthropologie als „Besessenheitstrance".[47]

---

[46] Marianna Torgovnick weist darauf hin, dass „in *Herz der Finsternis* von Frauen und von den Primitiven zu sprechen, unlogischerweise ein und dasselbe ist: märchenhaft, kollektiv (‚Frauen sind alle gleich'), verführerisch, gefährlich, tödlich." Marianna Torgovnick, *Gone Primitive: Savage Intellects, Modern Lives* (Chicago: University of Chicago Ptess, 1990), S. 156. Wie wir bald sehen werden, beruht die zugrunde liegende Logik, die diese beiden Kategorien miteinander verbindet, zu einem großen Teil auf einer mimetischen Logik.

[47] Im *Ion* vergleicht Platon den Zustand des enthusiastischen Rhapsoden (einem Mitglied dessen, was er als „Stamm der Dichter" bezeichnet) mit den „Korybantentänzer[n]", Anhängern des Dionysoskults, „die nicht bei Sinnen sind, wenn sie tanzen … , wie die Bacchantinnen aus den Flüssen Milch und Honig schöpfen, wenn sie im Zustand der Ergriffenheit … sind." Platon, *Ion* 534a. In *Die Geburt der Tragödie* postulierte Nietzsche unter dem stillschweigenden Einfluss Platons diesen dio-

Während Marlows *Beschreibung* eindeutig ein mimetisches Phänomen par excellence belegt, fehlt es seiner *Bewertung* an der Unparteilichkeit jüngerer anthropologischer Beobachtungen, die die Trance unabhängig von rassenbezogenen Unterscheidungen betrachten. Marlows Anthropologie beruht in diesem Stadium auf der naiven, weil im Grunde ethnozentrischen Idee, dass das mimetische unbewusste Subjekt immer der andere ist. Diese Ansicht war damals weit verbreitet: Wenn Freud berüchtigterweise von der weiblichen Sexualität im Sinne eines „dunklen Kontinents" sprach und „den Inhalt des Unbewussten … [mit] einer psychischen Urbevölkerung" verglich[48], hatte Jean Paul Richter das „Unbewusste" bereits mit einem „echten inneren Afrika"[49] verglichen. Natürlich verstärkt eine solche rassistische Beschreibung die brutale Hierarchie zwischen „Schwarzsein" und „Weißsein", „Unzivilisiertheit" und „Zivilisation". Mit anderen Worten, Marlows theoretische Prämissen gehören eindeutig zur evolutionären Anthropologie des 19. Jahrhunderts.[50] Deshalb sagt Marlow, dass „[d]en Fluß hinaufzufahren

nysischen Zustand am Ursprung der griechischen Kultur. Seither hat die moderne Anthropologie auf dieses mimetische Phänomen mehr Licht geworfen und seine beständige Wiederkehr bei unterschiedlichen Kulturen bestätigt. Siehe Gilbert Rouget, *Music and Trance: A Theory of Relations between Music and Possession*, übers v. Brunhilde Biebuyck (Chicago: University of Chicago Press, 1985); Luc de Heusch, *La transe et ses entours* (Brüssel: Éditions Complexe, 2006), S. 67–77, 91ff. Zu René Girards Erörterung der „Besessenheit" im Sinne von „*mimesis hystérique*", siehe *Das Heilige und die Gewalt*, S. 164ff. Zu einem Aufsatz, der Conrads Auffassung von Trance gewidmet ist, siehe Nidesh Lawtoo, „A Picture of Europe: Possession Trance in *Heart of Darkness*", *Novel: A Forum on Fiction* 45.3 (2012): S. 409–32.

48 Sigmund Freud, „*Das Unbewusste*" in: S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. X, 7. Aufl. (Frankfurt a. M.: Fischer, 1981), S. 294.

49 Jean Paul Richter, *School of Aesthetics* (1804) in: Nicholas T. Rand, „The Hidden Soul: The Growth of the Unconscious in Philosophy, Psychology, Medicine and Literature 1750–1900", *American Imago* 61.3 (2004): S. 257–89, S. 258.

50 John Griffiths erinnert uns sinnvollerweise daran, dass „am Begriff des Fortschritts orientierte Anthropologen wie Tylor (dessen *Primitive Culture* 1871 erschien) glaubten, dass die menschliche Kulturentwicklung einem allgemeinen Gesetz folge. Primitive Völker, die die niederste Stufe auf der Leiter der Kultur darstellen, genössen bloß eine langsamere und manchmal nicht wahrnehmbare Entwicklung im Verhältnis zur europäischen Zivilisation, die die höchste Stufe einnähme. Dieses teleologische Paradigma umfasste drei Stadien, Wildheit, Barbarentum und Zivilisation, die eine ‚natürliche und ebenso notwendige Abfolge des Fortschritts' bildeten." John Griffith, *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma* (Oxford: Oxford University Press, 1995), S. 79.

[wie] eine Reise zurück [war], zu den frühesten Anfängen der Welt, als noch die Pflanzen zügellos die Erde überwucherten und die großen Bäume Könige waren.“ (S. 55). Aus evolutionärer Perspektive beinhaltete eine Reise im Raum die zeitliche Rückkehr zu prähistorischen Zeiten. Dieser „theoretische“ Zug dient dazu, eine kulturelle, zeitliche und biologische Distanz zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten einzuführen. Eine solche Distanz ist sowohl physisch (sie sind „abgeschnitten“) als auch moralisch (sie sind „entsetzt“). Und schließlich besteht die einzige Möglichkeit für Marlow, einem solchen beunruhigenden mimetischen Phänomen einen Sinn abzugewinnen, darin, es ins „Irrenhaus“ zu verbannen. In unserer Sprache beschränkt Marlows rassistisches Pathos der Distanz die Mimesis auf die Seite der Pathologie.

Und obwohl er diesen Zustand verächtlich als eine Art geistiger Verwirrung ablehnt, beginnt Marlows Pendel doch versuchsweise in die entgegengesetzte Richtung zu schwingen.

> Wißt ihr, das war das schlimmste – dieser Verdacht, sie seien nicht unmenschlich. Er drängte sich einem langsam auf. Sie heulten und hüpften und drehten sich um sich selbst und schnitten fürchterliche Grimasse; doch was einen schaudern ließ, das war gerade der Gedanke an ihre Menschlichkeit – unserer gleich – der Gedanke an unsere entfernte Verwandtschaft mit diesem wilden und leidenschaftlichen Aufruhr. Häßlich. Ja, es war recht hässlich; doch wenn man sich ermannte, mußte man sich eingestehen, daß die schreckliche Freimütigkeit dieses Lärms in einem selbst einen leisen Widerhall fand, den undeutlichen Verdacht wachrief, es gebe hierin einen Sinn, den man selbst – der man doch so weit abgerückt war von der Nacht des frühesten Zeitalters – noch eben zu erfassen vermöge. Warum auch nicht? Des Menschen Geist ist zu allem fähig – weil alles in ihm ist, die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft. (S. 58f.)

In dieser Passage geht es um eine komplexe Verschränkung widersprüchlicher thematischer und rhetorischer Bewegungen, die wir sorgfältig entwirren müssen, weil sie den Kern des mimetischen Dilemmas betreffen, der die Erzählung als ganze prägt. Marlows Erzählung schwankt irrwitzig zwischen rassistischen Appellen, die Angehörige anderer Rassen entmenschlichen („Sie heulten und hüpften und drehten sich um sich selbst und schnitten fürchterliche Grimassen“) und wiederholten Versuchen hin und her, solche rassistischen Unterscheidungen zu nuancieren, um den menschlichen Status der Afrikaner („ihre Menschlichkeit – unserer gleich“) mitzuteilen. Marlows Aussagen sind in der Tat paradox. Denn er scheint die Absicht zu haben, *sowohl* ein Gefühl

der Distanz *als auch* ein Gefühl der Nähe zu den Angehörigen anderer Rassen zu vermitteln. Mit anderen Worten, „Rassismus" ist zwar eindeutig Teil seiner Rhetorik, aber auch seine beständigen Versuche, eine Verbindung zwischen seinen weißen „zivilisierten" Zuhörern und den „prähistorischen" Afrikanern herzustellen; zwischen rationalen, nichtmimetischen und enthusiastischen, mimetischen Subjekten. Daher überrascht es nicht, dass in den letzten dreißig Jahren, nach der Veröffentlichung von Chinua Achebes einflussreicher Attacke auf Conrad, dem rassistischen oder nicht-rassistischen Aspekt dieser Zeilen beträchtliche kritische Aufmerksamkeit gewidmet wurde.

Die zugrunde liegende Spannung, die die Debatte um Rassismus und Anti-Rassismus unterstreicht, ergibt sich aus der Art und Weise, wie Achebe und seine Kritiker diese Passage interpretiert haben. Wenn Achebe genau diese Zeilen betrachtet, beendet er wiederholt seine Erörterung mit Marlows Behauptung, „hässlich", indem er diesen Ausdruck als rhetorische Trope verwendet, um die Betonung in dem Oxymoron „entfernte Verwandtschaft" auf Conrads ängstliches Bedürfnis nach Distanz zu verlagern.[51] Diese hermeneutische Entscheidung ist natürlich Teil von Achebes allgemeinem Schachzug, der darin besteht zu beweisen, dass Conrad ein „extremer Rassist" ist, sie dient aber auch dazu, die zugrunde liegende „Angst" bloßzulegen, die für solche entmenschlichende Vorstellungen von Afrikanern verantwortlich ist. Was Achebe über Conrads Vergleich der Themse mit dem Kongofluss sagt, gilt ebenfalls für seine Interpretation der oben zitierten Passage: Das, was „Conrad umtreibt", ist, wie er es ausdrückt, „die heimliche Ahnung einer Verwandtschaft".[52] Achebe zufolge ist Conrads Rassismus daher Teil eines umfassenderen ängstlichen Bedürfnisses der Europäer, sich selbst mit solchen minderwertigen Bildern von Afrikanern zu vergleichen, um sich im Hinblick auf ihren so genannten „zivilisierten" Status zu vergewissern. Kurz, die rassistische Distanz dient dazu, die Angst vor der Verwandtschaft zu mindern.[53] Andererseits verortet C. P. Sarvan, einer der vielen Kritiker, die die Herausforderung angenommen haben, auf Ache-

[51] Chinua Achebe, „An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*", in: Paul B. Armstrong (Hg.), *Heart of Darkness*, 4. Aufl. (New York: W. W. Norton), S. 336–349, S. 338.

[52] Achebe, „An Image of Africa", S. 338.

[53] Zu einer Darstellung der mimetischen Gründe, die Achebes Kritik an Conrad prägen, siehe Nidesh Lawtoo, „A Picture of Africa: Frenzy, Counternarrative, Mimesis", *Modern Fiction Studies* 59.1 (2013): S. 26–52.

be zu antworten, die Debatte erneut innerhalb der europäischen Perspektive. Denn er behauptet, dass *Herz der Finsternis* sich auf „die Verfassung des europäischen Menschen bezieht; nicht auf Schwarze, sondern auf den Kolonialismus."[54] Die Auffassung der Erzählung als Kritik des unmenschlichen Aspekts des Kolonialismus gestattet Sarvan, zu dem Schluss zu kommen, dass die Erzählung sich auf „Kontinuität" und die „grundlegende Einheit des Menschen und seiner Natur" bezieht.[55] Kurz, wenn Achebes afrikanistische Perspektive die Diskontinuität und rassistische *Distanz* unterstreicht, betont der entgegengesetzte Pol die Kontinuität und menschliche *Verwandtschaft*.

Bevor wir weiter argumentieren, sollten wir uns nun eine spezifischere, formale Frage stellen, nämlich was genau solche widersprüchlichen, schwankenden Bewegungen zu den Angehörigen anderer Rassen hin und von ihnen weg motiviert. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir über binäre Argumente hinausgehen und das aufzeigen, was die Kritiker auf beiden Seiten des Zauns des Postkolonialismus bisher nicht zu sehen vermocht haben, nämlich dass es in dieser Passage nicht nur um Rasse geht, sondern auch um Mimesis. Und nur, wenn wir die Rassenproblematik in Verbindung mit der Problematik der Mimesis betrachten, wird die affektive sowie die rationale Logik, die solche widersprüchlichen, schwankenden Bewegungen zu den Angehörigen anderer Rassen und von ihnen weg motiviert, schrittweise sichtbar.

Eine Lektüre, die auf die Bewegung der mimetischen Patho(-)logie achtet, macht deutlich, dass Marlow in diesem Stadium der Erzählung nicht nur unkritisch die mimetische Konzeption des Subjekts auf untergeordnete andere verlagert, sondern auch anerkennt, dass die Mimesis für das moderne Subjekt der Aufklärung *konstitutiv* ist. Aus diesem Grund behauptet er nun, dass eine „Verwandtschaft" zwischen seinen Zuhörern und dem „wilden und leidenschaftlichen Getöse" besteht, dem

---

54 C. P. Sarvan, „Racism and the *Heart of Darkness*, in: Kimbrough (Hg.), *Heart of Darkness*, S. 283.

55 Sarvan, „Racism", S. 283. In einer Untersuchung der theoretischen Einsätze, um die es in der Debatte zwischen Rassismus und Antirassismus unausdrücklich geht, weist Padmini Mongia darauf hin, dass eine solche Position von den meisten Kritikern Achebes geteilt wird. „Die hauptsächliche Perspektive, aus der Kritiker auf Achebe reagieren", schreibt sie, „ist die Idee, dass er die Komplexität von Conrads Roman durch seine unlautere Einschätzung seiner Konstruktion von Rasse reduziert." Padmini Mongia, „The rescue: Conrad, Achebe, and the Critics", *Conradiana* 33.2 (2001); S. 55.

die Afrikaner ihre Stimme und ihren Körper leihen. Und aus demselben Grund beharrt er darauf, dass bei einem solchen „enthusiastischen Ausbruch“ eine „Bedeutung“ am Werk ist, die das moderne „zivilisierte“ Subjekt noch immer „verstehen“ kann. Marlow nimmt an, dass seine Zuhörer enthusiastische Affekte noch immer verstehen können, weil nach der evolutionären Anthropologie des 19. Jahrhunderts, die er übernimmt, im psychischen Leben moderner „zivilisierter“ Menschen immer noch Spuren einer prähistorischen Psychologie präsent sind, wenn auch in sedimentierter Form. So sagt er beispielsweise: „Des Menschen Geist ist zu allem fähig – weil alles in ihm ist, die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft.“

Das evolutionäre Modell, auf dem Marlows Überlegungen beruhen, ist zweischneidig. Wir haben gesehen, dass die Idee, dass die Kolonisatoren in der Zeit zurück reisen, dass die geografische Ortsveränderung einhergeht mit einer zeitlichen Verschiebung (indem man zu den „frühesten Anfängen der Welt“ reist), eine Vorstellung so genannter „primitiver“ Kulturen beinhaltet, die der westlichen Kultur zeitlich vorangehen (primitiv, vom lateinischen *primus*, der erste). Dieser Perspektive zufolge ist das Rassensubjekt völlig anders, unverständlich. Doch trotz ihrer brutalen hierarchischen Dimension erkennt die Evolutionstheorie eine zugrunde liegende Einheit der Menschheit an – was E. B. Tylor „die allgemeine Ähnlichkeit der menschlichen Natur“ nannte.[56] Innerhalb dieses für das 19. Jahrhundert typischen evolutionären Paradigmas findet man mimetisches Verhalten, Reflexe und Reaktionen, sobald die Oberfläche von zivilisiertem Verhalten abgekratzt wird, insofern das Nervensystem von Subjekten, die „danach“ kommen, die Spuren dieser „primitiven“ Verhaltensformen tragen soll. Die wissenschaftliche Validität solcher hierarchischer Paradigmen wurde seit langem in Frage gestellt. Die Anthropologie brachte nicht nur die Vorstellung rassenbezogener Überlegenheit in Verruf, sondern die Vorstellung der biologischen Rasse wurde als Fiktion erwiesen. Im Hinblick auf die Problematik der Mimesis ist die Frage, die unmittelbar folgt, aber folgende: Ist eine mimetische Konzeption des anderen genauso antiquiert wie eine rassistische Konzeption des „Primitiven“, oder werden mimetische Affekte von willkürlichen rassenbezogenen/rassistischen Unterscheidungen nicht berührt? Trotz seiner evolutionären Voreingenommenheit und rassenbezogenen

[56] E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Bd. 1 (London, 1871), S. 108

Ambivalenz ist *Herz der Finsternis* mit Bezug auf diesen Punkt ganz deutlich.

Diese Passage lässt keine Zweifel im Hinblick auf Marlows primäres Anliegen: Er bemüht sich, seinen skeptischen Zuhörern auf der Nellie ein Gefühl der Nähe zu Formen von enthusiastischem Pathos zu vermitteln – genauso wie Conrad es im Hinblick auf seine (skeptischen?) Leser tut. In unserer Sprache ausgedrückt, bemühen sich sowohl der Schriftsteller als auch der Erzähler, das Phantom der Mimesis zu beschwören und seine unheimliche Wirklichkeit zu beweisen. Und doch verstrickt dieses scheinbar geradlinige Projekt, die Mimesis mit nach Hause auf die Seite der „Moderne" und „Zivilisation" zu bringen, Marlows Erzählung in eine unmöglich paradoxe Situation. Denn er versucht, den mimetischen Status der modernen Subjektivität seinen „bürgerlichen" viktorianischen Zuhörern über das Beispiel der „vorgeschichtlichen" Afrikaner zu vermitteln – d. h. genau derjenigen Subjekte, die Marlow aus rassistischen Gründen abzulehnen scheint. Ein widersprüchliches Schieben und Ziehen zwischen rassistischen und mimetischen Imperativen ist somit in der narrativen Struktur dieses komplexen Absatzes am Werk: Wenn die rassistische Auffassung des Subjekts eine Distanz einführte, wird diese Distanz doch sofort durch das fieberhafte Pathos in Frage gestellt, das Marlow zufolge afrikanische und europäische Subjekte emotional miteinander verbindet. Kurz, wenn die Hälfte der Passage sich auf Rassismus bezieht, bezieht sich die andere Hälfte auf Mimesis. Und Marlows dialektische Erzählspur (d. h. Behauptungen rassenbezogener Distanz, denen ein „aber" folgt, das unmittelbar die Distanz negiert und eine gemeinsame Mimesis behauptet) deutet darauf hin, dass sein Fokus weniger auf einer disjunktiven rassenbezogenen Distanz als vielmehr auf einem konjunktiven mimetischen Pathos liegt.

Soviel zur Inhaltsebene (*logos*). Aber wie steht es mit den formalen rhetorischen Strategien, die Marlow verwendet, um den mimetischen Status des modernen Subjekts zu vermitteln (*lexis*)? Marlow befindet sich in einer äußerst heiklen Erzählsituation. Denn sein Versuch, den mimetischen Status des modernen Subjekts anhand des Beispiels der „enthusiastischen" Afrikaner in einem Zustand der „Raserei" zu offenbaren, droht die identifikatorische Verbindung mit seinen (rassistischen) Zuhörern aufzubrechen. Dass Marlow solche identifikatorischen Bindungen zu sehr dehnt, wird durch Unterbrechungen der Erzählung wie folgende veranschaulicht: „Wer murrt da? Wundert ihr euch, daß ich nicht an Land ging, um mitzuheulen und mitzutanzen? Nein, allerdings – das

tat ich nicht.“ (S. 59). Griffith weist darauf hin, dass Passagen, in denen Marlow eine gewisse Distanz zu den Afrikanern (und dem mimetischen Pathos, das sie vermitteln) aufrechterhält, vor dem Hintergrund einer „verbreiteten Furcht davor [gelesen werden müssen], dass die Degeneration primitivistische und atavistische Begierden bei den Europäern entfesselt.“[57] Wir müssen hinzufügen, dass Passagen wie diese nahe legen, dass die Furcht davor, zu einem Eingeborenen zu werden (Degeneration) nicht von Ängsten hinsichtlich der ansteckenden Dimension von Ausbrüchen enthusiastischer Pathologie (Mimesis) getrennt werden kann. Gustave Le Bon unterstützt diese Hypothese. In einer Passage, die von mimetischem Rassismus durchdrungen ist, stellt er nämlich klar, dass für ihn das Imitationsverhalten der Menge und „zu einem Eingeborenen werden“ ein und dasselbe sind. Wie er es formuliert, hat ein Subjekt, das Teil einer Menge ist „die Unberechenbarkeit, die Heftigkeit, die Wildheit und auch die Begeisterung und den Heldenmut ursprünglicher Wesen.“[58] Sowohl Le Bon als auch Conrad scheinen darin übereinzustimmen, dass die mimetische Ansteckung zumindest teilweise dafür verantwortlich ist, den Keim atavistischer Degeneration zu verbreiten.

In dieser unmöglichen Erzählsituation spielt Marlows beleidigende Beschreibung der Afrikaner eine paradoxe rhetorische Rolle. Wir haben gesehen, dass rassistische Appelle wie „das Schlimmste“ oder „hässlich“ dazu dienen, eine Distanz zwischen dem Herrschenden und dem Untergebenen, zwischen anti-mimetischen und mimetischen Subjekten herzustellen. Weniger offensichtlich ist jedoch die Tatsache, dass eine solche rassistische Distanz genau das ist, was seine Zuhörer zu hören erwarten. Wenn wir die betreffende Passage noch einmal lesen, indem wir sorgfältig auf die rhetorische Dimension achten, die die Erzählung als ganze prägen, ist es tatsächlich nicht einmal sicher, dass diese rassistischen Urteile direkt von Marlows Perspektive herstammen. Marlows Erzählung ist nicht jener ununterbrochene Monolog, für den sie häufig gehalten wird, sondern ist interaktiv und äußerst eingestimmt auf die

[57] Griffith, *Dilemma*, S. 6. Griffith fügt hinzu, dass „die Vorstellungen, ‚zu Einheimischen zu werden‘, von Kolonisten, die ‚entzivilisiert‘ werden, auf Stereotypen afrikanischer Kulturen beruhten, die diese Kulturen als wesentlich minderwertig repräsentierten“ (S. 72). Der Begriff der Entartung wurde zwar von Max Nordaus einflussreicher Studie *Entartung* (1892) popularisiert, aber, wie Griffiths zeigt, sind seine Ursprünge älter. Siehe Griffiths, *Dilemma*, S. 158.

[58] Le Bon, *Psychologie der Massen*, S. 19.

emotionalen Reaktionen seiner Leser.[59] Solche affektiven Interaktionen finden gewöhnlich in Augenblicken maximaler Spannung zwischen dem Inhalt von Marlows Erzählung und den „bürgerlichen" Erwartungen seiner Zuhörer statt und beinhalten oft einen Wechsel von der diegetischen zur mimetischen Rede. Bedeutsamerweise wiederholt Marlow in solchen Augenblicken in der Regel mit Empörung die zudringlichen Ausrufe (Ausrufe, die wir nicht immer zu hören bekommen). Es folgen ein paar Beispiele: „Ja, ich betrachtete sie [d. h. die afrikanischen Kannibalen] wie man ein jedes menschliches Wesen betrachtet, neugierig, was ihre Impulse, … sein möchten, wenn sie auf die Probe eines unerbittlichen physischen Bedürfnisses gestellt würden. Hemmung! Was konnte das für eine Hemmung sein? (S. 68) Oder „[Ein Mann] muß jener Wahrheit [d. h. der Wahrheit der Mimesis] mit seinem eigenen wahren Gehalt begegnen. Grundsätze allein genügen nicht." (S. 59) [60] Und wieder: „Wer murrt da? Wundert ihr euch, daß ich nicht an Land ging, um mitzuheulen und mitzutanzen? Nein, allerdings – das tat ich nicht. Feinsinn, sagt ihr? Zum Henker mit dem Feinsinn!" (S. 59). Marlows rhetorisches Muster weist darauf hin, dass Wörter wie „Hemmung", „Grundsätze" und „Feinsinn" tatsächlich nicht ursprünglich seine eigenen sind. Er sagt einfach noch einmal zum Zweck der rhetorischen Wirkung, was ein Zuhörer gesagt hat. Mit diesem formalen Punkt im Hinterkopf klingen die folgenden Botschaften anders: „[Die Erde] war unirdisch, und die Menschen waren … Nein, sie waren nicht unmenschlich." Und wieder: „der Gedanke an unsere entfernte Verwandtschaft mit diesem wilden und leidenschaftlichen Aufruhr. Häßlich. Ja, es war recht hässlich; doch … ". Die rhetorischen Bewegungen, die in Marlows Stimme am Werk sind, scheinen darauf hinzuweisen, dass rassistische Appelle wie das stimmlose „unmenschlich" und das stimmhafte „hässlich" nicht direkt vom inneren Erzähler herstammen, geschweige denn von Conrad, sondern stattdessen von seinen Zuhörern. Dieser Punkt ist entscheidend, um die interaktive, affektive Dimension der Erzählung zu erfassen sowie um Conrads problematische Auffassung von Rasse kritisch neu zu bewerten.

Marlows rassistische erzählerische Züge nehmen, obwohl sie in keiner Weise zu entschuldigen sind, eine strategische rhetorische Funktion an: Sie dienen dazu, seinem Publikum zu versichern, dass Marlow

[59] Siehe auch Staten, „Conrad's Dionysian Elegy", S. 204–9.
[60] Armstrong (Hg.), *Heart of Darkness*, S. 36.

schließlich immer noch einer der ihren ist, und tragen somit dazu bei, die identifikatorischen Bindungen an seine Zuhörer aufrechtzuerhalten – Bindungen, die tatsächlich notwendig für die erfolgreiche Mitteilung des Inhalts der Erzählungen sind. Marlow verlässt sich also auf diese identifikatorische Bindung, die auf einem gemeinsamen Rassismus beruht, der in einer mimetischen narrativen Rede vermittelt wird, um paradoxerweise die mimetischen Affekte vor Augen zu führen, die die Afrikaner repräsentieren. Das ist eine Mitteilung eines mimetischen *Pathos* durch mimetische *lexis*, einer mimetischen *Botschaft* durch ein mimetisches *Medium*. Und doch ist Marlow gleichzeitig auch gezwungen, seine rassistischen Appelle ständig zu nuancieren, um seine Botschaft zu überbringen. Denn wenn die rassenbezogene „Andersheit" übertrieben wird, lässt sich die mimetische „Identität", die Marlow interessiert, nicht mehr vermitteln. Mit anderen Worten, in dieser unmöglich paradoxen Erzählsituation fungiert der Rassismus sowohl als rhetorische Kommunikationsstrategie als auch gleichzeitig als Hindernis für die Mitteilung des mimetischen Inhalts von Marlows Erzählung. Strukturell gesprochen enthält diese Passage eine konjunktive Disjunktion, eine Zwickmühle, die Marlows Erzählung zwischen widersprüchlichen Polen hin und her schwanken lässt. Und gerade durch dieses rasend machende Schwanken versucht der Erzähler verzweifelt, seine skeptischen Zuhörer dazu zu bringen, ihre affektive Anfälligkeit für solche Ausbrüche von Enthusiasmus zu erkennen und anzuerkennen.

Marlow geht noch weiter, um die Mimesis auf die Seite der kulturellen Hegemonie zurückzubringen. Da er mit seiner rassistischen rhetorischen Strategie nicht zufrieden ist, greift er außerdem auf eine Rhetorik der Männlichkeit zurück. So animiert er seine Zuhörer dazu „wenigstens … so sehr Manns zu sein wie jene dort am Ufer." (S: 59). Und in einer ähnlichen Stimmungslage fügt er hinzu: „doch wenn man sich ermannte, mußte man sich eingestehen, daß die schreckliche Freimütigkeit dieses Lärms in einem selbst einen leisen Widerhall fand … " (S. 59). Nicht nur eine rassistische, sondern auch eine Machorhetorik wird hier beschworen, um den männlichen Stolz seiner Zuhörer zu kitzeln und sie herauszufordern, sich ein für alle Mal mit ihrer Anfälligkeit für mimetische Affekte auseinanderzusetzen und sie anzuerkennen – Affekte, die das moderne Subjekt dazu bringen, auf die „Freimütigkeit jenes Lärms" durch „klatschende Hände", „stampfende Füße" und „rollende Augen" etc. zu reagieren.

Wir sind jetzt in einer besseren Position, um zu sehen, dass die hitzige Kontroverse um Rassismus und Sexismus in *Herz der Finsternis* stark beeinflusst ist durch die weniger sichtbare, aber grundlegendere – in dem Sinne, das sie stillschweigend *sowohl* den Rassismus *als auch* den Sexismus prägt – Problematik der Mimesis. Denn das, was wir über den Sexismus gesagt haben, lässt sich gleichermaßen über den Rassismus sagen, der diesen häufig erörterten modernistischen Text kennzeichnet: Marlows geschlechts- und rassebezogenem Pathos der Distanz wohnt nicht nur eine sexistische/rassistische Distanz gegenüber einem fieberhaften Pathos inne, sondern auch und in einem grundlegenderen Sinne der Versuch anzuerkennen, dass die mimetische Auffassung des Subjekts, die er anfänglich leugnet und auf geschlechts- und rassebezogene andere verlagert, ebenfalls das moderne, männliche, „zivilisierte" Subjekt prägt. *Herz der Finsternis* sagt uns beharrlich, dass dort, wo es Rassismus und Sexismus gibt, auch häufig das uneingestandene Phantom der Mimesis lauert – ein Phantom, das mit einer Art von affektiver, rhythmischer Kraft ausgestattet ist, nicht nur die Herzen von Frauen und Afrikanern, sondern auch von weißen männlichen Kolonialisten im Sturm zu erobern.

Aber warum beharrt Marlow so sehr darauf? Warum ist es so furchtbar wichtig, dass seine modernen Zuhörer anerkennen, dass auch sie immer noch anfällig für rituelle Enteignung sind? Um diese Fragen zu beantworten, die an den Grund von *Herz der Finsternis* rühren, wollen wir zuerst betrachten, welche Art von „Lärm (noise)" Marlow genau meint, wenn er von der „schrecklichen Freimütigkeit dieses Lärms" spricht, die der moderne Mensch immer noch verstehen kann. Wenn wir die endgütige Textfassung betrachten, ist es klar, dass Marlow sich auf das mimetische „gellende Geschrei" bezieht, das das afrikanische Ritual kennzeichnet. Moderne Leser, die je den Fuß in eine Diskothek gesetzt haben, wissen genau, wovon Marlow spricht.[61] Aber seine viktorianischen Zuhörer auf der *Nellie* „im heiligen Schrecken vor Skandal, Galgen und Irrenhaus" (S. 79), wie Marlow sich ausdrückt, haben immer noch Schwierigkeiten, eine Verbindung mit einem solchen Ausbruch von Enthusiasmus herzustellen. Ihr „Grunzen" – ein vorsprachli-

[61] Der Anthropologe Luc de Heusch schreibt in dieser Hinsicht: „Als echte musikalische Revolution löste die Technomusik bei Jugendlichen des anderen Geschlechts einen … komplexen Enthusiasmus … aus. Die beiden Geschlechter sind eindeutig am Rande der Trance, ein Zustand, der durch eine chemische Droge namens Ecstasy hervorgerufen wird." Luc de Heusch, *Transe*, S. 121f.

cher, primitiver Ausdrucksmodus, der ironischerweise die Zerbrechlichkeit ihres so genannten „bürgerlichen“ Status enthüllt – weist deutlich darauf hin, dass Marlows Zuhörer, gelinde gesagt, nicht geneigt sind, in sich selbst auch nur „*einen leisen* Widerhall [der schrecklichen Freimütigkeit dieses Lärms zu finden].“ (S. 59, Hervorhebung des Autors) zu finden. Mit anderen Worten, Marlows rhetorischen Tricks gelingt es nicht, die Gewöhnlichkeit mimetischen Verhaltens zu vermitteln.

Für moderne Leser mag die Situation etwas anders sein, und zwar nicht nur, weil wir offener dafür sein sollten, die Spuren dionysischer Raserei in uns selbst anzuerkennen, als es die Viktorianer waren (affektive Gründe), sondern auch, weil die Anmerkungen in der Norton Critical Edition von *Herz der Finsternis* uns Zugang zu einer Passage des Manuskripts gewähren, im Hinblick auf welche sich Conrad entschied, sie nicht in die endgültige Fassung aufzunehmen (wissenschaftliche Gründe). Diese Passage macht eindrucksvoll deutlich, auf welche Art von „Lärm“ sich Conrad bezieht. Außerdem verdeutlicht sie, warum es für Conrad/Marlow so dringlich ist, dass das moderne Subjekt der Aufklärung seine Anfälligkeit für das mimetische Pathos erkennt:

> Sie wissen, wie es ist, wenn wir die Kapelle eines Regiments hören. Ein martialisches Geräusch – und Sie als friedliebender Vater, sanfter Wächter des häuslichen Kamins denken plötzlich an ein Gemetzel. Die Freude am Töten – he? Oder haben Sie nie, wenn Sie eine andere Art von Musik gehört haben, haben Sie nie davon geträumt, in der Lage zu sein, zu einem Heiligen zu werden – wenn – wenn Aha! Ein anderes Geräusch, ein anderer Anreiz, eine andere Reaktion. Alles wahr. Alles da – in Ihnen.[62]

In diesem Fall ist Conrads Anthropologie tatsächlich weit davon entfernt, naiv zu sein. Denn Conrad nimmt ein zeitgenössisches Verständnis dieser Disziplin im Sinne der Übersetzung von Kulturen vorweg: eine Disziplin, die ferne traditionelle Gesellschaften untersucht, um etwas Licht auf die Funktionsweisen der vertrauteren (und insofern auch weniger sichtbaren) modernen Gesellschaften zu werfen. Genauer zeigt diese Manuskriptpassage, dass für Conrad der „Ausbruch von Enthusiasmus“ im Dschungel sich in keiner Weise von einer modernen Reaktion auf das Pathos des musikalischen Rhythmus innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Institution (in diesem Fall der Armee) unterscheidet. Daher dient dieses Beispiel klarerweise dazu, den mimetischen, suggestiblen, unbewussten Status des modernen Subjekts von Afrika nach Europa

62 Armstrong (Hg)., *Heart of Darkness*, S. 91.

zu verlagern, vom Schwarzsein auf das Weißsein, von einem rituellen Tanz inmitten des Dschungels auf einen rituellen Marsch, der sich nach dem Rhythmus eines „martialischen Lärms" in der Straße unserer eigenen „Riesenstädte" vollzieht (S. 8). Wir sollten auch präzisieren, dass Conrad zufolge die mimetischen Tendenzen des modernen Menschen weitaus beunruhigender sind. Denn, wenn eine bestimmte Art von Musik bei modernen Subjekten die edelsten Reaktionen hervorrufen kann, können andere Arten ebenso leicht die niederträchtigsten Reaktionen hervorrufen; wenn der Enthusiasmus der Afrikaner seinen Höhepunkt in einem rituellen Tanz findet mit der Folge, dass das Gefühl sozialer Gemeinschaft verstärkt wird, kann der Enthusiasmus „friedvoller Väter", wenn sie ihre Wohnzimmer und Zeitungen verlassen, um zum Rhythmus von Militärparaden zu marschieren, potenziell seinen Höhepunkt in der „Freude am Töten" finden. Wir können nun besser verstehen, warum Marlow, sobald er in Europa zurück ist, als er vom „Betragen gewöhnlicher Individuen" spricht, sagt: „[Es] war mir widerwärtig wie die empörenden Faxen zügelloser Torheit angesichts einer Gefahr, die man nicht verstehen kann." (S. 115)

Conrads Beschreibung der Macht musikalischer Rhythmen im Hinblick auf die emotionale Überwältigung des modernen Subjekts, stimmt unmittelbar mit der mimetischen Tradition überein, die uns interessiert, einer Tradition, die ein gewisses Licht auf die dunkle Sprache von Gefühlen wirft, die die Macht haben, vom Ich des Subjekts Besitz zu ergreifen, indem sie durch alte und moderne Medien vermittelt werden. Nietzsche würde hinzufügen, dass dieses Pathos auch im Theater bei der enthusiastischen Masse von Zuschauern zum Vorschein kommt, deren Füße und Seelen dem Rhythmus von Wagners Musik folgen. So schreibt Nietzsche beispielsweise in *Die fröhliche Wissenschaft*, als er von der Antike spricht, wobei jedoch Wagner nicht allzu weit von seiner Argumentation entfernt ist: „Vor Allem aber wollte man den Nutzen von jener elementaren Überwältigung haben, welche der Mensch an sich beim Hören der Musik erfährt: der Rhythmus ist ein Zwang; er erzeugt eine unüberwindliche Lust, nachzugeben, mit einzustimmen; nicht nur der Schritt der Füße, auch die Seele selber geht dem Tacte nach" (*FW* 86). Und in *Morgenröte* erklärt Nietzsche diese „unüberwindliche Lust mit einzustimmen" indem er eine feste Verbindung zwischen der Musik und der Mimesis herstellt: „Am deutlichsten aber zeigt uns die Musik, welche Meister wir im schnellen und feinen Erraten von Gefühlen und in der Mitempfindung sind: wenn nämlich Musik ein Nachbild vom

Nachbild von Gefühlen ist und doch [. . .] uns noch oft genug derselben teilhaftig macht." (*M* 142). Außerdem warnt er uns in *Die fröhliche Wissenschaft*, dass „auch der Weiseste von uns gelegentlich zum Narren des Rhythmus [wird], sei es auch nur darin, dass er einen Gedanken als wahrer empfindet, wenn er eine metrische Form hat und mit einem göttlichen Hopsasa daher kommt." (*FW* 84).

Die mimetische Kunst mag zwar von der idealen Wirklichkeit weit entfernt sein; aber gerade aus diesem Grund liegt sie nahe bei der Immanenz körperlicher Gefühle. Wenn Nietzsche über die Mimesis schreibt, hat er immer unvermeidlicherweise Platon im Hinterkopf. Und wenn auch die *Ontologie* dieser Passage antiplatonisch ist, so ist es ihre *Psychologie* doch nicht ebenfalls. Im *Staat*, im Kontext von Sokrates' Verdammung der affektiven Mimesis, folgt eine Erörterung des gefährlichen, affektiven Einflusses der Musik. Dort sagt Sokrates: „Zeitmaß und Wohlklang [dringen] am meisten in das Innere der Seele [ein] und [prägen] sich ihr auf das kräftigste [ein]" (401d).[63] Kurz, sowohl Conrads als auch Nietzsches kritisches Bewusstsein der zwanghaften Macht musikalischer Rhythmen sowie ihrer Macht, die edelsten und die gewaltsamsten Affekte zu entfesseln, stimmen unmittelbar mit der platonischen Kritik der Mimesis überein, die die Zeit der Moderne durchzieht. Und doch wiederholen Nietzsche und Conrad nie einfach nur ein platonisches Argument, ohne dass es ihnen gelingt, die Kritik der Mimesis, die im antiken Griechenland geschrieben wurde, für ihre zeitgenössische historische Situation zu erneuern und ihr Relevanz zu verleihen, indem sie zeitgenössische Entwicklungen der Mimesis-Theorie vorwegnehmen. Wie schon bei Nietzsche nehmen Conrads Erwägungen des mimetischen Status des modernen Subjekts einen gleichsam prophetischen Stellenwert ein. Leider wird die Geschichte Conrads Einsichten in die grauenvollen Ergebnisse eines ansteckenden Kollektivverhaltens als prophetisch erweisen: Im Europa der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts werden Militärparaden schon bald die „Freude am Töten" bei gewöhnlich „friedliebenden Vätern" aufstacheln. Die Mimesis und die „Krise der Differenz", die sie beinhaltet, wie René Girard maßgeblich betonte, können zu apokalyptischen Formen von Opferungsgewalt führen. Wie Philippe Lacoue-Labarthe in einer bahnbrechenden philosophischen Interpretation von *Herz der Finsternis* außerdem erkannte, *ist* das „das

[63] Zu Platons Auffassung der politischen Dimension der Musik siehe *Staat*, 424c-d.

Grauen des Westens", das Conrad für uns sichtbar zu machen versucht.[64] Die modernistische Sorte von Mimesis-Theorie, die ich ans Licht bringen möchte, stimmt mit diesen grundlegenden Erkenntnissen überein.

Die mimetische, affektive Seite von *Herz der Finsternis*, die ich mich bemühe, sichtbar und hörbar zu machen, warnt uns davor, dass es für moderne Leser aus einer Position sicherer geografischer und historischer Distanz leicht ist, über die Idee zu „grunzen", dass zwischen uns und solchen extremen Formen entsetzlicher historischer Ereignisse möglicherweise eine Nähe bestehen könnte. In einem gewissen Sinne könnten wir sogar sagen, dass es für uns ebenso leicht ist, solche epidemieartigen Ausbrüche enthusiastischen rituellen Verhaltens auf die verheerenden historischen Situationen zu verweisen, die in Nazi-Deutschland erscheinen, wie für Marlows Zuhörer, das mimetische Verhalten in die Salons von Damen, in den afrikanischen Dschungel oder ins Irrenhaus zu verbannen. Natürlich behaupte ich nicht, dass „andere" im Falle von Nazis, von Rasse und Geschlecht denselben Status innehaben. Offensichtlich haben sie das nicht. Wenn erstere radikal ermächtigte verbrecherische Subjekte waren, waren bzw. sind letztere machtlose Opfer; wenn der Mimetismus ersterer für alle sichtbar ist und in historischen Dokumentarfilmen wie Leni Riefenstahls *Triumph des Willens* (1935), der die Militärparaden aufzeichnet, die Conrad vorhersah, verurteilt werden kann, sind letztere zumindest teilweise das Produkt herrschender Projektionen und Leugnungen. Vielmehr möchte ich darauf hinaus, dass jede Epoche ihre bevorzugten „mimetischen anderen" zur Hand hat (ob sie nun zutiefst schuldig oder im Grunde unschuldig sind), um sie die *gemeinsame* Last der Mimesis tragen zu lassen. Wenn man mimetische Affekte zu voreilig auf solche „Sündenböcke" abwälzt, wie Girard sagen würde, impliziert das, dass man zu der naiven Überzeugung Zuflucht nimmt, dass das mimetische Subjekt immer nur der

[64] Lacoue-Labarthe, „L'horreur occidentale", *Lignes* (2007): S. 230, „The Horror of the West", übers. v. Nidesh Lawtoo und Hannes Opelz, in: *Conrad's „Heart of Darkness" and Contemporary Thought*, S. 116. Diese Aufsatzsammlung führt Lacoue-Labarthes neu übersetzte philosophische Interpretation von *Herz der Finsternis* in die englischsprachige Welt ein und stellt einen kritischen und theoretischen Kontext für seine Rezeption zur Verfügung. Die Sammlung erschien vor dem vorliegenden Buch, aber *Das Phantom von Ego* war bereits abgeschlossen. Zu einer kürzeren und überarbeiteten Fassung des vorliegenden Kapitels, die sich mit Lacoue-Labarthes bahnbrechendem Aufsatz auseinandersetzt, siehe Nidesh Lawtoo, „The Horror of Mimesis: Echoing Lacoue-Labarthe", in: *Conrad's „Heart of Darkness" and Contemporary Thought*, S. 239–259.

„andere“ oder der „Feind“ ist, was uns daran hindert, unsere eigene Verstrickung in geistloses Imitationsverhalten und die Gräuel durchzudenken, die unmittelbar oder häufiger indirekt daraus folgen. Schließlich mag es verlockend sein, auf dieses kritische Argument zu antworten, indem man sich auf unseren „bürgerlichen“ Status und die moralischen Prinzipien bezieht, die mit ihm verbunden sind. Folgendes ist Marlows kompromisslose Reaktion: „Grundsätze allein genügen nicht. Errungenschaften, Kleider, bunte Fetzen – Fetzen, die bei dem ersten derben Stoß davonfliegen.“[65] Der Deckmantel der Zivilisation mit ihrem „Polizisten“, „lieben Nachbarn“ und insbesondere der „öffentlichen Meinung“ (S. 80) ist, wie Marlow sagt, nur ein künstlicher Schleier, der über das moderne Ich geworfen wurde.[66]

Marlows Erzählung macht deutlich, dass es immer verlockend ist, die naive, anthropologische Geste zu wiederholen, um das Phantom der Mimesis auf gewisse „andere“ zu projizieren. Das ist nicht nur ein Erzählungsproblem, das Marlows Zuhörer betrifft. Es ist auch ein politisches Problem, das das moderne Publikum betrifft. Denn das, was Zuhörern, Lesern und Zuschauern gleichermaßen schwer fällt, besteht darin, unsere eigene affektive Verstrickung in zeitgenössische Varianten desselben Imitationsphänomens zu erkennen, das wir so bereitwillig bei anderen ausmachen und anprangern. Beispielsweise ist es schwierig, das zu erkennen, was Marlow als die „Reaktionsspur“ bezeichnet, die wir heute immer noch empfinden, wenn wir in der Dunkelheit eines Kinosaals sitzen und Szenen sehen und hören wie Captain Kilgores Hubschrauberangriff in *Apocalypse Now*. Tatsächlich beginnt die mimetische Patho(-)logie, die sich in *Herz der Finsternis* vollzieht, etwas Licht auf das Pathos der Distanz zu werfen, das durch schreckenerregende, apokalyptische Szenen erzeugt wird, mit denen wir dieses Kapitel begannen. Wenn modernistische Texte die Kraft haben, unkritische

---

65 Armstrong (Hg.), *Heart of Darkness*, S. 36.

66 Stephen Ross schreibt, dass „mehr noch als die einfach disziplinierende Macht des Polizisten […] … das Geflüster der öffentlichen Meinung das Kennzeichen einer grundlegend neu konfigurierten Subjektivität [ist], einer solchen, die die jubelnde Stimme ideologischer Autorität verinnerlicht hat und sie wiederum als ein Echo aussendet und durch die gesamte Kulturatmosphäre verbreitet. „Stephen Ross, *Conrad and the Empire* (Columbia: University of Missouri Press, 2004), S. 56. Tatsächlich macht uns Conrad bewusst, dass ein solches Echo und eine solche Verbreitung auf der mimetischen Kraft und *action à distance* (Tardes Begriff) beruht, die die öffentliche Meinung kennzeichnen.

Reaktionen auf ein mimetisches Pathos zu erzeugen, so regen sie auch zugleich die kritischen und effektiven Fähigkeiten an, die uns in eine gewisse Distanz zu den mimetischen Pathologien bringen, in die wir unweigerlich verstrickt sind. Am Ende seiner Überlegungen zum „Begeisterungsausbruch" der Afrikaner sagt Marlow: „Meine Stimme ist es, die nicht zum Schweigen gebracht werden kann." (S. 59). Wenn wir sorgfältig auf seine Stimme hören, erkennen wir, dass sie mit nachdrücklicher Dringlichkeit versucht, die Anfälligkeit des modernen Subjekts für grauenhafte Formen des mimetischen Pathos offen zu legen. Es ist eine Stimme, die uns zeigt, dass alle Arten von mimetischen „Reaktionen" in allen von uns potenziell vorhanden sind; es ist auch eine Stimme, die Zuhörer und Leser mit den theoretischen und politischen Implikationen konfrontiert, die sich ergeben, wenn das herrschende Subjekt der Ideologie dem „Horrorismus" nachgibt, der nach der italienischen Philosophin Adriana Cavarero für die verstümmelnde und entstellende Dimension zeitgenössischer Gewalt wesentlich ist.[67] Wie wir nun sehen werden, behält Marlows mimetische Herausforderung seiner Zuhörer und Leser, ihre Anfälligkeit für das Grauen der Moderne anzuerkennen, weiterhin volle Gültigkeit.

Das Grauen der Moderne

Während Marlow und seine Männer dem gewundenen Verlauf jener hypnotischen Schlange folgen, die der Kongofluss ist, verstärkt sich schrittweise die quälende Gegenwart des Phantoms der Mimesis. Während sich die Erzählung entfaltet, erscheinen mimetische Affekte nicht nur mit Bezug auf geschlechtsspezifische Subjekte (Teil I) und betreffen auch nicht nur rassenspezifische Subjekte (Teil II), sondern sie kennzeichnen mit zunehmendem Nachdruck jene „Truppe von Mimen", die die weißen, männlichen Kolonisatoren sind (Teil III). In diesem letzten Teil kommt die zugrunde liegende Politik der Mimesis von *Herz der Finsternis* immer mehr zum Vorschein.[68] Wenn Conrad immer noch un-

[67] Als Anhang zu Ihrer Darstellung des „Horrorismus" zeitgenössischer Gewalt, von Auschwitz bis zu Abu Ghraib, macht Cavarero geltend, dass sowohl Conrads *Herz der Finsternis* als auch Coppolas *Apocalypse Now* als „Erinnerung an ein ontologisches Verbrechen [dienen], in dem der Westen nicht umhin kann, sich selbst gespiegelt zu sehen." Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, übers. v. William McCuaig (New York: Columbia University Press, 2009), S. 116; siehe auch S. 116–24.

[68] Kritiker haben bereits die Zeitgemäßheit von Conrads Kritik an der modernen Po-

ser Zeitgenosse ist, dann deshalb, weil er das Grauen der Mimesis enthüllt, das sich aus einer psychosoziologischen Sezierung des Status des modernen Subjekts ergibt. Um es in der diagnostischen Sprache des alten belgischen Arztes auszudrücken, so bin ich weiterhin an der Analyse der Veränderungen interessiert die „im Innern stattfinden", insbesondere insofern die Kraft des rhetorischen Pathos das psychische Leben des kolonialen Subjekts infiltriert. Die Mimesis und alles, was sie impliziert (Suggestibilität, hypnotische Besessenheit und Enteignung, Entpersönlichung, Ansteckung, Macht von Worten, Gewalt, unbewusste Reflexe etc.), kennzeichnet „enthusiastische" Figuren wie den Harlekin, aber auch rationale Gestalten wie Marlow und nicht zuletzt, jenes „scheußliche Gespenst" (S. 96) und die charismatische Führerfigur, die das Herz der Finsternis plagt: Mr. Kurtz. Eine solche kritische Diagnose betrifft also das herrschende Subjekt der Ideologie, seine Anfälligkeit für tyrannische Führerfiguren und sein Komplizenschaft mit dem Grauen der Moderne.

Marlows Pathos der Distanz beinhaltet ein Schwanken hin zu und weg von dem Phantom der Mimesis, ein Phantom, das deutlicher sichtbar wird, wenn wir uns dem Ich des Harlekins zuwenden. Der Harlekin verkörpert die extremste Form der Suggestibilität, des Enthusiasmus und der Enteignung des Subjekts, denen Marlow und seine Zuhörer und Leser bisher gemeinsam mit ihm begegnet sind. Der Erzähler führt ihn zuerst als Subjekt ein, das der Individualität völlig entbehrt, ein „bartloses, knabenhaftes Gesicht … keine ausgeprägten Züge" (S. 85) und vergleicht ihn mit einem „Säugling" (S. 87). Bald macht er deutlich, dass dieser Mann ohne *körperliche* Eigenschaften auch alle Arten *psychischer* Eigenschaften entbehrt. Denn Marlow fügt hinzu, dass ihm „alle Gedanken an ihn selbst" fehlten und dass „man, sogar wenn er mit einem sprach, vergaß, er selbst – der Mann, der da vor einem stand – sei es gewesen, der all dies durchgemacht."(S. 90). Der Harlekin ist tatsächlich ein mimetischer Niemand, der jedes Gefühl für eigentliche Selbstheit verloren hat; obwohl er in seinem eigenen Namen spricht, hat er keinen Namen, vom dem aus er sprechen kann. Er ist ein „Junge

litik hervorgehoben. Eloise Hay spricht von der „zeitgenössischen" Dimension von Conrads „politischer Vision". Eloise K. Hay, *The Political Novels of Joseph Conrad* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), S. 3; und Stephen Ross macht geltend, dass Conrad „die aggressiv totalitäre Taktik des Faschismus" vorwegnahm. Ross, *Conrad and Empire*, S. 1. Im Folgenden stimme ich damit zwar grundsätzlich überein, aber aus anderen mimetischen Gründen.

im Flickenrock“ (S. 89), ein Charakter der commedia dell’arte, dessen Flickenkostüm der Fragmentierung seines psychischen Lebens gleicht. Daher sagt Marlow: „Da stand er vor mir in buntscheckigem Anzug, als wäre er einer Gauklertruppe davongelaufen – begeistert, fabelhaft.“ (S. 89).

Insofern Conrad den Begriff der „Mimesis“ an den des „Enthusiasmus“ koppelt, um ein beunruhigendes psychisches Phänomen zu erklären, das das Subjekt seiner Selbstgegenwart beraubt, operiert er weiterhin innerhalb der platonischen und nietzscheanischen Tradition, die uns interessiert. In Nietzsches Kritik an Wagner als „des begeistertste[n] Mimomane[n], den es gegeben hat“ haben wir gesehen, dass eine solche psychische Enteignung nicht nur ein Individuum allein betrifft, sondern immer mit einer affektiven Kommunikation zwischen zwei oder mehreren Subjekten zu tun hat. In *Herz der Finsternis* ist der Kontext zwar völlig anders. Doch das unbewusste Phänomen, das in Frage steht – was Marlow als „ein unlösbares Rätsel“ bezeichnet (S. 89) –, ist im Grunde dasselbe. Wenn die Wagner’sche Masse sich an Wagners Kult erfreut, hat der Harlekin am Kult von Kurtz teil; wenn erstere von Wagners musikalischem Pathos ergriffen ist, wird letzterer von Kurtz‘ rhetorischem Pathos überwältigt. Wir müssen nun hinzufügen, dass die Beziehung zwischen dem Harlekin und Kurtz im Sinne einer Beziehung zwischen dem mimetischen, unpersönlichen Subjekt der Masse und seinem hypnotischen Führer beschrieben werden kann. „Kurtzens letzter Jünger“, wie Marlow ihn nennt, ist erfüllt von religiöser Ehrfurcht, wenn er versuchsweise sein koloniales Idol beschreibt. „Das Gemisch aus Bereitwilligkeit und Widerstreben, von Kurtz zu sprechen, war recht merkwürdig an ihm.“, sagt Marlow; und er fügt unmittelbar hinzu: „Der Mann füllte sein Leben aus, beschäftigte sein Denken, bewegte sein Gemüt.“(S. 91). Der „fabelhafte“ „Bewunderer des Herrn Kurtz“ (S. 94) steht nicht einfach nur unter dem Einfluss eines anderen Subjekts. Er ist von diesem anderen so gründlich besessen, dass die Unterscheidung zwischen Selbst und anderem nicht länger gilt. Dieses Subjekt ist nichts als der „Schatten“ eines anderen Subjekts; sein Ich ist nur das „Phantom“ eines anderen Ichs.[69]

[69] Marlows psychologische Kritik des kolonialen Subjekts macht nicht beim Harlekin halt, sondern umfasst alle kolonialen Figuren. Von den belgischen Sekretärinnen bis zu den afrikanischen Kolonisten begegnet Marlow keinen Ichen, sondern stattdessen nur „Phantomen“. So beschreibt er den Manager als „Mephistopheles aus Pappmaché“ mit „nichts im Innern als vielleicht ein wenig lockeren Schmutz“

Wie schon bei früheren Begegnungen mit mimetischem Sexismus und Rassismus ist Marlows Einstellung gegenüber der mimetischen Enteignung des Harlekins im Grunde ambivalent. Obwohl er während seiner ganzen Darstellung von „Kurtzens letztem Jünger" (S. 95) eindeutig ironisch ist, fühlt sich der Erzähler auch gezwungen zuzugeben, dass sich ihm „ein Gefühl der Bewunderung [aufdrängte]." (S. 89). So präzisiert er:

> Ich beneidete ihn fast um den Besitz dieser bescheidenen und klar leuchtenden Flamme. Sie scheint alle Gedanken an ihn selbst so vollständig aufgezehrt zu haben, daß man, sogar wenn er mit einem sprach, vergaß, er selbst – der Mann, der da vor einem stand – sei es gewesen, der all dies durchgemacht. (S. 90)

Trotz seiner ironischen Distanz wird Marlow tatsächlich von dieser „Flamme" und der psychischen Verzehrung, die sie beinhaltet, angezogen. Ein solcher psychischer Mangel an kritischer Selbstgegenwart, so warnt uns Conrad, hat einen faszinierenden, hypnotischen Schwung. Vielleicht weil er wie der Schlaf – und heutzutage das Fernsehen oder ein Videospiel am Ende eines anstrengenden Tages – das moderne Subjekt von der Last des Bewusstseins und der ethisch-politischen Verantwortlichkeiten befreit, die dieses impliziert. Sicher ist, dass selbst der kritisch wachsame Marlow von diesem Zustand unbewusster Entpersönlichung fasziniert ist: er wird von ihm angezogen, wie eine Motte von einer Kerzenflamme angezogen wird; oder, wenn man Conrads frühere Metapher vorzieht, wie ein verzauberter Vogel von einer Schlange angezogen wird.

Und doch gelingt es Marlow dieses Mal, sich zusammenzureißen und genug Klarheit zu bewahren, um die unbewusste Mimesis fernzuhalten, die diese enthusiastische koloniale Figur beseelt. Indem er abrupt seinen Ton ändert, versetzt er sich in eine sichere kritische Distanz zu der hypnotischen Flamme des Harlekins und kommentiert im Rückblick:

> Um seine Ergebenheit für Kurtz beneidete ich ihn allerdings nicht. Er hatte nicht über sie nachgedacht. Sie war in ihm gewachsen, und er hatte sie mit

(S. 42) und Kurtz als „im Innersten hohl" (S. 94) Wenn ersterer zu dem gehört, was Marlow als „niederträchtige und gierige Phantome" bezeichnet (S. 110), wird letzterer als ein „scheußliches Gespenst" beschrieben (S. 96). Das Phantom von Ego, das das Subjekt seines Selbstgegenwärtigseins beraubt, plagt das gesamte koloniale Unternehmen.

einer Art von eiferndem Fatalismus hingenommen. Ich muß sagen, sie schien mir in jeder Hinsicht das Gefährlichste, das ihm bisher zugestoßen war. (S. 90)

Unvermittelte „Ergebenheit" an einen Führer und an die ideologische Flamme, die er trägt, so erkennt Marlow jetzt, ist „in jeder Hinsicht das Gefährlichste", insofern sie das Subjekt der Ideologie einer rationalen Grundlage beraubt, auf der es ethische und politische Entscheidungen treffen kann. Bezeichnenderweise fügt Marlow nach seiner Begegnung mit dem Harlekin hinzu: „nie, nie zuvor war mir dieses Land, dieser Fluß, dieser Dschungel, ja sogar das Gewölbe des flammenden Himmels so hoffnungslos und so finster vorgekommen, so undurchdringlich für menschliches Denken, so erbarmungslos gegen menschliche Schwäche." (S. 90). Über die Vermittlung Marlows macht Conrad deutlich, dass die Dunkelheit, die seine Erzählung durchdringt, in erster Linie eine ethisch-politische Dunkelheit ist, die aus einer psychischen Kapitulation vor der Macht der Mimesis und der Opferungsgewalt folgt, die sie in der Regel erzeugt. Das Grauen der Mimesis erscheint in seinem ganzen verheerenden Ausmaß in der „erstaunlichen Geschichte, die [Marlow] weniger erzählt als [. . .] angedeutet wurde" durch den „Bewunderer von Mr. Kurz" (S. 92). Eine solche Geschichte deutet darauf hin, dass die Macht der affektiven Mimesis unmittelbar zu Kurtz' „unvorstellbaren Riten einer teuflischen Initiation" führt (S. 79). Und wie Marlow schon bald erkennt, finden diese „mitternächtlichen Tänze" ihren Höhepunkt nicht in einem ganz harmlosen, enthusiastischen „Fieber", sondern vielmehr in „unaussprechlichen Riten" (S. 81), die mit „aufgepfählten Köpfe[n] [enden], die da unter Herrn Kurtzens Fenster vertrockneten." (S. 95).[70] Wie Marlow sich ausdrückt, trug ihn die Erzählung des Harlekins „in eine lichtlose Region ausgeklügelter Schrecknisse." (S. 95): Kurtz' Opfergräuel und den Schrecken des Kolonialismus, die sie symbolisieren.[71]

[70] Die Erkenntnis, dass die Mimesis zu Opferungsgewalt führt, ist eine von Girards grundlegenden Intuitionen; siehe Girard, *Das Heilige und die Gewalt*. Lawrence und stärker noch Bataille werden das weiterverfolgen, was letzterer als „Identität des Grauens und des Religiösen" bezeichnet. Georges Bataille, *Larmes d'éros*, in Oeuvres complètes, 12. Bde. (Paris:Gallimard, 1970–1988), X, S. 627.

[71] Wie Conrad es in der „Anmerkung des Autors" die der Novelle vorangeht, formuliert, „ist ‚Herz der Finsternis' auch Erfahrung; aber Erfahrung, die etwas (und nur ganz wenig) über die wirklichen Tatsachen des Falles hinausgetrieben wurde, und zwar mit dem, wie ich glaube, völlig legitimen Zweck, sie an den Geist und das Herz der Leser heranzubringen." Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, in: *Youth: A*

Die moralische Dunkelheit des Kolonialismus, die Conrad deutlich machen will, ist untrennbar mit dem mimetischen Status des kolonialen Subjekts verbunden. In einem gewissen Sinne könnten wir sogar sagen, dass *Herz der Finsternis* auf unterschiedliche Weise das wiederholt, worauf Gabriel Tarde bereits hingewiesen hatte, nämlich dass es für das nachahmende Subjekt „[kein Mittleres] zwischen Abscheu und Anbetung [gibt].“[72] Die Begeisterung kann leicht in Gräuel umschlagen, während die Gräuel Begeisterung erzeugen, weil im Zustand der Besessenheit kein Ich übrig bleibt, das urteilen könnte. Denn Conrad zeigt, dass enthusiastische Anhänger wie der Harlekin, die von der göttlichen Kraft ihres Führers überzeugt sind – „er kam mit Blitz und Donner zu ihnen“ (S. 91), sagt der Schüler –, zum moralischen Urteil völlig außerstande sind. Daher ruft das unglückselige Opfer von Kurtz‘ Willen zur Macht aus: „Sie dürfen Herrn Kurtz nicht wie einen gewöhnlichen Menschen beurteilen. Nein, nein, nein!“ (S. 128). Wie Marlow es scharf formuliert: „Natürlich mag man [. . .] allzu dickfellig [sein], um auch nur zu begreifen, daß einem die Mächte der Finsternis zusetzen.“ (S. 80). Es sollte immer deutlicher werden, dass diese Dunkelheit und die Gräuel, die aus ihr folgen, nicht von der Bedrohung durch die mimetische Enteignung und der ansteckenden Gewalt getrennt werden können, die auf sie folgen. Das Phantom, das *Herz der Finsternis* quält, ist das Phantom der Mimesis; das Grauen de Mimesis *ist* das Herz der Dunkelheit.

Dennoch scheint Conrads Held hier seine kritische Distanz und sein moralisches Urteil im Hinblick auf Kurtz‘ mimetischen Willen zur Macht und die Gräuel, die er impliziert, intakt zu halten. Die Tatsache, dass er „keinem dieser großartigen Monologe gelauscht hatte“, hilft ihm dabei zu verkünden, dass „Herr Kurtz für [ihn] kein Idol war.“ (S. 95). So geht Marlow vor der Begegnung mit Kurtz dazu über, seine „weniger materiellen Bestrebungen“ (S. 93) aus der Distanz ironisch zu verurteilen. Und indem er kompromisslos behauptet „‚Er ist wahnsinnig!‘“ (S. 92), verbannt Marlow diesen „armen Kerl“ in die Irrenanstalt. Aus der distanzierten Perspektive des Erzählers sind die Köpfe auf den Pfählen nicht nur Nahrung „für Geier“, sondern auch „Nahrung für Gedanken“ (S. 93); d. h. eine Gelegenheit, um über die entsetzlichen Wirkungen mimetischer Affekte nachzudenken. Im Unterschied zu „Ein Vorposten des Fortschritts“ legt *Herz der Finsternis* also nahe, dass das Sub-

Narrative and Two Other Stories (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1923), S. xi.

72 Tarde, *Masse*, S. 37.

jekt nicht immer ein unglückseliges Opfer der Macht der Suggestion ist, sondern dass es ihm manchmal gelingt (insbesondere aufgrund des Vorteils zeitlicher Distanz, die der Rückblick gewährt), seinem (beinahe) unwiderstehlichen Pathos zu trotzen. Kurz, Marlows Pathos der *Distanz* greift ein, um mimetische Gräuel fernzuhalten, während das Phantom von Ego nur allzu sichtbar Besitz vom modernen Subjekt ergreift.

Und doch gibt es neben diesem zuversichtlichen Marlow, der aus einer Position zeitlicher, patho-logischer Distanz *urteilt*, noch einen anderen Marlow, der seine eigene pathologische Verstrickung in die Gräuel der Mimesis *empfindet*, die er kritisch verurteilt. Dieser Marlow ist wahrhaftig ein interessanter Fall für den Irrenarzt, der es für interessant hält, „die geistigen Veränderungen der Individuen an Ort und Stelle beobachten zu können.“, wie Marlow selbst erkennt, indem er sich an die Warnung des alten Arztes erinnert, „wissenschaftlich interessant zu werden“ (S. 33). Beispielsweise gelingt es einer Passage von Harlekins aufreizender Geschichte, unseren Helden in einen Zustand des Zorns zu versetzen, und wir fragen uns gemeinsam mit Marlow, woher sein plötzliches Pathos rührt. Der Harlekin sagt: „Die Häuptlinge stellten sich allmorgendlich ein, um ihre Aufwartung zu machen. Sie kröchen am Boden … “ An dieser Stelle verliert Marlow die Kontrolle über seine Nerven und es bricht aus ihm heraus:

> „Ich will nichts von dem Zeremoniell wissen, mit dem man sich Herrn Kurtz nähert“, rief ich. Merkwürdig, dieses Gefühl, das mich da überkam – daß nämlich solche Einzelheiten unerträglicher seien als die aufgepfählten Köpfe, die da unter Herrn Kurtzens Fenster vertrockneten. (S. 95)

Dies ist einer der vielen „eigenartigen“, aber offenbarenden Momente in Marlows Erzählung, wo seine Emotionen seine rationale Kontrolle überholen; das affektive Pathos überholt die kritische Distanz. In solchen Momenten würde Conrad wahrscheinlich Nietzsche zustimmen, dass „Gedanken […] die Schatten unserer Empfindungen [sind] – immer dunkler, leerer, einfacher, als diese.“ (*FW* 179). Aber was genau sind diese dunklen und leeren Gedanken, die die komplexe Wirklichkeit der Gefühle verschleiern? Selbst mit dem Vorteil der Retrospektive ist Marlow, der Erzähler, nicht in der Lage zu erklären, was hier affektiv vor sich geht. Aber wenn wir sorgfältig auf die formalen Eigenschaften der Erzählung achten sowie auf die affektive Dimension von Marlows erzählerischer Stimme (d. h. die *lexis*) und diesen merkwürdigen emo-

tionalen Moment mit ähnlichen vergleichen, können wir etwas Licht auf Marlows rätselhafte affektive Reaktion werfen.

Eine häufig zitierte Passage gibt uns einen möglichen Schlüssel für den emotionalen Ausbruch des Erzählers. Zu Beginn der Erzählung feiert Marlow seine idealistische Auffassung des Kolonialismus begeistert mit folgenden Worten:

> Was mit ihr versöhnt, ist die Idee allein. Eine Idee steht fraglich hinter ihr; kein sentimentaler Anspruch, sondern eine Idee; und ein selbstloser Glaube an die Idee – etwas, das man aufrichten, vor dem man sich verneigen, dem man Opfer bringen kann … " Er unterbrach sich. (S. 11)

Das ist die erste und unerklärte Unterbrechung der Erzählung, die in einem Augenblick rhetorischer und emotionaler Begeisterung stattfindet. Etwas ganz Unerklärliches geschieht in diesem Wechsel der Tonlage und des Themas. Marlows Stimme scheint plötzlich durch eine Art von kolonialem Eifer inspiriert, der das „wettmacht", was er gerade als „Eroberung" abgelehnt hatte. Ein gewisses Gefühl von *pathos* (von dem Conrad sagt, dass „die Leute in Wirklichkeit nichts" darüber wissen) gewinnt die Oberhand über den rationalistischen Diskurs oder den *logos*, der Marlows gewöhnliches Selbst kennzeichnet. Wenn wir genau auf die Wechsel in seinem sprachlichen Register achten, taucht jetzt eine beunruhigende Entwicklung auf – die wahrlich eine Meisterleistung ist: Marlows nüchterner Materialismus (Kolonialismus als „Eroberung") steigt zu einer quasi-platonischen idealen Sphäre auf (Kolonialismus als „Idee"), schwebt in den hohen Sphären, verwandelt sich in eine Art von religiösem Glauben (Kolonialismus als „Glaube"), bevor er zu einer Art von ritualistischer Praxis verkommt (Kolonialismus als „Opfer"); schließlich verlässt ihn seine Inspiration, und er bricht ab. Warum? Was ist das *pathos*, das seinen *logos* unterbricht?

Wenn wir diese beiden Textmomente miteinander vergleichen, scheint es, dass wir es im formalen und affektiven Sinne mit der Wiederholung eines Musters zu tun haben. Denn beide Passage sind eindeutig von religiöser Terminologie durchdrungen: Marlows kolonialer Idealismus (sein „selbstloser Glaube"), die psychische Enteignung des Harlekins (seine selbstlose „Hingabe") und Kurtz' koloniale Praktiken (die „Zeremonien", von denen Marlow nichts hören will), sind tatsächlich thematisch miteinander verbunden. Und bezeichnenderweise löst diese religiöse Sprache jedes Mal, wenn sie beschworen wird, eine unerklärte emotionale Reaktion aus, die zu einer abrupten Unterbrechung

der Erzählung führt. Wenn wir nun diese Passagen, die mit emotionalem Pathos schwingen, als strukturell miteinander verbunden betrachten, deutet Marlows „merkwürdiges Gefühl" – wie schon bei seinem „sonderbaren Gefühl" im Zusammenhang mit seiner Tante – auf etwas hin, das Marlows Gedanken nicht völlig erfassen und explizit machen können, nämlich dass seinen plötzlichen und unerklärten, emotional geladenen Unterbrechungen eine affektive (im Unterschied zu einer rationalen) Intuition psychologischer, politischer und ethischer Bedeutung innewohnt. Ein unerklärtes „Gefühl" empfindet die Nähe zu zerstörerischen Formen mimetischer Gewalt, wobei „das Denken" ausdrücklich eine idealisierende Distanz ins Spiel bringt. In Marlows Schweigen und Unterbrechungen ist eine stillschweigende emotionale Erkenntnis der potenziellen Folgen des kolonialen *Idealismus* am Werk, wenn er in die Praxis umgesetzt wird. Das ideologische „Opfer" verwandelt sich in ein rituelles „Opfer", die „Verbeugung" vor einer Idee verwandelt sich in ein „Kriechen" vor Kurtz; „der „selbstlose Glaube" verwandelt sich in „das Grauen".

Phantom eines Phantoms

Conrad zeigt beharrlich, dass, obwohl Marlow eine bewusste Anstrengung unternimmt, um sich von seiner psychischen Enteignung und dem Grauen, das aus ihr folgt, zu distanzieren, er dennoch wiederholt seine Nähe zu und Anfälligkeit für mimetische(n) Affekte bekennt. Diese Anfälligkeit ist besonders augenfällig, wenn es Marlow auf dem „Höhepunkt [seiner] Erfahrung" schließlich gelingt, sich direkt mit dem Willen zur Macht dieses charismatischen Führers auseinanderzusetzen, der Kurtz ist: ein „beredtes Gespenst" (S. 123), wie der Erzähler ihn treffend nennt, der ähnlich wie die Schlange des Kolonialismus, die den Erzähler hypnotisierte, „die Macht [hat], unentwickelte Seelen soweit zu *bezaubern* oder zu erschrecken, daß sie ihm zu Ehren einen abgeschmackten Hexentanz aufführten" (S. 82, Hervorhebung d. A.) Und Marlow fügt in bekenntnishaftem Ton hinzu: „und er hatte eine Seele in der Welt erobert, die weder unentwickelt noch durch Selbstsucht vergiftet war." (ebd.).[73]

[73] Marlow spielt wahrscheinlich auf die Zukünftige an, aber die strukturelle Ähnlichkeit zwischen Marlow und dem Harlekin scheint auch auf eine Selbstkritik hinzudeuten. Diese Ähnlichkeit wird von ihrer gemeinsamen Faszination durch Kurtz verstärkt: Marlows anfängliche Beschreibung als eine „niedrigere Sorte von Apostel" findet einen Widerhall in seiner Bestimmung des Harlekins als „Kurtzens' letzter

In Marlows Erzählung geht es also nicht nur um ein persönliches Bekenntnis seiner eigenen Suggestibilität gegenüber Kurtz' rhetorischem Willen zur Macht, sondern auch um die Erkenntnis der politischen Wirkung dieses Phantoms auf das herrschende Staatswesen. Dass Conrad die Politik vor Augen hat, ist deutlich. Gegen Ende der Erzählung sagt ein Journalist zu Marlow, dass „der Kurtz angemessene Wirkungsbereich [. . .] die Politik gewesen sei" und zwar, so fügt er hinzu, „ihre volkstümlichere Seite." (S. 117). Obwohl er es nicht ausdrücklich sagt, stimmt Marlow stillschweigend zu. Denn von Anfang an stellt er sich vor, dass Kurtz mit den wesentlichen Merkmalen eines charismatischen Führers ausgestattet ist: mit einer „glänzenden Beredsamkeit" (S. 118). Lange, bevor er ihm begegnet, sagt der Erzähler: „[Ich hatte] ihn mir nie bei einer Tätigkeit vorgestellt, wißt ihr, sondern immer nur im Gespräch . . . . Der Mann stellte sich mir als Stimme dar." (S. 76). Und wenn er schließlich Mr. Kurtz begegnet, wird seine Intuition bestätigt: „Eine Stimme! Eine Stimme! Sie klang ernst, tief, bebend, während der Mann kaum des Flüsterns fähig zu sein schien." (S. 98). Das Wesen von Kurtz' Sein liegt nicht in seinen Handlungen, und auch nicht in seinem Geist oder Körper, sondern in einer Stimme, die sich an andere Subjekte richtet. Daher überrascht es nicht, dass diese Stimme, wie Marlow sagt, „einen Zuhörer brauchte" (S. 90). Wie Wagner oder irgendeine andere Führerfigur liebt es Kurtz, der, so erfahren wir, „im Grunde ein großer Musiker" ist (S. 116), sein Pathos an der mimetischen Masse zu erproben. In Afrika, wo „seine Macht außerordentlich [war]" (S. 94), richtet er sich an das, was Marlow als „wilden Troß (mob)" (S. 109) oder „wilde Menge gehorsamer Anbeter" (S. 118) bezeichnet.[74]

Abermals beschwört Marlow rassistische Vorstellungen der mimetischen Afrikaner herauf, aber dieses Mal tut er das, um Kurtz' Macht über die Massen zu unterstreichen. Wie wir gesehen haben, waren stereotypische Vorstellungen von der psychischen Formbarkeit des afrikanischen Subjekts, sei es alleine oder als Teil einer Masse, in der Mas-

Jünger" (S. 95) ironischerweise wird Marlow diese Position zum Teil von Harlekin erben. Als er von Kurtz spricht, sagt er: „mir war aufgetragen worden, ihn um keinen Preis zu verraten" (S. 104).

74 In Teil III vermehrt Marlow die Bezugnahmen auf den soziopsychologischen Begriff der „Masse". Er spricht von einer „reglosen Menschenmenge aus dunkel schimmernder Bronze" (S. 97), einem „wilden Troß" (S. 109), „Scharen der Wilden" (S. 97) und vom „Summen der Menschenmassen . . . [das] über die Schwelle einer ewigen Finsternis hinwegspricht." (S. 122)

senpsychologie des späten 19. Jahrhunderts weit verbreitet. Und wie der Abbé Demanet bereits im 18. Jahrhundert sagte, ist das psychische Leben des Afrikaners „einem weichen Wachs [*cire molle*] ähnlich, das in der gewünschten Gestalt geformt werden kann."[75] Die Afrikaner sind jedoch nicht die einzigen Subjekte, die vor dem Abdruck von Kurtz' mimetischer Rhetorik kapitulieren sollten. Zwar ist der Harlekin gerade eine solche *cire molle*, die von der (dem) typografischen (Willen zur) Macht dessen beeindruckt wird, was Lacoue-Labarthe Kurtz' „allmächtige [*toute puissante*]" Stimme bezeichnet.[76] Aber selbst Conrads eigenständiger, ironischer, skeptischer Held ist nicht immun gegen das Pathos, das Kurtz' „großartiger Eloquenz" innewohnt. Wie Marlow sagt, hat Kurtz' Stimme „die ganze erschreckende Vieldeutigkeit von Worten hinter sich, wie man sie in Träumen hört." (S. 107). Es ist eine Stimme, durch die das Phantom der Mimesis spricht. Daher fühlt sich Marlow berechtigt zu sagen, dass

> unter all seinen Gaben die hervorstechendste – eine wirkliche Präsenz in sich schließende – seine Redegewandtheit war, seine Worte: die Gabe des Ausdrucks, der verblüffende, der erhellende, der erhabenste und verächtlichste, der pulsierende Strom des Lichts oder der trügerische Fluß aus dem Herzen einer undurchdringlichen Finsternis. (S. 77)

Das Herz der Finsternis und das Phantom der Dunkelheit werden abermals eng miteinander verwoben. Und wieder schwankt Marlows Bewertung dieses Phantoms zwischen entgegengesetzten Polen. Mit einer seiner Erzählerstimmen verurteilt der Erzähler offen die mimetische Suggestion, die bei Kurtz' „Gabe des Ausdrucks" am Werk ist im Sinne des „verächtlichste[n]" „trügerische[n] Flusses" – ein Fluss, der unmittelbar aus „dem Herzen einer undurchdringlichen Finsternis" entspringt. Und doch feiert gleichzeitig eine andere Stimme sie begeistert als „erhellende[n]", „pulsierende[n] Strom des Lichts". Für Marlow beinhalten Kurtz' hypnotische, rhetorische Gaben eine ungeordnete Mischung aus Licht und Dunkelheit, grenzenlosem Guten und uneingeschränktem Bösen. Er wird zugleich angezogen und abgestoßen von dem, was er als „gänzlich gegenstandslos" bestimmt (S. 76), ein „Schatten … vornehm in die Falten einer glänzenden Beredtsamkeit gehüllt." (S. 118). In unse-

---

75 Abbé Démanet, in: Christopher L. Miller, *Blank Darkness: Africanist Discourse in French* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), S. 3.

76 Lacoue-Labarthe, „The Horror of the West", S. 116.

rer Sprache bringt das Pendel von Marlows Pathos der Distanz ihn dazu, dass er zum Phantom von Ego hin und von ihm weg schwingt.

Was für Kurtz' mündliche Begabungen gilt, gilt auch im Hinblick auf seine schriftlichen. Von Marlow erfahren wir, dass „[er] für Zeitungen geschrieben [hatte] und daran gedacht, dies wieder zu tun ‚zur Förderung meiner Ideen. Es ist [eine] Pflicht.'" (S. 111f). So sagt die Führerfigur. Kurtz ist sich tatsächlich sehr wohl bewusst, dass Ideologien sich auf ansteckende Weise ausbreiten, wenn sie durch die Massenmedien jener „virtuellen Masse" (Tardes Begriff) übermittelt werden, die die moderne Öffentlichkeit ist. Selbst im Dschungel schreibt der charismatische Führer weiterhin mit einem Publikum vor Augen. Und wenn seine Rhetorik einen Leser erreicht, scheint sie eine bestimmte Wirkung zu haben. Marlow scheint zuerst der Macht von Kurtz' Worten zu widerstehen. Wenn er beispielsweise den „Bericht" bewertet, den Kurtz für die „Internationale Gesellschaft zur Unterdrückung primitiver Bräuche" schrieb, hält er kritisch fest, dass er „zu reizbar" war und dass der einleitende Absatz – mit seiner Behauptung, dass Weiße auf dem Entwicklungspunkt, auf dem [sie] stünden „ihnen (den Wilden) notwendigerweise wie übernatürliche Wesen vorkommen müssen– [ihm] „im Licht späterer Mitteilungen recht unheilvoll [anmutet]" (S. 81). Wenn er im Rückblick über diesen Bericht nachdenkt, kann Marlow *als Erzähler* eine kritische/ironische Distanz zu Kurtz' rhetorischem Pathos aufrechterhalten. Doch in dem Moment, in dem Marlow *als Gestalt* das „Pamphlet" erstmals liest, gerät seine kritische Distanz ins Schwanken. Nachdem er anerkannt hat, dass „es [...] ein prachtvolles Schriftstück [war]", „beredt, geradezu zitternd vor Beredtheit" (S. 81), zitiert er eine Passage aus Kurtz' Streitschrift, die behauptet, „‚durch schlichte Willensäußerung könnten wir eine schier unbegrenzte Macht zum Guten ausüben' etc. etc." Und an dieser Stelle gesteht Marlow seine Kapitulation vor Kurtz' „Zauberfluß der Rede" (S. 81) ein: „Von hier aus stieg der Flug seiner Gedanken himmelan und riß mich mit sich fort ... Er vermittelte mir die Vorstellung einer fremdartigen Unermesslichkeit, die von erhabener Güte beherrscht wird. Es ließ mich vor Begeisterung erzittern." (S. 81).

Warum, können wir jetzt fragen, unterliegt Marlow einer ideologischen Position, die er früher heftig als enthusiastische „Hingabe" (Harlekin) oder „sentimentalen Anspruch" angeprangert hat? Es ist verlockend zu sagen, dass seine Kapitulation vor dem Phantom von Ego durch die Tatsache hervorgebracht wird, dass er sich im Dschungel be-

findet und ihm das fehlt, was er als „solide Pflastersteine unter den Füßen“ (S. 79) bezeichnet und häufig „‚ein bißchen Fieber‘ oder einen Anflug von sonst etwas“ (S. 68) hat, da all dies eindeutig Teil der Diagnose ist. Und doch gestattet Conrad solche einfachen pathologischen Auflösungen nicht. Das Phantom der Mimesis, das Marlows narratives Pendel heraufbeschwört, zeigt deutlich, dass für Conrad das moderne Ich, mit oder ohne Temperatur, gleichermaßen von der „unbegrenzte[n] Macht der Beredtsamkeit – der Worte – glühender, edler Worte“ (S. 81) beeinflusst ist.[77] Conrads Erzählung macht deutlich, dass die Macht der Mimesis gleichgültig gegenüber menschlichen, allzumenschlichen rassebezogenen, geschlechtsbezogenen und kulturellen Kategorisierungen ist. Denn diese Art von „großartiger Beredtsamkeit“ hat nicht nur dieselbe Wirkung auf Marlow wie auf seine Tante, sondern wirkt auf Europäer ebenso, wie sie auf Afrikaner wirkt. Sobald Marlow wieder zurück in der düsteren Stadt ist, sagt ihm ein Journalist, „‚Himmel! wie dieser Mann reden konnte. Er riß große Versammlungen mit sich fort. … Er hätte einen glänzenden Führer einer extremistischen Partei abgegeben.‘“ (S. 117) Die Führerfigur mag sich zwar um die Welt bewegen, aber seine elektrisierende, magnetische, hypnotische, mimetische Macht sowie die Prädisposition der Massen, durch sein Pathos magnetisiert zu werden, bleibt im Grunde dieselbe. Ob „der Zauberfluß der Rede“ im „Druck“ oder „Flugblättern“ erscheint, in Reden im Dschungel oder „auf großen Versammlungen“ in Europa, solche Worte und die Propaganda, die sie vermitteln, haben die Macht, Subjekte zu „elektrisieren“ und sie der rationalen Kontrolle über ihre Meinungen, moralischen Überzeugungen und schließlich ihres eigenen Ich zu enteignen.[78]

---

77 Über die Macht von Kurtz‘ Stimme und ihre implizite Vorwegnahme des Nazismus siehe auch Lacoue-Labarthe, „The Horror of the West“, 116f.

78 Conrads antidemokratische Einstellung sollte nicht entschuldigt werden, lässt sich aber besser verstehen, wenn wir sein Bewusstsein des mimetischen Status des Subjekts berücksichtigen. In *Herz der Finsternis* geht es nicht nur um eine Kritik von Kurtz‘ tyrannischem Pathos, sondern auch um die Warnung, dass die Propaganda, die dieses Pathos vermittelt, in autoritären Regierungen, die sich unter dem Banner der „Demokratie“ verbergen, stillschweigend am Werk sein kann. Wie Edward Bernays es zu Beginn seines einflussreichen Werkes *Propaganda* (1928) formuliert: „Die bewusste und zielgerichtete Manipulation der Verhaltensweisen und Einstellungen der Massen ist ein wesentlicher Bestandteil demokratischer Gesellschaften.“ Und in einer Stimmungslage, die unmittelbar von der Massenpsychologie geprägt ist, fügt er hinzu: „Wir werden regiert von Personen, deren Namen wir noch nie gehört haben. Sie beeinflussen unsere Meinungen, unseren Geschmack, unsere Ge-

Für Conrad wie für Nietzsche vor ihm hängt also die ansteckende Wirkung mimetischer Worte nicht in erster Linie vom Inhalt ab, sondern vielmehr von der Rhetorik, die man benutzt, um sie zu übermitteln. Die „Magie" dieser Worte liegt in ihrer Kraft, unabhängig von ihrer Bedeutung oder gar ihr zum Trotz zu überzeugen. Bezeichnenderweise ist nicht einmal der Führer ernsthaft um den Inhalt seiner eigenen Reden bekümmert. Als Marlow fragt, von „welcher Partei" Kurtz den Vorsitz führte, antwortet der Besucher: „Jeder beliebigen Partei. ... Er war ein – ein – Extremist." (S. 117) Diese verblüffende Behauptung weist darauf hin, dass der charismatische Führer nicht einer Sache, einer Idee oder einem Glauben ergeben ist, sondern der Macht der Mimesis selbst, einer Macht, die er selbst zu besitzen glaubt, die aber stattdessen sein Ich enteignet. Das bedeutet auch, dass Mr. Kurtz ähnlich wie der Harlekin, nicht wirklich ein Subjekt ist, das die Kontrolle über seine Gedanken, Werte und Meinungen hat. Seine Suggestibilität entspricht der eines äußerst unschuldigen Kindes. Wir erfahren, dass „er [...] es fertigbrachte, an alles zu glauben – alles." (S. 117). So verstanden, erscheint der charismatische Führer paradoxerweise als das tragischste Opfer der Macht der Suggestion: Er wird als ein „Schatten" (S. 98), ein „Gespenst" (S. 96), „gänzlich gegenstandslos" (S. 76) und als ein wesentliches leeres, selbstloses Subjekt dargestellt, das „im Innersten hohl" ist (S. 94). *Herz der Finsternis* lehrt uns, dass der gewöhnliche und der außergewöhnliche Mensch, der Hypnotisierte und der Hypnotiseur, das suggestible Subjekt in der Masse und sein Führer, die Zeitungsleser und die, die die Zeitungen schreiben, ein charakteristisches psychisches Merkmal teilen: Wie Kinder sind sie beide wesentlich identisch in ihrer Entpersönlichung, in ihrer Suggestibilität für Hypnose, in ihrer Anfälligkeit für das mimetische Unbewusste. Kurz, Conrad stimmt mit den Figuren der Moderne, die ich untersuche, darin überein, dass ein Phantom das moderne Ich quält – das Phantom der Mimesis.

Schließlich deutet Conrads Untersuchung des Herzens der mimetischen Finsternis des Ichs darauf hin, dass wir uns ernsthaft täuschen würden, wenn wir die Macht der Mimesis ausschließlich in solchen spe-

danken." Edward Bernays, *Propaganda* (Freiburg: Orange-Press, 2007), S. 19. Die Tatsache, dass Bernays Studie jetzt zum größten Teil in Vergessenheit und das Wort Propaganda" in Verruf geraten ist, hindert die *Praxis* der Propaganda (die euphemistisch als „Öffentlichkeitsarbeit" neu definiert wurde) nicht daran, die Geschmäcker und Meinung unserer massen-mediatisierten demokratischen Gesellschaften auch weiterhin zu modellieren.

zifischen pathologischen „Fällen“ verorten wollten. Wenn Conrad im Grunde damit übereinstimmt, dass das Phantom der Mimesis von Mr. Kurtz Besitz ergreift, erinnert er uns auch daran, dass „ ganz Europa am Zustandekommen des Herrn Kurtz beteiligt gewesen [war].“ (S. 81). Wie Platon sagen würde, ist Kurz nur ein Ring in der Kette der Mimesis; ein magnetischer Ring, durch den das Phantom der Mimesis, das das moderne Europa heimsucht, zum Sprechen gebracht wird. Bezeichnenderweise ist es selbst im Augenblick des Todes, als Kurtz seine letzten Worte äußert, nicht klar, ob der charismatische Führer das Subjekt des Diskurses ist oder einfach eine leere Hülle, durch die wir das Echo der herrschenden massen-mediatisierten Ideologie hören. Denn mit Marlow stellen wir uns die Frage: „Probte er im Schlaf eine Ansprache, oder war es das Bruchstück eines Satzes aus einem Zeitungsartikel?“ (S. 111) Die Tatsache, dass die Frage überhaupt gestellt wird, scheint ein Hinweis darauf zu sein, dass für Conrad die Meinung des Führers und die Meinung der Masse sich selbst im Falle so genannter Meinungsmacher nicht leicht entwirren lassen. Conrad scheint zu implizieren, dass extremistische Führer keine originellen Figuren sind, die ihre eigenen und die Meinungen der anderen beherrschen, sondern selbst das Produkt öffentlicher Meinungen.[79] Er lässt uns gewiss die Frage stellen, ob der Erfolg extremistischer politischer Führer auf der Reproduktion ideologisch aufgeladener Meinungen beruht, die bereits die Subjekte prägen, die in dem leben, was jener einsichtsvolle Kriminologe und Sozialpsychologe Gabriel Tarde 1901 treffend als das „Zeitalter des Publikums“ (public, Öffentlichkeit) diagnostizierte.[80]

Schließlich war die Theorie des Irrenarztes eine mimetische Theorie. Seine Hypothese, dass „die Veränderungen [innen stattfinden]“ (S. 18), wird durch die mehrfachen enthusiastischen Ausbrüche bestätigt, die Conrads Geschichte plagen. Er zeigt uns, dass dieses Phantom kein Schatten ist, der verschwindet, wenn das Licht der Vernunft zurückkehrt. Es ist nicht nur eine psychologische Wirklichkeit, sondern im Grunde auch eine politische und ethische. Denn Conrad führt uns

[79] Wie Le Bon ebenfalls erkannte, „[war] sehr oft [. . .] der Führer zuerst ein Geführter, der selbst von der Idee hypnotisiert war, deren Apostel er später wurde.“ Le Bon, *Die Psychologie der Massen*, S. 98. Und Bernays zieht eine praktische Lehre aus seiner theoretischen Einsicht: „Wenn man die Führer beeinflussen kann, und zwar mit oder ohne ihre bewusste Kooperation, wird man automatisch die Gruppe beeinflussen, die sie beherrschen.“ Bernays, *Propaganda*, S. 73.

[80] Tarde, *Masse*, S. 17.

vor Augen, dass dieses Phantom das psychische Leben einzelner Iche heimsucht sowie die gesamte herrschende Massenkultur, die solche Iche überhaupt erst formt. Und wenn er uns daran erinnert, dass in unseren massen-mediatisierten Gesellschaften, die von Simulakra des Wirklichen geplagt werden, diese mimetische Enteignung wirksam durch eindrucksvolle kinematografische Schauspiele wie *Apocalypse Now* induziert werden kann, so zeigt er uns doch auch zugleich, dass dieses Pathos aus der Distanz diagnostiziert werden kann, indem man durch die Objektive der mimetischen Patho(-)logie blickt.

Nach dieser diagnostischen textbezogenen Bewertung der theoretischen Behauptung des Arztes sollten wir in einer besseren Position sein, um die Zeitlosigkeit von *Herz der Finsternis* neu zu bewerten. Marlows schwankende Erzählung fungiert als beständige Bemühung, das Phantom der Mimesis vor seinen Zuhörern heraufzubeschwören, es sichtbar und verständlich zu machen und auf diese Weise etwas Licht auf den verborgenen Prozess zu werfen, durch den mimetische Affekte auch weiterhin die Macht haben, das moderne Ich zu enteignen und zu prägen, sei es durch rhetorische Reden, die Presse oder massenmediatisierte visuelle Medien. Conrad erinnert uns daran, dass die affektive Mimesis für die Aufnahme herrschender ideologischer Imperative, für ihre Umsetzung in die Praxis und für die Gräuel verantwortlich ist, die allzu oft immer noch folgen. Unausdrücklich steckt in *Herz der Finsternis* darüber hinaus eine Kritik totalitärer Politik, die uns auf die Tatsache aufmerksam macht, dass das moderne Subjekt der Aufklärung nicht immun gegen den massiven Einfluss solcher tyrannischer Figuren ist, die Zugang zu allzumächtigen Massenmedien haben. In diesem Sinne fungiert Conrads Erzählung als eine eindringliche psychologische Erforschung des Grauens der Mimesis, das das moderne Ich immer noch quält. Marlow zufolge ist die Anerkennung solcher Einsichten bereits ein „moralischer Sieg“ (S. 114). Bescheidener ausgedrückt, ist sie vielleicht der erste Schritt zu einer kritischen Neubewertung unserer eigenen ideologischen, massen-mediatisierten Überzeugungen.

Joseph Conrad schlägt keine leichten Lösungen vor, die ein für allemal den dunklen Schatten des Phantoms der Mimesis zerstreuen würden. Dennoch „schien [es] so etwas wie ein Licht auf [jenes Phantom vom Ich, das uns sowohl bestimmt als sich uns auch ständig entzieht] … zu werfen … nicht sehr deutlich. Und doch schien ein Licht von ihm auszugehen.“ (S. 11f).

Kapitel 3:
D. H. Lawrence und die Auflösung des Ichs

Wir scheinen alle von manchen Gespenstern unserer selbst gequält zu werden, denen wir nicht ins Angesicht zu blicken wagen.

– D. H. Lawrence *Phoenix*

Es geht nicht um einen Lawrence, der Nietzsche imitiert hätte. Er hebt eher einen Pfeil Nietzsches auf und schießt ihn anderswohin.

– Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik*

1. Gespenstisches Wiedererscheinen

Nach Joseph Conrad stattet vielleicht kein modernistischer Schriftsteller mehr als D. H. Lawrence die Vorstellung der „Finsternis" mit mimetischen Affekten aus, die die Kraft haben, die Einheit des Ichs aufzulösen. In *Die gefiederte Schlange* (*The Plumed Serpent*, 1926)[1], seinem letzten und berüchtigtsten Roman, nimmt Lawrence Conrads Erforschung

[1] Ich verwende die Ausgaben und Abkürzungen der Cambridge-Ausgabe von Lawrences folgenden Werken: *Aaron's Rod* (*AR*), hg. v. Mara Kalnins (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); dt.: *Aarons Stab* (*AS*), übers. v. S. Weidle, (Bonn: Weidle Verlag, 2004); *The Fox, The Captain's Doll, The Ladybird* (*Fox*), hg. v. Dieter Mehl (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); *Kangaroo* (*K*), hg. v. Bruce Steele (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); *Mornings in Mexico and Other Essays* (*MM*), hg. v. Virginia Crosswhite Hyde (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); dt.: *Mexikanischer Morgen* (*MM*), übers. v. A. Kuoni, in: *Mexikanischer Morgen und italienische Dämmerung* (Reinbek: Rowohlt, 1963), *The Plumed Serpent* (*PS*), hg. v. L. D. Clark (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); dt.: *Die gefiederte Schlange* (*GS*), übers. v. G. Goyert (Zürich: Diogenes Verlag, 1986); *St. Mawr and Other Stories* (*STM*), hg. v. Brian Finney (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); *Study of Thomas Hardy and Other Essays* (*STH*), hg. v. Bruce Steele (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). *The Letters of D. H. Lawrence*, hg. v. G. J. Zytaruk und J. T. Boulton, Bd. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); *Psychoanalysis and the Unconscious and Fantasia of the Unconscious* (*PU*; *FU*), hg. v. Bruce Steele (Cambridge:

der dunklen Macht der Mimesis wieder auf. Ramón Carrasco, ein spanischer Aristokrat, Anthropologe und eine charismatische Führerfigur fungiert als Kurtz' mimetisches Gegenstück. Kurtz' „Zeremonien" werden durch Ramóns „Riten" verlängert, die „schwere, tiefe, schwingende" Stimme des ersteren findet ihr Echo in der „gewaltige[n], kräftige[n] Stimme Ramóns" (S. 371), und in einer Passage, die das Wiedererscheinen des mimetischen Phantoms andeutet, das wir innerhalb von Lawrences narrativem Universum verfolgt haben, lesen wir:

> Mit seinen Worten schlug Ramón die Menge in die starken Fesseln seines schweren, starken Willens. Die Menge erlag seinem Einfluß. Als er in all die schwarzen Augen blickte, schienen seine Augen ausdruckslos, doch blickten sie in das Herz der Dunkelheit vor ihm. (*GS*, S. 372)

Der Kontext hat sich vom Kongo nach Mexiko gewandelt, von der historischen Wirklichkeit kolonialer Ausbeutung zur mythischen Sphäre des Kults von Quetzalcoatl; aber das psychische Phänomen, das auf dem Spiel steht, bleibt im Grunde dasselbe. Die „Macht" von Ramóns „Worten" zur „Verschmelzung" der „Masse" „schwarzer" Subjekte im Kontext eines religiösen Rituals mit ethischen und politischen Implikationen findet eine auffällige Resonanz in Kurtz' Willen zur Macht sowohl über afrikanische als auch europäische Massen. Und um deutlich zu machen, dass er die grundlegende Verbindung, die wir im vorangehenden Kapitel nachgezeichnet haben, intuitiv erfasst, präzisiert Lawrence, dass er in das „Herz aller Finsternis" blickt, als sich die ausdruckslosen Augen des Führers der hypnotisierten Menge zuwenden. Denn Lawrence hat Conrads Erzählung aufmerksam gelesen; oder zumindest las er sie genau genug, um zu sehen – oder wie er lieber sagen würde, um zu *fühlen* – dass das „Herz der Finsternis" für Conrad eng verbunden ist mit der unbewussten Macht mimetischer Besessenheit und Enteignung.[2]

Cambridge University Press, 2004); *Studies in Classic American Literature* (*SCAL*), hg. v. Ezra Greenspan, Lindeth Vasey und John Worthen (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); *Phoenix* (*P*) (New York: Viking Press, 1968); *Phoenix II* (*P II*), (Harmondsworth: Penguin, 1981); *Twilight in Italy and Other Essays* (*TI*), hg. v. Paul Eggert (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); dt.: *Italienische Dämmerung* (*ID*), übers. v. G. Goyert, in: *Mexikanischer Morgen und italienische Dämmerung* (Reinbek: Rowohlt, 1963). *The Woman Who Rode Away and Other Stories*, hg. v. Dieter Mehl, Christa Jansohn (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

[2] Wie Lawrence sagt, „muss ein Kritiker in der Lage sein, den Einfluss eines Kunstwerks in seiner ganzen Komplexität und Kraft zu empfinden." Daher ist für ihn „der

Aber auch wenn es Lawrences gelingt, die grundlegende theoretische Verbindung zu identifizieren, die als das treibende Ziel von *Herz der Finsternis* fungiert, deutet diese Passage doch darauf hin, dass es ihm nicht gelingt, Conrads ethisch-politische Kritik autoritärer Verwendungen des mimetischen Willens zur Macht zu erfassen. Weit entfernt davon, das Grauen der Mimesis aus moralischen und politischen Gründen zu verdammen, scheint Lawrence zu denken, dass die spirituelle Befreiung des mexikanischen Volks und am Ende der ganzen Welt in noch einer weiteren hypnotischen Kapitulation vor einer europäischen Führerfigur liegt, die nicht zögert, „Gräuel" (S. 51, Original, diese Passage fehlt in der dt. Übersetzung, A.d.Ü.) der Opferung zu wiederholen, um seinen Einfluss über die Masse der Eingeborenen durchzusetzen.[3] Zwar verortet Lawrence sein Erzählprojekt nicht nur in Beziehung zu Conrads Geschichte; er kennzeichnet auch seine philosophische Nähe zu der tyrannischen Neigung, die wir bereits an Nietzsches mimetischem Denken kritisiert haben. Ramóns „starker Wille" über die Massen ist eigentlich eine Manifestation jenes infizierenden „Pathos", das, wie wir gesehen haben, Nietzsches Charakterisierung des Willens zur Macht des Herren entspricht. Unter den britischen Modernisten ist Lawrence wahrscheinlich derjenige Schriftsteller, dessen Denken dem deutschen Philosophen am meisten schuldet.[4] Bekanntlich verfällt er häufig in nietzscheanische Unterscheidungen zwischen „Herren" und „Knechten", „überlegen" und „unterlegen" oder wie er es auch in *Spiel des Unbewussten* (*Fantasia of the Unconscious*, 1922) formuliert, jene, die die „Macht" und „Verantwortung" zu führen haben, und jene, die die Fügsamkeit und „Freiheit" haben, geführt zu werden (S. 142). Kurz, wenn Lawrence begeistert ausruft „Führer – das ist's wonach die Menscheit sich sehnt"

Prüfstein das Gefühl, und nicht die Vernunft" (*P*, S. 539); oder in unserer Sprache das Pathos, und nicht die Distanz.

3 In den Eröffnungskapiteln von *Die gefiederte Schlange* verdeutlicht Ramón seine Position zum Menschenopfer: „Die aztekischen Scheußlichkeiten! Die aztekischen Scheußlichkeiten! Vielleicht waren sie gar nicht so scheußlich" (S. 67).

4 Siehe John Humma, „D. H. Lawrence as Friedrich Nietzsche", *Philological Quarterly* 53.1 (1974): S. 110–20; Daniel Schneider, „D. H. Lawrence and *Thus Spoke Zarathustra*", *South Carolina Review* 15.2 (1983): S. 96–108; Kenneth Asher, „Nietzsche, D. H. Lawrence and Irrationalism", *Neophilologus* 69 (1985): S. 1–16. Zu einer ein ganzes Buch umfassenden Untersuchung der Frage von Nietzsches Einfluss auf Lawrence siehe Colin Milton, *Lawrence and Nietzsche: A Study in Influence* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1987).

(S. 142), dann ist klar, dass das, was er „den Schatten der Macht" nennt (*K* 300), auf sein Ich gefallen ist.

Wir sind also wieder zurück beim Kreislauf mimetischer Patho(-)logie, der als strukturierende Komponente dieses Buchs fungiert. Einerseits zeigt Lawrence eine charakteristische modernistische Anziehung zu tyrannischen Formen von mimetischem Pathos, die die Macht haben, das Ich seiner Selbstgegenwart zu enteignen. So geht er in seinen Romanen, die sich mit Führerschaft befassen, so weit, dass er Helden dramatisch darstellt, die mit der Willenskraft ausgestattet sind, die Massen zu hypnotisieren und eine Kulturrevolution auf der Grundlage autoritärer Methoden hervorzubringen – Methoden, die, wie Kritiker bemerkt haben, an die Psychologie des Faschismus grenzen.[5] Andererseits ist sich Lawrence der theoretischen Verbindung, der wir bislang geduldig gefolgt sind, grundlegend bewusst und verbindet unausdrücklich die nietzscheanische Vorstellung der (des Willens zur) „Macht" und die Conradsche Metapher der (des Herzens der) „Finsternis" mit dem „Phantom" der (unbewussten) Mimesis. Infolgedessen werden wir sehen, dass im Kontext des Nachkriegseuropas eine überzeugende Kritik totalitärer Formen hypnotischer Kapitulation vor Führerfiguren und der ethischen und politischen Folgen entwickelt, die aus einer massiven mimetischen Ansteckung resultieren, einer Ansteckung, die Lawrence als „moderne" Krankheit anprangert (*AS*, S. 362). Somit gibt es einen Sinn, in dem Lawrence nicht nur ein Opfer der infizierenden Macht affektiver Pathologie ist, sondern auch danach strebt, die Rolle dessen zu spie-

[5] Von Bertrand Russells Behauptung, dass Lawrences Faszination vom Blutbewusstsein „direkt nach Auschwitz führte" bis zu Terry Eagletons nuancierterer Behauptung, dass „Lawrence ein bedeutender Vorläufer des Faschismus war, was nicht heißen soll, dass er selbst die faschistische Ideologie uneingeschränkt akzeptierte" über Michael Bells Behauptung, dass die allgemeine Anklage, in seinem Werk gebe es eine latente „faschistische Tendenz", „nie von jemandem erhoben wurde, der Lawrences Werk gut kennt", wurde die Kontroverse über Lawrences „Faschismus" ausgiebig erörtert. Terry Eagleton, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory* (London: NLB, 1976), S. 158; Michael Bell, *D. H. Lawrence: Language and Being* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), S. 183. Zu einer bündigen Beschreibung der Rezeption von Lawrences Verstrickung in den Faschismus siehe Barbara Mensch, *D. H. Lawrence and the Authoritarian Personality* (New York: St. Martin's Press, 1991), Kap. 1. Zu einer Untersuchung, die Lawrences autoritäre Politik in den Kontext seiner Beziehung zu Deutschland stellt, siehe Carl Krockel, *D. H. Lawrence and Germany: The Politics of Influence* (New York: Rodopi, 2007).

len, was er Nietzsche folgend, als „den Chirurgen [bezeichnet], den die moderne Seele so dringend nötig hat." (*STH*, S. 213). Diese grundlegende Ambivalenz von Lawrences kritischer Diagnose, die interdisziplinäre Dimension seiner Interpretation der Mimesis und sein tiefes Bewusstsein der mimetischen Tradition, die ich untersuche – von Platon bis Nietzsche und zu jüngeren Entwicklungen der Mimesis-Theorie – machen Lawrence zum vielversprechendsten Kandidaten, den man in die zentrale Periode der Moderne und das Zeitalter der Weltkriege hinein verfolgen sollte. In dieser Zeit steht uns eine mimetische Patho(-)logie mit dem gegenüber, was er als „Gespenster unserer selbst, denen wir nicht ins Angesicht zu blicken wagen", bezeichnet. (*P*, S. 736).

Die Verfolgung der Bewegung von Lawrences mimetischem Denken wird mich dazu führen, mich mit der dunklen, häufig problematischen, aber immer anregenden Seite von Lawrence zu befassen, die in seinen Schriften der 1920er Jahre erscheint, einschließlich der so genannten Führerschaftsromane (*Aarons Stab, Kangaroo, Die gefiederte Schlange*), autobiografischer Erzählungen (*Mexikanischer Morgen* und andere Essays über amerikanische Ureinwohner), seiner Bücher über das Unbewusste (*Spiel des Unbewussten* und *Psychoanalysis and the Unconscious*) sowie ein breites Spektrum kritischer Essays, die in den beiden Bänden von *Phoenix* gesammelt sind. Diesen Schriften fehlt zwar der kanonische Status der bedeutenden Romane der mittleren Periode[6], doch gestatten sie uns, eine wenig erörterte, mimetische Seite von Lawrence zum Vorschein zu bringen, die seine modernistische Weltanschauung prägt. Außerdem haben sie das Verdienst, die entscheidende Rolle zu illustrieren, die das Unbewusste in Lawrences Auffassung der westlichen Subjektivität im Allgemeinen und in seiner Kritik dessen, was er als „das alte stabile Ich" bezeichnet, im Besonderen spielt.

Kritiker zitieren zwar häufig jene Passage in dem berühmten Brief an Edward Garnett von 1914, in der Lawrence schreibt, „Sie dürfen in meinem Roman nicht nach dem alten stabilen *Ich* – des Charakters – suchen", aber man sollte sich auch daran erinnern, dass Lawrence diese Behauptung einschränkt. So fügt er hinzu, dass „es ein anderes *Ich*

[6] Die Kritiker stimmen in der Regel darin überein, dass nach seinem Romandebut mit *Söhne und Liebhaber* (1913) *Der Regenbogen* (1915) und *Liebende Frauen* (1920) den Höhepunkt von Lawrences Laufbahn darstellen. Doch Lawrence schrieb noch ein ganzes Jahrzehnt danach weiter, und vieles muss immer noch über seine Reifeperiode gesagt werden. Der Lawrence, der aus seiner Reifeperiode hervorgeht, erweist sich als theoretisch raffinierter, als man oftmals meint.

gibt, im Hinblick auf dessen Handlungen das Individuum unerkennbar ist und sozusagen durch allotrope Zustände hindurchgeht, die es in einem tieferen Sinne braucht als alle, die wir auszuüben pflegen", und dass diese Zustände, „einen größeren menschlichen Willen"[7] repräsentieren. Es ist bekannt, dass die Problematik der Begierde sich als das Hauptportal erweist, um Lawrences Kritik des Ichs in seiner frühen und mittleren Periode zu verstehen; etwa bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Viel weniger bekannt ist jedoch die Tatsache, dass in der Nachkriegszeit, als Lawrence seine kritischen Objektive zur Sezierung und Diagnose des modernen Ichs weiter schärft, er dies auf einer anderen Grundlage tut. Seine Schriften in den 1920er Jahren markieren eine theoretische Wende in Lawrences Theorie der Subjektivität, eine Wende, die seine Beschäftigung von der viel erörterten Problematik der *Begierde* zu einer Auseinandersetzung mit der bislang nicht anerkannten Problematik der *Mimesis* hin verlagert. Zwischen diesen beiden Perioden in Lawrences Laufbahn gibt es zwar offensichtliche Kontinuitäten, ebenso wie zwischen den beiden fraglichen Affekten.[8] Doch um die Konzeption des Ichs zu erfassen, die sich aus dem letzten ganzen Jahrzehnt seines kreativen Lebens ergibt (d. h. von Lawrences Reifeperiode), können wir uns nicht mehr auf eine fromme und für unser postmodernes Zeitalter ziemlich kuriose Darstellung von Lawrence als „Priester des Geschlechtlichen" verlassen. Ebenso wenig können wir unseren Ansatz auf eine homogene Perspektive beschränken, die Lawrence innerhalb einer einzigen „großen Tradition" einrahmen würde. Vielmehr müssen wir die Bandbreite unserer theoretischen Objektive erweitern, um ein breites Spektrum übernationaler und überdisziplinärer Mimesis-Theorien aufzunehmen, die für Lawrences Auffassung des Ichs wesentlich sind. Anne Fernihough erinnert uns daran, dass Lawrence durch die „Weigerung, Trennlinien oder Grenzen zu respektieren" gekennzeichnet ist.[9] Diese Weigerung, sich bestimmten Disziplinen zu unterwerfen,

---

7 Lawrence, *Letters*, Bd. 2, S. 183 (5. Juni 1914).

8 Lawrences letzter Roman, *Lady Chatterley*, bezieht sich eindeutig auf das sexuelle Verlangen. Doch für den späten Lawrence lässt sich das Verlangen oder wie er es auch nennt, das „größere" Geschlecht (*P*, S. 194), nicht auf Sex begrenzen, wie wir ihn gemeinhin verstehen, sondern beinhaltet eine „lebendige Berührung zwischen uns und anderen Menschen, anderen Leben, anderen Phänomenen" (*P*, S. 190). Wie wir sehen werden, ist diese Berührung überall mit mimetischen Affekten durchsetzt.

9 Anne Fernihough, *D. H. Lawrence: Aesthetics and Ideology* (Oxford: Clarendon Press, 1993), S. 3.

stimmt mit gegenwärtigen Tendenzen der Mimesis-Theorie und neuen Studien der Moderne überein, die Humanwissenschaften einzubeziehen, und führt ihn dazu, sich mit Gebieten des Denkens auseinanderzusetzen, die so verschieden wie Religionsanthropologie, Ontologie, Ästhetik und unterschiedliche psychologische Perspektiven wie die Massenpsychologie, die Psychoanalyse und die Psychophysiologie sind. Von Platon bis zu Nietzsche, von James Frazer bis zu Jane Harrison, von Freud bis zu Trigant Burrow bleibt die Lawrencesche Konzeption des Ichs unverständlich, wenn wir die Theorien nicht berücksichtigen, die seine Auseinandersetzung mit der alten, aber immer neuen Problematik der Mimesis prägen.

Es ist nicht so, dass die Kritiker der heterogenen Dimension von Lawrences Auffassung der Subjektivität nicht genügend Aufmerksamkeit gezollt hätten oder dass es an kritischen Darstellungen spezifischer disziplinärer Perspektiven fehlt. Im Gegenteil, für jeden theoretischen Aspekt von Lawrences Denken, die ich eben erwähnt habe, gibt es ausgezeichnete Studien, und im Folgenden stütze ich mich auf sie.[10] Es gibt aber noch keine Untersuchung, die die *mimetische Logik* (oder Pathologie) abbildet, die den verschiedenen disziplinären Perspektiven, welche Lawrences Darstellung des modernen Ichs prägen, zugrunde liegt und sie organisch miteinander verbindet. Eines der Ziele dieses Kapitels besteht darin, diese Lücke in den Lawrence-Studien zu füllen. Allgemeiner werden wir sehen, dass Lawrence, dessen anti-freudianische Haltung wohlbekannt ist, einer der führenden Befürworter des mimetischen Unbewussten ist sowie einer der wegweisenden Analytiker und Kritiker einer Kultur, die zunehmend von visuellen Repräsentationen und Simulakra beherrscht wird. Ich behaupte, dass sein Denken heute aus mindestens drei Gründen wichtig bleibt. Erstens berücksichtigt seine Spielart von Mimesis-Theorie nicht nur die gewaltsamen Formen

[10] Über Lawrence und die Anthropologie siehe Neil Roberts, *D. H. Lawrence, Travel and Cultural Difference* (New York: Palgrave MacMillan, 2004); über Lawrence und Psychologie siehe Daniel Schneider, *D. H. Lawrence: The Artist as Psychologist* (Lawrence: University Press of Kansas, 1984); über Lawrence und Psychoanalyse siehe Fiona Becket, „Lawrence and Psychoanalysis", in: *The Cambridge Companion to D. H. Lawrence*, hg. v. Anne Fernihough (Cambridge University Press, 2001), S. 217–33; über Lawrence und Ästhetik siehe Fernihough, *D. H. Lawrence: Aesthetics and Ideology* (im Folgenden *Aesthetics and Ideology*); über Lawrence und Ideologie siehe Terry Eagleton, *Criticism and Ideology*; über Lawrence und Ontologie siehe Michael Bell, *D. H. Lawrence*.

affektiver Ansteckung, die von seinen modernistischen Vorgängern betont wurden (schlechte Mimesis), sondern konzentriert sich auch auf die positiven, belebenden Formen mimetischer Kommunikation, die eine vereinheitlichende, gesellschaftliche Wirkung haben (gute Mimesis). Wenn René Girards Mimesis-Theorie die Tendenz hatte, die „schlechte" Mimesis zu betonen, erkennt er doch an, dass „die ‚gute' natürlich noch wichtiger ist." Es gäbe keinen menschlichen Geist, keine Bildung, keine Weitergabe der Kultur ohne Mimesis."[11] Lawrence trägt zur Mimesis-Theorie bei, indem er uns dabei hilft, die theoretischen Implikationen der „guten" Mimesis durchzudenken. Zweitens ist Lawrence unter den Modernen einer der ersten *literarischen* Schriftsteller, der sich ausdrücklich mit Freud streitet, um eine alternative Konzeption des Unbewussten vorzuschlagen, die die Grundlagen des modernen Ichs in Frage stellt. Seine Kritik der idealistischen Fundamente der Psychoanalyse bleibt nicht nur deshalb zeitgemäß, weil sie den Weg bereitet für nachfolgende anti-ödipale Kritiken an Freud, sondern auch, weil sie die romantische Problematik der mimetischen *Begierde* erweitert, um das umfassendere modernistische Interesse am mimetischen *pathos* einzuschließen. Und drittens werden wir sehen, dass sowohl in seinen theoretischen Sackgassen als auch in seinen kritischen Einsichten Lawrences mimetische Patho(-)logie uns dabei hilft zu klären, warum genau das moderne Subjekt der Aufklärung, das von einer idealistischen Tradition geprägt war, die das Auge gegenüber dem Körper privilegiert, die *repräsentationale* Mimesis gegenüber der *affektiven* Mimesis, auch weiterhin anfällig ist für massive Formen von Opfergräueln, die das Ich in ein Phantom von Ego verwandeln.

Eine der Grundannahmen, die Lawrences Denken leiten, besteht darin, dass Erkenntnis sich aus der Vermählung zwischen dem Sinnlichen und dem Rationalen ergibt oder besser zwischen einer affektiven Teilhabe in der Sphäre der Gefühle und einer kritischen Distanz von ihnen, sodass das *pathos* durch den *logos* ergänzt werden muss und umgekehrt. Wie er es formuliert, als er von der emotionalen und rationalen Seite des Menschen spricht: „Man muss beide heiraten. Getrennt voneinander taugen sie nichts. Die Gefühle, die die Zustimmung und Inspiration des Geistes nicht haben, sind bloße Hysterie. Der Geist ohne die Zustimmung und Inspiration der Gefühle ist nichts als ein trockener Stock."**(***P* II, S. 625). Lawrences Werk ist Zeugnis einer gewal-

[11] Girard, *Evolution and Conversion*, S. 76.

tigen Fähigkeit, durch das psychische Leben von anderen beeinflusst, in ihre Perspektive eingesaugt zu werden und sie von innen heraus darzustellen.[12] Doch gleichzeitig ist es auch ein Zeugnis für einen zutiefst empfunden Wunsch, seine Grenzen der Individuation zu bewahren und aus kritischer Distanz das zu sezieren, was er im Hinblick auf Gefühle der Nachahmung, als den „fremden dunklen Kontinent [bezeichnet], den wir nicht erforschen." (*STH* 203).

Während wir der spiralförmigen Bewegung von Lawrences mimetischer Patho(-)logie folgen, werden wir uns auf Aspekte von Lawrences Auffassung von Subjektivität konzentrieren, die gewöhnlich getrennt voneinander behandelt werden, indem wir die mimetische Unterströmung freilegen, die sein heterogenes Werk durchzieht. Meine Behauptung lautet, dass Lawrences Auflösung des „alten, stabilen Ichs" und das flüssige, kommunizierende Subjekt, das wie ein Phönix aus seiner Asche auftaucht, sich nur im Lichte von Lawrences weiterer anthropologischer, metaphysischer und psychologischer Forschung völlig verstehen lässt, deren mimetische Wurzeln ich nun schrittweise darlegen will.

2. PRIMITIVISTISCHE TEILHABE

Vielleicht weniger namhaft als Conrad, aber ebenso grundlegend wurde Lawrence wegen seiner Darstellung „primitiver" Kulturen kritisiert. Diese Kritiken beziehen sich auf seine anthropologischen Verallgemeinerungen, seine Komplizenschaft mit der evolutionären Anthropologie und seine allgemeinere Billigung einer eigentümlich modernistischen Faszination vom „Primitivismus", die ihn der Fähigkeit beraubt, „das andere" an sich zu verstehen.[13] Obwohl solche Kritiken unstrittig richtig sind, berücksichtigen sie nicht das, was Neil Roberts „die Empathie [nennt], die Lawrences Schriften über indigene Völker kennzeichnet."[14]

---

[12] In diesem Sinne verkörpert er einen Typen von Mensch, der, wie Platon sagt, „in das Gemüt eines Mannes eingehen und es beschauen kann" (*Staat*, 577a).

[13] Zu einer Darstellung der modernistischen Auffassung des Primitivismus, die gegenüber Lawrences Ansatz kritisch eingestellt ist, siehe Torgovnick, *Gone Primitive*, S. 171–4. Zu einer Kritik an Lawrences Darstellung der Kulturen amerikanischer Ureinwohner anhand ethnografischer Gründe siehe Wayne Templeton, „‚Indians and an Englishman': Lawrence in the American Southwest", *D. H. Lawrence Review* 25 (1966): S. 18–21.

[14] Roberts, *Travel*, S. 10. Zu einer anderen sympathetischen Darstellung von Lawrences „primitiver Sensibilität" die auf die Magie als eine „*Weise* des Empfindens" achtet, siehe Michael Bell, *Primitivism* (London: Methuen, 1972), S. 7.

Außerdem vernachlässigen sie in der Regel die Rolle, die mimetische Affekte und Theorien mitfühlender Magie in seinen Schriften über amerikanische Ureinwohner einnehmen, und zwar im Hinblick auf den Inhalt seiner Untersuchung und die Methode seines Ansatzes, und daher verfehlen sie die Besonderheit von Lawrences modernistischer Interpretation des „primitiven" anderen. Eine mimetische Perspektive rückt Lawrences affektive Untersuchungsmethode in den Vordergrund, trägt seinem ambivalenten Schwanken zu dem hin und von ihm weg, was er als „Pathos der Religion" (*MM*, Original, S. 181) bezeichnet, Rechnung und beurteilt sowohl seine Schuld gegenüber als auch seinen Beitrag zu anthropologischen Theorien sympathetischer Magie. Michael Taussig hat Recht, wenn er sagt, dass „man etwas Aufschlussreiches über die Mimesis erfahren kann … wenn man das Problem der sympathetischen Magie behandelt."[15] Unter den Modernisten ist Lawrence eine ideale Figur, anhand deren man sich der Mimesis unter folgendem Blickwinkel nähern kann: Er war nicht nur vertraut mit anthropologischen Theorien sympathetischer Magie, sondern hatte auch die Erfahrung aus erster Hand, bei rituellen, magischen Tänzen dabei gewesen zu sein. Daher ist er in einer privilegierten Position, um die anthropologische Forschungsrichtung mit Bezug auf „primitive Kulturen" zu erweitern, der wir bereits bei Conrad begegnet sind, um die positive, belebende Funktion ritueller Mimesis in Formen ritueller „Teilhabe" zu bewerten und schließlich die sympathetische Magie in der Immanenz des körperlichen, mimetischen Unbewussten zu verankern.

Die affektive Dimension von Lawrences Darstellung der rituellen Mimesis (oder das Pathos) lässt sich nicht von ihrem theoretischen Potenzial (oder ihrer Distanz) trennen, insofern sein Werk auf dem dynamischen Wechselspiel zwischen beiden (Pathos und Distanz) beruht. Zum Zwecke der Klarheit werde ich jedoch Lawrences affektive Verstrickung in die rituelle Mimesis zuerst betrachten, bevor ich mich den anthropologischen Theorien zuwende, die für seine Darstellung wesentlich sind.

DIE SYMPATHIE DES RELIGIÖSEN PATHOS

Die Tatsache, dass Lawrence sich auf einen emotionalen, erfahrungsmäßigen Ansatz stützt, um einen lebendigen Kontakt mit rituellen Tänzen herzustellen, geht am deutlichsten aus seinem Essay hervor, der sei-

[15] Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Sexes* (London: Routledge, 1993), S. 47.

ner ersten Begegnung mit der Kultur amerikanischer Ureinwohner gewidmet ist, „Indians and an Englishman“. Dieser Essay, der 1922 nach seiner Ankunft in New Mexico geschrieben und in *Phoenix* aufgenommen wurde[16], hat den Vorteil, Lawrences methodologische Position und theoretischen Fokus von Anfang an zu klären: „Ich bin kein Ethnologe“, schreibt er, „die eigentliche Frage ist: Was ist das Gefühl, das von einem Indianer auf mich übergeht, wenn wir uns begegnen? Wir sind zwar beide Menschen, aber wie empfinden wir gemeinsam?“ (*P*, S. 95). Diese Passage verdeutlicht, dass Lawrence kein Interesse an einer unparteiischen, objektiven ethnografischen Beschreibung ritueller Tänze an sich hat.[17] Stattdessen stützt er sich bewusst auf seine Empfindsamkeit, um die gelebte, affektive Kommunikation zwischen dem Selbst und dem anderen zu analysieren. Indem er Georges Batailles Betonung der kognitiven Dimension der *expérience vécue* antizipiert, nimmt Lawrence die Perspektive, wenn schon nicht des aktiven Teilnehmers, dann zumindest des bewegten Beobachters ein und beginnt, die Affekte zu analysieren, die die Grenzen überschreiten, welche das „Selbst“ vom „anderen“ trennen, „Engländer“ von „Indianern“. Sein Ansatz ist somit sympathetisch in dem wörtlichen Sinne, dass er versucht, das Pathos des anderen zu teilen: „Mitgefühl“, so erinnert er uns, „bedeutet mit-fühlen, und nicht, ein Gefühl für etwas haben.“**(***SCAL*, S. 158)

Lawrences „subjektivistischer“ Ansatz im Hinblick auf kulturelle „Andersheit“ wurde insofern als problematisch angesehen, als er die Andersheit des anderen schnell zugunsten einer Reduktion des anderen auf einen Aspekt des Selbst missachten kann. Wie Marianna Torgovnick es in *Gone Primitive* formuliert: „Jede ‚intuitive‘ Reaktion … projiziert auf das betrachtete Objekt, die tiefsten, verwickeltsten Anliegen des Betrachters.“[18] Torgovnick zufolge sind bei so genannten in-

[16] Diese Felderfahrung mit amerikanischen Ureinwohnern wird die erste einer ganzen Reihe sein und wird als Inspirationsquelle für die rituelle Dimension dienen, die in *Die gefiederte Schlange* dramatisch inszeniert ist, und für die Entwicklung seines Begriffs des „Blutbewusstseins“ und der Auflösung des Ichs, die er impliziert. Zu einer detaillierten biografischen Darstellung von Lawrences Begegnung mit amerikanischen Ureinwohnern siehe Roberts, *Travel*, S. 74–99.

[17] Kritiker, die Lawrence in diesem Punkt angreifen, liefern nützliche ethnografische Korrekturen. Siehe Templeton, „Indians and an Englishman“, S. 18–21. Doch klopfen sie an eine offene Tür. Der Versuch, diese Tür zu schließen, indem man sagt, dass „ebenso wie Frazer Lawrence behauptete, eine Autorität zu sein“ (S. 30), ist nichts weiter als eine bequeme rhetorische Geste.

[18] Torgovnick, *Gone Primitive*, S. 162.

tuitiven Modernisten wie Conrad und Lawrence „die Bedingungen für eine echte Rezeptivität des primitiven Anderen nichtexistent", insofern „der primitive Andere, wie alle anderen, als potenzielles Zeichen und Symbol des Selbst verarbeitet und wieder verarbeitet werden muss."[19] Ein solcher subjektivistischer, modernistischer, primitivistischer Fehlschluss ist eindeutig in Conrads Darstellungen der sich in Trance befindlichen Afrikaner vorhanden, d. h. der kulturellen „anderen", die als Spiegel dienen, der das mimetische Pathos re-präsentiert, das „bürgerliche" Abendländer in der Regel verleugnen. Er ist gewiss auch bei Lawrence vorhanden, der am Ende des Essays die Urfigur des Indianers mit seinem eigenen Vater aus der Arbeiterschicht identifiziert.[20] Lawrences „Rezeptivität für den primitiven Anderen" ist in der Tat nicht „echt" in dem Sinne, dass sie keine unparteiische, objektive Bewertung „primitiver Kulturen" anbietet, die von seinen eigenen, emotionalen Anliegen gereinigt wäre. Torgovnicks Warnhinweise sind daher vollkommen berechtigt, und wir sollten vorsichtig sein, Lawrences Darstellung von Ritualen als durchsichtigen Spiegel der „Gefühle" amerikanischer Ureinwohner beim Tanz anzusehen. Und doch mag im Kontext von Lawrences Projekt eine affektive Verstrickung nicht ohne kognitiven Wert sein. Insbesondere angesichts dessen, dass sein Untersuchungsgegenstand gerade der schwer fassbare „dunkle Kontinent der Gefühle" ist, der sich per definitionem einer äußeren, unparteiischen Betrachtung entzieht. Wie Bataille ebenfalls hervorheben wird, „[schließt] ihre *ansteckende* Natur [. . .] die Möglichkeit der Beobachtung aus."[21] Bevor wir fortfahren, sollten wir daher die genaue Dynamik betrachten, die dafür verantwortlich ist, dass eine solche ansteckende, nonverbale Kommunikation zwischen dem Selbst und dem anderen fließt.

Im Kontext seiner anthropologischen Beschreibungen führt Lawrence die Bedingungen nicht weiter aus, die für ein solches intuitives

---

19 Torgovnick, *Gone Primitive*, S. 171.

20 Wie es für diese Periode typisch ist, vermengt Lawrence Ontogenese und Phylogenese, indem er Elemente seiner persönlichen Entwicklung in seine Ansichten über die Ursprünge der Arten einführt. So schließt er den Aufsatz damit ab, dass er das Bild alter indianischer Männer mit dem Bild seines biologischen Vaters vermengt: „Diese alten Männer, die die Geschichte des Stammes erzählen, waren meine Väter. Ich habe einen Vater mit dunklem Gesicht und bronzener Stimme in der fernen harzigen Vergangenheit." (*MM*, Original, S. 120)

21 Georges Bataille, *Der heilige Eros*, übers. v. M. Hölzer (Neuwied: Luchterhand, 1963), S. 197.

Verständnis der Gefühle von anderen notwendig sind, aber in *Kangaroo*, einem Roman, der im Laufe des Sommers 1922 geschrieben wurde, kurz bevor er in New Mexico eintraf, gibt er uns einen Hinweis zu diesem Rätsel, als er behauptet, dass seine emotionale Empfänglichkeit für andere in seiner Herkunft aus der Arbeiterschicht verwurzelt ist. Was Lawrence über Somers' „Macht der intuitiven Kommunikation mit anderen" sagt (S. 37), ist eine nur wenig verschleierte Beschreibung seiner selbst. Trotz der Tatsache, dass „er die Sprache und die deutliche Bestimmtheit eines Gentlemans hatte", lesen wir:

> Somers war selbst einer aus dem Volk, und er hatte den wachen *Instinkt* der gewöhnlichen Leute, das instinktive Wissen mit Bezug auf das, was sein Nachbar wollte und dachte, und die instinktive Notwendigkeit zu antworten. … Er war anders, weil er, wenn er einen ansah, einen mehr oder weniger wie man selbst kannte, und nicht als ein Außenstehender. (S. 36f.)

Lawrence ist nicht der erste Modernist, der die Fähigkeit, mimetisch in die Perspektive des anderen einzutreten, mit einer Klassenbenachteiligung verbindet und impliziert, dass ein solcher „Instinkt" – wie er ihn irreführenderweise nennt – gesellschaftlich bedingt ist.[22] In einer berühmten Passage aus *Die fröhliche Wissenschaft* seziert Nietzsche den gesellschaftlichen „Druck", der für die Verschärfung dessen verantwortlich sind, was er verächtlich „Mimicry" bei den unteren Klassen nennt.

> Ein solcher Instinkt wird sich am leichtesten bei Familien des niederen Volkes ausgebildet haben, die unter wechselndem Druck und Zwang, in tiefer Abhängigkeit ihr Leben durchsetzen mussten, welche sich geschmeidig nach ihrer Decke zu strecken, auf neue Umstände immer neu einzurichten, immer wieder anders zu geben und zu stellen hatten … (*FW* 361)

Der mimetische „Instinkt", so Lawrence und Nietzsche, wird durch gesellschaftliche Benachteiligung und die „Abhängigkeit" von der Perspektive des anderen, die sie beinhaltet, gefördert. Die Unterordnung von Klassen erzwingt die äußere Anpassung in Kleidung, Miene und Haltung, die eine Person aus einer untergeordneten Klasse braucht, um in einer ständigen Klassenabhängigkeit zu leben oder sich „höheren" gesellschaftlichen Umständen anzupassen, für die Subjekte aus der Arbeiterklasse in ihrer Kindheit nicht vorbereitet waren. Diese Übereinstim-

[22] Wie Lawrence sagt, „ist der Instinkt weitgehend Gewohnheit" (*STH*, S. 163); oder, wie er auch sagt, „die Ideen der einen Generationen werden zu den Instinkten der nächsten" (*P*, S. 160).

mung führt jedoch zu entgegengesetzten Diagnosen. Nietzsche betont die negativen, lähmenden (oder pathologischen) Folgen der Notwendigkeit ständiger Anpassung und macht diesen heftigen gesellschaftlichen „Druck" für den Verlust der eigenen Identität verantwortlich. So, fügt er hinzu, lernten sie „allmählich, den Mantel nach *jedem* Winde zu hängen und dadurch fast zum Mantel werdend" (*FW* 361). Lawrence betont andererseits den positiven, kognitiven (oder patho-*logischen*) Wert solcher gesellschaftlich geförderten „Mimicry". Daher präzisiert er, dass sie dem Subjekt der untergeordneten Klasse ermöglicht, ein „instinktives Wissen" zu entwickeln, das durch die Perspektive des anderen blickt.

Lawrence kommentiert die schwer fassbare Sphäre von Gefühlen und Intuition, die in der Regel in Begriffen der „Projektion" des Selbst auf den anderen verstanden wird. Aber obwohl Projektion immer eine Gefahr darstellt, ist sie streng genommen nicht das, was hier beschrieben wird. Insofern eine solche Passage für das gewöhnliche Verständnis von „objektivem" und „subjektivem" Wissen Schwierigkeiten bereitet, sollten wir diese Begriffe cum grano salis nehmen, damit vorgefasste Nebenbedeutungen nicht die unbewusste *Dynamik* verdunkeln, auf die Lawrence hinweist. Es ist klar, dass dieser kognitive Prozess nicht „objektiv" im üblichen Sinne ist, dass er eine äußere Betrachtung eines quantifizierbaren Objekts beinhaltet, die von anderen empirisch bestätigt werden kann. Dieser Ansatz ist tatsächlich „subjektiv" in dem Sinne, dass die Aufmerksamkeit auf die Innerlichkeit das Selbst in eine affektive Teilnahme am psychischen Leben des anderen verstrickt. Und doch beharrt Lawrence darauf, dass dieser subjektive, intuitive Ansatz den anderen nicht im Selbst aufgehen lässt und Andersheit auf Selbstheit, Unterschied auf Identität reduziert, sondern vielmehr durch die „instinktive Notwendigkeit [ausgelöst wird], auf das zu antworten … was sein Nachbar wollte und dachte." Diese Formulierung deutet darauf hin, dass für Lawrence der Zugang zum psychischen Leben des anderen – der nicht irgendein anderer, sondern bereits ein bekannter anderer, ein Nachbar, ist – nicht auf einer gewaltsamen Abbildung der Gedanken und Wünsche des Selbst auf den anderen (*Projektion*) beruht. Er beinhaltet auch nicht den Wunsch, der andere zu sein, die Perspektive des anderen willentlich einzunehmen oder, wie man auch sagt, sich an die Stelle des anderen zu versetzen auf der Grundlage einer aktiven Willensanstrengung seitens des Selbst (*Imitation*). Worum es stattdessen bei dieser stillschweigenden Kommunikation geht, ist ein gesellschaft-

licher „Instinkt“, der durch die Klassenbenachteiligung gefördert wird, wodurch das Subjekt affektiv, unwillkürlich und automatisch in das psychische Leben des anderen absorbiert wird (*Mimesis*). Für Lawrence ist es also gerade diese passive, affektive Disposition, dieses mimetische Pathos, das ein aktives Verstehen des anderen „mehr oder weniger wie man selbst“ gestattet. Kurz, für Lawrence gibt es zumindest theoretisch einen Sinn, demzufolge eine tief sitzende Disposition der Nachahmung zu einem intuitiven Verstehen des anderen *als* anderen führt.

Wenn wir jetzt zum rituellen Kontext von „Indians and an Englishman“ zurückkehren, sind wir in einer besseren Lage, den mimetischen Mechanismus, der unausdrücklich Lawrences Darstellung der rituellen „Gefühle“ der amerikanischen Ureinwohner zugrunde liegt, zu erkennen, wenn nicht ihm schon blind zu vertrauen. Dieser Mechanismus operiert auf der Ebene von Lawrences Kommunikationsmodus mit den Indianern (d. h. seiner Reaktion auf das „Gefühl, das zwischen dem Indianer und [ihm] hin und her geht“), ist aber auch untrennbar verknüpft mit dem Inhalt dessen, was kommuniziert wird und mit seiner Übersetzung dieses Inhalts in Schrift, damit seine Leser ihn fühlen können. Auf der ersten, formalen Kommunikationsebene betont Neil Roberts, einer der fachkundigsten Kritiker, die in jüngerer Zeit Lawrences anthropologisches Denken neu betrachtet haben, dass seine Schriften über den zeremoniellen Tanz der Pueblo-Indianer „den Versuch [beinhalten], ihn nicht nur zu verstehen, sondern auch mit ihm zu sympathisieren.“[23] Im Lichte dessen, was wir eben gesagt haben, sollten wir diese Behauptung präzisieren, indem wir sagen, dass sein Versuch zu verstehen *durch* Sympathie, wie Lawrence sie versteht – d. h. eine affektive *Teilhabe* am Pathos des anderen –, stattfindet.[24]

---

[23] Roberts, *Travel*, S. 89.

[24] Mitgefühl als heuristisches Prinzip lässt sich nicht gut von der Sphäre der Fiktion auf die der anthropologischen Beobachtung übertragen. Mit Templetons Worten: „‚Intuitionen, Gefühle‘, … mögen zwar für den Dichter oder den Romanautor wesentlich sein, sind aber meines Erachtens gefährlich für den Essayisten.“ Templeton, „Indians and an Englishman“, S. 22. In einem spezifischen ethnografischen Sinne ist diese Kritik des kognitiven Potenzials des Affekts gerechtfertigt; doch auch hier erscheinen solche Befürchtungen wahrscheinlich als überzogen. Selbst heutige Anthropologen haben jetzt die Bedeutung von „Empathie“ bei der Annäherung an „den Standpunkt der Ureinwohner“ anerkannt. Siehe John Wengle, *Ethnographers in the Field: The Psychology of Research* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1988), S. 160.

Diese sympathetische Teilhabe ist für Lawrences Projekt zentral angesichts dessen, dass der spezifische Inhalt seiner auf Erfahrung beruhenden Begegnung mit amerikanischen Ureinwohnern unmittelbar die schwer fassbare Sphäre der Gefühle betrifft: etwas, das sich dem Blick einer äußeren, objektivierenden Perspektive entzieht, aber ganz direkt durch affektive Ansteckung mitgeteilt werden kann. Wie Nietzsche und Conrad vor ihm ist Lawrence der Meinung, dass das mimetische Pathos – was er das „tiefe Pathos" des Indianers nennt (*MM*, Original, S. 119) oder auch das „Pathos der Religion" (Original, S. 181) – von dem bewegenden Rhythmus der Trommel ausgelöst wird. Und um den psychischen Zustand der Enteignung zu bestimmen, der sich aus dem rituellen Tanz ergibt, stellt Lawrence, abermals wie Nietzsche und Conrad, eine Verbindung her zwischen der religiösen/anthropologischen Sprache der „Ekstase" (Original, S. 115) und der psychophysiologischen Sprache des „Schlafwandelns" (Original, S. 118). Das Neue an seiner Darstellung besteht darin, dass er noch einen anderen Affekt bemerkt, der sich ansteckend in der rituellen Menge ausbreitet, einen Affekt, der für Georges Batailles Verständnis der Kommunikation und für die modernistische Spielart mimetischer Theorie, für die dieses Buch sich einsetzt, ungeheuer wichtig sein wird, nämlich das „Lachen".

Wenn er vom „Kichern" spricht, das die amerikanischen Ureinwohner „aus den Tiefen des Leibes" (Original, S. 116) hervorbringen, macht Lawrence deutlich, dass diese sympathetische Kommunikation nicht von einer Willensentscheidung herrührt, sondern das Selbst unwillkürlich (d. h. unbewusst) aus dem Körperinnern übermannt und eine unmittelbare, nichtsprachliche, psychophysiologische Kommunikation herstellt, die wie ein elektrischer Strom vom anderen zum Selbst fließt. Lawrences Empfänglichkeit für die Gefühle der amerikanischen Ureinwohner ist tatsächlich ganz echt, ob er es will oder nicht – zumindest im Sinne dessen, was Nietzsche als „echte Physio-Psychologie" bezeichnete. Das Kichern, das „[ihn] in [seinem] Mark und Bein überrascht" (Original, S. 116) bezeugt, dass ein affektiver Fluss zwischen Selbst und anderem, den „Indianern" und dem „Engländer" tatsächlich durch eine unbewusste, sympathetische Kommunikation stattfindet. Lawrence behauptet also, dass, um das „Pathos der Religion" zu erklären, dieses Pathos überhaupt erst geteilt werden muss, sodass die „Sympathie", wie er sie versteht, die unmittelbarste Art und Weise ist, für mimetische Gefühle empfänglich zu sein. Was bei Lawrences affektiver, sympathetischer Beziehung zum anderen letztlich auf dem Spiel steht, ist die Mitteilung

des mimetischen Pathos durch mimetische Ansteckung; die Mitteilung *der* Mimesis *durch* Mimesis, wobei das Medium die Botschaft *ist*.

Aber wenn diese Mitteilung rein affektiv und nichtsprachlich ist und direkt durch mimetische Ansteckung vermittelt werden kann, so können wir jetzt fragen, wie lässt sie sich dem Leser effektiv durch diskursive Sprache mitteilen? Wie kann die Unmittelbarkeit des religiösen *Pathos* durch einen *Logos* vermittelt werden, der die Erfahrung vermittelt, die er beschreibt? Mehr als jeder andere Modernist, der sich mit dem Primitivismus befasst, scheut Lawrence keine Mühen, um die Macht der Mimesis seinen Lesern mitzuteilen, indem er die Regeln des Diskurses in dem Versuch verbiegt, onomatopoetisch die Gefühle zu reproduzieren, die ihn aus dem Inneren seines Leibes übermannen. So spricht er im Hinblick auf den Tanz beispielsweise vom „schnellen Pát-Pat-, Pát-Pát-Rhythmus mit flachen Fußsohlen", der dem „Thud-thud der Trommel" folgt (Original, S. 115); für das Singen reproduziert er das „Hie! Hie! Hie! Hy-a! Hy-a! Hie!! Hie! Hie! Ay-away-away!!" (Original, S. 115); was das Kichern beim Schlachtruf angeht, so vergleicht er es mit „einem Truthahn, der ein erschrockenes Kreischen von sich gibt und dann mit Gelächter kollert – Ah!" (Original, S. 116). Zwar teilt die Sprache, die bis zu diesem Grad der Imitation getrieben wird, keinerlei sinnvolle Botschaft mit; sie reproduziert auch nicht einfach Geräusche bei dem Versuch, eine wohl-dokumentierte ethnografische Repräsentation des „anderen" zu geben. Stattdessen beinhaltet diese mimetische Sprache – im platonischen Sinne, demzufolge der Sprecher „seinen Vortrag jedes Mal so sehr als möglich dem nachbildet, von dem er vorher angekündigt hat, daß er reden werde" (*Staat* 393c) – den Versuch, die *Wirkung* des religiösen Pathos der Indianer dem Leser mitzuteilen, der es aus der Distanz re-präsentiert.[25] Diese Übersetzung ansteckender Affekte, die darauf abzielt, in der Seele moderner Leser ein mimetisches Echo wiederzuerwecken, ist natürlich auf dem Papier unmöglich. Egal, wie sehr sich Lawrence bemüht, solchen „Gefühlen" in onomatopoetischer Rede eine Stimme zu verleihen, ist dieses schriftliche (mimetische) Medium *nicht* die (mimetische) Botschaft. Der Wechsel von einer mündlichen zu einer schriftlichen Kultur, vom Ritual zur Buchseite, vom *pathos* zum *logos* macht imitative Affekte sozusagen weniger kitzlig. Diese ziemlich ungelenken Reproduktionen von Geräuschen auf dem Papier können uns

[25] Diese Passage hat Anklänge an Carl Jungs Darstellung des Ursprungs der Sprache in *Wandlungen und Symbole der Libido* (Leipzig, Wien: Deuticke, 1925), S. 14ff.

zwar zum Lächeln bringen, aber sie bringen uns garantiert nicht zum Lachen. Somit gelingt es ihnen nicht, das reflexhafte unbewusste „Kichern" mitzuteilen, das Lawrence „in seinem Mark und Bein" „überrascht" und einen Augenblick lang die Lücke verringert, die das Selbst vom anderen trennt.

Dieser Fehlschlag der Mitteilung mag jedoch nicht nur eine Folge der Grenzen mimetischer Repräsentation sein. Denn trotz Lawrences begeistertem Versuch, seine Erfahrung des religiösen Pathos mit seinen Lesern zu teilen, markiert dieser Essay keine unbedingte Zelebration ritueller Mimesis. Indem er abrupt seine Tonlage ändert, fügt er hinzu: „Die Stimme aus der weit entfernten Zeit war nicht für meine Ohren. Ihre Sprache war mir unbekannt. Und ich wollte sie auch nicht kennen. … Sie war nicht für mich, und ich wußte es. Ich war auch überhaupt nicht neugierig zu verstehen" (*MM*, Original, S. 119f.). Diese Verleugnung der affektiven Sprache der Mimesis bei einem Schriftsteller, der gerade versucht hat, sie darzustellen, ist tatsächlich sonderbar, und die Kritiker haben die vielschichtigen, biografischen, emotionalen und kulturellen Gründe kommentiert, die Lawrences anfänglichen Widerstand gegen die Kultur amerikanischer Ureinwohner motivieren.[26] Wir können hinzufügen, dass Lawrences Unfähigkeit, die Sprache affektiver Mimesis mit dem zu verstehen, was er „seinen *bewussten* Geist" nennt, begleitet wird von einer tiefen Empfänglichkeit für sie durch seinen *unbewussten* Geist. Wie er zu Beginn von „Indians" klarstellt, war diese erste Begegnung eine überwältigende Erfahrung, auf die seine „Seele" nicht völlig vorbereitet war: „Es war nicht, was ich mir vorgestellt hatte. Es war so etwas wie ein Schock. Wieder brach etwas in meiner Seele zusammen und ließ ein bittereres, ein ätzendes Erwachen für die verlorene Vergangenheit herein, alte Finsternis, neues Entsetzen" (Original, S. 116) Außerdem schreibt er, indem er sich auf die Sprache der Pathologie beruft, die wir bereits bei Nietzsche gefunden haben: „eine Krankheit der Seele überkam mich" (ebd.); „es bringt immer eine kränkliche Art von Gefühl über mich, wenn ich mich in die Schwingung der Indianer begebe" (Original, S. 126).[27] Und indem er sich auf die evolutionäre Neigung stützt, der wir bereits bei Conrad begegnet sind, kommt er zu dem Schluss: „Ich will nicht zu ihnen zurückkehren, ach, niemals … es

[26] Siehe Roberts, *Travel*, S. 77–84.

[27] Wie er an anderer Stelle wiederholt: „Man versuche, zu den Wilden zurückzugehen und man fühlt, als ob die eigene Seele sich im Innern zersetzt." (*SCAL*, S. 127)

gibt kein Zurück. Immer nur voran, immer vorwärts“ (Original, S. 130). In solchen Augenblicken spüren wir, dass Lawrences Interpretation der ekstatischen Macht der „Finsternis“ selbst in rituellen, organischen Kontexten eine zugrunde liegende Angst hinsichtlich der Macht affektiver Ansteckung verrät, die Grenzen seiner modernen Seele zu durchdringen und sein durchlässiges, anpassungsfähiges Ich der Arbeiterklasse in der mimetischen Finsternis des Blutbewusstseins, das er so oft feiert, mit Auflösung zu bedrohen.

Mit einem Wort, Lawrences erste Darstellung amerikanischer Ureinwohner ist hin und her gerissen zwischen den widersprüchlichen Imperativen eines Pathos der Distanz, das sein Ich zum religiösen Pathos des anderen hin und von ihm weg schwanken lässt. Einerseits ist sein empfänglicher Instinkt der Arbeiterklasse eingestimmt auf die affektive Schwingung, die vom Pathos der Indianer ausgelöst wird. Andererseits führt ihn seine Anfälligkeit für mimetische Ansteckung dazu, sein Verständnis dieser sympathetischen Sprache zu leugnen und eine Distanz aufzubauen, die Angehörige anderer Rassen als Quelle einer „krankhaften Art von Gefühl“ abwertet. In „Indians“ löst Lawrence diese grundlegende Ambivalenz im Hinblick auf den Primitivismus nicht auf. So vervielfältigt er in den Schlusssätzen seines Essays dialektische „aber“ (sechs in zwei Absätzen), um seine gleichzeitige Anteilnahme am religiösen Pathos und dem Bedürfnis nach Distanz zu erklären: „Weder geleugnet noch akzeptiert“, kommt Lawrence zu dem Schluss, dass er „sich nicht mehr um die Trommel herum scharen kann“ (Original, S. 130). Diese mittlere Schwellenposition, die sich auf der ausschließenden Grenze des „weder/noch“ befindet, hält ihn davon ab, sich *entweder* mit den „Indianern“, die er beobachtet, *oder* mit dem „Engländer“ zu identifizieren, den er darstellt. In solchen Augenblicken bricht die spiralförmige Bewegung von Lawrences mimetischer Patho(-)logie zusammen und enthüllt eine ausweglose Situation, die unter Modernisten nicht ungewöhnlich ist, welche von den ansteckenden Ausbrüchen, denen sie begegnen, sowohl angezogen als auch abgestoßen werden. Wie wir bereits in früheren Kapiteln gesehen haben, ist das Pathos der Distanz nicht immer eine Quelle kritischer Einsicht und theoretischer Erhellung; es kann auch zu Widersprüchen führen, in denen das forschende Subjekt ganz buchstäblich vom *sym-pathos* beherrscht wird, das es sich zu überwinden bemüht.

Und doch bedeutet das nicht, dass in späteren Schriften dieser ruhelose Ort affektiver Disjunktion nicht doch als ein Ort theoretischer

Konjunktion fungieren kann, sodass wie das „und" des Titels des Essays Lawrence das Pathos der Religion der Indianer für seine Leser über eine diskursivere Anthropologie weiterhin vermittelt. Denn nachdem er die pathologische Gefahr affektiver Ansteckung gespürt hat, zeigt Lawrences Patho-logie die positive, gewaltlose und letztlich belebende Dimension archaischer Formen der Kommunikation sowie den affektiven Mechanismus, der ihnen Leben verleiht. Lawrences Beitrag zur Mimesis-Theorie besteht darin, *sowohl* die gewaltsame, pathologische Dimension der rituellen Mimesis *als auch* ihr nutzbringendes, patho-*logisches* Gegenstück hervorzuheben.[28]

DIE MAGIE DER TEILHABE

Die Sammlung von Reiseessays mit dem Titel *Mexikanischer Morgen*, die 1924 zu einer Zeit geschrieben wurden, als Lawrence die zweite Fassung von *Die gefiederte Schlange* fertig stellte, die 1927 veröffentlicht wurde, ist eines der am wenigsten gelesenen und besprochenen seiner Werke. Doch sie bezeugt vielleicht besser als irgendein anderer seiner anthropologischen Texte seine kritischen Einsichten in die Rituale sympathetischer Magie. Seine Darstellung des „Tanzes des keimenden Maises" der Pueblo-Indianer fügt seinen früheren Beschreibungen der rituellen Mimesis eine weitere Schicht an Komplexität hinzu:

> Oder nehmen wir den Gesang, der den Mais wachsen läßt. Die dunklen Gesichter sind vorgeneigt, Dunkelheit fremder Rasse. Die Wimpern senken sich ein wenig über die dunklen, zeitlosen, verletzlichen Gesichter. Die Trommel ist ein Herz, das mit hämmernden Schlägen pocht. Und die Geister der Männer fahren aus in den Äther, schwingen in Wellen aus dem heißen, dunklen, bewußten Blutstrom, suchen die schöpferische Gegenwart, die allzeit im Äther schwebt, suchen die Einswerdung, folgen entlang dem geheimnisvollen Rhythmus des schöpferischen Pulsens weiter und weiter hinab in das keimende Leben des Mais, der unterm Boden liegt, um dort mit dem pulsenden, pochenden, knallenden Rhythmus, der aus dem dunklen, schöpferischen Blut im Menschen stammt, das bebende, pulsende Protoplasma im Samenkeim zu erregen, bis es

[28] Wenn Girard auch gewöhnlich die gewaltsame, zerstörerische Dimension der mimetischen Krise betont, erkennt er doch die pharmazeutische Rolle mimetischer Rituale. So sagt er im Anklang an Derridas Auffassung des platonischen *pharmakon*, dass die „Besessenheitsphänomene […] teils die Rolle von Heilmitteln, teils die Rolle von Krankheit, manchmal – ja nach Umständen und Situation – von beiden zugleich [spielen können]." Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, S. 244. Siehe auch Derrida, „Platons Pharmazie", S. 144ff.

seine Rhythmen schöpferischer Kraft hervorbrechen läßt in aufstrebende Blätter und Stengel (*MM*, S. 54f.)

Lawrences persönliche, sympathetische Reaktion auf den Tanz des keimenden Maises liefert ihm immer noch die affektive Grundlage, um die Funktion des Rituals aus einer inneren, erfahrungsmäßigen Perspektive zu verstehen. Und doch ist dies nicht nur eine Beschreibung, die auf einer persönlichen Mitteilung von „religiösem Pathos" beruht; sie ist auch eine Interpretation der Funktion eines Rituals, die sich implizit auf anthropologische Theorien sympathetischer Magie stützt, welche die Generation der Modernisten prägte.[29] Magie-Theorien herrschten zur Zeit, als Lawrence schrieb, vor und hatten einen gewaltigen Einfluss auf literarische Darstellungen des „Primitivismus" im Allgemeinen sowie auf Lawrence im Besonderen. John Vickery macht beispielsweise geltend, dass James Frazer „der am meisten geeignete Prüfstein dafür ist, Lawrences Interesse an Anthropologie und vergleichender Religionswissenschaft zu messen."[30] Tatsächlich können wir sehen, wie Frazers Theorie der sympathetischen Magie – wie sie in Kapitel 3 der gekürzten Fassung seines Monumentalwerks *Der goldene Zweig* (1890–1915) erscheint – Lawrence die zu grunde liegenden Prinzipien liefert, um magische Rituale zu verstehen. Denn Frazer postuliert bekanntlich zwei Gesetze im Zentrum seines Verständnisses primitiver Magie: das „Gesetz der Berührung" (oder Übertragungsmagie), demzufolge „Dinge, die einmal in Beziehung zueinander gestanden haben, fortfahren, aus der Ferne aufeinander zu wirken" und das „Gesetz der Ähnlichkeit" (oder homöopathische Magie), das auf der Überzeugung beruht, dass „Gleiches wieder Gleiches" hervorbringt.[31] Was diese Prinzipien

[29] Im Hinblick auf Lawrence erinnert uns Michael Bell daran, dass „die modernistische Generation stark von der zeitgenössischen Anthropologie beeinflusst war, insbesondere von James Frazer, der sein Lebenswerk immer noch weiter ausdehnte, während verschiedene Fassungen von Lucien Lévy-Bruhls Vorstellung eines „primitiven Geistes" gemeinsame Währung waren." Michael Bell, „Lawrence and Modernism", in: *The Cambridge Companion to D. H. Lawrence*, hg. v. Anne Fernihough (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), S. 181.

[30] John Vickery, „Myth and Ritual in the Shorter Fiction of D. H. Lawrence", in: *The Critical Response to D. H. Lawrence*, hg. v. Jan Pilditch (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2001), S. 230.

[31] James Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, gekürzte Fassung, Bd. 1 (New York: Macmillan, 1952), S. 12; dt.: *Der goldene Zweig*, übers. v. H. v. Bauer (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1968), S. 15.

gemeinsam haben, so Frazer, ist die Überzeugung, dass eine „geheime Sympathie" durch das fließt, was er als „unsichtbaren Äther" bezeichnet und verantwortlich für die Tatsache ist, dass Dinge „aus der Ferne aufeinander wirken".[32] Daher scheint es, dass Lawrences wiederholte Bezugnahmen auf die Vorstellung des „Äthers" und seine Erkenntnis, dass die menschliche, emotionale Energie, die durch den Tanz ausgelöst wird, aus der Ferne auf den Mais wirkt und die natürliche schöpferische Energie im Saatkeim weckt, sich auf einen typischen Fall von Magie beziehen, der auf dem Gesetz der Nachahmung beruht, aufgrund dessen „Ähnliches Ähnliches hervorbringt".

Und doch ist Lawrences Abweichung von Frazer ebenso bedeutend wie seine Schuld ihm gegenüber, und wir sollten vorsichtig sein, ihre jeweiligen Vorstellungen von „Ansteckung", „Mitgefühl", „Nachahmung" einander zu sehr anzunähern. Denn Frazer versteht „Ansteckung" im Sinne *physischer* Ansteckung, im Sinne eines Gesetzes des Kontakts derart, dass Objekte, die sich in physischer Nähe zu einer Person oder einem Ding befanden (wie beispielsweise Kleider) die Eigenschaften der Person tragen, der sie gehören. Ähnlich beruht Frazer zufolge die Nachahmung auf einer repräsentationalen Vorstellung von Mimesis, die mit einer *äußeren* "Ähnlichkeit" zwischen ritueller Handlung und dem gewünschten Effekt zu tun hat. Beispielsweise beruht die Handlung des Ausgießens von Wasser auf die Erde auf der Annahme des Magiers, dass „er allein durch Nachahmung jede Wirkung hervorbringen kann, die er hervorbringen will", in diesem Fall eine mimetische Reproduktion des natürlichen Regnens.[33] So verstanden sind „Nachahmung" und „Ansteckung" des rohen (inneren) Materials heiliger Affekte beraubt, um zu (äußeren) abstrakten Prinzipien oder zu „Gesetzen" zu werden, wie Frazer sie nennt.[34]

In der eben zitierten Passage, aber auch beständig sonst in seinen Schriften, liegt Lawrences Nachdruck eindeutig weniger auf der äußeren Logik, die die rituelle Magie beherrscht, als auf dem Zustand emotionaler Teilhabe, der ein solches nachahmendes, ansteckendes Fieber

---

32 Frazer, *Der goldene Zweig*, S. 17, 15.

33 Frazer, *Der goldene Zweig*, S. 16.

34 Zu einer ähnlichen Kritik an Frazers Interpretation sympathetischer Magie siehe Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, hg. v. Rush Rhees, übers. v. Rush Rhees und A. C. Miles (Chippenham, Eastbourne: Brynmill Press, 2010), S. 1–7. Girard dehnt diese Kritik auf Lévi-Strauss' strukturalistische Anthropologie aus. Siehe Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, bes. S. 353f.

von innen beseelt, was er auch als „wildes Entzücken, indem sie an den Mysterien der Natur teilnehmen“ oder als „Teilhabe am Geheimnis“ bezeichnet (*MM*, S. 57). Der Begriff der „Teilhabe“ ist wichtig für Lawrences Interpretation religiöser Magie; er legt Rechenschaft ab von der sympathetischen Kommunikation zwischen Menschen und der Welt der Natur, die im Zentrum seiner Beschäftigung mit dem Primitivismus steht. In diesem Sinne erinnert seine Position an jene andere, lange vernachlässigte, doch gleichermaßen zentrale Figur auf dem Gebiet der vergleichenden Anthropologie, eine Figur, die für das verantwortlich ist, was Michael Bell als „neue Konzeption des Primitiven“[35] bezeichnet: der französische Philosoph und Anthropologe Lucien Lévy-Bruhl.[36]

Lévy-Bruhl stand Lawrence in seiner Empfindsamkeit näher, stellte die Grundlagen einer westlichen, rationalistischen, cartesischen Kultur in Frage und erforschte andere Modalitäten des Denkens, wie sie in archaischen Kulturen erschienen. So konzentrierte er sich in seinem einflussreichsten Werk *Die geistige Welt der Primitiven* (*La mentalité primitive*, 1922)[37] auf die emotionale Dimension (oder *participation mystique*), die für den Glauben an eine mimetische Durchlässigkeit zwischen den menschlichen, animalischen und (über)natürlichen Sphären verantwortlich ist. „Teilhabe“, wie Lévy-Bruhl sie versteht, beruht auf einem Modus des Denkens, der auf der Ebene der Logik die Regel der Vermeidung des Widerspruchs überschreitet. Beispielsweise erklärt er, dass ein Zustand der Teilhabe „eine Verbindung zwischen dem Zauberer und dem Krokodil herstellt, daß der Zauberer das Krokodil wird, ohne sich indessen mit ihm zu vermischen.“[38] Außerdem präzisiert er, dass das, worum es bei dieser mimetischen Verschmelzung von Identitäten geht, eine *affektive*, und nicht eine *logische* Verschmelzung ist: Teilhaben, so schreibt er, „werden mehr gefühlt und erlebt, als gedacht“.[39] Kurz, Lévy-Bruhls Betonung liegt nicht so sehr auf einer Standardlogik und ganz ge-

35 Michael Bell, „The Metaphysics of Modernism“, in: *The Cambridge Companion to Modernism*, hg. v. Michael Levenson (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), S. 21.

36 Lawrences wiederholter Gebrauch des Begriffs der „Teilhabe“ im Kontext seiner anthropologischen Beobachtungen stützt Bells Behauptung, dass er mit Lévy-Bruhls Denken vertraut war. Er machte sich mit diesem Denken wahrscheinlich über Jane Harrison vertraut, deren Werk Lawrence gelesen hatte.

37 Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (Paris: Retz-C.E.P.L., 1976); dt.: *Die geistige Welt der Primitiven* übers. v. M. Hamburger (Düsseldorf: Diederichs, 1959).

38 Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*, S. 37.

39 Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*, S. 352.

wiss nicht auf einer rationalistischen Kritik dieser Logik, sondern vielmehr auf dem Verständnis der affektiven Dynamik, die das „primitive" Subjekt dazu führt, die Grenzen der Individuation zu überschreiten.[40]

In einer nachfolgenden Untersuchung mit dem Titel *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931) widmet Lévy-Bruhl der affektiven Dimension, die bei zeremoniellen Tänzen eine Rolle spielt, ein ganzes Kapitel und gelangt zu Schlussfolgerungen, die denen, die implizit in Lawrences Darstellung enthalten sind, ähnlich sind.[41] Indem er sich auf die rituelle Dimension konzentriert, die Zustände kollektiver Teilhabe erzeugt, identifiziert er die Trommel als das „wesentliche Element" magischer Rituale.[42] Dieses Instrument ist dem französischen Anthropologen zufolge unverzichtbar dafür, dass die sympathetische Magie funktioniert, insofern es „die Bewegungen und Gesten der Akteure … , von Rhythmus, Tanz, Musik und Gesängen" anregt, und das hervorbringt, was er als „intensive Emotion" bezeichnet, die wiederum einen Zustand kollektiver Teilhabe induziert.[43] Genauer betont Lévy-Bruhl die Bedeutung der psychologischen Wirkung des Trommelrhythmus' auf das affektive System der Teilnehmer, damit die magische Teilhabe stattfindet: „Solche Methoden der kollektiven Hypnose", schreibt er, „sind sehr geeignet, jene häufig beschriebenen Zustände von Ekstase oder *Trance* zu bestimmen, in denen ekstatische Subjekte [*hors d'eux-mêmes*] ausschließlich in einer Welt intensiver mystischer Emoti-

[40] Die unglückliche Wahl des Begriffs „prälogisches Denken", den Lévy-Bruhl benutzt, um die Modalität des Denkens des „primitiven Geistes" zu charakterisieren, bringt sein Werk schnell in Verruf. Doch wenn man sich die Zeit nimmt, ihn zu lesen, ist man verblüfft von seinem Gefühl der Bewunderung für diese Modalität des Denkens, was die Hierarchie zwischen „logischem" und prälogischem" Geist als viel weniger scharf umrissen erscheinen lässt, als sie anfänglich klingt. Im Gegensatz zu Fraser, der die „rohe Intelligenz" der „Wilden" mit der von „stumpfsinnigen Menschen" vergleicht, oder Freud, der primitive Menschen Kindern und Zwangsneurotikern angleicht, präzisiert Lévy-Bruhl, dass diese Modalität des Denkens keine Folge der geistigen „Unfähigkeit oder Ohnmacht" ist. Und er fügt hinzu: „Dann wird die Geistestätigkeit der Primitiven nicht mehr von vornherein als eine unentwickelte, kindliche und fast pathologische Form der unseren gedeutet werden. … ; sie wird im Gegenteil unter den gegebenen Bedingungen als normal, umfassend und nach ihrer Art entwickelt erscheinen." Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*, S. 14, 16.

[41] Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963).

[42] Lévy-Bruhl, *Surnaturel*, S. 135.

[43] Lévy-Bruhl, *Surnaturel*, S. 133.

on leben.“[44] Hypnotische Formen der Enteignung sind sowohl für Lévy-Bruhl als auch für Lawrence die Tür, um Zugang zu religiösen Formen der Teilhabe zu finden; die Mimesis erweist sich als privilegiertes Medium des Heiligen.

Diese auffällige Isomorphie zwischen Lévy-Bruhls und Lawrences Darstellungen der psychischen Wirkungen ritueller Tänze deutet darauf hin, dass für beide Autoren die nachahmende Magie kein logischer Fehler ist. Sie beruht auch nicht auf dem naiven Glauben, dass sich Gesetze der Ähnlichkeit und raum-zeitlichen Nähe mechanisch anwenden lassen, damit sich magische Ergebnisse einstellen. Stattdessen beharren beide darauf, dass der Glaube an die Wirksamkeit von Magie das Produkt einer kollektiven, rituellen Erfahrung ist, die für die Herstellung einer erfahrungsmäßigen Kontinuität zwischen der vollzogenen Handlung und dem erwarteten Ergebnis verantwortlich ist. Genauer ist es für Lawrence ebenso wie für Lévy-Bruhl die *hypnotische* Kraft der Trommel, die die tanzenden Subjekte ihres „Geistes“ enteignet und ihnen gestattet, „die kreative Energie aufzusuchen“ und auf diese Weise eine identifizierende, sympathetische Verbindung zwischen der Welt des Menschen und der Welt der Natur im Großen herzustellen. Diese affektive Beziehung ist wiederum dienlich dafür, aktiv von den unpersönlichen Kräften der Natur (oder des „Äthers“) Besitz zu ergreifen und ihre schöpferischen Energien (oder „Protoplasma“) zu reaktivieren. Lawrence zufolge bringt also Ähnliches Ähnliches hervor, und das rhythmische „Pulsieren“ der Trommel aktiviert das rhythmische „Pochen“ der Natur nur insofern, als die Teilnehmer ein „wildes inneres Entzücken [erfahren], wenn sie an den Mysterien der Natur teilhaben.“ Bildlich gesprochen, ist die mimetische Teilhabe für Lawrence nichts mehr und nichts weniger als der lebendige Saft, der durch die Kanäle der sympathetischen Magie fließt.

---

[44] Lévy-Bruhl, *Surnaturel*, S. 138. Diese Analogie geht nicht auf einen direkten Einfluss zurück. Lévy-Bruhl veröffentlichte *Surnaturel* erstmals 1931 nach Lawrences Tod, aber Beschreibungen ritueller Besessenheit waren gemeinsame Währung, und Lawrence war mit ihnen aus anderen Quellen vertraut. Jane Harrison zum Beispiel bestimmt Frazers Darstellung der sympathetischen Magie aus psychologischer Perspektive neu: „Sympathetische Magie ist, wie die moderne Psychologie uns lehrt, … nicht das Ergebnis einer Verstandestäuschung, und auch nicht die Ausübung eines ‚mimetischen Instinkts‘ [d. h. Darstellungsinstinkts], sondern in letzter Analyse eine Äußerung, eine Entladung von Gefühl und Sehnsucht.“ Jane Harrison, *Ancient Art and Ritual* (London: Williams & Norgate, 1913), S. 34.

Das ist eine wichtige und ziemlich innovative anthropologische Behauptung. Sie korrigiert nicht nur weit verbreitete modernistische Tendenzen zur Abwertung von Magie aus rationalistischen Gründen (d. h. als eine „irrtümliche Assoziation von Ideen", die kennzeichnend für Kulturen ist, die sich noch im Kindesalter des Denkens befinden)[45], sondern sie nimmt auch jüngere anthropologische Definitionen von Magie vorweg, die sich der belebenden Kraft nachahmender Affekte bewusst sind. Denn Lawrence zufolge lässt sich die sympathetische Magie nur insofern als wirksam erfahren, als sie auf dem beruht, was der französische Anthropologie Edgar Morin in Erweiterung von Lévy-Bruhls Denken als „Mimesis" bezeichnet. Wie er es formuliert: „Der Mensch ahmt alles nach; er ist das mimetische Wesen par excellence." Und er fügt hinzu: „Mimetismus ist die Fähigkeit, mit der Umgebung in Resonanz zu treten, die Offenheit gegenüber der Welt, die Teilhabe selbst, die Möglichkeit der Verschmelzung mit den anderen."[46] Lawrences Darstellung der sympathetischen Magie beruht auf dem Wunsch, wieder mit der Kraft mimetischer Personifikation in Berührung zu kommen, um die Grenzen des Ichs für ihr menschliches, animalisches und natürliches Außen zu öffnen. Diese archaische, rituelle Mimesis ist für Lawrence die Quelle einer interpersonalen (oder „mystischen") Teilhabe, die das Subjekt in der flüssigen Affektivität des mimetischen Unbewussten (oder „Blutbewusstseins") verankert und als solche wiederholt als ein Ort idealisierter Authentizität beschworen wird, die radikal der

[45] Frazer betrachtete die Magie als „falsche Anwendung der Ideenassoziation" und kam zu dem Schluss, dass „jegliche Magie […] notwendigerweise falsch und unfruchtbar [sei]". Frazer, *Der goldene Zweig*, S. 17, S. 71. Freud, der Frazers rationalistische Forschungsrichtung fortführte, geißelt die Magie wegen ihres Glaubens an die „Allmacht des Denkens" und charakterisiert primitive Menschen als Zwangsneurotiker, die von einer überschüssigen Rationalität, d. h. einer irrtümlichen Rationalität, angetrieben werden. Siehe Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1986).

[46] Edgar Morin, *L'homme et la mort* (Paris: Seuil, 1974), S. 99. Wie Lawrence vor ihm ergänzt Morin Frazers und Lévy-Bruhl Darstellungen der Magie durch die Akzentuierung der Rolle affektiver Mimesis. Denn die Magie ist Morin zufolge „subjektive Teilhabe und objektive Aneignung zugleich, … die Objektivität ritueller und magischer Formeln einerseits und die Subjektivität des Zustands magischer Kommunikation andererseits … d. h. der Wille des Mikrokosmos, sich mit dem Makrokosmos zu identifizieren oder ihn sich durch Mimikry [*en le mimant*] anzueignen." Und er kommt zu dem Schluss: „In nahezu allen Fällen ist die Magie von Ritualen umgeben, d. h. von Mimen. Rituale sind magische, feierliche und hieratische Mimikrys der gewollten Sache." (S. 100f.).

westlichen Betonung des Geistes (oder „Geistbewusstseins“) entgegengesetzt ist. Für Lawrence fungiert die Mimesis also nicht nur als ein Instrument des Willens zur Macht und der psychischen Unterjochung von Menschen unter charismatische Führerfiguren – obwohl *Die gefiederte Schlange* sicherlich eine Warnung vor der Gewalt der Opferungsformen „schlechter Mimesis“ ist, wie Girard sie nennen würde; sie ist auch ein Medium, das eine affektive, sympathetische Verbindung mit individuellen anderen, der Gemeinschaft und der Natur im Großen herstellt und dadurch die belebende, zusammenhaltende Dimension affektiver Formen der Teilhabe illustriert. Vielleicht rührt ein Teil dessen, dass Lawrence sich vom Primitivismus angezogen fühlte, von seiner Faszination von einer Form mimetischer Teilhabe her, die über die Rivalität und Gewalt der Moderne hinausgeht und die das Ich für die potenziell belebenden Affekte gemeinsamer Gärung öffnet.

Mit einem Wort, Lawrences Feier magischer Tänze im Kontext von Führerschaftsromanen wie *Die gefiederte Schlange*, die autoritäre Politik feiern, bleibt problematisch und sollte als mimetische Pathologie kritisiert werden, die für eine tyrannische Neigung im literarischen Modernismus kennzeichnend ist, an der Lawrence sich unkritisch beteiligt. Und doch ermöglichte uns der Umweg über die Anthropologie auch zu sehen, dass Lawrences Faszination von rituellen Tänzen nicht patho*logischer* Einsichten entbehrt, wenn auch nur deshalb, weil seine anthropologischen Schriften einen affektiven Mechanismus im Zentrum „primitiver“ Kulturen enthüllen, der sich den rationalistischen Darstellungen sympathetischer Magie des Mainstream entzogen hat und der erklärt, warum genau mimetische Formen der Teilhabe die Kraft haben, den Menschen mit dem lebendigen Saft in Berührung zu bringen, der durch die menschliche, animalische und natürliche Welt fließt.

Nun müssen wir hinzufügen, dass Lawrence in seiner späteren Periode nicht nur eine rückwärts gerichtete anthropologische Darstellung einer „guten“ rituellen Mimesis anbietet, um ein körperliches, sympathetisches Ich zu feiern, das „primitive“ Kulturen kennzeichnet, sondern auch eine vorwärts gerichtete philosophische Darstellung der westlichen Kultur durch die Konzentration auf die „schlechte“ repräsentationale Mimesis gibt, um ein geistiges, ideales Ich zu kritisieren, das die Moderne als ganze heimsucht. Wenn wir bisher gesehen haben, dass Mimesis, verstanden als *affektive Teilhabe* für Lawrences *Feier* der rituellen Affekte zentral ist, die die Grenzen der Individuation öffnen („gute“ Mimesis), werden wir nun gleich sehen, dass Mimesis, verstanden als

visuelle Repräsentation, ebenfalls im Zentrum seiner philosophischen und psychologischen Kritik der abendländischen Kultur und Subjektivität („schlechte" Mimesis) steht.

Bei diesem Wechsel vom *pathos* archaischer Rituale zum *logos* westlicher Schauspiele, von der Teilhabe zur Repräsentation, verwandelt sich Lawrences Anthropologie in eine philosophische Kritik der Mimesis, in eine kritische Patho-*logie*, die einen Prozess diagnostiziert, der ein Ich hervorbringt, das nur ein Phantom oder Schatten von ego ist.

3. DIE GEBURT DES IDEALEN ICHS

Lawrence betrachtete es als „das größte Unglück der Welt, als Philosophie und Dichtung gespalten wurden" (*P*, S. 520). Und da diese Spaltung sich auf der Grundlage eines alten Streits über den Wert mimetischer Kunst vollzog, ist es nur angemessen, dass Lawrences moderne Auseinandersetzung mit *sowohl* der Kunst *als auch* der Philosophie gerade die Ursache eines solchen unglücklichen Streits betrifft, nämlich die Mimesis. Das ist eigentlich ein klassischer theoretischer Zug, der sowohl antike als auch moderne Vorläufer hat. Wie Nietzsche vor ihm ist Lawrence natürlich antiplatonisch bei seinem Versuch, Philosophie und Literatur über die Frage nach der Mimesis wieder miteinander zu versöhnen. Und doch ist er, abermals wie Nietzsche, auch platonisch, insofern er meint, dass das Ich im Wesentlichen das Produkt dramatischer Schauspiele ist, die es prägen. Dieser Abschnitt ist einer Analyse von Lawrences Genealogie des Phantoms von ego gewidmet, einer Genealogie, die den Prozess betrachtet, durch den das abendländische Bewusstsein oder, wie Lawrence es auch nennt, das „phantasmatische Selbstbewusstsein" durch die Kraft mimetischer Repräsentation Form erhält und durch die idealistische Metaphysik, die sie beinhaltet. Wie wir sehen werden, beruht Lawrences Kritik des abendländischen, idealen Bewusstseins (oder Ichs) auf einer Untersuchung der mimetischen Formen (oder Ideen), die dieses Ich hervorbringen. Meine Behauptung lautet, dass Lawrence dadurch, dass er uns zeigt, wie dieses Ich geboren wird, uns etwas Wesentliches darüber sagt, warum sein Phantom die moderne Welt weiter quält.

Lawrences Auseinandersetzung mit der repräsentationalen Mimesis findet zwar zu verschiedenen Zeiten in seinen Schriften der 1920er Jahre statt, ist aber schon in seinen anthropologischen Darstellungen von Ritualen vorhanden, die wir bislang betrachtet haben. Beispielsweise geht

Lawrence in einem der Essays, die in *Mexikanischer Morgen* gesammelt sind, mit dem Titel „Indianer und Unterhaltung“ (1924) über die Grenzen des Titels hinaus und beginnt, einen theoretischen Vergleich zwischen indianischen und westlichen Formen von „Unterhaltung“ im Kontext einer Kritik mimetischer Kunst anzubieten – wie sie im griechischen Drama entspringt.[47] Die zugrunde liegende theoretische Spannung, die das gesamte Kapitel strukturiert (ebenso wie Lawrences Interpretation der Mimesis) kommt in den Anfangszeilen zum Vorschein, wenn Lawrence sagt: „Wir gehen ins Theater, um uns unterhalten zu lassen.“ Und er fügt hinzu: „Wir wollen aus uns herausgerissen werden. Oder doch auch wieder nicht ganz. Wir wollen Zuschauer unseres eigenen Theaters werden.“**(***MM*, S. 50). Lawrence stützt sich hier auf einen ekstatischen Begriff von „Unterhaltung“, dessen theoretische Wurzeln, wie wir wissen, bis auf Platons Darstellung des „Enthusiasmus“ im Theater zurückgeht, verstanden als ein Zustand der Besessenheit von einem Gott. Doch sofort spürt er die Notwendigkeit, diese Aussage dadurch einzuschränken, dass er eine visuelle Distanz von einem körperlichen Pathos einführt. In dieser einleitenden Schwankung von der Besessenheit zum Schauspiel, vom Ritual zur Unterhaltung, von der Mimesis, verstanden als *Teilhabe*, zur Mimesis, verstanden als *Repräsentation*, haben wir in Kürze die Ursprünge von Lawrences grundlegender Unterscheidung zwischen dem indianischen und dem westlichen Ich.

Die dionysische „Aufwärtsströmung“

Bislang haben wir gesehen, dass Lawrences Beschreibung der mystischen Verschmelzung der Indianer im Geheimnis der Teilhabe mit anthropologischen Darstellungen ritueller Magie übereinstimmt. Aber Magie ist nicht Lawrences einzige Inspirationsquelle. Die Auflösung der Selbstheit im unpersönlichen Geheimnis des Seins durch den berauschenden Rhythmus der Trommel im Kontext eines rituellen Tanzes mit ekstatischen Wirkungen: Das ist tatsächlich auch die Verpflanzung von Nietzsches Darstellung des Dionysischen in die mexikanische Er-

[47] Zu einer nachhaltigen Darstellung von *Mexikanischer Morgen* siehe Roberts, *Travel*, S. 87–99. Mein Schwerpunkt unterscheidet sich von dem von Roberts insofern, als ich mich auf einen Ansatz stütze, der Lawrences Interessen sowohl an der Anthropologie als auch an der Philosophie miteinander kombiniert, um das zu entwickeln, was ich für seinen raffiniertesten theoretischen Aufsatz halte, nämlich „Indianer und Unterhaltung“.

de.[48] Dass Nietzsches Denken in Lawrences Darstellung von Subjektivität eine große Rolle spielt, ist wohlbekannt, und die Kritiker haben die Aufmerksamkeit auf diese dionysische Unterströmung gelenkt, die den literarischen Modernismus im Allgemeinen und Lawrences Denken im Besonderen durchzieht.[49] Sowohl Conrad als auch Lawrence sind tatsächlich „Erben von Dionysos", die Nietzsches Interesse an der affektiven berauschenden Dimension der Mimesis erben. Aber trotz diesem allgemeinen Bewusstsein der Bedeutung von Nietzsches dionysischem Denken bei Lawrence wird Nietzsche selten, wenn überhaupt, im Kontext von Lawrences anthropologischen Schriften erörtert. Diese Aufgliederung von Lawrences heterogenem Denken gemäß vorgefertigter Grenzen zwischen den Disziplinen ist bedauerlich; sie verhindert ein umfassendes Verständnis des allgemeinen Geltungsbrereichs von Lawrences Kritik der abendländischen Kultur und der Unterhaltung sowie der weiteren philosophischen, ästhetischen und psychologischen Implikationen, die seine Darstellung der Geburt des Ichs prägen.

Nietzsches frühes Interesse an dem, was er in *Die Geburt der Tragödie* als „mystische Einheitsempfindung" (2) bezeichnet, lässt sich an Lawrences gesamter Darstellung der rituellen Mimesis spüren; doch Lawrences Schuld zeigt sich am umfassendsten im Hinblick auf die zugrunde liegende begriffliche Polarität, die Nietzsches Argumentation prägt. Denn Lawrence stützt sich ausdrücklich auf Nietzsches These der Geburt der Tragödie, um eine Verbindung zwischen rituellen magischen Tänzen und westlichen dramatischen Schauspielen zu formulieren. So sagt er beispielsweise: „Das Drama, so sagt man uns, hat sich aus solchen Zeremonialtänzen entwickelt. Das griechische Drama

---

[48] Lawrences Betonung des „Blutbewusstseins" stimmt eindeutig mit der dionysischen Tradition überein. Wie E. R. Dodds uns erinnert, ist Dionysos' Zuständigkeitsgebiet „nicht nur das flüssige Feuer der Traube, sondern der Saft, der in einem jungen Baum nach oben drängt, das Blut, das in den Adern eines jungen Tieres pulsiert." Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1964), S. xii.

[49] John Foster schreibt zum Beispiel, dass unter den Modernisten „zweifellos Lawrence am meisten gewillt ist, den großen kulturellen Gegensatz in *Die Geburt der Tragödie* zwischen Mythos und Theorie zu verfolgen." John B. Foster Jr., *Heirs to Dionysus: A Nietzschean Current in Literary Modernism* (Princeton: Princeton University Press, 1981), S. 92. In ähnlichem Sinne behauptet Kenneth Asher, dass mit Ausnahme Conrads „es wirklich nur Lawrence unter den britischen Schriftstellern des frühen 20. Jahrhunderts ist, der Dionysos so ernst nimmt, wie es Nietzsche gewünscht haben könnte." Asher, „Nietzsche, D. H. Lawrence", S. 2.

ist so entstanden.“ (*MM*, S. 58). Dieses nietzscheanische Echo, das das griechische Drama als Ableger dionysischer Rituale betrachtet, gestattet Lawrence, die theoretische Unterscheidung zwischen indianischer und westlicher Unterhaltung, ritueller Besessenheit und visuellem Schauspiel auf die Grundlage von Nietzsches fundamentaler Unterscheidung zwischen apollinischer (mimetischer) Repräsentation und dionysischem (mimetischem) Rausch zu stellen. Indem er die westliche und indianische Unterhaltung einander entgegensetzt, schreibt Lawrence, dass es in letzterer „weder Schaustellung noch Zuschauer“ (S. 55) gibt, „keine Trennung von Spieler und Zuschauer.“ (59) „Es gibt nichts von der Starrheit der Schaustellung. Sie stellen nichts vor, sie spielen nichts. Auf leise, unfaßliche Art *sind* sie etwas.“ (S. 57). „Repräsentation“ versus „Sein“, Geist versus Körper, Distanz versus Pathos oder, um es in nietzscheanischen Begriffen auszudrücken, apollinischer *Rausch*, der auf einer „visuellen Erregung“ beruht und dionysischen *Rausch*, der eine Erregung des „gesamten Affektsystems“ (*GD* 10, KSA 6.118) beinhaltet.[50] Lawrence stützt sich tatsächlich unausdrücklich auf Nietzsches künstlerische Metaphysik, um seine Darstellung der Geburt des westlichen „Bewusstseins“ – aus dem Schoße der „Unterhaltung“ zu strukturieren.

Und doch taucht, sobald dieser Vergleich einmal gezogen ist, sofort eine Reihe von Fragen auf. Wenn Lawrence beispielsweise der nietzscheanischen These zustimmt, dass das griechische Drama aus diesen zeremoniellen Tänzen entstand, und so weit geht, dass er sich auf die Unterscheidung zwischen der dionysischen Verschmelzung und der apollinischen Repräsentation stützt, warum sollte er dann darauf beharren, einen absoluten, inkommensurablen Unterschied zwischen dem rituellen ekstatischen Tanz und dem Theaterschauspiel, der indianischen und der westlichen Unterhaltung zu markieren? Warum sollte er schreiben, dass „die beiden Arten, die beiden Ströme [. . .] sich nie vereinigen [können] (*MM*, S. 52)? Sollte er nicht vielmehr sagen, dass westliche und indianische Unterhaltung komplementäre Prinzipien sind, ebenso wie die dionysische Mimesis und die apollinische Mimesis einander in der *Geburt der Tragödie* ergänzen? Schließlich wäre dies eine Position, die Nietzsches These viel getreuer ist. Trotz Nietzsches Feier dionysischer Formen mimetischer Berauschung verzichtet er nie auf die Notwendigkeit apollinischer „Repräsentation“. Im Gegenteil, er betrachtet die Repräsentation als notwendige Bedingung dafür, dass die Geburt

[50] Übersetzung geändert.

der griechischen Tragödie überhaupt stattfindet; als notwendigen Filter, durch den das dionysische Eine vermittelt wird und auf der Theaterbühne Form erhält. In diesem Sinne spricht Nietzsche von „Erlösung durch den Schein" (*GT* 4; KSA 6.38). Wenn es keine Erscheinung, keine Theatervorstellung gibt, könnten wir das haben, was Nietzsche als „Hexengebräu" bezeichnet, das für ihn der „dionysische Barbar", aber nicht der „*dionysische Grieche*" ist (2; KSA 6.31), und ganz bestimmt nicht jenes *ästhetische* Phänomen par excellence, das die griechische Tragödie ist. Kurz, Lawrence nimmt zwar Nietzsches These und die theoretische Polarität, die ihr zugrunde liegt, auf, aber wo Nietzsche eine komplexe Kontinuität und einen fruchtbaren Austausch zwischen apollinischer und dionysischer Mimesis postuliert, setzt Lawrence eine radikale Diskontinuität und hebt die tödliche Gefahr der gegenseitigen Befruchtung hervor. Daher sagt er, dass „das Bewusstsein des einen Menschheitszweiges [. . .] die Verneinung des Bewusstseins eines andern [ist]." (*MM*, S. 52). Ich frage mich, warum.

Lawrence wendet sich dieser Frage zu, während er seine Genealogie des abendländischen Bewusstseins im griechischen Drama weiter begründet. Folgendermaßen formuliert er die Implikationen des grundlegenden Konflikts zwischen ritueller Teilhabe und visueller Repräsentation bei der Bildung dessen, was er jetzt als westlichen „Geist" bezeichnet:[51]

> Und hier kann man nun endgültig den Unterschied zwischen indianischer Darstellung und sogar der frühesten Form des griechischen Dramas erkennen. Bei den altweltlichen dramatischen Darstellungen gab es von Anfang an den Zuschauer, wenn auch nur in Gestalt des Gottes oder der Göttin selbst, denen das dramatische Opfer dargebracht wurde. Und diese Gottheit löst sich schließlich in einen Geist auf, der von irgendeinem besonderen Gedanken oder einer Idee erfüllt ist. Und im Laufe einer langen Entwicklung werden wir selbst die Götter unseres eigenen Dramas. Das Schauspiel wird *uns* dargebracht. Und wir sitzen darüber, wir thronen im Geiste, beherrscht von einer einzigen, ausschließlichen Idee, und urteilen über das Dargestellte. (*MM*, S. 59)

Dies ist eine entscheidende, doch noch dunkle und elliptische Passage in Lawrences genealogischer Darstellung der Geburt des Ichs.[52] Daher ist es schwierig für den Leser, den unmittelbaren Schritten zu folgen, die

[51] In dieser Passage verwendet Lawrence die Begriffe „Geist" und „Bewusstsein" ebenso wie „Ich" synonym.

[52] In einem Kommentar zu dieser Passage bemerkt David Ellis, dass seine „Kausalkette äußerst elliptisch ist". *D. H. Lawrence: Dying Game, 1922–1930* (Cambridge:

die abrupten Übergänge von „Gott“ zum „Geist“ oder vom „Zuschauer“ zur „Idee“ zu folgen – Übergänge, die durch eine Kette von „und“ lose miteinander verbunden sind. Allgemeiner gesagt, ist es schwierig zu sehen, wie sich Lawrence von den Ursprüngen der westlichen „Unterhaltung“ zur Geburt des westlichen „Bewusstseins“ bewegt und welche Rolle die Mimesis in diesem Prozess spielt. Um die Zwischenschritte von Lawrences elliptischer Darstellung des Prozesses zu rekonstruieren, durch den visuelle Schauspiele für die Bildung eines „phantasmatischen Bewusstseins“ verantwortlich sind, ist es notwendig, die theoretischen Quellen genauer zu betrachten, auf die er sich stützt.

Die Betonung des Primats apollinischer Repräsentation – was Lawrence als „Gott als Zuschauer“ bezeichnet – in der frühesten Form der Tragödie ist zwar immer noch erkennbar nietzscheanisch, aber dieser Einfluss wird auch durch Jane Harrisons Darstellung der Ursprünge des griechischen Dramas in *Ancient Art and Ritual* (1913) vermittelt.[53] Als eine der ersten einflussreichen weiblichen Altphilologen in England und zentrale Figur der so genannten Cambridger Ritualisten[54] stützt Harrison die nietzscheanische These, dass das Drama aus dionysischen Riten entsprang. Im Gegensatz zur platonischen Kritik der Kunst als mimetischer Repräsentation betont Harrison die Rolle der affektiven Mimesis bei der Geburt griechischer Kunst. So schreibt sie, dass „der Ursprung der Kunst nicht die Mimesis ist, sondern die Mimesis entspringt der Kunst, einem emotionalen Ausdruck.“ Und sie fügt hinzu: „Wir übersetzen Mimesis durch ‚Nachahmung‘, und zwar ganz zu Unrecht. Das Wort Mimesis bedeutet die Handlung oder das Tun einer Person, die als *Mime* bezeichnet wird.“[55] Harrison wiederholt jedoch nicht nur Nietzsches These. Sie stützt sich auch auf anthropologische Theorien sympathetischer Magie (hauptsächlich Frazer, aber auch Lévy-Bruhl und Durkheim), um ihre eigene Erklärung der Geburt der Tragödie zu geben.

Cambridge University Press, 1998), S. 179.

53 Ellis schreibt, dass in dieser Darstellung der Ursprünge des griechischen Dramas Lawrence sich „zum Teil auf seine Erinnerungen an Jane Harrisons *Ancient Art and Ritual* stützt, das er schon 1913 gelesen hatte.“ Ellis, *Lawrence*, S. 179.

54 Die Cambridger Ritualisten waren eine Gruppe von britischen Altphilologen der Jahrhundertwende (ihre Mitglieder umfassten Gilbert Murray, F. M. Cornford, A. B. Cook und Jane Harrison), die in erster Linie darauf aus waren, die Verbindungen zwischen den Ursprüngen der griechischen Tragödie und dem Ritual anhand von anthropologischen Theorien der Magie zu erforschen.

55 Harrison, *Ancient Art and Ritual*, S. 46f.

So hebt sie zum Beispiel die *magische* gegenüber der *musikalischen* Dimension der Kunst hervor und verbindet die griechische Tragödie mit primitiven Fruchtbarkeitstänzen, deren Ziel darin besteht, das Kommen des Frühlings wachzurufen. Ihrer Ansicht nach war der „Dithyrambos zunächst ein hüpfender, inspirierter Tanz, um die Geburt von Dionysos im Frühling zu feiern und somit auf magische Weise das Kommen des Frühlings und das Wachstum von Getreide anzuregen."[56] So können wir bereits sehen, dass, wenn Lawrence eine Darstellung des Tanzes des keimenden Maises gibt, während er ihn zugleich mit dem westlichen Drama verknüpft, er einen Zug umkehrt, der sich im Zentrum von Harrisons nietzscheanischer/anthropologischer These zum Übergang vom Ritual zur Kunst in der abendländischen Kultur befindet. Nur wenn wir Lawrences „elliptische" Darstellung von Unterhaltung vor dem Hintergrund von Harrisons Interpretation des Rituals betrachten, können wir daher die zugrunde liegende *philosophische* Logik verstehen, auf der seine Darstellung der Geburt eines Ichs beruht, das nur ein Phantom ist.

Der theoretische Kern von Harrisons These über die Ursprünge des abendländischen Dramas betrifft gerade die Zwischenschritte, die von einem Ritual, das auf physischer Teilhabe (oder Verkörperung) beruht, zur „Kunst" führt, verstanden als visuelles Schauspiel (oder Repräsentation). So schreibt sie beispielsweise, dass „der bloß emotionale Tanz sich aus einem undifferenzierten Chor zu einem Schauspiel entwickelt, das von Schauspielern aufgeführt und von Zuschauern angesehen wird."[57] Diese Behauptung stimmt zwar noch mit Nietzsches *Geburt der Tragödie* überein, aber Harrison fügt diesem Argument eine psychologische Dimension hinzu. Gut unterrichtet in dem, was sie als „zeitgenössische Psychologie"[58] bezeichnet, präzisiert sie, dass das primitive Subjekt durch eine reflexhafte Neigung zur Nachahmung gekennzeichnet ist, sodass „was auch immer den primitiven Menschen interessiert", „was auch

---

56 Harrison, *Ancient Art and Ritual*, S. 153. Interessanterweise gibt Harrison sogar an, dass Dionysos „immer mit dem Volk, mit den ‚Arbeiterklassen' war", und stellt eine Verbindung zwischen Klasse und (dionysischer) Mimesis her, an die sich Lawrence wahrscheinlich erinnerte und die er aufgriff.

57 Harrison, *Ancient Art and Ritual*, S. 204.

58 Harrison war zwar an Freud und Jung interessiert, aber ihre Darstellung zeigt auch ihre Vertrautheit mit der psychophysiologischen Konzeption des mimetischen Unbewussten, der wir schon bei Nietzsche, Conrad und jetzt bei Lawrence begegnet sind.

immer in ihm ein starkes Gefühl auslöst, er nachzuahmen versucht."[59] Eine solche reflexhafte, mimetische Teilhabe entspringt ihrer Ansicht nach aus einem körperlichen Drang, der die Subjekte unbewusst überkommt und keinen Raum und keine Zeit für bewusste Überlegungen aus der Distanz übrig lässt. Die Subjekte, die am Tanz physisch teilnehmen, denken nicht über den Tanz nach, sie tanzen; die Zuschauer, die eine Aufführung sehen, erleben den Tanz zwar nicht, können ihn aber aus der Distanz bewerten.

Dieses Pathos der Distanz, durch das sich die mimetische Teilhabe in mimetische Repräsentation verwandelt, ist Harrisons Ansicht nach das Gelenk zwischen Ritual und Kunst: „aus der *wiederholten* Repräsentation", schreibt sie, „erwächst eine Art von *Abstraktion*, die zum Übergang vom Ritual zur Kunst beiträgt." Und später fügt sie hinzu, dass der Übergang von der Teilhabe zur Beobachtung einen „Raum zwischen einem Impuls und einer Reaktion" einführt oder aber ein „begriffenes, ‚präsentiertes' Bild, was wir als *Idee* bezeichnen."[60] Wenn die Repräsentation eine Distanz zum unbewussten Reflex zur Teilnahme ins Spiel bringt, ermöglicht ihre Wiederholung oder Re-präsentation den Prozess der Abstraktion. „Ideen" sind Harrison zufolge anfänglich visuelle Bilder, die sich zu Gedanken kristallisieren, wenn das Subjekt kein direkter Teilnehmer am körperlichen Pathos mehr ist, sondern sich stattdessen in einer visuellen Distanz befindet. Schließlich betrifft der Cambridger Ritualistin zufolge dieser Wechsel von der Teilhabe zur Repräsentation ebenfalls die griechische Vorstellung der Gottheit. Der Gott, so Harrison, ist keine lebendige immanente Gegenwart mehr, die man beim Tanzen empfindet. Im Gegenteil, „er wird allmählich vom Ritus abgelöst, und sobald er ein eigenes Leben und Sein getrennt vom Ritus erhält, ist er ein erstes Stadium in der Kunst, ein Kunstwerk, das im Geist existiert."[61]

Wir sollten jetzt in einer besseren Position sein, um zu sehen, dass trotz der äußerst elliptischen Dimension von Lawrences Darstellung des Ursprungs westlicher Unterhaltung und des Geistes, er getreu Harrisons anthropologischer und psychologischer Weiterentwicklung der nietzscheanischen Darstellung des Übergangs vom Ritual zur Kunst folgt. Wenn Lawrence vom Übergang vom indianischen Ritual zur westlichen

59 Harrison, *Ancient Art and Ritual*, S. 49.
60 Harrison, *Ancient Art and Ritual*, S. 42, S. 53.
61 Harrison, *Ancient Art and Ritual*, S. 191.

Unterhaltung, von der (dionysischen) Teilhabe zur (apollinischen) Repräsentation anhand des Übergangs von „Gott als Zuschauer" spricht, der wiederum Zuschauer hervorbringt, die „im Geist thronen" und von „Ideen" belehrt sind, sagt er nichts wirklich Originelles, sondern reiht sich stattdessen in eine mimetische Tradition ein. So kondensiert er Harrisons komplexe Argumentation auf die wichtigsten Schritte, die für das verantwortlich sind, was sie als den kulturellen Übergang des Abendlandes von der rituellen zur visuellen Kunst, von der mimetischen Teilhabe zur mimetischen Repräsentation betrachtet.

Und doch bedeutet das nicht, dass Lawrence einfach Harrisons (frühe nietzscheanische) These von der Geburt der Kunst aus dem Ritual rekapituliert. Wie häufig bei Lawrence werden äußere Quellen in seine eigene theoretische Agenda eingegliedert, eine Agenda, die in diesem Fall auf dem *entgegengesetzten treibenden Ziel* aus seinen beiden theoretischen Quellen beruht. Wenn sowohl Lawrences als auch Nietzsches Ziel darin besteht, eine Darstellung der Geburt des westlichen *Dramas* zu geben, besteht Lawrences primäres Anliegen darin, eine Darstellung der Geburt des westlichen *Bewusstseins* zu geben, das sich aus solchen Dramen ergibt. Diese Änderung des Fokus beinhaltet eine Änderung der Bewertung der Geburt der Tragödie um 180 Grad, eine Änderung, die, weit davon entfernt, Nietzsches und Harrisons These zu stützen, dem Drang entgegentritt, der sie motiviert. Denn die Versuche der beiden Altphilologen, die körperliche Dimension des griechischen Dramas wiederzugewinnen, führen sie dazu, eine *Kontinuität* zwischen dem dionysischen Pathos und der apollinischen Distanz, zwischen der körperlichen Verkörperung und der visuellen Repräsentation herzustellen; Nietzsche spricht von „Ehe" und „Versöhnung", Harrison von „Übergang" und „Entwicklung". Im Gegensatz dazu betont Lawrence die radikale *Diskontinuität* zwischen der dionysischen und der apollinischen Mimesis, zwischen dem Pathos der Indianer und der westlichen Distanz, um die Bildung eines Typs von westlichem Ich streng zu verurteilen, das in einem transzendenten Geist und nicht in der Immanenz körperlicher Reflexe verankert ist.

Lawrences Nähe zu Nietzsche sowie zu anderen geistigen Vorbildern wird häufig markiert durch ein besorgtes Bedürfnis, seine Position von seinen Vorgängern zu unterscheiden. Diese romantische „Einflussangst" und die „mimetische Rivalität", die darauf folgt, sind sicherlich immer noch in Lawrences Denken vorhanden, bei einem Schriftsteller, der häufig die Gedanken seiner Vorbilder in seine eigenen aufnimmt,

während er gleichzeitig ihre Schlussfolgerungen umstürzt.[62] Schematisch gesprochen, feiert Nietzsche die Versöhnung zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen als den „wichtigste[n] Moment in der Geschichte des griechischen Kultus" (*GT* 2, KSA 1.32). Andererseits betrachtet Lawrence die Notwendigkeit, eine apollinische Distanz zu postulieren, die nicht nur für den Tod eines wahrhaft „religiösen Pathos" und des flüssigen, dionysischen „Blutbewusstseins" verantwortlich ist, das dieses Pathos beinhaltet, sondern auch für die Geburt eines statischen Ichs „das im Geist inthronisiert" und mit der „Idee" identifiziert wurde. Für Lawrence erweist sich also Nietzsches frühe These der „Geburt der Tragödie" als an eben demselben Idealismus mitschuldig, den er zu untergraben versucht – ein Punkt, den Nietzsches Versuch der Selbstkritik teilweise bestätigt. Das ist wahrscheinlich der Grund, warum in einem seiner anderen Essays, die den Ritualen der amerikanischen Ureinwohner gewidmet sind, Lawrence so weit geht, dass er das Dionysische und das Christentum über einen Kamm schert und die Ekstase der Ureinwohner als „das genaue Gegenteil des Aufströmens dionysischer oder christlicher Ekstase" (*MM*, Original, S. 179) bestimmt. Lawrence zufolge fließt diese Ekstase deshalb nach oben zu einer idealen transzendenten Sphäre, weil sie durch die Notwendigkeit der apollinischen Repräsentation vermittelt wird, anstatt nach unten zu einem körperlich immanenten Grund. Kurz, aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass für Lawrence die Geburt der Tragödie notwendig zum Teil eine Fehlgeburt ist: Die Geburt der apollinischen Distanz bringt den Schwangerschaftsabbruch des dionysischen Pathos hervor.

Der Schatten des Idealen (von Platon zu Lacan)

Von Nietzsche haben wir gelernt, dass mimetische Beziehungen zu geistigen Vorbildern immer ambivalent sind und dass sich auf einer tieferen Ebene des Denkens Dankbarkeit ihnen gegenüber finden lässt. Das ist eindeutig auch der Fall bei Lawrence, der trotz seiner impliziten Kritik des *frühen* Nietzsche sich weiterhin stark auf Nietzsches *spätere* Kritik am Idealismus stützt, um seine genealogische Kritik des westlichen „phantasmatischen Bewusstseins" zu vervollständigen. Das ist besonders deutlich, wenn Lawrence von der Wurzel des Problems, wie es im griechischen Theater erscheint, zu jener modernen Form der Unterhal-

[62] Über Lawrences Rivalität gegenüber Nietzsche siehe Foster, *Heirs to Dionysos*, S. 34, S. 180.

tung übergeht, die der Kinosaal darstellt.[63] Bei diesem Wechsel von der Antike zur Moderne, vom griechischen Theater zum modernen Kino dreht sich Lawrences Kritik der Unterhaltung weiter um die Frage nach der apollinischen, repräsentationalen Mimesis. Aber dieses Mal kommt die onto-psychologische Dimension seiner Argumentation direkt zum Vorschein, insofern Lawrence daran geht, die idealistische Metaphysik zu kritisieren, die dem modernen Ich Form verleiht.

Um moderne Formen mimetischer Unterhaltung anzuprangern, geht Lawrence nicht im Sinne einer streng logischen, expliziten Argumentation vor. Stattdessen stützt er sich auf eine assoziative tropologische Dynamik, die nicht vollständig artikuliert wird und daher die Aufgabe, die theoretische Bedeutung seiner dichterischen Sprache zu übersetzen, seinen Interpreten überlässt. Beispielsweise schreibt er noch in „Indianer und Unterhaltung“:

> Im Film hat es [das moderne Subjekt] sich vom Erdenstoff sogar noch weiter abgelöst. Dort sind die Leute wahrhaft Schatten; die Schattenbilder sind Gedanken seines Geistes. Sie leben im reißenden und kaleidoskophaften Reich des Abstrakten. (*MM*, S. 51)

Diese Zeilen verdeutlichen, dass Lawrence, während er sich von der Antike zur Moderne, von der griechischen zur modernen Unterhaltung bewegt, im Grunde in der Schuld von Nietzsches Denken bleibt. Ähnlich wie Nietzsches Kritik am Wagner'schen Theater nennt auch Lawrences Kritik am Filmtheater seine theoretischen Quellen nicht ausdrücklich, sondern nimmt an, dass seine Leser mit der philosophischen Tradition vertraut sind, mit der er sich auseinandersetzt. Und abermals wie Nietzsche reproduziert Lawrences agonistische Konfrontation mit dieser Tradition die theoretische Perspektive seiner Vorbilder/Gegner, um seine Kritik gegen sie zu wenden. Was nun bei Lawrences Darstellung des Kinos auf dem Spiel steht, ist eine Neuinszenierung der platonischen Kritik mimetischer Kunst, die durch eine nietzscheanische Wendung gekennzeichnet ist, welche diese platonische Geste bumerangartig auf Platon zurückwendet. Um der Klarheit willen wollen wir die synchronische platonisch/nietzscheanische Doppelbewegung, die Lawrences Kritik an der siebten Kunst prägt, künstlich aufspalten.

---

[63] Zu Lawrence und Film siehe Sam Solecki, „D. H. Lawrences View of Film“, *Literature/Film Quarterly* 1.1 (1973): S. 12–16; und Louis Greiff, *D. H. Lawrence: Fifty Years on Film* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001).

Der anfängliche Träger von Lawrences erzählerischer Bewegung stimmt mit Platons ontologischer Kritik der repräsentationalen Mimesis überein. Denn wenn Lawrence die bewegten Bilder beschreibt, die im Dunkel des Saales als „Schatten" erscheinen, spielt er auf das an, was Platon im 7. Buch des *Staats* als „Schatten, die vom Feuer auf die Wand der Höhle geworfen werden" (515a) bezeichnet. Die Verbindung zwischen dem Kino und dem platonischen Mythos der Höhle, die Lawrence bereits in den 1920er Jahren vorschwebte, wird nun weithin auf dem Gebiet der Filmstudien gezogen.[64] Doch im Unterschied zu Filmwissenschaftlern und im Einklang mit Platon betont Lawrence die *ontologischen*, und nicht die *ästhetischen* Implikationen der kinematografischen Mimesis, um eine westliche Form moderner Kunst in Misskredit zu bringen. Denn, wenn Platon im 10. Buch des *Staats* bekanntlich die mimetischen Künste wie Dichtung und Malerei dafür kritisiert, dass sie bloße „Kopien" oder „Phantome" hervorbringen, die „drei Schritte von der Natur entfernt sind" (597e), macht Lawrence einen ähnlichen Zug, wenn er „bewegte Bilder" aufgrund dessen kritisiert, dass ihre Repräsentationen „noch weiter" von der Wirklichkeit abgelöst sind. Für Lawrence ist das Kino also nur eine abgewertete Kopie jener anderen mimetischen Kunst, nämlich des Theaters; eine Nachahmung noch einer anderen künstlerischen Nachahmung. Die platonische Sprache von Schatten ist daher äußerst geeignet, um diese ontologische Kritik zu bezeichnen, die auf einer repräsentationalen Vorstellung der Mimesis beruht: Ähnlich wie die Menschen, die auf dem Grund der platonischen Höhle angekettet sind, werden die modernen Zuschauer „Schatten" oder „Phantomen" der Wirklichkeit ausgesetzt. Oder wie Lawrence es in *St. Mawr* in einer Erörterung formuliert, die sich auf das bezieht, was er als „Filmpsychologie" bezeichnet, geht man im Kino „vom Phantasma zum Phantasma" (S. 131) über, wenn die Zuschauer den bewegten Bildern auf der Leinwand folgen. Die platonische Vorstellung des *phantasma*, der wir bereits bei Nietzsches Kritik des modernen Ichs begegnet sind, erscheint noch einmal. Aber dieses Mal wird sie in ihrem ursprünglichen, ontologischen Sinn gebraucht, als eine entwertete repräsentationale Kopie des Wirklichen. Kurz, Lawrence stimmt mit Platon darin überein, dass diese Menschen nicht die Wirklichkeit sehen, son-

[64] Jean-Louis Baudry, „The Apparatus: Metapsychological Approaches to the Impression of Reality in Cinema", in: Gerald Mast, Marshal Cohen und Leo Braudy (Hg.), *Film Theory and Criticism*, 4. Aufl. (Oxford: Oxford University Press, 1992), S. 693–96.

dern eine Imitation dessen, was Platon als „Phantom der Wirklichkeit" bezeichnen würde.

Aber auch wenn Lawrences Kritik an der kinematografischen Kunst einen platonischen Zug wiederholt, ist doch die ontologische Hierarchie, die seiner Kritik zugrunde liegt, im Grunde anti-platonisch; Lawrence inszeniert Platons metaphysische Geste nur deshalb neu, um ihre Logik besser umstürzen zu können. Denn er macht geltend, dass „das Sein *nicht* ideal ist, wie Platon meinte" (*P* II, S. 470), und er verankert die Wirklichkeit in dem, was er als „festen Stoff der Erde" bezeichnet. Das ist anscheinend ein schnörkelloser Zug, der eindeutig in der Schuld von Nietzsches Umkehrung der Metaphysik steht. Doch die doppelte Berufung *sowohl* auf Platons Kritik der Mimesis *als auch* auf Nietzsches ontologische Umkehrung ermöglicht Lawrence im selben Atemzug, eine Kritik zu formulieren, die sich nach beiden Seiten hin wendet. Wenn sie sich mit Platon gegen die Mimesis des Kinos auf der Grundlage einer Kritik der Kunst als Nachahmung der Wirklichkeit richtet, wendet sie sich auch mit Nietzsche gegen Platon auf der Grundlage einer ontologischen Kritik am Idealismus. Denn man beachte, dass Lawrence kinematografische Formen nicht deshalb als „Schatten" oder „Phantasmen" bestimmt, weil sie zum Reich des „Werdens" gehören, wie Platon es versteht (d. h. zur *sich verändernden* Sphäre der Immanenz), sondern gerade deshalb, weil diese Bilder *nicht* in der Wirklichkeit verankert sind, wie Lawrence sie versteht (d. h. als *feste* Sphäre der Immanenz). Sie werden als bloße Kopien abgelehnt, denen es an ontologischem Wert fehlt. Diese kinematografischen Formen, wie er sich auch in *St. Mawr* ausdrückt, sind „flache Formen … ohne jegliche Substanz von Wirklichkeit" (S. 131). Das Ergebnis dieser Umkehrung besteht darin, den platonischen Mythos der Höhle und die Metaphysik, die ihm zugrunde liegt, von innen nach außen zu kehren. Denn insofern kinematografische Formen als „Denkerzeugnisse des Geistes" bestimmt werden, erweisen sie sich als praktisch isomorph zu den platonischen Formen und dem abstrakten Idealismus, der sie hervorbringt. Daher ermöglicht Lawrences nicht-argumentative, assoziative Methode ihm, in einem einzigen Zug *platonische* mit *kinematografischen Formen* zu verschmelzen und beide in das zu verbannen, was er als das „kaleidoskopische Reich des Abstrakten" bezeichnet. Für Lawrence erweist sich also das platonische *Sein* als ebenso ephemer wie jene 24 Bilder pro Sekunde, die schattengleich über die Kinoleinwand huschen. Die ideale Wirklichkeit, wie

Platon sie versteht, stellt sich als bloßes Phantom eines Phantoms heraus.

Nun ist aber Lawrences Umkehrung der platonischen Metaphysik, die auf einer (umgekehrten) Kritik der repräsentationalen Mimesis beruht, kein Zweck an sich, sondern dient der Vervollständigung der genealogischen Kritik des Bewusstseins, die das treibende Ziel dieses Abschnitts war. Denn wenn wir Michael Bell zustimmen, dass für Lawrence „das Psychische und das Ontologische untrennbare Aspekte desselben Prozesses sind“[65], sollten wir hinzufügen, dass die Problematik der Mimesis als Gelenk fungiert, das Lawrence den Wechsel von der Ontologie zur Psychologie ermöglicht, der notwendig ist, um seine Genealogie des Bewusstseins zu vervollständigen. Denn Lawrence stützt sich auf die ontologische Kritik der kinematografischen Mimesis (was er als „Schatten“ oder auch als „Phantasma“ bezeichnet), um eine psychologische Kritik der Bildung des mimetischen Bewusstseins anzubieten (was er als „Idealbewusstsein“ oder auch als „phantasmatisches Selbstbewusstsein“ bezeichnet [*STM*, S. 131]).

Die kausale Verbindung zwischen Lawrences Kritik an der repräsentationalen Mimesis und der Geburt des westlichen Ichs liegt der gesamten Erörterung von „Indianer und Unterhaltung“ zugrunde, aber erst in „Kunst und Moral“ von 1925 artikuliert Lawrence, während er sich noch in New Mexico aufhält, sie am deutlichsten und bündigsten: In Fortsetzung seiner Argumentation gegen die westliche Unterhaltung schreibt er:

> Das ist die Entwicklung des bewussten Ich des Menschen über mehrere tausend Jahre hinweg gewesen: seit die Griechen als erste den Zauber der „Finsternis“ zerstörten. Der Mensch hat gelernt, sich selbst zu *sehen*. Daher *ist* er jetzt, was er sieht. Er gestaltet sich nach seinem eigenen Bild. … Wir gebärden uns, als ob wir auf den Grund des Sacks gelangt wären und die platonische Idee in all ihrer fotografisch entwickelten Perfektion mit unseren eigenen Augen gesehen hätten, die am Grunde des Sacks des Universums liegt. Unser eigenes Ich! (*STH*, S. 165)

Die Tatsache, dass Lawrence die Identität von Sein und Sehen als das Wesen des abendländischen Subjekts postuliert, stimmt mit seiner Kritik der westlichen Unterhaltung überein, die auf dem apollinischen Subjekt der Repräsentation beruht, einem Subjekt, das durch eine visuelle statt körperliche Mimesis gekennzeichnet ist; die „das Auge erregt“ statt

65 Bell, *D. H. Lawrence*, S. 95.

„das gesamte Affekt-System erregt", wie Nietzsche es später in seiner Laufbahn formulieren sollte (*GD* 10). Aber jetzt bringt der Bezug auf die „platonische Idee" die ontologische Dimension von Lawrences Argumentation zum Vorschein, die zuvor nur implizit war. Das moderne Ich, das „*ist*, was es sieht", wird aus dem „Dunkel", das für die affektive, dionysische Mimesis charakteristisch ist, die wir bei den immanenten Tänzen („der festen Wirklichkeit") amerikanischer Ureinwohner am Werk gesehen haben, entwurzelt und als Ableitung einer abstrakten platonischen Form („Schattenbilder" der Wirklichkeit) postuliert. So verstanden, ist das moderne Ich isomorph zu dem, was Lawrence als „Kodak-Idee von sich selbst" (*STH*, S. 164) bezeichnet, indem er an die Fotografie denkt, wobei das Kino aber von seinen Gedanken nicht weit entfernt ist, eine Formulierung, die seine Kritik an der mimetischen Repräsentation mit seiner Kritik an der idealistischen Ontologie verbindet, die ihr zugrunde liegt. Das westliche Bewusstsein ist für Lawrence daher „phantasmatisch", weil es durch den Gesichtssinn die schattenhaften Formen als das eigentliche Wesen seines Seins verkörpert, welche auf der Leinwand dargestellt sind. Durch einen geschickten subversiven Zug verwandelt Lawrence den platonischen Mythos der Höhle in den Schoß – oder wie er auch ironischerweise sagt, in den „Sack" – aus dem kein Ich, sondern ein bloßes Phantom von Ego geboren wird.

Mit Lawrence gewinnt also der Begriff des „Phantoms" seine ursprüngliche platonische Bedeutung wieder, insofern er an eine Kritik der *repräsentationalen* Mimesis und die metaphysische Hierarchie gebunden ist, die er beinhaltet. Doch gleichzeitig verbindet er diese Kritik des Phantoms der Repräsentation kausal mit einer psychologischen Kritik am phantasmatischen Ich. Dieser entscheidende Punkt verdient es, in einer Studie mit dem Titel *Das Phantom von Ego* wiederholt zu werden. Denn wir verstehen nichts von der modernistischen Kritik des „alten stabilen Ichs", wenn wir nicht die ontologischen Grundlagen erfassen, die für seine Bildung und nachfolgende Stabilisierung verantwortlich sind. Um diesen Punkt völlig klar zu machen, zögert Lawrence nicht, ihn in anderen Schriften zu wiederholen. Beispielsweise kehrt er in *Introduction to these Paintings* von 1929, ein Jahr vor seinem Tod, unbeugsam zurück, um die westliche Betonung der mimetischen Repräsentation und die idealistische Metaphysik zu kritisieren, die ihr zugrunde liegt, und zwar im Kontext einer Darstellung der modernen Malerei. Als er von Paul Cézannes Versuch spricht, sich von einer repräsentationalen (d. h. platonischen) Auffassung von Kunst zu befreien, schreibt er:

Wir kennen nur Schatten, sogar von Äpfeln. Schatten von allem, von der ganzen Welt, sogar von uns selbst. Wir sind im Innern des Grabes, und das Grab ist weit und schattig wie die Hölle … unsere Welt ist ein weites Grab voller Geister, Reproduktionen. Wir sind alle Gespenster, wir sind nicht einmal in der Lage gewesen, so etwas wie einen Apfel zu berühren. Gespenster sind wir füreinander … Ein Schatten bist du sogar für dich selbst. Und mit Schatten meine ich Idee, Begriff, die abstrahierte Wirklichkeit, das Ich. (*P*, S. 569f.)

Wie Nietzsche vor ihm verbindet Lawrence Platons ontologische Kritik der Mimesis mit einer psychologischen Kritik der mimetischen Subjektivität: die Schatten der Welt, die wir kennen und in der wir leben (oder das Phantom der Wirklichkeit) und die Schatten des Selbst, das wir sind (oder das Phantom von Ego). Aber Lawrences nietzscheanische Kritik macht explizit, was in Nietzsches Kritik der Subjektivität nur implizit und nicht vollständig entwickelt war, nämlich dass das Phantom von Ego das Produkt einer psychischen Enteignung ist, die in einer körperlichen (dionysischen) Mimesis und der immanenten Ontologie, die sie impliziert, nachverfolgt werden sollte. Im Gegenteil ist sie das Produkt einer idealistischen, abstrakten philosophischen Tradition, die das Sehen gegenüber dem Fühlen, die Repräsentation gegenüber der Verkörperung privilegiert.[66] Dieser ontologische Punkt ist natürlich nietzscheanisch im Geiste, aber Nietzsche dient nicht wirklich als Rahmen seiner Kritik des Phantoms von ego innerhalb einer Kritik der *Repräsentation*. Es ist Lawrence, der uns in eine Position bringt, um zu sehen, dass, weil das abendländische Ich durch mimetische Repräsentationen, anstatt durch mimetische Verkörperungen, durch visuelles Bewusstsein anstatt durch Körperbewusstsein gebildet ist, es sich als „abstraktes", „ideales" oder, wie er auch sagt, „gespenstisches" Ich erweist. Kurz, das Phantom von Ego entsteht Lawrence zufolge durch das, was er als „Gruft" des Idealismus bezeichnet, und durch die mimetischen „Nachbildungen" und „Gespenster", die sie enthält.

Wenn wir nun ein letztes Mal die Schraube von Lawrences interdisziplinärer mimetischer Pathologie weiterdrehen, erkennen wir, dass zusätzlich zu der bereits komplexen theoretischen Verschränkung von Anthropologie und Ontologie, die wir aufgedröselt haben, Lawrence nicht zögert, der Mischung noch die Psychologie hinzuzufügen, um seine Genealogie der Geburt des Ichs zu vervollständigen. Und er tut das, indem

[66] Diese Tendenz wirkt sich bereits bei Platon aus, zumindest in embryonaler Form. Siehe Platon, *Staat*, 500e-5008a.

er sich auf die anti-ödipalen Einsichten des amerikanischen Psychologen und Psychoanalytikers Trigant Burrow stützt.

Burrows anti-freudianische Haltung machte ihn zwar nicht zu einer angesagten Figur in einem Freud'schen Jahrhundert, aber Lawrence war begeistert von Burrows erstem Buch *The Social Basis of Consciousness* (1927).[67] Er rezensierte es positiv im Jahr seines Erscheinens und riet „jedem, der am menschlichen Bewusstsein interessiert sein, [es] sorgfältig zu lesen" und es „zu verinnerlichen" (*P*, S. 377, 382). Klar ist, dass Lawrence es verinnerlicht hatte. Die Elemente, die Lawrences Darstellung der Unterhaltung prägen, sind zentral für Burrows Argument bezüglich der gesellschaftlichen Ursprünge des Bewusstseins. Unter anderem beinhalten diese die Kritik an dem, was Burrow als „den abgelösten Zuschauer eines bloß statischen *Aspekts* des Lebens" bezeichnet, die Verdammung des „flachen oder gespiegelten geistigen Bildes der Welt um uns herum" sowie seine Einwände gegenüber der „mechanischen Zweidimensionalität" des Kinos.[68] Außerdem schreibt Lawrence in seiner Rezension, dass der „interessanteste Teil von Dr. Burrows Buch seine Untersuchung der Normalität" ist (S. 379). Folgendes ist eine Passage aus Burrows Arbeit, die Lawrence zitiert und die diesen „normalen" Prozess illustriert:

> Es hat den Anschein, dass der Mensch in seiner Abgetrenntheit unversehens zum Opfer der Entwicklungsnotwendigkeiten seines eigenen Bewusstseins geworden ist. Gefesselt von dem phylogenetisch neuen und ungewohnten Schauspiel seines eigenen Bildes, scheint es, dass er unwiderstehlich vor dem Spiegel seines eigenen Ebenbilds gefangen wurde und dass er in der gegenwärtigen sich seiner selbst bewussten Phase seiner geistigen Evolution immer noch wie verzaubert davor steht. (S. 378)

Wie David Ellis erkannte, klingt diese Passage „für jeden, der an der Psychoanalyse interessiert ist, merkwürdig modern". Und er fügt hinzu: Sie „könnte mit *etwas* ähnlichen Gedanken von Lacques Lacans in

---

67 Trigant Burrow, *The Social Basis of Consciousness* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1927).

68 Burrow, *Social Basis of Consciousness*, S. 40f., S. 88. Kritiker haben schon früher Lawrences direkte Schuld gegenüber Burrow anerkannt. Siehe Edward Nehls, *D. H. Lawrence: A Composite Biography*, Bd. 3 (Madison: University of Wisconsin Press, 1959), S. 38. Zu einer sachkundigen Dissertation, die sich ausschließlich auf die Beziehung zwischen Lawrence und Burrow konzentriert, siehe Eugene Dawson, „D. H. Lawrence and Trigant Burrow: Pollyanalytics and Phylobiology, an Interpretative Analysis, Diss., University of Washington, 1963.

‚Le stade du miroir comme formation de la fonction du Je' (Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion) verglichen werden."[69] Burrows Anliegen bezieht sich zwar nicht in erster Linie auf die imaginäre Begründung des Ichs in der präödipalen Kindheit, aber Ellis' Vergleich mit Lacan ist ein guter Punkt und verdient es, weiter untersucht zu werden, insbesondere weil er unmittelbar mit den ontologischen und psychologischen Grundlagen von Lawrences Genealogie des „phantasmatischen Bewusstseins" übereinstimmt.

Erinnern wir uns daran, dass Lacan der Ansicht ist, eine spiegelartige Identifikation mit dem, was Burrow als „Schauspiel seines eigenen Bildes" bezeichnet, sei für den Prozess der Ichbildung absolut wesentlich. Bei der Auseinandersetzung des Kindes mit diesem Bild (oder *imago*) geht es um das Aufeinanderprallen zwischen der lebendigen, aber ungeordneten Sphäre körperlicher Affekte einerseits und einer visuellen, statischen Repräsentation andererseits. Dieses Bild, steht, wie Lacan sich ausdrückt, „im Gegensatz zu der Bewegungsfülle, mit der es [das Subjekt] sie [seine Gestalt] auszustatten meint", ein Gegensatz, der im Augenblick der Selbsterkenntnis des Kindes die Dialektik zwischen diesen beiden entgegengesetzten Polen in Gang setzt, aus der das Ich Lacan zufolge gebildet wird.[70] Genauer erfahren wir, dass dieses Bild in das Ich durch einen Prozess der „Identifikation" aufgenommen wird, der, obwohl er das Subjekt außerhalb seiner selbst entfremdet, dem, was einfach nur ein Bündel ungeordneter chaotischer Affekte ohne Einheit war, Zusammenhang, Stabilität und Grenzen verleiht. Lacans Interpretation zufolge entsteht das Ich somit, wenn es den Abdruck einer Grenze mimetisch annimmt. Diese Grenze gibt dem Chaos der „Bewegungsfülle", die das Subjekt in seinem Körper „fühlt", eine feste äußere Struktur (*un relief de stature*), die das Ich in das einrahmt, was Lacan als „Form" bezeichnet.[71] Daher rührt der triumphierende Ruf des „Jubels" im Augenblick der Selbsterkenntnis in dem, was Lacan als „ideale Einheit" (*unité idéale*) oder auch als „Phantom" (*fantôme*) bezeichnet, die (das) in einem Spiegel repräsentiert wird: Ich bin diese Form, ich bin die-

[69] Ellis, *Lawrence*, S. 369 Anm. 3, S. 683.

[70] Jacques Lacan, „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", in: *Écrits* (Paris: Seuil, 1966), S. 95; dt.: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion", übers. v. P. Stehlin, in: Lacan, *Schriften I* (Weinheim:Quadriga, 1996), S. 64.

[71] Lacan, „Spiegelstadium", S. 64.

se Idee, ich bin dieses Phantom! Und wenn dieses Phantom durch den Spiegel hindurchgeht, wird ein Ich geboren.[72]

Burrows Buch, ebenso wie Lawrences Rezension, erschien 1927, neun Jahre vor der ersten Fassung von Lacans umjubeltem Aufsatz (der anschließend im Jahr 1949 neu geschrieben wurde) und nimmt in einem gewissen Sinne seine Behauptung hinsichtlich der bildenden Kraft von Bildern vorweg, mit denen man sich identifiziert. Lawrence und Burrow behandeln nicht nur dasselbe mimetische Phänomen, durch das „die Seele des Menschen gespalten gegen sich selbst stand“[73], sondern stimmen auch mit Lacan im Hinblick auf die potenziell pathologischen Konsequenzen überein, die beim Prozess der Identifikation mit einer *entfremdenden* Imago des Selbst auf dem Spiel stehen. Doch in einem tieferen Sinne sind Burrows und Lawrences theoretische Prämissen fundamental dem zugrunde liegenden „Platonismus“ (der Begriff, den Borch-Jacobsen verwendet) entgegengesetzt, der die Grundlage von Lacans Darstellung der Geburt des Ichs bildet (aus einem Phantom in einem Spiegel), eine Darstellung, die in ihrer verallgemeinernden Tendenz vielleicht stärker präskriptiv als deskriptiv ist. Weit davon entfernt, das Primat zu akzeptieren, das der visuellen Mimesis als einer schauspielhaften „ontologischen Struktur der menschlichen Welt“, wie Lacan sie nennt, zustanden wird,[74] machen Burrow und Lawrence einen Schritt zurück von dieser idealistischen Ontologie, um das kulturelle, psychologische und philosophische Primat in Frage zu stellen, das dem Gesichtssinn gegenüber dem Körper, der Erregung des Auges gegenüber der Erregung des gesamten Affekt-Systems, dem Subjekt der Aufklärung gegenüber dem Subjekt der Mimesis eingeräumt wird.

---

72 Lacan, „Spiegelstadium“, S. 65, 70. Mikkel Borch-Jacobsen beschreibt Lacans Spiegelstadium und die Theorie des Imaginären, die daraus als „Platonismus des 20. Jahrhunderts“ folgt. Er schreibt: Für Lacan ist das einzige Sein ein statisches Sein – das vor einem ‚theoretischen‘ und stabilisierenden Blick zum Stillstand kommt – und das gilt ebenso für das Sein des Ichs, sobald das Ich selbst jene Welt *ist*, auf die es blickt.“ Er fährt fort: „Lacan zufolge ist das Bild im Spiegel, obwohl es zugegebenermaßen ein Bild des Ichs ist, zugleich das, was dem Ich *Form verleiht.*“ Und er kommt zu dem Schluss: „Unter dem Deckmantel des Spiegels bleibt dieses ‚Bild‘ eine ‚Idee‘ (oder ein ‚Ideal‘) des Ichs.“ Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master*, übers. v. Douglas Brick (Stanford: Stanford University Press, 1991), S. 60, S. 62, S. 64. Zur vollständigen Darstellung von Borch-Jacobsens ontologischer Kritik am Spiegelstadium siehe S. 45–71.

73 Burrow, *Social Basis of Consciousness*, S. 119.

74 Lacan, „Spiegelstadium“, S. 64.

Als Psychoanalytiker Freud'scher Schule, aber inspiriert von Jung und Freud, wurde Burrow immer unzufriedener mit der gähnenden Lücke, die er zwischen der orthodoxen Theorie der Psychoanalyse und seiner täglichen Praxis mit seinen Patienten erlebte.[75] Burrow war überzeugt, dass die Untersuchung von Geisteskrankheiten nicht auf das Individuum oder auch die Familie begrenzt werden kann. Indem er zukünftigen marxistischen Kritiken „eindimensionaler" mimetischer Menschen[76] psychologische Substanz verlieh, machte er geltend, dass eine Untersuchung der bildenden Kraft der Mimesis über das Ich hinausgehen muss, um das weitere soziale Umfeld zu berücksichtigen, das das Subjekt formt. Seine Perspektive ist daher keine enge psychologistische, und wurzelt auch nicht in einer Theorie der Neurose, die auf sexueller Verdrängung beruht, sondern berücksichtigt die komplexe Gliederung zwischen den spontanen Flüssen von Affekten, die das psychosomatische Leben (oder „organische Bewusstsein") des Kindes animieren, und den umfassenderen kulturellen Kräften, die für die Bildung einer öffentlichen Persona (oder eines „gesellschaftlichen Bewusstseins") verantwortlich sind. Burrows post-freudianischer Sichtweise zufolge muss das Subjekt in der modernen westlichen Kultur von Kindheit an immer mehr auf eine körperliche und affektive Spontaneität verzichten, um sich gegebenen gesellschaftlichen Vorbildern, Rollen und Bildern anzupassen, die von den herrschenden gesellschaftlichen Maßstäben als „gut" betrachtet werden. Gleichzeitig ist sich Burrow wie Nietzsche vor ihm grundlegend der konstruierten Dimension dessen bewusst, was die Gesellschaft als „gut" und „böse" betrachtet, und hegt ein tiefes Misstrauen gegenüber dem Wert dieser Werte. Daher geht er daran, die individualistischen Interessen der Selbstbehauptung, der Selbstdarstellung und des Opportunismus zu entlarven, die für die „gefesselte" Kapitulation vor dem eigenen visuellen Bild verantwortlich sind. Es handelt

[75] Unter Vorwegnahme zeitgenössischer Debatten vermutet Burrow, dass die Psychoanalyse „einfach nur eine andere Anwendung der Suggestionsmethode ist" und dass die Analytiker „in Wirklichkeit die unbewussten Düpierten des Suggestionsprozesses sind, den [sie] einsetzen." Außerdem behauptet er, dass „die Einstellung des Psychoanalytikers und die Einstellung des Autoritären unzertrennlich sind" und macht geltend, dass eine solche Einstellung das Ergebnis des hierarchischen „Rollen"spiels ist, das die analytische Situation prägt. Burrow, *Social Basis of Consciousness*, 3, S. xviii.

[76] Siehe Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, übers. v. A. Schmidt (Neuwied: Luchterhand, 1967), S. 30.

sich um das Modell eines mimetischen Unbewussten, auf das sich Lawrence und Burrow berufen, um in einem nietzscheanischen Zug die hypnotische Faszination des modernen Subjekts vor dem, was Burrow als „den Spiegel seines eigenen Ebenbilds" bezeichnet, als ein Symptom einer Kultur zu entlarven, die von der Kindheit an die Entwicklung des „eigenen egoistischen Vorteils" ermuntert – was Burrow als „wahrnehmungsmäßige Beziehung zum Leben" bezeichnet.[77] In dieser Kultur, so Burrow, verliert das Subjekt immer mehr den Kontakt mit der Spontaneität seines psychischen und somatischen Lebens, um sich der äußeren Repräsentation seiner selbst anzupassen, der Rolle, die es spielen muss, um gesellschaftlich akzeptabel zu sein. Infolgedessen, so schreibt er in einer Formel, die, wie wir sahen, Lawrence reproduziert hat, „sind wir unbewusst zu künstlich distanzierten Zuschauern eines bloß statischen Aspekts des Lebens geworden."[78] Burrows Ansicht zufolge verlieren die modernen Subjekte, indem sie gezwungen werden, eine starre gesellschaftliche Maske anzunehmen, die von außen aufgezwungen ist, immer mehr den Kontakt mit dem lebendigen, affektiven „Fluss", der den Organismus von innen mit Leben erfüllt. Oder, wie er auch sagt, indem er eine andere Erkenntnis Nietzsches verwendet, die psychische Bildung des modernen Ichs ist nicht „spontan oder von innen nach außen", sondern „notwendig angepasst oder von außen nach innen."[79] Man beachte, dass dieser Ansicht zufolge das Subjekt nicht grundsätzlich an einer „organischen Unzulänglichkeit" leidet, die das Ich dazu bringt, seinen Niederschlag in einer totalisierenden, einheitlichen Form vorwegzunehmen, wie Lacan denken würde. Im Gegenteil, für Burrow ist ein solcher *manque à être* nicht ursprünglich, sondern das unmittelbare Ergebnis eines herrschenden Primats der Kultur, das äußeren Bildern des Selbstseins gegenüber den turbulenten Flüssen körperlicher Affekte, der visuellen gegenüber der körperlichen Mimesis zugewiesen wird. Burrow zufolge ist also die gefesselte Faszination des Subjekts in der Spiegelszene nicht die Lösung des Rätsels der Ichbildung, sondern die problematische Quelle seiner Missbildung.

Affektiver Fluss, organisches Leben, Teilhabe am Leben und eine heftige Kritik der modernen Betonung mimetischer Repräsentationen: Wir beginnen zu verstehen, warum Lawrence von Burrows Buch be-

77 Burrow, *Social Basis of Consciousness*, S. 42, S. 59
78 Burrow, *Social Basis of Consciousness*, S. 40.
79 Burrow, *Social Basis of Consciousness*, S. 48.

geistert war. Seine Position hat eine solche auffallende Affinität zu der des amerikanischen Psychologen, dass es oft schwierig ist, zwischen ihren Perspektiven eine klare Grenze zu ziehen.[80] Es ist jedoch klar, dass Lawrence eine philosophische Dimension hinzufügt, die in Burrows Kritik nur implizit vorkommt. Lawrences Aufmerksamkeit auf die körperlichen, lebendigen Affekte, die das animieren, was er als das „unaussprechliche innere Chaos [bezeichnet], aus dem wir bestehen" (*STH*, S. 70) lässt ihn allergisch auf die idealistischen Grundlagen dessen reagieren, was er im Gefolge Burrows als „Leben aus dem Bilde; das heißt von außen nach innen" (*P*, S. 381) bezeichnet. Ein solches Bild, ist, sagt er, indem er sich an den Leser wendet, „Ihre *Idee* von Ihnen selbst" (S. ebd.), eine „philosophische oder geometrische Idee" (S. 458) „aufgezwungen von oben" (S. 731) und gibt dem modernen Ich Form, *in*-formiert es, *de*-formiert es und macht es letztlich *kon*-form. Wie Lawrence sich ebenfalls ausdrückt: „Das Selbst, das von der Idee gezeugt und geboren wird, das ist das ideale Selbst. … Das ist der Mensch, der aus seinem eigenen Logos erschaffen wird. Das ist der Mensch, der aus seinem Kopf geboren wird. Das ist das selbstbewusste Ich." (S. 711). Und wir können hinzufügen: Das ist das Lacan'sche Ich.

Lawrence zufolge wird bei modernen Subjekten, die von Kindheit an dem Primat visueller Repräsentation unterworfen sind, der Unterschied zwischen dem Ich und seiner Imago immer verschwommener, sodass das Ich sich mit seiner spiegelhaften Reproduktion als identisch erweist. Wenn das Ich das „*ist*, was es [vor dem Spiegel]" (*STH*, S. 165) sieht, wenn das Subjekt sich selbst in jenem entkörperlichten Schatten, der auf einer flachen Oberfläche reflektiert wird, spürt, dann folgt daraus, dass dieses Phantom das Ich *ist*. Für Lawrence operiert also das moderne Ich – mit seiner immer aufwendigeren Morgentoilette, wenn es sich selbst visuell vor einem Spiegel erlebt oder später am Tag sich

[80] Burrows Kritik an der bildhaften Grundlage des Lebens und des Kinos (S. 40f.; S. 88), seine „organismische Theorie des Bewusstseins" (S. 6), sein Lob der intersubjektiven Beziehungen, die auf einem „Fluss" von Gefühlen beruhen (S. 30), und die Bedeutung die er dem „Geschlecht" (im Gegensatz zur „Sexualität") (S. 205f.) zuweist, sind nur einige der Elemente, die in starker Resonanz mit Lawrences Denken stehen. Angesichts dessen, dass Lawrence direkt Anleihen von Burrows Sozialpsychologie macht, ist es sonderbar, dass jüngere Entwicklungen der Lawrence-Studien dieser Figur nicht mehr Aufmerksamkeit geschenkt haben. Eine solche Vernachlässigung ist symptomatisch für den Freudozentrismus, der immer noch die Erforschung der Moderne beherrscht.

selbst nach angesagten Repräsentationen modelliert, die in der öffentlichen und virtuellen Sphäre reichlich vorhanden sind – immer noch innerhalb dessen, was letztlich eine platonische, idealistische Tradition ist, die körperlichen, mimetischen Affekten feindlich gegenübersteht. So können wir besser verstehen, warum für Lawrence der Idealismus „heute der wirkliche Feind" ist (*P*, S. 711). Seine Einwände beziehen sich nicht auf abstrakte ontologische Spekulationen an sich. Vielmehr entlarven sie die alltäglichen pathologischen Wirkungen dieser Metaphysik, insofern sie das Ich in die ätherische Sphäre einer idealen phantasmatischen Wirklichkeit hineinzieht. Lawrences Zielscheibe ist somit ein repräsentationales (statisches) Ich, das sich in ein (totes) Phantom verwandelt hat, insofern es den Kontakt mit dem (lebendigen) Pathos verlor, das seinen (mimetischen) Körper mit Leben erfüllt. Daher schließt er seine Rezension von *The Social Basis of Consciousness* folgendermaßen ab: „Die Menschen müssen den *Kontakt* wieder finden"; und er präzisiert sofort, dass wir zu diesem Zweck zuerst „jenen Spiegel zertrümmern müssen, in dem wir alle, Grimassen schneidend, leben." (*P*, S. 382).

Nun ist trotz der theoretischen Vorwegnahme von Lacans Darstellung der Ichbildung Lawrences Gegensatz zur „fiktionalen Ontologie" (das ist Lacoue-Labarthes Begriff), die eine solche spiegelhafte und spekulative Darstellung prägt, deutlich und betrifft eine Reihe von miteinander verbundenen Gründen. Erstens setzt Lacan zufolge die spiegelbezogene Mimesis mit dem Bild von sich selbst einen dialektischen Prozess in Gang, durch den eine synthetische *Konjunktion* zwischen dem Subjekt und der Welt erreicht werden kann.[81] Andererseits betrachtet Lawrence im Gefolge von Burrow eine solche spiegelbezogene Identifikation als einen Ort der *Disjunktion* zwischen der lebendigen Wirklichkeit des körperlichen Organismus einerseits und seines idealisierten, narzisstischen Bildes andererseits. Zweitens erkannte Lacan an, dass der Niederschlag des Ichs in eine „starre Struktur", die seine ideale Form ist, für die Herausbildung einer „entfremdenden Identität" verantwortlich ist. Aber wir sollten nicht vergessen, dass das Spiegelstadium Lacan zufolge das Ich ebenso bildet, wie es es entfremdet; oder besser das Ich gerade in dem Prozess seiner Entfremdung bildet. Und wenn

[81] Wie Lacan es formuliert „[besteht] die Funktion der Imago […] darin […], daß sie eine Beziehung herstellt zwischen dem Organismus und seiner Realität – oder, wie man zu sagen pflegt, zwischen der *Innenwelt* und der *Umwelt*." Lacan, „Spiegelstadium", S. 66.

es stimmt, dass Lacan die pathologische Dimension dieser „entfremdenden Bestimmung“ hervorhebt, stimmt es auch, dass er diese ideale Form, die „den geistigen Fortbestand des Ichs symbolisiert, [wiederholt] im Sinne von ‚Gesundheit‘“ definiert.[82] Drittens, wenn Lacan meint, dass dieser spiegelhafte Prozess als ein notwendiges „Stadium“ bei der *Bildung* des Ichs fungiert, als etwas, das universell in der präödipalen Kindheit stattfindet, betonen Lawrence und Burrow den gesellschaftlich durchgesetzten Identifikationsdruck, der schließlich für die gewaltsame *Miss*-bildung der körperlichen, affektiven Dimension des Ichs verantwortlich ist. Schließlich spekuliert der französische Psychologe (oder sollten wir lieber sagen, der idealistische Philosoph?), dass das Primat, das Repräsentationen zugestanden wird, in einer atemporalen „ontologischen Struktur der menschlichen Welt“ wurzelt, die das Ich „vor seiner gesellschaftlichen Bestimmung“ prägt.[83] Andererseits betrachtet es der britische Romanschriftsteller (oder sollten wir eher sagen, der empirische Psychologe?), indem er sowohl Nietzsche als auch Burrow folgt (und Bataille vorwegnimmt), als das willkürliche Produkt einer besonderen philosophischen Tradition, die ihre Wurzeln im Platonismus hat und somit kulturell, historisch und theoretisch aufgezwungen wurde.

Bedeutet das, dass das Phantom von Ego, das sich aus der idealistischen, platonischen Tradition ergibt – „das ist der Mensch, der aus seinem eigenen Kopf geboren wird“, wie Lawrence es nennt – im Grunde vernünftiger und bewusster als das affektive, unbewusste Phantom ist, das wir gejagt haben? Ist das phantasmatische Selbstbewusstsein, verstanden im Sinne von Repräsentation, eine rationalere Fassung des Phantoms von ego, verstanden im Sinne von Verkörperung? Angesichts der rationalistischen, geistigen Dimension, die die idealistische, platonische Tradition kennzeichnet, die für es gilt, scheint das der Fall zu sein. Und tatsächlich präzisiert Lawrence, dass „das Selbst, das aus der *Idee* gezeugt und geboren wird“ „aus seinem eigenen Logos erzeugt wird“ und daher „ganz vernünftig“ ist (*P*, S. 711). Und doch ist dieser Zug eindeutig ironisch. Wir sollten nicht vergessen, dass Lawrence in den 1920er Jahren, während der Nachwehen eines universalen Gemetzels schreibt, das die fiktiven Grundlagen des Subjekts der Aufklärung

[82] In anderen Schriften derselben Periode spricht Lacan von der mimetischen Repräsentation, die das Ich formt als vom „Triumph der heilsamen Tendenz“. Jacques Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l’individu* (Paris: Navarin Éditeur, 1984), S. 44.

[83] Lacan, „Spiegelstadium“, S. 64.

enthüllt. Kein Wunder, dass er darauf beharrt, dass ein solches phantasmatisches Selbstbewusstsein keineswegs weniger anfällig für das unbewusste Pathos affektiver Mimesis ist.

Als Kulturkritiker *avant la lettre* ist Lawrence an einer Kritik der Formbarkeitsmacht der gesellschaftlichen Gussform und seiner pathologischen Einflüsse auf das westliche Ich gelegen. Das bedeutet auch, dass er wie Platon, Nietzsche, Conrad und Burrow vor ihm und Lacoue-Labarthe nach ihm sich dessen bewusst ist, dass der typografische Stempel eines mimetischen Willens zur Macht, der das moderne Subjekt der Kontrolle über sein Ich beraubt, besonders effektiv ist, wenn ein solches Ich zu einer Masse gehört. So dehnt er Burrows Kritik des gesellschaftlichen Bewusstseins auf das Massenbewusstsein aus und biegt die Einsichten Burrows in der Richtung der Massenpsychologie um: „Die Masse, die große Masse", schreibt Lawrence „betet das Idol weiter an und verhält sich gemäß dem Bild: und das ist normal" (*P*, S. 380). Da sie nach dem Ersten Weltkrieg schreiben, teilen beide Autoren dieselbe Desillusionierung im Hinblick auf die moderne Politik und den Typ von modernem Ich, der so eine Politik möglich macht.[84] Aber Lawrence verfolgt Burrows Forschungsrichtung, indem er die „normalen" Massen, die das moderne Staatswesen bilden, in den Bereich der Geisteskrankheit verbannt. Wie er es formuliert: „die Normalen verraten ihre ausgesprochene Abnormität in einer Krise wie der der Spätphase des Krieges. Dort, dort fürwahr kann das verunsicherte Individuum in den abgrundtiefen Wahnsinn der normalen Massen blicken" (*P*, S. 380f.). Und in einem anderen Essay bestätigt er diese Diagnose, wenn er sagt, dass „die modernen Massen schnell wahnsinnig werden." (*P*, S. 771).

Lawrences Genealogie des Bewusstseins und der mimetischen Patho-logie, die es in Gang hielten, haben uns wieder an den Ausgangspunkt zurückgeführt, nämlich zu der Frage der Massenpsychologie, mit der wir begannen. Und doch ist die Diagnose nun völlig umgekehrt: Im Ausgang von einer enthusiastischen *Feier* der dionysischen Mimesis im Kontext indianischer Rituale im Sinne organischer Gesundheit haben wir – über eine Genealogie des westlichen Ichs aus dem Geiste des Idealismus – eine radikale *Kritik* der westlichen Massen im Sinne geistiger Krankheit erreicht. Beim Wechsel von der indianischen Unterhaltung zur westlichen Unterhaltung, vom „primitiven" Bewusstsein zum „modernen" Bewusstsein wird das Massenverhalten nicht mehr unter

[84] Siehe Burrow, *Social Basis of Consciousness*, S. 83f., S. 130.

der Rubrik „religiöses Pathos“ gefeiert. Stattdessen diagnostiziert „der Chirurg der modernen Seele“ in Lawrence es als eine Krankheit, die geheilt werden muss.

4. Die Neuauflage der Massenpatho(-)logie

Wenn wir anhand einer etwas rückwärts gerichteten Chronologie zu den Führerschaftsromanen übergehen, die den mexikanischen Schriften und den Essays, die wir bislang betrachtet haben, unmittelbar vorangehen, stellen wir fest, dass Lawrence gezwungen ist einzugestehen, dass trotz der repräsentationalen Distanz, die die westliche Unterhaltung kennzeichnet, das westliche Bewusstsein immer noch besonders anfällig für Formen des enthusiastischen Pathos ist. In dieser Hinsicht ist das westliche Theater nicht nur ein Ausdruck der idealistischen Tradition, die er anprangert, sondern dient auch – wie schon bei Platon, Nietzsche und Le Bon – als Mikrokosmos, durch den man die affektive und infizierende Dynamik mimetischer Ansteckung weiter analysieren kann.

Die apollinische Masse

Ein typischer Ausdruck von Lawrences kritischer Haltung gegenüber ansteckenden Formen von Massenverhalten findet sich am Anfang von *Aarons Stab*, was zwar 1922 veröffentlicht, aber inmitten des Ersten Weltkriegs und als Reaktion auf dessen Gräuel geschrieben wurde. In einem einleitenden Kapitel mit dem Titel „In der Oper“ schreibt Lawrence, dass „es unmöglich ist, dort [in der Oper] zu sein, ohne ein Gefühl des Grauens beim Anblick der Bühne zu haben“ (S. 47) und fügt dann hinzu:

> Der Vorhang hob sich, die Oper spulte sich langsam ab. Das Publikum war begeistert. Man applaudierte enthusiastisch. … Was für ein seltsam vielgestaltiges Objekt ein Theaterpublikum war! Es schien eine Million Köpfe, eine Million Hände und ein monströses, unnatürliches Bewußtsein zu haben. (*AS*, S. 60)

Lawrences Beschreibung der tobenden, begeisternden Zuschauer als ein einziges, vielgestaltiges Bewusstsein erinnert auffällig an die dionysische affektive Ver-schmelzung, der wir schon wiederholt begegnet sind. In diesen Augenblicken scheint Lawrence Platons Verdammung des „Mobs, der sich im Theater versammelt“, Nietzsches Geißelung der Verschmelzung der „Köpfe“ in den Massen von Wagner’schen Zuschau-

ern und Conrads Verurteilung des „Grauens" der Mimesis viel näher zu stehen als seiner begeisterten Feier der „Verschmelzung", des „Bewusstseins dunklen Blutes" und der rituellen „Besessenheit" als Heilmittel für Geisteskrankheiten. Außerdem beschränkt sich Lawrences kritische Interpretation von Formen begeisterter Manien ebenso wie bei seinen Vorgängern nicht auf den Bereich der westlichen Unterhaltung, sondern ist repräsentativ für die massiven Ausbrüche „pathologischer" Formen der Enteignung, die im Staatswesen im Allgemeinen im Gange sind. Wie er später im Roman sagt, hatte sein Hauptdarsteller, Aaron, „kein Auge für die entsetzliche Gleichförmigkeit, die sich von England aus wie eine Krankheit nach Italien ausbreitete." (S. 195f.), ein Gedanke, den er in *Italienische Dämmerung* wiederholt, wenn er feststellt: „Nordeuropa, ob es nun Nietzsche haßt oder nicht, [ruft] nach einem neuen dionysischen Rausch [. . .], [ergibt] sich selbst dem dionysischen Rausch [. . .]." (*ID*, S. 531). Die dionysische Mimesis und die Rückkehr zum ekstatischen Blutbewusstsein, die sie beinhaltet, sind nicht mehr Gegenstand einer begeisterten Zelebration. Jetzt werden sie als infektiöser Keim angeprangert, der sich wie eine grauenvolle mimetische Krankheit ausbreitet.

Lawrences Bewusstsein der politischen Konsequenzen, die epidemischen Formen psychischer Enteignung auf europäischem Boden innewohnen, bringt ihn dazu, den Filter der apollinischen Klarheit zurück zu gewinnen, um die notwendige *Distanz* einzurichten, damit man den pathologischen Konsequenzen des psychischen Pathos widerstehen kann. In *Kangaroo* (1923) bietet er eine seiner vielen vernichtenden Darstellungen der Massenpsychologie, wie sie im Kontext der Nachkriegszeit erscheinen:

> Der schreckliche, unnatürliche Krieg, der so obszön wurde, weil so gut wie jeder Mann in jedem Land seinen Kopf und seine eigene Zentralität verlor, seine eigene mannhafte Isolation in seiner eigenen Integrität, die allein das Leben wirklich sein lässt. Nahezu jeder Mann wurde von sich selbst weg erwischt, wie in einer schrecklichen Überschwemmung, und mit den gespenstischen Massen anderer Männer weg gefegt, ohne geneigt zu sein, für sich selbst zu sprechen oder zu empfinden oder auf eigenen Füßen zu stehen. (S. 213)[85]

[85] Barbara Mensch weist darauf hin, dass „als er während der Zeit der Revolution in Italien lebte, [Lawrence] das Phänomen des Faschismus viel deutlicher erlebte als seine britischen Pendants." Mensch, *Authoritarian Personality*, S. 161.

Wenn wir solche Momente mit seinen Schriften über Mexiko vergleichen, die seinem australischen Roman zeitlich nachfolgen, könnte der Gegensatz wieder nicht auffälliger sein. In *Mexikanischer Morgen* haben wir gesehen, wie er die Auflösung des Subjekts in einem einzigen Fluss unter der Rubrik „Blutbewusstsein" feiert; jetzt verurteilt er diesen Verlust bewusster Kontrolle als Teil einer „entsetzlichen Flut". In *Die gefiederte Schlange* haben wir gesehen, wie er die Kapitulation der Massen vor der Führerfigur und die Verschmelzung der Köpfe, die sie beinhaltet, unter der Rubrik „Herz der Finsternis" feiert; jetzt behauptet er die Notwendigkeit, die Grenzen der Individuation zu bewahren, und kommt zu dem Schluß, dass „ein wahrer Mensch nicht seinen Kopf verlieren sollte." (S. 213).

Wie seine modernistischen Vorgänger steht Lawrence der Macht der affektiven Mimesis im Grunde ambivalent gegenüber und schwankt wie ein Pendel zwischen einer affektiven Faszination für das mimetische Pathos und einer diagnostischen Distanz zu ihm. Schematisch gesprochen, wenn Lawrence Zustände affektiver Berauschung bei „primitiven" Kulturen aus einem *religiösen* Grund feiert, ist es klar, dass er jetzt die schwächenden *ethischen* und *politischen* Konsequenzen der Massenpsychologie betont. So macht er beispielsweise die Verbindung zwischen kollektiver Enteignung und den politischen „Gräueln" explizit, die im Zentrum „moderner" Kulturen folgen. Gilles Deleuze, einer der wenigen Philosophen, der die Kontinuitäten zwischen Nietzsche und Lawrence erforscht und den begrifflichen Wert von Lawrences Schriften (insbesondere seine Schriften der 1920er Jahre) ernst genommen hat, schreibt in *Kritik und Klinik* „Nietzsche und Lawrence werden hierin den niedersten Grad des Willens zur Macht sehen, seine Krankheit."[86] Aber dann können wir fragen, wenn Lawrence jetzt eine radikale Distanz zum infektiösen Pathos der Mimesis und dem Phantom vom Ich, das das moderne Europa mehr denn je quält, postuliert, warum feiert er dann am Ende den tyrannischen autoritären Aspekt des mimetischen Willens zur Macht? Sollte der „Chirurg der modernen Seele", der in ihm spricht, nicht *alle* geistlosen Formen der Enteignung als Krankheit diagnostizieren, die überwunden werden muss?

Da wir diese Gegenbewegung zuvor bei Nietzsche gesehen haben, sollte dieser „Widerspruch", wie Girard sagen würde, bei einem Autor

[86] Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik*, übers. v. J. Vogl (Frankfurt: Suhrkamp, 2000), S. 181.

nicht überraschen, dessen Affinitäten zu dem deutschen Philosophen so tief gehen. Wie für Nietzsche vor ihm fungiert Lawrences Pathos der Distanz gegenüber dem modernen Massenverhalten nicht nur als *Defensiv*bewegung weg von dem, was er als kulturell „krankhafte" Formen mimetischer Enteignung betrachtet (Nietzsches „zum Igel werden"); es beinhaltet auch einen *aggressiven* und ziemlich verzweifelten Versuch, die Gefahren der Ansteckung auf der Grundlage einer Bejubelung starker Individuen zu bekämpfen, die die Macht zur Unterjochung der Massen besitzen (Nietzsches „blonde Bestien"). Mit anderen Worten, Lawrences Ziel besteht nicht nur darin, der Ansteckung, die für das „Jahrhundert der Massen" und die Gräuel, die es fördert, kennzeichnend ist, zu widerstehen, sondern auch seine fiktiven Träume utopischer politischer Lösungen vorzuschlagen, die auf tyrannischen Formen des mimetischen Willens zur Macht beruhen. Es bedeutet auch, dass es für Lawrence keineswegs inkonsequent ist, dass derselbe Charakter (Lilly), der sich von den Massen distanzieren und „aus diesem gräßlichen Haufen herausziehen" will, klagend ausruft: „Warum können sie sich nicht der gesunden Autorität eines Individuums unterordnen?" (*AS*, S. 150f., S. 121)

Jonathan Dollimore bemerkt zu Recht, dass „Lawrence wie andere Modernisten von der *Macht* im Verhältnis zu seiner Überzeugung angezogen wurde, dass die Energien der modernen Welt im Scheitern begriffen seien."[87] Und Gilles Deleuze fügt hinzu: „Auch hier droht ein Krankheitszustand, [der] … die Literatur in einen verkappten Faschismus hineinreißt, in die Krankheit, gegen die sie kämpft – und sei es, dass sie diese an sich selbst diagnostiziert und dass sie gegen sich selbst kämpft."[88] Wir sollten hinzufügen, dass für Lawrence wie für Nietzsche vor ihm sowohl Macht als auch Faschismus mit dem Pathos identifikatorischer Affekte verflochten ist, Affekte, die sie als gesunden Ausdruck dionysischer Mimesis betrachten. Lawrence ist sich tatsächlich dessen bewusst, dass seine klinische Diagnose sich wie ein Bumerang gegen ihn selbst richten kann. Daher ist er darum besorgt, begriffliche Unterscheidungen zu vermehren, um „heilsame" und „dekadente" Formen von Schwärmerei auseinander zu halten: Gesundheit gegen Krankheit, Stärke gegen Schwäche, das Organische gegen das Mechanische, das Primitive gegen das Moderne, Führen gegen Einschüchtern und Blut-

87 Dollimore, *Death, Desire and Loss*, S. 259.
88 Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik*, S. 16.

bewusstsein gegen Mobbewusstsein sind nur einige der am meisten bemühten Dichotomien, die Lawrence fortwährend aufstellt, um die Stabilität seiner manichäischen Weltanschauung aufrechtzuerhalten. Doch wie Nietzsche uns bereits gelehrt hat, sind solche begrifflichen Unterscheidungen weniger stabil, als sie zu Beginn den Anschein haben, wenn auch nur deshalb, weil das mimetische *Pathos* frei durch die Grenzen des philosophischen *logos* fließt. In diesem Sinne ist Lawrence für dieselben Probleme anfällig, die wir im Zentrum von Nietzsches dionysischem Denken fanden; seine Position kommt auf verschiedenen Ebenen der mimetischen Psychologie äußerst nahe, von der er sich zu distanzieren versucht.

Das Spezifische von Lawrences patho(-)logischer Darstellung der Massen ist jedoch, dass seine Verstrickung in die Krankheit der Mimesis ihn nicht daran hindert, eine kritische Pathologie zu entwickeln, die sowohl mit den metaphysischen als auch den psychologischen Grundlagen seines Denkens theoretisch kompatibel bleibt. Mehr noch, diese Pathologie bietet uns eine andere Ätiologie desselben unbewussten Phänomens, das uns interessiert. In *Aarons Stab* beispielsweise wendet sich Rawdon Lilly nach seiner Kritik an der Unterhaltung des Theaters von den modernen Massen ab und verleiht seiner ethischen Empörung über den Krieg Ausdruck:

> Ich will aufwachen, raus aus allem – aus all diesem Massenbewußtsein und jeder Massenaktion – das ist für mich der schlimmste Alptraum. Kein Mensch ist wach und er selbst. Kein Mensch würde bei wachem Bewußtsein und im vollen Besitz seiner Sinne Giftgas einsetzen wollen: keiner! Sein waches Ich würde das vehement ablehnen. Nur wenn unheimlicher Massenschlaf über ihn kommt, die Hilflosigkeit im Traum der Massenseele, wird er so niederträchtig und obszön. (*AS*, 151)

Das ist ein Beispiel für Lawrences bekannte Feier der individuellen Selbstbehauptung gegen moderne, entartete Formen von Massenpsychologie, die sich sowohl in persönlichen als auch in ethisch-politischen Begriffen verstehen lassen: in persönlichen, weil Lawrence das Individuum gegenüber den Massen als Ort des Widerstands gegenüber den mechanischen Kräften der Moderne privilegiert, und ethisch-politisch, weil er die demokratischen Massen für die Gräuel des Großen Krieges als verantwortlich erachtet, mimetische Gräuel, die die ethisch-politischen Grundlagen der Moderne erschüttert haben. Außerdem, wenn wir die nietzscheanischen Kategorien beibehalten, die Lawrences

Genealogie der Geburt des Ichs strukturieren, stellen wir fest, dass die modernen Massen tatsächlich nicht so dionysisch sind, wie sie anfänglich erscheinen. Ihre Irrationalität und Enteignung beruhen nicht auf den körperlichen, unbewussten Affekten, die archaische Kulturen in Trance versetzen. Im Gegenteil, insofern sie durch „Schlaf" und „Traum" (oder „Alptraum") charakterisiert sind, werden die modernen Massen unausdrücklich in eine geistige Entfremdung verbannt, die im Bereich der apollinischen Repräsentation stattfindet, einer Repräsentation, die das Ich in eine gespenstisch ideale Form einsperrt, welche vom körperlichen Pathos entkoppelt ist. Wie Deleuze ebenso feststellte, indem er von Nietzsches und Lawrences feindschaftlicher Beziehung gegenüber Apollon, dem Gott der Träume, sprach, „ist es der Traum, der das Leben in jene Formen einschließt" und er fügt hinzu: „Der Traum zieht die Mauern auf, nährt sich vom Tod und erzeugt Schatten, Schatten aller Dinge und der Welt, Schatten unserer selbst".[89]

Lawrence operiert also abermals innerhalb der Grenzen der nietzscheanischen (platonischen) Ächtung des Phantoms von ego und der „willkürlichen" Bewertungen, die es vermittelt. Aber jetzt müssen wir hinzufügen, dass Lawrences Massenpatho(-)logie in seiner Kritik der Masse und des anschließenden „Mob-Schlafs" scharfsichtiger ist als die von Nietzsche. Denn Nietzsches platonische Kritik von Wagners Willen zur Macht über die Massen impliziert nolens volens die dionysische Neurose, die er ganz am Ende seiner Laufbahn feiert. Und wie wir gesehen haben, ist dies der Grund, warum Nietzsche sorgfältig darauf achtet, sich niemals auf das Dionysische im Kontext seiner Spätkritik an Wagner zu berufen und das „Wagner'sche Pathos" so behandelt, als wäre es dem dionysischen Pathos völlig äußerlich. Andererseits trifft Lawrence eine begriffliche Entscheidung, die bei Nietzsche fehlt und die mit den Grundlagen seines eigenen (nietzscheanischen) Denkens übereinstimmt. Denn obwohl er die rituelle, *dionysische* Mimesis bei archaischen Kulturen und die immanente Psychologie feiert, die diese beinhaltet, verurteilt Lawrence die modernen Massen auf der Grundlage einer Kritik der repräsentationalen, *apollinischen* Mimesis und der idealistischen Ontologie, die sie voraussetzt. Mit anderen Worten, für Lawrence bleiben die Iche der westlichen Massen Gefangene innerhalb der Mauern einer visuellen/mentalen *Repräsentation*. Anstatt in Formen körperlicher/affektiver *Teilhabe* verwurzelt zu sein, verwandelt

[89] Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik*, S. 176.

sich das Ich in einen bloßen Schatten (oder Phantom) des Ichs. Daher können die ethischen Gräuel des Krieges stattfinden. Das heißt, Nietzsches theoretisches Dilemma, nämlich wie man moderne Formen des tyrannischen Pathos kritisieren kann, ohne seine hauptsächlichen philosophischen Kategorien einzubeziehen (das Dionysische, der Herr, Wille zur Macht etc.), ist somit aufgelöst, zumindest theoretisch, wenn Lawrence die ethisch-politische Degeneration der modernen Massen dem Triumph der apollinischen Repräsentation gegenüber der dionysischen Verkörperung zuschreibt.

Lawrence löst hier nicht nur ein abstraktes, begriffliches Problem; er bietet uns auch eine neue Diagnose für die Ätiologie massiver Formen mimetischer Enteignung, die für die ethischen und politischen Gräuel verantwortlich sind, welche die moderne Welt fortgesetzt heimsuchen. Auf den ersten Blick scheint es in Lawrences Kritik der Massen nichts grundlegend Neues zu geben. Wie alle bisher betrachteten Autoren steht Lawrence westlichen Formen von Massenunterhaltung (Theater, Kino, Zeitungen) aus ethischen und politischen Gründen kritisch gegenüber. Und wie sie ist er sich dessen bewusst, dass herrschende Repräsentationen (und die Ideologien, die sie vermitteln), wie sie von der Kindheit an typografisch im Geist des modernen Publikums abgedruckt werden, für die Prägung und Ausrichtung der ethischen Grundlagen des modernen Ichs verantwortlich sind. Und doch bemerken wir, wenn wir genauer hinsehen, dass Lawrence die kritische Diagnose seiner Vorgänger umkehrt und eine alternative theoretische Grundlage für seine Kritik der mimetischen Prägung vorschlägt. Die Autoren, die bisher betrachtet wurden, von Platon bis zu Lacoue-Labarthe über Nietzsche und Girard stimmen in der Regel darin überein, dass die ethischen Gräuel der Moderne das Produkt massiver Formen einer blinden Kapitulation vor einer körperlichen, *affektiven* Mimesis (Pathos) sind, die das Subjekt der Fähigkeit beraubt, klar zu *sehen* und daher kritisch zu *denken*. Andererseits macht Lawrence geltend, dass dieselben Gräuel von einer Tradition herstammen, in der die *repräsentationale* Mimesis (Distanz) anhand dieser Medien das moderne, westliche Ich prägt und es daran hindert, das Pathos des anderen zu *fühlen* und daher ethisch zu *handeln*. Das ist ein entscheidender theoretischer Punkt. Denn Lawrence zufolge ist die westliche Betonung der visuellen, repräsentationalen Distanz weit davon entfernt, eine Garantie für die *Klarheit* des Denkens, Fühlens und Handelns zu sein. Im Gegenteil, seiner Ansicht nach bleibt ein Subjekt, das ständig von mimetischen Repräsentationen bombardiert wird, umso

anfälliger für die Macht herrschender Ideologien – wie etwa den *logos* über die *Idee* des Krieges – und für den Imperativ, solche Ideen in die Praxis umzusetzen.[90]

Warum? Weil Lawrence zufolge das ideale, phantasmatische Ich, das von solchen Ideologien ständig in-formiert wird, immer mehr von einem elementaren Gefühl von sym-*pathos* für den anderen abgekoppelt und ermuntert wird, mechanisch als „eine Art von überlegter Reaktion des *akzeptierten* Ideals" zu handeln. (*P*, S. 630). Oder, wie er auch sagt, indem er sich an seine zukünftigen Leser wendet: „als gespenstisches Abbild des Lebens kann man Bomben auf Männer feuern, die weder Feinde noch Freunde sind, sondern nur Dinge, denen man gleichgültig gegenübersteht" (*STH*, S. 197). Für heutige Leser klingen diese Zeilen postmodern. Etwas überraschend öffnet Lawrence die Problematik mimetischer Ansteckung für die Frage nach der Simulation und nach den Simulakra.

IST LAWRENCE POSTMODERN?

Lawrences Bestimmung des modernen Subjekts als „Simulakrum des Lebens" signalisiert nicht nur seine Sorgen um die entfremdenden psychischen Wirkungen der Mimesis (das Phantom von Ego), sondern gewinnt auch sein metaphysisches Interesse an der Frage nach den Repräsentationen der Wirklichkeit (das Phantom der Wirklichkeit) zurück. Inmitten der Kritik an den modernen Massen führen Aaron und Lilly ein faszinierendes Gespräch über die Wirklichkeit des Großen Krieges. Beide Charaktere teilen zwar die Abscheu vor seinen entsetzlichen ethischen Konsequenzen, aber sind unterschiedlicher Meinung im Hinblick auf seine „Wirklichkeit". Aarons Position ließe sich als objektivistische bestimmen, insofern er darauf beharrt, dass der Krieg „wirklich genug" war und dass er sich unabhängig vom Status des ihn wahrnehmenden Subjekts vollzog: „‚Aber dieser Krieg ist passiert, wirklich und wahrhaftig', lächelte Aaron schreckensbleich." Andererseits nimmt Lilly eine radikale subjektivistische Sichtweise ein, die die Wirklichkeit zu einer Funktion des wahrnehmenden Subjekts macht: „Nein. Er ist mir nicht passiert und auch sonst niemandem in seinem tiefsten Inne-

[90] Dieser Punkt wurde schon von Conrad intuitiv erfasst, und zwar in seiner Darstellung von Marlows hypnotischer Faszination von der kolonialen Landkarte, doch Conrad fehlte es an einer Kritik der mimetischen Repräsentation, die ihm ermöglicht hätte, diese Erkenntnis voll auszuformulieren.

ren. Er fand in der automatischen Atmosphäre statt, wie Träume.“ (*AS*, S. 149). Aarons Position scheint recht vernünftig zu sein angesichts der unleugbaren historischen Wirklichkeit des Krieges, und Lawrences kritische Haltung sollte uns geneigt machen zu meinen, dass er für diese Perspektive Partei ergreifen würde. Doch es ist Lillys skandalöse Behauptung über den Krieg, die sich die Stimme des Erzählers mehr zu eigen macht.[91]

Möchte D. H. Lawrence andeuten, dass der Große Krieg nicht stattfand? Nimmt dieser häufig marginalisierte Modernist postmoderne Anliegen mit Bezug auf die Auflösung der Wirklichkeit vorweg? Schließlich erinnert die Behauptung über die Unwirklichkeit des Krieges in auffälliger Weise an Jean Baudrillards jüngere und ebenfalls skandalöse Behauptung, dass der Vietnamkrieg ebenso wie der Golfkrieg „nicht stattfanden“.[92] Diese Aussagen sollten natürlich nicht verwechselt werden; sie beziehen sich auf unterschiedliche geschichtliche Zeiträume, Arten von Konflikten und technische Formen der Mediatisierung. Und doch gründen, theoretisch gesprochen, sowohl Lawrence als auch Baudrillard ihre Kritik der Simulakra auf dieselbe philosophische Tradition. Denn sie teilen nicht nur ein gemeinsames ontologisches Interesse an einer „Wirklichkeit“, die von dem Aufkommen repräsentationaler Formen westlicher Unterhaltung bedroht wird, sondern in einem fundamentaleren Sinne sind beide weiterhin geprägt von der platonischen Tradition, die die Ontologie des Modernismus und vielleicht auch des Postmodernismus plagt.[93] Ein kurzer theoretischer Vergleich zwischen diesen scheinbar unvereinbaren Partnern kann uns daher helfen, die Unzeitgemäßheit von Lawrences theoretischer Position gegenüber dem, was er als „Simulakrum des Lebens“ bezeichnet, weiter zu präzisieren.

---

[91] Lawrences Verwendung von Dialogen spaltet seine Erzählerstimme in zwei Positionen auf, aber die Tatsache, dass Aaron „schreckensbleich lächelt“, und die unterschiedlichen Ebenen kritischen Bewusstseins zwischen den beiden Charakteren (Lilly fungiert als Figur, die den Anstoß zur Selbstentdeckung Aarons gibt) deuten darauf hin, dass Lawrences Position hier der von Lilly näher steht.

[92] Jean Baudrillard, *The Gulf War Did Not Take Place*, übers. v. Paul Patton (Sydney: Power Publications, 1995).

[93] Michael Bell schreibt, dass „der Wandel von der Moderne zur Postmoderne nicht so sehr ein Unterschied in der Metaphysik ist als ein anderes Stadium in der Verdauung derselben Metaphysik.“ Bell. „Metaphysics“, S. 9. Wir werden diesen Punkt in dem Kapitel bestätigen, das jenem Scheidewegdenker gewidmet ist, nämlich Georges Bataille.

Auf der grundlegendsten Ebene, die die mimetische Ebene ist, die uns interessiert, beruht Baudrillards postmoderne Kritik der virtuellen Realität nicht mehr auf einer ontologischen Hierarchie, die von der Logik der Repräsentation aufrecht erhalten wird. Denn für den französischen Theoretiker bringen die postmodernen Medien ein völlig neues Phänomen hervor, das er als „real ohne Ursprung oder Realität: ein Hyperreales" bezeichnet.[94] Das bedeutet, dass die Medien Baudrillard zufolge nicht daran interessiert sind, eine Wirklichkeit zu kopieren, die bereits vor ihrer Re-präsentation vorhanden ist. Dieses Phantom fungiert nicht mehr als entwertete und abgeleitete Kopie des Wirklichen. In der postmodernen Welt lässt sich der Bereich hyperrealer Phantome (oder Simulakra) nicht mehr auf die Logik der Mimesis eingrenzen. Es ist „keine Frage der Imitation mehr", schreibt Baudrillard, sondern „vielmehr eine Frage der Ersetzung des Realen selbst durch Zeichen des Realen."[95] Daher führt Baudrillard diese antimimetische Logik bis zum Äußersten, wenn er behauptet, dass der „Golfkrieg nicht stattfand". Sein Ziel besteht nicht so sehr darin, die ethischen Konsequenzen des Krieges zu leugnen, sondern vielmehr, das freizulegen, was er als die „programmierte und melodramatische Fassung dessen [bezeichnet], was das Drama des Krieges war", ein Melodram, das fälschlicherweise für eine wahrheitsgemäße Repräsentation des Wirklichen gehalten wird.[96] So zeigt Baudrillards Ansicht nach dieses Simulakrum des Krieges „keine Bilder des Schlachtfelds, sondern Bilder von Masken, von blinden und geschlagenen Gesichtern, Bilder der Verfälschung."[97] Baudrillards Kritik dessen, was er als „das durch Simulation großgezogene Gespenst" bezeichnet, muss ausdrücklich sowohl als eine Erweiterung von als auch ein Bruch mit der platonischen Metaphysik verstanden werden, die auf dem Phantom der Repräsentation beruht. Sie ist eine Erweiterung, weil er diese Kritik an Platons metaphysischen Anliegen im Hinblick auf „Gespenster" ausrichtet, solche „Bilder der Verfälschung" anprangert und sich auf frühere Umkehrungen stützt, vor allem auf die Nietzsches, dessen Abschaffung der „wahren" platonischen Welt auch die Abschaffung der „scheinbaren" impliziert.[98] Sie ist ein Bruch, weil Simulakra

[94] Jean Baudrillard, *Selected Writings*, hg. v. Mark Poster (Cambridge: Polity Press, 2001), S. 169.

[95] Baudrillard, *Selected Writings*, S. 170.

[96] Baudrillard, *Gulf War*, S. 72.

[97] Baudrillard, *Gulf War*, S. 40.

[98] In seiner ironischen Umstürzung der platonischen Metaphysik schließt Nietzsche

nicht in die Logik der Nachahmung, verstanden als Repräsentation, eingebunden werden können. Wenn Nietzsches antiplatonische Darstellung der „wahren Welt", wie er in einem berühmten Abschnitt von *Götzendämmerung* sagt, den „Mittag", den Augenblick des „kürzesten Schattens" (486) und die Abschaffung der „wahren", idealen Welt repräsentiert, bewegt sich Baudrillards postmodernes Denken über die dualistische Metaphysik der Mimesis hinaus, um den Begriff des „Schattens" ganz und gar abzuschaffen. Das, was die postmoderne Welt quält, ist nicht der Schatten des Wirklichen, und auch nicht die Wirklichkeit des Schattens, sondern die Wüste der Hyperrealität selbst.

Der Grad der Medienberichterstattung im Ersten Weltkrieg lässt sich zwar in keiner Weise mit unseren postmodernen, „hyperrealen" Kriegen vergleichen. Doch der Große Krieg markierte einen Wendepunkt, nicht nur in der Reichweite des Konflikts, technischer Innovationen und der Zahl von Toten, sondern auch durch die erstmalige Einführung massenmediatisierter Darstellungen von Kriegsszenen. Es gibt also einen Sinn, demzufolge Lawrence/Lilly in embryonaler Form dieselben Zweifel an der Wirklichkeit des Krieges auf der Grundlage einer ontologischen Kritik mimetischer Repräsentation zum Ausdruck bringen, mit denen wir jetzt vertraut sind. Wie Anne Fernihough es in einem Kommentar zu Lawrences Kritik an der Begierde des modernen Subjekts, „Schatten auf einer Leinwand zu sehen, anstatt Menschen aus Fleisch und Blut zu begegnen" (*P* II, S. 590), formuliert: „Unsere Welt ist Lawrence zufolge zu einer Welt geworden, in der nichts es selbst ist, alles ist Simulakrum."[99] In diesem Sinne kann Lawrences modernistische Position den Anschein haben, Baudrillards postmoderne Kritik der Auflösung des Wirklichen durch die hyperreale Sphäre der virtuellen Unterhaltung vorwegzunehmen. Aber wie ich schon sagte, trotz der Kontinuitäten der mimetischen Tradition, die uns interessiert, müssen wir vorsichtig sein, damit wir eine modernistische nicht mit einer postmodernistischen Behauptung verwechseln. Es wäre ein grober Fehler, die beiden Kritiken zu eng miteinander zu verknüpfen. Denn wenn Lawrence die von den Medien ausgelöste postmoderne Auflösung der Wirklichkeit im Voraus spürt, lässt doch seine Metaphysik den Boden der Referenzialität nie fahren. Im

seine Darstellung dessen, „Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde" folgendermaßen ab: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht? … Aber nein! *Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!* (*GD* 6, KSA 6.81.)

99 Fernihough, *Aesthetics and Ideology*, S. 152.

Gegenteil, die nietzscheanische Umkehrung des Platonismus, die wir in seiner Kritik am Kino gesehen haben, ist ein Versuch, in dem verwurzelt zu bleiben, was er als „festen Stoff der Erde" bezeichnet, der für ihn die Wirklichkeit selbst ist. In diesem Sinne operiert Lawrences metaphysische Umkehrung immer noch innerhalb der mimetischen Logik, von der sich Baudrillards postmoderne Theorie weg bewegt.

Im Lichte der durchaus realen Wirkungen hyperrealer Kriege sollten wir der Versuchung widerstehen, diese nietzscheanische Treue zur Erde als theoretischen Anachronismus abzutun. Denn Lawrence spürt eine Gefahr, die bereits den Geist des Modernismus heimsuchte und mehr denn je in der postmodernen Kultur sichtbar ist. Worum es bei Aarons und Lillys Diskussion letztlich geht, ist nicht an sich die Wirklichkeit mediatisierter Kriege und die Gräuel, die sie mit sich bringen (in ontologischer und ethischer Hinsicht sind sie sich im Grunde einig), sondern vielmehr die Unfähigkeit des modernen Ichs sowohl diese Gräuel *wahrzunehmen* als auch sie als solche zu *fühlen.* Abermals verknüpft Lawrence scheinbar beiläufig die Kritik der repräsentationalen Mimesis mit einer ethischen Kritik der psychischen Mimesis, das Phantom der Wirklichkeit mit dem Phantom von Ego. Seiner Ansicht nach werden die Gräuel des Krieges, obwohl sie auf der Leinwand dargestellt und von den Augen wahrgenommen werden, nicht als solche erlebt und empfunden, weil das moderne Ich ein passives Opfer der Macht visueller Repräsentationen und eingekerkert ist in eine „Wirklichkeit", die von der apollinischen Sphäre illusorischer Träume oder Alpträume beherrscht wird. Wie Lilly betont: Der Krieg „ist mir nicht passiert und auch sonst niemandem *in seinem tiefsten Innern*. Er fand in der automatischen Sphäre statt, wie Träume." (*AS* S. 149; Hervorhebung des Autors).

Lawrences Beitrag zur Mimesistheorie besteht darin, unsere Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, dass eine Kultur des Bildes, die ständig einem Strom visueller Repräsentationen ausgesetzt ist, vielleicht mehr denn je gefährlich anfällig bleibt für massive Formen mimetischer Enteignung, und zwar aus mindestens zwei Gründen. Erstens weil Repräsentationen, die die Augen erregen, die Macht besitzen, das Ich im Geist zu verorten und es von seinem affektiven, mitfühlenden System abzutrennen – von seiner Fähigkeit zu fühlen und mit dem Pathos des anderen im Kontakt zu stehen. Und zweitens induzieren Repräsentationen Lawrence zufolge einen Zustand hypnotischer Enteignung, der das moderne Ich zu einer leichten, gefügigen Beute herrschender Ideologi-

en macht. Lawrences Kritik der Mimesis in diesem Sinne lässt sich so verstehen, dass sie Baudrillards Kritik des Hyperrealen einen ethischen und politischen Drall verleiht, der im Bereich der Postmoderne häufig als fehlend wahrgenommen wird. Sie erinnert uns daran, das das Primat, das die moderne Kultur Repräsentationen zugesteht – natürlich bei traditionellen Formen mimetischer Unterhaltung wie Theater und Kino, aber wie können wir *nicht* an Fernsehen, Internet, Videospiele und andere virtuelle Figuren postmoderner Unterhaltuntg denken? –, nicht nur die Ersetzung der Wirklichkeit durch Simulakra der Wirklichkeit beinhaltet. Es impliziert auch die Ersetzung wirklicher Menschen durch das, was er als „*Simulakrum* eines Menschen" (*P*, S. 770) bezeichnet, eines Menschen, der in einem Zustand leicht-hypnotischen Schlafs nicht auf der Grundlage eines individuellen Unbewussten, sondern aufgrund des mimetischen Unbewussten handelt.

Diese Kritik der pathologischen Wirkungen massiver Dosen *apollinischer* Mimesis auf das moderne Ich ist zwar typisch für Lawrence. Aber wie die literarischen und theoretischen Modernisten, denen wir schon begegnet sind, denkt Lawrence eine solche Form psychischer Enteignung in der Sprache der Moderne: der Sprache der Mimesis oder, wie sie zu der Zeit, als Lawrence schreibt, immer noch genannt wird, der Sprache der Hypnose. Die Diskussion über den Krieg geht folgendermaßen weiter:

„Er ist eine Tatsache. Sie sind davon hypnotisiert."

„Und sie wollen mich hypnotisieren. Ich lasse mich aber nicht hypnotisieren. Der Krieg war eine Lüge und wird immer eine Lüge bleiben, bis jemand sie platzen läßt."

„… Er ist mir nie passiert. Nicht mehr als ein Traum. Meine Träume passieren nicht: Sie sind nur Schein." (*AS*, S. 118)

In solchen Bezugnahmen auf die illusionäre Dimension von Träumen finden wir zwar ein Echo von Lawrences metaphysischen Spekulationen bezüglich des Bereichs der apollinischen Unterhaltung, aber es ist klar, dass das *ontologische* Interesse am Krieg als Simulakrum der Wirklichkeit eine Funktion des *psychologischen* Interesses an der Hypnose und dem mimetischen Unbewussten ist, das daran beteiligt ist. Angesichts dieses Bezugs auf die Sprache der Hypnose können wir jetzt den scheinbaren Widerspruch zwischen Lillys Aussage, dass der Krieg nicht wirklich ist und seinem Interesse an den realen Wirkungen des

Krieges besser verstehen. Wenn er sagt, dass „niemand, der bei Sinnen und im Besitz seiner selbst ist, Giftgas einsetzen würde", versteht er Schlaf als Synonym für hypnotischen Schlaf, einen psychischen Grenzzustand, in dem das Subjekt die Wirklichkeit nicht als völlig „real" erlebt, aber doch effektiv Befehle ausführen kann, die durchaus reale Wirkungen haben. Mit anderen Worten, Lawrence folgt buchstäblich Hippolyte Bernheims Bestimmung der hypnotischen Suggestibilität, verstanden als „merkwürdige Fähigkeit zur Verwandlung der empfangenen Idee in eine Handlung."[100] Wie wir gesehen haben, hatte Bernheim sich bereits zur alltäglichen, nicht-pathologischen, psychischen Dimension leichter Hypnose geäußert, und der Leichtigkeit, mit der nicht nur hysterische Patienten, sondern auch normale intelligente Subjekte zu Opfern des unbewussten Reflexes von Suggestionen werden. Als Koda seiner Kritik einer Kultur, die von dem beherrscht wird, was Baudrillard als „ansteckende Hyperrealität"[101] bezeichnet, entlarvt Lawrence die pathologischen, ethischen und politischen Konsequenzen, die sich aus massiven Formen der Kapitulation vor der Macht hypnotischer Enteignung ergeben.

Die Kritik am Phantom der Wirklichkeit bringt uns abermals zurück zu einer Analyse des Phantoms des Ichs, eines Ichs, das durch eine Art von Bewusstsein gekennzeichnet ist, das auf hypnotische Reflexe wirkt und daher mit dem übereinstimmt, was wir als mimetisches Unbewusstes bezeichneten. Wenn wir ein letztes Mal Lawrences spiralförmiger Bewegung *zum* mimetischen Pathos *hin* folgen, zeigt seine Patho(-)logie ein Unbewusstes, das seine Vorstellung des Ichs, das keines ist, beseelt. Und hier beginnt der Streit mit Freud.

5. LAWRENCE CONTRA FREUD

Wenn wir uns der Frage des Lawrence'schen Unbewussten und dem flüssigen, relationalen Ich zuwenden, das aus ihm entsteht, öffnet sich die umfassendere Frage nach Lawrences Unzufriedenheit mit der Psychoanalyse. Vor dem Hintergrund von Lawrences früher Faszination von dreiecksförmigen, ödipalen Mustern des Begehrens (vor allem in *Söhne und Liebhaber*) und seiner späteren, ziemlich heftigen Kritik an der Psychoanalyse im Sinne von „Priestern", deren „Kirche" eine „Schlange des Geschlechts [postuliert], die sich um die Wurzel all unserer Hand-

[100] Bernheim, *Suggestive Therapeutics*, S. 137.
[101] Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation* (Paris: Galilée, 1981), S. 40.

lungen wickelt“ (*PU*, S. 7), verwundert es nicht, dass Lawrences Unzufriedenheit in der Regel durch Freud’sche Objektive gelesen wurde, d. h. als ein typischer Fall von Verdrängung einer ödipalen Wahrheit, deren direkter Anblick und Durcharbeitung für den Romanschriftsteller zu schwer war. In jüngerer Vergangenheit haben Entwicklungen, die von Nietzsche und anti-ödipalen Ideen inspiriert sind, darauf hingewiesen, dass Lawrences kritische Reaktion über persönliche Affekte hinausgeht und letztlich seinen theoretischen Gegensatz zu den idealistischen Grundlagen betrifft, die seiner Ansicht nach „die Psychoanalyse als die Avantgarde der Wissenschaft“ prägen (*PU*, S. 15).[102] Wir müssen nun hinzufügen, dass Lawrences Kritik an der Psychoanalyse und die Ambivalenzen, die sich daraus ergeben, im größeren Kontext der mimetischen Patho(-)logien neu verstanden werden müssen, die sein Werk durchziehen. Lawrences Haltung gegen den Freud’schen Idealismus, ist, wie wir gleich sehen werden, untrennbar mit seiner Kritik an visuellen Repräsentationen verknüpft, die das Ich als ein Idealbild seiner selbst formen. Infolgedessen erweist sich sein Anti-Freudianismus als Anti-Platonismus; sein Anti-Ödipus als Anti-Mimesis – zumindest dann, wenn man Mimesis als einfache Repräsentation versteht. Und doch bedeutet das nicht, dass Lawrences Feier eines flüssigen, dynamischen, polarisierten und, wie er häufig sagt, „magnetischen“ Unbewussten nichts mit der Macht der affektiven Mimesis zu tun hat – zumindest wenn wir Mimesis in der modernistischen Tradition des mimetischen Unbewussten verstehen. Aber gehen wir der Reihe nach vor.

[102] Anne Fernihough deutet beispielsweise darauf hin, dass Lawrences Feindseligkeit gegenüber Freud „in dem wurzelt, was [er] als grundlegenden Widerspruch im Zentrum von Freuds Unternehmen ansieht, nämlich dass Freud versucht, die kartesianische rationalistische Tradition zu untergraben und zugleich innerhalb ihrer Grenzen arbeitet.“ Fernihough, *Aesthetics and Ideology*, S. 12. Fiona Becket bestätigt diese Interpretation und fügt hinzu, dass Lawrences anti-kartesianische Absicht darin bestand, „unbewusste Funktionen oder Gefühle in den *Körper* zu verlagern und damit die psychoanalytische Betonung des *Geistes* in Frage stellte.“ Becket, „Lawrence and Psychoanalysis“, S. 221. Und Annneleen Masschelein macht aus einer anti-ödipalen Perspektive geltend, dass das Lawrence’sche Unbewusste im Gegensatz steht zu „Abstraktion, Idealismus und Automatismus … die größten Gefahren, die den modernen Menschen und die moderne Gesellschaft bedrohen.“ Anneleen Masschelein, „Rip the Veil of the Old Vision Across, and Walk through the Rent: Reading D. H. Lawrence with Deleuze and Guattari“, in: Ross, *Modernism and Theory*, S. 24.

FREUD'SCHES SYMPTOM, ANTI-ÖDIPALE DIAGNOSE

Es ist bekannt, dass Lawrence die Psychoanalyse in die kartesianische, rationalistische Tradition verweist; weniger bekannt ist, dass seine besondere Infragestellung des Freud'schen Unbewussten auf einer allgemeineren Kritik der repräsentationalen Mimesis und der platonischen Metaphysik, die sie voraussetzt, beruht. Die platonischen Obertöne sowie die metaphysische Umkehrung, der wir bereits bei seiner Darstellung der Geburt des Ichs begegnet sind, sind besonders deutlich in *Psychoanalysis and the Unconscious* (1921):

> Wir sahen zu, wie Freud in der Höhle der Finsternis verschwand, die der Schlaf und das Unbewusste für uns sind, Finsternis, die sich im Schaum unseres ganzen Wachbewusstseins äußert. Er zielte auf die Ursprünge ab. Wir sahen, wie seine ideale Kerze flackerte und kleiner wurde. Dann warteten wir, wie Menschen warten, immer in Erwartung des Wunders aller Wunder. Er kam zurück und hatte Träume zu verkaufen. (S. 9)

Wieder spielt Lawrence mit dem platonischen Mythos der Höhle, um die ontologischen Grundlagen seines Gegners in Frage zu stellen und den Idealismus zu entlarven, der der Psychoanalyse zugrunde liegt. Der anfängliche Träger von Lawrences erzählerischem Zug deutet darauf hin, dass Freud als heroischer Anwärter fungiert, der sich der rationalistischen, philosophischen Tradition der Aufklärung und der Betonung eines rein bewussten Subjekts widersetzt, das mit dieser Tradition einhergeht. Lawrence stimmt mit Freud überein, dass die „Ursprünge" des Menschen in der Finsternis des Unbewussten gesucht werden müssen, und nicht im Licht des „Wachbewusstseins". In diesem Sinne deutet Freuds Versuch, den Grund der „Höhle der Finsternis" zu erreichen, auf die Rückkehr zur Sphäre der „sinnlichen Immanenz" hin, die Platons idealistischer Philosophie zufolge nur ein Phantom der Wirklichkeit ist. Doch insofern von Freud gesagt wird, dass er sich in diese Höhle mit einer „idealen Kerze" wagt und die Ursprünge des Unbewussten in „Träumen" findet, deutet Lawrences figurative Sprache darauf hin, dass Freuds Projekt gerade durch die idealistische „aufgeklärte" Tradition gefährdet wird, die er zu kritisieren sich vornimmt.[103] Der Konflikt könnte nicht schärfer skizziert werden. Wenn in Freuds (platonischer) Metapsychologie Affekte, wie er selbst sagt, „auch im Unbewussten …

[103] In einem anderen Kontext wird Girard auch von „Freuds Platonismus" sprechen. *Choses cachées*, S. 492. Siehe auch S. 488–494. Wie wir im Schlusskapitel sehen werden, ist diese Kritik zum Teil eine Selbstkritik.

nicht anders als durch die Vorstellung repräsentiert sein“ können,[104] sind Träume in Lawrences (nietzscheanischer) Metaphysik nur wertgeminderte (apollinische) Re-präsentationen wirklicher (dionysischer) körperlicher Affekte. Lawrence prangert also das Freud'sche Unbewusste mit Begriffen an, die jenen ähnlich sind, mit denen er die westliche Unterhaltung anprangerte: als rein abstrakte theoretische Projektion oder, wie er auch sagt, ein „Schatten, der vom Geist geworfen wird“ (*PU*, S. 15). Freud wird also in die platonische, idealistische Tradition eingereiht, die seine Erforschung des Unbewussten untergraben soll – durch einen platonischen Mythos.

Tatsächlich deutet die Sprache von „Schatten“, wie sie im Kontext des Bildes der „Höhle der Finsternis“ erscheint, stark darauf hin, dass Lawrences Kritik an der repräsentationalen Mimesis und an dem Idealismus, den diese impliziert, auch insgeheim weiterhin seine Kritik an der Psychoanalyse prägt.[105] Diese Hypothese wird bestätigt, wenn wir Lawrences grundlegenden Einwand gegenüber Freud betrachten. Natürlich betrifft dieser Einwand nicht die Bedeutung, die Freud dem sexuellen Begehren an sich beimisst[106] – obwohl Lawrence wie Burrow und Jung meint, dass Freud diese Bedeutung aus spekulativen Gründen überbetont. Er leugnet auch nicht, was Lawrence als „inzest-verlangende“ Tendenzen (S. 10) bei Menschen bezeichnet – obwohl er Zweifel hat, dass der Ödipuskomplex verschwinden würde, sobald er an die Oberfläche des Bewusstseins gebracht wird: „Warum sollte er das?“ (ebd.), fragt er ironisch. Vielmehr betrifft sein Einwand die idealistischen, metaphysischen Grundlagen, die dem Freud'schen Unbewussten und der Verdrängungshypothese zugrunde liegen, die dieses Unbewusste prägt. Indem er sich auf Burrows Kritik an Freud stützt, die er für „großartig wahr“ hält, schreibt Lawrence: „Burrow sagt, dass es die Erkenntnis des Geschlechtlichen ist, die Sünde ist, und nicht das Geschlechtliche selbst.

[104] Freud, „Das Unbewusste“, S. 275f.

[105] Die Verbindung zwischen Träumen und dem Begriff des „Schattens“ stammt von Burrow. Er schreibt, dass Träume „nur Schatten [sind], die unser Leben hinter sich wirft, wenn wir im Lichte unserer eigenen Persönlichkeit stehen.“ Burrow, *Social Basis of Consciousness*, S. 180. Lawrence fügt eine ontologische Dimension hinzu, indem er diese Verbindung innerhalb des platonischen Höhlengleichnisses formuliert.

[106] Wie Lawrence sagt: „Der Mensch kann die echten leidenschaftlichen Impulse hemmen und auf diese Weise eine Störung der Psyche herbeiführen. Das ist heute eine Binsenweisheit, und wir sind der Psychoanalyse dankbar, dass sie sie zu einer solchen gemacht hat.“ (*PU*, S. 13).

Erst wenn der Geist beginnt, die großartigen affektiv-leidenschaftlichen Funktionen und Gefühle zu betrachten und zu erkennen, kommt die Sünde ins Spiel. (*PU*, S. 11). Lawrence stimmt Burrow zu, dass es die „verdrängte Idee des Geschlechtlichen" (ebd.) ist, wie er sich ausrückt, und nicht der sexuelle *Trieb* selbst, die an der Quelle der Neurose steht. So fährt er fort: „das Inzest-Verlangen wird im unverfälschten Unbewussten durch den Geist selbst verbreitet, wenn auch unbewusst. … Das heißt, der Geist überträgt die Idee des Inzests auf die affektiv-leidenschaftliche Psyche und hält sie dort als verdrängtes Motiv." (S. 11f). Verdrängung nicht als Hindernis für die psychoanalytische Kur, sondern als Konsequenz der Kur selbst! Das ist keine unerhebliche Kritik: Sie beschuldigt die Theorie und Praxis, die auf der *Idee* der sexuellen Verdrängung beruhen (die Psychoanalyse) des Prozesses der Bildung des *Symptoms*, das sie zu heilen versucht (die Neurose). Kein Wunder, dass Lawrence, indem er den Weg für zukünftige anti-ödipale Theorien geebnet hat, die Psychoanalyse mit „Priestern" vergleicht, die versuchen, eine „Kirche" (S. 7) auf einer Theorie aufzubauen, die auf der (idealistischen) Überzeugung beruht, dass das Unbewusste wie eine (ödipale) Theateraufführung strukturiert ist, die sich auf dem Grund einer (platonischen) Höhle vollzieht.

Ein mimetischer Ansatz mit Bezug auf Lawrences Kritik am Freud'schen Unbewussten offenbart das Ausmaß, in dem dieser häufig marginalisierte Modernist als wichtige theoretische Inspirationsquelle für Gilles Deleuzes und Félix Guattaris einflussreiche Kritik der Psychoanalyse dient. In *Anti-Ödipus* entlehnen die französischen Theoretiker nicht nur Lawrences Vorstellung von Psychoanalytikern als „den letzten Priestern", sondern stützen sich auch auf Lawrences Kritik der Verdrängung, um die psychoanalytische „Kur" als Quelle der „Krankheit" zu entlarven. Wie Deleuze und Guattari es formulieren:

> Das Gesetz gebietet uns: Du wirst deine Mutter nicht heiraten und deinen Vater nicht töten. Und wir folgsamen Subjekte sagen uns: *Das also* wollte ich! … Ein trügerisches Bild stellt Ödipus dar. Nicht in ihm operiert die Verdrängung und nicht auf ihn richtet sie sich. Er stellt, insofern er von dieser induziert wurde, nur das Repräsentierte dar.[107]

Und indem sie die Quelle ihrer theoretischen Inspiration offenbaren, fügen sie sogleich hinzu: „Lawrence … ahnt diese Operation der Ver-

[107] Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie*, übers. v. B. Schwibs (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974) S. 148.

schiebung und protestiert lauthals: Nein Ödipus ist kein Zustand des Wunsches und der Triebe, eine *Idee* ist er, nichts weiter als eine Idee, die uns im Hinblick auf den Wunsch die Verdrängung eingibt."[108] Hier sehen wir, dass, wenn Literaturkritiker mit wenigen Ausnahmen in der Regel skeptisch gegenüber Lawrences anti-ödipaler Haltung waren und sie durch einen häufig verwendeten und missbrauchten Freud'schen Zug als Produkt von Lawrences verdrängten ödipalen Problemen ablehnten, große Theoretiker vom Kaliber Deleuzes und Guattaris Lawrences unzeitgemäße Kritik anders bewerten und eine neue Generation postfreudianischer Kritiker dazu ermuntern, „die Reaktion von Lawrence auf die Psychoanalyse [uns stets zu vergegenwärtigen]."[109] So stützen sie sich beispielsweise direkt auf Lawrences Kritik der apollinischen Repräsentation, um die idealistischen Grundlagen der Freud'schen Auffassung des ödipalen Unbewussten zu untergraben. Wenn Lawrence, wie Deleuze sagt, Nietzsches Pfeil aufnimmt, um ihn in eine neue Richtung weiter zu treiben, dann hat sein Pfeil auch getroffen – und diese anti-ödipalen, postmodernen Wirkungen haben tatsächlich die Grundlagen der Psychoanalyse durchlöchert und die so genannte Wissenschaft des Unbewussten dauerhaft als Produkt einer „Freud'schen Legende" entlarvt.[110]

---

[108] Deleuze und Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 148f. Eine sorgfältige Lektüre von Kap. 2 von *Anti-Ödipus* zeigt, dass Deleuzes und Guattaris Kritik der Psychoanalyse im Allgemeinen und des Unbewussten „als des klassischen Theaters, der klassischen Darstellungsordnung" im Besonderen direkt von Lawrences auf Nietzsche und Burrow beruhender Kritik des westlichen Ichs stammt, das in der idealen Form mimetischer Repräsentationen gefangen ist.

[109] Deleuze und Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 62.

[110] Zu einer historischen Kontextualisierung der Ursprünge der Psychoanalyse und der Legende, die sie hervorbrachte, siehe Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten*. Zu einer grundlgenden Neubewertung der Gültigkeit der Psychoanalyse siehe Frank J. Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend* (New York: Basic Books, 1979) sowie Mikkel Borch-Jacobsen und Sonu Shamdasani, *The Freud Files: An Inquiry into the History of Psychoanalysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Zu einer sachkundigen Aufsatzsammlung, die die Psychoanalyse in Frage stellt und einen Überblick über tragfähige therapeutische Alternativen gibt, siehe *Le livre noir de la psychanalyse: Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, hg. v. Catherine Meyer, 2. Aufl. (Paris: Éditions des Arènes, 2010). Zu einer bestsellerischen anti-ödipalen Lesart Freuds, die von Nietzsche inspiriert ist, siehe Michel Onfray, *Le crépuscule d'une idole: L'affabulation freudienne* (Paris: Bernard Grasset, 2010); dt.: *Anti Freud: Die Psychoanalyse wird entzaubert*, übers. v. S. Sing, München, btb, 2012.

Sicherlich kann Lawrence im Lichte des Einflusses von Deleuzes und Guattaris anti-ödipaler Kritik an Freud und angesichts zeitgenössischer Entwicklungen in der Geschichte der Psychoanalyse nicht mehr auf die Rolle eines veralteten Modernisten beschränkt, sondern muss als wichtige Inspirationsquelle für postmoderne Kritiken an neuen, zukünftigen Formen des Idealismus der Psyche neu bewertet werden.

Das bedeutet nicht, dass Lawrence bereit ist, auf den Begriff des Unbewussten als solchen zu verzichten, sondern vielmehr, dass sein eigenes Modell des Unbewussten auf theoretischen Grundlagen beruht, die dem Idealismus, der dem Freudschen Schema zugrunde liegt, radikal entgegengesetzt sind. Und angesichts dessen, was wir bisher gesagt haben, sollten wir nicht überrascht sein zu sehen, dass das Lawrence'sche Unbewusste Nietzsches mimetischer Hypothese viel näher steht als Freuds Verdrängungshypothese. Denn Lawrence stützt sich auf ein psychophysiologisches Modell, das das Ich in der immanenten Sphäre körperlicher, dionysischer Affekte verankert. Kritiker, die auf die theoretischen Grundlagen von Lawrences Auffassung des Unbewussten achteten, haben die Verbindung zu Nietzsche schon zuvor bemerkt.[111] Sie haben sinnvollerweise darauf hingewiesen, dass Lawrences Schuld nicht nur gegenüber Nietzsche besteht, sondern gegenüber einer viel breiteren psychologischen Tradition des späten 19. Jahrhunderts, die Figuren wie Marshall Hall und William James einschließt und die das Unbewusste in psychophysiologischen, reflexbezogenen Begriffen betrachtete.[112] Vor kurzem haben anti-ödipale Kritiker geltend gemacht, dass Lawrences „Sicht des Unbewussten oder des Bewusstseins als Fluss eine typisch moderne Metapher ist, die sich auch auf eine Schreibtechnik [d. h. Bewusstseinsstrom] bezieht."[113] Wir müssen hinzufügen, dass Lawrences Assimilation dieser prä-freudianischen Tradition ihn dazu führt, eine Auffassung des unbewussten Ichs zu entwickeln, die mimetisch in dem Sinne ist, dass es grundsätzlich anfällig für dionysische

[111] Anne Fernihough weist darauf hin, dass „Nietzsche einer der Philosophen war, die Lawrence mit dem Unbewussten vertraut machten, und zwar schon lange bevor er überhaupt vom Freudschen Modell gehört hatte." Fernihough, *Aesthetics and Ideology*, S. 63.

[112] Siehe Christopher Heywood, „‚Blood Consciousness' and the Pioneers of the Reflex and Ganglionic Systems". In: Christopher Heywood (Hg.), *D. H. Lawrence New Studies* (London: Oxford University Press, 1953), S. 34.

[113] Masschelein, „Rip the Veil", S. 26. Über den Einfluss von William James auf den Modernismus siehe Ryan, *The Vanishing Subject*.

Zustände der Art ist, denen wir bereits in der nietzscheanischen, modernistischen Tradition begegnet sind – Zustände wie affektive Ansteckung, hypnotische Suggestion, automatische Reaktionen und reflexhafte Formen psychischer Entpersönlichung, die das kennzeichnen, was ich das mimetische Unbewusste nenne.

Die Anerkennung von Lawrences Schuld gegenüber dieser häufig vernachlässigten prä-freudianischen Tradition und seiner Erweiterung dieser Tradition ist aus mindestens zwei Gründen wichtig. Erstens ermöglicht sie uns, den letzten Schritt bei unserem Verständnis dessen zu tun, was in Lawrences positiver Auffassung des Ichs „psychisch" ist und was er im selben Brief an Garnett als ein „anderes Ich [bezeichnet], im Hinblick auf dessen Handeln das Individuum unerkennbar ist und sozusagen durch allotrope Zustände hindurchgeht." Und zweitens gestattet sie uns einen Einblick in die affektive Beziehung, die „mitfühlende Verbundenheit" (*PU*, S. 142) oder wie Lawrence auch sagt, indem er der Terminologie der alten Magnetiseure folgt, den affektiven *rapport*, der Flüsse nicht-sprachlicher, direkter Kommunikation zwischen dem Selbst und dem anderen zu fließen gestattet und die Grenzen des idealen Ichs auflöst. Wenn Lawrence also seine Kritik des alten stabilen Ichs auf der Grundlage einer allgemeineren Kritik der *repräsentationalen* Mimesis aufbaut, geht seine positive Auffassung des allotropen Ichs aus dem Bejubeln einer *psychophysiologischen* Mimesis hervor. Diese körperliche, affektive Mimesis bleibt zwar in dionysischen Affekten (und dem „Blutbewusstsein", die sie beinhaltet) verwurzelt, aber Lawrence reiht sie jetzt ausdrücklich in das prä-freudianische Unbewusste (und das „vertebrale Bewusstsein" das dieses beinhaltet) ein.

LAWRENCE UND DAS UNBEWUSSTE

Traditionellerweise wäre die offensichtlichste Methode, die Problematik des Lawrenceschen Unbewussten weiter zu behandeln, unsere Lektüre von *Psychoanalysis and the Unconscious* sowie *Spiel des Unbewussten* (*Fantasia of the Unconscious*) fortzusetzen. Solche Werke haben den Vorteil, das Unbewusste im Zentrum ihrer Forschung zu platzieren, die polarisierte Dynamik zu beschreiben, die den „rätselhaften Bewusstseinsstrom" (*PU*, S. 8) prägt, der das Selbst mit den anderen verbindet, und außerdem sind sie an sich interessant. Und doch haben sie den Nachteil, dass sie den Leser in die besonderen Einzelheiten von Lawrences Psychophysiologie und den entsprechenden Jargon verstricken, d. h. die berüchtigten „Ganglien" und „Plexus", die die Kommen-

tatoren in der Regel abschreckten. Daher könnten wir vielleicht einen alternativen, weniger erforschten Weg zum Lawrence'schen Unbewussten einschlagen – einen Weg, der mit dem Leitfaden unserer Untersuchung übereinstimmt und dazu dient, die allgemeineren psychologischen Annahmen bloßzulegen, auf die sich Lawrence stützt, um „das Unbewusste auf seine Quelle zurückzuverfolgen" (S. 16).

In einem Kapitel von *Kangaroo*, das der Massenpsychologie gewidmet ist und den Titel trägt „A Row in Town" (Aufruhr in der Stadt), kommt Lawrence auf die Betrachtung dessen zurück, was er als „den Kommunikationsmodus des Herdeninstinkts" bezeichnet (S. 298), und des kollektiven Imitationsverhaltens, das dafür charakteristisch ist. Dieses Mal nimmt er jedoch den Begriff der „Herde" wörtlich und beginnt, tierhafte Formen unbewusster Kommunikation folgendermaßen zu erforschen:

> Warum erhebt sich ein Vogelschwarm plötzlich völlig zugleich, mit einem Ruck aus den Baumwipfeln, und wirbelt in einer Wolke herum zum Wasser hin? Es wurde kein sichtbares Zeichen oder eine Mitteilung gegeben. Es war eine telepathische Mitteilung. Sie saßen und warteten und warteten und ließen den individuellen Geist in einer Art von kollektiver Trance verschmelzen. Und dann klick! – der Einklang war vollständig, das Wissen oder die Suggestion, war eine Suggestion durch und durch, die Handlung war eine einzige Handlung. Diese so genannte Telepathie ist der Schlüssel für jeden Herdeninstinkt. … Sie ist ein komplexes Wechselspiel von Schwingungen aus den großen Nervenzentren des vertebralen Systems in allen Individuen des Schwarms. (S. 299)

„Kollektive Trance", „telepathische Kommunikation", „vertebrales Bewusstsein", „Suggestion": Diese Passage zeigt deutlich, dass Lawrence völlig durchtränkt von der mimetischen Terminologie war, die die Moderne durchdringt. Um diese ansteckenden Reflexe im Herdeninstinkt zu erklären – der Lawrence zufolge ebenso ein tierischer wie ein menschlicher Instinkt ist, überschreitet er daher Grenzen zwischen den Disziplinen und stützt sich auf Begriffe, die aus Traditionen stammen, welche so verschieden sind wie Religionsanthropologie (Trance), dynamische Psychologie (Suggestion), Psychophysiologie (vertebrales Bewusstsein) und Parapsychologie (Telepathie).

Um einen letzten Blick der Lawrence'schen Auffassung der allotropen Transformation des Ichs zu erhaschen, wollen wir so schematisch wie möglich vier theoretische Hauptquellen identifizieren, die für seine Darstellung unbewusster Kommunikation wesentlich sind. Erstens,

der Vergleich zwischen tierischem und menschlichem „Herdeninstinkt", auf den sich Lawrence stützt, ist natürlich nietzscheanisch, aber er steht auch im Einklang mit der britischen Kollektivpsychologie. Wilfred Trotter, der Autor von *Instincts of the Herd in Peace and War* (1916) – ein Buch, das Lawrence im Jahr seines Erscheinens gelesen hatte – scheint seine unmittelbarste Inspirationsquelle zu sein. Trotter spricht nicht nur vom Herdeninstinkt im Sinne eines „Verlangens nach Ergänzung, nach mystischer Einheit, nach Eingliederung ins Unendliche" (was Lawrence als „Gottesdrang" bezeichnet). Er fügt auch hinzu, dass „dieses Verlangen in uns … identisch ist mit dem Mechanismus, der den Wolf an sein Rudel, das Schaf an die Herde bindet" und zieht eine Verbindung zwischen tierischen Herdeninstinkten und menschlichen Gruppeninstinkten, die Lawrence unterstützt.[114] Zweitens, der Begriff der „Suggestion" stammt, wie wir wissen, von dem französischen Psychologen Hippolyte Bernheim, der die Hypnose als „einen Zustand erzwungener Suggestibilität, der durch Suggestion induziert wird" bestimmt. Aber Lawrence dehnt seinen Begriff wie Le Bon und die britischen Massenpsychologen, z. B. Trotter und McDougall, vor ihm aus, um Kollektivverhalten überhaupt zu erklären.[115] Drittens, der heute esoterisch klingende Begriff der „Telepathie" stammt aus Untersuchungen des Übernatürlichen, die von Frederic Meyers und seinem Team im Kontext der Society for Psychical Research durchgeführt wurden, welche sich dem Studium des Spiritismus widmete.[116] Diese Forschung beschäftigte sich in erster Linie mit

[114] Wilfred Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War, 1916–1919* (London: Oxford University Press, 1953), S. 34.

[115] Lawrence machte sich wahrscheinlich mit dem Begriff der Suggestion über die britische Massenpsychologie vertraut. Wilfred Trotter kannte zum Beispiel Le Bon, aber auch den Psychologen Boris Sidis, der, wie Trotter sagt, „die Aufmerksamkeit auf die innige Beziehung zwischen Geselligkeit und Suggestibilität lenkt", Trotter, *Instincts of the Herd*, S. 14.

[116] Die *Society for Psychical Research* wurde 1882 gegründet, um dem wachsenden Interesse am Spiritismus Rechnung zu tragen. Frederick Myers verdeutlicht das Ziel dieses Projekts in der Einleitung zu *Phantoms of the Living*: „Unter unserer Rubrik „Phantome der Lebenden" haben wir nämlich vor, alle Klassen von Fällen zu behandeln, bei denen es einen Grund für die Vermutung gibt, dass der Geist eines Menschen den Geist eines anderen beeinflusst hat, und zwar ohne geäußerte Rede oder ein geschriebenes Wort oder irgendein Zeichen. … Einer solchen Übertragung von Gedanken oder Gefühlen haben wir an anderer Stelle den Namen der *Telepathie* gegeben: und die Aufzeichnungen eines experimentellen Beweises der Wirklichkeit der Telepathie werden einen Teil der vorliegenden Arbeit bilden." Frederick Myers, „Introduction", *Phantoms of the Living*, hg. v. Frederick Myers und

der Untersuchung der Möglichkeit einer Kommunikation mit Geistern (was sie als „Phantome der Lebenden" bezeichneten). Doch Massenpsychologen wie McDougall betrachteten die Vorstellungen von Telepathie vorsichtig, um eine affektive Kommunikation innerhalb des Gruppengeistes und der darauf folgenden psychischen Enteignung zu erklären (was ich als „Phantom von Ego" bezeichne).[117] Auf ähnliche Weise deutet Lawrences Gebrauch des Begriffs der „Telepathie" im Kontext einer Erörterung eines durch Trance erzielten „Einklangs" darauf hin, dass er sie im selben psychologischen Sinne versteht, d. h. er versteht sie wörtlich als eine affektive Schwingung (*pathos*), die nicht-sprachlich aus der Ferne (*tele*) übertragen wird. Schließlich wird dieser Gedanke durch die Tatsache gestützt, dass Lawrence von „vertebraler Telepathie" spricht und sich damit auf ein vertebrales Modell des Bewusstseins beruft, das in dem verwurzelt ist, was er als die „großen Nervenzentren des vertebralen Systems" bezeichnet: ein Bewusstsein, das, wenn es einmal wachgerufen und auf die Instinkte der Gruppe eingestimmt ist, unwillkürlich auf äußere Reize und Bewegungen auf der Grundlage mimetischer, unwillkürlicher Reflexe reagiert, die nicht bewusst kontrolliert werden und in diesem Sinne unbewusst sind.

Die theoretischen Quellen, die Lawrences Darstellung der Massenpsychologie informieren, sind schwindelerregend eklektisch; sie stammen aus unterschiedlichen Forschungsgebieten, und auf den ersten Blick ist es schwierig zu sehen, was diese Traditionen möglicherweise gemein haben könnten oder auf welche Weise Lawrences Aufnahme und Anpassung dieser Theorien möglicherweise einen organischen Zusammenhang erreichen können. Klar ist jedoch, dass die Verbindung zwischen der psychophysiologischen Tradition, die vertebrale Betonung automatischer Reflexe und die Konzentration auf Zustände der Enteignung wie „Trance", „Suggestion", „Rapport" und „Telepathie" mit der Auffassung des mimetischen Unbewussten übereinstimmt, die wir im Hinblick auf die nietzscheanische Achse des Modernismus für zentral halten. Dieses „zerebrale Unbewusste", wie der Psychoanalysehistoriker Marcel Gauchet es nennt, beruht nicht auf der Verdrängungshypothese und ist auch nicht in der idealen Sphäre einer Topografie des Geistes angesiedelt. Vielmehr beruht es auf einer mimetischen Hypothese,

Frank Podmore (London: Trübner, Ludgate Hill, 1886), S. xxxv.

[117] Siehe William McDougall, *The Group Mind* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1973), S. 41ff.

die klinisch auf die psychophysiologischen, relationalen und interpersonalen Reflexe achtet, die der Kontrolle des Bewusstseins entgehen und deren Ursprung man im Rückenmark annahm.[118] Tatsächlich gehören Nietzsche, Conrad und Lawrence zusammen mit Figuren wie Bernheim, Le Bon, Tarde, Harrison und Burrow zur selben Tradition, einer präfreudianischen psychologischen Tradition, in der, wie Henri Ellenberger uns in *Die Entdeckung des Unbewussten* erinnert, die Hypnose, und nicht Träume als „*via regia* zum Unbewussten" fungieren.[119] Diesem Modell zufolge tun Subjekte, die unter dem Einfluss signifikanter anderer (wie Eltern, Vorbilder, Freunde oder Anführer) stehen, solche Dinge wie Gähnen, Mitfühlen, Tanzen, und in extremen Situationen wie Krieg gehen sie sogar so weit, den Abzug auf der Grundlage von automatischen, spiegelartigen Reflexen zu ziehen. Außerdem stimmen die Autoren, die ich betrachte, auch darin überein, dass die Macht solcher mimetischen Reaktionen verstärkt wird, wenn das Subjekt Teil einer „Masse" ist; sie zirkulieren frei von einem Subjekt zum anderen durch eine drahtlose Kommunikation, die für kollektive Entitäten verantwortlich ist (Vogelschwärme, aber auch menschliche Herden), um im Einklang zu handeln. Wenn Lawrence also zum Beispiel sagt, dass „die so genannte Telepathie [. . .] der Schlüssel zu jedem Herdeninstinkt [ist]", versteht er das auf der Grundlage eines psychophysiologischen Modells des mimetischen Unbewussten, dessen Hauptportal hypnotische Reflexe sind. Wenn Neurowissenschaftler gegenwärtig zu entdecken beginnen, dass solche nachahmenden Reflexe durch die spiegelartige Struktur unserer Neuronen ausgelöst werden, dann ist es an der Zeit zu erkennen, dass dies eine Wiederentdeckung des Interesses an automatischen Formen der Nachahmung ist, die bereits die Einbildungskraft der Modernisten plagten.

[118] Neurophysiologen haben bemerkt, dass ein enthaupteter Frosch weiterhin auf äußere Reize durch die Bewegung seiner Gliedmaßen reagiert, und postulierten, dass die Quelle solcher Reize im Rückenmark liegt. Diese Ansicht hatte einen gewaltigen Einfluss in der sich konstituierenden Disziplin der Psychologie, und so verschiedene Autoren wie Eduard von Hartmann, William James, Marshall Hall und Hippolyte Bernheim zusammen mit dem nietzscheanischen Strom im literarischen Modernismus stützen sich auf dieses Modell des reflexhaften Unbewussten, um mimetische Reaktionen bei Menschen zu erklären. Jüngere neurologische Untersuchungen haben bewiesen, dass die neuronale Quelle dieser spiegelhaften, unbewussten Reflexe tatsächlich im Gehirn lokalisiert ist. Doch auch wenn der genaue Ort ein anderer ist, bleibt das allgemeine mimetische Prinzip doch dasselbe.

[119] Ellenberger, *Entdeckung des Unbewussten*, S. 163.

Diese Erkenntnis bringt uns also zurück zu den Formen autoritärer Kommunikation, mit denen wir begannen, aber mit einem mimetischen, unbewussten Prinzip für deren Erklärung. Lawrence stimmt mit den bislang betrachteten Denkern der Mimesis darin überein, dass dieses mimetische Prinzip nicht nur die Kommunikation auf der horizontalen Ebene prägt, sondern die Mitglieder einer Gruppe auch vertikal an die Führerfigur bindet. In *Die gefiederte Schlange* haben wir beispielsweise eine Erklärung von Don Cipriano – Ramóns weniger wortgewandtes mexikanisches Double und militärische Führerfigur, die die politische Wirksamkeit des mimetischen Unbewussten illustriert und die Frage nach spiegelartigen Reflexen, die die Neurowissenschaftler in ihrem Labor untersuchen, für die kulturelle Sphäre der Politik eröffnet. Auf dem Höhepunkt eines rituellen Tanzes lesen wir, dass Cipriano sich „mit einer außergewöhnlichen Kraft aufgeladen" fühlt:

> Er spürte seine Glieder und seinen ganzen Körper wie geladen mit außergewöhnlicher Kraft, fühlte das dunkle Geheimnis der Kraft, die aus ihm strömte und seine Soldaten in Bann schlug. Alle diese schwarzäugigen Männer hielt er gefesselt im Glanze seines eigenen stillen Selbst. Sie erhielten ihre Kraft aus der seinen, und ihr Bewußtsein war seins, das sie durchströmte. Und wie der Instinkt eines Menschen seinen eigenen Kopf schützen soll, so sollte dieser Instinkt Cipriano schützen, denn er war für sie der kostbarste Teil ihrer selbst. In ihm waren sie erhaben. Sie empfingen ihren Glanz von seiner Macht, und ihr größtes Bewusstsein war sein Bewusstsein, das sie durchströmte. (*GS*, S. 402)

Dies ist eine fiktionale Darstellung jener rituellen Tänze, deren Zeuge Lawrence in Mexiko war, und zwar mit einem politischen, autoritären Drall. Sie beruht auf einer dionysischen, „primitivistischen" Mimesis, von der das hypnotisierte „moderne" Gegenstück nur eine bleiche, apollinische Kopie ist. Und doch ist das Modell des Unbewussten, das diesen beiden Formen der Mimesis zugrunde liegt, trotz der unterschiedlichen Bewertung im Grunde dasselbe. Ciprianos Kraft wird direkt mitgeteilt, ohne die Vermittlung irgendeines *logos*, durch ein unmittelbares körperliches *pathos*, das sich ansteckend vom Führer auf die Menge überträgt. Das affektive Ergebnis ist, dass die Identifikation der Soldaten mit dem Führer so vollständig ist, dass nicht nur ihr „Bewusstsein", sondern auch ihre „Instinkte" nicht mehr ihrer eigenen Kontrolle unterliegen, sondern von der Willenskraft des letzteren aufgerüttelt werden. In einem solchen Zustand, so legt Lawrence nahe, wird sogar ein unwillkürlicher Reflex, wie „den eigenen Kopf zu schützen", durch das mimetische Unbewusste

zum Schutz des Kopfes des Führers. Tatsächlich stehen die Köpfe dieser Subjekte wie bei Nietzsches und Conrads Darstellung der Masse nicht mehr unter der Kontrolle des Ichs, sondern stattdessen des Phantoms von ego.

Aber auch wenn Lawrence Nietzsches und Conrads mimetische Patho(-)logien neu inszeniert, fügt er doch ihrem Verständnis des Willens zur Macht des Führers eine persönliche Note hinzu. Selbst in seinen schlimmsten autoritären Augenblicken denkt Lawrence nicht, dass die mimetische *Kraft* der einzige Affekt ist, der für das Fließen dieser drahtlosen Kommunikation zwischen dem Führer und der Masse verantwortlich ist. Für Lawrence ist dieses *tele-pathos*, das der Wille zur Macht ist, janusköpfig: Es lässt sich ebenso wirksam durch hypnotischen Einfluss wie durch „Liebe" oder „Mitgefühl" erreichen. So schreibt er:

> Ob in einem Stamm von Wilden oder in einer komplexen modernen Gesellschaft, wird der Mensch durch diese beiden großen Schwingungen, die unbewusst vom Führer, den Führern, den herrschenden Klassen, den Obrigkeiten ausgesendet werden, im Einklang gehalten. Erstens, der große Einfluss oder Schatten der Macht, der Vertrauen, Furcht und Gehorsam hervorbringt; zweitens, der große Einfluss beschützender Liebe, der Produktivität und das Gefühl von Sicherheit hervorbringt. (*K*, S. 300)

Lawrences doppelte Interpretation unbewusster „Schwingungen" wirft folgende theoretische Fragen auf: Sind „der Schatten der Macht" und „beschützende Liebe" sich wechselseitig ausschließende Gefühle, die durch verschiedene Kanäle fließen? Ist Liebe oder Begehren, wie er es versteht, unterschieden von tyrannischen Formen eines mimetischen Willens zur Macht? Freud wird dieselben Fragen stellen und sie positiv beantworten, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden. Im Hinblick auf Lawrence macht Terry Eagleton geltend, dass er in seiner Führerschaftsperiode „das ‚weibliche' Prinzip des Mitleids und der sexuellen Intimität zugunsten des ‚männlichen' Prinzips der Macht ablehnt" und uns daran erinnert, dass eine ähnliche Unterscheidung zwischen Affekten in Lawrences Denken wirksam ist.[120] Auf der begrifflichen Ebene von Lawrences geschlechtlich polarisierter und essentialistischer Metaphysik ist das sicher wahr; daher sein Nachdruck auf „zwei" Schwingungen, die eine männlich, die andere weiblich. Doch unabhängig davon, wie wichtig diese abstrakte, *metaphysische* Entscheidung für die Stabilität von Lawrences dualistischer Weltanschauung ist, deutet die-

[120] Eagleton, *Criticism and Ideology*, S. 158.

se Passage auch darauf hin, dass auf der immanenten *psychophysiologischen* Ebene, auf der die Auflösung des Ichs tatsächlich stattfindet, diese Unterscheidung viel weniger stabil ist, als sie zu sein scheint. Die Tatsache, dass *sowohl* Macht *als auch* Liebe ein Teil dessen sind, was Lawrence „telepathische Kommunikation" oder alternativ *rapport* nennt, deutet darauf hin, dass der Mechanismus, der sowohl die (hypnotische) Macht als auch die (mitfühlende) Liebe prägt, auf verschiedenen Aspekten desselben (mimetischen) Flusses beruht.

Aus dieser Darstellung geht hervor, dass Lawrence zufolge das Begehren oder das, was er auch als „das größere Geschlecht" bezeichnet, sich nicht wesentlich von jenen affektiven Zuständen (Trance, Hypnose, Ansteckung etc.) unterscheidet, die wir unter der Rubrik der „Mimesis" zusammengefasst haben. Wenn diese Vermutung stimmt, dann könnten wir mit Girard immer noch von der „mimetischen Begierde" sprechen, da die beiden Affekte in Lawrences Darstellung innig miteinander verbunden sind, aber wir müssten dieser Idee eine andere Wendung geben. Lawrence würde Girard zustimmen, dass diese Subjekte nicht „spontan" begehren, dass ihre Begierden „vermittelt" sind und dass die Figur eines „Vorbilds" nötig ist, um ihre Begierde zu „leiten".[121] Und doch liegt Lawrences Nachdruck nicht auf der Tatsache, dass die Mimesis die Begierden des Subjekts leitet, dass die Subjekte des Führers die Begierde des Vorbilds begehren (obwohl dieser Mechanismus gewiss auch in Kraft bleibt). Vielmehr behauptet er, dass Mimesis und Begierde oder, wie Freud sagen würde, Identifikation und Objektbesetzung, nicht sauber voneinander getrennt sind, sondern Teil eines Pathos, das durch den Kanal des mimetischen Unbewussten fließt. Wenn diese Vermutung richtig ist, wäre es vielleicht sinnvoll, vom *mimetischen Pathos* zu sprechen, um eine Vielfalt ansteckender Affekte zu bezeichnen (die die Begierde einschließen, aber nicht auf sie beschränkt sind), die die Macht haben, das moderne Ich in einen Fluss psychischer Entpersönlichung aufzulösen. Wie wir im Schlussteil sehen werden, liefert eine solche Vorstellung eine mögliche immanente Alternative für Modelle der Psyche, die dazu neigen, Affekte im Sinne von idealen Dreiecksformen darzustellen. Aber betrachten wir die Flüsse des mimetischen Pathos genauer, indem wir uns auf andere unbewusste Kommunikationsereignisse konzentrieren, die die idealen Grenzen des alten stabilen Ichs auflösen.

[121] Girard, *Figuren des Begehrens*.

In Lawrences fiktionalen Werken finden intensive Momente psychischer Enteignung und Entpersönlichung regelmäßig auf dem Höhepunkt einer dramatischen Auflösung statt, während der die kommunizierenden, begehrenden Subjekte in einen veränderten Bewusstseinszustand eintreten, den wir als ansteckend, hypnotisch, tranceartig oder allgemeiner mimetisch bezeichnen würden. In *Die gefiederte Schlange* zum Beispiel findet Kates erster Kontakt mit ihrem körperlichen, sexuellen Selbst (oder ihrer Seele) im Kontext jener rituellen Tänze statt, die die Männer in „dunkle Männer, eine Männergesamtheit, keine Einzelmänner" (S. 142) verwandeln. Diese einzelnen Tänze haben die Kraft, die Subjekte der Kontrolle über ihr Ich zu berauben und „den Geist [zu verzaubern]" (S. 129). So erfahren wir, dass sie beim Tanzen „nicht sie selbst [war], sie war versunken, versunken mit ihren Wünschen in das Meer des großen Wunsches." (S. 143). Der große Wunsch (Begierde), den Kate erlebt, beschränkt sich nicht auf die Libido (obwohl er gewiss libidinös ist) und kann auch nicht ausschließlich im Sinne einer mimetischen Begierde interpretiert werden (obwohl er gewiss mimetisch ist), sondern beinhaltet ein körperliches, korybantisches, dionysisches Pathos, das zumindest seit Platon mit Formen mimetischer Enteignung verbunden ist.[122] Auf ähnliche Weise, aber mit einer anderen Technik hypnotisiert Ramón Cipriano, indem er unterschiedliche Zentren seines Körpers berührt und tranceartig wiederholte Fragen stellt, die zur Folge haben, dass sie Cipriano in „bodenlose Tiefen, wie in Schlaf" stürzen: „Ist es dunkel?" „Lebt die Dunkelheit?" „Ist es dunkel in deinem Herzen?" (S. 404). Das ist in der Tat eine Variation der hypnotischen Methode, um jenen Zustand psychischer Auflösung des Ichs zu erreichen, den Lawrence im Gefolge Conrads das „Herz der Finsternis" nennt. Aber dann wiederum fügt Lawrence dieser mimetischen Dunkelheit eine körperliche Note hinzu. So präzisiert er, dass Ramón die Hüfte erreicht, nachdem er Druck auf die Augen, die Brust und den Bauchnabel ausgeübt hat:

Ramón kniete und presste seine Arme um Ciprianos Hüften, drückte seinen schwarzen Kopf gegen seine Seite. Und Cipriano hatte ein Gefühl, als lösten sich Geist und Kopf in der Dunkelheit … er war ein Mann ohne Kopf, bewegte

[122] Platon betrachtet den Eros in einer Beziehung der Kontinuität mit anderen Formen mimetischer Manie wie zum Beispiel die dichterische Inspiration (oder Begeisterung), divinatorische Trance und dionysische Riten. Platon, *Phaidros*, 244b-245c.

sich wie ein dunkler Wind über das Antlitz der dunklen Wasser. … Wer lebt? Wer … ! Cipriano wusste es nicht mehr. (S. 405)

Wer ist also dieses Ich und was begehrt es? Das Bewusstsein weiß es nicht mehr, aber das mimetische Unbewusste weiß es. Denn diese Szene ist durchdrungen von libidinösen, homoerotischen Affekten und hat explizite postorgasmische Obertöne: Wir erfahren, dass Ramón auf dem Höhepunkt dieses Erlebnisses seinen Körper gegen Ciprianos Hüften drückt und dass danach „beide […] in vollkommene Bewusstlosigkeit [versanken]" (S. 407). Ramón stützt sich hier auf eine körperliche Technik, um eine magnetische Verbindung zwischen dem Selbst und dem anderen herzustellen, die Anton Mesmer und spätere Hypnosefachleute als *rapport* bezeichneten.[123] Es überrascht nicht, dass Lawrence auch von einem „langen, sonderbaren Rapport" (*FU*, S. 77) sprechen wird sowie von „hypnotischer Massage" (*WRA*, S. 577), um zu verdeutlichen, dass er sich innerhalb der Tradition des mimetischen Unbewussten bewegt. Obwohl er mimetisch ist, beruht dieser unbewusste Zustand, in dem das Subjekt nicht mehr weiß, „wer lebt", streng genommen nicht auf einer mimetischen *Begierde*, wie Girard sie versteht – gleichgültig wie ansteckend die Beziehung zwischen den beiden Männern tatsächlich ist. Vielmehr beinhaltet der magnetische, hypnotische, unpersönliche *rapport*, den Lawrence beschreibt, eine Form des mimetischen *pathos*, die die Unterscheidung zwischen Mimesis und Begierde verwischt. Insgesamt gründet sich das Lawrence'sche Unbewusste weder auf die Idee der Verdrängung noch ist es wie eine Sprache strukturiert, sondern es beruht auf einer Mimesishypothese, die in der Moderne eine große Rolle spielt und die den unpersönlichen Strom des affektiven und infektiösen Pathos an der Quelle der modernistischen Auflösung des alten stabilen Ichs postuliert.

Lawrences frühe Faszination von Dreiecksstrukturen des Begehrens in den frühen, von der Romantik inspirierten Texten wie *Söhne und Liebhaber* ist bekannt, wurde ausführlich erörtert und hat ihm den Freud'schen Titel eines „Priesters des Geschlechtlichen" eingebracht.

[123] Raymond de Saussure und Léon Chertok erinnern uns in ihrer Vorgeschichte der Psychoanalyse daran, dass „Mesmer das Wort ‚Rappport' unter anderen ausgewählt zu haben scheint, um auf den *tatsächlichen* Kontakt, den physiologischen Kontakt zwischen Individuen hinzuweisen". Einige der Beschreibungen dieses physiologischen Kontakts erinnern stark an Lawrences Darstellung. Chertok und Saussure, *The Therapeutic Revolution*, 5, S. 21f.

Aber als er tiefer in die Moderne eindringt, lässt sich die Problematik der mimetischen Ansteckung – wie sie seine gesamte Darstellung primitiver Kulturen, moderner Kulturen, des Unbewussten und der Auflösung des Ichs durchdringt –, obwohl sie zentraler denn je ist, nicht mehr in eine einzelne Dreiecksstruktur einbinden, sondern fließt frei durch die Kanäle des mimetischen Pathos. Zwar sind Bezugnahmen auf unpersönliche elektrische Flüsse, auf den magnetischen Rapport und auf hypnotische Ströme in Lawrences psychologischer Darstellung intersubjektiver Formen nicht-sprachlicher Kommunikation weit verbreitet. So spricht er beispielsweise vom „langen, sonderbaren Rapport", der die Mitglieder einer Familie miteinander verbindet (*FU*, S. 77), vom „dynamischen Rapport [des Kindes] mit den Gegenständen der äußeren Welt" (S. 121) und von den „großen Kräften des Magnetismus und der Elektrizität" (S. 172), die, wie er betont, nicht nur für das Geschlechtliche kennzeichnend sind, sondern immer auch fließen. Lawrence glaubte nicht an ein wirklich physikalisches, magnetisches Fluidum (oder einen Äther), das Subjekte miteinander verbindet; er benutzt diese Begriffe metaphorisch, weil es ihm an besseren Ausdrücken mangelt. Daher ist es richtig, wie Torgovnick sagt, dass Lawrence „kein angemessenes Vokabular hatte, um seine [psychologischen] Ideale auszudrücken", aber nicht deshalb, weil er „von der Sprache und den Ideen Freud'scher Psychologie erfüllt war"[124], sondern vielmehr, weil er sich auf eine psychologische Sprache beruft, die einer Generation freudianischer Literaturkritiker nicht mehr vertraut ist.[125] Von Nietzsche bis Conrad, über die Massenpsychologie, Religionsanthropologie und Psychophysiologie haben wir wiederholt gesehen, dass Denker der Mimesis gezwungen sind, sich auf die alte platonische Metapher des Magnetismus zu stützen, um solche affektiven Rapports zu erklären, die die Unterscheidung zwischen dem Selbst und anderen einreißen. Die Terminologie ist zwar tatsächlich lo-

[124] Torgovnick, *Gone primitive*, S. 170f.

[125] Martin Bock stellt die wichtige Behauptung auf, dass „die Modernisten … zwar psychologische Romane oder Dichtungen über psychischen Verfall und Regeneration geschrieben haben mögen, aber sie wurden … erst spät in ihrem Werdegang zu Freudianern." Bock, *Conrad and Psychological Medicine*, S. 5. Lawrence stellt eine gewisse Ausnahme dar: Er begegnete Freud (über seine deutsche Frau, Frieda von Richthofen) schon relativ früh in seiner Laufbahn. Doch seine philosophische Loyalität zu den Philosophen des Unbewussten (Nietzsche und Schopenhauer) und seine extensive Lektüre unterschiedlicher Zweige der Psychologie lieferten ihm einen soliden theoretischen Standpunkt, von dem aus er das Freud'sche Modell in Frage stellen, herausfordern und gegen es Stellung beziehen konnte.

cker, und die genaue Dynamik dieser nicht-sprachlichen Kommunikation entzieht sich uns auch weiterhin. Doch diese Autoren stimmen darin überein, dass eine affektive Kommunikation, die zu einer psychischen Auflösung der Grenzen der Individuation führt – ob wir sie als Trance, Besessenheit, Rapport, Hypnose oder Mimesis bezeichnen –, nicht auf archaische, primitive oder pathologische Subjekte beschränkt werden kann, sondern für modernistische Darstellungen des mimetischen Unbewussten konstitutiv ist.

Ich finde es erstaunlich, dass so viel über Lawrence als Priester von Liebe und Sex gesagt wurde, während die mimetischen Affekte, die allzu offensichtlich seine Auffassung der Kommunikation prägen, kaum je als zu seiner Konzeption des modernen Ichs gehörig erwähnt, geschweige denn im Einzelnen analysiert werden. Meines Wissens ist John Vickery der einzige Kritiker, der betont, dass „Lawrence wahrscheinlich mehr Charaktere als ‚verzaubert' beschreibt und das häufiger als irgendein Schriftsteller der jüngeren Vergangenheit tut."[126] Vickery versteht diese Faszination von „Zauber" und „Ohnmacht" als Teil von Lawrences Schuld gegenüber Frazers Theorie der Magie. Wie wir gesehen haben, ist Magie tatsächlich für Lawrences Auffassung des verzauberten Ichs wichtig, aber die Religionsanthropologie ist nicht die einzige Tür, die zu Lawrences Darstellung des fluiden, allotropen, suggestiblen Ichs oder, wie er lieber sagt, „Seele", Zugang bietet. Denn wie die vertebrale Konzeption des Unbewussten, auf die er sich beruft, und die Zustände hypnotischer Kommunikation und Enteignung, die daraus folgen, eindeutig zeigen, ist seine Auffassung des Ichs gerade deshalb anfällig für verzauberte Zustände, weil Lawrence sich in die lange vernachlässigte Tradition des mimetischen Unbewussten einreiht. Und angesichts der weiten Verbreitung dieser Zustände in Lawrences Werken, denke ich, dass man sicher sagen kann, dass das mimetische Unbewusste als *via regia* für die Lawrence'sche Auflösung des Ichs fungiert. Zusätzlich zu dem, was wir bereits gesehen haben, wäre es leicht, Beispiele zu vermehren, in denen die Hauptcharaktere von Lawrences fiktionalen Werken verschiedenen Arten hypnotischer Verzauberungen zum Opfer fallen, die zu Trance, Besessenheit, Schlafwandlerei und anderen mesmerisierten Zuständen führen. Meistens sind Lawrences Helden mit der Macht ausgestattet, einen hypnotischen Zauber auf schwächere, suggestible Iche auszuüben. Beispiele für diese Kategorie, die immer an das

[126] Vickery, „Myth and Ritual", S. 231.

Didaktische grenzen, durchdringen alle politischen Romane und späten theoretischen Texte, die wir analysiert haben, aber auch *The Fox* und in unterschiedlichem Grade Kurzgeschichten wie „Die Frau, die davonritt", „You Touched Me" und „None of That". In solchen Texten erweckt gewöhnlich die männliche Figur in weiblichen Subjekten einen schlafähnlichen Zustand, der letztere der Kontrolle über ihr Ich beraubt, um seine eigenen egoistischen, patriarchalen und häufig phallozentrischen Zwecke zu erreichen. Hier finden wir auf der Mikroebene eine Verwirklichung des autoritären Willens zur Macht, den wir als ethisch und politisch *pathologisch* verurteilt haben. Der zweite Fall betrifft Lawrences *Kritik* an typisch modernen Formen des hypnotischen Willens zur Macht, die die Subjekte der Fähigkeit zu denken berauben, und zwar paradoxerweise dadurch, dass das Bewusstsein ausschließlich in den Geist verlegt wird. Neben *Aarons Stab*, „Mutter und Tochter" und „The Princess" ist vielleicht das beste Beispiel für einen geistig induzierten hypnotischen/telepathischen Zustand, der sich an den materialistischen Zwecken orientiert, die Lawrence verurteilt, „The Rocking-Horse Winner", eine Kurzgeschichte, in der die hypnotische Enteignung, die mechanisch durch die Schaukelbewegung eines Holzpferdes induziert wird, für die Entwicklung eines telepathischen, materialistischen Ethos verantwortlich ist, das direkt zum Untergang des Subjekts führt. Das gehört zu Lawrences patho-*logischer* Kritik moderner Formen mimetischer Enteignung. Schließlich strebt Lawrences Werk beständig zu einer intersubjektiven Auflösung des Selbst hin, die auf einer einvernehmlicheren, aber nie völlig egalitären mimetischen Beziehung beruht. *Lady Chatterly*, „The Blind Man", „The Horse-Dealer's Daughter" und *Der Marienkäfer* lassen sich als Beispiel für diesen Rapport verstehen. Im letzteren Werk gibt uns zum Beispiel die Erzählperspektive des Protagonisten (der allzu offensichtlich „Dionysos" heißt) trotz Lawrences Beharren auf der Notwendigkeit totalitärer Führer einen Einblick in den Prozess, der seinen „Marienkäfer" dazu bringt, „sich zu entspannen" und „die dunklen Tiefen, die dunkle, erweiterte Pupille zu öffnen". (*Fox*, S. 182). Dem Gesang von Dionysos gelingt es am Ende, seinen Marienkäfer „aus ihr selbst" herauszurufen und einen Zustand „verhexten Schlafes" zu induzieren, der eine „Art von Ohnmacht über sie „ wirft (S. 214), die schließlich beide in der „Finsternis im Innern des Zimmers [umfängt], die lebendig wie Blut zu sein schien" (S. S. 215). In solchen Zuständen wirkt das Pathos der Mimesis auf die miteinander kommunizierenden Subjekte so tief ein, dass es kein „Ich" mehr gibt,

das noch übrig wäre, um mit einem „anderen“ zu kommunizieren, der als anderer *wahrgenommen* wird. Stattdessen haben wir eine dunkle affektive Schwingung, durch die der ganze Organismus tatsächlich erregt ist, und die den kommunizierenden Subjekten gestattet, den Strom der Gefühle zu *erleben*, der frei von einem Körper zum anderen fließt – ansteckende Gefühle, die das Ich in einer Finsternis auflösen, die nicht mehr Quelle des Grauens, sondern der Ekstase ist.

Von einer transdisziplinären, patho-*logischen* Perspektive aus gesehen, sollte dieses Lawrence'sche Beharren auf der Auflösung des Ichs in eine flüssigere Entität, die er „Seele“ nennt, nicht überraschen. Diese allotropen Transformationen, durch die die feste Form des Ichs in einem Fluss des Blutbewusstseins aufgelöst wird, stimmen vollkommen mit einer mimetischen Konzeption des Unbewussten überein, die das „Subjekt“ als anfällig für psychische Formen der Entpersönlichung betrachtet. Wie wir wiederholt gesehen haben, ist Lawrence zufolge die Seele, ob sie Teil anthropologischer Rituale, moderner Massen oder wahrhaft intersubjektiver Rapports ist, keine monadische, in sich selbst abgeschlossene Einheit, sondern vielmehr eine durchlässige, affektive, relationale und äußerst sensible Entität, die wohl oder übel offen für das Pathos des anderen ist. Daher hat Gilles Deleuze Recht, wenn er sagt,, das Lawrences immanente Auffassung der Seele Teil einer „Beziehungsphysik“ ist.[127] Und René Girard hat ebenfalls Recht, wenn er von der „quasi-osmotischen Unmittelbarkeit“ der Mimesis spricht.[128] Wir können hinzufügen, dass diese osmotische, mimetische Physik nicht „reine und einfache Sexualität“ (Deleuze) ist, und auch nicht in die „Universalstruktur“ des Begehrens (Girard) kanalisiert werden kann, sondern vielmehr von der immanenten, spiralförmigen patho(-)logischen Bewegung des mimetischen Pathos angetrieben wird, die die Schwingung mimetischer Beziehungen in der Moderne (Lawrence) bildet, auflöst und neu bildet.

Wie wir gesehen und vielleicht auch gefühlt haben, ist Subjektivität für Lawrence ein flüssiges, dynamisches, magnetisches, hypnotisches und vor allem ansteckendes Pathos, das wie ein elektrischer Strom die Grenzen der Individuation überschreitet und die Möglichkeit eröffnet, zu einem anderen zu werden. Sein Werk erinnert uns ständig an die ethi-

---

127 Gilles Deleuze, *Critique et Clinique* (Paris: Éditions de Minuit, 1993), S. 69.

128 René Girard, *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), S. 89.

schen und politischen Gefahren einer solchen Öffnung sowie an die ontologischen und psychologischen Implikationen seiner Schließung. Es erinnert uns auch an das befreiende Potenzial des Stroms des mimetischen Pathos, das das alte stabile Ich durchzieht und wie ein Lösungsmittel seine Grenzen nach außen öffnet. Ob dieses Ich sein inniges Sein im Innern des Selbst, in seinem Äußeren oder im Augenblick der Kommunikation zwischen Innen und Außen hat, ist eine Frage, die, wenn sie von Lawrences Werk angesprochen wird, keine vollständige Antwort findet. Stattdessen erkennt er offen an, dass es „ein unendliches Spektrum subtiler Kommunikation gibt, von dem wir nichts wissen“ (*P*, S. 193), und ermuntert uns dazu, unsere Untersuchung des heterogenen Werks unseres letzten Denkers der Mimesis fortzusetzen, eines überschreitenden und affektiven Denkers, dessen Interpretation intersubjektiver Formen unbewusster Kommunikation die Kraft hat, den gefeierten postmodernen Tod des sprachlichen Subjekts in eine unzeitgemäße modernistische Wiedergeburt eines mimetischen Ichs zu verwandeln: der französische Schriftsteller und Theoretiker Georges Bataille.

Kapitel 4:
Batailles mimetische Kommunikation

[I]hr solltet lachen lernen, meine jungen Freunde, … vielleicht daß ihr daraufhin, als Lachende, irgendwann einmal alle metaphysische Trösterei zum Teufel schickt – und die Metaphysik voran!

Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*

1. Der phantomhafte Matador

Das Anfangskapitel von D. H. Lawrences *Die gefiederte Schlange* (1926), das den Titel trägt „Der Anfang eines Stierkampfs" führt ein abstoßendes, aber beunruhigend faszinierendes Schauspiel auf. Vor kurzem in Mexico City angekommen, wohnt die Protagonistin des Romans, Kate Leslie, einem Stierkampf bei in Gesellschaft von Owen, einem amerikanischen Bekannten, der überzeugt ist, dass er in solchen „eingeborenen" Schauspielen die Wurzeln des „Lebens" selbst finden wird. Lawrence beschreibt den Höhepunkt dieser dramatischen Szene in kinematografischen Einzelheiten. In einem Augenblick zerfleischender Gewalt treffen die Hörner des Stiers eines der Pferde von unten:

> Das Pferd brach vorne zusammen; immer noch hob der Stier das Hinterteil des Tieres, wühlte sein Horn ins Innere des Pferdes, das mit dem Hals auf dem Boden lag. Ein stinkender Klumpen Eingeweide brach aus dem Bauch. Und die Menge johlte vor Freude. … Als [Kate] wieder hinblickte, sah sie das Pferd kraftlos und benommen aus der Arena trotten mit einer großen Kugel seiner eigenen Eingeweide, die aus seinem Unterleib hingen und rötlich gegen seine eigenen Beine schaukelten, als es sich automatisch fortbewegte. (*GS*, S. 21)

Das Pathos eines solchen entsetzlichen Schauspiels teilt sich den Zuschauern auf ansteckende Weise mit und löst die widersprüchlichsten Gefühlsreaktionen aus. Wir lesen, dass der „Schock der Verwunderung […][Kate] beinahe ohnmächtig werden [ließ]." (S. 16). Und tatsächlich macht Lawrence deutlich, dass sie nicht nur mit einem visuellen „Schock" konfrontiert ist: „Geruch von Blut und Gestank geplatzter Eingeweide" dringt durch ihr Sein, sodass die Dame aus Europa nicht nur

gezwungen ist, „ihr Gesicht abzuwenden“ (S. 16), sondern auch, von Ekel übermannt, wegzugehen, wenn sie sich nicht erbrechen soll. „Auf Wiedersehen! Ich kann diesen Gestank nicht mehr ertragen.“, ruft sie aus, aus einem innig empfundenen Widerwillen, und beginnt, sich in eine maximale Distanz zu dem pathetischen Schauspiel zu bringen, während sie sich ihren Weg durch die begeisterte Menge kämpft, die, so erfahren wir, „in Wellen aufbrandet“ (S. 20). Andererseits rührt Owen sich nicht. Gefühlsmäßig eins mit der Kollektivbewegung, die aus den „Mischlingsmenschen von Mexico City“ bestehen, fühlt er sich „wie ein ertappter Schuljunge“ aufgrund dessen, was er als ein „ergötzliches Schauspiel“ betrachtet. (S. 21f.) Der Gegensatz von Gefühlsreaktionen mit Bezug auf diese jämmerliche Szene könnte nicht schärfer gezeichnet sein: Wenn Kate überzeugt war, dass die Teilnahme an einem solchen Schauspiel der Freude „am Anblick eines Menschen […], der die Diarrhöe hat“, gleicht, war Owen, obwohl „seine Nerven [wie Kates] aufs höchste gespannt waren … überzeugt, daß er hier das ‚Leben‘ erlebte. Er sah es handgreiflich vor sich.“ (S. 22).

Opferblut, stinkende Eingeweide, Diarrhöe, Hysterie, kollektives Aufgewühltsein, Massenverhalten, Augenblicke verzauberter Faszination und Wellen von Ekel, all dies im Kontext eines Romans, dem es darum geht, den heiligen Aspekt des Lebens anhand des Willens zur Macht autoritärer Führer wiederzugewinnen. Tatsächlich hätte Lawrences Dramatisierung der affektiven Kräfte, die bei diesem gewaltsamen Schauspiel im Einsatz sind, Georges Batailles theoretische und emotionale Zustimmung gefunden. Nicht nur das gemeine Thema, sondern auch die strukturellen und emotionalen Schwankungen, die Lawrences Charaktere zu heiligen Formen mimetischer Gräuel hin und von ihnen weg treiben, stellen das Rohmaterial dar, über das Bataille nachzudenken nie aufhörte.[1]

[1] Bataille hatte seine literarische Laufbahn mit der Beschreibung eines ähnlich dramatischen Schauspiels begonnen. Siehe seinen ersten Roman, *Histoire de l’oeil* (Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1956), S. 143; dt.: *Die Geschichte des Auges*, in: *Das obszöne Werk*, übers. v. Marion Luckow (Reinbek: Rowohlt, 1977), S. 49f. Später sollte Bataille entdecken, dass eine Szene, die ein Rind darstellte, dessen „Därme sich in schweren Spiralen zwischen seinen Beinen entleerten“ sowie die Verbindung wischen dem menschlichen Tod und der Sexualität bereits die prähistorische Phantasie des Menschen plagten. Siehe *Lascaux ou la naissance de l’art* (IX, S. 59f). Ich zitiere aus Georges Batailles *Oeuvres complètes*, 12 Bde. (Paris: Gallimard, 1970–1988). Angaben zu Band- und Seitenzahl werden im Haupttext gemacht. Ausgaben und/oder Übersetzungen, aus denen ich zitiere, umfassen: *L’expérience intérieu-*

Während seiner gesamten vielgestaltigen Laufbahn als emotionaler Philosoph, heiliger Anthropologe und pathologischer Psychologe versucht Bataille beharrlich, der heiligen Dimension des „Lebens", die für ihn wie für Owen in solchen blutigen und stinkenden Schauspielen am greifbarsten ist, so nahe wie möglich zu kommen. Von seiner frühen literarischen und theoretischen Faszination durch Heterologien bis zu seinen späteren Meditationen über Opfer, Erotik und Überschreitung gibt es tatsächlich eine Menge in Batailles Korpus, das an den „ertappten Schuljungen" erinnert, der unwiderstehlich zum Pathos des Heiligen gezogen wird. Und doch finden wir auch überall in seinen Schriften etwas von Kates innig empfundenem Ekel; eine Art von Abstoßung und das Bedürfnis nach Distanz, das ebenso viszeral wie kritisch ist und Bataille zwingt anzuerkennen, dass das Schauspiel des „Lebens" schließlich nichts als das Grauen des Todes ist. Diese Bewegung von „Anziehung und Abstoßung" (I, S. 347), wie er sie nennt, ist noch eine weitere Variation jenes modernistischen Pathos der Distanz, das das mimetische Ich zur heterogenen Kraft der Mimesis hin und von ihr weg schwingen lässt. Aber dann präzisiert Bataille auch wieder, dass er mit der Position eines ambivalenten Zuschauers nicht zufrieden sein kann, der auf der sicheren Seite einer visuellen Repräsentation steht mit Cola und Popcorn in den Händen, bereit, von allen möglichen Arten tragischer Schauspiele entsetzt oder durchschauert zu werden. Worum es in seinen Schriften geht, rührt von dem affektiven Chaos her, das sich im Zentrum dessen befindet, was er als seine „gelebte *affektive* Erfahrung" (I, S. 348) bezeichnet. In diesem Sinne könnten wir sagen, dass Batailles Subjektposition, metaphorisch gesprochen, auch Ähnlichkeit mit der des Stiers hat. „Ein Stier im Stierkampf", wie er es selbst in *Die innere Erfahrung* formuliert, „stürzt {[. . .] sich wutentbrannt auf die Leere, die ein Phantom-Matador [*matador fantôme*] unablässig vor ihm eröffnet." (*IE*, S. 130)

re (*EI*) (Paris: Gallimard, 1954); *Die innere Erfahrung* (*IE*), übers. v. G. Bergfleth (Berlin: Matthes & Seitz, 2017); *Die Erotik* (*E*), übers. v. G. Bergfleth (Berlin: Matthes & Seitz, 2020); *La sociologie sacrée du monde contemporain* (*Soc*.) (Paris: Editions Lignes & Manifestes, 2004); *Histoire de l'oeil* (*H*); *Le Bleu du Ciel* (*BC*) (Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1957); *das Blau des Himmels*, übers. v. S. v. Massenbach und H. Naumann (Berlin: Matthes & Seitz, 2018); *Le College de Sociologie 1937–1939* (*Coll*.), hg. v. Denis Hollier (Paris: Gallimard, 1995); Georges Bataille; *Essential Writings* (*Ess*.), hg. v. Michael Richardson (London: Sage, 1998).

Der Junge, die Dame und der Stier sind in Batailles kommunikativem Denken alle im Spiel – ein Denken, das durch eine unbewusste, verzauberte Anziehung durch gewaltsame Formen des mimetischen *Pathos* (der Junge), die ausgleichende kritische *Distanz*, die darauf folgt (die Dame), in Bewegung gesetzt und im Hin und Her aufrechterhalten wird, angetrieben von einer automatischen Wiederholung derselben Handlung, die Bataille gezwungen ist, immer wieder bis ins Unendliche zu inszenieren (der Stier). Ob Bataille sich unter heterogenen Massen, in tragischen und komischen Dramen, Lachen, Tränen, in der Erotik, Ekstase, Trunkenheit, Trance oder im Augenblick des Opfertodes befindet, blickt er beharrlich einer anderen Erscheinung desselben *matador fantôme* ins Angesicht: einem mimetischen, opferbezogenen Phantom, das die Kraft besitzt, die Grenzen des Ichs zu durchdringen und zu zerfetzen, es seinem Gefühl für die eigene Identität zu berauben und es jenem unpersönlichen, metaphysischen Grund auszusetzen, der Bataille zufolge, das wirkliche Leben, der wirkliche Tod oder das wirkliche Sein selbst ist.

Batailles Gedanken über ansteckende, affektive und infektiöse Kräfte ziehen sich durch sein gesamtes Werk, da er niemals aufhörte, über die Macht äußerster Formen der Kommunikation nachzudenken, um die Grenzen der Individuation zu überschreiten.[2] Angetrieben von einem theoretischen Ehrgeiz, der sowohl seine eigenen als auch Lawrences dramatische Darstellungen ergänzt, wendet sich Bataille der Betrachtung von so verschiedenen (*hetero*) Materialien durch einen theoretischen Diskurs (*logos*) zu, der unmittelbar an der Frage nach mimetischen Affekten (*pathos*) interessiert ist. Es ist zwar richtig, dass Bataille wie Lawrence vor ihm gewöhnlich nicht als Denker der Mimesis betrachtet wird, sondern als Denker der Erotik. Aber es stimmt auch, dass die Erotik, wie Bataille sie versteht, weit davon entfernt ist, der unbewussten Macht des mimetischen Pathos gegenüber gleichgültig zu sein. Wie Lawrence ist Bataille ein Kulturtheoretiker, der mit der Macht charismatischer Führerfiguren, massiven Phänomenen mimetischer Ansteckung und unterschiedlichen Zuständen psychischer Entpersönlichung befasst ist, die für das Phantom von Ego kennzeichnend sind. In diesem Sinne bestätigt Bataille die Girard'sche Erkenntnis, dass die Mi-

[2] Wie Denis Hollier es formuliert, „ist die Kommunikation nichts anderes als diese Praxis der Abstoßung, die Herstellung der Abstoßung als Ansatzpunkt für die Anziehung." Denis Hollier, *La prise de la Concorde: Essais sur Georges Bataille* (Paris: Gallimard, 1974), S. 125.

mesis ansteckend ist und zu Formen von Opferungsgewalt wie jenen führt, die wir Lawrence eben dramatisch ausgestalten gesehen haben. Darüber hinaus bietet er uns auch eine typisch modernistische Einsicht in die affektiven Gründe und (Patho-logien), die für die Ansteckungskraft der Mimesis selbst (oder Pathologie) verantwortlich sind, und zwar entlang patho(-)logischer Leitlinien, die zeitgenössische Entwicklungen der Mimesistheorie vorwegnehmen. Indem er eine transdisziplinäre Forschungsrichtung fortsetzt, die für die nietzscheanische Strömung im Modernismus, der ich folge, charakteristisch ist, setzt sich Bataille ausdrücklich mit so verschiedenen Disziplinen wie der Philosophie, der Religionsanthropologie, der Massenpsychologie, Psychoanalyse, Psychophysiologie und nicht zuletzt mit Pierre Janets psychologischer Analyse auseinander, um die unbewussten Reflexe zu erklären, die bei mimetischen Formen der Kommunikation am Werk sind.

Die Freilegung der heterogenen Grundlagen von Batailles Theorie äußerster Kommunikation wird uns nicht nur dabei helfen, dieses absichtlich ungeordnete Denken zu klären. Sie wird uns auch zu der Erkenntnis zwingen, dass selbst dieser häufig erörterte Vorläufer des so genannten postmodernen Todes des Subjekts (das Subjekt des Signifikanten) ein treuer Nachkomme einer nietzscheanischen Tradition ist, der es um die modernistische Geburt des Ichs aus dem Reflex unbewusster Mitteilungen (das Subjekt der Mimesis) geht. Dieser Punkt reiht Bataille in die gegenwärtige Erkenntnis ein, dass die Mimesis das Ich stärker formt, als frühere psychoanalytische Darstellungen bemerkt hatten. Wie wir sehen werden, dehnt der französische Theoretiker *avant la lettre*, der Georges Bataille ist, die modernistische Diagnose des mimetischen Unbewussten auf die postmoderne Einsicht aus, dass das Ich nicht mehr innerhalb eines einzigen, homogenen und ganz einheitlichen Spiegelrahmens eingebunden werden kann, sondern diesen Spiegel und die Metaphysik, die er impliziert, mit einem ansteckenden Ausbruch von Lachen zertrümmert. Aber bevor wir zu diesem fröhlichen Erguss kommen, müssen wir die infizierte Seite von Batailles mimetischer Patho(-)logie diagnostizieren.

2. DIE ERHELLUNG FASCHISTISCHER PSYCHOLOGIE

In den frühen 1930er Jahren wendet sich Bataille der Betrachtung jener Aspekte des menschlichen Lebens zu, die vom Prinzip der kapitalistischen Produktion (d. h. des „Homogenen“) „ausgeschlossen“ sind, in-

sofern sie äußerst nutzlos sind, einen Überschuss an irrationaler, gewalttätiger Energie beinhalten, der geistlos verschwendet wird, und Gefühle der Anziehung und Abstoßung erzeugen, die in rationalen Begriffen nicht erklärt werden können (d. h. das „Heterogene"). Bataille schließt in diese Kategorie jene jämmerlichen, mimetischen Elemente ein, die Lawrence in der Stierkampfszene dramatisierte, sowie andere heterogene Dinge, die für ihn „Gegenstand jeder Gefühlsreaktion" sind (I, S. 346f). Dem Leser der frühen Texte über Heterologie wird tatsächlich keine von Batailles theoretischen und affektiven Patho(-)logien erspart. Diese umfassen Opfertiere, Blut, Darmentleerung, Urinieren, Menstruation, Sperma, verwesende Körper, Kannibalismus, aber auch Schluchzen, Träume, Neurose, Wahnsinn und Lachen. Trotz des theoretischen Rahmens, den er zu konstruieren versucht, hat der Leser oft den Eindruck, dass Bataille in diesem frühen Stadium seiner Laufbahn nicht in der Lage ist, seine unedlen Themen zu kontrollieren. Er erbricht sie in unstrukturierten, amorphen Listen, die die Notwendigkeit kathartischer Reinigung zu verraten scheinen, eine Vertreibung pathologischer unbewusster Kräfte durch das Schreiben, Kräfte, die zu diesem Zeitpunkt die Homogenität seines psychischen Lebens aufzulösen drohten. Das ist in der Tat die Diagnose André Bretons, des Verfechters des Surrealismus und Batailles damaliger Hauptrivale. In seinem *Second manifeste du surréalisme* (1929) diagnostiziert Breton, indem er sich auf seine medizinische Ausbildung stützt, Batailles Obsessionen als „pathologisch" und deutet unausdrücklich an, dass er eine Kur nötig hatte[3] – eine Andeutung, die Bataille tatsächlich nicht brauchte, da er bereits zum selben Schluss gekommen war.

Geschichte des Ichs

Daher ist es möglich, Batailles Theorie der Heterologie auf eine persönliche psychische Pathologie zurückzuverfolgen. Diese Ausrichtung der Untersuchung wird durch bestimmte biografische Bekenntnisse in seinen (Breton zufolge) „pathologischen" literarischen Schriften unterstützt. Beispielsweise gibt Bataille in einer Nachschrift zu seinem ersten literarischen Werk, *Histoire de l'œil* (1928) (*Das obszöne Werk*, 1972), das geschrieben wurde, als er sich einer Psychoanalyse mit Dr. Adrien Borel unterzog, eine Darstellung eines Familiendramas, das er nicht

[3] André Breton, *Manifestoes of Surrealism*, übers. v. Richard Seaver und Helen R. Lane (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969, S. 184.

zögert, als „das am schwersten wiegende Ereignis [seiner] Kindheit“ (S. 50) zu bezeichnen. Es lohnt sich, die Passage ausführlich zu zitieren, und zwar sowohl wegen ihres affektiven Inhalts als auch wegen der Struktur, die diesen Inhalt prägt:

> Während meiner Pubertät verwandelte sich meine Zuneigung zu meinem Vater in eine unbewußte Aversion. Ich litt weniger unter den Schreien, die ihm die starken Tabes-Schmerzen unablässig entrissen … Der übelriechende Schmutz, in dem zu leben ihn seine Gebrechen zwangen (es kam vor, daß er sich mit Kot beschmutzte), war es auch nicht, was mich damals quälte. In allem machte ich mir die Haltung oder Meinung zu eigen, die der seinen entgegengesetzt war.
>
> Eines Nachts wurden meine Mutter und ich von einer Rede geweckt, die der Kranke in seinem Zimmer brüllend hielt: er war plötzlich wahnsinnig geworden. Der Arzt, den ich gerufen hatte, kam sehr rasch. … Als der Arzt sich mit meiner Mutter ins Nebenzimmer zurückgezogen hatte, schrie der Wahnsinnige mit Stentorstimme. „Sag bescheid, Doktor, wenn du meine Frau zu Ende gevögelt hast!“ Er lachte. Dieser Satz, der die Wirkung einer strengen Erziehung zunichte machte, löste bei mir eine schreckliche Heiterkeit aus, und unbewußt nahm ich die beständige Verpflichtung auf mich, in meinem Leben und meinen Gedanken entsprechende Vorgänge aufzuspüren. (S. 85)

Aufwühlende Schmerzen, der Gestank menschlichen Kots und Urins, aber auch Wahnsinn, Sexualität, unbewusste Reflexe, der Bruch von Tabus und Gelächter! Tatsächlich wird Bataille seinem Projekt treu bleiben, in seinem Leben und Denken die affektive und theoretische „Äquivalenz“ der heterogenen Kräfte zu finden, die in dieser Urszene am Werk sind. Aber thematische Obsessionen sind nicht das einzige Problem hier. Diese Szene scheint auch den psychischen, persönlichen Ursprung eines strukturellen Mechanismus von Anziehung und Abstoßung aufzuführen, der Batailles Korpus weiterhin beseelen wird. Batailles Einstellung gegenüber den heterogenen Elementen, die von seiner Vaterfigur verkörpert wurden, zerrt das Subjekt zwischen widersprüchlichen Imperativen hin und her: Zuneigung und Abneigung, verzauberte Faszination und angeekelte Abstoßung, oder wie er es später formulieren wird, „Überschreitung“ und „Tabu“, sind eindeutig mit der heterogenen Vaterfigur verbunden. Nicht nur der Inhalt, sondern auch die strukturelle Bewegung der Kräfte, die für die Heterologie kennzeichnend sind, scheinen eindeutig auf einer persönlichen mimetischen Pathologie zu beruhen.

Das sollte nicht überraschen. Modernistische Autoren, die von Nietzsche inspiriert sind, haben uns bereits auf die Tatsache aufmerk-

sam gemacht, dass die Grenzen zwischen persönlicher und kollektiver Psychologie in der Regel für die infektiöse Kraft mimetischer Krankheit durchlässig sind. Wie die „Fälle“ von Nietzsche, Conrad und Lawrence uns bereits gelehrt haben, neigen mimetische Pathologien dazu, Familiengrenzen zu überschreiten, um die gesellschaftlichen und politischen Erwägungen dieser Denker zu infizieren. Nietzsches Bejubeln des Willens zur Macht des Herren, Marlows begeisterte Faszination von dem charismatischen Kurtz und Lawrences Dramatisierung von Führerfiguren lassen sich alle in einer persönlichen Anfälligkeit für die affektive Kraft der Mimesis verankern, die ihrerseits auch in ihre jeweiligen Darstellungen von Sozialität eingeht. Eine solche Durchlässigkeit zwischen dem Persönlichen und Kollektiven, zwischen Erfahrung und Theorie, ist in Batailles Fall noch deutlicher: ein Denker, der sich von Anfang an ausdrücklich auf das stützt, was er als „gelebte, *affektive* Erfahrung“ bezeichnet (I, S. 348), um unmittelbar seine verzauberte Beziehung zur heterogenen Macht faschistischer Führerfiguren zu erklären. In „Die psychologische Struktur des Faschismus“ (1933/1934) macht Bataille beispielsweise deutlich, dass er immer noch an den heterogenen Dingen interessiert ist, die ihn während seiner Adoleszenz beschäftigten. „[D]ie Ausscheidungen des menschlichen Körpers oder analoge Stoffe“ (*Die psychologische Struktur des Faschismus*, S. 17), “Delirium“ und „Wahnsinn“ sind immer noch die Quelle von Ambivalenz, insofern sie „ebensoviel Anziehung wie Abstoßung“ erzeugen (ebd.). Doch wenn er zuvor diese heterogenen Elemente mit seiner persönlichen Vaterfigur verband, verknüpft er sie jetzt mit politischen Vaterfiguren. So schreibt er zum Beispiel, dass „die faschistischen Führer ohne Zweifel zur heterogenen Existenz [gehören].“ Und er fügt hinzu: „In ihrer Opposion gegen die demokratischen Politiker, die in den verschiedenen Ländern die der *homogenen* Gesellschafr innewohnende Plattheitb repräsentieren, erscheinen auf den ersten Blick Hitler und Mussolini als das ganz Andere [tout autres].“ (S. 18). Solche Aussagen verdeutlichen, dass Batailles persönliche Pathologie, indem er seine Betrachtung der Heterologie von der familiären zur politischen Sphäre hinwendet, in seine kritische Patho-logie durchschlägt und von Anfang an Gefahr läuft, sowohl seiner politische Haltung als auch seinem Status als kritischem Denker Abbruch zu tun.[4]

[4] Selbst ein enger Freund von Bataille wie Pierre Klossowski beschrieb Bataille als „krankhaft engagiert“. Michel Surya spricht sich defensiver für folgendes Konditional aus: „Bataille wäre krankhaft gewesen … und aufgrund dieser Krankhaftigkeit

Angesichts von Batailles persönlicher Verstrickung in die heterogenen Kräfte, die er sich zu analysieren bemüht, behält er oft nicht die kritische Distanz, die für eine unparteiische Untersuchung der faschistischen Psychologie notwendig ist. Denn, wenn er die verschwenderische „heterogene" Kraft faschistischer Führer der „homogenen", produktiven Dimension des Kapitalismus, „Mussolini und Hitler" „demokratischen Politikern" entgegensetzt, wird deutlich, dass erstere die Quelle der Faszination sind, während die Demokratie von ihm als „friedlich, aber langweilig" betrachtet wird. (S. 18).

Im Jahre 1933, als er kein Junge mehr ist, wird Bataille von der Anziehungskraft gebannt, die solchen heterogenen Vaterfiguren innewohnt, welche den öffentlichen Raum beherrschen; und zumindest teilweise kapituliert er vor den emotionalen Kräften, die er sich zu sezieren bemüht. Es wäre sinnlos zu leugnen, dass das Phantom des Faschismus tatsächlich einen Schatten auf Batailles frühe Laufbahn wirft.[5]

zwangsläufig politisch entgleist, verwirrt und verdächtig." Michel Surya, *Georges Bataille: La mort à l'oeuvre* (Paris: Gallimard, 1992), S. 354 (im Folgenden *Mort*)

[5] Die Frage nach Batailles Verstrickung in den Faschismus ist Gegenstand vieler Kontroversen gewesen. Zu Untersuchungen, die dazu neigen, Batailles Verstrickung in den Faschismus herunterzuspielen, siehe Surya, *Mort,* S. 437f.; Benjamin Noys, *Georges Bataille: A Critical Introduction* (London: Pluto Press, 2000), S. 39–47; Bernard Sichère, *Pour Bataille: être, chance, souveraineté* (Paris: Gallimard, 2006), S. 79. An der Front der Anklage siehe Jürgen Habermas, „The French Path to Postmodernity: Bataille between Eroticism and General Economics". In: Fred Botting und Scott Wilson (Hg.), *Bataille: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1998), S. 166–90; und Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (Princeton: Princeton University Press, 2004). Denis Holliers Bewertung hält die Waage zwischen diesen widersprüchlichen Positionen, indem er sich auf den Begriff der „Mehrdeutigkeit" konzentriert, obwohl er letztlich der antifaschistischen Lösung zuneigt: „Eine kleine Mehrdeutigkeit kommt nahe an den Faschismus heran", schreibt er, „vieles bewegt sich von ihm weg". Dennis Hollier, „On Equivocation (between Literature and Politics)", *October* 55 (1990), S. 12. Zu einer sachkundigen historischen Kontextualisierung von Batailles Interpretation des Faschismus siehe Michel Surya, „Postface", in: Georges Bataille, *La structure psychologique du fascisme* (Paris: Lignes, 2009), S. 65–84. Wie üblich bin ich nicht in erster Linie an politischen Positionen an sich interessiert, sondern vielmehr an der *mimetischen Logik*, die Denker der Mimesis in widersprüchliche Richtungen treibt und einen Prozess der Anziehung und Abstoßung im Hinblick auf jene unwiderstehliche psychische Kraft in Gang setzt, die Jean-Pierre Faye als „*la force du phantasme*" bezeichnet. Jean-Pierre Faye, in: Surya, *Mort*, S. 360. Zu einer Interpretation von Batailles früher „Phantasmatologie", die trotz ihrer anderen, Hegel'schen und manchmal immer noch Freud'schen Orien-

Die Verführung der Mimesis

In gewisser Weise macht Bataille nur eine epistemologische Gefahr explizit, der wir schon die ganze Zeit über begegnet sind. Wie schon Lawrence, Conrad und vor ihnen Nietzsche gehören diese modernistischen Denker zur Kategorie dessen, was Jean-Michel Besnier im Hinblick auf Bataille den „gefühlsbetonten Intellektuellen" nennt, d. h. ein Schriftsteller, der „jede Gelegenheit verfolgt, die das Pathos fördert" und sich infolgedessen „von allen Situationen besessen sein lässt, die sich der Erfahrung der Grenzenlosigkeit bieten", welche ein solches Pathos eröffnet.[6] Da Bataille das letzte Glied in der Kette von Denkern ist, die ich betrachte, ist seine direkte Verstrickung in den Faschismus problematisch: Sie droht nicht nur, von Anfang an seine patho-*logischen* Einsichten in die Funktionsweise kollektiver Ansteckung zu verdunkeln,

tierung Anklänge an meinen nietzscheanischen Ansatz hat, siehe Rodolphe Gasché, *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, übers. v. Roland Végso (Stanford: Stanford University Press, 2012)

6 Jean Michel Besnier, „Bataille, the Emotive Intellectual", in: Carolyn Bailey Gill, *Bataille: Writing the Sacred* (London: New York: Routledge, 1995), S. 17, S. 21.

sondern auch, einen retrospektiven Schatten zu werfen, der die Gefahr beinhaltet, die ganze mimetische Tradition, um die ich mich diese ganze Untersuchung hindurch bemüht habe, zu desavouieren. Insofern modernistische Schriftsteller zu einem bestimmten Zeitpunkt der Verführung der Mimesis anheim fallen, setzen sie sich dem Vorwurf aus, „Irrationalisten" zu sein, die von den verführerischen Kräften der Unvernunft leicht in die Irre geführt werden können. Das zumindest ist die kritische Position, die von Vertretern der philosophischen Tradition der Aufklärung zum Ausdruck gebracht wird.

Jürgen Habermas, einer der einflussreichsten Gegner der modernen philosophischen Tradition, im Hinblick auf welche Bataille einer der einflussreichsten jüngeren Vertreter ist, prangert zurecht die „faszinierte Erregung" und „Bewunderung" der Macht von faschistischen Führerfiguren durch letzteren an.[7] Habermas' Kritik konzentriert sich zwar auf Bataille, aber er achtet darauf, den französischen Denker in einem weiteren theoretischen Kontext zu situieren. So bemerkt er beispielsweise, dass „es keine Theorie von zeitgeschichtlicher Sensibilität gibt, die von der Durchschlagskraft des Faschismus nicht bis ins Innerste getroffen worden wäre." Und er fügt hinzu: „Das gilt vor allem für die Theorien, die sich Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre in ihrer Formationsperiode befanden."[8] Worum es in seiner Darstellung der Moderne geht, ist also nicht nur eine Kritik einzelner Denker, von einzelnen „Fällen" in der Philosophiegeschichte, sondern auch und grundsätzlicher eine strenge Bewertung der zugrunde liegenden theoretischen Tradition, die diese Denker prägt. Und im ersten Absatz dieses Kapitels über Bataille weist Habermas deutlich darauf hin, was für ihn die Wurzel des Problems ist. Wie er sagt, richtet sich seine Kritik ausdrücklich an jene Theoretiker, die das aufgenommen haben, was er als „das unmögliche Erbe Nietzsches als Ideologiekritikers" bezeichnet.[9]

---

7 Habermas, „French Path to Postmodernity", S. 171ff.

8 Habermas, „French Path to Postmodernity", S. 171.

9 Habermas, „French Path to Postmodernity", S. 167. Richard Wolin erweitert Habermas' philosophische Kritik von einer kulturellen historischen Perspektive aus und prangert „Batailles unverblümte Bewunderung faschistischer Methoden an", Wolin, *Seduction of Unreason*, S. xi. Außerdem erklärt er, indem er sich auf einen Freud'schen Sprachgebrauch stützt, dass „Bataille den Faschismus verehrt, insofern er eine emotionale Objektbesetzung zwischen dem Führer und den Massen kultiviert." (S. 179). Aber wieder ist Bataille nicht die einzige Zielscheibe; er wird als Symptom einer viel tiefgründigeren Krankheit betrachtet. Und wie der Untertitel von Wolins Buch verdeutlicht, wurzeln die Ursprünge dieser

Es sollte inzwischen klar sein, dass diese Untersuchung weit davon entfernt ist, diesen Kritiken an Bataille im Besonderen und der nietzscheanischen Tradition im Allgemeinen feindlich gesonnen zu sein. Die ganzen vorangehenden Kapitel hindurch haben wir wiederholt gesehen, dass, insofern Denker des Irrationalen den mimetischen Affekten zum Opfer fallen, um deren Sezierung sie sich bemühen, eine strenge Kritik auf jeden Fall angebracht ist. Ich habe geltend gemacht, dass diese Aufgabe in jenen Momenten besonders dringend ist, in denen modernistische Autoren eine autoritäre Politik fördern. Eine verzauberte, affektive Faszination vom Willen zur Macht charismatischer Führer, gleichgültig, ob sie bei begeisterten Massen oder begeisterten Denkern besteht, muss Gegenstand einer sorgfältigen patho-*logischen* Sezierung sein, die nicht davor zurückschreckt, strenge diagnostische Bewertungen vorzunehmen. Insofern also die Autoren, die ich untersuche, vor der Macht (mimetischer) Unvernunft kapituliert haben, habe ich nicht nur versucht, ihre autoritären Tendenzen zu entlarven, sondern auch, was vielleicht wichtiger ist, die affektive/begriffliche Logik – oder mimetische Patho(-)logie – zu erklären, die für ihre Kapitulation verantwortlich ist. Kurz, die vorliegende Untersuchung unterstützt die Notwendigkeit einer rationalen Kritik der schwachen, infizierten oder „geschmacklos politischen Schwächen", die in der nietzscheanischen Tradition der Gegen-Aufklärung wirksam sind.[10]

Und doch gibt es bei diesem Erbe noch eine andere Seite, die die Vertreter einer aufgeklärten Kritik der nietzscheanischen Tradition nicht berücksichtigen, nämlich dass Denker des Irrationalen nicht nur Opfer der Macht der Mimesis sind – „irrationalistische" Denker, die von der „Verführung der Unvernunft" passiv fortgetragen werden. Sie gehören außerdem zu einer viel älteren kritischen Tradition, die sich aktiv mit allen Werkzeugen kritischer und außerkritischer Vernunft bemüht, den Prozess der mimetischen Verführung zu verstehen und zu bewerten, in den sie affektiv verstrickt sind. Und wie wir gesehen haben, beinhaltet diese patho-*logische* Gegenbewegung eine Kritik unbewusster Formen der Mimesis, die die Gräuel des Faschismus und Nazismus vorwegnehmen. Und wenn wir berücksichtigen, dass die theoretischen Ursprünge dieser modernen Kritik mimetischer Ansteckung auf den Anfang der

(post)modernen „Intellektuellen-Romanze mit dem Faschismus" (S. 174) abermals im Namen „Nietzsche".

10 Wolin, *Seduction of Unreason*, S. 59.

Philosophie in Platons *Staat* zurückverfolgt werden können und sich in die Zukunft ausdehnen, um zeitgenössische Entdeckungen in den Neurowissenschaften zu umfassen, dann ist die Ablehnung dieses Projekts als „unmögliche Ideologiekritik" nicht nur ein voreiliger, unkritischer Zug, sondern läuft auch Gefahr, den theoretischen Grundlagen und dem Ziel der Tradition der Aufklärung selbst zu schaden.

Es ist richtig, dass Habermas bereit ist, die Rolle der Mimesis bei der Problematik des Faschismus anzuerkennen. Im Kontext seiner Kritik an Bataille schreibt er beispielsweise, dass „der Faschismus das zivilisatorisch erledigte mimetische Verhalten für seine eigenen Zwecke [einsetzt]."[11] Habermas folgt hier unausdrücklich Horkheimers und Adornos Behauptung in *Dialektik der Aufklärung* (1944), dass „alle Vorwände, in denen der Führer und seine Anhänger Übereinstimmung erzielen, eine Unterwerfung unter die mimetische Anziehung beinhalten."[12] Und tatsächlich betrachten beide Vertreter der kritischen Theorie die „Zivilisation" als einen Versuch, unkontrollierte Formen von Imitationsverhalten zu ächten – das gehört zu dem, was sie als „Programm der Aufklärung" bezeichnen. Doch Adorno und Horkheimer geht es darum, dass die historische Wirklichkeit von dem Programm abwich. Im Kontext ihrer Kritik am Faschismus erkennen sie beispielsweise an, dass „der mimetische Impuls [sich nicht ganz beherrschen lässt]."[13] Und aus diesem Grund nehmen sie wie Nietzsche vor ihnen die mythische Dimension faschistischer Mimesis sehr ernst. Die Begründer der kritischen Theorie stimmen also darin überein, dass das, was auf den ersten Blick als irrational erscheint, seine magische Wirksamkeit nicht verloren hat. Andererseits ist Habermas viel zuversichtlicher, dass das mimetische Verhalten, wie er sich ausdrückt, „durch die Zivilisation erledigt" wird. Daher lehnt er es nicht nur ab, die affektive, irrationale Macht zu erklären, die von faschistischen Ritualen und Propaganda erzeugt wird, sondern er verwirft die-

---

11 Habermas, „French Path to Postmodernity", S. 174.

12 Theodor Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1969), S. 165. „Der Sinn des faschistischen Formelwesens, der ritualen Disziplin, der Uniformen und der gesamten vorgeblich irrationalen Apparatur ist es, mimetisches Verhalten zu ermöglichen. Die ausgeklügelten Symbole, die jeder konterrevolutionären Bewegung eigen sind, die Totenköpfe und Vermummungen, der barbarische Trommelschlag, das monotone Wiederholen von Worten und Gesten sind ebensoviel organisierte Nachahmung magischer Praktiken, die Mimesis der Mimesis."

13 Adorno und Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 164.

sen Aspekt auch als oberflächliche Manifestation des Faschismus. Denn Habermas zufolge sind „die kultische Verehrung der Führer als sakraler Personen, die kunstvoll inszenierten Massenrituale, auch das manifest Gewaltsame, Hypnotische" nichts anderes als „die Show-Seite faschistischer Herrschaft" oder, wie er auch sagt, „der psychologischen Oberfläche des Faschismus".[14] Die affektive Kraft der Mimesis, mit der wir die ganze Zeit gerungen haben, wird also durch Habermas' Darstellung ausgeschlossen; oder wird bestenfalls als eine Puppentheatervorstellung ohne wirkliche Bedeutung behandelt.

An dieser Stelle ist Bataille vollkommen anderer Meinung. Denn er macht deutlich, dass die Ablehnung, das Potenzial gewaltsamer (heterogener) Affekte im Zentrum der Zivilisation anzuerkennen, die Grenze einer objektiven (homogenen) Wissenschaft markiert, die sich selbst in einer sicheren Entfernung von der ansteckenden Macht mimetischer Affekte verortet. Wie Bataille es formuliert: „Die *heterogenen* Elemente, die aus letzterer [d. h. der Homogenität] ausgeschlossen sind, sind ebenfalls aus dem Gebiet wissenschaftlicher Untersuchung ausgeschlossen: In der Regel kann die Wissenschaft keine *heterogenen* Elemente als solche erkennen" (I, S. 344). Wenn Habermas' realistische Perspektive sich eindeutig innerhalb der Grenzen der homogenen Wissenschaft bewegt, stellt sich Bataille auf die Seite der mimetischen Tradition, die uns interessiert – von Platon zu Girard über Nietzsche und Lacoue-Labarthe – und macht geltend, dass die mimetische Ansteckung, die bei modernen Massen am Werk ist, nicht auf magische Weise verschwindet, wenn wir ihr den Rücken kehren. Wie er es in *Über Nietzsche* (1945) formuliert, „zu dem Zeitpunkt, da ich schreibe, ist die Transzendierung der Masse so, wie wenn man in die Luft spuckt" (VI, S. 173). So warnt er uns vor der Versuchung, eine scharfe Unterscheidung zwischen „Zivilisation und Barbarei" zu postulieren. Wie er es in *Erotik* (1957) ausdrückt: „Aber der Gebrauch dieser Worte, verbunden mit der Vorstellung, daß es auf einer Seite Barbaren, auf der anderen Zivilisierte gibt, ist trügerisch." Und er erinnert uns an die elementare, aber grundlegende Tatsache, dass „es keine Zivilisierten gibt, die nicht der Rohheit fähig wären." (*E*, S. 182) Darüber hinaus ist er sich in einer der Vorlesungen am Collège de Sociologie (1937–1939) der beunruhigenden Wirkungen der Mimesis bewusst. So bemerkt er beispielsweise mit Entsetzen, dass „Adolf Hitler unter 75 Millionen seiner Mitmenschen ausgewählt wur-

[14] Habermas, „French Path to Postmodernity", S. 171, 174.

de“ (*Soc*., S. 22). Bataille liefert für eine solche beunruhigende Tatsache keine einfachen Antworten. Doch er beobachtet, dass faschistische Rituale „Ströme äußerster Intensität“ erzeugen, die die Macht haben, das durchschnittliche Subjekt (das Bataille als „den Menschen unter tausend“ bezeichnet) in einer unpersönlichen Masse aufzulösen, in der das Individuum (vom lateinischen *individuus*, unteilbar) nicht mehr zählt als ein Wassermolekül, das aus dem Innern einer mächtigen Welle herausgeschleudert wird“ (30f.). Mit dem Vorteil des historischen Blicks zurück auf die Gräuel des 20. Jahrhunderts sollte Batailles folgende Forderung ganz vernünftig klingen: „Was ich hier mit Nachdruck fordere, ist, dass diese Ströme untersucht werden.“ (S. 23). [15]

Insofern Bataille ein Denker ist, der seine unbewusste Anfälligkeit für mimetische Ansteckung bewusst als diagnostisches Objektiv ausnutzt, um die Affekte zu entlarven, die ihn ebenso wie andere übermannen, arbeitet er innerhalb der modernistischen Tradition der Mimesistheorie, die uns interessiert. Weit entfernt davon, sich auf „eine Aversion gegen die Vernunft“[16] zu stützen, befindet sich Batailles Analyse heftiger, heterogener Affekte genau in jener spiralförmigen patho(-)logischen Bewegung, bei der eine effektive Verstrickung in das beobachtete Phänomen als notwendige Bedingung dafür dient, dass ein kritischer Logos über das Pathos entsteht. Dieses methodologische Prinzip kommt im Eröffnungsabsatz von „Die psychologische Struktur des Faschismus“ deutlich zum Ausdruck, wenn er klarstellt, dass seine Analysemethode sowohl auf „erlebten Zuständen“ (*états vécus*) als auch „strenger Repräsentation“ (*représentation rigoureuse*) beruht (I, S. 339), auf affektivem Pathos und kritischer Distanz. Oder, wie er später sagen wird: „ich [habe] persönlich die Notwendigkeit empfunden, die Schwie-

[15] Um die Zeit von *Acéphale* (1936) stand Bataille, der unter dem Einfluss Nietzsche schrieb, dem Faschismus bereits kritisch gegenüber (eine Tatsache, die sowohl Habermas als auch Wolin nicht erwähnen). Denn er versucht, Nietzsche auf Distanz von dem zu halten, was er jetzt als „das faschistische Elend“ anprangert (II, S. 488). Siehe auch II, S. 452f., 480. Und in *Contre-attaque* bemerkt Bataille: „Was uns hier besonders interessiert … sind die Emotionen, die Menschenmassen die starken Reize vermitteln, welche sie von der Herrschaft jener befreien, die sie nur ins Elend und in die Schlachthäuser führen können.“ Und sogleich fügt er hinzu: „Aber wir möchten nicht, dass Sie glauben, dass wir uns selbst den spontanen Reaktionen der Straße ausliefern … *wir finden keinen Grund, die häufig entscheidenden Eingriffe des Urteilsvermögens und die methodische Tatsachenanalyse anzuprangern.*“ (I, S. 409, Hervorhebung des Autors)

[16] Wolin, *Seduction of Unreason*, S. 156.

rigkeiten beider Seiten auf mich zu nehmen, der Seite der Überschreitung sowohl wie der Seite der Arbeit.“ (*E*, S. 254)

Batailles aktive Kritik des modernen Subjekts der *Aufklärung* beinhaltet eine direkte Auseinandersetzung mit der irrationalen Kraft, die die Massen an faschistische Führer und umgekehrt im Europa der 1920er, 1930er und 1940er Jahre bindet. Seine Darstellung der „rätselhaften Kraft“ (I, S. 345), die im Haus der Moderne spukt, geht über saubere Unterscheidungen zwischen modernen und primitiven Menschen, persönliche und soziale Pathologien sowie über disziplinäre Grenzen zwischen Philosophie, Soziologie, Anthropologie, Psychoanalyse und Massenpsychologie hinaus. Batailles transdisziplinäre Perspektive stimmt somit überein mit der zunehmend heterogenen Welt, in der die Modernisten leben, schreiben und denken. Sie liefert uns auch neue und wertvolle Einblicke in den unbewussten Prozess, der das Ich in ein Phantom von Ego verwandelt, nämlich in einer Welt, in der heilige Ausbrüche ritueller Gärung nicht mehr in den Dschungel oder das Irrenhaus verbannt werden können, sondern buchstäblich Besitz vom europäischen Staatswesen selbst ergreifen.

3. ANTHROPOLOGISCHE GÄRUNG

Die modernistischen Schriftsteller, die ich untersuche, beziehen sich gewöhnlich auf eine kulturelle, geschlechts- und rassenbezogene „Andersheit“, um die Wirkung des mimetischen Willens zur Macht charismatischer Führerfiguren auf das moderne Ich zu erklären. Nietzsches Ansatz im Hinblick auf „Hysterie“ bleibt mit Geschlechtsvorurteilen behaftet; und sowohl Conrad als auch Lawrence haben an einem evolutionär anthropologischen Modell teil, das dazu neigt, anfänglich irrationale, ansteckende Affekte auf Menschen anderer Rasse zu verlagern, indem sie die Anfälligkeit der Ureinwohner für das „religiöse Pathos“ europäischer Führerfiguren betonen. Und doch haben wir auch gesehen, dass für diese Autoren sexistische und rassistische ethnozentrische Züge, die das mimetische Subjekt immer als den „anderen“ betrachten, wie ein Bumerang auf das moderne Subjekt der Aufklärung zurückkommen – ein Subjekt, das trotz seinem „zivilisierten“ Status, seiner „Zurückhaltung“ und seinen „idealen Überzeugungen“ sich als nicht weniger anfällig für die ansteckende Kraft der Gewalt erweist. Bataille setzt diese modernistische Forschungsrichtung fort, wenn er seine anthropologischen

Objektive der Neuentstehung begeisterter Ausbrüche von mimetischem Pathos im Zentrum Europas zuwendet.

Lange vor der Gründung des Collège de Sociologie zusammen mit Roger Caillois und Michel Leiris im Jahre 1937, das die Untersuchung des Heiligen in zeitgenössischen Gesellschaften vorantreiben sollte, war Bataille ähnlich wie Girard nach ihm der Meinung, dass die Einblicke der französischen Schule der Anthropologie in „primitive" Kulturen, verwendet werden könnten, um als Rahmen für sein Verständnis der Entstehung einer faschistischen Psychologie in der „modernen" Kultur zu dienen. So stützt er sich in „Die psychologische Struktur des Faschismus" (1933/1934) auf Émile Durkheims wegweisende Unterscheidung zwischen dem „Heiligen" und dem „Profanen", um zwischen zwei grundsätzlich entgegengesetzten Sphären zu unterscheiden: der „homogenen", die durch Arbeit, Produktivität und Rationalität einerseits ausgezeichnet ist, und der „heterogenen", die durch Verausgabung, Gewalt, irrationale Affekte und kollektive Gärung andererseits bestimmt ist. Bataille stimmt insofern mit Girard überein, dass es „eine Menge … von Durkheims Idee einer kollektiven *Gärung* zu lernen gibt."[17] Um das zu erklären, was er als die „rätselhafte Kraft" bezeichnet, die für faschistische Führerfiguren (*meneurs fascistes*) charakteristisch ist, folgt Bataille auch Henri Huberts und Marcel Mauss' Darstellungen der Magie im Allgemeinen und der polynesischen Vorstellung des *mana* im Besonderen.[18] Wie Bataille erläutert: „*Mana* bezeichnet eine rätselhafte und unpersönliche Kraft, die bestimmte Individuen wie z. B. Könige und Hexer besitzen." (I, S. 345). Und er fügt hinzu: „Man nimmt an, dass das heterogene Element mit einer unbekannten und gefährlichen Kraft aufgeladen ist (was an das polynesische Mana erinnert)." (I, S. 346). Wenn „primitive" Kulturen sich auf ihre Könige und Magier stützten, um die homogene Sphäre der Arbeit in die heterogene Sphäre der kollektiven Gärung zu verwandeln, erkennt Bataille, dass „moderne" Gesellschaften sich auf ihre faschistischen Führer stützen. Wie „Mana-Persönlichkeiten", schreibt er, „werden letztere von ihren Anhängern offenkundig als heilige Personen behandelt" (I, S. 349). Und um deutlich

17 Girard, *Double Business*, S. 163.

18 Marcel Mauss und Henri Hubert, „Esquisse d'une théorie générale de la magie", in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France), 1995, S. 1–141; dt.: „Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie", in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie I*, übers. v. H. Ritter (München: Hanser, 1974), S. 43–179.

zu machen, dass diese Figuren „ganz anders“ sind und dass magische Kräfte sich nicht mehr auf archaische Gesellschaften beschränken lassen, fügt er hinzu: „Es ist unmöglich, sich der Kraft nicht bewusst zu sein, die sie über Menschen, Parteien und sogar Gesetzen erhebt.“ (I, S. 348)

Die Kraft des Mana

Was ist also diese mysteriöse magische Kraft, die Bataille zufolge für die affektive Macht des Führers über die modernen Massen verantwortlich ist? Warum sollte sie vor dem Hintergrund ihres anscheinend transzendenten, religiösen Charakters als „immanent“ betrachtet werden? Und, was entscheidender ist, worin besteht ihre Bedeutung für die allgemeine Ökonomie von Batailles Denken und für die modernistische Interpretation der Mimesistheorie? Wenn man Batailles verstreute Bezugnahmen auf Hubert und Mauss liest, kann man nicht umhin, sich zu fragen, ob er sich nicht mangels einer präziseren Terminologie auf den Begriff des *Mana* stützt, um die ansteckende Kraft des Führers zu erklären, indem er die Sprache der „Ureinwohner“ verwendet, um den theoretischen Mangel zu verschleiern, diese Sprache in präziseren, anthropologischen Begriffen zu erklären. [19] Schließlich ist *mana* ein ebenso unfassbarer Begriff, wie man nur einen in der anthropologischen Literatur finden kann. Im Kontext ihrer Theorie der Magie waren Mauss und Hubert unzufrieden mit dem, was sie als den „dunklen und verschwommenen“ Status dieses Begriffs bezeichneten, der durch eine grammatische Instabilität gekennzeichnet ist, welche vielfache semantische Möglichkeiten eröffnet.[20] Da er als Adjektiv, Substantiv und Verb fungiert, hat der Signifikant *mana* unterschiedliche Signifikate, u. a. „Macht des Zauberers, magische Qualität eines Dings, magische Dinge, magisches We-

[19] Das ist eine verbreitete Ansicht unter Batailleforschern. Leslie Hill prangert Batailles „anthropologische“ Abstraktionen“ an, die er als „wenig mehr denn Wunschdenken“ betrachtet. Leslie Hill, *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit* (Oxford: Oxford University Press, 2001), S. 79f. In ähnlichem Sinne spricht Laura Frost von der „äußerst spekulativen, abstrakt psychologischen Struktur von Führern und Gefolgsleuten“ und prangert „seine Stützung auf einen vagen Begriff einer ungenannten ‚Kraft‘ [an], um die psychologische ‚Vereinigung‘ der heterogenen Elemente zu erklären, die der Faschismus angeblich hervorbringt.“ Laura Frost, *Sex Drives: Fantasies in Literary Modernism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2002), S. 63.

[20] Mauss und Hubert, „Entwurf“, S. 141.

sen, magische Macht haben, behext sein, magisch handeln."[21] Das polynesische *mana*, wie Claude Lévi-Strauss später in seiner einflussreichen Einleitung zu Mauss sagen wird, ist ähnlich wie das französische *truc* oder *machin*: ein Signifikant, der so gut wie alles bedeuten kann und der infolgedessen nichts im Besonderen bedeutet, ein „schwebender Signifikant" mit „symbolischem Nullwert".[22]

Doch Batailles Interpretation von Mauss' Theorie des *mana* ist nicht durch Lévi-Strauss' strukturalen/linguistischen Ansatz vermittelt, sondern von seinem eigenen heterogenen Interesse an der affektiven und ansteckenden Dimension einer solchen Kraft geleitet. Das bedeutet auch, dass Bataille sich eher weniger auf die sprachliche *formale* Unbestimmtheit dieses schwer fassbaren Signifikanten (was Lévi-Strauss als „einfache Form" bezeichnet) konzentriert als auf den unmittelbaren emotionalen *Bezugsgegenstand* von Huberts und Mauss' Theorie des Rituals (was Bataille als „affektive Vereinheitlichung" bezeichnet). In diesem Sinne stimmt Girards Interesse an dem, was er als *immédiateté du vécu* bezeichnet, die der Strukturalismus zugunsten von Diskontinuität und Differenzierung leugnete[23], direkt mit Batailles ritualbezogenem Fokus auf dem überein, was er „l'expérience vécue *affective*" und „Kontinuität des Seins" nennt, die diese Erfahrung beinhaltet. Aus dieser immanenten Perspektive zeigt ein zweiter Blick auf Huberts und Mauss' Definitionen von *mana*, dass dieser Begriff, obwohl er sich schwer fassen lässt, doch nicht so vage ist, wie es anfänglich scheint. Folgendes sind einige der Kennzeichen von *mana*, wie die beiden Anthropologen es verstehen:

> [Es] ist jedoch eine spirituelle Kraft, das heißt es wirkt nicht mechanisch und es bringt seine Wirkungen auch auf Distanz hervor. – Das *mana* ist die Kraft des Magiers. … Insofern der Magier und der Ritus *mana* haben, können sie auf die Geister wirken, die *mana* besitzen, sie herbeirufen, ihnen befehlen und sich ihrer bemächtigen.[24]

Diese Kraft ist „übertragbar und ansteckend", und sie fügen hinzu, dass

> es die Macht des Magiers legitimiert, die Notwendigkeit formeller Akte, die schöpferische Kraft der Worte, die sympathetischen Verknüpfungen, die Über-

[21] Mauss und Hubert, „Entwurf", S. 141.

[22] Claude Lévi-Strauss, „Einleitung in ndas Werk von Marcel Mauss", in: Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, S. 40.

[23] René Girard, „Differentiation and reciprocity in Lévi-Strauss and Contemporary Theory", in: *Double Business*, S, 155–77, S. 158.

[24] Mauss und Hubert, „Entwurf", S. 143.

tragung von Qualitäten und Einflüssen rechtfertigt. … Überblicken wir das Gesagte, so ist *mana* zunächst eine Handlung einer bestimmten Art, das heißt *die spirituelle Handlung auf Distanz, die sich zwischen sympathetischen Wesen vollzieht. Es ist gleichfalls eine Art Äther, unwägbar, mitteilbar und sich aus sich heraus ausbreitend.*[25]

Bei ihrem Versuch, die magischen Bezugsgegenstände von *mana* zu bestimmen, wiederholen Hubert und Mauss direkt Theorien sympathetischer Magie, mit denen wir inzwischen vertraut sind.[26] Obwohl sie es unterlassen, ihre Theorie innerhalb dieser Tradition zu verorten, stimmen die beiden Anthropologen doch mit der mimetischen Terminologie überein, die zur Jahrhundertwende so weit verbreitet ist. Von Nietzsche zu Le Bon, von Conrad zu Tarde, von D. H. Lawrence zu Burrow, von Bataille zu Mauss entsteht diese Terminologie, um jenes ansteckende Phänomen psychischer Enteignung zu erklären, das schon Platon als Mimesis bezeichnete.[27]

Ich füge sogleich hinzu, dass, auch wenn ich mimetische Affekte als wesentlich für antike, primitive und jetzt moderne Kulturen halte, meine Absicht nicht darin besteht, unterschiedliche kulturelle Manifestationen solcher Affekte miteinander zu verquicken oder die theoretischen Diskurse, in denen solche Affekte konzipiert werden, als austauschbar zu behandeln. Vielmehr ist mein Ziel, die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen verschiedenen mimetischen Traditionen herauszuarbeiten, um ein besseres Verständnis von Batailles Theorie der „rätselhaften Kraft" faschistischer Führer im Besonderen und souveräner Formen der Kommunikation im Allgemeinen zu erreichen. Um dieses Projekt fortzusetzen, wollen wir uns daran erinnern, dass wir im ersten Kapitel von dem alten Begriff der *mimesis* zum modernen Begriff der *Hypnose* auf der Grundlage der Nietzsche'schen Erkenntnis übergegangen sind,

---

25 Mauss und Hubert, „Entwurf", S. 150, 144 (Hervorhebung des Autors).

26 Wie Henri Ellenberger ebenfalls erkannte, „könnte [man] eine Analogie sehen zwischen dieser Theorie [animalischer Magnetismus] und dem polynesischen Begriff des *Mana*." Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten*, S. 102.

27 Es ist verlockend, den Begriff der Mimesis als einen Nullsignifikanten abzulehnen wie das französische *truc* oder *machin*. Doch sollten wir uns daran erinnern, dass Begriffe wie „Besessenheit", „Ansteckung", die „Macht der Worte" und „Mitgefühl" (durch die sowohl *mana* als auch *mimesis* definiert werden), ganz unmittelbar auf unterschiedliche Manifestationen eines ähnlichen Zustands psychischer Enteignung und Entpersönlichung hinweisen, einen Zustand, den Borch-Jacobsen als „anthropologische Konstante" bezeichnet. Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie*, S. 101.

dass die beiden Begriffe als komplementär, wenn nicht gar als synonym betrachtet werden können. Ich vollziehe jetzt einen ähnlichen theoretischen Übergang von *mana* zu *mimesis* auf der Grundlage einer weiteren maßgeblichen Figur für Batailles Verständnis faschistischer Psychologie im Allgemeinen und anthropologischer Darstellungen der Mimesis im Besonderen.

In *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) betrachtet Émile Durkheim, der Gründer der französischen Schule der Soziologie, noch einmal Huberts und Mauss' Darstellung des *mana* im Kontext einer Erörterung des australischen Totemismus: „In Melanesien und Polynesien", schreibt Durkheim, „sagt man von einem einflussreichen Mann, daß er *mana* hat, und diesem *mana* schreibt man einen Einfluß zu."[28] Und um die Ursprünge dieser „anonymen und unpersönlichen Kraft" und den Prozess zu erklären, durch den die „psychische Energie, die der Idee innewohnt, die wir uns von [einer] Person machen, [welche] uns unseren Willen bezwingt und ihn in die erforderliche Richtung lenkt", nimmt Durkheim das Beispiel „d[er] besondere[n] Haltung [eines Mannes], der zu einer Menge spricht." Wie er sich ausdrückt:

> Seine Sprache wird großsprecherisch, was unter gewöhnlichen Umständen lächerlich wäre; seine Gesten haben etwas Herrisches; selbst seine Gedanken werden maßlos und lassen sich leicht zu allen möglichen Arten von Übertreibungen verleiten. Er fühlt eben ein ungewöhnliches Übermaß an Kräften, die ausufern und nach außen drängen. Manchmal hat er sogar das Gefühl, daß er von einer moralischen Macht besessen ist, die ihn übersteigt und deren Interpret er ist. An diesem Zug erkennt man, was man oft den Dämon der Beredtsamkeit genannt hat.[29]

Diese Beobachtungen gehören zwar zu einer umfassenderen Erörterung der Idee der Kraft oder des *mana*, um die es beim australischen Totemismus geht, aber aus diesem Beispiel wird deutlich, dass es für Durkheim eine Kontinuität gibt zwischen so genannten primitiven und westlichen Kulturen. Die „moralische Autorität" oder „psychische Energie", die wir bei *mana*-Persönlichkeiten am Werk finden, die „herrisch" und mit „Übertreibungen" sprechen, ist für Durkheim eine Manifestation jenes Zustands mimetischer „Inspiration", die Platon, als er vom Rhapsoden sprach, als „Enthusiasmus" bezeichnete. Dieses Subjekt ist in der

---

[28] Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. v. L. Schmidts (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981), S. 293f.

[29] Durkheim, *Die elementaren Formen*, S. 461, S. 286, S. 290.

Tat nicht mehr es selbst, weil es aus sich selbst herausgenommen wurde. Oder wie Durkheim sagt, es „wird fortgetragen“ durch eine „Kraft, die größer ist als es“ und für die es nur als „Dolmetscher“ dient. Wenn wir Durkheim folgen, dann scheint es, dass beim Übergang von den „Primitiven“ zu den Griechen, von einem rituellen zu einem Theaterkontext, von dem, was die Polynesier als *mana* bezeichnen, zu dem, was Platon *mimesis* nannte, die betreffende psychische Kraft sich nicht grundlegend verändert hat. Tatsächlich scheint Durkheim insgeheim mit Platon, den nietzscheanischen Modernisten und selbst mit seinen Rivalen, den Massenpsychologen, übereinzustimmen, dass „innerhalb einer Ansammlung, die eine gemeinsame Leidenschaft erregt, […] wir Gefühle [haben] und […] zu Akten fähig [sind], deren wir unfähig sind, wenn wir auf unsere Kräfte allein angewiesen sind.“[30] Und in einer Sprache, die abermals an Platons Magnet-Metapher erinnert – aber auch an den Magnetismus des 19. Jahrhunderts und, was Durkheims positivistischem Geist näher steht, an die Naturwissenschaften –, fügt er hinzu, dass diese ansteckende, unpersönliche Kraft die Massen mit der Wucht eines „Schlags [trifft], den man mit der Wirkung eines elektrischen Schlages vergleichen kann.“[31] Im Gegensatz zu Platon gibt es für Durkheim einen wichtigen Sinn, demzufolge Mimesis nicht unvermeidlich die Quelle irrationaler Gewalt und sozialer Auflösung ist, sondern auch von organischem Zusammenhalt und kollektiver Regeneration. Seine modernistische Spielart von Mimesis-Theorie erinnert uns daran, dass die Mimesis wie Elektrizität *sowohl* positive *als auch* negative Ladungen haben kann: Ansteckung ist zwar immer potenziell gefährlich, doch sie hat auch die Macht, den gesamten Gesellschaftskörper zu magnetisieren und seine Revitalisierung hervorzubringen. Deshalb spricht Durkheim von der „moralischen Einheit“, die durch die Ansteckung erzeugt wird, während er gleichzeitig präzisiert, dass „daraus eine allgemeine Gärung [entsteht], die für revolutionäre oder schöpferische Epochen kennzeichnend ist.“[32]

Bataille wendet sich der Untersuchung von Massenphänomenen in der modernen Kultur in erster Linie wegen der potenziell galvanisierenden, vereinheitlichenden und revolutionären Wirkungen mimetischer Ansteckung bei primitiven Kulturen zu. Beispielsweise interessiert sich

30 Durkheim, *Die elementaren Formen*, S. 289.
31 Durkheim, *Die elementaren Formen*, S. 262.
32 Durkheim, *Die elementaren Formen*, S. 290, S. 315.

seine Darstellung der faschistischen Psychologie für denselben Prozess der affektiven Ansteckung, der moderne Subjekte elektrisiert, die Teil einer Masse sind, welche um einen Führer versammelt ist, der die Kraft des *mana* besitzt. Dieselben Metaphern werden bemüht, um dieses Phänomen zu erklären; dieselbe suggestible Auffassung des Subjekts ist in seinen Beschreibungen vorhanden. Bataille schreibt zum Beispiel, dass die „*heterogene* Wirklichkeit [wie z. B. bei einer Masse] die einer Kraft oder eines Schlags ist. Sie präsentiert sich als eine Ladung, als ein Wert, der von einem Gegenstand zum anderen übergeht." (I, S. 347). Die Wirkung dieser Kraft, so Bataille weiter, ist dass „das Subjekt auf beunruhigende Weise Gelegenheit hat, den erregenden Wert von einem Element auf ein analoges oder benachbartes Element zu übertragen" (I, S. 347). In einem von den Artikeln für *Contre-attaque*, der im Mai 1936 geschrieben wurde, spricht er in ähnlichem Sinne von „der ansteckenden Emotion, die von Haus zu Haus, Vorstadt zu Vorstadt plötzlich einen zögernden Menschen in einen verwandelt, der nicht mehr er selbst ist [*hors de soi*]. Und er fügt hinzu: „Wir sind sicher, dass diese Kraft weniger aus einer Strategie als aus einer kollektiven Erhebung hervorgeht und dass diese Erhebung nur von Worten kommen kann, die nicht so sehr die Vernunft als die Leidenschaften der Massen [*les passions des masses*] berühren." (I, S. 411). Die theoretischen Quellen dieses beunruhigenden Phänomens affektiver Ansteckung, die von der Magie der Worte ausgelöst werden, gehen zwar auf Platon zurück. Aber es ist klar, dass Bataille seine jüngste Beschreibung in der französischen Schule der Anthropologie im Allgemeinen und in Durkheims Begriff kollektiver „Gärung" im Besonderen findet. Wie Michèle Richman erkannte, muss Batailles Faschismusanalyse sowie sein späteres Projekt am Collège de Sociologie von dem her erneut betrachtet werden, was sie als „Durkheimsche Perspektive" bezeichnet.[33] Und in ihrem theoretischen Fokus und ihrer Bewertung teilt Richman mein Anliegen, Batailles Theorie des Pathos faschistischen „affektiver Gärung" (I, S. 348) ernst zu nehmen, wäh-

[33] Michèle Richmans Interpretation von Bataille erschien zuerst in zwei Aufsätzen: „Fascism Reviewed: Georges Bataille in *La Critique Sociale*", *South Central Review* 14 (1997): S. 14–30; und „The Sacred Group: A Durkheimian Perspective on the Collège de Sociologie (1937–1939)". In Gill, *Bataille*, S. 58–76. Diese Aufsätze wurden danach erweitert in *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002).

rend sie uns gleichzeitig auffordert, uns mit dem auseinanderzusetzen, was sie als „brillante Innovation der Kulturtheorie“ bezeichnet.[34]

JENSEITS VON GUTER UND BÖSER MIMESIS

Wenn wir diese Durkheimsche Forschungsrichtung aus einer mimetischen Perspektive verfolgen, stellen wir fest, dass Bataille schon in „Struktur“ der ansteckenden Dimension der Kraft des Führers besondere Aufmerksamkeit schenkt. Ihm zufolge ist der „effektive Fluss“ des Führers für den kollektiven Zustand einer psychischen Einheit verantwortlich, der die Masse beseelt, wenn sie sich um ihn herum versammelt. So betont Bataille die heilige Dimension des „*Häuptling-Gottes*“, der mit „einer Kraft [ausgestattet ist], die ihn über die Menschen erhebt“ (I, S. 348). Und später fügt er hinzu, dass „der religiöse Wert des Führers [*Häuptlings*] wirklich der grundlegende (wenn nicht formelle) Wert des Faschismus ist.“ (I, S. 363). Bataille zufolge wird die mimetische Gärung somit aus der Gegenwart eines charismatischen Führers erzeugt, dessen religiöser Status die Macht besitzt, die Massen der rationalen Kontrolle über sich selbst zu berauben. So können wir sehen, dass Bataille in einem allgemeinen Sinne immer noch mit der platonischen Tradition übereinstimmt, mit der wir uns auseinandersetzen. In dieser Tradition wird die transzendente Macht der Mimesis durch heterogene Individuen wie „Verrückte, *Führer* und Dichter“ vermittelt (I, S. 346), die über der Masse stehen und den elektrischen Strom der begeisterten Masse magnetisch, mimetisch, d. h. tyrannisch mitteilen.

Und doch ergeben sich trotz dieser allgemeinen, zugrunde liegenden Kontinuität zwischen Batailles anthropologischer Darstellung des Führers und den modernistischen Variationen der platonischen Tradition bedeutende Unterschiede sowohl auf der Ebene der moralischen Bewertung als auch auf der Ebene der theoretischen Formulierung der Mimesis. Beispielsweise haben wir wiederholt betont, dass für Platon wie für Girard und Lacoue-Labarthe nach ihm die affektive Mimesis die Quelle der *Zerstörung* der gesellschaftlichen Bindung ist, ein irrationaler, heftiger Affekt, der kontrolliert werden muss, insofern er eine Bedrohung der moralischen und politischen Stabilität des gerechten Staats bedeutet („schlechte Mimesis“). Andererseits verfolgt Bataille wie Durkheim vor ihm eine alternative Gedankenkette, die wir sowohl bei Lawrence

[34] Richman, „Fascism Reviewed“, S. 14. Siehe Hill, *Bataille, Klossowski, Blanchot*, S. 79f.; Frost, *Sex Drives*, S. 63.

als auch bei Nietzsche vorfanden. Dieser Gedankengang betrachtet die gesellschaftliche Gärung, das für den gesellschaftlichen *Zusammenhalt* und die Regeneration des gemeinschaftlichen Bandes („gute Mimesis") wesentlich ist. Bataille zufolge wird also die Gegenwart einer Figur, die „nicht nur Leidenschaft, sondern Ekstase von ihren Teilnehmern verlangt" (I, S. 363) nicht immer als Bedrohung der gesellschaftlichen Stabilität, sondern auch als entscheidend für den gesellschaftlichen Zusammenhalt erlebt. Daher beharrt er auf dem, was er als „den unerschöpflichen Reichtum von Formen [bezeichnet], die für das Gefühlsleben kennzeichnend sind" (I, S. 371), als auch auf dem aktivistischen, engagierten Ton, der Batailles Vorkriegsschriften kennzeichnet, die sich mit der Problematik affektiver Ansteckung befassen. Kurz, für Bataille ist die affektive Mimesis nicht nur ein Problem für die Stabilität der (französischen) Republik, sondern auch eine mögliche Lösung – Bataille sagt auch, eine „Waffe" (I, S. 371) – die die Macht hat, eine gesellschaftliche Revolution und Transformation auszulösen.

Darüber hinaus hat Batailles Durkheim'sche Umkehrung der *moralischen* Bewertung des beobachteten mimetischen Phänomens sein Korrelat in einer Umkehrung der *theoretischen* Perspektive, die er im Hinblick auf die genaue affektive Dynamik einnimmt, welche den Führer an die Massen bindet. Wir haben gesehen, dass Batailles Betonung der heterogenen Kraft eines göttlichen Führers, der „ganz anders" ist und die Macht hat, die Massen zu „elektrisieren", anfänglich mit dem vertikalen Fluss mimetischer Affekte übereinzustimmen scheint, dem wir von Platon bis Nietzsche, von Conrad bis Lawrence wiederholt begegnet sind. Und doch gestattet uns ein genauerer Blick auf Batailles Theorie zu sehen, dass seine Perspektive nicht leicht in dieses immer noch platonische Schema hineinpasst, das das Individuum gegenüber der Masse privilegiert, die Vertikalität gegenüber der Horizontalität. Wie Bataille es formuliert, als er vom Willen zur Macht des Führers spricht:

> Der affektive Fluss, der ihn mit seinen Anhängern vereinigt … ist eine Funktion des gemeinsamen Bewusstseins zunehmend *gewaltsamer* und überschüssiger Energien und Kräfte, die sich in der Person des Führers akkumulieren und durch ihn weithin verfügbar werden. (I, S. 348)

Trotz seiner Verwendung einer religiösen, transzendenten Terminologie, versucht Bataille, indem er Durkheim folgt, eine immanente, bodenständige gesellschaftliche Perspektive auf den Prozess der Erzeugung des mimetischen Pathos anzubieten. Hier sehen wir, dass die Kraft des Füh-

rers ihre Quelle nicht in einem transzendenten Prinzip (Gott, Musen) allein hat, und dass sie auch nicht in einem mimetischen Individuum entspringt, das sie vertikal hinunter an die Massen mitteilt (Dichter, Führer). Stattdessen macht Bataille geltend, dass diese „rätselhafte Kraft" in einer zirkulären Dynamik beheimatet ist, die den Führer an die Massen bindet und umgekehrt und in der *affektiven Zirkulation* zwischen diesen Polen an Fahrt gewinnt. So verstanden, fungiert die Führerfigur als energetischer Katalysator, der die heterogenen „Energien" akkumuliert, die aus der Menge erzeugt werden – was er als „affektive Gärung, [die] zur Einheit führt" bezeichnet (I, S. 348) – und leitet diese Gärung in einer spiralförmigen, kumulativen Bewegung an sie zurück. Mit anderen Worten, die Quelle dieser Kraft liegt in dem spiralförmigen Fluss, der den (horizontalen) Gesellschaftskörper an den (vertikalen) Kopf bindet, der die Führerfigur ist und umgekehrt. Der Nachdruck liegt also nicht auf der Vertikalität allein, sondern auf der Gliederung zwischen Vertikalität und Horizontalität; nicht auf der Individualität allein, sondern auf der Interaktion zwischen Individualität und Kollektivität; nicht auf der Linearität des mimetischen Flusses, sondern auf seiner spiralförmigern, kumulativen Bewegung. Hier können wir einen genaueren Blick der affektiven Dynamik erhaschen, die für den Prozess der mimetischen Vereinigung verantwortlich ist, die die Imagination der Modernisten bekümmert. Und wir finden heraus, dass im Gegensatz zu dem platonischen, idealistischen Modell enthusiastischer Ansteckung, das modernistische, anthropologische Modell eine immanente, anti-platonische Lösung des Rätsels der Gruppenbildung gibt.

Man beachte, dass es abermals Durkheim ist, dessen Interpretation der Gärung uns sowohl Richman als auch Girard erneut zu betrachten aufforderten, der den Weg bereitet für Batailles schleifenförmig in die Vergangenheit gerichtete Verhältnisbestimmung zwischen dem Individuum und dem Kollektiv, dem *mana* faschistischer Führer und der affektiven *Kaft*, die es erzeugt. Bei der Fortsetzung seiner Darstellung des „Dämons rednerischer Inspiration" sagt Durkheim, dass „[d]ie Gefühle, die er hervorruft, [zu ihm zurückkommen], nur mächtiger und vergrößert, und [. . .] wiederum seine eigenen Gefühle verstärken."[35] Darüber hinaus macht der Vater der französischen Soziologie deutlich, dass das Entscheidende in diesem affektiven Kreislauf nicht das Individuum, sondern die Gruppe ist. So präzisiert er, dass „dieses ungewöhnliche

[35] Durkheim, *Die elementaren Formen*, S. 290.

Übermaß an Kräften höchst wirklich [ist].“ Und er fügt hinzu: „[D]ie religiösen Kräfte [sind] nichts anderes als die kollektiven und anonymen Kräfte des Klans.“[36] In diesem Sinne können wir sehen, wie charismatische Führer Durkheim zufolge wie australische Totems fungieren: Ihre heilige Kraft oder *mana* entspringt nicht aus ihnen, sondern stattdessen aus der Gesellschaft. Genauer ist das kollektive Bewusstsein des unpersönlichen, psychischen Zustands, der die Massen umhüllt, für die Erzeugung der „unpersönlichen“ rätselhaften Kraft verantwortlich, einer mimetischen, ansteckenden Kraft, die die Massen irrtümlich den Führern/Totems zuschreiben. Aus dieser soziologischen Perspektive ist die Verortung der Quelle der psychischen Energie in einem einzelnen Führer ein Verkennen, das Ähnlichkeit mit demjenigen hat, das die Australier im Kontext des Totemismus vollziehen. „Der Primitive“, schreibt Durkheim, „sieht nicht einmal, dass diese Gefühle ihm von der Gruppe her zuwachsen.“[37] Wenn Bataille feststellt, dass die „Kraft“, die den faschistischen Führer an die Massen bindet, „eine Funktion eines gemeinsamen Gewissens“ gewalttätiger „Macht“ ist, übernimmt er also die Durkheim'sche Perspektive, derzufolge das Kollektiv, und nicht das Individuum, die Quelle der Gärung ist, das den Willen zur Macht des Führers energetisiert. Wie Bataille es formuliert: „Der Führer als solcher ist eigentlich nur der Ausfluss eines Prinzips, das nichts anders als das der ruhmreichen Existenz einer Nation ist, die zum Wert einer göttlichen Kraft erhoben wurde.“ (I, S. 363).

Wenn man Bataille vor dem anthropologischen Hintergrund, auf den er sich stützt, betrachtet, dann versetzt uns das in die Lage, jenen Literaturkritikern eine bestimmte Nuance zu verleihen, die behaupten, dass sein Begriff von „Kraft“ „vage“ ist und auf „anthropologischen Abstraktionen“ beruht und dass seine theoretische Schuld gegenüber dieser Tradition von „Wunschdenken“ durchdrungen ist.[38] In seinem Verständnis der Kraft des Führers formuliert Bataille die unsichtbare, aber ganz wirksame affektive Dynamik, die den Führer an die Massen bindet und für die Erzeugung einer mimetischen Gärung und einer Ansteckung in einem Sinne verantwortlich ist, der mit der französischen Schule der Anthropologie übereinstimmt. In diesem Sinne verlagert Bataille die Perspektive vom Individuum auf die kollektive Quelle von Affekten und

36 Durkheim, *Die elementaren Formen*, S. 290, S. 304.
37 Durkheim, *Die elementaren Formen*, S. 166.
38 Siehe Hill, *Bataille, Klossowski, Blanchot*, S. 79f.; Frost, *Sex Drives*, S. 63.

verankert die Mimesis in dem, was Mauss und Durkheim als „immanente“ gesellschaftliche Dimension bezeichnen. In diesem Sinne stimmt meine Interpretation mit Michèle Richmans Mahnung überein, „geistige Bemühungen, die Funktionsweise [überschäumender Energien] zu verstehen, nicht grundsätzlich zu diskreditieren und dadurch ein zukünftiges Nachdenken über die Rolle kollektiven Denkens und Handelns mit Bezug auf die Politik in der Moderne zu entmutigen.“[39] Wenn meine Interpretation von Batailles Begriff der Kraft auch eine Durkheimsche Perspektive unterstützt, kann ich doch Richmans theoretischen Bemühungen nicht folgen, Batailles Darstellung der gesellschaftlichen Bindung *ausschließlich* in einer anthropologischen Perspektive zu verankern, einer Perspektive, die sie gegenüber der Entstehung einer anderen Disziplin postuliert, die darauf abzielt, einen Beitrag zur Mimesis-Theorie zu leisten, nämlich die Massenpsychologie. Da die theoretischen Einsätze dieses Punktes für die gesamte mimetische Tradition relevant sind, die diese Untersuchung durchziehen, ist eine kurze Erklärung angebracht.

Richman liefert nicht nur eine vernichtende Darstellung der Einsichten dieser Disziplin, sondern ruft auch leidenschaftlich dazu auf, „den Würgegriff bezüglich der Entwicklung der Sozialpsychologie zu brechen, der durch die frühe Massenpsychologien realisiert wurde.“[40] Ihre Einwände betreffen in erster Linie Le Bon, aber dehnen sich auch aus, um Tarde und Freud zu umfassen. So behauptet sie axiomatisch als „Tatsache“, dass im Gegensatz zu Durkheim „weder Le Bon noch Freud zu einer echten Kollektivpsychologie gelangten.“[41] Obwohl eine solche strenge hierarchische Unterscheidung zwischen Soziologie und Massenpsychologie an Streitigkeiten zwischen den Disziplinen um die Jahrhundertwende erinnert, ist sie der zeitgenössischen Mimesis-Theorie nicht nur fremd, sondern verzerrt auch Batailles Interpretation dessen, was er schließlich als „Psychologie des Faschismus“ oder alternativ als „Sozialpsychologie“ bezeichnet (I, S. 344). Außerdem zögert Richman nicht, in einer beiläufigen Geste die gesamte Tradition des mimetischen Unbewussten abzulehnen, die alle modernistischen Schriftsteller prägt, denen wir bislang begegnet sind. So behauptet sie beispielsweise, dass „jüngere Forschungen das Ausmaß gezeigt haben, in dem die französische Psychologie am Ende des 19. Jahrhunderts von einem Modell

39 Richman, „Fascism Reviewed“, S. 24.
40 Richman, „The Sacred Group“, S. 61.
41 Richman, „Fascism Reviewed“, S. 24.

des Unbewussten beherrscht wurde, das von einem Psychoanalysehistoriker in Frankreich als ‚*l'inconscient à la française*' verspottet wurde."[42] Die rhetorische Stärke dieser Kritik sollte jedoch zwei Tatsachen nicht verdecken, von denen die eine sich auf die Geschichte der Psychologie bezieht und die andere auf Bataille. Erstens, die Historikerin, auf die sie sich bezieht (Elisabeth Roudinesco), die Richmans letztgültige Autorität in der Frage nach dem Unbewussten ist, schreibt innerhalb der Bollwerke einer Freud'schen/Lacan'schen Perspektive. Daher überrascht es nicht, dass ihre Interpretation des Unbewussten diejenige Tradition bevorzugt, deren Schülerin sie ist. Eine Palette anderer, weniger parteiischer, historischer Darstellungen hat uns gelehrt, uns über die herrschende Orthodoxie hinaus umzusehen; und wir haben entdeckt, dass zur Jahrhundertwende die Hypnose immer noch als *via regia* zum modernistischen Unbewussten dient, und zwar nicht nur in Frankreich, sondern in Europa insgesamt.[43] Zweitens, die Kritik dessen, was Richman als „pseudowissenschaftliches Modell des suggestiven Einflusses" bezeichnet, ist in Mode und wird regelmäßig in einem Freud'schen Jahrhundert angebracht, in dem der Begriff des „Unbewussten" (zumindest in der Literaturwissenschaft) immer noch synonym mit der Psychoanalyse ist. Doch eine solche kategorische Ablehnung im Kontext einer Erörterung von Bataille ist, gelinde gesagt, problematisch. Nicht nur deshalb, weil Batailles Auffassung von faschistischer „Kraft", die seine Vorkriegsschriften prägt, untrennbar verbunden ist mit dem Begriff der Hypnose, sondern auch deshalb, weil der Zentralbegriff der „Kommunikation", der sich durch die Gesamtheit des Bataille'schen Werkes zieht, wie wir noch Gelegenheit zu bestätigen haben werden, genau auf der Auffassung des Unbewussten beruht, die Richman lächerlich macht. Das Gelächter wird tatsächlich unser abschließendes Anliegen sein.

Richmans zweiter und für sie wichtigster Angriffswinkel auf die Psychosoziologie und deren charakteristisches Misstrauen gegenüber der Macht der Mimesis betrifft die Politik. So bemerkt sie beispielsweise, dass sowohl Tarde als auch Le Bons „ausdrückliche politische Bot-

---

42 Richman, „The Sacred Group", S. 59.

43 Wenn Roudinesco die radikale Diskontinuität zwischen Freud und Befürwortern des *inconscient à la française* hervorhebt, hat ein breites Spektrum von Psychoanalysetheoretikern und -historikern die Kontinuität zwischen diesen beiden Traditionen herausgestellt. Siehe zum Beispiel Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten*, Chertok und Saussure, *The Therapeutic Revolution*; Moscovici, *Das Zeitalter der Massen*; Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*; Micale, *The Mind of Modernism.*

schaft die Anprangerung des Sozialismus als Manifestation von Massenhysterie war.“[44]. Ihrer Ansicht nach sind folglich die Erklärungen des destabilisierenden Aspekts von Massenverhalten nur eine Konsequenz ihrer politischen Agenda. Im Gegensatz zu dieser Tendenz betont sie Durkheims demokratischen Ansatz, um die „potenziell revolutionäre Explosivität der Gärung“ zu betonen, eine Explosivität, deren paradigmatisches Modell für Richman der Mai 1968 ist.[45] Die Kampfsituation ist somit eindeutig bestimmt: Um revolutionäre Formen der Gärung (gute Mimesis) zu fördern, müssen die psychosoziologischen Erinnerungen an die Gefahren hypnotischer Manipulation (schlechte Mimesis) zum Schweigen gebracht werden, und die jeweiligen *politischen* Orientierungen der Theoretiker liefern eine Möglichkeit, um ihre *theoretische* Bewertung zu bevorzugen. Obwohl ich mit Richmans politischer Bewertung übereinstimme, hat uns die grundlegende Ambivalenz, die die Mimesis kennzeichnet, gelehrt, eindeutigen theoretischen Oppositionen zwischen „guter“ und „schlechter“ Mimesis gegenüber äußerst misstrauisch zu sein, insbesondere dann, wenn die Politik der Mimesis auf dem Spiel steht. Wie wir wiederholt gesehen haben, geht die Mimesis selbst über Gut und Böse hinaus und lässt sich sowohl für befreiende als auch für zerstörerische Zwecke in Beschlag nehmen. Daher würde ich es unterlassen, die theoretischen Einsichten der Massenpsychologie auf der Grundlage von Le Bons politischer Einstellung in Bausch und Bogen abzulehnen. Man beachte, dass dieser Zug Richmans Mahnung widerspricht, Batailles Denken mit Bezug auf den Faschismus *nicht* auf der Grundlage seiner enthusiastischen Faszination von faschistischen Politikern zu diskreditieren. Gemäß der diagnostischen Perspektive, die ich einnehme, ist es jedoch wichtiger, dass Tardes und Le Bons Theorie der mimetischen Masse gerade wegen der Politik nicht vorschnell abgelehnt werden sollten. Denn es stimmt, dass im späten 19. Jahrhundert Massen immer noch mit dem verbunden sind, was Marx als „Gespenst des Sozialismus“ bezeichnete, und Le Bons Denken (aber nicht das von Tarde) ist von seinem politischen Konservatismus befleckt. Doch in den 1930er Jahren ist es nicht mehr das Gespenst des Sozialismus, das das moderne Europa quält, sondern das Gespenst des Faschismus. Und jedenfalls wird Bataille sich der unvorhersagbaren Natur der Macht der Mimesis immer stärker bewusst werden. So stellt er beispielsweise in einem

[44] Richman, *Sacred Revolutions*, S. 111.
[45] Richman, *Sacred Revolutions*, S. 195.

seiner Artikel für *Contre-attaque*, der 1936 geschrieben wurde, die Frage: „Wie kann man wissen, ob eine Bewegung, die sich zu Beginn als antifaschistisch bezeichnet, sich nicht mehr oder weniger schnell dem Faschismus zuwenden wird?" (I, S. 424f.). Dieser fundamentale Zweifel im Zentrum von Batailles frühem Denken lässt uns erkennen, dass so genannte Waffen, die für die gesellschaftliche Revolution auf der Grundlage von Explosionen mimetischer Gärung geschmiedet wurden, unerwartet nach hinten losgehen und eine theoretische Patho-logie in eine gesellschaftliche Pathologie verwandeln könnten.

Meine Behauptung lautet also, dass im Kontext einer Erörterung des Unbewussten, mimetische Kräfte, die das moderne Staatswesen heimsuchen, Le Bons reaktionäre Kritik des kollektiven Irrationalismus der Massen, mimetischer Gewalt und Suggestibilität gegenüber charismatischen Führerfiguren sich *sowohl* für faschistische *als auch* für kritische Zwecke einsetzen lassen. Die Tatsache, dass Mussolini direkt von Le Bons Rat profitierte und ihn als faschistische Waffe, aber nicht als Werkzeug für die gesellschaftliche Diagnose nutzte, diskreditiert zweifellos Le Bons politische Haltung, aber entkräftet leider seine Theorie nicht. Im Gegenteil, im Lichte von katastrophal effektiven Anwendungen dessen, was er als „Wirkungssmittel der Führer" bezeichnet, die „Behauptung, Wiederholung und Übertragung (Ansteckung)"[46] umfassen, ist es nicht nur theoretisch anachronistisch, sondern auch politisch gefährlich, Le Bons Theorie als „sensationalistische Massenpsychologie" abzutun.[47] In *Das Zeitalter der Massen* findet Serge Moscovici, einer der führenden zeitgenössischen Soziologen, die sich mit Massenverhalten beschäftigen, „es erstaunlich, dass man noch heute glaubt, ihre Konzepte [der Massenpsychologie] ignorieren und sich über sie hinwegsetzen zu können."[48] Dass eine solche Behauptung von einem linken, jüdischen Soziologen gemacht wird, der in der Folge des Holocaust schreibt, sollte uns zum Nachdenken anregen. Diese Tatsache weist eindeutig darauf hin, dass politische Orientierungen die Aneignung der Diagnostik der mimetischen Irrationalität, die für das Massenverhalten und die Gräuel kennzeichnend ist, die immer noch folgen, nicht ausschließen sollten.[49]

---

46 Le Bon, *Psychologie der Massen*, S. 103.

47 Richman, „The Sacred Group", S. 60.

48 Moscovici, *Das Zeitalter der Massen*, S. 13.

49 Selbst Vertreter der französischen Schule der Anthropologie bestreiten diesen Punkt nicht. Mauss schreibt zum Beispiel: Eine Sache, die wir im Grunde nie vorhersahen, bestand darin, wie viele große moderne Gesellschaften, die mehr oder weniger aus

In gewisser Weise ist das genau Batailles Position, als er sich daran macht, das zu entwickeln, was er als „ein System der Erkenntnis [bezeichnet], das uns gestattet, affektive, soziale Reaktionen vorherzusagen." (I, S. 371). Während er den Scharmützeln zwischen der Soziologie und der Massenpsychologie am Ende des 19. Jahrhunderts gleichgültig gegenübersteht, erkennt Bataille, dass, um den Mechanismus zu erklären, der den Führer an die Massen bindet, seine Berufung auf Durkheims „äußere", soziologische Perspektive ergänzt werden muss durch eine „innere", psychologische Perspektive. Diese Perspektive sollte der Tatsache Rechnung tragen, dass der „Mensch unter tausend" durch das gekennzeichnet ist, was Bataille als „das Bedürfnis [bezeichnet], sich unter die Leitung einer einzelnen Person zu stellen." (I, S. 351). Sie sollte auch „der unbewussten Struktur [*structure inconsciente*]" Rechnung tragen, die für seine Anfälligkeit für gewaltsame, ansteckende Emotionen, psychische Entpersönlichung und unbewusstes Kollektivverhalten verantwortlich ist.[50] Daher sollten wir nicht überrascht sein, wenn Bataille nicht zögert, sich auf Le Bons Grundthese zu stützen, um die Kraft des Führers oder, wie er ihn nennt, *meneur*, zu erklären. Im Anklang an Le Bon schreibt er: „Wenn man sie nicht im Hinblick auf ihre äußere Wirkung, sondern im Hinblick auf ihre Quelle betrachtet, ist die *Kraft* des Führers analog zu derjenigen, die in der Hypnose ausgeübt wird." (I, S. 348).[51] Wie schon bei Nietzsche, Conrad und Lawrence wird das Modell hypnotischer Enteignung, die die suggestive Macht des Hypnotiseurs über den Patienten bestimmt, bemüht, um den affektiven Willen zur Macht des Führers zu erklären, der „sich wie eine Autorität gegen die Menschen richtet" (I, S. 348). Trotz Batailles und Le Bons politischem Gegensatz und ihren widersprüchlichen Bewertungen des Mas-

dem Mittelalter in anderen Hinsichten entstanden sind, wie die Australier durch ihre Tänze hypnotisiert [*suggestionnés*] und wie ein Kinderkarusell in Bewegung gesetzt werden können." Mauss, in: Hollier, *Le Collège de Sociologie*, S. 248. An der psychologischen Front hatte eine Figur wie Gabriel Tarde bereits 1890 erkannt, dass „wir uns fälschlicherweise schmeicheln, weniger gutgläubig und gehorsam, mit einem Wort, weniger mimetisch [*imitatifs*] als unsere Vorfahren zu sein." Tarde, *Les lois de l'imitation*, S. 84. Zu einer jüngeren Bestätigung der Gültigkeit dieser Behauptung siehe Moscovici, *Das Zeitalter der Massen*, S. 33.

50 Zu Batailles kritischer Interpretation der „hypnotisierten Massen" siehe auch *Coll*. S. 223.

51 Bataille präzisiert, dass „die strukturelle Erkenntnis der heterogenen Wirklichkeit als solcher sich im mystischen Denken der Primitiven und in Träumen findet: Sie ist identisch mit der Struktur des *Unbewussten*." (I, S. 347).

senverhaltens, teilen sie ähnliche *theoretische* Annahmen im Hinblick auf die Psychologie der Masse. Diese umfassen die Bedeutung, die der Figur des angesehenen *meneur* zugesprochen, die Willenskraft des letzteren über die Massen, die Dimension der Gewalt ansteckender Emotionen, die Aufmerksamkeit, die einer inneren, unbewussten Perspektive zuteil wird, und die Berufung auf das Modell der Hypnose, um das unbewusste Verhalten der Massen zu erklären. Kurz, Le Bons These bezüglich der hypnotischen Kraft des Führers liefert Bataille eine innere, psychologische Perspektive, um sich mit der rätselhaften Kraft (*mana*) des Führers (*meneur)* auseinanderzusetzen.

Das bedeutet jedoch nicht, dass Bataille dezidiert innerhalb einer Le Bon'schen oder psychosoziologischen Perspektive schreibt. Die *Hetero*-logie, wie der Begriff deutlich sagt und der Inhalt von Batailles Werk bestätigt, überschreitet beständig homogene innerdisziplinäre Diskurse, sodass jeder Versuch, Bataille auf eine homogene Perspektive einzuschränken, dem interdisziplinären Geist, der seinen Geist in Bewegung hält, unfehlbar Gewalt antut. Wir müssen nun hinzufügen, dass Bataille das Modell der Hypnose nicht direkt der französischen psychologischen Tradition entlehnt. Vielmehr beruft er sich auf eine jüngere modernistische Theorie, die in Frankreich und anderswo in Mode zu geraten beginnt, und zwar zumindest bei avantgardistischen Gruppen und so genannten pathologischen Fällen. Batailles Verständnis der „hypnotischen" Kraft des Führers im Besonderen und „der Struktur des Unbewussten" im Allgemeinen finden noch eine weitere Inspirationsquelle in einer Figur, die Serge Moscovici als „Le Bons und Tardes beste[n] Schüler [bezeichnet]: Sigmund Freud."[52]

4. DAS FREUD'SCHE DREIECK

Der Umweg über Batailles Religionsanthropologie diente dazu, sein Verständnis der rätselhaften Vorstellung von „Kraft", die seine frühen Schriften durchzieht, sowie die affektive Dynamik zu klären, die für die Bildung von Gruppen verantwortlich ist. Er gestattete uns außerdem, die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen der anthropologischen Perspektive, auf die Bataille sich stützt, und der umfassenderen mimetischen Tradition zu bestimmen, an der wir interessiert sind, uns mit einigen Kritikern dieser Tradition auseinanderzusetzen und die Problematik der Mimesis für eine interdisziplinäre Perspektive weiter zu

[52] Moscovici, *Das Zeitalter der Massen*, S. 275.

öffnen, die disziplinäre Barrieren überschreitet. Und doch haben wir, indem wir uns auf den theoretischen Aspekt konzentriert haben, der Batailles patho-*logischer* Erklärung faschistischer Psychologie zugrunde liegt, tendenziell die affektiven und infektiösen Grundlagen seiner mimetischen Pathologie aus dem Blick verloren. Unser Augenmerk lag mehr auf Batailles äußerer anthropologischer Distanz, als auf seiner inneren persönlichen Auseinandersetzung mit dem Pathos, das er seziert. Wir sollten jedoch nicht vergessen, dass Batailles mimetische Patho(-)logie auf dem beruht, was er als „erlebte Zustände" (I, S. 339) bezeichnet oder auch als „erlebte *affektive* Erfahrung" (I, S. 348). Und wie wir bemerkt haben, ist diese Erfahrung mit einer ursprünglichen Familienszene verknüpft, die durch eine ambivalente Beziehung zu einer heterogenen Vaterfigur gekennzeichnet ist. Dies ist nun der Moment, um zu dieser Szene zurückzukehren.

Die Neuauflage der Geschichte des Ichs

Als wir Batailles Darstellung dessen, was er als „das am schwersten wiegende Ereignis [seiner] Kindheit" bezeichnet, in der *Geschichte des Auges erstmals* begegnet sind, ging es uns darum, von der persönlichen zur Kollektivpsychologie überzugehen, und wir unterließen es, die grundlegende Freud'sche Frage zu stellen: Ist diese Familienszene eine ödipale? Tatsächlich macht es die Tatsache, dass Bataille sagt, dass während der Pubertät die „Zuneigung zu [seinem] Vater sich in eine unbewusste Aversion verwandelte" und dass diese Darstellung einen ausdrücklichen sexuellen Hinweis auf die Mutter beinhaltet, möglich, die Frage mit Ja zu beantworten. Genauer erscheint Batailles ambivalente Beziehung zur heterogenen Vaterfigur durch das Spiel der Identifikationen motiviert, die sich Freud zufolge im Zentrum des Ödipuskomplexes befinden. Denn Freud erinnert uns in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) daran, dass „Identifizierung [. . .] eben von Anfang an ambivalent [ist]"; und in *Das Ich und das Es* (1923) verankert er bekanntlich diese Ambivalenz in einem widersprüchlichen Imperativ, der die ödipale Psyche strukturiert: „‚Du sollst wie dies sein (wie dein Vater).' Du bist möglicherweise nicht wie dies (wie dein Vater) – d . h. du tust vielleicht nicht alles, was er tut; einige Dinge sind sein Vorrecht."[53] Dieser

[53] Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in S. Freud, *Kulturtheoretische Schriften* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1986), S. 98; Sigmund Freud, *Das Ich und das Es*, S. 262. Girards Mimesistheorie bietet eine elegante Lösung für die „Ambiva-

Ansicht zufolge wird das (männliche) ödipale Kind einem widersprüchlichen, mimetischen Imperativ unterworfen, wodurch eine positive Identifikation mit dem Vater im Hinblick auf die moralischen Werte, die er repräsentiert, im Gegensatz steht zu einer rivalisierenden Identifikation mit dem Vater im Hinblick auf den Besitz des mütterlichen Objekts der Begierde.[54] Das ist eigentlich das paradoxe Problem, das der heranwachsende Bataille von seiner ödipalen Vergangenheit zu erben scheint – eine Vergangenheit, die auch weiterhin die widersprüchliche Bewegung von „Anziehung und Abstoßung" prägt, die wir in seiner Darstellung des heterogenen faschistischen Führers am Werk gesehen haben.

Aber wenn wir Batailles Urszene genauer betrachten, stellen wir fest, dass sie möglicherweise weniger ödipal ist, als sie anfänglich zu sein scheint. Denn das Subjekt ist überhaupt nicht auf die Mutterfigur fixiert. Es scheint nicht von einer instinkthaften Objektbesetzung angetrieben zu sein, die Freud zufolge die ödipale Triangulation in Gang bringt. Der Status der Mutter als Objekt der Begierde wird durch die perverse Vorstellung des Vaters vermittelt. Daher könnten wir mit Girard sagen, das das Subjekt erst nach der Identifikation mit dem Vater, nach der Nachahmung der Begierde des Vorbilds die Mutter zu besitzen begehrt. Diese Hypothese ist sicherlich plausibler, insofern die sexuelle Vorstellung des Vaters durch die Gegenwart eines weiteren Vermittlers angeregt zu werden scheint, nämlich durch den Arzt. Aber wenn es zum „Ich" dieser Erzählung kommt, geht aus dieser Passage nicht einmal hervor, dass das Subjekt seine Mutter „haben" will, dass die Mimesis die Begierde prägt, steuert oder gar erzeugt, wie Girards Umkehrung der ödipalen Struktur nahe legt. Andererseits macht diese Theorie deutlich, dass das „Ich" auf die heterogenen Elemente fixiert ist, die der Vater verkörpert. Seine Ausdünstung, sein heftiger Schmerzzustand, seine Obszönität, sein Wahnsinn und sein Gelächter sind *an sich* die Quelle der widersprüchlichsten Gefühle: Abstoßung und Anziehung, Ekel und Lachen, Faszination und Grauen scheinen in derselben erbärmlichen Vaterfigur zu entspringen und lassen sozusagen die Begierde zusammen mit der Mutter im Hintergrund. Mit anderen Worten, „diese Urszene von Batailles Schriftstellertum" deutet auf die Möglichkeit hin, dass die zentrale Frage für Bataille nicht um das ödipale Dreieck herum

lenz", die von dieser ödipalen Zwickmühle erzeugt wird: siehe René Girard, „Freud und der Ödipus-Komplex", in: Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, S. 248–80.

54 Zu einer hellsichtigen Analyse der „Urszene von Batailles Schriften" siehe auch Hill, *Bataille, Klossowski, Blanchot*, S. 32–35.

strukturiert ist, wobei die Begierde nach dem Objekt der Identifikation vorausgeht (Freud), und auch nicht um einen geschickten und recht genialen Umsturz eines solchen Dreiecks, wobei die Mimesis eine Begierde nach dem anderen erzeugt (Girard), sondern vielmehr um eine heterogene Form affektiver Mimesis, die die Grenzen dieser Struktur überschreitet und die Ansteckung durch das *mimetische Pathos* als Thema einer heterologischen Untersuchung privilegiert.

Diese mimetische Hypothese lässt sich auf der Ebene von Batailles persönlicher Psychologie nur erschließen, aber nicht prüfen; doch kann sie weiterverfolgt werden, wenn wir uns nun der Betrachtung von Batailles explizitem Bezug auf Freud auf der Ebene der Kollektivpsychologie zuwenden, einem Bezug, der ihm gestattet, seine Darstellung der Kraft jener Ersatzvaterfigur weiter zu entfalten, die der faschistische Führer ist, und seine Einsichten in die unbewussten Grundlagen des modernen Ichs voranzutreiben.[55]

Obwohl er bereits von einer Reihe anthropologischer und psychologischer Theorien durchdrungen ist, macht Bataille zu der Zeit, als er „Struktur" schreibt, deutlich, dass er in Freuds Wissenschaft des Unbewussten ein wertvolles Werkzeug für die Entwicklung seiner unwahrscheinlichen „Wissenschaft" der Heterologie findet. Die Psychoanalyse befasst sich nicht nur mit vielen der unbewussten Phänomene, die im Zentrum der Heterologie stehen (Wahnsinn, Träume, Neurosen), und ist somit mit denselben erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten konfrontiert, sondern Freuds grundlegende Hypothese scheint auch mit derjenigen übereinzustimmen, die Batailles Auffassung des Heterogenen strukturiert. „Der Ausschluss *heterogener* Elemente aus dem *homogenen* Reich des Bewusstseins", schreibt Bataille, erinnert formal an den Ausschluss der Elemente, die (von der Psychoanalyse) als *unbewusst* beschrieben werden, welche die Zensur aus dem bewussten Ich [*moi conscient*] ausschließt." (I, S. 344). Mit dieser Formel scheint Bataille anzudeuten, dass, wenn er vom Unbewussten spricht, er tatsächlich das Freud'sche, ödipale Modell übernimmt, das auf der Verdrängungshypothese beruht. Aber wir müssen genauer hinsehen. Trotz Batailles Bezugnahme auf die Sphäre der persönlichen Pathologie beschränkt sich sein Interesse an Freud im Grunde auf *Massenpsychologie und Ich-Analyse*,

[55] Wie Michel Surya es formuliert, war Bataille „der erste in Frankreich, … der auf sinnvolle Weise die Werkzeuge der Psychoanalyse in den Bereich der politischen Analyse eingeführt hat." Surya, *Mort*, S. 220.

ein Werk, in dem Freud dasselbe soziologische „Rätsel" behandelt, das Bataille zu lösen versucht. Denn von allen Freud'schen Texten handelt *Massenpsychologie* am unmittelbarsten von der Massenpsychologie im Allgemeinen und von der mimetischen Kraft des Führers im Besonderen. Wie Bataille bereitwillig in einer Anmerkung anerkennt: „Wenn man sich auf die Gesamtheit der Elemente bezieht, die in der vorliegenden Untersuchung zusammengeführt werden, erscheint dieses Werk, das 1921 auf deutsch veröffentlicht wurde, als wesentliche Einleitung zum Verständnis des Faschismus." (I, S. 356).

Wenn wir diese Behauptung im Kontext der allgemeinen Ökonomie von Batailles Mimetologie lesen, ist klar, dass er Freuds Darstellung deshalb so viel Bedeutung beimisst, weil *Massenpsychologie* auf zwei Beispielen beruht, die einen paradigmatischen Wert für Batailles Darstellung der faschistischen Psychologie haben. In derselben Anmerkung fährt Bataille fort: „Freud untersuchte in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* gerade die beiden Funktionen, die militärische (die Armee) und die religiöse (die Kirche) im Verhältnis zur imperativen Form (das Unbewusste) der Individualpsychologie." (I, S. 356). Trotz seinem Durkheim'schen Interesse am Kollektiven, stimmt Bataille mit Freud und somit auch mit Le Bon darin überein, dass ein Verständnis der Massenpsychologie sich auch auf die individuelle Figur des Führers und die kollektive, unbewusste Dynamik, die sie erzeugt, konzentrieren muss. Deshalb widmet er einen Abschnitt seines Essays „der Armee" und einen der „religiösen Macht", indem er sich auf die Freud'sche Erkenntnis beruft, dass „die interessantesten Beispiele solcher Gebilde [von Gruppen, die durch das Vorhandensein eines Führers gekennzeichnet sind] die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, und die Armee, das Heer, [sind]." (*MP*, S. 88). Auf ähnliche Weise ist Bataille zufolge „die faschistische Macht zuallererst durch die Tatsache gekennzeichnet, dass ihre Grundlage sowohl religiös als auch militärisch ist." (I, S. 362). Bataille ist sich dessen bewusst, dass die Berufung auf die Armee und insbesondere auf die Kirche in unseren „postsakralen" Gesellschaften, um die Entstehung des Faschismus zu erklären, ein heikler Zug ist, der dem Risiko des Anachronismus ausgesetzt ist. Wie er vorwegnehmend erklärt, könnte er leicht als „Aufrühren scheinbar anachronistischer Phantome" abgetan werden(I, S. 362) – als ein idealistischer Zug, der die Psychologie des Faschismus von der Immanenz heterogener Affekte abkoppelt.[56]

[56] Wie Nietzsche und Lawrence vor ihm bezieht sich Bataille auf den platonischen

Aber wenn wir diese Beispiele in den Kontext von Batailles umfassenderer Wiedergewinnung des Heiligen in modernen Gesellschaften stellen, wird deutlich, warum diese institutionellen „Phantome" für sein Verständnis des Phantoms von ego wesentlich sind. Wenn Durkheims Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen Batailles Unterscheidung zwischen dem Heterogenen und Homogenen unterstreicht, so gestattet Freuds Bezugnahme auf die Kirche und die Armee Bataille, einen glatten Übergang von archaischen Ritualen zu modernen Institutionen zu vollziehen, vom *mana* australischer Totems zur Kraft faschistischer Führer. Daher erkennt Bataille rasch die Kontinuität zwischen Religion und Politik, heiligen und modernen Gesellschaften. Moderne Subjekte, die von der Macht charismatischer Führer in postsakralen Gesellschaften begeistert sind, sind ihm zufolge keineswegs weniger religiös als „primitive" Subjekte, die sich von Totemfiguren bezaubern lassen.[57] Daher überrascht es nicht, dass Bataille Freuds Bezugnahme auf diese *gesellschaftlichen Strukturen* für die allgemeine Bewegung, die seinem Projekt innewohnt, für zentral hält. Aber, so mögen wir nun fragen, wie steht es mit Freuds spezifischem Verständnis der *psychologischen Struktur* des Faschismus, die uns hier beschäftigt? Gewiss hat Freuds Erforschung des Gebiets der Psychosoziologie Bataille mehr über psychologische als über gesellschaftliche Strukturen zu sagen. Das zumindest scheint Bataille anzudeuten, wenn er schreibt, dass „die Einheit des Faschismus [. . .] in seiner eigentümlichen psychologischen Struktur [liegt]" (I, S. 367), und fortfährt, sich auf den Freud'schen Begriff der „Identifikation" zu stützen, um die unbewusste Kraft des Führers zu erklären. Wie er es in „Esssai de définition du fascisme" beschreibt, ist die Beziehung zwischen den Massen und dem faschistischen Führer durch das charakterisiert, was er als „affektive Beziehungen [*rapports*] [bezeichnet], die derart sind, dass jeder Anhänger unter der Macht einer irrationalen Anziehung sich mit diesem Führer

Begriff des „Phantoms", um die christlichen Fundamente dieses Begriffs zu kritisieren (er spricht von Gott als „dem alten Phantom") (VI, S. 72). Und wiederum wie Nietzsche vor ihm verbindet Bataille die metaphysische Auffassung des Phantoms mit einem psychologischen Interesse am Ich. Indem er zukünftige Verkündungen des Todes des Menschen vorwegnimmt, erklärt er: „Ich glaube nicht an Gott aufgrund eines Mangels an Glauben an das Ich. An Gott zu glauben, heißt, an das Ich zu glauben." (V, S. 282).

57 Das ist ein Punkt, den heutige Anthropologen ebenfalls erkannt haben. Siehe De Heusch, *Transe*, S. 211.

identifiziert." Infolgedessen, so fügt er hinzu, „müssen sich der Wille und die Gedanken dieses Führers in den eigenen Willen und die Gedanken der Anhänger verwandeln" (II, S. 215).[58] Eine Auseinandersetzung mit dem, was Mikkel Borch-Jacobsen als „*den* grundlegenden Begriff, den Grundbegriff der Psychoanalyse" bezeichnet (Identifikation), und dem „Experiment der Magie", das er beinhaltet, lässt sich an dieser Stelle nicht länger aufschieben.[59]

DAS EXPERIMENT DER MAGIE

Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis von *Massenpsychologie und Ich-Analyse* macht deutlich, dass der Vater der Psychoanalyse seine theoretische Schuld den Verfechtern der Massenpsychologie gegenüber offen anerkennt. In den Einführungskapiteln fasst Freud Le Bons Theorie zusammen und stimmt seiner Analyse der irrationalen Dimension der Masse, ihrem Gefühl von Macht sowie der Bedeutung zu, die der affektiven Ansteckung und dem unbewussten Verhalten beigemessen wird. Wie er sagt, ist Le Bons Darstellung „verdientermaßen berühmt", „passt so gut zu unserer eigenen Psychologie in der Betonung, die sie auf das unbewusste Geistesleben legt" und beinhaltet eine „brillante psychologische Charakterskizze des Gruppengeistes" (*MP*, S. 120). In Anerkennung der Einsichten von Le Bon sowie anderer Massenpsychologen wie McDougall und Tarde, behauptet Freud, dass zweifellos „eine derartige Tendenz in uns besteht, wenn wir ein Zeichen eines Affektzustands bei einem anderen gewahr werden, in denselben Affekt zu verfallen." (S. 84) Frühere Massenpsychologen hatten bereits die Bedeutung des Unbewussten im Gesellschaftsleben behandelt und auf der allgemeinen Ebene stimmt Freud mit der vorangehenden Tradition im Hinblick auf den irrationalen, ansteckenden und imitativen Status des Subjekts überein, das Teil einer Masse ist.

---

58 Siehe auch I, S. 348, 357.

59 Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, S. 10, 147. Mein Ziel besteht hier darin, Freuds Argumentation schematisch zu rekonstruieren, um seinen Einfluss auf Batailles Darstellung der „geheimnisvollen Kraft" zu beurteilen. Zu einer detaillierten theoretischen Formulierung der *Massenpsychologie*, der ich verpflichtet bin, siehe Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, S. 146–239 und *The Emotional Tie*, S. 39–61. Zu zwei Schlüsselquellen über Freuds Sozialpsychologie, auf die sich Borch-Jacobsen sowie der gegenwärtige Autor stützen, siehe Lacoue-Labarthes und Nancys „La panique politique" in: Simon Sparks (Hg.) *Retreating the Political* (New York: Routledge, 1977), S. 1–28; und Girards Kapitel *„Freud und der Ödipus-Komplex*" in: Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, S. 248–80.

Und doch ist der Vater der Psychoanalyse nicht nur ein treuer Erbe, sondern auch ein ehrgeiziger Erneuerer, der die Hauptannahmen der mimetischen Tradition in Frage stellt, auf die er sich anfänglich stützt. Seine wichtigsten theoretischen Einwände gegen frühere psychosoziologische Theorien beziehen sich gerade auf deren Erklärung der Kraft, die die Anhänger an den Führer bindet, anhand des Modells der hypnotischen Suggestion. Denn Freud erkennt, dass Theorien dieser „rätselhaften Macht" eine lange Vorgeschichte haben, mit der er sich auseinandersetzen muss, um seine eigene Lösung vorzuschlagen:

> Der Hypnotiseur behauptet, im Besitz einer geheimnisvollen Macht zu sein, die dem Subjekt den eigenen Willen raubt, oder, was dasselbe ist, das Subjekt glaubt es von ihm. Diese geheimnisvolle Macht – populär noch oft als tierischer Magnetismus bezeichnet – muß dieselbe sein, welche den Primitiven als Quelle des Tabu gilt, dieselbe, die von Königen und Häuptlingen ausgeht und die es gefährlich macht, sich ihnen zu nähern (Mana). (*MP*, S. 117)

Magnetismus, Hypnose, Suggestion: Freud ist der Meinung, dass diese nichts anderes als moderne Signifikanten sind, die versuchen, jene rätselhafte, magische Kraft zu erklären, die die Polynesier *mana* nennen. Und Freud erkennt diese thematische/theoretische Kontinuität an, die wir als den roten Faden in die labyrinthische Frage nach dem Unbewussten verfolgt haben. So ist er in „Das Unbewusste" (1915) bereit zuzugeben, dass „die hypnotischen Experimente, besonders die posthypnotische Suggestion, Existenz und Wirkungsweise des seelisch Unbewußten bereits vor der Psychoanalyse sinnfällig demonstriert" haben.[60] Und doch hat Freud trotz diesem Eingeständnis nicht die Absicht, die Psychoanalyse in die magnetische/hypnotische/magische Tradition einzureihen, die ihm vorangeht. Die „rätselhafte Macht" mag zwar dieselbe sein, so Freud, aber das bedeutet nicht, dass für ihn auch die *Erklärungen* dieser Macht gleichwertig sind. Oder besser, Freud zufolge reicht die Gleichwertigkeit von der anthropologischen Erklärung des *mana* bis zur psychologischen Erklärung der Hypnose. Aber sie hört mit der Geburt dessen auf, was er als wahrhaft wissenschaftliche Erklärung der Mimesis betrachtet: mit der Psychoanalyse. Somit können wir sehen, inwiefern Freuds Analogie mit *mana* zweischneidig ist. Einerseits stellt sie eine thematische Kontinuität her, indem sie betont, dass die grund-

[60] Freud, „Das Unbewußte", S. 267. Siehe auch Sigmund Freud, „Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten", in: S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, S. 430–39.

legende Natur des *Rätsels* mimetischer Ansteckung dieselbe bleibt. Andererseits gestattet ihm die Verbannung der Tradition des Unbewussten, die ihm vorangeht, in den Bereich der Magie, alle Verbindungen mit *Lösungen* des Rätsels aus der Vergangenheit zu kappen.

Freud bemerkt, dass Erklärungen der gesellschaftlichen Bindung durch frühere Massenpsychologen auf einem mimetischen Prinzip beruhen, das nicht weiter erklärt werden kann, „ein weiter nicht reduzierbares Urphänomen, eine Grundtatsache des menschlichen Seelenlebens." (*MP*, S. 84) Wie er sich ausdrückt, indem er die Ansichten von Tarde, McDougall und Le Bon zusammenfasst: „Man wird also wiederum sagen müssen, es sei der suggestive Einfluß der Masse, der uns nötigt, dieser Nachahmungstendenz zu gehorchen, der den Affekt in uns induziert." (S. 84) Dieser Tradition zufolge dient die Nachahmung als *via regia* zum Unbewussten. Für prä-freudianische Denker ist die Mimesis somit eine grundlegende Tatsache, die sich nicht auf andere Interpretationen reduzieren lässt, und diese Tatsache ist konstitutiv für das mimetische Unbewusste. Die Genealogie dieser Tradition geht letztlich auf Platon zurück, dehnt sich aber auch – über das missing link des Modernismus – in die Zukunft aus, um vor kurzem gemachte Entdeckungen in den Neurowissenschaften einzuschließen. Freud reiht sich jedoch nicht in diese Genealogie ein. Denn für den Vater der Psychoanalyse ist die Theorie der „Suggestion" (die von Bernheim vertreten wurde), weit davon entfernt, eine wissenschaftliche Erklärung des Problems der Imitation und der Gruppenbildung zu geben und nur eine moderne Fassung des polynesischen *mana*, ein „magisches Wort", das, wie er scharfsinnig formuliert, „alles erklärte, [aber] selbst der Erklärung entzogen sein sollte". (S. 84). Denn Freud kann diese psychophysiologische Auffassung des Ichs nicht akzeptieren, die behauptet, dass unbewusste mimetische Tendenzen direkt in unserem Nervensystem verdrahtet sind, eine „normale Eigenschaft unseres Gehirns" sind, wie Bernheim sagt, indem er die Entdeckung von Spiegelneuronen vorwegnimmt. Für Freud ist die hypnotische Suggestion keine letztgültige „Antwort", sondern nur ein weiteres „Rätsel"; sie ist keine „grundlegende Tatsache", sondern eine Interpretation – und überdies eine veraltete oder, wie er andeutet, bestenfalls „primitive" Interpretation. Somit ist klar, dass Freud nicht beabsichtigt, sich auf weitere magische Begriffe zu beziehen, wie „mana", „mystische Teilhabe" oder „Suggestion" – um das „Rätsel der Gruppenbildung" zu lösen. Sein Ziel ist vielmehr, uns eine wahrhaft „wissenschaftliche" Analyse der Macht des Führers zu geben. Und zu diesem

Zweck versucht er, die affektiven Kräfte, die die Anhänger an Führer binden, innerhalb der strukturellen Übergänge zurückzugewinnen, die von seiner so genannten Wissenschaft des Unbewussten schon erforscht wurden.

Freud ist der Ansicht, dass sein wesentlicher Beitrag zum Verständnis der Gruppenbildung seine Einschreibung der gesellschaftlichen Bindung in die Theorie libidinaler Triebe ist, mit der die Psychoanalyse bereits durch ihre Erklärung der psychischen Bildung des Kindes vertraut ist. Um von der Suggestion zur Libido, von der Massenpsychologie zur Individualpsychologie überzugehen und somit die psychosoziologische Tradition auszudehnen, die ihm vorangeht, beruft sich Freud jedoch überraschenderweise auf die Autorität eines Gebiets, das er gewöhnlich wegen seiner rationalistischen Blindheit für unbewusste Phänomene abzulehnen neigt, nämlich auf die Philosophie. Denn Freud führt die Libidotheorie auf die Autorität Platons hin in seine Erklärung der gesellschaftlichen Bindung ein: „der ‚*Eros*' des Philosophen Plato", sagt er, „zeigt ... eine vollkommene Deckung mit der Liebeskraft, der Libido der Psychoanalyse" (*MP*, S. 86). Indem er sich auf den Mythos des Androgynen im *Gastmahl* beruft, stützt sich der Vater der Psychoanalyse auf den Vater der Philosophie, um zu behaupten, dass es Eros ist, „der alles in der Welt zusammenhält" (S. 87). Eine modernistische Theorie des Unbewussten wird somit abermals an Platon zurückgebunden. Und diese theoretische Bindung gestattet Freud, das Primat der Libido in seine Erklärung der gesellschaftlichen Bindung einzuführen. Bei Massen, die durch das Vorhandensein eines Führers gekennzeichnet sind, schreibt Freud, „ist jeder Einzelne einerseits an den Führer (Christus, Feldherrn), andererseits an die anderen Massenindividuen libidinös gebunden." (S. 90) Kurz, weil die Anhänger die Führerfigur mit einer libidinösen Energie besetzen, sind sie bereit, seinen Befehlen blind zu folgen und vor seiner Kraft zu kapitulieren: So erweist sich die Liebe also als der Schlüssel zu dem, was Freud „das Rätsel der Gruppenbildung" nennt.

Und doch ist es nicht so einfach. Nachdem er dies gesagt hat, kompliziert er sofort seine Theorie der gesellschaftlichen Bindung, indem er ein weiteres „emotionales Band" in sie einführt. So erkennt er, dass „es noch andere Mechanismen der Gefühlsbindung gibt, die sogenannten *Identifizierungen* (S. 97). Die Mitglieder einer Gruppe werden nicht nur von dem zusammengehalten „was man *haben* möchte" (Eros oder Libido), sondern auch von dem, „was man *sein* möchte" (S. 99) (Mi-

mesis oder Identifikation). Nun, wenn Freuds Berufung auf Eros ausdrücklich mit Platon übereinstimmt, könnten wir erwarten, dass diese Schuld noch deutlicher im Hinblick auf jene emotionale Bindung par excellence ist, die Platon als *mimesis* bezeichnet. Schließlich wäre diese Verbindung viel direkter gewesen, weil Platons Darstellung der affektiven Mimesis, wie wir gesehen haben, bereits eine embryonale Theorie der Massenpsychologie enthält. Doch überraschenderweise stellt Freude diese theoretische Verbindung nie her. Vielleicht geht dieses Schweigen auf den Mangel einer spezifischen Kenntnis der Bücher II und X des *Staats* zurück, wahrscheinlicher ist jedoch, dass ihm in diesem Stadium seiner Argumentation nicht mehr daran liegt, Loyalitäten zu einflussreichen Mimesis-Theorien der Vergangenheit zu finden, sondern seinen originellen theoretischen Beitrag zum entstehenden Gebiet der Psychosoziologie zu leisten. Abermals lässt Freud die mythische Vergangenheit hinter sich und blickt nach vorne auf seine „Wissenschaft" des Unbewussten.

DIE „WISSENSCHAFT" DES UNBEWUSSTEN

In seiner Theorie der Identifikation versucht Freud, seine dynamische Darstellung der psychischen Bildung des Kindes, wie sie in seiner zweiten Topografie entwickelt ist, auf den Gesellschaftskörper abzubilden. Zu Beginn des Kapitels, das der Identifikation gewidmet ist, erinnert uns Freud daran, dass die ödipale Struktur der Psyche auf dem beruht, was er als „zur Mutter eine glatt sexuelle Objektbesetzung, zum Vater eine vorbildliche Identifizierung" bezeichnet (S. 98). Wir haben gesehen, dass die Tradition, die ihm vorangeht, keinen radikalen Bruch zwischen diesen emotionalen Bindungen vollzog. Beispielsweise stellt Platon im *Phaidros* den Eros in eine Beziehung der Kontinuität mit anderen Arten des mimetischen Wahnsinns (z. B. dionysische Trance und apollinische divinatorische Besessenheit), und Lawrence betrachtet die Erotik im Sinne einer psychischen „Besessenheit" oder „Trance", d. h. als Zustände, die nicht streng von dem unterschieden sind, was ich als Mimesis bezeichne. Andererseits bricht Freud mit dieser mimetisch-erotischen Tradition. So spricht er in einem klar umrissenen theoretischen Zug von „zwei psychologisch verschiedenen Bindungen" und spaltet den affektiven Strom, der für die emotionale Kraft verantwortlich ist, welche die Anhänger an den Führer binden, in zwei sich gegenseitig ausschließende Kanäle auf: Objektbesetzung und Identifikation, oder, wie er sich ausdrückt, den Wunsch, den anderen „zu haben", und den Wunsch, der an-

dere „zu sein". Natürlich stimmt diese Perspektive vollkommen mit der ödipalen/triangulären Struktur der Psyche überein, wenn auch nur, weil zwei emotionale Bindungen nötig sind, um ein Dreieck zu bilden. Auf der Ebene persönlicher Psychologie ist es nun klar, wie es dem Kind gelingt, den Knoten widersprüchlicher Bindungen aufzulösen, die den Ödipuskomplex strukturieren: Es muss das mütterliche Objekt aufgeben und sich mit dem Vater identifizieren, um (später) Zugang zu einer Ersatzmutter zu haben.[61]

So weit so gut. Aber wie lässt sich diese Dynamik auf Freuds Kollektivpsychologie anwenden? Wenn Freuds Theorie der gesellschaftlichen Bindung einer ödipalen Struktur folgt, wie, so können wir fragen, soll das Rätsel der Gruppenbildung bei Abwesenheit eines eindeutigen Familiendreiecks gelöst werden? Einfach gesagt, wenn die Anhänger bereits jene Vaterfigur lieben, die der Führer ist, mit wem sollten sie sich dann identifizieren?

Insofern Freud versucht, das Rätsel der Gruppenbildung dadurch zu lösen, dass er die dynamische Beziehung beschreibt, die die Libido an die Identifikation mit einer abwesenden Vaterfigur bindet, ist er unausweichlich mit einer grundlegenden strukturellen Schwierigkeit konfrontiert. Und gerade, um dieses Problem zu lösen, findet Freud ein anderes paradigmatisches Beispiel außerhalb des familiären Dreiecks auf dem Gebiet der Psychopathologie. Folgendes ist das entscheidende Beispiel, das Freud ermöglicht, von einer individuellen zu einer sozialen Dynamik überzugehen. Eine Internatsschülerin hat „hysterische Anfälle", nachdem sie einen Brief von ihrem Liebhaber erhält, der ihre Eifersucht weckt, und dieser Anfall breitet sich durch Ansteckung aus, um die anderen Mädchen zu beeinflussen. Das Rätsel besteht in Folgendem: Wie wird diese mentale Infektion mitgeteilt? Freud beharrt darauf, dass diese Ansteckung nicht von einer direkten sympathe-

[61] Schematisch gesprochen, beinhaltet die Grundstruktur des positiven Ödipuskomplexes drei Schritte. Erstens, anfängliche Objektbesetzung der Mutter, die auf einem unmittelbaren Begehren beruht, die Mutter zu haben; zweitens, schrittweise Erkenntnis, dass der Vater ein Hindernis für den Besitz des begehrten Objekts ist, was zur Entwicklung einer rivalitätsbezogenen (ambivalenten) Identifikation mit dem Vater führt (primäre Identifikation); und drittens, Auflösung des Ödipuskomplexes. Diese geschieht, wenn das Objekt aufgegeben und ersetzt wird durch eine positive Identifikation mit dem Vater (sekundäre Identifikation), die eine Einverleibung des väterlichen Gesetzes hervorbringt (Über-ich) sowie die Verdrängung des Begehrens der Mutter seitens des Kindes im Hinblick auf zukünftige Befriedigung. Freud, „Ich und Es", S. 260–64.

tischen/identifikatorischen Bindung zu dem hysterischen Mädchen herrührt. Die anderen Mädchen empfinden seiner Ansicht nach nicht unmittelbar das Pathos der Hysterie als ihr eigenes; sie reagieren nicht auf der Grundlage von spiegelnden Reflexen des mimetischen Unbewussten. Wie er es formuliert, „wäre es unrichtig zu behaupten, sie eignen sich das Symptom aus Mitgefühl an." (S. 100). Wenn wir das allgemeine Ziel von Freuds Projekt im Kopf behalten (uns eine „wissenschaftliche", d. h. psychoanalytische Theorie der Gruppenbildung zu geben), ist klar, warum er das Mitgefühl abweist: Eine solche direkte mimetische Kommunikation würde die Notwendigkeit des Objekts der Besetzung völlig überflüssig machen. Wir hätten es dann mit einer direkten affektiven, sympathetischen Ansteckung von der Art zu tun, mit der wir bereits von der Tradition her vertraut sind, die wir betrachtet haben – eine „magische" Tradition, von der sich Freud distanzieren will. Freuds Ziel ist es jedoch, die ödipale (libidinöse) Struktur, die für seine „Wissenschaft" zentral ist, beizubehalten, auch wenn kein deutliches Dreieck in Sicht ist. Seine Lösung dieses gedanklichen Rätsels ist tatsächlich raffiniert. Denn man beachte, dass wir in diesem Beispiel immer noch eine Dreiecksstruktur konstruieren können, obwohl sie abstrakter, spekulativer ist (das hysterische Mädchen – der Brief des Liebhabers – andere Mädchen), und dass der Pol dieses Dreiecks für eine Vielheit von Subjekten offen ist (hysterischer Ausbruch). Auf diese Weise können wir die strukturelle Bedeutung eines Beispiels verstehen, das an der Schnittstelle zwischen der Individual- und der Kollektivpsychologie liegt – sozusagen ein familiäres Dreieck, das für den Gesellschaftskörper offen ist.

Diese Struktur nimmt zwar eine subtilere, reinere idealere Form an, aber wir brauchen immer noch einen zusätzlichen spekulativen Schritt. Freud macht nun geltend, dass das, was bei diesem hysterischen Ausbruch im Internat auf dem Spiel steht, keine direkte mimetische Bindung zwischen Mädchen ist, sondern die Identifikation mit einer gemeinsamen Emotion. Er schreibt:

> Das eine Ich hat am anderen eine bedeutsame Analogie in einem Punkte wahrgenommen, in unserem Beispiel in der gleichen Gefühlsbereitschaft, es bildet sich daraufhin eine Identifizierung in diesem Punkte, und unter dem Einfluß der pathogenen Situation verschiebt sich diese Identifizierung zum Symptom [Hysterie], welche das eine Ich produziert hat. (*MP*, S. 100)

Die Situation wird deutlich weniger verkörpert und mehr abstrakt: Die Identifikation ist keine emotionale Bindung zu anderen Körpern, son-

dern mit einem „Punkt" im Ich, wo eine bestimmte Vorstellung von Liebe geteilt wird. Und nur insofern Mädchen durch eine zuvor bestehende Offenheit für eine ähnliche Emotion gekennzeichnet sind (d. h. Libido), können sie die mimetische Pathologie (d. h. Hysterie) durch Ansteckung bekommen. Mit anderen Worten, die Objektbesetzung richtet sich nicht auf das mimetische Objekt (das hysterische Mädchen), und auch nicht auf denselben männlichen Liebhaber in Abwesenheit (den romantischen Autor des Briefes). Aber insofern Freud zufolge alle Mädchen gern verliebt wären, ist es gerade dieser gemeinsame libidinöse „Punkt" im Ich – was Freud als „Deckungsstelle der beiden Ich" bezeichnet – der das eine Ich dem anderen Ich gegenüber öffnet und die mimetischen Affekte fließen lässt. Kurz, die Identifikation mit den anderen findet durch das Medium der Libido statt; die Begierde ist die Quelle der Mimesis.

Jetzt, wo die Struktur deutlich feststeht, folgt die Lösung des Rätsels. Wir können also sehen, wie es Freud gelingt, einen sozialen Fall mimetischer Ansteckung zu erklären, der nicht ausdrücklich auf einer triangulären Familienstruktur beruht, während er gleichzeitig unausdrücklich die solide, ideale, trianguläre Form beibehält, die zu den theoretischen Grundlagen der Psychoanalyse gehört. Nachdem er dieses Rätsel geknackt hat, ist Freud in der Lage, vom Bereich der Psychopathologie zur Psychosoziologie zurück zu gehen und somit die Psychoanalyse auf die Analyse des Sozialen auszudehnen. Der psychische Mechanismus, der für die mimetische Ansteckung im Falle der irrationalen Dimension von Subjekten in einer Masse verantwortlich zeichnet, ist Freud zufolge isomorph zu demjenigen, der bei einem pathologischen hysterischen Ausbruch in einem Internat am Werk ist. Wie er es formuliert: „Die gegenseitige Bindung der Massenindividuen liegt in der Natur einer solchen Identifizierung durch eine wichtige affektive Gemeinsamkeit, und wir können vermuten, diese Gemeinsamkeit liege in der Art der Bindung an den Führer." (*MP*, S. 100f) Mit einem Wort, nachdem er zwei unvereinbare emotionale Bindungen in seine Theorie der Sozialität eingeführt hat, gelingt es Freud, ihnen eine kanonische ödipale Interpretation zu geben: Es ist eine geteilte (vertikale) libidinöse Bindung an den Führer (Christus oder den Befehlshaber), sagt er, die für die wechselseitige (horizontale) identifikatorische Bindung zwischen Mitgliedern der Gruppe und der Ver-schmelzung von Ichen, die darauf folgt, verantwortlich ist. Die Identifikation ist daher nur eine Funktion der Libido, die Mimesis folgt dem Pfad, der von Eros gewiesen wird.

DIE RÜCKKEHR DER MIMESIS

Hier erreichen wir den theoretischen Kern von Freuds Theorie der *psychologischen Struktur* der Gruppenbildung sowie das, was er für seinen wesentlichen Beitrag zum Gebiet der Psychosoziologie hielt. Seine Argumentation lässt sich schematisch dadurch zusammenfassen, dass die Kraft des Führers sich nicht durch das Modell hypnotischer Suggestion erklären lässt, und auch nicht durch die direkte Identifikation der Masse mit einer solchen politischen Vaterfigur. Vielmehr beruht sie auf einer vorangehenden vertikalen libidinösen Bindung an den Führer, die wiederum eine horizontale, identifikatorische Bindung an Gruppenmitglieder bestimmt. Das ist zwar eine raffinierte theoretische Darstellung der Gruppenbildung, die dem Idealismus der platonischen Auffassung von Eros, die sie beschwört, nicht fremd ist. Außerdem fügt sie den mimetischen Psychologien, die wir bisher betrachtet haben, eine Schicht von Komplexität hinzu, und treibt eine ödipale Erklärung des Unbewussten voran, die das Studium der Moderne immer noch prägt. Und doch ist Freud weit von dem Gedanken entfernt, dass er ein für allemal das Rätsel der Gruppenbildung gelöst hat. Und überraschenderweise öffnet er in einem Zug, der gegen sein ausdrückliches Argument bezüglich des Primats der Libido gegenüber der Mimesis gerichtet ist, eine alternative Forschungsrichtung, die die Frage nach der mimetischen Identifikation betrifft.

Indem er anerkennt, dass „wir weit davon entfernt sind, das Problem der Identifikation erschöpft zu haben“, fügt Freud hinzu, dass „wir vor dem Vorgang stehen, den die Psychologie ‚Einfühlung‘ heißt und der den größten Anteil an unserem Verständnis für das Ichfremde anderer Personen hat.“ (S. 101). Und in einer Fußnote, die das Kapitel über Identifikation abschließt, wiederholt er denselben Punkt, indem er den Schlüssel zum Rätsel der Suggestion ausdrücklich in der Nachahmung, und nicht in der Libido verortet:

> Wir wissen sehr gut, dass wir mit diesen der Pathologie entnommenen Beispielen das Wesen der Identifizierung nicht erschöpft haben und somit am Rätsel der Massenbildung ein Stück unangerührt lassen. Hier müßte eine viel gründlichere und mehr umfassende psychologische Analyse eingreifen. Von der Identifizierung führt ein Weg über die Nachahmung zur Einfühlung, das heißt zum Verständnis des Mechanismus, durch den uns überhaupt eine Stellungnahme zu einem anderen Seelenleben ermöglicht wird. (*MP*, S. 102; Hervorhebung durch den Autor)

Mit Freud scheinen wir also eine theoretische Schleife erreicht zu haben. In dem Augenblick, da er die Theorie der gesellschaftlichen Bindung auf neue theoretische Horizonte ausdehnt, die von der „Wissenschaft" der Psychoanalyse eröffnet werden, indem er sich von der Mimesis zur Libido bewegt, faltet sich seine Darstellung sozusagen über sich selbst und weist auf die „magischen" Theorien des Unbewussten zurück, die er anfänglich verwarf. Der neue Weg, den er eröffnete, indem er sich vom Rätsel der Suggestion mittels Libido und schließlich Identifikation wegbewegte, bringt uns letztendlich zu den alten Problemen des Mitgefühls aus dem 19. Jahrhundert zurück. Kurz, Eros leitet uns zur Mimesis zurück.

Diese Erkenntnis ist für die Entwicklung der Mimesis-Theorie zentral. Sie ist gewissermaßen der Grundpfeiler von Girards Behauptung, dass die Mimesis die Begierde steuert, und von seiner eigenen eindringlichen Lektüre Freuds; in jüngerer Vergangenheit haben von Girard inspirierte Figuren unterschiedliche Schlussfolgerungen aus dieser mimetischen Hypothese gezogen.[62] Die vorliegende Untersuchung stimmt mit dieser Bemühung überein, die Rückkehr der Mimesis in die Theorie der Psychoanalyse und des Studiums der Moderne zu ermöglichen. Deshalb müssen wir die Frage stellen: Wie steht es mit Bataille? Wie stellt er sich im Hinblick auf diese „wesentliche Einführung" in die Psychologie des Faschismus? Und wenn er dem Weg folgt, der von Freud eröffnet wurde, in welche Richtung folgt er ihm? Nach vorne zur Idealisierung von Träumen, was für die Psychoanalyse konstitutiv ist? Oder nach hinten zu empirischen mimetischen Reflexen und zur Tradition des mimetischen Unbewussten, das sich auf sie bezieht? Formulieren wir noch einmal Batailles Darstellung der Kraft des Führers in ihrer Gesamtheit:

> Die *Kraft* eines Führers [*meneur*] ist analog zu der Kraft, die in der Hypnose ausgeübt wird. Der Gefühlsfluss, der ihn mit seinen Anhängern vereint – und der die Form einer moralischen Identifikation letzterer mit dem einen, dem sie folgen, annimmt (und umgekehrt) – ist eine Funktion des gemeinsamen Bewusstseins zunehmend *gewaltsamer* und überschüssiger Energien und Kräfte, die sich in der Person des Führers anhäufen und durch ihn weithin verfügbar werden. (I, S. 348)

[62] Siehe Lacoue-Labarthe und Nancy, „La panique politique"; Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject* und *The Emotional Tie*; und Jean-Michel Oughourlian, *The Genesis of Desire* (East Lansing: Michigan State University Press, 2010).

Wenn wir gesehen haben, dass Batailles Verständnis von Kraft eindeutig in der Schuld von Durkheims anthropologischer Theorie steht, sind wir nun in der Lage zu sehen, dass Bataille wie Freud vor ihm mit dem Wechsel von der Analogie zum psychologischen Begriff der „Hypnose" zum psychoanalytischen Begriff der „Identifikation" beginnt.[63] Außerdem stimmt Bataille mit Freud darin überein, dass der identifikatorische Fluss die Subjekte nicht direkt an ein Objekt (in diesem Fall an den Führer) bindet, sondern von einem vorgängigen „gemeinsamen Bewusstsein" (Freud sagt „gemeinsame Qualität"), das die Masse durchzieht, abhängt – oder wie er sich ausdrückt, „eine Funktion davon ist". Und wenn er später sagen wird, dass sein Ansatz „voraussetzt, dass eine Offenbarung des zuvor Unbewussten möglich ist", dann tut er das in einem Verhältnis der Kontinuität zur „psychoanalytischen Erfahrung" (II, S. 321).[64] Und doch würden wir uns trotz diesen vielsagenden Analogien massiv täuschen, wenn wir Batailles Theorie der Mimesis innerhalb des Freud'schen Schemas wiederfinden wollten. Denn die Unterschiede sind viel wichtiger als die Ähnlichkeiten und berühren die wesentlichen Bestandteile, aus denen die Psychoanalyse besteht. Bataille lehnt es nicht nur ab, zwischen „zwei psychologisch verschiedenen Bindungen" zu unterscheiden, indem er die Libido völlig aus seiner Darstellung der gesellschaftlichen Bindung herauslässt, sondern er unterlässt es auch, einen radikalen Bruch zwischen dem Vorbild der Hypnose und dem Vorbild der Identifikation einzuführen, indem er so genannte „magische" Vorstellungen als synonym mit ihren „wissenschaftlichen" Gegenstücken behandelt. Am auffälligsten ist, dass, wenn Bataille sich entschieden auf die Analogie zur Hypnose beruft, um die Kraft des Führers zu erklären, er das tut, indem er sich auf die Autorität Freuds beruft.[65]

---

63 In diesem Fall verknüpft Bataille den Begriff der moralischen Identifikation mit Robertson Smiths *Lectures on the Religion of the Semites,* einem Buch, das auch als direkte Quelle von Freuds Theorie der Identifikation dient.

64 Indem er von der objektiven Gültigkeit der Psychoanalyse spricht, macht Bataille folgende methodologische Bemerkung: Vor dem Hintergrund, dass „objektive Erkenntnis eindeutig unzureichend ist … sollten nur psychoanalysierte Patienten in der Lage sein, den Wert psychoanalytischer Daten anzuerkennen." (II, S. 322. Zu einer historischen Entkräftung der Psychoanalyse vom Standpunkt der Patienten siehe Mikkel Borch-Jacobsen, *Les patients de Freud: Destins* (Paris: Éditions Sciences Humaines, 2011).

65 Siehe I, S. 348. Freud bezieht sich auf die Hypnose, aber negativ, um sie in den Bereich der Magie zu verbannen. Borch-Jacobsens *The Freudian Subject* zeigt, wie das Rätsel der Hypnose nie aufgehört hat, Freud zu plagen. In einem allgemeineren

Hat Bataille Freud grundlegend falsch gelesen? Konnte ihm Freuds wesentliche Neuerung entgehen? Oder könnte es sein, dass Bataille intuitiv erfasste, dass trotz Freuds ausdrücklicher Ablehnung der Hypnose letzterer sich fortgesetzt auf das „magische" Modell beruft, das er doch leugnet? Bataille sagt es nicht. Klar ist jedoch, dass er bei seiner Erforschung der unbewussten Flüsse, die bei der identifikatorischen/hypnotischen Kraft des Souveräns am Werk sind, nicht dem Königsweg folgt, der von Freud eröffnet wurde – ein Weg, der von der Suggestion zur Libido geht, von der Mimesis zum Eros. Angesichts des Primats, das er der Mimesis einräumt, ist Bataille näher an Girard und tatsächlich gibt es auffällige Kontinuitäten zwischen diesen beiden Figuren. Doch vollzieht er auch nicht die Girard'sche Umkehrung des Freud'schen Modells, indem er den Weg einschlägt, der von der Mimesis zur Begierde führt. Könnte es also sein, dass Bataille den Weg verfolgt, der von Freud zwar gewiesen, aber nicht begangen wurde? Das heißt, der Weg, der „von der Identifikation durch Nachahmung zum Mitgefühl führt"? Wie wir nun sehen werden, ist Batailles Verständnis der „Kraft" des Führers und der Auffassung der „Kommunikation", die sie voraussetzt, innerhalb der theoretischen Schleife angesiedelt, die von der Identifikation zur Einfühlung geht. Diese Schleife bringt uns zurück zur Reflexauffassung des Unbewussten, der wir die ganze Zeit gefolgt sind, eines körperlichen, mimetischen Unbewussten, das uns dazu bringt, die patho-*logischen* Grundlagen der Batailleschen Auffassung „souveräner Kommunikation" neu zu betrachten.

5. Souveräne Kommunikation, unbewusste Nachahmung

„Souveräne Kommunikation" ist vielleicht der zentrale Begriff in Batailles heterogenem Denken. Sie ist zweifellos eines der am meisten erörterten Themen der Bataille-Forschung, insofern sie die meisten seiner theoretischen Obsessionen umfasst. Vom Opfer zur inneren Erfahrung, von der Erotik zum Tod, von der Dramatisierung zur Trance, von Tränen zum Lachen befragt die Bewegung von Batailles Denken ständig ansteckende Erfahrungen, die die Fähigkeit besitzen, die Grenzen der Individuation zu überschreiten. Doch auch, wenn Kritiker in der Regel darin übereinstimmen, dass der Begriff der „Kommunikation" im Zentrum von Batailles „singulärem mythischen Denken" (Baudrillard)

Sinne plagt es auch weiterhin den Geist der Moderne als ganzer.

steht, herrscht Gespaltenheit im Hinblick auf die spezifische Theorie des Subjekts, die dieses Denken prägt und ihm zugrunde liegt.[66] Nachdem er einer Reihe einflussreicher Interpretationen unterzogen wurde, wird Bataille nun hauptsächlich als ein Vorläufer des poststrukturalistischen „Tods des Subjekts" erinnert, als ein verkannter Riese, der auf unzeitgemäße Weise den Weg für die Beerdigung eines beruhigenden Begriffs von „Subjekt" bereitete, das immer auf sich zentriert, sich immer gegenwärtig und nie verschieden von sich selbst ist. Und doch bleibt trotz der gewaltigen Bedeutung solcher Interpretationen und den produktiven „Anlässen zum Missverständnis", die sie erzeugt haben, die Frage: Ist Batailles Denken trotz seiner Betonung der Unmöglichkeit, innere Erfahrungen mitzuteilen, wirklich auf eine sprachliche Dezentrierung zentriert, durch die das Subjekt an einer endlosen Kette von Signifikanten entlang gleitet (*glisse*)?

Jüngere kritische Entwicklungen haben damit begonnen, in eine andere Richtung zu deuten, indem sie hervorheben, dass Bataille während seiner gesamten Laufbahn niemals aufhörte, über Erfahrungen nachzudenken, die fest in der Unmittelbarkeit körperlicher Gefühle verwurzelt sind, Gefühle, die durch Sprache unmöglich wiederzugeben sind, die aber ganz direkt durch affektive Ansteckung „mitgeteilt" werden können.[67] Indem ich diese sich abzeichnende Forschungsrichtung erweitere,

---

[66] Eine solche Meinungsverschiedenheit lässt sich auf die frühesten und einflussreichsten Leser Batailles zurückverfolgen. Michel Foucault behauptet, dass Batailles grenzüberschreitendes Denken eine „Zerschlagung des philosophischen Subjekts" beinhaltet. Michel Foucault, „A Preface to Transgression", in: Donald F. Bouchard (Hg.), übers. v. Donald F. Bouchard und Sherry Simon, *Language, Counter-Memory, Practice* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1980), S. 43. Obwohl Jacques Derrida auch die dezentrierende Bewegung in Batailles Text hervorhebt, behauptet er, dass „[man] sogar in der Lage [wäre], im Batailleschen Text einen ganzen Bereich abzusondern, durch den die Souveränität in einer klassischen Philosophie des *Subjekts* [. . .] bleibt." Jacques Derrida, „Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie: *Ein rückhaltloser Hegelianismus*", in: *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. R. Gasché und U. Köppen (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016), S. 404. Und Jean-Luc Nancy schreibt, dass „Bataille vielleicht keinen *Begriff* des Subjekts" hatte und präzisiert, dass „die Mitteilung, die über das Subjekt hinausgeht, zumindest bis zu einem gewissen Grad auf ein Subjekt bezogen ist oder sich selbst als Subjekt errichtet." Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (Paris: C. Bourgois, 1983), S. 63.

[67] Paul Hegarty erinnert uns daran, dass „Ansteckung die Grundlage der Mitteilung ist (oder selbst diese Mitteilung ist), über die Bataille schreibt." Paul Hegarty, *Georges Bataille: Core Cultural Theorist* (London: SAGE Publications, 2000), S. 97. Mikkel

wende ich mich nun der erneuten Betrachtung der genauen ansteckenden Dynamik zu, die auf der fundamentalen Ebene Batailles Verständnis souveräner Kommunikation prägt. Wenn wir grundsätzlich darin übereinstimmen, dass Kommunikation tatsächlich ansteckend *ist*, und dass kommunikative Gefühle auf unvermittelte Weise durch die Grenzen der Subjektivität fließen, können wir die Frage stellen: Welche Konzeption des Ichs gestattet diesem, so leicht von einem affektiven Fluss durchdrungen und übermannt zu werden? Und wenn diese Affektivität tatsächlich „ohne Subjekt" ist, können wir uns fragen: Worin besteht der zugrunde liegende affektive Mechanismus, der den Fluss der Kommunikation und die Auflösung Grenzen der Individuation ermöglicht? Die Beantwortung dieser grundlegenden Fragen erfordert, dass man sich den affektiven und theoretischen Grundlagen von Batailles Auseinandersetzung mit dem zuwendet, was er in seiner späteren Periode weiterhin als „ansteckende Subjektivität" (*subjectivité contagieuse* bezeichnet (VIII, S. 288).

Meine Behauptung lautet, dass wir erst dann verstehen können, wie ansteckende Formen souveräner Kommunikation innerhalb des Bataille'schen Korpus als ganzen weiter operieren, wenn wir die psychologischen oder besser, psychophysiologischen, Wurzeln von Batailles früher Darstellung der „Kraft" des Souveräns freilegen. Anstatt auf einer Freud'schen Hypothese zu beruhen, gründet sein Denken sich auf dem, was er im Gefolge des französischen Philosophen, Psychologen und Begründer der „psychologischen Analyse", Pierre Janet, eine „Psychologie des Sozius" nennt (II, S. 287). Diese Psychologie betrachtet den anderen, mit dem ich kommuniziere, als bereits innerhalb meiner selbst, bereits konstitutiv für mein Ich – kurz, bereits als einen *Sozius*. Während wir diese Hypothese beweisen, werden wir bestätigen, dass Batailles Theorie der Subjektivität weniger freudianisch ist, als sie anfänglich zu sein schien; es geht ihr auch nicht in erster Linie um den postmodernen Tod eines sprachlichen Subjekts (des Subjekts des Signifikanten), son-

Borch-Jacobsen postuliert die „Identifikation" im Zentrum von Batailles Verständnis von Mitteilung. Mikkel Borch-Jacobsen, „The Laughter of Being", in: Botting und Wilson, *Bataille*, S. 163. Und Patrick Ffrench macht geltend, dass Batailles frühes Denken durch das gekennzeichnet ist, was er „Affektivität ohne Subjekt" nennt – womit er „eine emotionale Kraft [meint], die zwischen Individuen und über Gruppen hinweg fließt und die nicht den Weg des rationalen, begrifflichen Denkens nimmt." Pattrick Ffrench, *After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community* (London: Legenda, 2007).

dern sie bleibt ein nietzscheanisches modernistisches Denken, das für die Geburt eines affektiven Subjekts plädiert (des Subjekts der Mimesis). Batailles Theorie der Geburt des Ichs (aus dem Schoß des mimetischen Unbewussten) stimmt somit mit den modernistischen Figuren überein, die wir betrachtet haben. Und wie sie nimmt auch er zeitgenössische theoretische Entwicklungen in den Neurowissenschaften vorweg (wie zum Beispiel die Entdeckung von „Spiegelneuronen"), die die mimetischen Grundlagen des Subjekts demonstrieren. In diesem Sinne erweist sich Bataille als scharfsinniger Theoretiker der mimetischen Intersubjektivität, als ein Theoretiker, der uns gestattet, wenn schon nicht das Phantom selbst, dann doch schließlich zumindest den Kommunikationsmechanismus zu entlarven, der das Ich als Phantom hervorbringt. Dabei könnte Batailles mimetische Theorie der Geburt des Ichs uns sogar eine vorläufige Antwort auf die häufig erörterte Frage liefern „Wer kommt nach dem Subjekt?".[68]

MIMETISCHE KOMMUNIKATION

Erinnern wir uns daran, dass Batailles Verständnis der Psychologie des Faschismus in „Die psychologische Struktur des Faschismus" auf einem Prozess affektiver Ansteckung beruht, den er zum ersten Mal als „Kommunikation" bezeichnet. Sein Augenmerk liegt immer noch auf der magnetischen Kraft des Führers, aber die Sprache ist dieses Mal erkennbarer Batailles eigene. So fragt er sich beispielsweise, wie „eine souveräne Seinsweise [*manière d'être souveraine*], die sowohl mit der Herrschaft als auch mit dem gebieterischen und gesonderten Charakter des Befehlshabers verknüpft ist", „seinen Soldaten mitgeteilt [*communiqué*] werden kann" (I, S. 359). In diesem Stadium seiner Argumentation bezieht sich Bataille nicht mehr auf die anthropologischen Vorstellungen des *mana* oder der „Teilhabe". Er stützt sich auch nicht auf den psychologischen Begriff der „Hypnose" oder „Identifikation", um diese „rätselhafte" schwer fassbare „Kraft" zu erklären. Seine Sprache hat sich abermals verändert. Doch das Problem ist im Grunde dasselbe. Denn Bataille stützt sich immer noch auf seine früheren anthropologischen und psychologischen Untersuchungen, um sein Verständnis souveräner Kraft weiterzutreiben, zu einem neuen theoretischen Gebiet hin. Und zu diesem Zweck verbindet er erstmals den Begriff der „Souverä-

[68] Eduardo Cavada, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (Hg.), *Who comes after the Subject* (New York: Routledge, 1991).

nität“ mit dem Begriff der „Kommunikation“, indem er zwei Begriffe aneinander koppelt, die für sein Denken während seiner gesamten Laufbahn zentral bleiben werden.

Natürlich sollten wir hier vorsichtig sein. Die Tatsache, dass Bataille diese beiden Begriffe miteinander verknüpft, bedeutet nicht, dass wir es schon mit dem bekannten Bataille'schen Begriff der „souveränen Kommunikation“ zu tun haben. In diesem Stadium bezieht sich Souveränität auf eine politische Kategorie (vom lateinischen *superaneus*, was *überlegen* bedeutet), und obwohl Bataille auf die Hegel'sche Sprache der Negativität sowie auf die nietzscheanische Sprache des Aufwands anspielt, fehlen diesem Begriff immer noch die Hegel'schen/nietzscheanischen theoretischen Implikationen, die er später annehmen wird (wie beispielsweise die Bereitschaft, dem Tod die Stirn zu bieten, im Augenblick zu leben, außerhalb des Bereichs von Vorhaben, Arbeit, Zeit etc.). Dasselbe scheint für den Begriff der „Kommunikation“ zu gelten, für einen Begriff, der nicht direkt jene bekannten Fälle von Kommunikation erklärt, die Bataille weiter beschäftigen werden (wie Erotik, Tränen, Opfer, Dramatisierung, innere Erfahrung und Lachen). Und doch können wir uns nun fragen, ob wir es einfach nur mit einer bloßen sprachlichen Koinzidenz zu tun haben. Die Tatsache, dass Bataille den Begriff der „Kommunikation“ verwendet, um die Übertragung einer „rätselhaften Kraft“ zu bezeichnen, die sich auf ansteckende Weise von einem Subjekt zu anderen ausbreitet, und zwar in einem rituellen Kontext, der die Merkmale eines dramatischen Schauspiels hat, sollte uns zumindest auf die Möglichkeit aufmerksam machen, dass dies möglicherweise keine zufällige sprachliche Verknüpfung ist, sondern eine Begriffsentstehung.

Wenn Bataille die Dynamik weiter präzisiert, die für den Prozess der affektiven Ansteckung verantwortlich ist, macht er deutlich, dass er nicht entlang der offiziellen Freud'schen Bestimmungsgrößen denkt, sondern seine eigene Forschung auf ein Gebiet ausdehnt, das Freud unerforscht ließ. Die Masse, schreibt er,

hat in Wirklichkeit aufgehört, sie selbst zu sein, um affektiv („affektiv“ meint in diesem Zusammenhang einfache psychologische Verhaltensweisen wie *Stillgestanden* [garde-à-vous] oder *Stechschritt* [pas cadencé]) die Sache des Führers zu werden, also so etwas wie ein Teil des Führers. Eine Truppe unterm Befehl des *Stillgestanden* ist in gewisser Weise absorbiert vom Befehl (*Die psychologische Struktur des Faschismus*, S. 30)

Der Unterschied zwischen Freuds und Batailles Wahl paradigmatischer Beispiele, um den Willen zur Macht des Führers über die Massen zu erklären, könnte nicht auffälliger sein und zeigt den impliziten theoretischen *différend* im Hinblick auf ihre Interpretation der mimetischen Identifikation. Wir haben gesehen, dass Freud sein paradigmatisches Modell in einer Mädchenschule findet (eine Wahl, die eine Einschränkung im Hinblick auf Alter und Geschlecht mit sich bringt). Daher stützt sich Freud eindeutig auf den formbaren Status der Jugend sowie auf das patriarchale Stereotyp der weiblichen Hysterie, um seine Theorie der gesellschaftlichen Bindung zu konstruieren. Andererseits konzentriert sich Bataille auf eine Militärparade und weist darauf hin, dass die Mimesis tatsächlich durch das paradigmatische Beispiel männlicher, erwachsener Subjekte theoretisch erfasst werden kann. Freud geht von einem Phänomen geistiger Psychopathologie aus (von einem hysterischen Anfall), das bereits innerhalb einer vereinheitlichenden Institution (einem Internat) eingedämmt ist. Bataille beginnt mit etwas, das gewöhnlich als normales Phänomen betrachtet wird (eine Militärparade) und postuliert dieses mimetische Ritual im Zentrum der modernen öffentlichen Sphäre (auf den Straßen). Wenn Freuds Beispiel darauf hinweist, dass seine Theorie fest in einer persönlichen, psychopathologischen Perspektive verortet ist, macht Bataille deutlich, dass seine Erklärung auf dem eigentlichen Gebiet der Massenpsychologie liegt. Schließlich betrachtet ersterer ein Phänomen aus der Position klinischer *Distanz*, bei der der Beobachter nicht direkt in das verstrickt ist, was er beobachtet, während letzterer mit einem mimetischen *pathos* zu tun hat, das er selbst erlebt und erfahren hat.[69]

Wir haben gesehen, dass diese verstrickte Analysemethode die offenkundige Gefahr aufweist, den Beobachter mit derjenigen Pathologie zu infizieren, die er zu analysieren versucht; doch dient sie auch dazu, einen kritischen, patho-logischen Diskurs zu entwickeln, der ein solches Pathos aus einer kritischen Distanz betrachtet. Und wie schon bei den bisher betrachteten Autoren gelingt es der folgenden spiralförmigen Bewegung der mimetischen Patho(-)logie, die zukünftigen modernen Gräuel vorwegzunehmen. Auf den Schlussseiten von *Le bleu du ciel* (1935) beispielsweise stößt Henry Troppmann, als er auf den

[69] Wie Bataille es auch in einem der Aufsätze von *Contre-Attaque* formuliert: „Von den Straßen großer Städte lernt man mehr als aus politischen Zeitungen oder Büchern." (I, S. 410).

Straßen Frankfurts spazieren geht, auf etwas, das er als „obszönes“ und „grauenerregendes“ Schauspiel bezeichnet: eine Musikparade der Nazis in einem „Trance“-Zustand, der die massive psychische Enteignung ankündigt, die für das Grauen der Mimesis verantwortlich war. „Alle diese Nazikinder“, sagt er, „schienen wie steife Stöcke Beute einer katastrophalen Begeisterung zu sein.“ „In der Nacht war jede musikalische Explosion eine Beschwörung, die zu Krieg und Mord aufrief.“ Und als er von der Wirkung des infizierenden Rhythmus der Trommeln [*rafale de tambour*] spricht, erkennt er, dass dieser die Macht hat, solche Kinder in unpersönliche „mechanische Entitäten“ (*haineuse mécanique*) zu verwandeln (*BC*, S. 183f.). Diese Zeilen bestätigen die Behauptung von Andrew Hussey, dass „Troppmann … wie Nietzsche eine pathologische Darstellung des Ungenügens der Politik gibt.“[70] Beide Denker sind tatsächlich philosophische Ärzte, die nicht zögern, die Sprache der Pathologie auf den sozialen, politischen und ethischen Bereich auszudehnen. Außerdem entlarvt Bataille die beunruhigende Wirksamkeit der Macht der Mimesis, wie sie im Zentrum faschistischer Politik eingesetzt wird. Wie frühere modernistische Theoretiker ebenfalls betont hatten, wird eine solche affektive/körperliche Enteignung, bei der „der Geist den Füßen folgt“ am wirksamsten durch die affektive Kraft des musikalischen Rhythmus ausgelöst.[71] Im Anklang an seine Vorgänger wird Bataille später sagen, dass „ein Mensch […] in den Tanz [eintritt], weil ihn der Tanz selbst nötigt, zu tanzen.“ (*E*, S. 112). Was die Art von Denker betrifft, der ein solches mimetisches Phänomen erklären kann, so wird Bataille im Gefolge Nietzsches ihn einen „bacchantischen Philosophen“ nennen (*IE*, S. 48) oder auch *Dionysos philosophos*. In der Zwischenkriegsperiode ist die Mimesis eindeutig eine affektive, immanente, dionysische Angelegenheit – und genau in dieser Hinsicht unterscheidet sich Batailles Theorie des Ichs von der Theorie Freuds.

In *Das Ich und das Es* behauptet Freud, dass „das Ich vor allem ein körperliches ist.“ (S. 253), und während seiner ganzen Forschungen widmet er der libidinösen Bildung des Subjekts große Aufmerk-

[70] Andrew Hussey (Hg.), *The Beast at Heaven's Gate: Georges Bataille and the Art of Transgression* (Amsterdam: Rodopi, 2006), S. 9f.

[71] Es gibt also einen Sinn, demzufolge Batailles Denken weiterhin Teil des platonischen Interesses an der Mimesis beim Prozess der Subjektbildung ist. Als Koda zu dieser Kritik der mimetischen Dichtung stellt Platon fest, dass „Zeitmaß und Wohlklang am meisten in das Innere der Seele eindringen und sich ihr auf das kräftigste einprägen.“ (*Staat*, 401d).

samkeit, indem er den nietzscheanischen Imperativ befolgt, das, was bei den Menschen als hochfliegend gilt, in dem zu verankern, was sich unterhalb der Gürtellinie abspielt. Doch in seiner Darstellung der Massenpsychologie hält sich Freud nie allzu lange bei der Bedeutung instinkthafter, körperlicher Reflexe auf. Wie wir gesehen haben, liegt sein Hauptaugenmerk auf der Entwicklung einer spekulativen Theorie der gesellschaftlichen Bindung, die auf der Ausgestaltung zweier verschiedener emotionaler Bindungen beruht und die mit seiner geistigen Topografie der ödipalen Psyche und der Metapsychologie übereinstimmt, die sie begleitet. Im Vergleich zu früheren Massenpsychologien ist die theoretische Raffinesse eines solchen Modells in der Tat beeindruckend; aber um sie zu entwickeln, lässt Freud aus dem Bild jene instinkthaften, körperlichen Reflexe aus, die den modernistischen Theoretikern der Mimesis zufolge für den Mechanismus der affektiven Ansteckung zentral sind. So können wir sehen, warum Lawrence in einem Moment der Ungeduld mit Freuds Spekulationen kühn behauptet, dass „Männer mit einer Theorie nichts von ihren eigenen inneren Erfahrungen wissen." (*P*, S. 377). Diese Aussage mag gut eine von Lawrences Übertreibungen sein. Männer mit einer Theorie haben schließlich die Fähigkeit, ihre mimetischen Patho(-)logien in einen soliden Rahmen zu stellen, der ihnen nicht nur gestattet, die Zerstreuung zu vermeiden, sondern auch, ein neues Licht auf Phänomene zu werfen, die ohne einen solchen Rahmen unsichtbar geblieben wären. Und doch gibt es wie immer ein Element von Wahrheit in Lawrences Übertreibungen, nämlich dass Männer mit einer Theorie nicht nur dazu neigen, ihren Rahmen auf Phänomene anzuwenden, die sie analysieren, und aus dem Bild Elemente auslassen, die nicht in den Rahmen passen, sondern auch Gefahr laufen, den Rahmen mit dem Phänomen selbst zu verwechseln. Bataille zeigt sich weniger agonistisch gegen Freud als Lawrence, vielleicht weil er dem immer noch teilweise romantischen Bedürfnis nach Absetzung entwachsen ist; doch er prangert die Psychoanalyse ebenfalls als eine „*pensée abstraite*" an (VIII, S. 18) und verstärkt damit Lawrences Verdacht, dass Freuds Vorhaben im Grunde ein idealistisches, metaphysisches Projekt ist, das ihn dazu führt, die Bedeutung unmittelbarer körperlicher Affekte zugunsten dessen herunterzuspielen, was jüngere Kritiker der Psychoanalyse skeptisch als „höhere Wahrheit" bezeichnen.[72]

[72] Wie Ian Hacking es in einem Vergleich zwischen Freud und Pierre Janet (einer Figur, der wir gleich begegnen werden) formuliert: „ Janet war flexibel und prag-

Im Gegensatz zu dieser idealisierenden, platonischen Tendenz versucht Bataille nicht, den Fluss mimetischer Affekte in eine ideale Topografie des Geistes einzupassen. So präzisiert er beispielsweise zu Beginn von „Struktur", dass „die verwendete psychologische Methode jeden Rückgriff auf Abstraktion ausschließt." (I, S. 339). Das bedeutet nicht, dass es seiner Darstellung der faschistischen Psychologie an theoretischer Raffinesse mangelt; und auch nicht, dass sie sich weigert, die affektiven Flüsse, die die Massen durchströmen, innerhalb eines größeren theoretischen Bildes zu verorten. Vielmehr rührt Batailles Misstrauen gegenüber der Abstraktion von seiner Bemühung her, der immanenten Dimension affektiver, mimetischer Reflexe gegenüber treu zu bleiben, Reflexe, die die Macht haben, die Füße und den Willen von Ichen zu leiten, die Teil einer Masse sind. Wie die Beispiele der „Habachtstellung", des „Gleichschritts" und des „Trance-Zustands, der vom Rhythmus der Trommeln induziert wird, deutlich machen, werden die Massen von Kindern und Soldaten gleichermaßen durch eine koordinierte, rhythmische und geistlose körperliche Bewegung, mit Leib und Seele oder besser, *vom* Leib *zur* Seele, in der monozephalischen Figur des faschistischen Führers völlig „absorbiert". Getreu der nietzscheanischen Denktradition bringt Bataille diesen Identifikationsprozess wieder in Kontakt mit seiner unmittelbaren körperlichen Dimension – eine Dimension, die „abstrakten", theoretischen Unterscheidungen misstraut und auf das achtet, was er als „unmittelbares Verstehen des Lebens" bezeichnet (I, S. 410).

Nun ist Bataille gerade deshalb in der Lage, den Weg zu verfolgen, auf den Freud zwar hingewiesen hatte, dem er aber nicht folgen konnte, weil sein kommunikatives Denken nicht auf die Grenzen einer theoretischen Struktur beschränkt ist: der Weg, der „von der Identifikation durch Nachahmung zum Mitgefühl führt" und der uns zu der präfreudianischen Auffassung des mimetischen Unbewussten zurückbringt, die wir die ganze Zeit nachgezeichnet haben.

Bataille macht deutlich, dass der unbewusste Mechanismus, der die Kommunikation des Souveräns mit den Soldaten prägt, nicht nur auf der Ebene der Kollektivpsychologie am Werk ist, sondern auch auf der Ebene der intersubjektiven Psychologie wirkt. In einem der Aufsätze, die

matisch, während Freud der dezidierte und ziemlich rigide Theoretiker im Geist der Aufklärung war." Und er fügt hinzu: Freuds Augenmerk lag auf einer „höheren Wahrheit mit Bezug auf die Psyche … er zielte auf die wahre Theorie ab, der alles andere untergeordnet werden musste." Hacking, *Rewriting the Soul*, S. 195f.

in „Essais de sociologie“ gesammelt sind, wechselt er die Elternfiguren, wenn er von der Kommunikation des Führers mit den Massen zur Kommunikation der Mutter mit dem Kind übergeht. Als er von dem mütterlichen Versuch spricht, ein Gefühl des Ekels gegenüber den eigenen Exkrementen des Kindes – welche Kinder ebenso sehr anziehen, wie sie Erwachsene abstoßen – zu vermitteln, schreibt Bataille: „Während der Ausbildung von Verhaltensgewohnheiten in der Kindheit wird der Akt der Ausschließung nicht direkt übernommen. Er wird von der Mutter dem Kind durch das Mittel komischer Gesichter [*grimaces*] und expressive Ausrufe mitgeteilt“ (II, S. 220). Bataille macht deutlich, dass von allem Anfang an selbst das, was als die natürlichste Reaktion erscheinen mag, nicht von dem Objekt selbst abhängt (gleichgültig, wie erbärmlich das Objekt ist). Sie entspringt auch nicht innerhalb des Subjekts aus der Tiefe einer ursprünglichen Innerlichkeit (gleichgültig, wie innerlich diese Erfahrung ist). Vielmehr entstehen Affekte Bataille zufolge durch eine Beziehung mimetischer Kommunikation selbst, eine Beziehung zu einem signifikanten anderen, in diesem Fall zur Mutter, Das Kind, das mit den mütterlichen *grimaces* konfrontiert ist, wird unbewusst mit deren Nachahmung beginnen und durch eine solche Mimikry des Gesichts schließlich dieselben Gefühle des Ekels wie die Mutter empfinden und erfahren. Bataille zufolge führt also ein reflexartiger, mimetischer Mechanismus das Kind dazu, den äußeren, visuellen Ausdruck des anderen zu reproduzieren, und diese Reproduktion eines Gesichtsausdrucks ist ihrerseits für die Entstehung eines inneren Gefühls innerhalb des Ichs verantwortlich.[73]

Interessanterweise bezieht sich derselbe Begriff sowohl auf der Ebene zwischenmenschlicher Psychologie (die „Mitteilung“ der Mutter an das Kind) als auch auf der Ebene der Kollektivpsychologie (die „Mitteilung“ des Souveräns an die Soldaten) auf eine nicht-verbale, automatische, unbewusste Gefühlsübertragung, die für den Zusammenbruch der Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem anderen, zwischen Innen und Außen verantwortlich ist. Wir können jetzt besser verstehen, warum Bataille im Kontext seiner Theorie der Psychologie des Faschismus vom „affektiven Charakter dieser Vereinigung“ spricht, einer affektiven Vereinigung, die für die Tatsache verantwortlich ist, dass „jeder Soldat den

[73] Zu einer zeitgenössischen neurologischen Theorie des Ekels bei Erwachsenen, die mit Batailles mimetischer Erkenntnis übereinstimmt, siehe Bruno Wicker et al., „Both of Us Disgusted in *My* Insula: The Common Neural Basis of Seeing and Feeling Disgust“, *Neuron* 40 (2003): S. 655–64.

Ruhm des letzteren [d. h. des Führers] als seinen eigenen ansieht." (I, S. 357). So wie das Kind automatisch auf die angeekelten Gesichtsausdrücke der Mutter reagiert und dazu gelangt, an ihren Gefühlen teilzuhaben, wobei es sie schließlich als seine eigenen erlebt, marschieren die Soldaten automatisch im Gleichschritt oder salutieren dem Führer (Vaterersatz) und gelangen dazu, seinen „Ruhm" als ihren eigenen zu erleben. Außerdem, wenn die mütterliche mimetische Kommunikation für die Bildung der Einstellungen des Kindes auf einer persönlichen, emotionalen Ebene verantwortlich ist, dann ist die mimetische Kommunikation des Führers für die Einstellungen des Soldaten auf der kollektiven, ethischen und politischen Ebene verantwortlich. In beiden Fällen lässt das Erlebnis einer reflexartigen, *körperlichen* Kommunikation die Grenzen der Individuation zusammenbrechen und ist für die automatische Kapitulation des Subjekts vor den *psychischen* Anweisungen des anderen verantwortlich. Wie Bataille in einem anderen Aufsatz aus derselben Zeit deutlich macht, beruht schließlich diese unbewusste mimetische Reaktion, die die Kommunikation prägt, auf einem Prinzip, von dem er annimmt, dass seine Leser mit ihm vertraut sind: „das bekannte Prinzip der Ansteckung oder wenn man es immer noch so nennen will, Mitgefühl, *sympathie*." (*Coll*., S. 109).

Durch die Freud'sche Schleife

Tatsächlich hat Bataille uns durch die gesamte Freud'sche Schleife geführt, indem er uns von der Identifikation zum Mitgefühl zurückschwingen ließ. Doch indem er der Richtung folgte, die Freud zwar gewiesen hatte, aber der er nicht selbst folgte (nicht folgen konnte?), pervertiert Bataille im Grunde Freuds Projekt: Er ersetzt die Konzeption des ödipalen, verdrängten Unbewussten durch die modernistische Konzeption des mimetischen Unbewussten, von dem Freud sich wegzubewegen versuchte.[74] Das bedeutet auch, dass Batailles frühe Theorie der Kommuni-

[74] Ffrench betont zu Recht, dass Batailles Theorie der Psyche „im Grunde nichtfreudianisch ist" und seine Betonung der Wichtigkeit der unmittelbaren Affektivität trägt viel dazu bei, Batailles frühes Denken aufzuklären. Doch seine Behauptung, dass „Batailles Betonung der Affekte dem Problem des Unbewussten und der Subjektivität ausweicht", ebenso wie die Betonung der „Abwesenheit der individuellen Psyche, des Ichs, in Batailles Denken" muss eingeschränkt werden. Ffrench, *After Bataille*, S. 14. Tatsächlich weicht Bataille dem *Freud'schen* Begriff des Unbewussten aus, aber operiert weiterhin innerhalb der *prä-freudianischen* Tradition des mimetischen Unbewussten, die wir bisher betrachtet haben. Bataille in diese Tradition

kation uns zu der psychophysiologischen Konzeption der reflexartigen Kommunikation zurückbringt, mit der wir begonnen hatten und die für unser Verständnis der Mimesis in der Moderne zentral war.

Erinnern wir uns kurz daran, dass Nietzsche im Kontext seiner Theorie der Einfühlung ganz deutlich machte, dass Kommunikation von Anfang an auf einem unbewussten, mimetischen Mechanismus beruht, der das Subjekt dazu bringt, die Gesichtsbewegungen des anderen nachzuahmen und dadurch das Gefühl des anderen zu empfinden. Denn Nietzsche zufolge gibt es einen „*Zwang zur Nachahmung*“ (*WM* 811) im Zentrum der Kommunikation. Infolgedessen, so präzisiert er, „teilt [man] sich nie Gedanken mit: man teilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken *zurückgelesen* werden.“ (809). Diese späten Behauptungen wiederholen einen Punkt, den Nietzsche bereits zu Beginn seiner Laufbahn geltend gemacht hatte. In *Menschliches, Allzumenschliches* haben wir beispielsweise gesehen, wie er die Tatsache betonte, dass die Ursprünge dieses mimetischen Prinzips in der Kindheit verwurzelt sind: „So lernt noch das Kind die Mutter verstehen“ durch eine Nachahmung die „älter ist als die Sprache“ (*MA* 216). Und Nietzsche bezieht sich auf das paradigmatische Beispiel des kindlichen Reflexes, um das Gähnen der Mutter nachzuahmen, eine unmittelbare-automatische-mimetische Kommunikation, die die Grenzen der Individuation einreißt und dem Ich Zugang zum psychischen Leben des anderen gibt. Wie er sagt, ist der unbewusste Reflex der Nachahmung „so stark, dass wir ein bewegtes Gesicht nicht ohne Innervation unseres Gesichts ansehen können“ (*MA* 216). Trotz ihrer männlichen Posen und sexistischen Vorurteile erweisen sich Denker wie Nietzsche, Conrad, Lawrence und Bataille, wenn es um Mimesis geht, als feinsinnige, feminine, vielleicht gar mütterliche Schriftsteller, die äußerst sensibel für die verborgenen Weisen sind, auf die Gefühle von Kindheit an mitgeteilt werden. Ich finde es aufschlussreich, dass die Figur der Mutter mehr als die des Vaters sich als die paradigmatische Figur erweist, die ihnen gestattet, dem labyrinthischen Weg mimetischer Kommunikationsformen zu folgen, die zur Geburt des Subjekts führen.

Wenn Bataille nun zu Beginn seiner Laufbahn sich auf diese „Innervation“ des Gesichts bezieht, um die mütterliche Kommunikation mit

einzureihen wird uns gestatten zu zeigen, dass er schon in dieser frühen Periode sich auf eine Theorie des Subjekts oder Ichs (wenn auch auf ein relationales, affektives) stützt – eine Theorie, die seine spätere Auffassung souveräner Kommunikation prägen wird.

dem Kind zu erklären, so setzt er gegen Ende seiner Laufbahn die Erklärung des elementaren Prinzips mimetischer Ansteckung, das bei der Kommunikation im Spiel ist, folgendermaßen fort.:

> Ihre *ansteckende* Natur schließt die Möglichkeit der Beobachtung aus. Dieser ansteckende Charakter hat nichts mit dem der Infektionskrankheiten zu tun. Die Ansteckung, um die es sich handelt, ist der des Gähnens oder des Lachens vergleichbar. Das Gähnen erzeugt Gähnen, großes Gelächter erweckt ohne weiteres Lachlust. … [W]enn ich sehe, wenn ich höre, daß man lacht, *partizipiere ich innerlich* an der Empfindung dessen, der lacht. Diese innere Empfindung lacht in mir, indem sie sich mir mitteilt … Wir erkennen unmittelbar das Lachen des anderen, indem wir lachen, oder seine Erregung, indem wir sie teilen. (*E*, S. 149)

Bataille hätte es nicht deutlicher sagen können. Als die Moderne beginnt, sich in die Postmoderne zu verwandeln, stützt er sich weiterhin auf das mimetische Unbewusste, um den ansteckenden Mechanismus zu erklären, der bei der souveränen Kommunikation am Werk ist. Für Bataille wie für Nietzsche vor ihm lässt sich diese affektive, kommunikative Mimesis nicht in den Bereich der Pathologie verbannen, und sie lässt sich auch nicht aus einer (leidenschaftslosen) theoretischen Distanz erklären. Im Gegenteil, eine solche Kommunikation ist ein äußerst gewöhnliches Phänomen; so gewöhnlich, dass es in der Regel unbemerkt bleibt (und daher auch ungedacht und deshalb theoretisch unerfasst), aber es wird augenblicklich sichtbar, wenn wir uns auf eine Art von erfahrungsmäßigem (leidenschaftlichem?) Wissen stützen, das auf die ansteckende Dimension des körperlichen Pathos achtet. Batailles Wechsel zum narrativen, mimetischen „Ich“ sowie seine Berufung auf Lévy-Bruhls Begriff der „Teilhabe“ ist somit ganz am Platze, um eine mimetische Form der Kommunikation zu erklären, die auf einem reflexartigen, unbewussten Mechanismus beruht, der auch weiterhin unsere Fähigkeit prägt, das Pathos des anderen zu erleben. Wie Nietzsche bereits gesagt hatte, geht es hier um einen Zwang zur Nachahmung, durch den „die nachgeahmte Gebärde den, der nachahmte, zu der Empfindung zurückleitete, welche sie im Gesicht oder Körper des Nachgeahmten ausdrückte.“ (*MA* 216)

Es scheint also, dass wir am Ausgangspunkt zurück sind. Dieselben mimetischen Beispiele werden beschworen, um die rätselhafte Kraft der Kommunikation zu erklären; dieselben unbewussten Reflexe werden angeführt, um die unpersönliche Kraft der Ansteckung zu erklären. Dass

Bataille in der Schuld von Nietzsches dionysischem, sich verschwendenden Denkens steht, wird in der Bataille-Forschung häufig geltend gemacht. Ebenso bekannt ist die Tatsache, dass er sich mit Nietzsche verwechselt, wenn er bekanntlich verkündet: „Ich bin der einzige, der sich nicht als Kommentator Nietzsches betrachtet, sondern als identisch mit ihm." (VIII, S. 401). So gut wie unbekannt ist jedoch die Tatsache, dass Batailles Verständnis des genauen psychischen Mechanismus, der für die Kommunikation zwischen dem Selbst und dem anderen verantwortlich ist, die die Grenzen der Individuation überschreitet, auf dem beruht, was Nietzsche als „echte Physio-Psychologie" und den „Zwang zur Nachahmung", den dieser beinhaltet, bezeichnete.[75] Batailles Auffassung des kommunikativen Subjekts erweist sich in einem grundlegenderen Sinne als nietzscheanisch, als zuvor erkannt wurde: Die Bataille'sche Kommunikation ist nietzscheanische Kommunikation, insofern sie mimetische Kommunikation ist.

Und doch wären wir irregeleitet, unsere Genealogie von Batailles mimetischem Denken in einem einzigen, nietzscheanischen Ursprung zu verankern, und zwar nicht nur deshalb, weil Nietzsche bereits in der Schuld einer viel breiteren psychophysiologischen Tradition steht, die in der Psychologie des *fin de siècle* eine große Rolle spielt, sondern auch, weil Batailles kommunikatives Denken sich direkt in bestimmte Zweige dieser Tradition einreiht. Wenn also unsere Absicht darin besteht, Werkzeuge anzubieten, um die theoretischen und affektiven Grundlagen von Batailles kommunikativem Denken neu zu denken und dadurch neu zu bewerten, wie Bataille zeitgenössische Entwicklungen der Mimesis-Theorie vorwegnimmt, dürfen wir von unserer genealogischen Darstellung der Kommunikation nicht abgehen.

Das Modell des mimetischen Unbewussten, auf das sich Bataille stützt, lässt sich nicht von dem trennen, was Freud im Gefolge des deutschen Philosophen und Psychologen Theodor Lipps als *Einfühlung* bezeichnete.[76] Folgendes ist Lipps Verständnis dessen, was er „den in-

[75] Bataille zeigt, dass er sich dieses häufig vernachlässigten Aspekts von Nietzsches Denken bewusst ist, wenn er schreibt, dass „Nietzsche vorschlug, die Erregung mit einem Dynamometer zu messen." (II, S. 331). Wahrscheinlich spielt er auf Nietzsches Bezugnahmen auf Charles Férés psycho-physiologische Experimente in den Fragmenten an, die in *Der Wille zur Macht* gesammelt sind.

[76] In der *Traumdeutung* hatte sich Freud auf Lipps Behauptung berufen, dass „das Unbewusste als allgemeine Grundlage des psychischen Lebens angenommen werden muss"; aber dann fügt er aus den oben erklärten Gründen gleich hinzu, dass „*unser*

stinktiven Impetus (oder die motorische Kraft) der Mimikry/Imitation“ nennt:

> Ich sehe etwa eine Geste. Dann wird derselbe Gesichtsausdruck aufgrund einer nicht weiter beschreibbaren Anpassung meines natürlichen Impulses an solche Bewegungen erweckt, die geeignet sind, diese Gesten hervorzubringen. Diese Bewegungen wiederum sind der natürliche Ausdruck eines affekthaften inneren Zustands, d. h. Traurigkeit. Dieser Zustand und die fraglichen Bewegungsimpulse erzeugen eine psychische Einheit.[77]

Lipps zufolge beruht also die „psychische Einheit“, die von dem verursacht wird, was Nietzsche ein paar Jahre zuvor bereits als „Nachahmung einer Geste“ bezeichnet hatte, auf einer „nicht weiter beschreibbaren“ Anpassung. Obwohl Lipps der Physiologie kritisch gegenüberstand und einen rein psychologischen Ansatz bevorzugte, verdeutlicht diese Passage, dass, insofern es um seinen zentralen Begriff der *Einfühlung* und die Nachahmung geht, die dieser beinhaltet, seine Theorie weiterhin auf einem Modell des Unbewussten beruht, dass auf unmittelbare, mimetische Reflexe reagiert – Reflexe, die auf dem beruhen, was Freud künftig missbilligend als ein „irreduzibles primitives Phänomen“ beschreiben wird (*MP*, S. 84). In einer positiveren Stimmungslage hatte Hippolyte Bernheim genau dasselbe Phänomen im Kontext seiner Theorie der hypnotischen Suggestion behandelt. Indem er sich geradewegs dem Problem zuwandte, das Bataille im Kontext von Nazi-Deutschland interessiert und das er in *Le Bleu du ciel* beschreibt, schreibt Bernheim: „Wir sehen eine Gruppe kleiner Schuljungen, ein Regiment zieht mit Trommeln und Kapelle vorbei, und die Jungen verfallen in Gleichschritt, als ob sie von einer Feder bewegt würden. Sie marschieren zur Musik, verhängnisvoll angetrieben von einer instinkthaften Suggestion.“[78] Bernheim erkennt hier an, was dionysische Philosophen von Platon bis Bataille wiederholt bestätigt haben, nämlich dass „der Rhythmus […] ein Zwang [ist]; er erzeugt eine unüberwindliche Lust, nachzugeben, miteinzustimmen; nicht nur der Schritt der Füße, auch die Seele selber geht

Unbewusstes … sich nicht mit dem Unbewußten der Philosophen [deckt], auch nicht mit dem Unbewußten von Lipps“, und schließt so die Tür vor der Tradition des mimetischen Unbewussten. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, in: S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. II/II, 7. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer, 1987, S. 619.

77 Theodor Lipps, zitiert in *Emotional Contagion: Studies in Emotion and Social Interaction*, von Elaine Hatfield, John T. Cacioppo und Richard R. Rapson (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), S. 18

78 Bernheim, *Suggestive Therapeutics*, S. 129.

dem Tacte nach.“ (*FW* 84). Schließlich fasst Théodule Ribot die paradigmatischen unbewussten Reaktionen zusammen, die wiederholt unter der Rubrik des mimetischen Pathos par excellence begegnen, nämlich im Mitgefühl: „[B]eim Menschen gehören zu den Fällen psychologischer Sympathie das Lachen und Gähnen aus Nachahmung, das Marschieren im Tritt, das Nachahmen der Bewegungen eines Seiltänzers, dem man zuschaut.“[79]

Wie diese paradigmatischen Beispiele eindringlich verdeutlichen, ist Bataille wie Nietzsche, Conrad, Lawrence und zahlreiche Mimesis-Theoretiker vor ihm ein treuer Erbe eines prä-freudianischen Modells des mimetischen Unbewussten. Kritiker, die sich Freud verbunden fühlen, verspotten es immer noch anachronistisch als *L'inconscient à la française*, aber die internationalen, transnationalen, modernistischen Figuren, die wir untersuchen, platzieren dieses Modelle in eine breitere, in die Zukunft blickende Topografie. Denn diese Kritiker wissen nicht, dass es gerade dieser reflexartige, psycho-physiologische Mechanismus ist, der den Geist der Moderne beunruhigt, dass er an vorderster Front gegenwärtiger empirischer Untersuchungen sowohl auf dem Gebiet der Kinderpsychologie als auch dem der Neurowissenschaften (wie wir gleich sehen werden) steht. Sie wissen auch nicht, dass sie über das fundamentale Prinzip lachen, das Batailles beständige Faszination von der „ansteckenden Subjektivität“ (VIII, S. 288) und die nietzscheanische Theorie erklärt, die daraus folgt. Nicht nur zur Zeit von „Struktur“, sondern auch in seinem späteren Werk stützt sich Bataille zu einer Zeit, die enthusiastisch bezaubert vom Freud'schen verdrängten Unbewussten ist, bis ganz zum Schluss hartnäckig auf dieses unzeitgemäße Modell des mimetischen Unbewussten. Und er tut das, um die nichtsprachliche Macht affektiver Kommunikation zu erklären, die wie eine Strömung die Grenzen der Individuation überquert. So schreibt Bataille in *Die Erotik* (1957), als er zum Thema der Bildung von Einstellungen in der Kindheit zurückkehrt, dass wir „ ihnen [Ekel] durch das Mienenspiel [. . .] beibringen [müssen]“ (S. 59). In *Le coupable* (1944) erklärt er die Mitteilung des Lachens, indem er die mimetische Kommunikation zwischen Mutter und Kind nicht auf das Gefühl des Ekels beschränkt, folgendermaßen: „Die Mutter provoziert Lachen bei ihrem Kind durch eine Mimikry, die ein emotionales Ungleichgewicht erzeugt.

[79] Théodule Ribot, *The Psychology of Emotions* (London: W. Scott, 1987), S. 232; dt. *Psychologie der Gefühle*, übers. v. Chr. Ufer (Altenburg: Bonde, 1903), S. 297.

Plötzlich nähert sie ihr Gesicht, setzt einen spielerischen, überraschenden Ausdruck auf oder äußert merkwürdige kleine Schreie.“ (V, S. 390). Und nachdem er die wichtigsten Fälle von Kommunikation dargestellt hat (wie Ekel, Erotik und Lachen), indem er sich auf das Reflexmodell des Unbewussten stützt, kommt Bataille zu dem Schluss, dass „ihre *ansteckende* Natur die Möglichkeit der Beobachtung ausschließt. … Ein solcher Zustand verwirrt und schließt gewöhnlich die methodische wissenschaftliche Beobachtung aus.“ (*E*, S. 149).

Wir scheinen also eine Grenze in Batailles Verständnis der kommunikativen Kraft erreicht zu haben, die auch eine theoretische Grenze im modernistischen Verständnis des mimetischen Unbewussten ist. Und doch setzt uns das Ereichen dieser Grenze in die Lage, das Prinzip besser zu verstehen, das ansteckende Formen von Kommunikation erzeugt. Für Bataille wie für Nietzsche, Conrad, Lawrence, die Psycho-Physiologie des späten 19. Jahrhunderts und die modernistische Mimesis-Theorie im Allgemeinen ist Kommunikation ansteckend und breitet sich von einem Subjekt zum anderen aus, da sie auf einem unbewussten Reflexmechanismus beruht, der das Subjekt dazu bringt, die Gesten des anderen zu reproduzieren.[80] Eine unvermittelte, psycho-physiologische Mimesis ist somit verantwortlich für die Entstehung des Gefühls des anderen innerhalb des Ichs, das die Unterscheidung zwischen Ich und anderem niederreißt. In diesem Sinne findet die Tradition des mimetischen Unbewussten, die wir nachgezeichnet haben, ihren Höhepunkt in Batailles Verständnis einer kommunikativen Ansteckung, die auf einem unmittelbaren *pathos* beruht (statt auf einem diskursiven, sprachlichen *logos*).[81] Daher beginnen wir zu ahnen, dass Bataille, einer der wichtigsten Vorläufer des postmodernen Todes des Subjekts (d. h. des Subjekts des Signifikanten) und der Vermittlung, die dieser Tod impliziert, sich als grundlegend übereinstimmend mit einem Modell der Kommunikation erweist, das die Unmittelbarkeit körperlicher Reflexe gegenüber der Vermittlung durch sprachliche Repräsentation (d. h. das Subjekt der Mimesis) privilegiert.

---

[80] Bataille wird von der Kommunikation sprechen, die auf dem beruht, was er als „ansteckende Ansteckung“ bezeichnet (V, S. 391).

[81] Wie Bataille es auch formuliert, „Kommunikation ist nie Gegenstand der diskursiven Erkenntnis, sondern wird von Subjekt zu Subjekt durch einen sinnlichen emotionalen Kontakt mitgeteilt [*contact sensible de l’émotion*]: Sie wird im Lachen, im Weinen und im Tumult von Festlichkeiten mitgeteilt.“ (VIII, S. 287f.).

Bevor wir nun diese Forschungsrichtung weiter verfolgen und die Grenzen der Psycho-Physiologie des 19. Jahrhunderts überschreiten, wollen wir kurz die allgemeine Bewegung von Batailles Denken noch einmal kontextualisieren. Während die 1930er Jahre ihrem Ende zufliegen, wird Bataille immer mehr seine gefesselte Faszination von den mimetischen Methoden monozephaler Führerfiguren verlieren, die gesellschaftliche Formen revolutionärer Gärung hervorbringen. Doch sein offizielles Projekt am Collège de Sociologie (sowie seiner geheimen entsprechenden Gesellschaft, Acéphale) deutet darauf hin, dass selbst, nachdem der Kopf des Führers symbolisch abgetrennt worden war, Batailles Beschäftigung mit den Gefühlen von Anziehung und Abstoßung, die das Subjekt zu heterogenen Dingen hin und von ihnen weg bewegen, im Grunde dieselbe bleibt. In einer seiner Vorlesungen (Januar 1938) deutet Bataille beispielsweise an, dass die widersprüchlichen affektiven Reaktionen, die von heterogenen Führern ausgelöst werden, nur eine Rekapitulation eines grundlegenderen Gefühls von Anziehung und Abstoßung ausmachen, die von der heterogenen Dimension des Opfers ausgelöst werden. Indem er ein solches Pathos der Distanz im Zentrum der gesellschaftliche Bindung postuliert, spekuliert er jetzt: „Alles führt uns zu der Überzeugung, dass die frühen Menschen durch Ekel und gemeinsamen Schrecken zusammengebracht wurden, durch ein unüberwindliches Grauen, das sich gerade auf das konzentrierte, was die zentrale Anziehung ihrer Vereinigung war." (*Coll.*, S. 106). Somit können wir sehen, wie Lawrences Dramatisierung der affektiven Kräfte, um die es in dem opferungshaften Stierkampf geht, der den bezauberten Jungen ebenso sehr anzieht, wie er die skeptische Dame abstößt, immer noch im eigentlichen Zentrum von Batailles Interessen steht. Dies bezeichnet er als *noyau central*, der die menschliche, allzumenschliche Notwendigkeit erklärt, sich zu versammeln.[82]

[82] Ähnlich wie Girard nach ihm und Mauss vor ihm ist Bataille fasziniert vom nahezu universalen Vorhandensein von Opferritualen in verschiedenen Kulturen sowie von der Entwicklung künstlerischer Gattungen, in denen Opfer auch weiterhin dargestellt werden. Bataille fragt sich, warum bei rituellen Tötungen (Opfer), prähistorischen Gemälden (bildende Kunst) oder Theateraufführungen (Tragödie) die Menschen sich weiterhin zu dem hingezogen fühlen, was Grauen und Ekel erregt. Hätte Bataille länger gelebt, hätte er in der Entwicklung kinematografischer Gattungen, die sich ausschließlich mit der Darstellung von Gemetzeln (Horrorfilme) befassen, im kontinuierlichen Strom der grauenhaftesten Bilder der Medien (unter der bürgerlichen und moralisch korrekten Rubrik „Nachrichten"), ganz zu schweigen von der Explosion aller Arten heterogener Dinge, die in der virtuellen Wirk-

Aber Bataille geht es nicht nur um das widersprüchliche Pathos der Distanz, aufgrund dessen sich Menschen in *illo tempore* versammelten; und auch nicht nur um die gewaltsame Opferungsdimension des Ursprungs der Kultur. Er ist ebenso interessiert an einer fröhlichen Wissenschaft affektiver Ansteckung, die für die Versammlung von Subjekten, in dem, was er als „gemeinsame Bewegung" bezeichnet (*Coll.*, S. 109), verantwortlich ist. Zu diesem Zweck befragt er die Grenzen apollinischer Individuation weiter, indem er noch einen anderen dionysischen Affekt seziert, der sich ansteckend vom Selbst auf andere ausbreitet und von den anderen auf das Selbst, nämlich das Lachen. Bataille zögert nicht, diesen kitzligen mimetischen Affekt als die „spezifische Form der menschlichen Interaktion" (*Coll.*, S. 108) zu bezeichnen sowie als „eines der komplexesten und rasend machendsten Probleme der Psychologie" (S. 108). Und um dieses Problem zu erklären, überschreitet er die Grenzen der Psycho-Physiologie des 19. Jahrhunderts und wendet sich der Betrachtung eines philosophischen Arztes zu, der eine neue Psychologie für die Zukunft eröffnet: dem französischen Philosophen und Psychologen Pierre Janet.

6. Die Psychologie der Zukunft

Angesichts von Batailles Betonung der Unmittelbarkeit mimetischer Ansteckung sollten wir erwarten, dass er sich zur Erklärung des psychologischen Mechanismus, der das Lachen – diesen unwillkürlichsten, körperlichen Reflex – prägt, auf dasselbe psychophysiologische Prinzip unbewusster Kommunikation berufen würde, das er während seiner ganzen Laufbahn durchgängig befürwortete. Das ist sicher auch der Fall.[83] So spricht er von einem „automatischen, unbewussten Prozess … der im Fluss der Kommunikation hervorgebracht wird." (II, S. 316).

lichkeit dargestellt werden, Belege für seine These gefunden. Bataille wäre nicht überrascht gewesen, wenn er gesehen hätte, was das moderne oder besser, postmoderne, Subjekt anzieht. Aber er hätte wahrscheinlich bemerkt, dass vom Opfer zu den Abendnachrichten, von Hororfilmen zu Pornos, die Erfahrung der Kommunikation dazu neigt, ihre Rolle für die Erzeugung eines immanenten, sozialen Gefühls der Verbundenheit zu verlieren und das postmoderne Subjekt immer mehr auf solipsistische Erfahrungen hin bewegt, die die körperlichen, sozialen Bindungen in der ätherischen Welt des Virtuellen auflösen.

83 Ich möchte eingestehen, dass diese Schlussabschnitte vom Pathos des Verlustes und der Freude über die Geburt diktiert worden sind. Sie sind meinen mütterlichen Stimmen Maria Succetti (1923–2007) und Natalina Lawtoo gewidmet.

Bataille verortet seine Theorie ansteckender Formen der Kommunikation wie zum Beispiel des Lachens innerhalb der Tradition des mimetischen Unbewussten. Und doch blickt Bataille in den 1930er und 1940er Jahren nicht nur auf prä-freudianische Auffassungen des Unbewussten zurück, die sich mit der Unmittelbarkeit körperlicher Affekte befassen. Ebenso blickt er nach vorn auf Pierre Janets psychologische Forschung, eine Forschung, die die Notwendigkeit der Distanz oder Vermittlung im Hinblick auf dieses automatische körperliche Pathos zu befürworten scheint.

Unser vergangenes Freud'sches Jahrhundert war nicht freundlich zu Pierre Janet. Es hat viel getan, um das Andenken an diese lange vernachlässigte Figur auszulöschen, und der Erfolg dieser Operation lässt sich an der Zahl der Kritiker messen, die mit seinem Namen oder Denken vertraut sind. Diese Vernachlässigung ist kein historischer Zufall. Wie Ian Hacking in *Rewriting the Soul* erklärt: „Eines ist gewiss, Freud persönlich sah Janet als Bedrohung und Rivalen an. … Janet war das Opfer von Freuds selbstbewusster Handhabung der psychoanalytischen Bewegung. Janet war Wissenschaftler, Freud war im Vergleich dazu ein Unternehmer, der Janets Reputation vernichtete."[84] Mimetische Rivalitäten weisen Gewinner und Verlierer auf, und dank Freuds unternehmerischem Erfolg blies der Wind eine Zeit lang zugunsten der Psychoanalyse. Aber der Wind dreht sich, und dank Henri Ellenbergers bahnbrechendem Werk *Die Entdeckung des Unbewussten* und anderen Historikern und Theoretikern der Seele kehrt Pierre Janet gegenwärtig auf die analytische Bühne zurück und nimmt eine zentrale Stellung mit Bezug auf topaktuelle kritische Debatten über Störungen multipler Persönlichkeit, Traumaforschung und psychologische Ansätze im Hinblick auf die Moderne ein.[85] Janet wurde sowohl als Philosoph als auch als klinischer

[84] Hacking, *Rewriting the Soul*, S. 44. Zu Janets offener Ansprache gegenüber Freud zu Fragen der theoretischen Priorität siehe Pierre Janet, *La psychanalyse de Freud* (1913) (Paris: L'Harmattan, 2004); und Pierre Janet, *La médecine psychologique* (1923) (Paris: L'Harmattan, 2005), S. 22–26. Zu einer sachkundigen, historisch dokumentierten Darstellung der unheimlichen Art und Weise, wie Freud und Co. die Geschichte neu geschrieben haben, um konkurrierende Psychologien, u. a. die von Janet, in den Schatten zu stellen, siehe Borch-Jacobsen und Shamdasani, *The Freud Files*.

[85] Über Janet und multiple Persönlichkeit siehe Hacking, *Rewriting the Soul*, S. 44f, 132f.; zu Janet und Traumaforschung siehe Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), S. 83–119; über Janet und Modernismus siehe Micale, *The Mind of Modernism*, S. 5f. Zu einer bibliografischen Liste von

Arzt ausgebildet, war Direktor an der Salpêtrière, Professor am Collège de France, Experte für Hypnose, Hysterie, Trauma, Schlafwandeln, Automatismus und Persönlichkeitsspaltung, Erfinder psychologischer Begriffe wie das „Unterbewusste" und „Dissoziation". Mit diesem Hintergrund war Janet ein starker Verbündeter – das spürte Bataille sofort –, um den Geist der Moderne für zukunftsorientierte psychologische Entwicklungen weiter zu öffnen. Und zwar ganz zu Recht; wie Ellenberger geltend macht, war Janet „der erste, der ein neues System der dynamischen Psychiatrie gegründet hat, das auf die Ersetzung der Systeme des 19. Jahrhunderts abzielte."[86]

Batailles Schuld gegenüber Janet ist theoretisch schwer zu fassen, nicht direkt augenfällig und ist deshalb der kritischen Aufmerksamkeit bislang entgangen.[87] Doch Bataille war nicht nur gut belesen in Janets Psychologie; er hat auch mit ihm zusammengearbeitet, indem er als Vizepräsident der kurzlebigen Société de Psychologie Collective gedient hat, die 1937 gegründet wurde und deren Vorsitzender Janet war.[88] Wichtiger ist jedoch, dass Bataille während derselben Zeit in Janets Psychologie eine Quelle theoretischer Inspiration findet, die ihm ermöglicht, seine Berufung auf die Psycho-Physiologie des 19. Jahrhunderts zu ergänzen, um das Rätsel der Kommunikation zu erklären.

Janets Schriften siehe Henri Ellenberger, „Bibilography of the Writings of Pierre Janet", in: Mark Micale (Hg.), *Beyond the Unconscious: Essays of Henri F. Ellenberger in the Histroy of Psychiatry* (Princeton: Princeton University Press, 1993), S. 155–75.

86 Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten*, Bd. 1, S. 449. Siehe auch S. 449–560.

87 Um seine Auffassung von *le mimétisme* zu erklären, stützte sich Roger Caillois ausdrücklich auf Pierre Janets psychologische Erforschung der „legendären Psychasthenie", einer psychischen Krankheit, die unter ihren Hauptsymptomen ein Gefühl der Auflösung der Grenzen des Ichs erzeugt. Siehe Roger Caillos, Mimetismus und legendäre Psychasthenie", in: *Der Mythos und der Mensch* (Berlin: August Verlag, 2023), S. 93–130. Während André Breton Batailles Schriften als „pathologisch" verdammt, präzisiert er interessanterweise seine medizinische Diagnose, indem er sagt, dass sie die „klassischen Zeichen der Psychasthenie" aufweisen. Breton, *Manifestoes of Surrealism*, S. 184f. Obwohl ich Bretons Verbannung von Bataille in den Bereich der Geisteskrankheit nicht teile, werden wir sehen, dass Breton über etwas Entscheidendes stolpert, und zwar sowohl im Hinblick auf den philosophischen Arzt, der in der besten Position ist, um Batailles kommunikatives Denken zu erhellen (Janet), als auch im Hinblick auf die fragliche „Pathologie" (Mimesis).

88 Siehe Surya, *Mort*, S. 330, Anm. 3.

Während er die ansteckende Dimension kollektiver Bewegungen weiter seziert, schreibt Bataille:

> In einem kürzlich erschienen Aufsatz in *Annales médico-psychologique* hat Pierre Janet die Absurdität früherer Auffassungen oder vielleicht genauer früherer Unwissenheit bezüglich des Problems demonstriert. Janets Erklärung der Sichtweise der Psychologen des 19. Jahrhunderts besteht darin, dass ihnen zufolge „der Mensch unmittelbar erkennt". (*Coll.* S. 109)

Wenn wir gesehen haben, dass Bataille sich auf Theorien automatischer Reflexe stützte, um das zu erklären, was er als „die unmittelbare Erkenntnis des Lachens der anderen Person" bezeichnet, ändert er jetzt schlagartig seine Meinung. Im Gegensatz zu dieser Sichtweise postuliert er jetzt die Notwendigkeit der „Anerkennung" und der Vermittlung, damit unbewusste Formen der Kommunikation fließen können. Das ist in der Tat eine merkwürdige Wendung in Batailles ansonsten nietzscheanischer Interpretation der Unmittelbarkeit körperlicher Kommunikation, aber eine solche, die uns unsere diagnostische Operation zu erwarten gelehrt hat. Deshalb müssen wir fragen, was genau Batailles Schwanken vom Pathos zur Distanz, von der Unmittelbarkeit mimetischer Erfahrung zur Vermittlung visueller Anerkennung motiviert.

EIN KOPFNICKEN GEGENÜBER DEM HERRN

Obwohl Bataille es nicht ausdrücklich sagt, ist die Notwendigkeit, „Vermittlung" und „Anerkennung" in der Beziehung zum anderen zu postulieren, nicht so sehr Janet geschuldet einem Psychologen, der schließlich ein starkes Interesse an automatischen psychischen Phänomen wie Schlafwandeln, automatischem Schreiben und Hypnose hatte[89] – sondern Alexandre Kojèves anthropomorpher Interpretation Hegels. Denn es ist bekannt, dass Kojève in seinen weithin einflussreichen Vorlesungen über Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807), die Bataille und viele andere so tief beeindruckten, die Notwendigkeit der Vermittlung durch die Vorstellung in jenem Kampf um Anerkennung auf Leben und Tod postuliert, der die Dialektik zwischen Herr und Knecht ist. Ohne auf die Einzelheiten von Kojèves Interpretation einzugehen, erinnern wir uns daran, dass „Vermittlung" und „Anerkennung" genau das sind, was das Bewusstsein der Tiere (Gefühl des Selbst) vom Bewusstsein des

[89] Pierre Janet, *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (Paris: Félix Alcan, 1903).

Menschen (Selbstbewusstsein) unterscheidet oder ersatzweise den Sklaven vom Herrn. Wenn der Herr, der sich in einem dialektischen Kampf um „reines Ansehen" befindet, bereit ist, dem Tod die Stirn zu bieten, um seinen Wunsch anerkennen zu lassen, scheitert der Sklave daran und bleibt (zumindest im Anfangsstadium der Dialektik) auf der Ebene der Unmittelbarkeit des Tieres. „Während der Sklave ein ‚unmittelbares', natürliches ‚viehisches' Wesen bleibt," so Kojèves Kommentar, „ist der Herr – durch seinen Kampf – bereits menschlich und ‚vermittelt' geworden."[90] Batailles Betonung von „Vermittlung" und Anerkennung" geht fraglos auf Kojève/Hegel zurück, und im Kontext seiner Theorie des Opfers wird Bataille später die Notwendigkeit der „List" einer repräsentationalen Distanz postulieren, um dem Phantom des Todes ins Angesicht zu sehen.[91]

Und doch sollten wir es unterlassen, Bataille voreilig in eine Reihe mit dieser Kojève'schen/Hegel'schen Betonung der Vermittlung gegenüber der Unmittelbarkeit zu stellen, der *Distanz* dessen, was Bataille als „phantasmatische Vorstellungen" bezeichnet, gegenüber dem *pathos* dessen, was wir das Phantom von Ego nennen.[92] Stattdessen wollen wir Batailles Darstellung der Anerkennung genauer ansehen und uns eine spezifischere mimetische Frage stellen: Wie findet Anerkennung im Lachen statt und was genau soll das kommunikative Subjekt in der Erfahrung der Kommunikation anerkennen? Darauf gibt Bataille folgende Antwort:

> Gleiche Organismen können in vielen Fällen durchaus Gruppenbewegungen erleben. Irgendwie sind sie für solche Bewegungen durchlässig. Außerdem habe ich damit nur in anderen Worten das bekannte Prinzip der Ansteckung ausgesagt, oder wenn man es immer noch so nennen will, des Mitgefühls, *sympathie*, aber ich glaube, dass ich dass hinreichend präzise getan habe. Wenn man

[90] Alexandre Kojève, *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, übers. v. I. Fetscher und G. Lehmbruch (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975), S. 34.

[91] In „Hegel, Death and Sacrifice" macht Bataille deutlich, dass die Identifikation mit einem Opfer, und zwar entweder bei der Opferung oder später in „phantasmatischen Vorstellungen" (XII, S. 327), wie zum Beispiel in der Tragödie und später in der Literatur, nur ein Vorwand für das philosophische Auge ist, dem Tod ins Angesicht zu blicken. Wie er es ausdrückt: „In der Tragödie zumindest geht es um die Identifikation mit jeder Figur, die stirbt, und darum, dass man glaubt, man sterbe, während man gleichzeitig am Leben bleibt." (XII, S. 337).

[92] Selbst in diesem am meisten Hegel'schen von Batailles Texten privilegiert Bataille die „*connaissance ‚sensible'*", die den Menschen des Opfers kennzeichnet gegenüber Hegels „diskursiver Erkenntnis (siehe XII, S. 338).

> Durchlässigkeit bei Gruppenbewegungen anerkennt [*mouvements d'ensemble*], wird bei kontinuierlichen Bewegungen das Phänomen der Anerkennung auf der Grundlage des Gefühls der Durchlässigkeit aufgebaut erscheinen, wenn man mit einem anderen/socius konfrontiert ist [*le phénomène de la reconnaissance apparaîtra construit à partir du sentiment éprouvé en face d'un autre/socius*]. (*Coll.*, S. 109)

Trotz seinem Kopfnicken in Richtung seines Herrn Kojève – der übrigens wahrscheinlich unter den Zuhörern dieser Vorlesung am Collège war – und der Zustimmung zur Bedeutung der Vermittlung, macht Bataille während dieser Hegel'schen Periode bereits deutlich, dass Anerkennung *nicht* die Bedingung dafür ist, dass eine affektive Kommunikation stattfindet. Im Gegenteil, Anerkennung ist bloß die Wirkung (*construit à partir de*) einer vorgängigen, originären Affizierbarkeit (*sentiment éprouvé*), die das Subjekt unmittelbar überkommt, sobald es der Gegenwart eines „anderen/Sozius" ausgesetzt ist.[93] Bataille zufolge ist also das unmittelbare Pathos nicht nur früher als die repräsentationale Distanz, sondern die notwendige Bedingung dafür, dass die vermittelte Anerkennung stattfindet. Das Subjekt sieht den anderen nicht erst und empfindet dann seinen Affekt; es fühlt zuerst das Pathos des anderen, und auf dieser Grundlage baut die Anerkennung auf – zumindest im Fall der Kommunikation mit einem Sozius.

Wer genau ist also dieser Sozius, der für jenes beunruhigende Gefühl der Durchlässigkeit verantwortlich ist, das das Ich in Lachen ausbrechen lässt? Bataille deutet auf keine einzelne Identität hin. Fünf Tage später kehrt er jedoch in einer anderen für die Société de Psychologie Collective gehaltene Vorlesung zu der Frage nach dem Sozius zurück. Als er über Janets Theorie von *La psychologie du socius* spricht, erklärt er jetzt: „Janet beharrte auf der Tatsache, dass das einzelne Subjekt sich nicht leicht von seinem Mitmenschen unterscheiden lässt, mit dem er in Beziehung steht, d. h. vom Sozius." (II, S. 287). Wie wir gleich bestätigen werden, ist Bataille Janets Bestimmung des Sozius als des „anderen" treu, der sich paradoxerweise vom Subjekt nicht unterscheidet. Doch fügt er Janets Definition noch eine persönliche Wendung hinzu, indem er ein bestimmtes Beispiel für einen Sozius angibt, das einen eigentümlich Bataille'schen Charakter hat. So schreibt er: „Der Tote ist

[93] Wie Bataille in einer späteren Vorlesung wiederholt: „Am Ende gäbe es keine Anerkennung, wenn es keine gelebte Erfahrung gäbe." (*Coll.*, S. 115; Übersetzung geändert).

ein Sozius, was bedeutet, dass er sehr schwer von einem selbst zu unterscheiden ist“ (II, S. 287). Wenn nun der Tod ein Sozius ist und der Sozius jemand, der sich nur schwer vom Subjekt unterscheiden lässt, können wir uns fragen, warum Bataille eine Verbindung zwischen dem Sozius und dem Lachen herstellt.

Lachen mit dem Sozius

So kontraintuitiv wie dies auch scheinen mag, sind Bataille zufolge das Pathos, das durch das tragischste Ereignis im Leben, nämlich den Tod, ausgelöst wird, und der lustigste aller Affekte, nämlich das Lachen, innig miteinander verbunden. So gibt er das zugegebenermaßen extreme Beispiel „eines jungen Mädchens voller Charme und Menschlichkeit, die jedes Mal lachen muss, wenn sie vom Tod einer Person erfährt, die sie kennt.“ (*Coll.*, S. 107). Häufiger jedoch übermannt uns der Anblick von jemandem, der auf einer Bananenschale ausrutscht, unwillkürlich mit Lachen; und „Lachen über das Fallen ist bereits in gewisser Weise ein Lachen über den Tod“ (S. 110). Bataille zufolge werde ich gerade wegen dieses anderen/Sozius, mit dem ich in „Beziehung“ stehe und der ununterscheidbar von mir ist, wie der andere ebenfalls erschüttert durch eine Kraft, die mir den Teppich unter den Füßen wegzieht und mich meiner Kontrolle über mich selbst enteignet. Und wenn ich auch nicht den Fall des anderen körperlich nachahme, werde ich doch von einem unwiderstehlichen, automatischen Drang übermannt, der aus meinem Körper heraus in Lachen hervorbricht. Das ist in Kürze auch die Grundthese eines der wenigen Theoretiker, die auf die mimetischen Grundlagen von Batailles kommunikativem Denken hingewiesen haben.

In einer bewundernswerten Darstellung von Batailles Interpretation des Lachens konzentriert sich Mikkel Borch-Jacobsen auf den ansteckenden Identifikationsmechanismus, der stillschweigend, aber grundlegend in Batailles beharrlicher, tragikomischer Auseinandersetzung mit dem Tod am Werk ist. Die letzten Seiten erinnern uns wirkungsvoll an die Bedeutung der Mimesis (oder Identifikation) in Batailles kommunikativem Denken. Darüber hinaus gibt Borch-Jacobsen durch Bataille der modernistischen Tradition, die uns interessiert, eine ontologische Wendung. Denn er bestimmt das „Sein“ des Bataille’schen kommunikativen Subjekts in dem, was er als „aufgehobenen Augenblick [bezeichnet], in dem wir zugleich wir selbst *als auch* der andere sind.“[94]

[94] Borch-Jacobsen, „The Laughter of Being“, S. 163. Siehe auch Nidesh Lawtoo, „Ba-

Dieser Ansicht zufolge kann das Sein nicht mehr innerhalb des *ipse* eines solipsistischen, monadischen Subjekts enthalten sein, eingesperrt in dem, was Bataille als „Falle des *Ichs*" bezeichnet (*piège du* moi) (*IE*, S. 103), sondern es ist stattdessen mit-geteilt in dem Sinne, dass das Subjekt sein Sein *mit* einem anderen teilt, der von ihm *getrennt* ist. Wie Borch-Jacobsen schreibt: „Es braucht den anderen ... um mir Lachen mitzuteilen; es braucht diesen blitzartigen und aufgehobenen Übergang, in dem ich der andere bin – *der ich nicht bin*."[95] In dieser paradoxen Formel, die die hin und her gehende Bewegung der Kommunikation erfasst, die für eine mimetische Verwechslung der Identität verantwortlich ist, entlockt Borch-Jacobsen Bataille eine Schlussfolgerung, die derjenigen ähnlich ist, welche sich aus seinen frühen Arbeiten über Hypnose ergibt, nämlich dass „das Subjekt der andere *ist*."[96] Und in der Tat, auf wen könnte man sich besser als auf Bataille, einen Denker der Mimesis, der sein Leben damit verbrachte, wiederholt zu versuchen, über die Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem anderen auf der Grundlage einer prä-freudianischen Auffassung des Unbewussten hinauszugehen, berufen, um eine provokante „mimetische Hypothese" zu stützen, die eine affektive Ver-schmelzung der Identität an den Wurzeln der Subjektivität geltend macht?

Doch gleichzeitig empfindet Borch-Jacobsen in seiner Interpretation von Bataille jetzt die Notwendigkeit zu betonen, dass selbst im Augenblick der Aufhebung des Seins der andere, der „ich" bin, *nicht* "ich selbst" bin. Der andere, der an meine Stelle tritt, mag mir zwar sein Pathos im Augenblick der unmittelbaren Kommunikation, die mich in zwei krümmt, direkt mitteilen, aber am Ende lässt er mich doch in einer Entfernung stehen. Dieses Pathos der Distanz, das wir als das strukturierende Merkmal von Denkern der Mimesis identifiziert haben, deutet darauf hin, dass Identifikation immer notwendig ein teilweises Scheitern ist. Und zwar zum Glück. Denn dieses Scheitern der Identität macht den

taille and the Suspension of Being", *Lingua Romana* 4.1 (2005). http://linguaroma na.byu.edu/Lawtoo4.html.

95 Borch-Jacobsen, „The Laughter of Being", S. 164.

96 Borch-Jacobsen fasst seine These folgendermaßen zusammen: „Dieses Ichsein (oder Ichheit, wie wir auch sagen könnten, das Wesen und Fundament seiner Ich-Identität) ist nicht in mir: Es ist anderswo, in jenem anderen – immer jenem *alter ego* – das mich fasziniert, in dem ich mich selbst liebe, in dem ich mich selbst töte. *Ergo* bin ich dieser andere: *ego sum alterum*." Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie*, S. 22.

ganzen Unterschied aus, insofern es das Subjekt auf dem festen Boden des Lebens hält, zwar erschüttert bis in die Wurzeln seines Seins, aber mit ausreichend Zeit, um Atem zu holen. Das Scheitern der Identifikation ist also verantwortlich dafür, dass zwischen das Selbst und den anderen ein Keil getrieben wird, sodass der mimetische Mechanismus, mit dem wir verbunden sind, nicht einfache Simulakra von Selbstheit reproduziert, die vom typografischen Abdruck des mimetischen anderen geprägt sind. Das Ergebnis der mimetischen Kommunikation besteht nicht darin, eine mechanische Reproduktion von Identität in Gang zu setzen, die Phantome von ego ohne eigentliches Sein ausspuckt, sondern vielmehr einen ansteckenden Prozess des Zu-einem-anderen-Werdens zu erzeugen, der das Ich *mit* dem anderen *als* anderen hervorbringt. Kurz, das souveräne kommunikative Subjekt hat sein Sein weiterhin im anderen aufgehoben, der das Ich in Lachen ausbrechen lässt – aber das Lachen, das wir hören, ist das Lachen des Sozius.

Janets Psychologie des Sozius

Sehen wir uns also Janets Psychologie des Sozius genauer an, um unsere Untersuchung der intersubjektiven Grundlagen von Batailles Auffassung souveräner Kommunikation abzuschließen und den genauen, mimetischen Mechanismus zu entlarven, der das Phantom von Ego hervorbringt – aus dem Lachen des anderen.

Als Nachfolger von Ribot und Charcot als Präsident des Congrès International de Psychologie eröffnete Pierre Janet die elfte Versammlung, die im Juli 1937 abgehalten wurde, mit einer Einleitungsrede unter dem Titel „Les conduites sociales“ (Die gesellschaftlichen Verhaltensweisen), eine Rede, die das anzuzeigen beginnt, was er als seine „Träume für die psychologische Forschung der Zukunft“ bezeichnet.[97] In diesem Vortrag, der am Ende seiner Laufbahn gehalten und anschließend zu einem Aufsatz erweitert wurde mit dem Titel „Les troubles de la personnalité sociale“ (Die Störungen der gesellschaftlichen Persönlichkeit)[98],

[97] Pierre Janet, „Les conduites sociales“, in: H. Piéron und I. Meyerson (Hg.), *Onzième Congrès International de Psychologie* (Paris: Alcan, 1938), S. 138–49. Im Folgenden „Conduites“ (C).

[98] Der Eröffnungsvortrag ist in schriftlicher Form in den Kongressakten erhältlich. Der weiter entwickelte Aufsatz wurde gemeinsam mit anderen Aufsätzen, die sich mit den sozialen Aspekten von Janets Psychologie befassen, in *Bulletin de Psychologie* wiederabgedruckt. Pierre Janet, „Les troubles de la personnalité sociale“ (1937), in: *Bulletin de Psychologie* 47, Nr. 414 (1993–1994): S. 156–83. Im Folgen-

beginnt Janet mit der bescheidenen Anerkennung, dass trotz seiner jahrzehntelangen Bemühungen, über das hinauszugehen, was er als „subjektive Psychologie“ bezeichnet, seine Forschung, wie er sagt, immer noch „zu sehr innerhalb einer Persönlichkeitspsychologie beschränkt“ blieb (C, S. 141). Die Grenzen einer solchen Beschränkung innerhalb einer Psychologie des Subjekts, die er für symptomatisch für die Disziplin der Psychologie als ganze hält, so Janet weiter, sind besonders dann sichtbar, wenn wir uns klar machen, dass das Ich keine monadische, selbständige Form ist, die isoliert ins Sein tritt, sondern von Anfang an eine durchlässige, mimetische Entität ist, die offen für den Affekt des anderen ist. Nun ermutigt Janet gerade deshalb, weil er über eine individualistische, autonome Perspektive hinausgehen und eine neue Richtung psychologischer Forschung eröffnen will, junge Generationen von Psychologen dazu, die Rolle des anderen bei der Bildung dessen, was er als „gesellschaftliche Persönlichkeit“ bezeichnet, zu erforschen (S. 142). Daher fordert er zukünftige Psychologen auf, „aus einer zu persönlichen Psychologie auszusteigen und mit der Interpsychologie anzufangen, von der Gabriel Tarde sprach.“ (S. 149). Die „Psychologie des Sozius“ ist Janets wichtigster Schritt zu einer Psychologie der Zukunft hin.[99]

Janets Theorie des Sozius wurzelt in seiner klinischen Beobachtung von Patienten, die an einem Gefühl der Verwirrung zwischen dem Selbst und dem anderen leiden, einer Vermischung von Persönlichkeiten, die das kennzeichnen, was Janet als „Psychasthenie“ diagnostiziert. Auf der grundlegendsten Ebene sind diese „Persönlichkeitsstörungen“ (*troubles de la personnalité*) durch das Gefühl des Subjekts bestimmt, von einem anderen besessen zu sein, der die Kontrolle über die Gedanken und Handlungen des Subjekts übernimmt. Wie Janet in erzählerischem Ton berichtet, sind die folgenden typische Klagen: „Eine andere Person kennt seine eigenen Gedanken und besitzt sie ebenso wie er selbst“; „er hat ständig das Gefühl, dass ihm seine eigenen Gedanken gestohlen würden und dass andere sie besitzen“, „er hört sogar das Echo seiner Gedanken wiederholt vom anderen, der von ihnen Besitz ergriffen hat,“ (S. 142). Infolge dieser Ver-wirrung von Identitäten, wobei nicht

---

den „Troubles“ (T).

99 Zu einer allgemeinen Darstellung von Janets Psychologie des Sozius siehe Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten*, S. 527–47. Zu Tardes Einsichten in die Interpsychologie der Nachahmung siehe *Die Gesetze der Nachahmung*, S. 218–237, S. 346–376.

mehr klar ist, wer spricht und denkt (das Subjekt oder das Echo des Subjekts?), wissen die Patienten auch nicht mehr, wer ihre Handlungen steuert (das Ich oder das Phantom von Ego?) Zum Beispiel behauptet Maury, ein Patient, der an Psychasthenie leidet, dass er „Phantome [sieht], die Bewegungen vollziehen, die er gerne ausgeführt hätte, die er aber in Wirklichkeit nicht ausführte."[100] Ähnlich teilt James, der an derselben Persönlichkeitsstörung leidet, diese Nicht-Unterschiedenheit der Identität Janet in einer direkten mimetischen Erzählung mit: „Es ist wie ein Phantom, das da neben mir oder in mir ist" (*un fantôme qui est là à côté de moi ou en moi*) (D, S. 65).[101]

„Sozius" ist der Begriff, den Janet für ein solches Phantom verwendet, das als ununterscheidbar vom Ich erlebt wird. Dieses mimetische Phantom erzeugt also ein tiefes Gefühl der Entpersönlichung, Mechanisierung und des Verlusts der Grenzen der Individuation, was das Ich seiner „eigentlichen" Identität beraubt.[102] Der Sozius ist also nichts mehr

[100] Pierre Janet, „Les sentiments dans le délire de persécution" (1932), in: *Bulletin de Psychologie* 47, Nr. 413 (1993–1994), S. 37. Im Folgenden „Délire" (D).

[101] Andere Patienten, die an Psychasthenie leiden, drücken diesen Zustand der Entpersönlichung in einer Sprache aus, die wir vorsichtigerweise nicht als nur symptomatisch für ihre mimetische Krankheit (Pathologie) abtun sollten, wenn auch nur deshalb, weil diese Sprache die deutliche Einsicht in die Funktionsweise der mimetischen Enteignung (Patho-logie) bezeugt. Beispielsweise sagt Laetitia: „meine Beine gehen so wie die eines emsigen Automaten. Ich bin eine mechanische Frau … Ich bin für keine meiner Taten verantwortlich; jemand anders ist dafür verantwortlich" (T, S, 157). Ein anderer Patient fügt hinzu: „ich bin nichts weiter als eine arme Puppe, die von allen Seiten an Fäden gezogen wird. Sie stehlen meine Gedanken, sie stehlen meine Seele, sie leihen mir die Seele eines anderen"; „Ich bin nicht mehr ich selbst; Ich weiß nicht mehr, wer ich bin … " (S. 157f.). Siehe auch Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase* (Paris, 1975), S. 54. Man beachte, dass Batailles bekenntnishafte Sprache manchmal das Gefühl der Entpersönlichung zum Ausdruck bringt, das von Janets Patienten ausgedrückt wird, die an jener mimetischen Persönlichkeitsstörung der Psychasthenie leiden . Wie er es in *Sur Nietzsche* formuliert: „ich schäme mich über mich selbst. Ich wäre sanft, leicht zu beeinflussen. … Alle Kräfte in mir scheinen erschöpft zu sein … eine ständige Angst hat gerade meine Nerven endgültig zerstört … (Wenn ich unter den wirklichen Umständen meines Leben mich auch nur einen Augenblick lang gehen lasse, dreht sich mir alles)" (VI, S. 104). Und doch bleibt Bataille auch in diesen tiefsten Augenblicken gegen sich selbst gespalten. So präzisiert er: „Im Gegensatz zu diesem steht ein Bewusstsein, das sich seiner selbst sicher ist; wenn es eine Gelegenheit zum Handeln gibt, werde ich sie ergreifen [*je la jouerai*], und zwar nicht als zweitrangiges Spiel, sondern indem ich mein Leben einsetze." (VI, S. 104).

[102] Als Stützung unserer Genealogie des Phantoms von ego erwähnt Janet, dass die

und nichts weniger als das Phantom von Ego, das wir die ganze Zeit verfolgt haben, ein psychisches Phantom, das Besitz ergreift von den Handlungen, Gedanken, Gefühlen und von der Seele und schließlich für die Entwicklung schwerer psychischer Wahnvorstellungen verantwortlich ist, die zum Bereich der Psychopathologie gehören. Doch trotz der klinischen Grundlagen von Janets Psychologie des Sozius achtet er sorgfältig darauf, diese „Persönlichkeitsstörung" nicht im Sinne von „seltenen pathologischen Missgeschicken" abzutun (C, S. 149). Für Janet bezeichnet der Begriff „Sozius" nicht einfach eine phantasmatische, psychische Wahnvorstellung im Geist der Patienten, die an Psychasthenie oder Verfolgungswahn leiden. Im Gegenteil bestimmt er im Gefolge James Baldwins die Sozii als diejenigen Figuren, die bei der Bildung des Subjekts wichtig sind (Eltern, Geschwister, Lehrer, Freunde), äußere Vorbilder, die für die psychische Entwicklung des Kindes wesentlich sind. Weit davon entfernt, die Psychologie des Sozius auf den Bereich der Psychopathologie zu beschränken, dehnt Janet seine patho-*logischen* Implikationen auf alle Subjekte aus, die in einer Rapport-Beziehung mit signifikanten anderen aufwuchsen.

Angesichts dessen, dass die Mimesis-Theoretiker, denen wir bisher begegnet sind, wiederholt den Nachahmungsstatus von Kindern betont haben, sollten wir nicht überrascht sein, wenn ein praktizierender Psychologe und aufmerksamer empirischer Beobachter wie Pierre Janet die Psychologie des Sozius mit der Psychologie der Mimesis verbindet. Tarde folgend, stellt Janet fest, dass „der Beginn des sozialen Lebens im Akt der Nachahmung liegt." (T, S. 167), und um diese mimetische Forschungsrichtung zu ergänzen, beruft er sich auf Kinderpsychologen wie Paul Guillaume, James Baldwin und Henri Wallon, die geltend machen, dass die Ich-Entwicklung von Anfang an ein sozialer, mimetischer Prozess ist. „Der Akt des Sozius", schreibt Janet, „bestimmt die mehr oder weniger vollständigen und genauen Nachahmungen, die wir ganz früh schon bei Kleinkindern sehen." (S. 167). Und er fügt hinzu: „[James M.] Baldwin hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass die wichtige Folge der Nachahmung darin besteht, die Gedanken eines anderen in das

theoretischen Wurzeln dieser mimetischen Nichtunterscheidung auf Nietzsche zurückverfolgt werden kann: „In seinem Buch über psychische Minderwertigkeit hat ein deutscher Psychiater, der von Herrn Edg. Michaélis zitiert wurde, welcher selbst von Nietzsche inspiriert ist, gezeigt, dass der Konflikt zwischen ‚mein und dein' [‚*le mien et le tien*'] das zentrale Problem jedes psychologischen Problems bildet." (T, S. 162)

Bewusstsein eines Individuums einzuführen.“ (ebd.). Janet spricht also die Tatsache deutlich aus, dass die Eingliederung des andern/Sozius in das Selbst tatsächlich durch Mimesis stattfindet und infolgedessen das Kind als soziales, affektives Subjekt entsteht. Wenn wir wiederholt betont haben, dass die Mimesis ein komplexes, intersubjektives Phänomen ist, das sich einfachen, linearen Erklärungen entzieht, erinnert Janet uns außerdem daran, dass die Mimesis „weit davon entfernt ist, so einfach zu sein, wie wir meinen“, und fügt unserem Verständnis der mimetischen Kommunikation eine weitere Komplexitätsschicht hinzu, die für die Entstehung des Phantoms von ego verantwortlich ist. Daher präzisiert er den intersubjektiven Prozess der Kommunikation folgendermaßen:

> Im Verlauf derselben Handlung muss ich ständig mein Verhalten [*conduite*] gegenüber einem Sozius modifizieren, je nach der Reaktion, die sie hervorruft, eine Reaktion, die ich unaufhörlich berücksichtigen muss … das nachahmende Subjekt modifiziert seine Handlung in Beziehung zur Handlung des anderen und … das nachgeahmte Subjekt modifiziert ebenso seine eigene. Somit wird einer nicht ausschließlich passiv nachgeahmt; und es gibt eine besondere Einstellung dessen, der nachgeahmt wird. (D, S. 34)

Janet zufolge ist die Mimesis ein grundsätzlich beziehungshafter Prozess, der saubere Unterscheidungen zwischen Nachahmendem und Nachgeahmtem, Kopie und Original zugunsten eines Rückkoppelungseffekts überschreitet, der eine lineare kausale Logik kurzschließt. Die Nachahmung des anderen durch das Subjekt erzeugt eine rückwärts gerichtete Wirkung, durch die der andere beginnt, das Selbst zu imitieren, das den anderen imitiert und so weiter. Infolgedessen gibt es bei der Mimesis des Verhaltens keinen stabilen Bezugsgegenstand für das Subjekt zu imitieren, sondern vielmehr einen dynamischen spiralförmigen Prozeß wechselseitiger Interaktion, der die binäre Unterscheidung zwischen Ursprung und Kopie, Subjekt und Echo des Subjekts, Ich und Phantom des Ichs in Frage stellt.[103]

Nun erzwingt dieser spiralförmige Prozess mimetischer Kommunikation, der von Kindheit an die Beziehung des Subjekts zu den Sozii

[103] Janet erfasst hier intuitiv jüngere postmoderne Entwicklungen der Mimesistheorie, denen zufolge die Logik der Mimesis durch die Logik des Simulakrum ersetzt ist. Zu einer theoretischen Erweiterung dieser Theorie der Simulakra oder Artefakte innerhalb des Bereichs der eigentlichen Psychologie siehe Borch-Jacobsen, *Folies à plusieurs*.

prägt, welche es umgeben, eine Neubetrachtung der Subjektivität in relationalen und reziproken Begriffen, anstatt in monadischen und narzisstischen. Indem er die psychologischen Implikationen dieser reziproken mimetischen Beziehung ausführt, fügt Janet hinzu, dass der Sozius eine solche grundlegende Stellung in der inneren, psychischen Entwicklung des Ichs einnimmt, dass er die Unterscheidung zwischen Selbst und anderem stört, die für herkömmliche Vorstellungen von „Persönlichkeit" so zentral ist:

> Die beiden Persönlichkeiten, die des Subjekts und die des Sozius entstehen zusammen auf verworrene Weise [s'édifient ensemble d'une manière confuse]. ... Hier kommen wir zu einer anscheinend paradoxen Idee, nämlich dass die Unterscheidung zwischen Personen, zwischen mir selbst und dem Sozius, nicht so grundlegend und primitiv ist, wie wir meinten, und dass es eine Zeit gab, von der noch Spuren übrig sind, in der meine Person und meine Handlungen mit der Person und den Handlungen von anderen vermischt waren. (C, S. 145)

Es ist klar, dass Janet zufolge klinische Fälle, die behaupten „ich bin nicht mehr ich selbst" oder dass ein „Phantom" von ihrem Ich Besitz ergreift, nur eine uranfängliche Verwirrung der Identität an die Oberfläche bringen, die, wie er sagt, „natürlich und häufig" ist (S. 141) und die für die Entstehung eines *relationalen, affektiven* Ichs oder Subjekts verantwortlich ist. Daher ist die Vermischung der Identität, die eine solche mimetische Beziehung in der Kindheit bestimmt, nicht das Ergebnis zweier getrennter Iche, die mit sich selbst identisch sind und später sich in einem gemeinsamen Kommunikationsakt miteinander vereinigen, sondern vielmehr ist die Kommunikation die notwendige Bedingung für die Entstehung des Phantoms von ego aus dem affektiven Pathos des anderen. So verstanden, wird das Ich nicht als eine solipsistische, selbständige Monade aufgefasst, die im Nachhinein mit anderen Ichen in Beziehung tritt. Im Gegenteil ist es Janet zufolge gerade der Prozeß affektiver Kommunikation mit den anderen/Sozii – was er auch als „die Vermischung des Subjekts und des Sozius" bezeichnet (T, S. 166) –, was das Subjekt als relationales, mimetisches Wesen hervorbringt. Mit anderen Worten, Janet behauptet, dass die Erfahrung mimetischer Kommunikation mit dem Sozius nicht nur der Subjekt/Objekt-Unterscheidung vorangeht, sondern stattdessen auch die notwendige Bedingung für die Ausbildung des psychischen Lebens des Subjekts ist.

Jüngere theoretische Entwicklungen haben Janets Traum von einer Psychologie der Zukunft, die auf die relationale, mimetische Dimension

der Subjektbildung achtet, neuen Schwung verliehen. Auf dem Gebiet der Kinderpsychologie haben Meltzoff und Moore beispielsweise eine relationale Perspektive eingenommen, um die Frage nach der Nachahmung des Kindes zu beantworten, während sie gleichzeitig zur automatischen Reaktionsbereitschaft für die Nachahmung von Gesichtsbewegungen zurückkehren, die den modernistischen Befürwortern des mimetischen Unbewussten als zentral für die Kommunikation zwischen dem Neugeborenen und seiner Mutter auffiel. Indem sie ihre Forschung empirisch begründen, haben diese zeitgenössischen Psychologen festgestellt, dass Neugeborene, die erst ein paar Stunden alt sind, schon bereit für die Nachahmung von Gesichtsbewegungen sind wie zum Beispiel das Ausstrecken der Zunge oder das Öffnen des Mundes; Rekordzeiten mimetischer Reflexe wurden bislang bei 30 Minuten alten Neugeborenen entdeckt! [104] In einem anderen wichtigen Forschungsbereich der Mimesistheorie haben neurophysiologische Studien in den 1990er Jahren das Vorhandensein von „Spiegelneuronen" im Gehirn festgestellt, die automatisch von den visuellen Bewegungen anderer ausgelöst werden, zu denen das Subjekt in Beziehung steht, wobei der neuronale Mechanismus das beobachtete Verhalten mit dem ausgeführten abgleicht. Wie eine der zentralen Figuren dieser Entdeckung, Vittorio Gallese, es formuliert: „‚Verstehen' wird erreicht durch die Modellierung eines *Verhaltens* als *Handlung* mithilfe einer motorischen Äquivalenz zwischen dem, was die anderen tun, und dem, was der Beobachter tut."[105] Durch eine unbewusste, verkörperte Nachahmung der Handlungen und Ausdrucksbewegungen des anderen verstehen wir also die Absichten und Gefühle des anderen und reagieren entsprechend. Und da Neugeborene von Anfang an für solche mimetischen Mitteilungen empfänglich sind, muss folglich der Brennpunkt der Aufmerksamkeit von einer egozentrischen Theorie der Ich-Bildung zu einer „wir-zentrischen" kommunikativen Erfahrung hin verlagert werden, die einen „geteilten Geist" hervorbringen.[106] Das ist tatsächlich eine revolutionäre Entdeckung, die

[104] Siehe Meltzoff und Moore, „Persons and Representation, S. 9–12; Meltzoff, „Out of the Mouth of Babes", S. 55–74; Braten Stein, „Introduction", in: Stein, Braten (Hg.), *Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), S. 1–11.

[105] Gallese, „Shared Manifold Hypothesis", S. 39. Siehe auch Gallese, „The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social identification", in: *Mimesis and Science*, S. 87–108.

[106] Gallese, „The Two Sides of Mimesis", S. 97.

uns dazu zwingt, die Grundlagen des Prozesses der Ich-Bildung sowie nicht-sprachlicher Formen der Kommunikation zwischen Erwachsenen neu zu denken. Sie ist aber auch eine *Wieder*-Entdeckung eines mimetischen Prinzips, das einst bei modernistischen Seelenärzten wohlbekannt war. Jedenfalls hatte Nietzsche schon von einer „alten Assoziation zwischen Bewegung und Empfindung" gesprochen, und seine modernistischen Nachfolger wiederholten sehr bald diese unzeitgemäße psychophysiologische Erkenntnis. In einem gewissen Sinne beweisen also diese jüngeren Entwicklungen in den Neurowissenschaften auf einer experimentellen Grundlage, was modernistische Mimesis-Theoretiker schon lange wussten, nämlich dass das Ich nicht in Isolation entsteht, sondern in einer Beziehung unbewusster und mimetischer Kommunikation mit anderen. Die Betonung unbewusster Formen der Nachahmung, denen wir wiederholt in der nietzscheanischen Strömung des Modernismus begegnet sind, können nicht mehr einfach als Produkt einer antiquierten Auffassung des Unbewussten abgetan werden. Ihr unmodischer Ruf im vergangenen Freud'schen Jahrhundert rührte einfach von der Tatsache her, dass modernistische Mimesis-Theoretiker ihrer Zeit voraus waren. Daher beharrten sie darauf, dass mimetische Reflexe viel wichtiger für die Bildung des Ichs sind, als Psychologen von Freud an tatsächlich einsahen.

Infolgedessen, und das ist ein entscheidender Punkt, muss die Subjektivität von allem Anfang an in relationalen, auf die Nachahmung bezogenen Begriffen neu gedacht werden. Denn, wenn das Subjekt von den ersten Lebensstunden an unbewusst auf mimetische Reflexe reagiert, dann muss eine Theorie der Ich-Bildung dem relationalen Prozess, der in den Zwischenräumen der Intersubjektivität, zwischen dem Ego und dem Sozius stattfindet, viel mehr Aufmerksamkeit zuwenden. Und wenn wir die Entstehung des Ichs erklären wollen, ist eine Umkehrung der Perspektive angebracht: Das Ich sollte nicht als die Ursache der Mimesis, sondern als ihre Wirkung angesehen werden; die Mimesis folgt nicht auf das Ich, sondern bringt es hervor. Diese Neubestimmung der mimetischen Grundlagen der Subjektivität, die Mimesis-Forscher jetzt zu untersuchen beginnen, ist genau das, was die Autoren, mit denen ich mich befasse, die ganze Zeit über getan haben. Von Nietzsche zu Conrad, von Lawrence zu Bataille liefern uns diese modernistischen Autoren eine alternative Theorie des Subjekts, dessen mimetische Grundlagen nicht nur mit topaktuellen wissenschaftlichen Entdeckungen übereinstimmen. Sie helfen uns auch dabei, die gesellschaftlichen,

politischen und ethischen Implikationen solcher Entdeckungen durchzudenken. In diesem Sinne machen nietzscheanische Modernisten unser Verständnis des Ichs ganz buchstäblich *neu* und aktualisieren es für unsere heutige hypermimetische Zeit.

Nach diesem Umweg über die Psychologie des Sozius können wir nun besser verstehen, warum diese anderen (Sozii) als konstitutiv für das psychische Leben des Ichs erlebt werden. Eine mimetische Beziehung mit dem Sozius im Erwachsenenalter öffnet jene affektiven Kanäle wieder, die das Ich zuallererst nährten, Kanäle, die das vermitteln, was Janet auch als „eine unmittelbare und gewissermaßen reflexhafte Gewissheit der Gefühle von anderen" bezeichnet (T, S. 161).[107] Typische Beispiele für diese unbewussten, mimetischen Affekte, die die Stabilität der Identität stören, betreffen die Beziehungen der Mutter zum Kind und allgemeiner das Imitationsverhalten des Kindes.[108] Und um die Neuinszenierung einer solchen Verwirrung der Identität auf der umfassenderen, gesellschaftlichen Ebene zu illustrieren, gibt Janet das Beispiel des Befehls des Führers (*commandement du chef*) an die Soldaten und die motorische Ausführung des Subjekts (*exécution motrice imitative*), die auf den Befehl folgt. Mit anderen Worten, Janet dehnt seine Überlegungen zur Psychologie des Sozius auf jene paradigmatischen Beispiele aus, auf die sich auch Bataille beruft, um den Prozeß der mimetischen Kommunikation zu erklären. Das Kind, das automatisch den Gesichtsausdruck

[107] Bataille erwähnt zwar zu Recht, dass Janet der Psychologie des 19. Jahrhunderts nicht unkritisch gegenübersteht, aber Janets Einwände betreffen nicht die Betonung unmittelbarer Reflexe durch seine Vorläufer. Janet erhebt vielmehr Einwände gegen die Tatsache, dass die Psychologen des 19. Jahrhunderts glauben, dass „der Mensch unmittelbar erkennt, *aufgrund seiner eigenen Persönlichkeit*" anstatt aufgrund einer nicht weniger unmittelbaren und reflexartigen „Erkenntnis der *Persönlichkeit anderer*" (T, S. 161; Hervorhebung des Autors). Andererseits macht Janet geltend, dass das Subjekt auf der Grundlage der affektiven Erkenntnis des anderen/Sozius erkennt. In diesem Sinne sympathisiert er mit einem anderen modernistischen Schriftsteller wie Proust, der wie Nietzsche, Conrad und Lawrence erkennt, dass wir nicht nur zum psychischen Leben des anderen, sondern auch zu unseren eigenen Affekten durch die Mimesis der Gefühle des anderen Zugang haben. „Marcel Proust hat es sehr gut ausgedrückt: „‚Wir kennen nur die Leidenschaften der anderen. Was uns gelingt, über unsere eigenen Leidenschaften zu wissen, haben wir von anderen gelernt. Wir verstehen die anderen, indem wir wie sie werden, wir erraten die Gedanken der anderen durch Nachahmung.'" (T, S. 167).

[108] Henri Wallon folgend, schreibt Janet, dass „das Kind an allem teilnimmt, was es umgibt, Menschen und Dingen, und wir beobachten ständig Verschmelzungen einer Vielheit von Menschen in einer einzigen Person." (T, S. 176).

der Mutter nachahmt, und der Soldat, der gedankenlos im Gleichschritt marschiert oder strammsteht, sind keine monadischen Subjekte, die mit anderen Subjekten kommunizieren – Individuen (aus dem Lateinischen, unteilbar), die selbständig, in sich geschlossen und im Grunde von anderen verschieden sind. Vielmehr sind sie an einem Prozess affektiver, unbewusster Beziehung beteiligt, der auf der primären Offenheit des Ichs für den Affekt des Sozius beruht.

DAS KITZLIGE ICH

Welche Auffassung des Subjekts liegt dem Bataille'schen Modell der Kommunikation zugrunde? Was sind die affektiven Grundlagen der sogenannten ansteckenden Subjektivität, die seine Auffassung souveräner Kommunikation prägt? Eine direkte Antwort – das sollte inzwischen klar sein – lässt sich in Batailles Berufung auf die Tradition des mimetischen Unbewussten im Allgemeinen und Janets Psychologie des Sozius im Besonderen finden. Genauer ist für Bataille wie für Janet vor ihm die Tatsache, dass das Ich von Anfang an reflexartig für den Affekt des Sozius offen ist, dafür verantwortlich, dass es auch später für die Macht mimetischer Ansteckung anfällig bleibt.

Bataille formuliert das ganz deutlich, während er seine Erörterung der Psychologie des Lachens und der affektiven Durchlässigkeit verfolgt, die es erzeugt. Indem er zeitgenössische Entwicklungen der Kinderpsychologie vorwegnimmt, betont Bataille noch einmal die unmittelbaren spiegelnden Reflexe von Säuglingen: „Ein Kind, das wenige Wochen alt ist und auf das Lachen eines Erwachsenen reagiert, stellt unzweideutig das klassische Beispiel für unmittelbares Lachen dar." (*Coll*., S. 107). Und er präzisiert:

> Ich werde jetzt auf das Lachen des Kindes als grundlegendes Beispiel [*exemple fondamental*] für die Durchlässigkeit für eine gemeinsame Bewegung zurückkommen. Es geschieht angesichts des Lachens eines Erwachsenen [*Il a lieu en face du rire de l'adulte*]. Es stellt zwischen dem Erwachsenen und dem Kind eine Kommunikation her, die schon so tiefgründig ist, dass sie später angereichert und erweitert werden kann, indem ihre Möglichkeiten vermehrt werden, ohne dass sich ihr innerstes Wesen ändert. (S. 109)

Für Bataille war also im Anfang das Lachen. Ursprünglich ausgelöst durch die *Mimik* jenes Sozius par excellence, der die Mutter ist, durch eine unmittelbare, affektive Kommunikation, die auf einem reflexartigen, unwillkürlichen Mechanismus beruht, ist das Lachen für Bataille

die Quelle einer originären Durchlässigkeit des Ichs für den Affekt des anderen/Sozius. So schreibt er, dass „wir in der Flut der Heiterkeit geboren sind“ (*Ess.*, S. 149). Oder, wie er es auch mit einem Vergilzitat ausdrücken wird: „*incipe, parve puer, risu cognoscere matrem* (Wohlauf, kleiner Knabe, erkenne die Mutter am Lachen) (V, S. 389).[109]

Die Durchlässigkeit des Neugeborenen für das Lachen des Sozius ist ein grundlegendes Moment in der Bataille’schen Konzeption des kommunikativen Subjekts. Es ist auch zentral für die Mimesis-Theorie, und zwar aus mindestens zwei Gründen. Erstens macht Bataille deutlich, dass Formen der Kommunikation, bei denen der Sozius das Medium ist, keine sprachliche Botschaft mitteilen („es gibt keine schlichte und einfache Mitteilung“), insofern für Bataille das mimetische Medium die mimetische Botschaft *ist* („was mitgeteilt wird, ist Freude“) (*Coll.*, S. 110). Bataille präzisiert: „Es ist kennzeichnend für diesen paradoxen Prozess, dass er automatisch und unbewusst ist und ausdrücklich nicht in der Abgeschiedenheit, sondern innerhalb der gewöhnlichen Kommunikation vollzogen wird.“ (S. 111). Kein Wunder, dass das Ich bei unbewussten Formen der Kommunikation nicht innehält, um über die Botschaft selbst nachzudenken, sondern von dem elektrisierenden Strom des Mediums fortgetragen wird. Und zweitens dient das Medium des Lachens als affektiver Kanal, durch den das Ich als durchlässiges, relationales, intersubjektives Wesen entsteht. Denn er präzisiert, dass die Freude, die durch das Lachen des Sozius vermittelt wird, eine Kommunikation herstellt, die „so tiefgründig“ ist, dass sie den Weg bereiten wird für zukünftige Formen affektiver Kommunikation. Wie Bataille später sagen wird „das glücklichste Lachen ist dasjenige, das ein Kind entstehen lässt [*fait naître un enfant*].“ (*IE*, S. 128; Übers. modifiziert). Bataille postuliert also einen ansteckenden, aber freudvollen, lebensbejahenden Affekt am Ursprung seiner Ich-Genese und erfüllt den nietzscheanischen Traum von einer fröhlichen Wissenschaft der Mimesis.

Damit sind wir zurück bei der Frage nach der Geburt des Ichs, und abermals finden wir an den Grundlagen des Ichs nichts Originelles – sondern stattdessen Mimesis. Doch für Bataille (im Gegensatz z. B. zu Lacan) ist das ekstatische Jubilieren des Kindes nicht das Ergebnis einer

[109] Bataille präzisiert in einer Anmerkung: „In einer Sitzung am *Collège de Sociologie* brachte Roger Caillois … einen Vorbehalt bezüglich der Bedeutung dieser Zeile zum Ausdruck. Es ist möglich, sie folgendermaßen zu übersetzen: ‚Wohlauf, kleiner Knabe, erkenne deine Mutter an deinem Lachen [*par ton rire*]‘, aber auch ‚an ihrem Lachen [à son rire]‘“ (V, S. 389f.)

Identifikation mit einem statischen Bild (oder *imago*), das das Ich im ergötzlichen Augenblick narzisstischer Selbsterkenntnis auf beruhigende Weise mit den klaren Grenzen der Individuation (oder Form) versorgt.[110] Wie schon für Nietzsche, Conrad und Lawrence vor ihm ist das unmittelbare Pathos des Kindes nicht durch eine vorgängige Vorstellung vermittelt. Bataille macht deutlich, dass „das Lachen der Befriedigung … vor dem Lachen der Anerkennung kommt" (*Coll.*, S. 109). Es hat seinen Ursprung auch nicht in einem selbstzufriedenen Gefühl narzisstischer Selbstbefriedigung über dem Gedanken: „Diese Form ist mein Ich!" Im Gegenteil, das Lachen rührt von der affektiven Offenheit des Ichs für die ansteckende Mitteilung des Lachens des Anderen (oder Sozius) her, die wie ein elektrischer Strom (*un courant électrique*) die Grenzen der Individuation überschreitet und die erfahrungsmäßige Erkenntnis erzeugt: „Dieses Gefühl ist mein Ich!" Um es in unserer Sprache auszudrücken, so entsteht dieses Kind nicht dadurch, dass es sein Spiegelbild anschaut, das ihm aus der Distanz repräsentiert wird („Ich sehe mich selbst; darum bin ich"), sondern erlebt vielmehr mit Freude das lebendige Pathos des Lachens des Sozius, dessen „expressive Ausrufe" das Ich ins Sein kitzeln („Ich fühle – ich bin"). Bataille zufolge wird dieses Ich nicht aus einer visuellen Imago geboren, sondern aus dem Lachen des Sozius; was auch bedeutet, dass am Ursprung des Ichs keine starre, ideale Form steht, sondern ein unkontrollierter Ausbruch von Lachen.

Diese Einsicht in die psychologischen und psycho-physiologischen Grundllagen von Batailles Auffassung des mimetischen Subjekts versetzt uns in die Lage, folgende grundlegenden Fragen zu beantworten, die aus einer rein ontologischen Perspektive an Batailles Denken gerichtet wurden. Leslie Hill fragt sich zum Beispiel, indem er frühere Theoretiker wie Jean-Luc Nancy und Jacques Derrida wiederholt, ob „trotz sei-

[110] Lacan behauptet zuversichtlich: „Es ist diese Annahme der menschlichen Form durch die *imago*, und zwar mehr als eine *Einfühlung*, die in der frühen Kindheit nachweislich fehlt [*une* Einfühlung *dont tout démontre l'absence dans la prime enfance*], die die gesamte Dialektik des Verhaltens des Kindes in Gegenwart des anderen [*semblable*] zwischen sechs Monaten und zwei Jahren beherrscht." Jacques Lacan, „L'aggressivité en psychanalyse", in: *Écrits*, S. 113. Jüngere Forschungen auf dem Gebiet der Entwicklungspsychologie zeigen, dass das Gegenteil der Fall ist und dass Neugeborene von ihren ersten Lebenstagen an empfänglich für die Affekte des anderen/Sozius sind. Da Batailles Auffassung mimetischer Kommunikation mit diesen Entdeckungen übereinstimmt, bietet er einen vielversprechenderen Ausgangspunkt dafür, den Prozess der Ichbildung neu zu denken und vorauszusehen, wer nach dem Subjekt kommt.

nes Versuchs, die Subjekt-Objekt-Beziehung zu überwinden, sein Werk nicht in ihr und der Metaphysik des Subjekts gefangen bleibt."[111] In ähnlichem Sinne behauptet François Warin, obwohl er sich des Vorhandenseins mimetischer Elemente in Batailles Denken bewusst ist, dass Batailles Sprache „häufig in der Metaphysik des Subjekts gefangen bleibt, einer Metaphysik, die ihre Modelle und Begriffe aus den konstitutierten Naturwissenschaften entlehnt (Verschmelzung, Ausfluss, Ansteckung, Auflösung), … Begriffe die immer die Existenz einer Substanz voraussetzen, eines *hypokeimenon*, das isoliert und in sich selbst abgeschlossen ist."[112] Die Darstellung von Batailles heterogenen theoretischen Quellen, die auf einer allgemeineren Kenntnis der längeren Geschichte der Mimesis-Theorie beruht, in die sich Batailles kommunikatives Denken einschreibt, hat uns eines Besseren belehrt. Begriffe wie „Verschmelzung", „Ansteckung", „Ausfluss" stammen, wie wir wiederholt gesehen haben, aus einer transdisziplinären Tradition, die die Ontologie des Subjekts gerade in Frage stellt, auf die sich diese Kritiker beziehen. Genauer ist Batailles Auffassung des Subjekts weit davon entfernt, auf einer in sich abgeschlossenen, monadischen Substanz (oder *hypokeimenon*) zu beruhen, sondern wird von einem kommunikativen Affektfluss durchzogen, der es von Anfang an für das anfällig macht, was Bataille als „Durchlässigkeit [bezeichnet], die man erfährt, wenn man mit einem anderen [oder Sozius] zu tun hat." Kurz, die Bataille'sche Auffassung von Kommunikation beruht nicht auf einer *Metaphysik des Subjekts*, sondern stattdessen auf einer *Psychologie des Sozius*.[113]

Übertreibe „ich" Batailles Berufung auf eine durchlässige Konzeption des Subjekts, die durch die Metaphysik der Subjektivität hindurchgleitet (*glisse*)? Überbewerten „wir" eine Theorie der mimetischen Kommunikation auf der Grundlage eines punktuellen Augenblicks in Batailles früher Periode, indem wir unzulässigerweise seine Interpreta-

[111] Hill, *Bataille, Klossowski, Blanchot*, S. 53.

[112] François Warin, *Nietzsche et Bataille: La parodie à l'infini* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), S. 254.

[113] Im Zusammenhang seiner Theorie der Psychologie des Sozius bemerkt Janet, dass die „Verschmelzungen zwischen dem Bewusstsein des Subjekts und dem des Sozius" das in Frage stellen, was er als „zu abstrakte und allgemeine philosophische Vorstellungen" zur Subjektbildung bezeichnet (T, S. 161). In ähnlichem Sinne schreibt Nietzsche in seiner Darstellung der Ursprünge der Kommunikation: „Es ist, wie man errät, nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnistheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängengeblieben sind." (*FW* 354).

tion des Lachens auf andere Formen souveräner Kommunikation verallgemeinern? Vielleicht. Und doch beharrt Bataille auf dem Postulat der Zentralität des Lachens als *der* fundamentalen Tatsache der Interaktion. So bezeichnet er beispielsweise das Lachen als die „spezifische Form menschlicher Interaktion" (*Coll.*, S. 108) oder wahlweise als „das grundlegende Phänomen der Interaktion" (S. 109). Außerdem betrachtet Bataille die unmittelbare Reaktion des Kindes auf das Lachen des Sozius als die notwendige Form dafür, dass anschließende affektive Mitteilungen stattfinden. „Diese unmittelbare Freude", schreibt er, „wird durch die gesellschaftliche Abänderung des Lachens hindurch fortbestehen" (S. 110). Und er präzisiert: „Das Lachen wäre nur eine der möglichen Strömungen, da Einheit stiftende Bewegungen, die von einer Person auf eine andere übertragen werden können, in der Lage sind, unterschiedliche Formen anzunehmen, sobald die Durchlässigkeit einen Kanal dafür bereitstellt" (S. 109). Bataille zufolge ist also die ursprüngliche Offenheit des Kindes für den Reflex der Mimesis verantwortlich für seine anschließende Durchlässigkeit für andere, indem sie die neurologischen Kanäle öffnet, die den Fluss künftiger Kommunikationsformen ermöglichen. Während er diese Forschungsrichtung verfolgt, macht Bataille deutlich, dass die kommunikativen Flüsse des Pathos sogar das beinhalten, was er vermitteltes Lachen (*rire médiatisé*) nennt – ein irreführender Begriff, insofern dieses Lachen, affektiv gesprochen, nicht weniger unmittelbar ist als die reflexhafte Reaktion des Kindes auf das Lachen des Sozius.[114]

Wenn Bataille eine Unterscheidung zwischen Typen des Lachens einführt, dann deshalb, weil in diesem Fall das Pathos, das ganz unmittelbar von mir selbst zum anderen fließt, durch jenes dritte, heterogene Element „vermittelt" wird, das, wie wir bereits gesehen haben, Bataille so tiefgründig anzieht und abstößt, nämlich der Tod. Man hat gesagt, dass diese Art von Lachen eine Manifestation von Batailles hohlem Lachen (*rire jaune*) (Sartre) sei oder wahlweise, dass es einen Ausdruck von Batailles souveränem Lachen ist (Borch-Jacobsen). In gewissem

[114] Wie Bataille es formuliert, „behält das Lachen, obwohl es fraglos vermittelt ist, einen Aspekt ausgeprägter Unmittelbarkeit in den menschlichen Beziehungen bei, die es steuert." (*Coll.*, S. 112). Bataille wird sich weiterhin bis ganz zum Ende an die Unmittelbarkeit des Lachens halten. So schreibt er beispielsweise in *Die Erotik*: „Wir erkennen unmittelbar das Lachen des anderen, indem wir lachen, oder seine Erregung, indem wir sie teilen." (S. 149).

Sinne treffen beide philosophischen Interpretationen auf Bataille zu.[115] Wir sollten jedoch hinzufügen, dass Batailles „tragisches Lachen", gefühlshaft gesprochen, sich nicht vom Schluchzen unterscheidet, d. h. von einem reflexhaften, unwillkürlichen Mechanismus, der die Grundlagen des Ichs erschüttert. Im Augenblick des Todes des „anderen", eines geliebten, innig vertrauten anderen, der schon Teil des Selbst ist, gibt es nichts mehr zu sehen, geschweige denn zu sagen oder zu denken. Stattdessen haben wir ein Pathos – Bataille sagt auch eine „offene Wunde" (*blessure ouverte*) (V, S. 370) – das die Grenzen des Ichs in einem Gefühl der Durchlässigkeit aufzulösen droht, das ein letztes Mal in Gesellschaft des anderen/Sozius erlebt wird.

Im Kontext dieser Vorlesung am Collège de Sociologie wird Bataille weiterhin andere Kanäle beschreiben, die Affektflüsse gestatten, welche die Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem anderen aufbrechen, um über die Wege (*parcours*) zu fließen, die anfänglich durch das Lachen des Sozius geöffnet wurden. Wie er es formuliert: „Ansteckendes Weinen und erotische Ansteckung sind die einzigen Dinge, die in der Folge in der Lage sein werden, die menschliche Kommunikation zu vertiefen." (*Coll.*, S. 109). Schluchzen und Erotik werden daher auch weiterhin die mimetischen Kanäle vertiefen, die das Ich an den anderen binden. Das bedeutet auch, dass Affekte für Bataille nicht in unterschiedliche Ströme unterteilt sind, die der immanenten Erfahrung der Kommunikation eine theoretische, ideale Form verleihen, sondern vielmehr Teil einer einzigen, emotionalen Kontinuität des Seins sind, die die Iche miteinander verbindet. Wenn Bataille seine Untersuchung dessen, was er als „Momente intensiver Kommunikation" bezeichnet, die eine „Intensität [erzeugen] … die frei ist von persönlicher Bedeutung" (S. 110), weiter verfolgt, wird er außerdem auch andere unmittelbare Formen affektiver Kommunikation hinzufügen, die die Grenzen

[115] Zur Unterstützung von Sartres Hinweis, dass das in Frage stehende Lachen nicht lustig ist, schreibt Bataille: „Es ist immer ein Kummer; es ist immer etwas Entmutigendes, das das entwickelte Lachen verursacht." (*Coll*., S. 110). Das Lachen, das er beschreibt, beinhaltet eine psycho-physiologische Reaktion, die wie ein Schluckauf das Subjekt überrascht, wenn es mit äußerstem Entsetzen konfrontiert ist. Doch, wie Borch-Jacobsen andeutet, gibt es eine bejahende, dionysische Dimension, die Bataille dazu bringt, dieses sinnlose, unwillkürliche Lachen zu akzeptieren und zu bejahen. So zitiert Bataille gern folgende Bemerkung aus Nietzsches Fragmenten: „Die tragischen Naturen zu Grunde gehen sehen und *noch lachen können*, über das tiefste Verstehen, Fühlen und Mitleiden mit ihnen hinweg – ist göttlich." (*IE*, S. 10).

der Individuation aufbrechen, wie zum Beispiel Betrunkenheit, Ekstase, Trance, Dichtung und Drama.[116] Der entscheidende Punkt für uns ist, dass Flüsse ansteckender Affekte durch die kommunikativen Kanäle weiterfließen, die ursprünglich vom Lachen des Sozius geöffnet wurden – ein Lachen, das ein Echo im Subjekt erzeugt und uns an das Vorhandensein dessen erinnert, was Bataille später als „diese(n) andere(n) in mir als meine(n), aber gleichzeitig als andere(n)" bezeichnen wird (V, S. 391).

PHANTOME DES GIPFELS

Ein allgemeines Bewusstsein von Batailles Berufung auf Janets Psychologie des Sozius in seiner früheren, weniger bekannten Periode hilft uns dabei, enigmatische, paradoxe Behauptungen bezüglich der souveränen Kommunikation in seiner späteren, viel gefeierten Periode zu erhellen, Behauptungen, die Kritiker, welche sich Bataille nur aus einer ontologischen Perspektive näherten, häufig verblüfft haben.[117] Beispielsweise haben sich Leser von *Die innere Erfahrung* oft gefragt, warum Bataille die Erfahrung der Kommunikation trotz ihrem ausdrücklich ekstatischen Charakter eine innere nennt (*expérience intérieure*). Aus unserer Perspektive ist klar, dass nur deshalb, weil dieser andere/Sozius bereits psychologisch und physiologisch dem Ich innerlich ist und eine Identität konstituiert, die keine ist, ein Fluss zwischen Innen und Außen, zwischen Selbst und anderem tatsächlich stattfinden kann. Auf ähnliche Weise können wir besser verstehen, warum Bataille schreibt: „Ich kann keinen Unterschied machen zwischen mir selbst und jenen von den anderen, mit denen ich zu kommunizieren wünsche" (*IE*, S. 63). Oder „die Kommunikation ist ein Tatbestand, der nicht zur menschlichen Wirklichkeit hinzukommt, sondern der sie konstituiert." (S. 42; Übers. modifiziert). Weil die Kommunikation mit dem anderen/Sozius das Ich überhaupt erst als relationales Subjekt hervorbringt, sind dua-

[116] Zu einer erschöpfenden Liste affektiver „Ausflüsse", die Batailles Auffassung von souveräner Kommunikation durchziehen, siehe *La souveraineté*, VIII, S. 277.

[117] Selbst später noch in seiner Laufbahn hat Bataille Janet ausdrücklich vor Augen. Beispielsweise schreibt er in einer Anmerkung zur Einleitung von *Die innere Erfahrung*: „Dann begann ich, Janet zu lesen, und stellte mir vor, es sei notwendig, seine Subtilität zu nutzen, um weiter zu gehen." (V, S. 430). Und er präzisiert: „Im Gegensatz zu üblichen Tendenzen in der Mystikforschung beschränkt sich Janet nicht auf das Wissen, das aus Büchern stammt. Er hatte Gelegenheit, eine ‚ekstatische' Frau in einer medizinischen Anstalt zu heilen." (V, S. 429).

listische Kategorien wie „Selbst“ und „anderer“, „Innen“ und „Außen“ nicht mehr haltbar, wenn das Subjekt abermals mit der Erfahrung souveräner Kommunikation konfrontiert ist. Kommunikation impliziert keine Beziehung zu einem anderen, der außerhalb des Selbst steht. Sie beinhaltet auch nicht die Assimilation des anderen an das Selbst und damit die Vernichtung des anderen *als* anderen (wie manche Kommentatoren wiederholt behauptet haben). Vielmehr beinhaltet Kommunikation eine affektive Erfahrung mit dem anderen, die jene affektiven *Kanäle* wieder öffnet, die das Ich als relationales, mimetisches Subjekt hervorgebracht haben.

Während seiner ganzen Laufbahn wird Bataille weiter über Methoden nachdenken, um Zustände ekstatischer, kommunikativer Intimität zu erreichen, die an jene erinnern, welche ursprünglich durch das Lachen des Sozius erlebt wurden. Zu diesem Zweck wird er sich auf die Sprache der dramatischen Verkörperung berufen und kommt zeitweise den Ursprüngen der Mimesis-Theorie in der klassischen Antike sehr nahe, mit der wir begonnen haben. Beispielsweise schreibt Bataille: „So bedient sich die dramatische Kunst der nichtdiskursiven Empfindung und bemüht sich zu rühren, indem sie das Heulen des Windes nachahmt und, durch eine Art Übertragung, danach trachtet, das Blut gefrieren zu lassen: indem sie auf der Bühne eine Figur zittern läßt.“ (*IE*, S. 27). Wie andere Modernisten ist Bataille offensichtlich antiplatonisch in seiner begeisterten Annahme solcher Formen mimetischer Kommunikation. So sagt er beispielsweise, dass in der Dramatisierung das, „was zählt, [. . .] nicht mehr der ausgesagte Wind, sondern der Wind selbst [ist]“ (S. 27). Doch getreu der nietzscheanischen Strömung des Modernismus bleibt er in seiner Erkenntnis platonisch, dass die Sprache der dramatischen Verkörperung (Mimesis) die Macht hat, ansteckende Affekte (Mimesis) zu vermitteln, die menschliche, tierische und natürliche Grenzen überschreiten. Wie Platon bereits in seiner kritischen Darstellung dramatischer Verkörperung gespürt hat, macht die Mimesis nicht bei menschlichen Gefühlen Halt, sondern kann sich ausdehnen, um „wiehernden Pferden, brüllenden Stieren und rauschenden Flüssen und brausenden Meeren und Donner und alle(m) dergleichen“ Stimme und Körper zu verleihen (*Staat*, 396b).

Ersatzweise stützt sich Bataille auch auf besondere hypnotische Techniken, um einen Zustand psychischer Entpersönlichung zu erreichen, in dem das Subjekt sich selbst nicht mehr gegenwärtig ist. Beispielsweise erklärt er seine Methode zur Erreichung eines Zustands mi-

metischer Enteignung folgendermaßen: „Ich fixiere einen Punkt vor mir und stelle mir diesen Punkt als geometrischen Ort aller Existenz und aller Einheit vor“ (*IE*, S. 170). Wenn der Inhalt dieser Erfahrung sich auf eine moderne Neuinszenierung der Passion Christi bezieht und mit Batailles mystischer (transzendenter) Neigung übereinstimmt,[118] ist die formelle Praxis der visuellen Fixierung eines Punktes und der Verlust des Selbst sowie die „Erweiterung der Pupille“ (S. 32), die sie beinhaltet, eines der gewöhnlichsten (immanenten) Mittel, um einen Zustand hypnotischer Entpersönlichung zu induzieren. Unter solchen hypnotischen Bedingungen erkennt Bataille, dass sein Ich „von einer entwaffnenden Plastizität ist“ (S. 177), die ihn dazu bringt, jedes Gefühl für Grenzen zu verlieren und unter die Haut anderer Subjekte zu schlüpfen (*glisser*). Wie Bataille es auch formuliert, indem er sich auf den alten Mesmer'schen/hypnotischen Begriff des Rapport bezieht: In der Erfahrung der Kommunikation existiert das Subjekt „nur im Rapport: es ist ein Knoten wirklicher Mitteilungen“ (VI, S. 408). Oder, wie er es bereits früher formuliert hatte: In einer solchen Erfahrung von Kommunikation ist das Subjekt „nicht leicht unterscheidbar von seinem Mitmenschen, mit dem es in Rapport steht, vom Sozius“ (II, S. 287). Innere Erfahrung erweist sich als geteilte Erfahrung; souveräne Kommunikation erweist sich als mimetische Kommunikation.

Auf dem Gipfel der Erfahrung lässt die souveräne Kommunikation das Subjekt in der Luft schweben, und zwar in einem Augenblick, da die Grenzen der Individuation aufgehoben sind, sowohl aufgelöst als auch aufrecht erhalten durch das magnetisch-mimetische-hypnotische-identifikatorische-unbewusste Pathos, das durch ihre Körper und die Gemeinschaft im Ganzen fließt. In einem solchen Zustand des Selbstverlusts liegt dem Subjekt ganz natürlich nichts mehr an der profanen Sphä-

[118] Bataille richtet seine Darstellung der Dramatisierung an den mystischen Exerzitien des heiligen Ignatius aus. Berüchtigterweise versucht Bataille, einen Zustand psychischer Entpersönlichung durch die hypnotische Identifikation mit Bildern des gefolterten Chinesen Fou-Tchou-Li zu erreichen, ein moderner und wirklicher Christus/Dionysos, der buchstäblich in Stücke gerissen wurde. In diesem Sinne treibt Bataille die nietzscheanische Erfahrung der Identifikation mit dem dionysischen *sparagmos* auf die Spitze. Sowohl die Erfahrungen der mimetischen Dramatisierung als auch der hypnotischen Entpersönlichung sind dafür verantwortlich, einen Zustand völliger Enteignung zu erzeugen, in dem das Ich sich nicht mehr gegenwärtig ist: „[Ich empfand] diesen Zustand mit größerer Intensität als gewöhnlich und wie wenn ein anderer und nicht ich ihn verspürte [*comme si un autre et non moi l'éprouvait]*.“ *(IE*, S. 156).

re der Arbeit, dem Bereich des Nützlichen, das durch ein pflichtbewusstes Vorhaben verwirklicht werden kann, welches sich in der Zeit entfaltet. Mit anderen Worten, die Erfahrung mimetischer Kommunikation ist das allgemeine Scharnier, das das Subjekt von einem Pol zum anderen von Batailles begrifflicher Ökonomie schwanken lässt: vom Profanen zum Heiligen, von der Arbeit zum Spiel, vom Vorhaben zum Zufall, von der Zeit zum Augenblick, von der „Sklaverei" zur „Souveränität". Im Augenblick der Kommunikation ist das Subjekt zwar „*sans emploi*" (unbeschäftigt). Doch Bataille meint, dass diese „Erfahrung" des Gipfels" (*expérience du sommet*) die Tore dafür öffnet, dass „sensible emotionale Kontakte" fließen können (VIII, S. 288); und dieser affektive Fluss, in dem das Subjekt offen für das Pathos des anderen/Sozius ist, ist für ihn Leben, wahres Leben. So schreibt er: „Die Wahrheit ist nicht dort, wo Menschen sich in Isolation betrachten: Sie beginnt mit Gesprächen, geteiltem Lachen, Freundschaft, Erotik und findet nur statt im Übergang vom einen zum anderen" (*en passant de l'un à l'autre*) (V, S. 282). Souveräne Kommunikation ist also auch im Erwachsenenalter weiter möglich, weil das Subjekt durch den anderen in der Kindheit entsteht; sie ist eine innere Erfahrung, die den affektiven Rapport neu inszeniert, der das Ich wohl oder übel als eine durchlässige, fluide Entität entstehen lässt. Das bedeutet auch, dass im Anfang nicht das Ich ist, sondern die Erfahrung mimetischer Kommunikation, eine mimetische, affektive und unbewusste Erfahrung, durch die das Ich *mit* dem anderen, *als* anderer geboren wird.

Vom Lachen zur inneren Erfahrung über Tränen, Trance, Erotik, Opfer und Drama scheint die Mimesis tatsächlich im Zentrum von Batailles beständiger Beschäftigung mit souveränen Formen der Kommunikation zu stehen. In diesem letzten Kapitel habe ich geltend gemacht, dass das Subjekt nur aufgrund der vorgängigen Affizierbarkeit des Subjekts durch das Pathos des anderen/Sozius, der dem Ich sowohl äußerlich als auch innerlich ist, für spätere Formen kommunikativer Erfahrungen durchlässig bleibt. Mit anderen Worten, weil das Ich von Anfang an ein anderes Ich gekettet ist, können solche magnetischen-elektrischen-hypnotischen Ströme, die für die souveräne Kommunikation typisch sind, wirklich fließen. Kommunikation hat also nicht nur mit der Auflösung der Grenzen des Ichs zu tun; und auch nicht nur mit einer mystischen Verschmelzung mit der „Kontinuität des Seins" (obwohl sie beides ist); sondern auch und vielleicht wichtiger noch mit einer Neuinszenierung jenes ganz immanenten, psycho-physiologischen Prozesses,

der das Ich als ein soziales, relationales Subjekt hervorbringt. So verstanden, öffnet das Lachen des Sozius die Kanäle der affektiven Kommunikation, die den Weg bereiten für die zukünftige Durchlässigkeit des Ichs für andere Formen kitzliger, mimetischer Erfahrungen.

Für Bataille und andere Modernisten nietzscheanischer Inspiration ist das Ich von Anfang an schon ein phantasmatisches Geschöpf. Nicht in dem oberflächlichen Sinne, dass es bloß eine Kopie oder Reproduktion anderer Iche ist, sondern in dem tieferen, affektiven Sinn, dass das Ich durch eine unbewusste Form von Kommunikation mit dem anderen (Sozius) geboren wird. Die Erfahrung der Mimesis in diesem Sinne impliziert keine Enteignung des Ichs von seiner „wirklichen", „ursprünglichen" Identität, da es eine solche Identität überhaupt nicht gibt. Sie ist vielmehr gerade die Bedingung, die eine affektive, relationale Entstehung ermöglicht. Und wegen dieses primären, mimetischen Prinzips, dass die Kanäle der Kommunikation aufstößt und das Ich als relationales Subjekt in der Kindheit hervorbringt, reagiert das Ich wohl oder übel auch weiter auf die quälende Macht mimetischer Besessenheit bzw. Enteignung im Erwachsenenalter. Allgemeiner gesagt, wenn Batailles kommunikatives Denken zukünftige theoretische Entwicklungen bezüglich der intersubjektiven Grundlegung der Ich-Bildung vorwegnehmen kann, dann auch deshalb, weil er sich auf die interdisziplinäre Tradition des mimetischen Unbewussten stützt und sie erweitert, die unserer gesamten Untersuchung zugrunde lag. In diesem Sinne stützt sich der postmoderne Tod des Subjekts, den Bataille antizipierte, weiter auf eine modernistische Geburt des Ichs. Nach der Auflösung des Ichs ist es die Geschichte dieser Geburt, die uns Bataille zu erzählen gestattete.

Batailles Theorie des mimetischen, kommunikativen Subjekts verspricht keine endgültige Offenbarung, die ein für allemal das Phantom von Ego entlarven würde, welches wir die ganze Zeit verfolgt haben, indem er versichernd auf etwas Originelles hinter der Maske deutet. Er bietet auch keine einzige, homogene und endgültige Antwort auf die offene Frage „Wer kommt nach dem Subjekt?" Doch seine Theorie der Geburt des Subjekts aus dem Lachen ist immer für die Möglichkeit des Anders*werdens* offen. Er erinnert uns auch daran, dass die Gefühle, die uns bei der Erfahrung der Kommunikation übermannen, im Subjekt einen Widerhall erklingen lassen, wenn auch nur deshalb, weil wir von Anfang an für jenen anderen/Sozius durchlässig sind, der wir selbst sind, während er zugleich jemand anderes ist. In diesem Sinne entsteht das Ich Bataille zufolge buchstäblich aus dem „Phantom, das neben mir

oder in mir existiert".[119] Dieses Phantom ist so grundlegend mit dem Ich verschränkt, dass es nicht von dem getrennt werden kann, was das Ich ist; es kommuniziert nicht *mit* mir, sondern *durch* mich, weil es immer schon *in* mich gekettet ist – als Teil der Erfahrung „in der Vielheit ein einziger zu sein" (*Sur Nietzsche* VI, S. 279).

[119] In einem Kommentar zu Janets Psychologie des Sozius schreibt Henri Wallon: „Diese Beziehungen [zu anderen] selbst scheinen durch das Phantom des anderen [*fantôme d'autrui*] vermittelt zu sein, das jeder in sich trägt. Die Variationen der Intensität, die dieses Phantom [*fantôme*] betreffen, regieren das Niveau unserer Beziehungen zu anderen." Henri Wallon, „The Role of the Other in the Consciousness of the Ego", in: *The World of Henri Wallon*, übers. v. Donald Nicholson-Smith (New York: Jason Aaronson, 1946). http://www.marxisats.org/archive/wallon/works/1946/ch7.htm.

Koda
Neubetrachtung der Mimesistheorie[120]

Drehend und drehend in immer weiteren Kreisen
Hört der Falke seinen Falkner nicht;
Alles zerfällt, die Mitte hält nicht mehr …

– W. B. Yeats, „The Second Coming“ (Die Wiederkunft)

Die spiralförmige Bewegung unserer mimetischen Forschung hat sich um ansteckende Patho(-)logien gedreht, die die Moderne durchziehen und für die Hervorbringung dessen verantwortlich sind, was Nietzsche als „Phantom von Ego“ bezeichnet. Diese Gespensterjagd durch zentrale Figuren der literarischen und philosophischen Moderne hat uns gelehrt, dass im Europa des fin de siècle vielgestaltige Formen psychischer Enteignung in immer größerer Zahl stattfinden, und zwar mit zunehmender Geschwindigkeit und Ansteckungskraft. Sie hat auch gezeigt, dass die Problematik der Mimesis, obwohl sie im Kontext der Modernismusstudien nur selten erörtert wird, eine der größten Sorgen der Moderne ist. Mimesis betrifft den Körper, das Denken und die Seele des modernen Subjekts; sie prägt auch so verschiedene Disziplinen wie Literatur, Philosophie, Anthropologie, Soziologie und verschiedene Formen dynamischer Psychologie. Infolgedessen erweisen sich neue Entlarvungsoperationen und diagnostische Techniken notwendig, um einen vielgestaltigen Begriff zu verfolgen, der nach Belieben seine Form verändert und sich schnell bewegten Zeiten anpasst. Modernistische Autoren wie Nietzsche, Conrad, Lawrence und Bataille, wenn man sie in Gesellschaft von Gründungstheoretikern wie Platon – aber auch Tarde,

[120] Seit der Veröffentlichung dieses Buches habe ich meine modernistische mimetische Theorie auf das breitere Feld der mimetischen Studien ausgeweitet. Siehe Nidesh Lawtoo, Homo Mimeticus: Eine Neue Theorie der Nachahmung (Berlin: LIT Verlag, 2024).

Burrow, Janet – und in jüngerer Vergangenheit von Mimesistheoretikern wie Girard – aber auch Lacoue-Labarthe, Baudrillard und Borch-Jacobsen – liest, haben uns gelehrt, dass es im Zeitalter der Moderne nicht mehr möglich ist, auf ein einziges, einheitliches, wesentliches Ich hinter dem sich drehenden Kaleidoskop mimetischer Masken zu deuten, die es einhüllen. Auch ist es nicht realistisch, ein einziges, vereinheitlichendes und letztlich homogenes Erklärungsmodell vorzuschlagen, um die heterogenen Manifestationen gespenstischer Erscheinungen in einer Zeit vorherzusagen, in der die Grenze zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, Kopie und Original, dem Ich und dem Phantom von Ego nicht mehr gilt. Die Mimesis kann daher nicht mehr innerhalb der Grenzen eines einzigen Spiegelstadiums konzipiert werden, sondern ist stattdessen in einem Haus voller Spiegel fragmentiert.

Und doch bedeutet das nicht, dass unsere Leitfrage – wer ist das Phantom und worin liegt seine Macht? – unbeantwortet bleibt. Im Gegenteil, modernistische Figuren beantworteten dieselbe Frage, indem sie ständig und beharrlich auf dieselbe, aber vielgestaltige Kraft affektiver Ansteckung verwiesen, die dieses Phantom überhaupt erst erzeugt und die ich der Bequemlichkeit halber unter den alten Begriff der „Mimesis" eingeordnet habe. Gleichzeitig ermöglichte die spiralförmige Bewegung der mimetischen Patho(-)logie die Entstehung spezifischerer, diagnostischer Fragen. Zum Beispiel: Ist das Phantom der Mimesis eine quälende Kraft, die das Ich durchdringt, um es seiner Originalität von außen zu berauben, wie Nietzsche anfänglich anzudeuten schien? Oder ist es das Produkt einer „inneren Erfahrung", die dem Ich mitgeteilt wird, um es von innen her entstehen zu lassen, wie Bataille schließlich zu erkennen gibt? Ist dieses Phantom eine tödliche, lebensverneinende Gegenwart, die man verurteilen und ablehnen soll? Oder ist es eine schöpferische, lebensbejahende Kraft, die man feiern und akzeptieren sollte? Und wenn dieses Phantom die Grenzen zwischen Urbild und Abbild, Innerem und Äußerem, Privatem und Öffentlichem, Aktivem und Passivem, Selbst und anderem überschreitet, in welcher Richtung sollten wir den Genitiv in der Titelphrase „Das Phantom von Ego" lesen? Ist es das *Phantom von Ego* oder das *ego* des Phantoms, das den Geist der Moderne plagt? Diese Überlegungen sind nicht das Ergebnis abstrakter theoretischer Spekulationen. Vielmehr deuten sie auf den komplexen, unbewussten Kommunikationsprozess hin, der die Grundlagen des Ichs auf eine solche Weise beunruhigt, dass nicht mehr klar ist, ob das Ich vor dem Phantom kommt oder das Phantom vor dem Ich. Klar ist je-

doch, dass ansteckende Erfahrungen eine Identität erzeugen, die ganz buchstäblich keine einzige ist, da sie die Grenze zwischen einzeln sein und Vieles werden überschreitet.

Wenn wir diese Untersuchung begonnen haben, indem wir ein mimetisches Phantom jagten, das die Macht besitzt, von außen Besitz vom Ich zu ergreifen – vom antiken Theater bis zur modernen Polis, von archaischen Ritualen bis zu modernen Massen, von der Meinung der Masse bis zur öffentlichen Meinung, vom Theater Wagners bis zu den Kinotheatern – sind wir immer mehr dazu gebracht worden, diesen abenteuerlichen, vielleicht immer noch zu romantischen Wunsch nach einer endgültigen Offenbarung der Mimesis in Frage zu stellen, die das Ich von außen her bloßlegen würde. Stattdessen haben die nietzscheanischen Autoren, denen wir begegnet sind, in einer selbstreflexiven Bewegung, die typisch für die modernistische Wende ist, unsere diagnostischen Objektive immer mehr nach innen gerichtet, um die unbewussten Grundlagen des Ichs von innen her in Frage zu stellen. Und wir stellten fest, dass es am Ursprung des Ichs nichts Ursprüngliches gibt außer der Erfahrung der Mimesis selbst. Diese originäre mimetische Erfahrung, die das Ich aus dem Pathos des anderen entstehen lässt, deutet auf den unbewussten Reflex der Kommunikation hin, der in intersubjektiven, psychosomatischen oder, wie die heutige Wissenschaft nahe legt, neurologischen Begriffen verstanden werden muss. Ich habe die psychophysiologische Quelle von unwillkürlichen, kommunikativen Reflexen, die nicht unter der Willenskontrolle des Bewusstseins stehen, aber das plastische Ich dennoch formen, als „mimetisches Unbewusstes“ bezeichnet. Und ich tat das nicht nur, um es von der Freud’schen Variante zu unterscheiden, sondern auch, um das Primat einer verkörperten, affektiven und relationalen Imitation im Prozess der Ich-Bildung hervorzuheben.

Der Schluss dieser Untersuchung bringt uns also zu dem „Phantom“ zurück, mit dem wir begonnen haben und gestattet uns, es vom anderen Ende des Spektrums aus zu sehen. Und jetzt sehen wir in einer Umkehrung von Perspektiven, die an einen Spiegel erinnern, dass das, was ein „Phantom des Ichs“ zu sein schien, sich als ein „Ich des Phantoms“ erweist. Das bedeutet, dass das Ich eine Wirkung der Mimesis ist, und nicht ihre Ursache; vor der Nachahmung gibt es kein Ich, sondern die Nachahmung erzeugt das Ich in einem Kommunikationsprozess, in dem die Mimesis an erster Stelle kommt, insofern sie eine originäre, aber nicht-originelle Erfahrung ist, aus der das Ich geboren wird. Das ist

keine unbedeutende Umkehrung der Perspektiven. Sie beinhaltet eine kopernikanische Wende weg von ichzentrierten Ansätzen im Hinblick auf Subjektivität, die unser vergangenes Freud'sches Jahrhundert dominierten. Sie gestattet uns auch, jüngere, post-freudianische Entwicklungen einzuholen, die die Bedeutung der Nachahmung von Verhalten für die Ich-Bildung anerkennen. Wie Bataille gezeigt hat, indem er jüngere Entdeckungen in den Neurowissenschaften vorwegnahm, die an den Grundlagen der Subjektivität automatische Reflexe postulieren, ist die Mimesis keine Erfahrung, die erst einsetzt, nachdem das Ich schon gebildet wurde. Vielmehr ist die Mimesis konstitutiv für eine innere, kommunikative Erfahrung, aus der das Ich entsteht. Das Phantom der Mimesis schenkt dem Ich Leben, indem es sein psychophysiologisches System durch einen dynamischen Prozess unbewusster Kommunikation beseelt oder besser innerviert, der den Reflex des anderen (oder Sozius) im Zentrum der Subjektivität verortet. In diesem Sinne steht die Mimesis am Ursprung des Ichs; das Ich ist nur ein Schatten, der von einem mimetischen Phantom geworfen wird.

Es gibt eine Reihe bedeutender Folgerungen, die sich aus dieser nietzscheanischen Umkehrung der Perspektiven ergeben. Zum Schluss möchte ich einen rückwärts gerichteten Blick auf die spiralförmige Bewegung unserer zurückgelegten Bahn werfen und einige ihrer Implikationen für Modernismusstudien und die Mimesistheorie ausarbeiten – und zwar nicht so sehr als *die* Schlussgeste, sondern als Koda, deren Ziel es ist, mögliche Ausgangspunkte für zukünftige Forschungen zu eröffnen.

7. MODERNISMUS UND DIE THEORIE DER MIMESIS

Aus dieser Untersuchung geht keine einzelne, homogene Theorie der Mimesis hervor, kein einheitliches, strukturelles Modell, das die wuchernden Wirkungen der ansteckenden Affekte eindämmt, welche den Gesellschaftskörper in der modernen, post-romantischen Zeit durchschneiden. In gewissem Sinne ist das, was die modernistische Art der Mimesistheorie vorschlägt, nichts Neues. Sie inszeniert einen diagnostischen, klinischen Ansatz neu, dessen Ursprünge so alt sind wie die Ursprünge der Mimesistheorie selbst und sich auf Platons *Staat* zurückverfolgen lassen. Diese perspektivische Methode wurde wiederum in der frühmodernen Periode von jener anti-platonischen Figur zurückgewonnen, die Friedrich Nietzsche ist. Sie beruht auf der Erkenntnis, dass der

Beobachter nicht außerhalb seiner Beobachtungen steht, sondern an ihnen mit ganzer Seele und daher auch mit ganzem Körper teilhat. Dieser „philosophische Arzt" ist, *nolens volens*, in die Pathologien verstrickt, die er diagnostiziert und aus diesem Grund paradoxerweise in der Kunst der psychophysiologischen Sezierung „meistgeübt". Angesichts ihrer modernistischen Wiedergewinnung durch die nietzscheanische Achse des Modernismus überrascht es nicht, dass diese alte platonische Erkenntnis sich auch an der Quelle neuer anti-platonischer Forschungen findet. Das Ziel dessen, was wir als *mimetische Patho(-)logie* bezeichnet haben, bestand daher nicht darin, endgültige transzendente Lösungen für das Rätsel der Mimesis zu geben; auch nicht darin, ein metaphysisches Gedankensystem zu befürworten, das die physikalischen Flüsse ansteckender Affekte in saubere, ideale Formen eindämmen würde. Vielmehr bestand unser Ziel darin, auf einer immanenten, verkörperten, patho*logischen* Grundlage zunehmend ansteckende Formen mimetischer Pathologien zu diagnostizieren, die in einer Vielzahl historisch bestimmter Kontexte das moderne Subjekt infizieren, und zwar von seinen frühmodernistischen Anfängen bei Nietzsche zu hochmodernistischen Figuren wie Conrad und Lawrence, bis schließlich zum Postmodernismus über Bataille.

Dabei haben wir gesehen, dass entscheidende Befürworter der modernistischen Tradition sich gemeinsam bemühen, um die verheerenden Auswirkungen affektiver Ansteckung in einer Zeit zu analysieren, die durch die Beschleunigung der Zeit, die Verschmelzung des Raums, die Verdichtung von Bevölkerungen, die Konfrontation mit der Andersheit, globalisierten Kriegen, technischen Innovationen und massiven Formen psychischer Entpersönlichung gekennzeichnet ist. Sie haben auch eine klinische Diagnose der zugrunde liegenden psychischen und somatischen Gründe geliefert, die das modernistische Ich für das Pathos des anderen so durchlässig machen. Nicht zuletzt schlagen sie ein alternatives Modell des Unbewussten vor, das auf einer mimetischen, und nicht auf einer Verdrängungshypothese beruht. Anstatt großartige, summarische Behauptungen über die einzig mögliche *via regia* zum Rätsel des Unbewussten zu machen, dient diese Hypothese als Ausgangspunkt, um die Grundlagen des Geistes des Modernismus von relationalen, intersubjektiven Voraussetzungen aus neu zu denken, die mit einer Vielzahl von fachgebietsspezifischen Positionen übereinstimmen. Eines der Ziele dieser Untersuchung bestand daher darin, Freudzentrierte Ansätze mit Bezug auf die Psyche zu verrücken, um das Ich für die kaleidosko-

pische Erfahrung mimetischer Formen der Kommunikation zu öffnen. Jetzt müssen wir hinzufügen, dass die modernistische Dezentrierung des Ichs zugunsten der Mimesis auch bedeutete, unseren Ansatz im Verhältnis zu jenem Rivalen Freuds und jener Schlüsselfigur der Mimesistheorie zu positionieren, die René Girard ist. Wenn Girards theoretische Gegenwart im Hintergrund dieser Untersuchung geblieben ist, ist es nun an der Zeit, seine Theorie in den Vordergrund zu stellen. Das wird uns gestatten, die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen unseren jeweiligen Ansätzen mit Bezug auf das alte Rätsel der Mimesis genauer zu bestimmen und neue Forschungsrichtungen für Mimesistheoretiker der Zukunft vorzuschlagen.

In seinem ersten Buch *Figuren des Begehrens: das Selbst und der andere in der fiktionalen Realität* (1961) belebte Girard im Alleingang ein Gebiet wieder, das so alt ist wie die Literaturtheorie – wenn nicht gar so alt wie das westliche Denken – aus einer originellen Perspektive. Sein theoretischer Zug war geschickt und stark. Ohne unbedingt große Behauptungen über seine Operation zu machen, kehrte er den Freud'schen Ansatz mit Bezug auf das ödipale Dreieck auf brillante Weise um, indem er die mimetische Identifikation als *Ursache*, und nicht als *Wirkung* des Begehrens postulierte. So löste er das Rätsel „ambivalenter" Beziehungen zu Vaterfiguren und der sich daraus ergebenden Rivalitäten. In vielen Hinsichten bleibt also Girards Denken von Freud beeinflusst. Das Dreieck der Rivalität ist schließlich eine bewegliche Umkehrung einer Freud'schen Struktur. Girards Betonung des Begehrens als privilegiertes Tor, durch das man Zugang zur Subjektivität hat, war jedoch nicht einfach von Freud inspiriert. Es stimmte auch mit dem Hegelschen Geist der 1960er Jahre überein.[121] Im Gefolge von Alexandre Kojèves anthropomorpher Lesart der *Phänomenologie des Geistes* integrierte Girard

[121] Ich möchte Gary Handwerk dafür danken, dass er eine Reihe von Nietzsche'schen, ethischen Fragen gestellt hat, die gerade den richtigen Anreiz lieferten, um diese Koda zu schreiben. Dieses letzte Kapitel ist ihm in Dankbarkeit gewidmet.

Siehe Girard, „Herr und Knecht", in: *Figuren des Begehrens*, S. 104–120. In seiner frühen Laufbahn spielte Girard die Bedeutung von Kojèves anthropomorpher Lesart Hegels für die Genese seiner Theorie herunter. In jüngerer Zeit schreibt er jedoch: „Gleichwohl lässt sich nicht leugnen, dass Hegel zu dieser Zeit noch ein Bezugspunkt war. Kojèves Einfluss in Frankreich war immens. … Ebenso wie Hegel behauptete ich, wir begehrten nicht so sehr die Dinge selbst als vielmehr den begehrlichen Blick, den die anderen auf diese Dinge richten; in gewisser Weise ging es um *ein Begehren des Begehrens des anderen*." Girard, *Clausewitz zu Ende denken*, S. 69.

die Hegel'sche Lektion über die Dialektik des Begehrens zwischen Herr und Knecht, indem er das „Begehren des Begehrens des anderen" am Ursprung seines strukturellen Modells postulierte. Das tat er, um einer Problematik der Romantik Rechenschaft zu tragen, die bislang unbemerkt und daher ununtersucht blieb und die er treffend als „mimetisches Begehren" bezeichnete. Dabei entwickelte Girard eine ehrgeizige theoretische Alternative zu solipsistischen und egozentrischen Theorien der Psyche, die die romantischen Vorstellungen des „autonomen" und „spontanen" Selbst in Frage stellte, während sie gleichzeitig begann, auf dynamische, strukturelle Weise die romanhafte Genese individueller Begierden, Rivalitäten und zwischenmenschlichen Streitigkeiten in der Zeit der Romantik und danach zu erklären. Später ergänzte Girard in dem, was meines Erachtens sein ehrgeizigstes Werk bleibt, *Das Heilige und die Gewalt* (1972), die platonische Kritik der Mimesis durch die Öffnung der Mimesistheorie für das Gebiet der vergleichenden Anthropologie. Indem er seine frühen literarischen Untersuchungen auf die alte Sphäre des Mythos erweiterte, warf er ein neues Licht auf verborgene Phänomene, die sich an der Grundlage der Kultur befinden, wie zum Beispiel die ansteckende Dynamik der Gewalt, die kathartische soziale Funktion von Opferritualen und die Sündenbockmechanismen, die die Kraft haben, mimetische Krisen aufzulösen. In einem unmodischen Zug postulierte Girard, dass das Opfer nicht als altmodisches anthropologisches Rätsel betrachtet werden sollte, sondern als innovative Lösung des abgrundtiefen Problems der Ursprünge der Kultur, indem er so weit ging, eine Hypothese über die Geburt der Religion, der Menschheit und der Zivilisation *tout court* vorzuschlagen.

In *das Phantom von Ego* habe ich von Girards Einsichten in die Logik der Mimesis, der ansteckenden Dimension der Gewalt und der Rivalitäten profitiert, die sich aus der auf Aneignung gerichteten Natur des Begehrens ergeben – eine Tendenz, die immer noch bei Autoren der Frühmoderne vorhanden ist, die vom Ehrgeiz getrieben werden, ein originelles Denken hervorzubringen und daher von dem Pathos ihrer mimetischen Vorbilder als Rivalen geplagt werden. Ich habe auch einige von Girards wesentlichen methodologischen Prinzipien übernommen, einschließlich seines Rufs nach einem interdisziplinären Ansatz mit Bezug auf die Mimesis, der künstliche Scheuklappen in einer zunehmend spezialisierten akademischen Welt abstreift, die Idee, dass erklärungsstarke Theorien aus den Texten selbst hervorgehen, wenn man sich die Mühe macht, sie genau zu lesen, und nicht zuletzt die Erkenntnis, dass

Gedanken von Gefühlen, Gefühle von Gedanken leben, und zwar in einer nicht-hierarchischen, generativen Bewegung, der bewundernswerte Schriftsteller zu folgen wissen. In diesem Sinne stimmt also die modernistische Art von Mimesistheorie, die sich aus unserer paradigmatischen Wahl transdisziplinärer Autoren und Texte ergibt, mit dem Geist von Girards „Mimesishypothese" überein.

Und doch bedeutete die Übereinstimmung mit diesem Geist auch, dass die Aufgabe, die wir uns selbst gestellt haben, nicht einfach darin bestand, Girards „Mimesistheorie" einfach nur „anzuwenden", sondern vielmehr die Texte von sich aus sprechen zu lassen. Diese hermeneutische Entscheidung führte uns dazu, uns mit Problemen auseinanderzusetzen, die spezifisch modernistisch sind, die modernistischen Lösungen dieser Probleme einzubeziehen und, wenn nötig, unsere Hypothesen im Lichte neuer textbasierter, theoretischer und historischer Belege neu zu formen. Als ich damit begann, das „Phantom von Ego" zu verfolgen, war mein Ziel nicht, eine a priori Girard'sche Lesart modernistischer Texte anzubieten. Ich strebte auch nicht besonders danach, Girards Mimesishypothese zu entkräften. Mein Ziel bestand vielmehr darin, genau auf die polymorphe Logik der Mimesis in der Moderne aus einer offenen, flexiblen und dynamischen interdisziplinären Perspektive zu achten, die zwar von Girards Werk unterrichtet, aber nicht auf es beschränkt ist, um das offene Gebiet der Mimesistheorie weiter zu fördern. Wie wichtige theoretische Figuren – von Platon bis Nietzsche, von Le Bon bis Tarde, von Bernheim bis Burrow, von Durkheim bis Harrison, von Mauss bis Janet, von Bataille bis Baudrillard, von Lacoue-Labarthe bis Borch-Jacobsen – gezeigt haben, ist dieses Gebiet ständig in Bewegung und auf eine Zukunft gerichtet, die zunehmend von wirklichen, allzuwirklichen und vielleicht sogar hyperrealen Phantomen heimgesucht wird. Anstatt eine stabilisierende universelle Struktur mit einheitlichen Zielen vorzuschlagen, achtet die modernistische Mimesistheorie auf die *Bewegung des Zu-einem-anderen-werdens* in einer Zeit, die durch intensive kulturelle, wissenschaftliche und historische Wandlungen gekennzeichnet ist.

Während wir der weiter werdenden Spirale mimetischer Patho(-)logie folgten, haben wir Schritt für Schritt bemerkt, dass unbewusste Phänomene der Nachahmung für den Geist der Moderne so wesentlich sind, dass sie nicht nur die zentrale Stellung, die dem Ich eingeräumt wird, und die Bedeutung, die dem romantischen Mythos der Originalität beigemessen wird, auflösen und einem Projekt neue Stärke verleihen,

das von ihren Romane schreibenden Vorgängern eingeleitet wurde. Sie klammern auch die Rolle des Begehrens als privilegierter Tür zur Subjektivität ein. Es ist so, als ob die massive Intensivierung der Mimesis, die typisch für die Moderne ist – mit ihren hypnotisierten Massen, voll gedrängten Theatern, voll gestopften Straßen, verzweigten Massenmedien, globalisierten Kriegen und totalitären Führern –, die Schwächung der Fähigkeit des Ichs hervorbringt, überhaupt erst leidenschaftlich zu begehren, auch wenn dieses Begehren nur die Nachahmung des Begehrens des anderen ist. Das bedeutet nicht, dass das modernistische Subjekt – wenn es eine solche einheitliche Fiktion überhaupt gibt – weniger mimetisch ist als sein romantisches Gegenstück. Im Gegenteil, die Typen von Subjekten, denen wir wiederholt in fiktionalen und theoretischen Texten begegnet sind, scheinen *weniger* auf das einzelne Begehren des Vorbilds/Vermittlers fixiert zu sein, weil sie *mehr* (und nicht weniger) nachahmend sind als ihre romantischen Vorgänger. Wie Lacoue-Labarthe außerdem erkannte, ist die Logik einer solchen augenscheinlichen Paradoxie konstitutiv für die Logik der Mimesis.[122] Im Fall der Nachahmung der Modernisten lässt sie sich folgendermaßen formulieren: Je mimetischer das Subjekt, desto weniger wird es sich an ein einziges Vorbild halten, umso mehr wird es eine Vielheit von Subjekten kopieren; je weniger die Gegenwart des Vorbilds gestaltgebend wirkt, desto mehr wird das Subjekt mit einer Vielheit von Figuren verschmelzen, umso weniger werden seine Begierden auf einzelne Individuen gerichtet sein.

In der romantischen Romantradition erscheinen mimetische Begierden anfänglich als minderwertige Kopien von leidenschaftlichen, spontanen und autonomen Begierden. Aber wie Girard erkannte, ist die mimetische Begierde, ebenso wie die Eitelkeit, Koketterie und der Snobismus, die sie hervorbringt, immer noch eine individualistische, intensive und recht leidenschaftliche Angelegenheit; nicht im *romantischen* Sinne, dass diese Begierde wahrhaft authentisch oder originell ist, sondern in dem *romanhaften* Sinn, dass das intensive Pathos, das sie hervorbringt, fälschlicherweise als das eigene erkannt wird, während es doch vom Anderen gesteuert ist.[123] Charaktere wie Don Quichotte, Madame de Rênal, Don Juan und Marcel sind zwar *mimetische* Individuen, aber

[122] Siehe Lacoue-Labarthe, „Diderot: Paradox and Mimesis“, in: *Typography*, S. 248–266.

[123] Siehe Girard, *Figuren des Begehrens*, S. 24ff.

dennoch mimetische *Individuen*, deren persönliche und leidenschaftliche Intrigen den Mittelpunkt des romantischen Romans einnehmen. Andererseits ist es in der Moderne die Fiktion des Individuums selbst, die die Erfahrung der Mimesis in Frage stellt. Es ist, als ob die ansteckende Kraft der Mimesis die Fähigkeit des Ichs, *intensiv* zu begehren – auch mimetisch –, in einem Fluss unpersönlicher Verschmelzung von Affekten verschlungen und an seiner Stelle nur ein Phantom unter Phantomen zurückgelassen hätte. Ob das Augenmerk auf der Wagner'schen Masse in *Der Fall Wagner*, auf Figuren wie Harlequin oder Kurtz in *Herz der Finsternis*, auf Kate Leslie in *Die gefiederte Schlange* oder auf dem liegt, was Bataille als „den Menschen unter Tausend" in *Collège de Sociologie* bezeichnet, so ist das modernistische Subjekt intensiv einer Vielzahl *unpersönlicher*, ansteckender Phänomen unterworfen, die das Ich in der anonymen Erfahrung der mimetischen Masse zerstreuen. Anstatt das Begehren innerhalb einer linearen, dreiecksförmigen und immer noch familiären Struktur zu steuern, hat die Mimesis für die Modernisten die Macht, das Ich für eine Vielzahl von Richtungen zu öffnen und die Illusion der Individuation in einem Fluss unpersönlicher Affekte aufzulösen, die sich nicht innerhalb der Grenzen von festen, universellen und immer noch idealistischen, strukturellen Beziehungen einhegen lassen.

Dem modernistischen Subjekt, wie es in den Werken von nietzscheanischen Schlüsselfiguren im literarischen und philosophischen Modernismus dargestellt wird, wird noch nicht einmal eine Chance gegeben, über die romantische *Lüge* der Individualität nachzudenken. Und zwar ganz selbstverständlich; sobald das Ich Teil einer Masse oder Öffentlichkeit ist, gibt es nicht viel Raum für die Entwicklung mimetischer, aber immer noch egozentrischer Affekte wie Eitelkeit, Snobismus und Koketterie. Die modernistische Auflösung des alten stabilen Ichs zieht den Schluss aus dieser mimetischen Erkenntnis und zeigt, dass hinter der Maske der Individuation kein Ich übrig ist, das begehren könnte, sondern ein Phantom eines Phantoms eines Phantoms … „Einer immer im Kopfe des Andern, und dieser Kopf wieder in anderen Köpfen: eine wunderliche Welt der Phantasmen." (*M* 105, KSA 3.93), wie Nietzsche es formuliert. Auf ähnliche Weise erörtert Lawrence die Auswirkungen des Großen Krieges auf das, was er als „*Simulakrum* eines Menschen" bezeichnet, und zwar im Anklang an Nietzsche: „Nahezu jeder Mann wurde von sich selbst weg erwischt, wie in einer schrecklichen Überschwemmung, und mit den gespenstischen Massen anderer Männer weg

gefegt, ohne geneigt zu sein, für sich selbst zu sprechen oder zu empfinden oder auf eigenen Füßen zu stehen." (*K*, S. 213) Die moderne Masse gestattet also nicht die immer noch ichzentrierte Erfahrung einer mimetischen Rivalität zwischen Subjekt und Vorbild, „Kopie" und „Original", sondern löst das Ich in einem Fluss von Simulakra auf, in dem die Kopie nicht nur dem Original vorangeht, sondern die eigentliche Ontologie der Mimesis sprengt und nur eine sonderbare Welt von Phantasmen zurücklässt.

Zwar fehlt es nicht an individualisierten, originellen Vorbildern in der Moderne, besonders charismatischen, autoritären Vorbildern, deren Ursprünge sich auf den romantischen Mythos des Genies und noch weiter auf den platonischen Mythos der göttlichen Inspiration zurückführen lassen. Ihr hypnotischer Wille zur Macht wird nicht nur den Mitgliedern der Masse durch einen Prozess aufgedrückt, den Lacoue-Labarthe im Gefolge Platons als „Typografie" bezeichnet, sondern wird auch von neuen Massenmedien mechanisch reproduziert, die solche Stimmen machtvoll widerhallen lassen, um das, was Tarde als „Öffentlichkeit" bezeichnet, zu informieren und anzupassen. Abermals geht es diesen Vorbildern angesichts der Massivität mimetischer Unterwerfung nicht in erster Linie um die Steuerung der Begierden einzelner Iche als Subjekte betrachtet. Vielmehr formen sie durch einen unpersönlichen Prozess des psychischen und technischen *Abdrucks* – von dessen Wirkungen jetzt gezeigt wurde, dass sie die neurologische Struktur des Gehirns formen – ganze Massen, die als formbares Rohmaterial betrachtet werden.[124] Diese Vorbilder sind tatsächlich zu äußerlich, als dass sie für die Subjekte der Masse als ihre mimetischen Rivalen fungieren könnten, und operieren, wie Girard sagen würde, auf der Ebene „externer Vermittlung". Aber wichtiger ist, dass die Masse zu zahlreich ist, als dass eine Dialektik des Begehrens entstehen könnte, und das Ich in einen unpersönlichen Strom untertaucht, der für das verantwortlich ist, was wir *mimetische Auflösung* nannten. In der Masse, im Dschungel, bei Kol-

[124] Wie Nicholas Carr es zusammenfasst: „Umfassende, anhaltende Plastizität ist auch bei gesunden, normal funktionierenden Nervensystemen dokumentiert worden, was die Neurowissenschaftler zu dem Schluss brachte, dass unser Gehirn stetigem Wandel unterworfen ist und sich selbst kleinsten Veränderungen der äußeren Umstände und unseres Verhaltens anpasst." Carr, *Wer bin ich, wenn ich online bin*, S. 59. Und indem er eine Erkenntnis wiederholt, die so alt ist wie Platon, präzisiert Norman Doidge, dass die Plastizität „sowohl ‚gute' wie auch ‚schlechte' Auswirkungen hat." Doidge, *Neustart im Kopf*, S. 308.

lektivriten, bei großen politischen Konferenzen oder auf den Straßen sagt uns die Generation der Modernisten wiederholt, dass das Ich nur ein Phantom unter Phantomen ist, ein flatternder Schatten, der auf eine dunkle Leinwand geworfen wird. Selbst die Orte, an denen in den modernistischen Texten mimetische Untersuchungen durchgeführt werden, sind nicht mehr dieselben wie in ihren romanhaften Gegenstücken. Der modernistische Raum ist nicht mehr der Salon, sondern die Straße; er wird nicht mehr von individuellen ritterlichen Helden durchschnitten, sondern von mechanischen Massentransportmitteln; er beruht nicht mehr auf persönlichen Auseinandersetzungen, sondern auf Massenkommunikation. Anstatt eine heldenhafte Figur auf der Suche nach einer Identität zu sein, erweist sich infolgedessen das modernistische Subjekt als „Mann ohne Eigenschaften" – um den Titel von Robert Musils Meisterwerk zu entlehnen, das selbst von Lacoue-Labarthe entlehnt wird –, als umso anfälliger für die Macht von Führern, die gebrauchsfertige Eigenschaften in großer Zahl verkaufen. Die modernistische Auflösung des „alten stabilen Ichs" bringt also eine Schwächung der persönlichen Rivalitäten, Eitelkeiten und Familienstrukturen hervor, denen es einst immer noch gelang, die polymorphe Logik der Mimesis einzudämmen.

Dennoch ist der mimetische *différend* zwischen den Romantikern und den Modernen nicht scharf umrissen. Worum es den modernistischen Autoren geht, ist kein abrupter theoretischer Bruch mit ihren Vorgängern, sondern die Erkenntnis, dass allmählich ein historischer, theoretischer und erfahrungsmäßiger *Betonungswechsel* stattgefunden hat. Obwohl mimetische Begierden auch weiterhin im Hintergrund modernistischer Texte operieren – in Form von gieriger kolonialer Ausbeutung um des materiellen Besitzes willen, gefesselter Faszination von der öffentlichen Meinung, geistloser Unterwerfung unter charismatische Führer –, scheinen die Protagonisten, Charaktere und begrifflichen Personae, die im Vordergrund dieser Texte auftreten, weniger interessiert an der Wahrheit und den Lügen der immer noch Hegel'schen oder, wie Bataille sagen würde, Kojève'schen Dialektik des „Begehrens" zwischen Herr und Knecht als Ausgangspunkt für eine Theorie der Mimesis. Ihre Spielart von Mimesistheorie scheint vielmehr direkt mit der Erfahrung der Mimesis selbst zu tun zu haben, betrachtet als vielgestaltiger Begriff, der von der Problematik des Begehrens abgeschält werden muss, um für sich selbst seziert zu werden. Denn für die Modernisten ist nicht nur das Begehren ansteckend, sondern die Mimesis selbst ist mimetisch, und zwar ganz unmittelbar. Daher ist es kein Zufall, dass die moderne Mas-

se und Öffentlichkeit sowie postmoderne Massenmedien in dem, was Nietzsche als „Jahrhundert der Massen" bezeichnet, in der Regel durch die einsame Figur des romantischen Helden als bevorzugtes Subjekt mimetischer Forschung und der Untersuchung von Texten ersetzt werden. Es ist auch kein Zufall, dass das theoretische Interesse in der Moderne sich wendet, um die unbewusste Macht kollektiver Affekte zu sezieren, die zwar das Begehren einschließen, aber weit davon entfernt sind, auf dieses beschränkt zu sein: Begeisterung, Raserei, Mitleid, Mitgefühl, Teilhabe, Suggestion, Hypnose und Lachen, um nur einige zu nennen, gehören alle zu jenem sym-*pathos* (Mit-gefühl), das wohl oder übel Phantome im großen Maßstab erzeugt. Anstatt die Mimesis auf den besonderen Fall des mimetischen Begehrens einzuschränken, schlage ich deshalb den verallgemeinerten Begriff des *mimetischen pathos* als produktiven Ausgangspunkt vor, um die Mimesis eigenständig zu erklären, zu einer Zeit, in der dieser vielgestaltige Begriff mehr denn je in Bewegung ist, seine Form nach Belieben verändert, um sich an hypermimetische Hintergründe anzupassen. In der Moderne ist die Mimesis vielleicht der unüberwindliche Horizont der Subjektivität: Sie verwandelt sich nicht nur in einen Gegenstand intensiver literarischer Forschung, sondern nimmt eine zentrale Stellung in wissenschaftlichen, psychologischen, soziologischen, anthropologischen und philosophischen Erörterungen ein, die für den Geist der Moderne konstitutiv sind. Daher versucht die vorliegende Untersuchung anhand solcher textbasierten, historischen und interdisziplinären Prinzipien diesem theatralischen Protagonisten auf der modernistischen Bühne klinische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das tut sie, indem sie eine verallgemeinerte Theorie der Mimesis befürwortet, die sich auf unterschiedliche Formen von mimetischem Pathos konzentriert, um ihre hauptsächlichen affektiven, infektiösen, manchmal hysterischen, aber immer ansteckenden Symptome zu diagnostizieren.

Es scheint also, dass trotz ihres romantischen Erbes und der Zähigkeit des Mythos der Autonomie und der individualistischen Selbstgenügsamkeit unsere modernistischen Autoren anfangen, die *romanhafte* Lektion über die *Lüge* der Originalität zu lernen. Daher wird Nietzsches romantischer Kampf mit seinen Vorbildern schrittweise durch die Erkenntnis ersetzt, dass „Schauspieler, alle Arten von Schauspielern [. . .] die wirklichen Herren sein [werden]"; die „Rühmlichkeiten der Erkundung", von denen Conrad in seiner Jugend romantisch träumte, machen der unpersönlichen Wirklichkeit kolonialer Gräuel Platz; La-

wrences dreiecksförmige Begierden, die immer noch seine ersten romantisch ausgerichteten Romane prägten, werden ersetzt durch unpersönliche Massen, die seine späten, politischen Romane plagen; Batailles persönliche Sorge um die „Heterologie" seines Vaters wird ersetzt durch seine Analyse der ansteckenden „Kraft" kommunikativer Patho(-)logien. Selbst die Figur des „Universalgenies" und des charismatischen Führers, Mr. Kurtz, wie Conrad uns in *Herz der Finsternis* mahnte, erweist sich als „hohler" Mensch ohne Meinungen, die man seine eigenen nennen könnte; ein „Schatten" oder „Phantom", dessen letzte scharfsinnige und vermutlich auch tiefe Einsicht über den Abgrund der Repräsentation hinaus, „Das Grauen! Das Grauen!" sich als bloßes Echo eines einfachen, oberflächlichen „Bruchstücks eines Satzes aus einem Zeitungsartikel" (S. 111f.) erweist. Das Embryonische an einer solchen modernistischen Erkenntnis ist die Auflösung eines romantischen Mythos, der schwer auszulöschen ist, und zwar selbst in postmodernen, hypermimetischen Zeiten, in denen sich die Individualität mehr denn je als Fiktion erweist.

Diese Entlarvung der Figur des romantischen Genies ist ein wichtiger theoretischer Schritt, für den die Modernisten ihren Romane schreibenden Vorgängern dankbar sind. Die Methodologie, die ihre mimetischen Patho-logien prägt, spiegelt diese anti-romantische Erkenntnis wider. Obwohl sie zeitweise immer noch an dem Mythos der Originalität mitschuldig sind, empfinden die Modernisten die Notwendigkeit weniger, ihre disziplinären Quellen zu verbergen, um wahrhaft originell zu sein. Stattdessen vermehren sie die Bezugnahmen auf verschiedene mimetische Traditionen, die zur modernistischen Weltanschauung gehören, um das Rätsel der Mimesis zu erklären. Sie sind nicht so besorgt, sich von anderen theoretischen Figuren zu unterscheiden, sondern lassen die verschiedenen Flüsse mimetischer Theorien ihre Schriften frei durchfließen. Da sie sich der Verbreitung patho-logischer Diskurse des fin de siècle in unterschiedlichen disziplinären Traditionen – von der Philosophie zur Massenpsychologie, von der Psychophysiologie zur Soziologie und Religionsanthropologie – bewusst sind, stützen sie sich aktiv auf diese *logoi*, um mimetisches Pathos zu diagnostizieren, wodurch sie die Modernismusstudien schon lange vor der kürzlichen Wende zur Interdisziplinarität für eine transdisziplinäre Tradition öffnen. Wenn es stimmt, dass einsichtsvolle Romanschriftsteller das Phantom von Ego weiter entlarven, dann stimmt es auch, dass wir nicht mehr die edle, aber etwas eingeschränkte Hypothese, postulieren können, dass nur die

„großen Romanschriftsteller“ (die in Gesellschaft der Evangelien gelesen werden) wirklich offenbaren, was bei der Nachahmung auf dem Spiel steht. Vielmehr taucht in der Moderne eine zunehmende Zahl von Untersuchungen auf, um gemeinsam mit großen Romanschriftstellern die Kanäle zu beschreiben, durch die das mimetische Pathos fließt. Die Literatur muss daher als Teil einer verallgemeinerten, transdisziplinären, immanenten und hoffentlich auch gemeinschaftlichen Anstrengung neu betrachtet werden, um weiterhin die stetig sich ändernden Gesetze der Nachahmung abzubilden.

Ich behaupte, dass das, was für den modernistischen Mimesistheoretiker gilt, ebenfalls für den heutigen Mimesistheoretiker gelten sollte. Innerhalb der Reichweite meiner Fähigkeiten habe ich versucht, diesen typisch modernistischen, interdisziplinären Geist weiterzutreiben und seine Quellen völlig sichtbar gemacht, da sie immer noch verdeckt waren. Das beinhaltete die Öffnung der Mimesistheorie für zentrale Figuren der modernistischen Tradition, die bislang vernachlässigt oder in den Hintergrund des theoretischen Bühne geschoben worden sind: Von Bernheim zu Janet, von Le Bon zu Tarde, von Burrow zu Harrison, von Frazer zu Durkheim, von Lévy-Bruhl zu Mauss und in der jüngeren Vergangenheit von Morin zu Baudrillard, von Lacoue-Labarthe zu Borch-Jacobsen und vielen anderen, die noch entdeckt werden müssen, haben wir immer wieder gesehen, dass diese Figuren, wenn man sie in Gesellschaft von Girard liest, entscheidend dafür sind, die Mimesistheorie für eine breitere interdisziplinäre Perspektive zu öffnen, um die beunruhigende Kraft mimetischer Ansteckung im 21. Jahrhundert zu erklären.

Die Weiterentwicklung der Mimesistheorie auf einer solchen offenen Grundlage ist tatsächlich dringender denn je, wenn auch nur deshalb, weil die mimetische Ansteckung vielleicht das zentrale Problem der Moderne ist. Wie wir wiederholt gesehen haben, besitzen charismatische Führer den Willen zur Macht, die Massen durch einen hypnoseartigen, unbewussten Mechanismus, der sich unmittelbar durch ansteckende Gefühle mitteilt, die in einer spiralförmigen, kumulativen Bewegung vom Führer zu den Massen und umgekehrt fließen, hohlen Vorbildern zu unterwerfen. In dem Maße, wie diese Ideologien in die Praxis umgesetzt werden, werden die Leidtragenden in einem Opferungsprozess tatsächlich zerstört, und zwar auf massive, unpersönliche Weisen, aus einer geplanten Distanz – kolonialen Distanz, aber auch aus der Distanz, die unsichtbare „Feinde“ an der Front und später in Lagern am Rande des totalitären Staatswesens bis zu unseren hyperrealen Kriegen und

zeitgenössischen Varianten von Lagern spaltet, die das Ich oder besser das Leben, wie es jetzt in der Folge des Todes des Menschen genannt wird, sowohl „nackt" als auch „prekär" sein lassen.[125] Diese Distanz beraubt das Leben nicht nur seines rechtlichen Status, der es zu einem menschlichen macht; sie soll auch die Entstehung menschlichen Mitgefühls in dem Lawrence'schen Sinne des „Mit-fühlens" verhindern, ein Sym-pathos, das auch in einer posthumanen Welt immer noch notwendig ist, damit diese Rechte überhaupt erst anerkannt und gewährt werden.

In der Moderne scheitert die Gewalt der Mimesis bereits daran, das Pathos zu erzeugen, das die notwendige Bedingung für eine kathartische gesellschaftliche Wirksamkeit war; Gewalt wird nicht länger als heilig, sondern als profan betrachtet. Die modernistische Mimesistheorie stellt also nichts mehr und nichts weniger in Frage als die zentrale These von *Das Heilige und die Gewalt* und schlägt eine Erklärung der Gewalt vor, die mehr mit dem Grauen oder, wie Adriano Cavarero es nennt, dem „Horrorismus" der Moderne übereinstimmt,[126] ohne der Versuchung einer apokalyptischen Verzweiflung nachzugeben. Die Modernisten fügen außerdem hinzu, dass, wenn die neuen Massenmedien nicht zögern, spektakuläre Formen von Opferungsgewalt aufzudecken, um die öffentliche Meinung zu „informieren", die ethischen und politischen Wirkungen solcher visueller Darstellungen nicht dürftiger sein könnten. Denn die Darstellung des Pathos anthropogener Katastrophen aus der Distanz hat den Effekt, die Gräuel nutzloser Formen von opferhaften Gemetzeln (wobei der Erste Weltkrieg das erste paradigmatische Beispiel ist) in das transzendente Reich des Hyperrealen einzusaugen. Die Modernisten haben keine gebrauchsfertige Lösungen, die ein für allemal massive Ausbrüche „hyperrealer Ansteckung" (Baudrillards Begriff) eindämmen würden. Sie sagen uns, dass die Schlachten der Moderne an mimetischen Fronten ausgetragen werden, deren Massenmedien untersucht werden müssen, wenn wir mit dem Phantom von Ego Schritt halten wollen, das unsere heutige Zeit weiterhin heimsucht.

Kurz, die modernistische Spielart der Mimesistheorie befindet sich in einem Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zu ihrem roman-

[125] Siehe Judith Butler, *Gefährdetes Leben: politische Essays*, übers. v. K. Wördemann (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005); Giorgio Agamben; *Homo sacer: die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. H. Thüring (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010).

[126] Zum „Horrorismus", der die heutige Gewalt prägt, siehe Cavarero, *Horrorism*.

tischen Gegenstück. Einerseits bleibt die Mimesis eine affektive Quelle gewaltiger Kämpfe in der Moderne und bedroht mehr denn je die sozialen Strukturen der Gesellschaft mit massiven Formen von opferbezogenen Gräueln. Die Mimesis – gelesen im Kontext einer langen Tradition der Psychologie, Anthropologie und Philosophie – ist, wie Girard uns gelehrt hat, ansteckend, irrational und potenziell gewaltsam und hat die Kraft, ganze Massen unbewusst zu elektrisieren. In modernistischen Zeiten der „hyperrealen Ansteckung" breitet sie sich durch alle Arten von Massenmedien noch massiver aus und ist mit einer verzweigten Macht der Suggestion ausgestattet, die mit unkontrollierbarer Geschwindigkeit Grenzen durchstößt. Das ist tatsächlich eine Welt, in der das Medium mimetischer Botschaften die Macht hat, die pathologische „Eskalation" der Gewalt zu verstärken, wie Girard in *Clausewitz zu Ende denken* erklärt. Andererseits dezentriert die modernistische Mimesistheorie die Frage des Begehrens, die für die Romantik zentral war, um die Mimesis als wichtigsten, polymorphen begrifflichen Protagonisten der Mimesistheorie in den Mittelpunkt zu stellen. Für den Modernisten ist der Ausgangspunkt nicht mehr das Begehren, auch nicht ein mimetisches Begehren, sondern die Mimesis selbst. Das bedeutet nicht, dass die modernistische Tradition in einer heroischen Stimmung versucht, ihre Vorgänger zu vollenden (ebenso wie ich nicht versuche, Girard zu vollenden), wenn auch nur deshalb, weil ein solcher Zug immer noch im Einklang mit dem Hegel'schen, historischen Geist stände, den er zu überwinden versucht. Vielmehr baut sie in konstruktiver Stimmung auf ihnen auf, um diagnostische Untersuchungen aus dem Blickwinkel einer verallgemeinerten Mimesistheorie voranzutreiben, die den heterogenen Begriff des mimetischen Pathos als letztendlichen Fokus hat. Infolge dieses Perspektivenwechsels vom mimetischen *Begehren* zum mimetischen *Pathos*, von einer idealen Dreiecksstruktur zu einer immanenten psychophysiologischen Bewegung, entsteht eine neue, aber nicht unbedingt originelle Sorte von Mimesistheorie, um die turbulente, spiralförmige und infektiöse Bewegung ansteckender Patho(-)logien zu erklären, in denen die Modernen *nolens volens* auch weiterhin gefangen sind.

Wir müssen nun hinzufügen, dass, weil diese spiralförmige Bewegung sowohl zerstörerische als auch affirmative Folgen hat, die modernistische Spielart der Mimesistheorie danach strebt, über die bösartigen Implikationen affektiver Ansteckung hinauszugehen, um auch ihrem vitalisierenden dionysischen Gegenstück Rechnung zu tragen.

8. Das Lachen der Gemeinschaft

Modernistische Schriftsteller sind tatsächlich äußerst kritisch gegenüber den modernen, unpersönlichen, hypermimetischen Zeiten, in denen sie leben, und gegenüber den Gräueln, die diese Zeiten hervorbringen. Daher erklären sie die Bildung von Phantomen im Sinne einer Krankheit, die, wenn schon nicht vollständig geheilt, so doch zumindest genau diagnostiziert werden muss. Und doch ist es wichtig zu betonen, dass nietzscheanische Modernisten, die die Mimesistheorie erneuern wollen, die alte platonische Lektion nicht vergessen, dass die Mimesis wie der Gott Janus zumindest doppelköpfig ist und dass mimetische Patho(-)logien sich schnell von einer Krankheit in ein Heilmittel und umgekehrt verwandeln können.[127] Von Nietzsche bis Bernheim, von Conrad bis Tarde, von Larence bis Harrison, von Bataille bis Janet haben wir wiederholt gesehen, dass zusätzlich zur Gewalt zerstörerischer Formen der Ansteckung (was Girard als „gewaltsame Mimesis" bezeichnete) mimetische Interaktionen wie zum Beispiel Mitgefühl; Nachahmung, Telhabe, Tanz, Musik und nicht zuletzt Lachen (was Bataille als ansteckende „Ausflüsse" bezeichnet) auf positive affektive und gesellschaftliche Zwecke ausgerichtet werden können. In Übereinstimmung mit dieser ausgleichenden Operation schlägt die modernistische Spielart der Mimesistheorie vor, dass eine Kritik gewaltsamer, lebensverneinender und dissoziativer Formen mimetischer Pathologien durch eine Analyse der gesunden, lebensbejahenden und letztlich assoziativen Formen mimetischer Kommunikation ergänzt werden muss.[128]

Lachen ist ein relationaler, gemeinschaftlicher Affekt, der auf der nietzscheanischen Achse des Modernismus, die wir verfolgt haben, eine privilegierte Stellung einnimmt. Ich habe diesen Affekt als ein Hauptmedium herausgegriffen, anhand dessen man die affektiven Grundlagen des Ichs neu denken muss, und zwar aus Gründen, die unmittelbar mit der theoretischen Botschaft der vorliegenden Untersuchung übereinstimmen. Ich werde nur auf drei davon eingehen. Erstens ist Lachen ein affirmativer, freudvoller, dionysischer Ausfluss, der das Potenzial hat, die kritische Seite der Mimesistheorie im Geiste einer „Fröhlichen Wis-

[127] Wie Jacques Derrida bekanntlich gezeigt hat, operiert in Platons Denken die Mimesis bereits als ein *pharmakon*, verstanden im doppelten Sinne von Krankheit und Heilmittel. Derrida, „Platons Pharmazie", in: *Dissemination*, S. 69–190.

[128] Siehe auch Andreas Oberprantacher, „Beyond Rivalry? Rethinking Community in View of Apocalyptical Violence", *Contagion* 17 (2010): S. 175–187.

senschaft“ der Mimesis auszugleichen, die Nietzsche uns zu verfolgen ermunterte. Zweitens ist Lachen ein ansteckender, reziproker Affekt, der lange vor der Entdeckung von Spiegelneuronen und der unmittelbaren Reaktionsbereitschaft von Neugeborenen zu Mimikry einen theoretischen Ausgangspunkt bietet, von dem aus man das Vorhandensein, die Wirksamkeit und die theoretische Zeitgemäßheit dessen, was wir mangels eines besseren Begriffs als „das mimetische Unbewusste“ bezeichnet haben, bestätigen kann. Und drittens ist das Lachen eine immanente, psychosomatische und ganz gemeinschaftliche affektive Erfahrung, die von der Kindheit an nicht in Isolation stattfindet, sondern in Gegenwart privilegierter anderer – die Pierre Janet als *socii* bezeichnet. Wir haben gesehen, dass die ansteckende Erfahrung des Lachens als produktiver Ausgangspunkt für die Neukonzeption der *relationalen* Grundlagen des Ichs entlang von Leitlinien dienen kann, die die Mimesis als generatives Prinzip enthalten. Wir müssen jetzt hinzufügen, dass dieser kitzlige Affekt auch die intersubjektiven, sozialen und ethischen Bindungen erklären kann, die für die Erfahrung gemeinschaftlicher Gefühle als ganzer wesentlich sind. Tatsächlich öffnet die Erfahrung des Lachens und anderer fröhlicher Ausflüsse das Ich für das Pathos des anderen und bindet den anderen an das eigentliche Gewebe des Selbst. Diese Erkenntnis bietet eine alternative, intersubjektive, theoretische Grundlage, auf der man sich die Grundlagen der Gemeinschaft entlang von Leitlinien neu vorstellen kann, die die *kritische* Dimension der Mimesistheorie aus einer *ethischen* Perspektive ergänzen, welche auf das Primat des anderen achtet.[129] Kurz, die Erfahrung der Mimesis könnte nicht nur am Ursprung *historischer* Pathologien stehen, die für die Krise der Moderne verantwortlich sind, sondern auch *theoretischer* Patho-logien, die uns dabei helfen können, ein gemeinschaftliches Ethos neu vorzustellen, an das die modernistische Generation immer noch glaubte.

Obwohl Girard beständig die gewaltsame, apokalyptische Dimension der Mimesis betont, würde er als erster zugeben, dass die positive Dimension der Mimesis „noch wichtiger“ ist,[130] und zukünftige Theoretiker dazu ermuntern, diese Perspektive ebenfalls zu entwickeln. Die modernistische Spielart der Mimesistheorie setzt sich zum Ziel, diese

[129] Zu einer Darstellung der Rolle geteilter mimetischer Erfahrungen in der Kindheit für die Schaffung eines „wir-zentrischen Raumes“, der wesentlich für die Herstellung des Gefühls der „Verbundenheit“ ist, siehe Kruger, „Imitation, Communion, and Culture“.

[130] Girard, *Evolution and Conversion*, S. 76.

vernachlässigte Seite weiterzuentwickeln. Tatsächlich bietet der ansteckende Reflex eines Affekts wie Lachen einen produktiven Ausgangspunkt, von dem aus die vitalisierenden Wirkungen der Ansteckung aus einer intersubjektiven, reziproken Perspektive zu analysieren wären, die von Girards Theorie sowohl profitieren als auch sie ergänzen kann. Viele der Mechanismen, die Girard exakt beschreibt, sind bei diesem mimetischen Affekt par excellence immer noch am Werk; doch ihre Wirkungen und diagnostischen Schlussfolgerungen sind radikal umgekehrt. Beispielsweise ist das Lachen ähnlich wie das Begehren intersubjektiv, ansteckend und somit wesentlich mimetisch; es gehört nicht ursprünglich zum Selbst, sondern man fängt es von einem anderen auf, gewöhnlich von einem eng vertrauten, freundlichen anderen. Und doch ist das Lachen im Unterschied zum mimetischen Begehren nicht auf Dreiecksstrukturen beschränkt, sondern betrifft leicht eine Vielheit von Subjekten. Wenn das mimetische Begehren lebensverneinende Gefühle erzeugt (wie Neid, Eifersucht und Groll), die zu gewaltsamen Rivalitäten führen, welche in dialektischen Kämpfen um reines Ansehen ihren Höhepunkt finden, erzeugt der unbewusste Reflex des Lachens andererseits lebensbejahende Gefühle (wie Mitgefühl, Begeisterung und Freundschaft), die für das Ich genauso konstitutiv sind wie für die anderen und sich auf einer nicht-rivalitätsbezogenen, fröhlichen Grundlage teilen lassen. Außerdem ist das Lachen ähnlich wie die Gewalt relational, reziprok und führt zu unkontrollierbaren, irrationalen Eskalationen, die die Fundamente der Subjekte bis hin zu Tränen erschüttern. Und doch bedroht im Unterschied zur Gewalt die Eskalation des Lachens nicht die Stabilität sozialer Bindungen, sondern öffnet die Grenzen des Ichs für den anderen, um diese Bindungen zu schaffen, zu beleben und zu verfestigen. Und wenn das Lachen wie die Gewalt auch kathartische soziale Wirkungen hat, die immer stärkere Formen des sozialen Zusammenhalts erzeugen, dann braucht es nicht die Vermittlung tragischer Schauspiele, sondern stattdessen die von komischen! In diesem Sinne geht die Eskalation des Lachens über die schlechte Mimesis hinaus und schlägt eine alternative Darstellung mimetischer Reziprozität vor, die in der Bildung der Subjektivität selbst verwurzelt ist. Wie Bataille es als Koda seiner Erörterung der „ansteckenden Bewegung des Lachens“ formuliert: die, die an ihm teilhaben „finden ihre Verbundenheit durch das Lachen mit einem einzigen Lachen wieder [*en riant d’un seul rire]*“ (II, S. 338). Eine der modernistischen Schlüsseloperationen bestand darin, einen Prozess affektiver *Zirkulation* kommunikativer Affekte zu erklären, bei der

der mimetische Fluss wichtiger ist als die Summe individueller Moleküle, aus denen er sich zusammensetzt.

Ohne die *zerstörerische* Kraft des mimetischen Begehrens in konkurrenz- und rivalitätsbezogenen Situationen zu verneinen oder die *kathartische* Funktion gewaltsamer Opfer in religiösen und nichtreligiösen Kontexten in Frage zu stellen,[131] treibt eine Erklärung der *vereinenden* Dimension der Ansteckung die Mimesistheorie weiter voran, indem sie sich den positiven, affektiven und theoretischen Gründen zuwendet, die für die Bildung sozialer Bindungen verantwortlich sind. Diese Erkenntnis hat bedeutende theoretische Konsequenzen: Sie bietet eine alternative Lösung für das Rätsel der Gruppenbildung, die die „Ökonomie der Gewalt“[132] zugunsten einer Ökonomie des Lachens umgeht.[133] Erinnern wir uns daran, dass für Girard der soziale Zusammenhalt nie unmittelbar und spontan, sondern vermittelt und abgeleitet ist; er ist keine erste Ursache, sondern eine sekundäre Wirkung; er stammt nicht von der Erfahrung der Kommunikation her, sondern ist mindestens um drei Schritte entfernt von der Unmittelbarkeit gemeinschaftlicher Erfahrungen. Denn für Girard entsteht die soziale Einheit als letzter Schritt in einer langen Kette, die vom mimetischen Begehren zur Rivalität, von der Rivalität zur Gewalt, von der Gewalt zu einer Krise der Unterschiede führt, und erst, sobald ein Sündenbock bezeichnet und kollektiv geopfert wurde – d. h. erst sobald die Menschen dem folgen, was Girard in einer Freud’schen Anwandlung, „den Königsweg [*voie royale*] der Gewalt“ nennt –, ist die Harmonie der Gemeinschaft wiederhergestellt und „der soziale Zusammenhalt“ verstärkt.[134] Kurz, für Girard entsteht der soziale Zusammenhalt aus den kathartischen Wirkungen ritueller Gewalt.

---

131 Bataille unterscheidet zwischen „Kommunikation, die *zwei* Wesen aneinander bindet (das Lachen des Kindes mit der Mutter, Kitzeln etc.)“ und „Kommunikation durch Tod mit einem Jenseits der Wesen (wesentlich beim Opfer)“ (V, S. 388).

132 Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, S. 17.

133 Bataille spricht bekanntlich von „allgemeiner Ökonomie“, um das dionysische Verschwenden von Energie zu erklären, das den sozialen Zusammenhalt enger macht. Im Gefolge von Marcel Mauss‘ *Die Gabe* erinnert er uns daran, dass „jeder Akt von Großzügigkeit zum Zyklus der Großzügigkeit im Allgemeinen beiträgt“. Und er fügt hinzu: „Es handelt sich somit innerhalb eines begrenzten Zusammenhangs, der von der Großzügigkeit gestiftet wird, um eine vorweg vereinbarte organische Kommunikation, die den vielfältigen Wendungen eines Tanzes oder einer Instrumentation gleicht.“ Bataille, *Die Erotik*, S. 203.

134 Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, S. 19.

Angesichts der Bedeutung, die dem mimetischen Begehren als primärem strukturierenden Merkmal für eine Theorie der Sozialität zugeschrieben wird, ist eine lange und mühselige Folge theoretischer Schritte nötig, bevor die Menschen sich schließlich in einem spontanen, gemeinschaftlichen Geist versammeln können. Dieser Weg ist sicherlich ein ausgetretener, insbesondere in heutigen kapitalistischen Gesellschaften, die durch einen radikalen Individualismus, knallharte Konkurrenz und allgemeinen Konsumismus im globalisierten Maßstab charakterisiert sind.[135] Aber dies ist nicht der einzige Weg. Im Hinblick auf die Girard'sche Erkenntnis, dass in diesen Gesellschaften die Logik des Opfers ihre kathartische und damit einende Wirksamkeit verloren hat, gibt es eine dringende Notwendigkeit, wenn schon nicht der Suche nach fertigen Alternativen, dann doch zumindest ihrer Neukonzeption auf einer alternativen theoretischen Grundlage.[136] Modernistische Mimesistheoretiker helfen uns dabei, indem sie einen theoretischen Kurzschluss für den Königsweg der Gewalt öffnen. Denn für sie ist nicht nur das Begehren mimetisch oder die Gewalt ansteckend, sondern die Mimesis selbst mimetisch und ansteckend. Bataille zögert zum Beispiel in seinen „Zwei Fragmente(n) über das Lachen", die *Le coupable* abschließen, nicht, eine Tautologie zu riskieren, um diesen entscheidenden Punkt zu betonen: „*Ansteckung* (die innige Durchdringung zweier Wesen) *ist ansteckend* (empfänglich für unendliche Rückwirkungen)" (V, S. 391). Daher postuliert Bataille im Geiste Nietzsches, dass die Erfahrung der „Kommunikation" im Lachen die Kraft hat, eine innige, unmittelbare und zusammenhängende „gegenseitige Durchdringung" auszulösen, die sich auf ansteckende Weise auf den gesamten Gesellschaftskörper ausbreitet und das erzeugt, was er als „affektive Vereinigung" bezeichnet.

[135] Wir sollten nicht vergessen, dass Girards Mimesistheorie im Kontext der akademischen Welt der USA entstand, und zwar zu einer Zeit, in der die „Theorie-Kriege" auf ihrem Höhepunkt waren und eine Brutstätte für mimetische Rivalität schufen. Unglücklicherweise imitiert dieser akademische, „humanistische" Kontext nur allzu oft den konkurrierenden, rivalitätsbezogenen und gewaltsamen Geist der kapitalistischen Gesellschaften, die er eigentlich kritisieren soll.

[136] Benedict Anderson deutet zu Recht darauf hin, dass „alle Gemeinschaften, die größer als urzeitliche Dörfer mit Kontakt von Angesicht zu Angesicht waren (und vielleicht sogar auch diese), vorgestellt sind." Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), S. 6. Wir müssen hinzufügen, dass die Quellen dieser Vorstellung in immanenten, körperlichen Reflexen verwurzelt sind, die sich auf wirkliche Kontakte von Angesicht zu Angesicht mit dem anderen als Sozius zurückverfolgen lassen.

Darin steht er Émile Durkheim nahe, der in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* eine Darstellung des Gefühls der „Verbundenheit" und „moralischen Einheit" gegeben hatte, das aus dem folgt, was er als „kollektive Wallung" (effervescence) bezeichnet, die durch rituelle Formen totemistischer Gemeinschaft erzeugt wird.[137] In ähnlichem Sinne schreibt Bataille, wenn er von der „Subjektivität des Lachens" in *La Souveraineté* spricht, dass sie nicht „diskursiv auszudrücken ist, sondern die Lachenden spüren vom einen zum anderen eine unerwartete und destabilisierende Transparenz, als ob dasselbe Lachen eine einzige innere Aufwallung erzeugen würde" (VIII, S. 288). Diese Aufwallung schafft das, was er als „Teilnehmer einer Gemeinschaft" bezeichnet, die auf der „Kommunikation von *Subjekt* zu *Subjekt*" beruht (S. 288). Wie Charles Baudelaire es im Morgengrauen der Moderne ebenfalls formulierte, ist dafür, dass der Ausbruch des Lachens aufwallt, „das Vorhandensein zweier Wesen notwendig."[138] Das Lachen nimmt also bei dionysischen Denkern eine privilegierte Stellung ein, weil es ihnen gestattet, die relationalen Grundlagen der Subjektivität von einer lebensbejahenden, immanenten und körperlichen Perspektive aus neu zu denken. Es öffnet die Kanäle der Kommunikation in der Kindheit, durch die andere dionysische Affekte (wie Erotik, Tanz, Ekstase, Trunkenheit und Freundschaft) weiter im Erwachsenenalter zwischen einvernehmlichen, egalitären Subjekten fließen werden, die Teil dessen sind, was Bataille als „Wahlgemeinschaft" (*communauté élective*) bezeichnet (II, S. 354). Für Bataille und nietzscheanische Modernisten vor ihm ist das Lachen ein kitzliger Affekt, der die Grenzen des Ichs für das Pathos de(r)s anderen öffnet und auf immanenter, horizontaler Grundlage den breiteren Gesellschaftskörper galvanisiert.

Die modernistische Interpretation des „Phantom von Ego" ist also nicht nur aus psychologischen Gründen von Bedeutung; sie hat auch weiter reichende ethische und politische Implikationen, die dazu beitragen können, uns eine Theorie der intersubjektiven Grundlagen zu liefern, die eine Vielheit von Subjekten zusammenhalten.[139] Eine sol-

[137] Durkheim, *Die elementaren Formen*, S. 310, S. 315. Mit Bezug auf die „innere Erfahrung" „moralischer Kräfte" schreibt Durkheim: „Es gibt nichts, was ansteckender und folglich übertragbarer wäre." (S. 492)

[138] Charles Baudelaire, „De l'essence du rire" in: *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1961), S. 993

[139] Judith Butler schreibt, dass „theoretische Überlegungen zur Formierung des Subjekts entscheidend sind für ein Verständnis gewaltfreier Reaktionen auf Verletzung

che Gemeinschaft ist niemals einfach eine Ansammlung von einzelnen Ichen; in einer zunehmend individualisierten, entkörperlichten und mediatisierten Welt kann sie auch nicht als bereits gegeben betrachtet werden. Vielmehr entsteht sie eben aus dem Prozess alternativer Formen der Kommunikation, die für die Bildung des Ichs grundlegender sind, als frühere ichzentrierte Theorien tatsächlich erkannten. Die modernistische Tradition des mimetischen Unbewussten kann uns dabei helfen, die Fundamente der Subjektivität in mimetischen Begriffen neu zu denken, um die Fundamente der Gemeinschaft neu zu konzipieren, und zwar aus drei Gründen. Erstens reißt sich diese Tradition von monadischen Theorien des Ichs los, die narzisstische Figuren in solipsistische Verdrängungshypothesen und statische, spiegelartige Reflexionen als den letzten ontologischen Horizont der Subjektivität eingesperrt sehen. Stattdessen schlägt sie eine Theorie der unmittelbaren mimetischen *Bindungen* vor, die selbst in unserer vermittelten Welt auch weiterhin für menschliche Beziehungen ausschlaggebend sind. Zweitens nimmt diese unzeitgemäße Tradition des mimetischen Unbewussten um mehr als ein Jahrhundert die kürzlich erfolgte Entdeckung von unwillkürlichen Reflexen und Spiegelneuronen vorweg. In diesem Punkt sind sie ihrer Zeit wissenschaftlich voraus, aber sie gehen auch über heutige wissenschaftliche Forschungen in den exakten Wissenschaften hinaus. Denn ein modernistisches theoretisches Modell der Grundlagen der Subjektivität bietet eine Darstellung der Subjektbildung, die die psychischen, sozialen und ethisch-politischen Formen der mimetischen Kommunikation aufdeckt, die für die Erzeugung verkörperter, menschlicher Subjekte verantwortlich sind, welche sie selbst sind, während sie zugleich jemand anders sind. Und drittens lädt uns eine patho-logische Theorie immanenter Formen der Kommunikation dazu ein, die spezifische, intersubjektive Dynamik durchzudenken, die das „Phantom von Ego" hervorbringt. Dieses Phantom ist nicht nur eine abgewertete Kopie des Ichs, sondern konstituiert es auch; wie Nietzsche sagt, wird es mit dem anderen „mit-geteilt" – sowohl vereint als auch gespalten. Dieses Ich entsteht mit dem anderen als ein *ipse*, das nicht mit sich identisch ist, sondern als Ort der Kommunikation zwischen Subjekten fungiert, die

und, was vielleicht wichtiger ist, für eine Theorie kollektiver Verantwortung." Butler, *Gefährdetes Leben*, S. 62. Butlers Erkenntnis, dass das Subjekt nicht autonom, sondern „einer Anzahl von primären anderen anvertraut" ist (S. 48)2, deutet auf eine vor kurzem vollzogene Wende zu einem mimetischen Prinzip hin, das unter den Modernisten wohlbekannt war.

bereit sind, sich die Möglichkeit von noch ausstehenden, zukünftigen Gemeinschaften neu vorzustellen.

Die Tatsache, dass die vor kurzem erfolgte theoretische Wende zur Neubestimmung der Grundlagen von „Gemeinschaft" direkt mit Batailles Denken übereinstimmt, legt Zeugnis von der Zeitgemäßheit seiner Theorie mimetischer Kommunikation ab. Denn wir erfahren, dass „Bataille am weitesten in die entscheidende Erfahrung des modernen Schicksals der Gemeinschaft eingedrungen ist".[140] Und so verschiedene Figuren wie Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy und Giorgio Agamben haben versucht, Batailles Erfahrung weiterzutreiben, indem sie das Primat der Beziehung zum anderen und das Teilen (*partage*) betont haben, die diese Beziehung beinhaltet, obwohl diese anderen in der Regel tote anstatt lebende andere sind.[141] Außerdem haben sie eine „Singular-Plural"-Theorie der Subjektivität für eine relationale, intersubjektive Perspektive eröffnet, um eine zunehmend entpersönlichte, doch immer noch singuläre „wie auch immer geartete" (*qualunque*) Subjektivität zu erklären, die in der modernistischen Darstellung des Phantoms von ego Anklänge findet – obwohl diese Beziehungen in der Regel auf einer Philosophie des Seins beruhen, anstatt auf einer Patho(-)logie von Menschen.[142] Wir können hinzufügen, dass ein Bataille'sscher Ansatz, der von einer nietzscheanischen Genealogie des Subjekts unterrichtet ist, uns helfen kann, die bislang vernachlässigte *mimetische Dynamik* zu erklären, die ein Subjekt überhaupt erst „plural-singulär" macht. Obwohl die Mimesis in zeitgenössischen Theorien der Gemeinschaft nur selten erörtert wird, ist es vielleicht das singuläre, unpersönliche, aber relatio-

[140] Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, hg. u. übers. v. Peter Connor (Minneapolis: Minnesota University Press), S. 16.

[141] Maurice Blanchot schreibt, dass „die Existenz jedes Wesens an den anderen oder an eine Vielheit anderer gerichtet ist [*appelle l'autre*]." Und er fügt hinzu, dass eine solche Gemeinschaft ihr „Prinzip in der Endlichkeit der Mitglieder hat, aus denen sie sich zusammensetzt." *La communauté inavouable* (Paris: Éditions de Minuit, 1983), S. 16f. Jean-Luc Nancy stellt fest, dass Gemeinschaft „nicht der Raum der Egos ist . . . , sondern von *Ichen*, die immer *andere* sind." Und er fügt hinzu: „Wenn Gemeinschaft sich im Tod anderer zeigt, dann deshalb, weil der Tod selbst die wahre Gemeinschaft von *Ichen* ist, die keine *Egos* sind." Nancy, *The Inoperative Community*, hg. und ubers. v. Peter Connor (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), S. 16.

[142] Siehe Jean-Luc Nancy, *Singulär plural sein*, übers. v. U. Müller-Schöll (Zürich: diaphanes, 2016); Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, übers. v. A. Hiepko (Berlin: Merve, 2003).

nale Pathos, das am wichtigsten für die Erklärung der Kräfte ist, die das Ich für eine Vielheit von Subjekten öffnen und die das erschließen, was bereits als „*ethisches* 'Jenseits' des Subjekts" bezeichnet wurde.[143]

Den Modernisten zufolge kommt die Vielheit vor dem Ich, weil ein singuläres multiples Ich durch die mimetische Kommunikation mit mehreren *socii* entstehen kann; und der Zugang zum psychischen Leben des anderen kann durch den unbewussten Reflex der Nachahmung stattfinden. Das zumindest behauptet Nietzsche, wenn er sagt, dass durch „Nachmachen von Gebärden, welches unwillkürlich vor sich geht" „das Kind noch die Mutter [verstehen lernt] und „man sich verstehen [lernte]" (*MA* 216; KGA IV, 2, S. 178). Diagnostische Pfeile wie dieser machen deutlich, dass Nietzsche nicht nur ein heftiger Kritiker der lebensverneinenden Seite des Phantoms von ego ist; außerdem ist er einer der führenden Befürworter der lebensbejahenden Seite des Ichs des Phantoms. Obwohl er die Ontologie des Subjekts, verstanden als einheitliche, selbst-identische monadische Substanz, ins Wanken bringt, impliziert dieser Nachahmungsprozess doch keine undifferenzierte „Verschmelzung" zwischen dem Selbst und dem anderen. Er löst die Andersheit des anderen auch nicht zugunsten einer Erkenntnistheorie „desselben" auf. Vielmehr öffnet diese mimetische Kommunikation (*Mit-teilung*) die ersten Kommunikationswege (*parcours*), durch die das Phantom von Ego mit einer Vielheit von anderen *mit*-geteilt (sowohl vereint als auch geteilt) ist, die dem *ipse* sowohl innerlich als auch äußerlich sind.

Zeitgenössische Theoretiker, die sich Nietzsches dionysischem Denken zugewandt haben, um „die Kraft der Moral bei der Schaffung des Subjekts" aus einer relationalen Perspektive neu zu denken, stehen seinen gewaltsamen Grundlagen in der Regel kritisch gegenüber.[144] Und zwar ganz zu Recht, da Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* sich die affektiven Grundlagen des moralischen Subjekts im Sinne gewaltsamer Formen eines mimetischen Willens zur Macht vorstellt, der einer Vielheit von Subjekten typografisch aufgedrückt wird, und zwar in einer Weise, die wir als gesellschaftlich pathologisch betrachtet haben. Und doch hat uns die Bewegung der mimetischen Patho(-)logie uns auch gelehrt, dass Nietzsches Theorie der Moral und der Typ von Subjektivität, der aus ihr entsteht, nicht auf eine einheitliche genealogische Per-

[143] Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie*, S. 16.

[144] Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), S. 10. Siehe auch S. 10–16.

spektive reduziert werden können. Stattdessen müssen wir bereit sein, ihre mimetischen Gegenbewegungen nachzuverfolgen, wie sie in seinem vielgestaltigen Werk erscheinen. In *Jenseits von Gut und Böse* zum Beispiel bietet Nietzsche eine Darstellung der „inneren Erfahrung", die ein neues Licht auf die „Geschichte der menschlichen Seele" wirft (*JGB* 45), und zwar entlang der Leitlinien, die Bataille später entwickeln wird. So konzentriert sich Nietzsche auf die relationale Struktur der Seele, verstanden als „Vielheit", die eine theoretische Alternative zur Neukonzeption der Grundlagen der Moral auf einer relationalen, egalitären und nicht-aggressiven Grundlage ist. Indem er „Wege zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese" (*JGB* 12) eröffnet, schlägt er die Hypothese der „‚Seele als Subjekts-Vielheit' und Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte'" (ebd.) vor. Diese Seelenhypothese beruht auf einer tieferen, mimetischen Hypothese, mit der wir die ganze Zeit beschäftigt waren. Denn für Nietzsche ist die Seele deshalb multipel, weil das mimetische Unbewusste das Vorhandensein privilegierter anderer als Gestalt gebend für die eigentliche Struktur der Subjektivität postuliert. Denn durch die Erfahrung der Mimesis wird das Ich ursprünglich vom bildenden Pathos einer Vielheit von anderen/socii durchdrungen, wodurch es für die gemeinschaftliche Erfahrung dessen prädisponiert wird, was Bataille später im Anklang an Nietzsche als „multipel singulär sein" bezeichnet. Das Tor, das Nietzsche aufgestoßen hat, stimmt daher vollkommen überein mit der modernistischen Erkenntnis, dass das Ich in einer Beziehung der Kommunikation mit dem anderen als Sozius entsteht, als ein relationales, plurales und grundsätzlich offenes *ipse*, das für seine Entstehung von den Affekten des Sozius abhängt. Außerdem, wenn das Kind automatisch die Gesten der Mutter nachahmt, ermöglicht diese unbewusste Mimesis nicht nur den Zugang zum psychischen Leben des anderen, sondern auch zum psychischen Leben des Ichs. Infolgedessen sind mimetische Kommunikationsformen, wie Nietzsche sie versteht, konstitutiv für die relationalen Bindungen, die eine Abhängigkeit von dem und Offenheit für das mimetische(n) Pathos des anderen als primär postulieren. Diese Verankerung des Pathos des anderen im Selbst ist nicht zwangsläufig „traumatisch" und beruht auch nicht auf einer „sprachlichen" Kommunikationsform[145], sondern findet vielmehr durch das Lachen des anderen/Sozius statt, der

[145] Siehe Butler, *Giving an Account*, S. 69–87.

das Ich als immanentes, verkörpertes und vor allem gemeinschaftliches Wesen ins Sein kitzelt.

Vor dem Hintergrund des Primats, den sie anderen bei der Ich-Bildung einräumt, und angesichts der Betrachtung des Ichs als einer Kreuzung, an der eine Vielheit kommunikativer Erfahrungen stattfinden kann, eröffnet Nietzsches mimetische Seelenhypothese eine einfallsreiche, immanente Perspektive auf ethische Bindungen, die eine Gemeinschaft multipler, aber singulärer Seelen strukturiert. In dieser theoretischen Erkenntnis steckt ein beträchtliches ethisches Potenzial. Insofern diese Abhängigkeit von dem anderen/Sozius, um als Subjekt zu entstehen, im Gewebe der Subjektivität selbst verankert ist und jene Kanäle öffnet, durch die die Kommunikation weiter fließen wird, wird es zu einer lebenswichtigen Bedingung, zukünftige Beziehungen auf der Grundlage mimetischer wechselseitiger Abhängigkeit nicht nur vorzustellen, sondern auch zu entwickeln.[146] Anders gesagt, wenn eine Vielheit schon die Seele strukturiert, wie Nietzsche nahe legt, dann kann uns eine Mikroanalyse der affektiven Formen der Kommunikation, die diese Seele als singuläre Vielheit hervorbringt, dabei helfen, die Bindungen zu erklären, die für eine Gemeinschaft konstitutiv sind, die aus vielen einzelnen Seelen besteht. Jedenfalls ist klar, dass die Psychologie des Sozius und das mimetische Unbewusste, das sie prägt, nicht an den Grenzen des Ichs Halt macht, sondern diese Grenzen überschreitet, um das Ich für das Ethos des anderen zu öffnen, und zwar in einer Weise, die weitere Ausführungen erfordert. Hier kann ich nur andeuten, dass, um diese Forschungsrichtung entlang der Leitlinien weiterzuführen, die von nietzscheanischen Figuren eröffnet wurden, die Aufmerksamkeit weniger auf das eingeschränkte Prinzip der Unzulänglichkeit, narzisstische Identifikationen oder sprachliche ontologische Prinzipien und mehr auf die allgemeine Ökonomie gerichtet werden sollte, die für einen souveränen, dionysischen Überschuss kennzeichnend ist, der jene lebendigen Bindungen erzeugt, die für zukünftige Wahlgemeinschaften wesentlich sind.

Obwohl dieser Prozess mimetischer Kommunikation feste Unterscheidungen zwischen Innen und Außen, Selbst und anderem, dem Privaten und dem Öffentlichen verwischt, sollte dies schließlich nicht be-

[146] Zu einer erhellenden Darstellung der Bindungen, die von dem erzeugt werden, was wir im Gefolge Janets als „Psychologie des Sozius“ bezeichnet haben, siehe François Roustang, *Influence* (Paris: Éditions de Minuit, 1990), S. 149–160.

deuten, dass das Subjekt mit dem anderen homogen ist, sondern dass der andere einen Ausgangspunkt für das Ich liefert, als ein heterogenes, relationales Subjekt zu entstehen. Worum es bei dieser Kommunikation geht, wird nicht im Sinne einer Verschmelzung oder Verwirrung erlebt, nicht einmal eines Ein-flusses, sondern im Sinne einer körperlichen Erfahrung, die Bataille mit dem Begriff des „Ausflusses" kennzeichnet. Zwar ist diese ausfließende Kommunikation anti-platonisch inspiriert; sie stimmt mit dem nietzscheanischen, anti-metaphysischen Imperativ überein, der Erde treu zu bleiben. Und doch ist der Idealismus, dem dieses immanente Modell entgegenzuwirken versucht, vielleicht nicht direkt platonisch oder christlich. Schließlich verblasst im Gefolge von Gottes Tod die Kraft des „alten Phantoms" (VI, S. 72), wie Bataille sie ironisch nennt, bereits in der Moderne. Vielmehr richtet es sich gegen die zeitgenössischen Inkarnationen dieser transzendenten Traditionen, wie sie in der zunehmenden, postmodernen (aber immer noch platonischen) Tendenz erscheinen, verkörperte menschliche Subjekte in die hyperreale (aber immer noch ideale) Sphäre der virtuellen „Realität" hochzuladen, eine Sphäre, in der entkörperte Simulakra Schritt für Schritt das, was Lawrence eine „solide" Wirklichkeit nannte, durch das ersetzen, was Nietzsche bereits als „sonderbare Welt von Phantomen" bezeichnete. Da neue Inkarnationen des Platonismus lebendiger denn je sind und zukünftige Generationen im Großmaßstab typografisch prägen und gefügig machen, werden ausgewogene immanente Perspektiven dringend gebraucht. Die Nachzeichnung des Prozesses der Entstehung des Ichs durch die Erfahrung des Lachens ruft nach einer fröhlichen Wissenschaft mimetischer, verkörperter, kommunikativer Beziehungen, die auf einer horizontalen Ebene der Immanenz stattfinden. Dies zumindest legen die Figuren nahe, denen wir auf dem Weg dieser nietzscheanischen Reise begegnet sind, wenn sie solipsistische Theorien der Psyche fortgesetzt für die immanenten sozialen und gemeinschaftlichen Kräfte öffnen, die ein Subjekt ausmachen, das kein einziges ist.

Die Tatsache, dass dieses Subjekt kein einziges ist, bedeutet nicht, dass es niemand ist. Im Gegenteil, die Offenheit von kommunizierenden *Kanälen*, die die Seele als Vielheit strukturieren, bietet ein mikroskopisches Beispiel für die Typen mimetischer „Triebe" und „Gefühle", die man neu inszenieren, neu vorstellen und vielleicht auch auf der sozialen, makroskopischen Ebene ausführen kann. Zumindest im Kontext einer Gemeinschaft von Subjekten, die aus einer Vielheit ausgewählter anderer besteht und bereit ist, das zu erleben, was Bataille im Hinblick

auf das Lachen als „die spezifische Form menschlicher Kommunikation“ bezeichnet (*Coll.* S. 108). Diese Gemeinschaften brauchen nicht *quantitativ* überwiegend sein. Sie waren es nie und sind es sicher auch nicht in marktorientierten, kapitalistischen, digitalisierten Gesellschaften, die immer noch von der Fiktion des „alten stabilen Ich“ angetrieben werden. Aber wie Bataille nahe legt und jedes Subjekt, das glücklich genug ist, im Kontakt mit seinen Socii – Eltern, Liebhabern, Lehrern, Freunden und nicht zuletzt Kindern – zu stehen, weiß, ist diese mimetische Kommunikation *qualitativ* konstitutiv für jene Affektflüsse, die die Macht haben, einem Leben – unter anderen – Form zu verleihen.

9. Die Mitte hält nicht mehr

Was sind die psychischen, ethischen, politischen Konsequenzen der mimetischen Erkenntnis, dass der Sozius ein Ich erzeugt, das kein einziges ist? Bedeutet das, dass eine stärkere „ethische Verbindung mit anderen“ aus der Erkenntnis entstehen sollte, dass der andere bereits sich im Ich befindet, wie Judith Butler behauptet?[147] Oder deutet es darauf hin, dass das mimetische Durchdringen des anderen ins Ich apokalyptische Zyklen „eskalierender“ Gewalt hervorbringt, die zu einem „Kampf bis zum Ende“ führen, wie René Girard prophezeit?[148] Soweit ich sehen kann, gibt es keine einzige, homogene Antwort auf solche heterogene theoretische Alternativen. Jeder Fall einer infektiösen Ansteckung verdient meines Erachtens eine spezifische diagnostische Untersuchung, die nicht nur auf die zerstörerischen und produktiven Wirkungen des Pathos achtet, sondern auch auf die Tatsache, dass die Pathologie sich schnell in Patho-logie verwandeln kann und umgekehrt. Die Erklärung dieser Bewegung, und zwar sowohl in ihren mikroskopischen als auch ihren makroskopischen Schleifen, ist das, was die Spirale der mimetischen Patho(-)logie zu leisten versucht hat.

Die mimetische Spirale hört nicht am Ende der Moderne auf, sich zu drehen, sondern hat im Modernismus ihren Ausgangspunkt. Die Schriftsteller, denen wir gefolgt sind, gehören zu einer Generation von Denkern, die mit zunehmender Intensität zu spüren beginnen, dass die Macht ihres eigenen Mediums vielleicht nicht mehr die stärkste ist, um der Öffentlichkeit mimetische Botschaften zu vermitteln. Und doch bleibt dieses Medium äußerst sensibel, um diese Verlagerung der Em-

147 Butler, *Gefährdetes Leben*, S. 63.
148 Girard, *Clausewitz*.

phase zu registrieren: Nietzsches späte Faszination vom „Willen zur Macht" des Schauspielers, Conrads Darstellung eines „Universalgenies" als Journalist, die zunehmende Fragmentierung von Lawrences „politischen Romanen" und Batailles heterogene Theorie nichtsprachlicher Kommunikationsformen sind symptomatisch für eine typisch modernistische Erkenntnis, dass traditionelle Kunstformen und -gattungen sowie die ethischen, politischen, religiösen und metaphysischen Gewissheiten, die sie beinhalten, wenn sie nicht völlig auseinander fallen, zumindest schrittweise dem turbulenten Geist Platz machen, der die Krise der Moderne kennzeichnet.

W. B. Yeats' „Die Wiederkunft" (The Second Coming)[149] erfasst mit äußerster visionärer Präzision die spiralförmige, zentrifugale Bewegung weg von einem stabilisierenden menschlichen, allzumenschlichen Zentrum, dass die Moderne kennzeichnet. Wie wir gesehen haben, gibt es in einer solchen Zeit des Wandels keine feststehende Achse mehr, die die modernistische Weltanschauung zusammenhalten kann, indem sie für die beunruhigenden Rätsel der Mimesis stabilisierende Lösungen liefert. Und doch bedeutet das nicht, dass sich keine mimetischen Patho(-)logien entwickeln lassen, um mit den „immer weiteren Kreisen" Schritt zu halten, die für die modernistische Flucht in die Zukunft typisch sind. Auch deutet die „Anarchie, [die] auf die Welt losgelassen wurde" nicht darauf hin, dass eine einzige „Offenbarung bevorsteht", gleichgültig, wie stark der Wunsch nach einer „Wiederkunft" zur Zeit des Niedergangs des Westens auch ist oder sein mag.[150] Was modernistische Seelenärzte vorschlagen, ist vielleicht weniger eine transzendente, mythische Offenbarung als ein immanenter und unzeitgemäßer Hinweis, nämlich dass „die Besten" ihre „Überzeugung" wiedererlangen, um mit und gegen den Strom unserer hypermimetischen Zeiten alternative Modelle, Typen und vor allem patho-*logische* Formen der Forschung vorzuschlagen, die weiterhin kritisch auf die affektive und infektiöse Macht mimetischer Enteignung bzw. Besessenheit reflektieren. Die Wiedererlangung der Überzeugung, dass die Mimesis im Zentrum der Krise der Moderne steht, ist der entscheidende Schritt dafür, die weiter werdende Spirale fortgesetzt zu verfolgen, die gegenwärtig Phantome in Iche und Iche in Phantome verwandelt.

---

[149] William Butler Yeats. „The Second Coming", *Selected Poems*, hg. v. Richard Gill (Oxford. Oxford University Press, 2002), S. 26

[150] Yeats, „Second Coming", S. 26.

Da wir mit Nietzsche begonnen haben, werden wir dieses Buch auch mit Nietzsche schließen. In *Götzendämmerung* fasst dieser selbsternannte philosophische Arzt seine mimetische Diagnose bezüglich des Ichs in einer Weise zusammen, die modernistische Seelenärzte bald wiederholen werden: „Die ‚innere Welt' ist voller Trugbilder und Irrlichter … Und gar das Ich! Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel." (*GD* 3, KSA 6.91). *Das Phantom von Ego* hat die Geschichte erzählt, wie das Ich zu einer Fabel wurde. Wenn unser Ziel auch darin bestand, metaphysische Fiktionen zu entlarven – und sie als faszinierende Wortspiele zu erweisen –, steht es uns doch nicht zu vorherzusagen, wie diese Fabel enden wird.

Literatur

Abrams, M. H. *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1971; dt.: *Spiegel und Lampe: romantische Theorie und die Tradition der Kritik*, übers. v. L. Iser, München: Fink, 1978.

Achebe, Chinua. „An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*." In: *Heart of Darkness*, 4. Aufl., hg. v. Paul B. Armstrong, New York: W. W. Norton, 2006, S. 336–349.

Adorno, Theodor. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969.

Adorno, Theodor und Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1969.

Agamben, Giorgio. *Die kommende Gemeinschaft*, übers. v. A. Hiepko, Berlin: Merve, 2003.

—. *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben,* übers. v. H. Thüring, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso, 1991.

Aristoteles. *Poetik*, übers. v. W. Schönherr, Leipzig: Reclam, 1979.

Asher, Kenneth. „Nietzsche, D. H. Lawrence and Irrationalism." *Neophilologus* 69 (1985): S. 1–16.

Auerbach, Erich. *Mimesis: dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: Francke Verlag, 1959.

Bataille, Georges. *Das Blau des Himmels*, übers. v. S. v. Massenbach, Frankfurt a. M.: Ullstein, 1975

—. *Die Erotik*, übers. v. G. Bergfleth, Berlin: Matthes & Seitz, 2020.

—. *Essential Writings*, hg. v. Michael Richardson, London: Sage, 1998.

—. *Geschichte des Auges*, in: *Das obszöne Werk*, übers v. M. Luckow, Reinbek: Rowohlt, 1987.

—. *Der heilige Eros*, übers. v. M. Hölzer, Neuwied: Luchterhand, 1963.

—. *Die innere Erfahrung*, übers. v. G. Bergfleth, Berlin: Matthes & Seitz, 2017

—. *Oeuvres complètes*. 12 Bde. Paris: Gallimard, 1970–1988.

—. *Die Psychologie des Faschismus*, übers. v. R. Bischof, E. Lenk und X. Rajewsky, München: Matthes & Seitz, 1997.

—. *La sociologie sacrée du monde contemporain.* Paris: Éditions Lignes & Manifestes, 2004.

Baudelaire, Charles. „De l'essence du rire", in: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961, S. 975–993.

Baudrillard, Jean. *The Gulf War Did Not Take Place*, übers. v. Paul Patton, Sydney: Power Publications, 1995.

—. *Selected Writings*, hg. v. Mark Poster, Cambridge: Polity Press, 2001.

—. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilee, 1981.

Baudry, Jean-Louis. „The Apparatus: Metapsychological Approaches to the Impression of Reality in Cinema.", in: *Film Theory and Criticism*, 4. Aufl., hg. v. Gerald Mast, Marshal Cohen und Leo Braudy, Oxford: Oxford University Press, 1992, S. 693–696.

Becket, Fiona. „Lawrence and Psychoanalysis.", in: *The Cambridge Companion to D. H. Lawrence*, hg. v. Anne Fernihough, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, S. 217–233.

Bell, Michael. *D. H. Lawrence: Language and Being*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—. „Lawrence and Modernism.", in: *The Cambridge Companion to D. H. Lawrence*, hg. v. Anne Fernihough, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, S. 179–196.

—. „The Metaphysics of Modernism.", in: *The Cambridge Companion to Modernism*, hg. v. Michael Levenson, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, S. 9–32.

—. *Primitivism*. London: Methuen, 1972.

Bernays, Edward. *Propaganda*. New York: Ig Publishing, 2005; dt: *Propaganda: die Kunst der Public Relations*, übers. v. P. Schnur, Freiburg: Orange Press, 2007.

Bernheim, Hippolyte. *Suggestive Therapeutics: A Treatise on the Nature and Uses of Hypnosis*, übers. v. Christian A. Herter, Westport, Conn.: Associated Booksellers, 1957; dt.: *Neue Studien über Hypnotismus, Suggestion und Psychotherapie*, übers. v. S. Freud, Leipzig: Deuticke, 1892.

Besnier, Jean-Michel. „Bataille, the Emotive Intellectual.", in: *Bataille: Writing the Sacred*, hg. v. Carolyn Bailey Gill, New York: Routledge, 1995, S. 13–26.

Blanchot, Maurice. *La communauté inavouable.* Paris: Les Editions de Minuit, 1983; dt.: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, übers. v. G. Bergfleth, Berlin: Matthes & Seitz, 2007.

Bock, Martin. *Joseph Conrad and Psychological Medicine*. Lubbock: Texas Tech University Press, 2002.

Boon, Marcus. *In Praise of Copying*. Harvard: Harvard University Press, 2009. http://www.hup.harvard.edu/features/boon/.

Borch-Jacobsen, Mikkel. *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, Affect*, übers. v. Douglass Brick et al., Stanford: Stanford University Press, 1992.

—. *The Freudian Subject*, übers. v. Catherine Porter, Stanford: Stanford University Press, 1988.

—. *Folies à plusieurs: De l'hystérie à la dépression*, Paris: Le Seuil, 2002.

—. *Lacan: The Absolute Master*, übers. v. Douglas Brick, Stanford: Stanford University Press, 1991.

—. „The Laughter of Being.", in: *Bataille: A Critical* Reader, hg. v. Fred Botting und Scott Wilson, Oxford: Blackwell, 1997, S. 146–166.

—. *Les patients de Freud: Destins.* Paris: Éditions Sciences Humaines, 2011.

Borch-Jacobsen, Mikkel und Shamdasani, Sonu. *The Freud Files: An Inquiry into the History of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Breton, André. *Manifestoes of Surrealism*, übers. v. R. Seaver und H. Lane, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969.

Buch, Robert. *The Pathos of the Real: On the Aesthetics of Violence in the Twentieth Century*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010

Burrow, Trigant. *The Social Basis of Consciousness*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1927.

Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself.* New York: Fordham University Press, 2005; dt: *Kritik der ethischen Gewalt*, übers. v. R. Ansén, M. Adrian, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

—. „Imitation and Gender Insubordination.", in: *Inside/Out: Lesbian Th eories, Gay Theories*, hg. v. Diana Fuss, New York: Routledge, 1991, S. 13–31.

—. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence.* London: Verso, 2004; dt.: G*efährdetes Leben*, übers. v. K. Wördemann, 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.

Cadava, Eduardo, Peter Connor und Jean-Luc Nancy, Hg., *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge, 1991.

Caillois, Roger. *Le mythe et l'homme*. Paris: Gallimard, 1938; dt.: *Der Mythos und der Mensch*, übers. v. P. Geble, Berlin: August Verlag, 2003.

Carr, Nicholas. *The Shallows: How the Internet Is Changing the Way We Read, Think and Remember*. London: Atlantic Books, 2010; dt.: *Wer bin ich, wenn ich online bin?*, übers. v. H. Dedekind, München: Blessing, 2010.

Cavarero, Adriana. *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, übers. v. William McCuaig, Columbia: Columbia University Press, 2009.

Chertok, Leon R. und Raymond de Saussure. *The Therapeutic Revolution: From Mesmer to Freud*, übers. v. R. H. Ahrenfeldt, New York: Brunner/Mazel, 1979.

Collier, Peter und Judy Davies, Hg., *Modernism and the European Unconscious*. Cambridge: Polity Press, 1990.

Conrad, Joseph. *Collected Letters, 1903–1907*, hg. v. Frederick R. Karl und Laurence Davies. Bd. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

—. *Heart of Darkness*, in: *Youth: A Narrative and Two Other Stories* von Joseph Conrad. London: J. M. Dent & Sons, 1923, S. 45–162; dt.: *Herz der Finsternis*, übers. v. U. Widmer, München: Süddeutsche Zeitung, Bibliothek, 2004.

—. *A Personal Record: Some Reminiscences*. London: Faber and Faber, 2008.

—. *Tales of Unrest*. New York: Doubleday, 1926; dt.: *Geschichten der Unrast*, übers. v. F. Lorch, Frankfurt a. M.: Fischer, 1984.

Coppola, Francis Ford. *Apocalypse Now (Redux)*. Paramount Pictures, 2002.

Dawson, Eugene. „D. H. Lawrence and Trigant Burrow: Pollyanalytics and Phylobiology, an Interpretative Analysis." Univ. Diss., University of Washington, 1963.

De Heusch, Luc. *La transe et ses entours*. Brüssel: Éditions Complexe, 2006.

Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*, Paris: Editions de Minuit, 1993; dt.: *Kritik und Klinik*, übers. v. J. Vogl, Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

—. *Nietzsche et la philosophie.* Paris: Presses Universitaires de France, 1962; dt.: *Nietzsche und die Philosophie*, übers. v. B. Schwibs, München: Rogner und Bernhard, 1976.

Deleuze, Gilles und Felix Guattari. *Anti-Ödipus: Kapitalismus and Schizophrenie*, übers. v. B. Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

Derrida, Jacques. „From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve.“, in: *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. R. Gasché, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

—. „Introduction: Desistance.“, in: *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, hg. v. Christopher Fynsk, Cambridge: Harvard University Press, 1989, S. 3–42.

—. „Platons Pharmazie“, in: *Dissemination*, übers. v. H.-D. Gondek, Wien: Passagen-Verlag, 1995, S. 69–190.

Didi-Huberman, Georges. *Invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie de la Salpêtrière*. Paris: Éditions Macula, 1982.

Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1964; dt.: *Die Griechen und das Irrationale*, übers. v. H.-J. Dirksen, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1991.

Doidge, Norman. *The Brain that Changes Itself: Stories of Personal Triumph From the Frontiers of Brain Science*. London: Penguin, 2007; dt: *Neustart im Kopf: wie sich unser Gehirn selbst repariert*, übers. v. J. Neubauer, Campus Verlag, 2017.

Dollimore, Jonathan. *Death, Desire and Loss in Western Culture*. New York: Routledge, 1998.

—. „Civilization and Its Darkness.“, in: *Conrad's „Heart of Darkness“ and Contemporary Thought: Revisiting the Horror with Lacoue-Labarthe*, hg. v. Nidesh Lawtoo, London: Bloomsbury, 2012, S. 67–86.

Durkheim, Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. v. L. Schmidts, Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

Eagleton, Terry. *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*. New York: NLB, 1976.

Ellenberger, Henri. *Beyond the Unconscious: Essays of Henri F. Ellenberger in the History of Psychiatry*, hg. v. Mark Micale, Princeton: Princeton University Press, 1993.

—. *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. London: Lane, 1970; dt.: *Die Entdeckung des Unbewussten*, übers v. G. Theusner-Stampa, Bern u. a.: Huber, 1973.

Ellis, David. *D. H. Lawrence: Dying Game, 1922–1930*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Elsaesser, Thomas und Michael Wedel. „The Hollow Heart of Hollywood: *Apocalypse Now* and the New Sound Space.“, in: *Conrad on Film*, hg. v. Gene M. Moore, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, S. 151–175.

Fernihough, Anne. *D. H. Lawrence: Aesthetics and Ideology.* Oxford: Clarendon Press, 1993.

Ffrench, Patrick. *After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community*. London: Legenda, 2007.

Foster, John B., Jr. *Heirs to Dionysus: A Nietzschean Current in Literary Modernism*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Foucault, Michel. „A Preface to Transgression.“, in: *Language, Counter-Memory, Practice*, hg. v. Donald F. Bouchard und übers. v. Donald F. Bouchard und Sherry Simon, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980, S. 29–52.

Frazer, James. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Vol. 1. New York: Macmillan, 1952; dt.: *Der goldene Zweig: das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, übers. v. H. von Bauer, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1968.

Freud, Sigmund. *Das Ich und das Es*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 13, London: Imago Publishing, 1955.

—. *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten in der Psychoanalyse*, in: S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, 7. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer, 1978.

—. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in: *Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt: Fischer, 1986.

—. *Totem und Tabu*, in: *Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt: Fischer, 1986.

—. *Die Traumdeutung*, in: S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. II/III, 7. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer, 1987.

—. *Das Unbewusste*, in: S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. X, 7. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer, 1981.

Frost, Laura. *Sex Drives: Fantasies of Fascism in Literary Modernism.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2002.

Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge, 1989.

Gallese, Vittorio. „The ‚Shared Manifold‘ Hypothesis: From Mirror Neurons to Empathy.“ *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001): S. 33–50.

—. „The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification.“, in: *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, hg. v. Scott R. Garrels, East Lansing: Michigan State University Press, 2011, S. 87–108.

Garrels, Scott R. „Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence between the Mimetic Theory of Rene Girard and Empirical Research on Imitation.“ *Contagion* 12–13 (2006): S. 47–86.

—, (Hg.). *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. East Lansing: Michigan State University Press, 2011.

Gasché, Rodolphe. *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, übers. v. Roland Vegso, Stanford: Stanford University Press, 2012.

Gauchet, Marcel. *L'inconscient cérébral*. Paris: Seuil, 1992.

Gebauer, Gunter und Christopher Wulf. *Mimesis: Kultur – Kunst – Gesellschaft*. Reinbek, Rowohlt, 1998.

Girard, René. *Achever Clausewitz: Entretiens avec Benoît Chantre*. Paris: Carnets nord, 2007; dt.: *Clausewitz zu Ende denken*, übers. v. S. Günthner, Berlin: Matthes & Seitz, 2014.

—. *Figuren des Begehrens*, übers. v. R. Mainberger Ruh, Wien: Lit, 2012.

—. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Éditions Grasset, 1978.

—. „Dionysus versus the Crucified.“ *MLN* 99 (1994): S. 816–835.

—. *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture* (mit Pierpaolo Antonello and Joao Cezar de Castro Rocha). London: Continuum, 2007.

—. *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953–2005*, hg. v. Robert Doran, Stanford: Stanford University Press, 2008.

—. „Nietzsche and Contradiction.“, in: *Nietzsche in Italy*, hg. v. Thomas Harrison, Saratoga: Anna Libri, 1988, S. 53–66.

—. „Superman in the Underground: Strategies of Madness – Nietzsche, Wagner, and Dostoevsky.“ *MLN* 91 (1976): S. 1257–1266.

—. *La violence et le sacré*. Paris: Editions Albin Michel, 1990; dt: *Das Heilige und die Gewalt*, übers. v. E. Mainberger-Ruh, Ostfildern: Patmos, 1972.

—. *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

Golomb, Jacob, Weaver Santaniello und Ronald Lehrer, Hg., *Nietzsche and Depth Psychology*. Albany: State University of New York Press, 1999.

Golomb, Jacob und Robert S. Wistrich, Hg., *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Greiff, Louis. *D. H. Lawrence: Fifty Years on Film*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001.

Griffith, John. *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Habermas, Jürgen. „The French Path to Postmodernity: Bataille between Eroticism and General Economics.“, in: *Bataille: A Critical Reader*, hg. v. Fred Botting und Scott Wilson, Oxford: Blackwell, 1998, S. 166–190.

Hacking, Ian. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Harrison, Jane. *Ancient Art and Ritual*. London: Williams & Norgate, 1913.

Hassin, Ran R., James S. Uleman und John A. Bargh. *The New Unconscious*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Hatfield, Elaine, John T. Cacioppo und Richard R. Rapson. *Emotional Contagion: Studies in Emotion and Social Interaction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Havelock, Eric. *Preface to Plato*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

Hawthorn, Jeremy. *Joseph Conrad: Narrative Technique and Ideological Commitment*. New York: Edward Arnold, 1990.

Hay, Eloise K. *The Political Novels of Joseph Conrad.* Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Hegarty, Paul. *Georges Bataille: Core Cultural Theorist.* London: Sage, 2000.

Heywood, Christopher. „‚Blood Consciousness‘ and the Pioneers of the Reflex and Ganglionic Systems.“, in: *D. H. Lawrence: New Studies*, hg. v. Christopher Heywood, London: Macmillan, 1987, S. 104–108.

Hill, Leslie. *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Hollier, Denis. „On Equivocation (between Literature and Politics).“ *October* 55 (1990): S. 3–22.

—, (Hg.). *Le college de sociologie 1937–1939.* Paris: Gallimard, 1995.

—. *La prise de la Concorde: Essais sur Georges Bataille*. Paris: Gallimard, 1974.

Humma, John. „D. H. Lawrence as Friedrich Nietzsche.“ *Philological Quarterly* 53.1 (1974): S. 110–120.

Hussey, Andrew. *The Beast at Heaven's Gate*: *Georges Bataille and the Art of Transgression*. Amsterdam: Rodopi, 2006.

Janet, Pierre. *De l'angoisse à l'extase.* Paris, 1975.

—. *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine.* Paris: Felix Alcan, 1903.

—. „Les conduites sociales.", in: *Onzième Congrès International de Psychologie*, hg. v. H. Pieron und I. Meyerson, Paris: Alcan, 1938, S. 138–149.

—. *La médecine psychologique*. Paris: L'Harmattan, 2005.

—. *La psychanalyse de Freud*. Paris: L'Harmattan, 2004.

—. „Les sentiments dans le délire de persecution." *Bulletin de Psychologie* 47, Nr. 413 (1993–1994): S. 3–73.

—. „Les troubles de la personnalité sociale." *Bulletin de Psychologie.* 47, Nr. 414 (1993–1994): S. 156–183.

Johnsen, William A. *Violence and Modernism: Ibsen, Joyce, and Woolf*. Gainesville: University Press of Florida, 2003.

Jung, Carl Gustav. *Wandlungen und Symbole der Libido*. Leipzig, Wien: Deuticke, 1925.

Kojève, Alexandre. *Hegel: eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, übers. v. I. Fetscher und G. Lehmbruch, 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

Krell, David. *Infectious Nietzsche*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Krockel, Carl. *D. H. Lawrence and Germany: The Politics of Influence*. New York: Rodopi, 2007.

Kruger, Ann Cale. „Imitation, Communion, and Culture.", in: *Mimesis and Science:Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, hg. v. Scott R. Garrels, East Lansing: Michigan State University Press, 2011, S. 111–128.

Lacan, Jacques. „L'agressivité en psychanalyse.", in: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, S. 101–124.

—. *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*. Paris: Navarin Éditeur, 1984.

—. „Le stade du miroir comme formateur de la function du Je.", in *Écrits*, Paris: Seuil, 1966, S. 93–100; dt.: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint", übers. v. P. Stehlin, in: *Schriften*, Bd. 1, Berlin: Ullstein, S. 61–70.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *La fiction du politique.* Paris: Christian Bourgois, 1987; dt.: *Die Fiktion des Politischen: Heidegger, die Kunst und die Politik*, übers. v. Th. Schestag, Stuttgart: Schwarz, 1990.
—. „L'horreur occidentale." *Lignes* (2007): S. 224–234.
—. „The Horror of the West.", übers. v. Nidesh Lawtoo und Hannes Opelz, in: *Conrad's „Heart of Darkness" and Contemporary Thought: Revisiting the Horror with Lacoue-Labarthe*, hg. v. Nidesh Lawtoo, London: Bloomsbury, 2012, S. 111–122.
—. *L'imitation des modernes (Typographies 2).* Paris: Galilee, 1986; dt.: *Die Nachahmung der Modernen*, übers. v. Th. Schestag, Basel: Engeler, 2003.
—. *Musica Ficta (figures de Wagner)*, Paris: Christian Bourgois, 1991.
—. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, hg. v. Christopher Fynsk. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
Lacoue-Labarthe, Philippe und Jean-Luc Nancy. „The Nazi Myth.", übers. v. Brian Holmes. *Critical Inquiry* 16.2 (1990): S. 291–312.
—. „La panique politique.", in: *Retreating the Political*, hg. v. Simon Sparks, New York: Routledge, 1977, S. 1–28.
—. *Retreating the Political*, hg. v. Simon Sparks. New York: Routledge, 1977.
Lawrence, D. H. *Aaron's Rod*, hg. v. Mara Kalnins, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; dt.: *Aarons Stab*, übers. v. S. Weidle, Bonn: Weidle Verlag, 2004.
—. *The Fox, The Captain's Doll, The Ladybird*, hg. v. Dieter Mehl, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
—. *Kangaroo*, hg. v. Bruce Steele, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
—. *The Letters of D. H. Lawrence*, hg. v. G. J. Zytaruk und J. T. Boulton, Bd. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
—. *Mornings in Mexico and Other Essays*, hg. v. Virginia Crosswhite Hyde, Cambridge: Cambridge University Press, 2009; dt.: *Mexikanischer Morgen*, in: *Mexikanischer Morgen und italienische Dämmerung*, übers. v. G. Goyert, Reinbek: Rowohlt, 1963.
—. *Phoenix.* New York: Viking Press, 1968.
—. *Phoenix II.* Harmondsworth: Penguin, 1981.
—. *The Plumed Serpent*, hg. v. L. D. Clark, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, dt.: *Die gefiederte Schlange*, übers. v. G. Goyert, Zürich: Diogenes, 1986.

—. *Psychoanalysis and the Unconscious* und *Fantasia of the Unconscious*, hg. v. Bruce Steele, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
—. *St. Mawr and Other Stories*, hg. v. Brian Finney, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
—. *Studies in Classic American Literature*, hg. v. Ezra Greenspan, Lindeth Vasey und John Worthen, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
—. *Study of Thomas Hardy and Other Essays*, hg. v. Bruce Steele, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
—. *Twilight in Italy and Other Essays*, hg. v. Paul Eggert, Cambridge: Cambridge University Press, 2002; dt.: *Italienische Dämmerung*, in: *Mexikanischer Morgen und italienische Dämmerung*, übers. v. G. Goyert, Reinbek: Rowohlt, 1963.
—. *The Woman Who Rode Away and Other Stories*, hg. v. Dieter Mehl und Christa Jansohn Cambridge: Cambridge University Press, 2002; dt.: *Die Frau, die davonritt*, übers. v. H. E. Herlitschka, Leipzig: Insel, 1931.
Lawtoo, Nidesh. „Bataille and the Suspension of Being." *Lingua Romana* 4.1 (2005). Http://linguaromana.byu.edu/Lawtoo4.html.
—. (Hg.) *Conrad's „Heart of Darkness" and Contemporary Thought: Revisiting the Horror with Lacoue-Labarthe*. London: Bloomsbury, 2012.
—. *Homo Mimeticus: Eine Neue Theorie der Nachahmung*. Berlin: LIT Verlag, 2024.
—. „A Picture of Africa: Frenzy, Counternarrative, Mimesis." *Modern Fiction Studies* 59.1 (2013): S. 26–52.
—. „A Picture of Europe: Possession Trance in *Heart of Darkness*." *Novel: A Forum on Fiction* 45.3 (2012): S. 409–432.
Le Bon, Gustave. *Psychologie der Massen*, übers. v. H. Dingeley, Stuttgart: Kröner, 1957.
Léon Chertok. *Hypnose et suggestion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
Lévi-Strauss, Claude. „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss.", in: *Sociologie et anthropologie*, von Marcel Mauss, S. ix-lii, Paris: Presses Universitaires de France, 1995; dt.; *Soziologie und Anthropologie*, übers. v. H. Ritter, München: Hanser, 1974, S. 7–41.

Lévy-Bruhl, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris: Retz-C.E.P.L., 1976; dt.: *Die geistige Welt der Primitiven*, übers. v. M. Hamburger, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1966.

—. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Leys, Ruth. *Trauma: A Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Liebscher, Martin. „Friedrich Nietzsche's Perspectives on the Unconscious.", in: *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, hg. v. Angus Nicholls und Martin Liebscher, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, S. 241-/269.

Maisonnat, Claude. „Alterity and Suicide in ‚An Outpost of Progress.'" *Conradiana* 28.2 (1996): S. 101–114.

Marcuse, Herbert. *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft,* München: Dt. Taschenbuch-Verlag, 2004.

Masschelein, Anneleen. „Rip the Veil of the Old Vision Across, and Walk through the Rent: Reading D. H. Lawrence with Deleuze and Guattari.", in: *Modernism and Theory: A Critical Debate*, hg. v. Stephen Ross, New York: Routledge, 2009, S. 23–39.

Mauss, Marcel und Henri Hubert. „Esquisse d'une theorie générale de la magie.", in: *Sociologie et anthropologie*, von Marcel Mauss, Paris: Presses Universitaires de France, 1995, S. 1–141; dt.: *Soziologie und Anthropologie*, übers. v. H. Ritter, München: Hanser, 1974, S. 43–179.

McClelland, J. S. *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti.* London: Unwin Hyman, 1989.

McDougall, William. *The Group Mind*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1973.

Melberg, Arne. *Theories of Mimesis.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Meltzoff , Andrew N. „Out of the Mouths of Babes: Imitation, Gaze, and Intentions in Infant Research – the ‚Like Me' Framework.", in: *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, hg. v. Scott R. Garrels, East Lansing: Michigan State University Press, 2011, S. 55–74.

Meltzoff, Andrew N. und Keith Moore. „Persons and Representation: Why Infant Imitation Is Important for Theories of Human Development.", in: *Imitation in Infancy*, hg. v. Jacqueline Nadal und George

Butterworth, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, S. 9–35.
Mensch, Barbara. *D. H. Lawrence and the Authoritarian Personality*. New York: St. Martin's Press, 1991.
Meyer, Catherine, (Hg.). *Le livre noir de la psychanalyse: Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, 2. Aufl., Paris: Éditions des Arènes, 2010.
Micale, Mark, (Hg.). *The Mind of Modernism: Medicine, Psychology, and the Cultural Arts in Europe and America, 1880–1940*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
Miller, Christopher L. *Blank Darkness: Africanist Discourse in French*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
Milton, Colin. *Lawrence and Nietzsche: A Study in Influence*. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1987.
Mongia, Padmini. „The Rescue: Conrad, Achebe, and the Critics." *Conradiana* 33.2 (2001): S. 153–163.
Morin, Edgar. *Der Mensch und das Kino*, übers. v. K. Leonhard, Stuttgart: Klett, 1958.
—. *L'homme et la mort*. Paris: Seuil, 1974.
Moscovici, Serge. *Das Zeitalter der Massen*, übers. v. M. Sommer, Frankfurt a. M.: Fischer, 1986.
Myers, Frederick und Frank Podmore, Hg., *Phantoms of the Living*. London: Trübner, Ludgate Hill, 1886.
Nancy, Jean-Luc. *Singulär plural sein*, übers. v. U. Müller-Schöll, Zürich: diaphanes, 2016.
—. *La communauté désoeuvrée*. Paris: C. Bourgois, 1983; dt.: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, übers. v. G. Febel und J. Legueil, Stuttgart: Schwarz, 1988.
—. *The Inoperative Community* hg. und übers. v. Peter Connor, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
Nehls, Edward. *D. H. Lawrence: A Composite Biography*. Bd. 3, Madison: University of Wisconsin Press, 1959.
Nicholls, Angus und Martin Liebscher, Hg., *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
Nietzsche, Friedrich. *Der Antichrist* (AC), in: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hg.), *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, KSA 6, 1988, S. 165–254.
—. *Jenseits von Gut und Böse* (JGB), KGA VI, 2.
—. *Die Geburt der Tragödie* (GT), KSA 1.

—. *Der Fall Wagner* (WA), KSA 6.
—. *Morgenröte* (M), KSA 3.
—. *Ecce Homo* (EH), KSA 6.
—. *Die fröhliche Wissenschaft* (FW), KSA 3.
—. *Menschliches, Allzumenschliches* (MA), KGA IV, 2.
—. *Nietzsche contra Wagner* (NW), KSA 6.
—. *Zur Genealogie der Moral* (GM), KGA VI, 2.
—. *Götzendämmerung* (GD), KSA 6.
—. *Unzeitgemäße Betrachtungen* (UB), KSA 1.
—. *Der Wille zur Macht* (WM), in: F. Nietzsche, *Nietzsches Werke*, Bd. XVI, 3. und 4. Buch, Leipzig: Kröner, 1911.
Norris, Margot. „Modernism and Vietnam: Francis Ford Coppola's *Apocalypse Now*." *Modern Fiction Studies* 44.3 (1998): S. 730–766.
Noys, Benjamin. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. London: Pluto Press, 2000. Oberprantacher, Andreas. „Beyond Rivalry? Rethinking Community in View of Apocalyptical Violence." *Contagion* 17 (2010): S. 175–187.
Onfray, Michel. *Le crépuscule d'une idole: L'affabulation freudienne*. Paris: Bernard Grasset, 2010; dt.: *Anti Freud: Die Psychoanalyse wird entzaubert*, übers. v. S. Sing, München, btb, 2012.
Oughourlian, Jean-Michel. *The Genesis of Desire*. East Lansing: Michigan State University Press, 2010.
Parkes, Graham. *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Pippin, Robert. *Modernism as a Philosophical Problem*, 2. Aufl., Oxford: Blackwell, 1999.
—. *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
Platon, *Sämtliche Werke*, hg. v. Walter F. Otto und Ernesto Grassi, übers. v. F. Schleiermacher, Reinbek: Rowohlt, 1983.
—. *Ion*, übers. v. H. Flashar, München: Heimeran, 1963.
—. *Nomoi (Gesetze)*, übers. v. K. Schöpsdau, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
Potolsky, Matthew. *Mimesis*. London: Routledge, 2006.
Rand, Nicholas T. „The Hidden Soul: The Growth of the Unconscious in Philosophy, Psychology, Medicine and Literature 1750–1900." *American Imago* 61.3 (2004): S. 257–289.
Ribot, Théodule. *Les maladies de la volonté*. Paris: Alcan, 1883.

—. *Psychologie der Gefühle*, übers. v. Chr. Ufer, Altenburg: Bonde: 1903.
Richman, Michèle. „Fascism Reviewed: Georges Bataille in *La Critique Sociale*.“ *South Central Review* 14 (1997): S. 14–30.
—. „The Sacred Group: A Durkheimian Perspective on the Collège de Sociologie (1937–1939).“, in: *Georges Bataille: Writing the Sacred*, hg. v. Carolyn Bailey Gill, New York: Routledge, 1995, S. 58–76.
—. *Sacred Revolutions.: Durkheim and the Collège de Sociologie.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
Roberts, Andrew Michael. *Conrad and Masculinity*. New York: St. Martin's Press, 2000.
Roberts, Neil. *D. H. Lawrence: Travel and Cultural Diff erence*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
Ross, Stephen. *Conrad and Empire*. Columbia: University of Missouri Press, 2004.
Ross, Stephen, Hg. *Modernism and Theory: A Critical Debate*. New York: Routledge, 2009.
Rouget, Gilbert. *Music and Trance: A Theory of the Relations between Music and Possession*, übers. v. Brunhilde Biebuyck, Chicago: University of Chicago Press, 1985.
Roustang, François. *Influence*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
Ryan, Judith. *The Vanishing Subject: Early Psychology and Literary Modernism*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
Said, Edward. „Conrad and Nietzsche.“, in: *Joseph Conrad: A Commemoration*, hg. v. Norman Sherry, London: Macmillan, 1976, S. 65–76.
Sarvan, C. P. „Racism and the *Heart of Darkness*.“, in: *Heart of Darkness*, 3. Aufl., hg. v. Robert Kimbrough, New York: W. W. Norton, 1988, S. 280–284.
Schneider, Daniel. *D. H. Lawrence: The Artist as Psychologist*. Lawrence: University Press of Kansas, 1984.
—. „D. H. Lawrence and *Thus Spoke Zarathustra*.“ *South Carolina Review* 15.2 (1983): S. 96–108.
Schopenhauer, Arthur. *Preisschrift über das Fundament der Moral*. Hamburg: Meiner, 1979.
Sichère, Bernard. *Pour Bataille: Être, chance, souveraineté*. Paris: Gallimard, 2006.
Siemens, Herman. „Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen:* Identity, Mimesis and the *Übertragung* of Cultures in

Nietzsche's Early Thought." *Nietzsche-Studien* 30 (2001): S. 80–106.

Sloterdijk, Peter. *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.

Smith, Johanna M. „‚Too Beautiful Altogether': Ideologies of Gender and Empire in *Heart of Darkness*.", in: *Heart of Darkness: Complete Authoritative Text with Biographical and Historical Contexts, Critical History, and Essays from Five Contemporary Critical Perspectives*, hg. v. Ross C. Murfin, New York: Bedford/St. Martin's, 1996, S. 169–184.

Solecki, Sam. „D. H. Lawrence's View of Film." *Literature/Film Quarterly* 1.1 (1973): S. 12–16.

Spariosu, Mihai. „Plato's Ion: Mimesis, Poetry and Power.", in: *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach*, hg. v. Ronald Bogue, Bd. 2, Philadelphia: Benjamins, 1991, S. 13–25.

Staten, Henry. „A Critique of the Will to Power.", in: *A Companion to Nietzsche*, hg. v. Keith A. Pearson, Oxford: Blackwell Malden, 2006, S. 565–582.

—. „Conrad's Dionysian Elegy.", in: *Conrad's „Heart of Darkness" and Contemporary Thought: Revisiting the Horror with Lacoue-Labarthe*, hg. v. Nidesh Lawtoo, London: Bloomsbury, 2012, S. 201–220.

—. *Nietzsche's Voice*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990.

Stein, Braten, (Hg.). *Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Stewart, Garret. „Lying as Dying in *Heart of Darkness*.", in: *Heart of Darkness*, 3. Aufl., hg. v. Robert Kimbrough, New York: W. W. Norton, 1988, S. 358–376.

Stingelin, Martin. „Psychologie.", in: *Nietzsche-Handbuch*, hg. v. Henning Ottmann, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2000, S. 425–426.

Sulloway, Frank J. *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*. New York: Basic Books, 1979.

Surya, Michel. *Georges Bataille: La mort à l'oeuvre*. Paris: Gallimard, 1992.

—. „Postface." *La structure psychologique du fascisme*, von Georges Bataille, Paris: Lignes, 2009, S. 65–84.

Tarde, Gabriel. *Les lois de l'imitation*. Paris: Seuil, 2001; dt.: *Die Gesetze der Nachahmung*, übers. v. J. Wolf, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

—. *L'opinion et la foule*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989; dt.: *Masse und Meinung*, übers. v. H. Brühmann, Paderborn: Konstanz University Press, 2015.

Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. London: Routledge, 1993; dt.: *Mimesis und Alterität: eine eigenwillige Geschichte der Sinne*, übers. v. R. Mundel und Chr. Schirner, Paderborn: University of Konstanz Press, 2014.

Templeton, Wayne. „‚Indians and an Englishman': Lawrence in the American Southwest." *D. H. Lawrence Review* 25 (1966): S. 18–21.

Thatcher, David. *Nietzsche in England, 1880–1914: The Growth of a Reputation*. Toronto: University of Toronto Press, 1972.

Thorgeirsdottir, Sigridur. *Vis Creativa: Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

Torgovnick, Marianna. *Gone Primitive: Savage Intellects, Modern Lives.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Trotter, Wilfred. *Instincts of the Herd in Peace and War, 1916–1919*. London: Oxford University Press, 1953.

Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture*, Bd. 1, London: Murray, 1871; dt.: *Die Anfänge der Kultur*, übers. v. J. W. Spengel und Fr. Poske, Leipzig: Winter Verlag, 1873.

Vickery, John. „Myth and Ritual in the Shorter Fiction of D. H. Lawrence.", in: *The Critical Response to D. H. Lawrence*, hg. v. Jan Pilditch, Westport, Conn.: Greenwood Press, 2001. S. 230–244.

Wallon, Henri. „The Role of the Other in the Consciousness of the Ego.", in: *The World of Henri Wallon*, übers. v. Donald Nicholson-Smith, New York: Jason Aaronson, 1984. http://www.marxists.org/archive/wallon/works/1946/ch7.htm.

Warin, François. *Nietzsche et Bataille: La parodie à l'infini*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Wengle, John. *Ethnographers in the Field: The Psychology of Research.* Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1988.

Whitworth, Michael. *Modernism*, hg. v. Michael Whitworth, Oxford: Blackwell, 2007.

Wicker, Bruno, Christian Keysers, Jane Plailly, Jean-Pierre Royet, Vittorio Gallese und Giacomo Rizzolatti. „Both of Us Disgusted in *My* Insula: The Common Neural Basis of Seeing and Feeling Disgust." *Neuron* 40 (2003): S. 655–664.

Winter, Alison. *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Wittgenstein, Ludwig. *Bemerkungen über Frazers Goulden Bough*, hg. v. Rush Rhees, Norfolk: Brynmill, 1993.
Wolin, Richard. *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism.* Princeton: Princeton University Press, 2004.
Yeats, William Butler. „The Second Coming.“, in: *Selected Poems*, hg. v. Richard Gill, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Register

Abrams, M. H., 140, 403
Achebe, Chinua, 32, 158, 159, 403, 415
Affekt, 13, 47, 49, 52, 60, 82, 84, 89, 100, 128, 201, 202, 217, 228, 232, 265, 297, 312, 314, 341, 346, 350, 358, 359, 387–389, 392
Agamben, *Giorgio*, 385, 394
Agamben, *Giorgio*, 394, 403
Ambivalenz, 9, 101, 161, 191, 205, 281, 303, 307, 308
Animalischer Magnetismus 22, 293, 313
Anthropologie, 6, 10, 31, 155, 156, 160, 166, 193, 195, 206–209, 212–215, 229, 289, 290, 292, 296, 300, 304, 370, 376, 386, 413, 414
Anti-Ödipus, 253, 256, 257, 406
Aristoteles, 27, 45, 47, 403
Automatismus, 92, 253, 343

Baldwin, James, 352
Bataille, Georges, 2, 6, 8–11, 15, 19, 20, 26, 28, 34, 35, 119, 123, 175, 197, 198, 202, 237, 247, 273–312, 321–349, 351, 356–368, 370, 371, 373, 374, 377, 379, 381, 382, 387, 389–392, 394, 396, 398–400, 403–405, 408–411, 413, 416–419
Baudelaire, Charles, 392, 404
Baudrillard, Jean, 34, 247–252, 323, 370, 377, 384, 385, 404
Bayreuth, 64, 69, 73, 75, 84, 96, 102
Bell, Michael, 1, 190, 193, 195, 207, 209, 227, 247, 404
Bernheim, Hippolyte, 20, 22, 91, 93, 95, 96, 106, 135, 144, 252, 261, 263, 314, 337, 377, 384, 387, 404
Blanchot, Maurice, 291, 297, 300, 308, 361, 394, 404, 410
Borch-Jacobsen, Mikkel, 1, 8, 9, 22, 23, 65, 147, 232, 257, 293, 302, 312, 321, 322, 325, 342, 347, 348, 353, 362, 363, 370, 377, 384, 395, 405
Breton, André, 279, 343, 405
Burrow, Trigant, 20, 33, 193, 230–238, 255–257, 263, 293, 370, 377, 384, 405, 406
Butler, Judith, 145, 385, 392, 393, 395, 396, 399, 400, 405, 420

Caillois, Roger, 290, 343, 406
Cambridger Ritualisten, 219
Cézanne, Paul, 228
Charcot, Jean-Martin, 20, 22, 91, 93–95, 106, 134, 144, 151, 349, 407
Christentum, 44, 46, 49, 66–68, 223
Conrad, Joseph, 2, 6, 8–11, 15, 19, 20, 26, 28, 31–33, 112, 114–116, 119–130, 132–137, 139, 140, 142, 143, 147, 148, 151–156, 158, 159, 161–163, 166–181, 183–190, 195, 196, 198, 202, 204, 216,

220, 238, 240, 246, 263, 265, 267, 269, 281, 283, 289, 293, 298, 305, 334, 338, 339, 356, 357, 360, 370, 374, 382, 383, 387, 400, 403, 405–407, 410, 412, 413, 415, 417, 418
Coppola, Francis Ford, 31, 32, 112, 114–118, 171, 406, 416

Degeneration, 121, 127, 162, 245
Deleuze, Gilles, 33, 100, 187, 241, 242, 244, 253, 256–258, 272, 406, 414
Derrida, Jacques, 13, 17, 67, 206, 324, 360, 387, 407
Dialektik der Aufklärung, 286, 403
Diegesis 77
Dollimore, Jonathan, 154, 242, 407
double bind 128,132
Durkheim, Émile, 20, 219, 290, 294–301, 303, 305, 310, 311, 322, 377, 384, 392, 407, 417

Eagleton, Terry, 190, 193, 265, 407
Einflussangst, 222
Ellenberger, Henri, 22, 23, 94, 106, 257, 263, 293, 302, 342, 343, 350, 407
Empathie, 92, 94, 121, 195, 201
Enthusiasmus, 78, 79, 83, 84, 89, 100, 135, 140, 153–155, 164–167, 172, 173, 215, 294
Eros, 198, 267, 315, 316, 319–321, 323, 403
Erziehung, 280
Ethik, 36, 48, 72

Faschismus, 35, 103, 109, 172, 190, 240, 242, 281–288, 290, 291, 297, 301, 303, 304, 310, 311, 321, 326, 327, 332, 403
Féré, Charles, 56, 91, 336
Frazer, James, 33, 193, 197, 207, 208, 211, 212, 219, 270, 384, 408, 419
Freud, Sigmund, 20–27, 30, 33, 62, 66, 92, 93, 105, 106, 134, 151, 156, 193, 194, 210, 212, 220, 230, 233, 252–258, 265, 266, 268, 269, 282, 284, 301, 302, 306–323, 325, 327–331, 333, 336–338, 342, 356, 372, 374, 375, 390, 404–406, 408, 411, 415, 416, 418

Gallese, Vittorio, 27, 54, 355, 408, 419
Gewalt, 9–11, 13, 62, 66, 67, 115, 156, 171, 172, 175, 176, 179, 206, 208, 213, 274, 287, 289, 290, 295, 304, 306, 308, 312, 376, 385–387, 389–391, 399, 405, 409
Girard, René, 8–11, 16, 17, 21, 22, 31, 36, 41, 61–68, 86, 100, 107, 155, 156, 168, 169, 175, 194, 206, 208, 213, 241, 245, 254, 266, 268, 272, 277, 287, 290, 292, 297, 299, 307–309, 312, 321, 323, 340, 370, 374–378, 380, 384, 386–391, 399, 409

Habermas, Jürgen, 282, 284, 286–288, 410
Hacking, Ian, 22, 146, 147, 330, 331, 342, 410
Harrison, Jane, 8, 20, 193, 209, 211, 219–222, 263, 377, 384, 387, 409, 410
Havelock, Eric, 18, 76, 80, 83, 410

Herde 7, 13, 40, 43, 60, 61, 96, 98, 104, 260, 261
Hitler, Adolf, 75, 76, 281, 282, 287
Homer, 15, 77, 78, 80
Homo duplex 121, 128
Hubert, Henri, 290–294, 414
Hyperrealität, 249, 252
Hypnose, 6, 20, 22–25, 31, 49, 91, 93–97, 102, 104, 106–108, 118, 134, 135, 144, 184, 210, 251, 252, 261, 263, 266, 270, 293, 302, 305, 306, 313, 321–323, 326, 343, 344, 348, 382, 413
Hysterie, 6, 17, 24, 30, 39, 89–91, 93–96, 146, 194, 275, 289, 318, 319, 328, 343

Identifikation, 6, 17, 18, 24, 33, 35, 39, 48, 51, 62, 66, 68, 80, 105, 113, 115–117, 119, 126, 128, 132, 148, 153, 154, 231, 232, 236, 237, 264, 266, 308, 309, 311, 312, 316–323, 325, 326, 328, 331, 333, 345, 347–349, 360, 366, 375
Ideologie, 32, 75, 123, 125, 126, 128, 129, 133, 134, 136, 139, 140, 152, 153, 171, 172, 175, 185, 190, 193, 233, 414, 418
Imitation, 8, 18, 22, 26–28, 32, 35, 36, 39, 53, 73, 104, 137–139, 145, 162, 170, 200, 203, 226, 248, 260, 286, 314, 337, 357, 372, 388, 405, 408, 409, 411, 414
Individuation, 5, 29, 34, 39, 41, 48, 50, 79, 195, 210, 213, 241, 270, 272, 277, 323, 325, 333, 334, 336, 338, 341, 351, 360, 364, 366, 379
Internet, 81, 251, 406
Intersubjektivität, 54, 326, 356

Janet, Pierre, 20, 22, 28, 34, 278, 325, 330, 341–344, 346, 349–354, 357, 358, 361, 364, 369, 370, 377, 384, 387, 388, 397, 411
Janus (Gott), 7, 17, 387

Katharsis 67, 376, 385, 389, 390, 391
Kojève, Alexandre, 344–346, 375, 381, 411
Kolonialismus, 116, 125, 126, 134, 135, 140, 159, 175, 176, 178, 179
Kommunikation, 5, 8, 25, 26, 28, 29, 34–36, 40, 42, 48, 53–60, 64, 93, 101, 110, 130, 132, 138, 164, 173, 194, 197–202, 206, 209, 212, 259, 260, 262–266, 269, 270, 273, 277, 278, 293, 302, 318, 323, 325–327, 331–336, 338, 339, 341–346, 348, 349, 353–368, 371–374, 387, 390–400
Kongo 120, 126, 188
Kongo-Fluss, 154, 158, 171
Krieg, 65, 70, 112, 114, 115, 118, 153, 240, 243, 246, 247, 249–251, 263, 329

Lacan, Jacques, 33, 223, 230–232, 234–237, 302, 359, 360, 405, 411
Lachen, 24, 35, 82, 202, 204, 277–279, 308, 323, 327, 335, 338, 339, 341, 342, 344–349, 358–360, 362–365, 367, 368, 382, 387–392, 396, 398, 399
Lacoue-Labarthe, Philippe, 2, 8, 9, 16, 17, 32, 41, 75, 76, 81,

96, 99, 102, 103, 105, 107, 109, 132, 152, 168, 169, 181, 183, 236, 238, 245, 287, 297, 312, 321, 370, 377, 378, 380, 381, 384, 407, 412, 413, 418
Lawrence, 6, 8–11, 15, 16, 19, 20, 26, 28, 33, 34, 106, 119, 123, 175, 187–232, 234–247, 249–275, 277–279, 281, 283, 289, 293, 297, 298, 305, 310, 316, 330, 334, 338–340, 356, 357, 360, 370, 374, 379, 382, 385, 398, 400, 403, 404, 406–408, 410–412, 414, 415, 417–419
Le Bon, Gustave, 20, 105–109, 123, 124, 137, 141, 143, 146, 147, 162, 185, 239, 261, 263, 293, 302–306, 312, 314, 377, 384, 413
Lévi-Strauss, Claude, 208, 292, 413
Lévy-Bruhl, Lucien, 20, 33, 207, 209–212, 219, 335, 384, 413
Lipps, Theodor, 91, 336, 337
Logos, 49, 56, 57, 60, 203
Lombroso, Cesare, 93, 127

Magie, 33, 97, 184, 195, 196, 206–213, 215, 219, 270, 290, 291, 293, 296, 312, 314, 322
Mana, 290, 293, 291
Massenmedien, 6, 10, 25, 32, 136–139, 182, 186, 378, 380, 381, 385, 386
Mauss, Marcel, 290–294, 301, 304, 305, 340, 377, 384, 390, 413, 414
Meltzoff, Andrew, 26, 27, 355, 414
Mesmer, Anton, 22, 106, 268, 366, 406
Metaphysik, 34, 72, 214, 217, 224, 226–228, 236, 247–249, 254, 255, 265, 274, 278, 361
Micale, Mark, 6, 18, 22, 23, 302, 342, 343, 407, 415
Mimesis, 2, 5, 6, 8, 9, 11–18, 20–22, 24–27, 29, 32–36, 39–42, 46, 48, 50, 51, 54–57, 59–67, 70–80, 82, 83, 85–90, 94, 98–102, 104–110, 113, 115, 116, 118–120, 125, 126, 129, 131, 134–136, 142–149, 153–155, 157–162, 164, 165, 167–177, 181, 183–186, 188–194, 196, 201, 203, 204, 206, 208, 211–220, 222, 224–229, 232–234, 236, 238, 240–246, 248–251, 253–255, 259, 264, 266, 268–273, 276–278, 281, 282, 284–287, 293–295, 297, 298, 301–303, 306, 308, 309, 313, 314, 316, 319–323, 326, 328–330, 334–336, 338, 339, 343, 347, 348, 352, 353, 355–357, 359, 361, 362, 365, 367, 368, 370–383, 385–389, 391, 394, 396, 400, 403, 405, 407–409, 411–414, 416–419
Mimesistheorie, 9–11, 20, 27, 36, 55, 59, 62, 64, 65, 67, 74, 77, 79, 81, 115, 123, 141, 144, 250, 278, 288, 291, 307, 353, 355, 373, 374, 376, 377, 381, 384–388, 390, 391
Mimetische Hypothese 7, 22, 28, 53, 57, 92, 258, 262, 309, 321, 348, 396

Mimetische Rivalität, 342
Mimetisches Begehren 386
Mitgefühl, 8, 17, 24, 39, 42, 46, 51, 68, 132, 149, 197, 201, 208, 265, 293, 318, 321, 323, 331, 333, 338, 345, 382, 385, 387, 389
Mitleid, 17, 24, 30, 41, 42, 45–53, 56, 58, 60, 63, 68, 70, 82, 100, 101, 134, 135, 265, 382
Moore, Keith, 27, 114, 355, 407, 414
Morin, Edgar, 114, 118, 212, 384, 415
Moscovici, Serge, 105, 127, 302, 304–306, 415
Myers, Frederic, 261, 415

Nancy, Jean-Luc, 35, 75, 91, 95, 103, 105, 106, 135, 312, 321, 324, 326, 360, 394, 405, 412, 415
Natur vs. Zweite Natur 46, 64, 81, 86, 102, 123, 144, 145-148, 151, 159, 160, 169, 198, 209, 211, 213, 225, 303, 314, 319, 335, 339, 376
Nazismus, 35, 102–104, 109, 183, 285
Neuroplastizität, 36, 100
Neurose, 91, 233, 244, 256, 279
Nietzsche, Friedrich, 2, 3, 5–13, 15, 16, 19–21, 24–26, 28–33, 35, 36, 38–76, 79–110, 112–115, 119, 121, 122, 124, 125, 128, 134, 135, 140, 141, 143, 146, 147, 149, 151, 155, 167, 168, 173, 177, 184, 187, 189, 191, 193, 199, 200, 202, 204, 214–220, 222–226, 228, 229, 233, 234, 237–245, 248, 249, 253, 257, 258, 263, 265, 269, 274, 280–289, 293, 298, 305, 310, 311, 329, 334–339, 351, 352, 356, 357, 360, 361, 363, 369–371, 373–375, 377, 379, 381, 382, 387, 388, 391, 393, 395–398, 400, 401, 403, 406, 409–411, 414–420
Nullsignifikant 293

Ödipuskomplex, 62, 255, 317
Öffentliche Meinung, 30, 132, 170, 385

Patho(-)logie, 12–14, 17, 20, 41, 42, 46, 61, 68, 71, 86–90, 99, 110, 121, 126, 144, 159, 170, 186, 190, 191, 194, 195, 205, 252, 278, 285, 307, 328, 371, 374, 377, 394, 395, 399
Pathologie, 12–14, 38, 42, 46, 53, 59–64, 66, 68, 70, 84, 87–90, 97, 109, 110, 122, 143–145, 147, 148, 157, 162, 190, 204, 213, 229, 243, 278–281, 304, 307, 309, 319, 320, 328, 329, 335, 343, 351, 399
Pathos, 28, 36, 42, 49, 57, 59, 60, 70, 100, 164, 203, 243, 277, 386
Pathos der Distanz, 7, 11, 40, 44, 45, 49, 64, 157, 165, 170, 172, 182, 205, 221, 242, 276, 340, 341, 348
Phantasma 73, 225, 227
Phantom von Ego, 5, 11, 23, 26, 30, 31, 35, 38, 39, 42, 49, 50, 62, 72, 74, 78, 92, 93, 102, 108, 129, 132, 135, 151, 153, 169, 174, 177, 182, 194, 228, 229, 237, 246, 250, 262, 277, 289, 345,

349, 351, 352, 368, 371, 376, 377, 383, 385, 392, 393, 395, 401
Platon, 13, 15, 16, 18, 21, 24, 31, 33, 39–41, 47, 67, 71–88, 91, 96, 100, 102, 104, 107–110, 115, 124, 131, 135, 140–142, 145, 146, 155, 168, 185, 191, 193, 195, 206, 215, 223–227, 229, 238, 239, 245, 248, 254, 267, 286, 287, 293–298, 314–316, 329, 337, 365, 370, 373, 377, 380, 387, 407, 416
Primitivismus, 33, 57, 195, 203, 205, 207, 209, 213
Propaganda, 124, 183–185, 286, 404
Psychasthenie, 343, 350–352
Psychologie des Sozius, 22, 28, 325, 349, 352, 357, 358, 369, 397
Publikum, 75, 76, 80, 82, 83, 85, 109, 112–114, 129–132, 137, 138, 148, 163, 170, 182, 185, 239, 245

Reflex, 56, 58, 221, 258, 264, 278, 334, 341, 362, 372, 373, 389, 395, 410
Religionsanthropologie 155, 156, 207
Rhetorik, 40, 81, 84, 154, 158, 164, 181, 182, 184
Ribot, Théodule, 91–93, 338, 349, 416
Richman, Michèle, 296, 297, 299, 301–304, 416
Riefenstahl, Leni, 169
Ritual, 75, 165, 188, 203, 207, 211, 215, 219–222, 270, 292, 328, 410, 419
Roberts, Neil, 1, 132, 193, 195, 197, 201, 204, 215, 417
Ryan, Judith, 23, 258, 417

Sarvan, C. P., 158, 159, 417
Schopenhauer, Arthur, 31, 39, 48–53, 56, 61, 70, 72, 85–87, 92, 110, 269, 417
Siemens, Herman, 1, 2, 65, 87, 417
Simulakra, 34, 186, 193, 246–248, 251, 349, 353, 380, 398
Sokrates, 15, 18, 77, 78, 80, 168
Somnambulismus, 135, 138
Sozius, 22, 28, 325, 346, 347, 349–354, 356–369, 373, 391, 396, 397, 399
Staten, Henry, 1, 8, 9, 41, 45, 46, 98, 132, 133, 163, 418
Stimme, Macht der, 52, 77, 132, 149, 160, 163, 170, 171, 177, 178, 180, 181, 183, 188, 198, 203, 204, 247, 365
Subjekt, 5, 10, 12, 14, 19, 22, 23, 27–29, 32, 34, 35, 40, 42–45, 48, 51–63, 65, 66, 74, 77, 78, 81–84, 86, 88, 92, 96–99, 108–110, 114, 121, 122, 124–126, 129, 133, 135, 139–142, 145, 146, 148, 149, 151–154, 156, 159–162, 164–169, 171–177, 180, 183–186, 194, 195, 200, 201, 205, 210, 212, 220, 221, 227, 231–238, 241, 245, 246, 249, 252, 254, 263, 266, 268, 271–273, 278, 280, 288, 289, 294, 296, 308, 312, 313, 324–327, 329, 332–334, 336, 339–341, 345–361, 363–368, 370, 374, 378, 379, 381, 392–399
Suggestion, 6, 17, 18, 22–26, 30, 56, 89, 91, 95–97, 102, 104, 106, 115, 118, 125, 128, 135, 138, 143, 144, 150,

151, 177, 181, 184, 233, 259–262, 313–315, 320, 321, 323, 337, 382, 386, 404
Sündenbock, 67, 390

Tarde, Gabriel, 20, 22, 26, 28, 32, 93, 109, 123, 135, 137–141, 143, 146–148, 170, 176, 182, 185, 263, 293, 301–303, 305, 306, 312, 314, 350, 352, 370, 377, 380, 384, 387, 418
Taussig, Michael, 196, 419
Telepathie, 260–263
Theater, 69–71, 77, 80–82, 84, 91, 95, 96, 99, 102–105, 107, 124, 143, 167, 215, 217, 223–225, 239, 243, 245, 251, 257, 372
Totemismus, 294, 300
Trance, 6, 17, 18, 156, 165, 198, 210, 244, 260, 262, 266, 267, 270, 277, 316, 323, 329, 331, 364, 367, 413, 417
Trotter, Wilfred, 261, 419
Tylor, E. B., 156, 160, 419

Unbewusstes, 25, 106, 252, 337, 372

Von Hartmann, Eduard 67, 92, 263
Vorbilder, 86, 87, 222, 224, 263, 352, 376, 380

Wagner, Richard, 8, 16, 31, 38–40, 42, 49, 61–64, 66–76, 79–81, 83–87, 89–91, 93–98, 100–107, 109, 110, 112–118, 125, 143, 167, 173, 180, 224, 239, 244, 372, 379, 409, 412, 415, 416
Wallon, Henri, 352, 357, 369, 419
Wille zur Macht, 38, 56, 89, 100, 101, 129, 245, 265, 336, 380, 416

Yeats, William Butler, 370, 400, 420

An der Schnittstelle zwischen kontinentaler Philosophie, Literaturtheorie, Filmwissenschaft und politischer Theorie angesiedelt, ist es das Ziel von Nidesh Lawtoos Forschung das neue transdisziplinäre Feld der Mimetic Studies zu erschließen. Inspiriert von einer Genealogie der Denker von Platon bis Nietzsche, von Girard bis Lacoue-Labarthe, entwickelt sein Werk neue Konzepte (mimetisches Pathos, Patho(-)logie, Hypermimesis) um die Metamorphosen des homo mimeticus in Gegenwart und Zukunft zu erklären. Zu Lawtoos wissenschaftlichen Veröffentlichungen zählen zahlreiche Monographien, die die philosophischen, literarischen und politischen Grundlagen für die Mimetic Studies schaffen, einschließlich „(New) Fascism" (2019), „Violence and the Oedipla Unconscious" (2023), „Violence and the Mimetic Unconscious" (2023) und „Homo Mimeticus. Eine neue Theorie der Imitation" (2024) auch verfügbar mit Lit Verlag.

Das Phantom von Ego zeigt, wie modernistische Darstellungen des Unbewussten aktuelle Entdeckungen über die Bedeutung der Mimesis bei der Ausprägung von Subjektivität vorwegnehmen. Lawtoo geht aus von Nietzsches antimetaphysischer Diagnose des Ichs, seiner Erkenntnis, dass mimetische Reflexe die Seele bewegen, und seinem Beharren darauf, dass Psychologie die philosophische Reflexion beeinflusst. Eine vergleichende Lektüre von Nietzsche, J. Conrad, D. H. Lawrence und G. Bataille zeigt, dass das „mimetische Unbewusste", bevor es empirisch entdeckt wurde, aus einer Strömung der Moderne hervorging, die ihrer Zeit voraus war. Lawtoo verfolgt die psychologischen, ethischen, politischen und kulturellen Implikationen davon, dass das moderne Ego aus der Nachahmung geboren ist; es ist daher, was Nietzsche ein „Phantom von Ego" nennt. Das Phantom von Ego eröffnet von Nietzsche aus einen Hintereingang zum Unbewussten, der anstelle des Freud'schen Traums die Mimesis als Königsweg begreift und so unser Verständnis der Psyche erneuert.

978-3-643-25110-7

LIT
www.lit-verlag.at