

JOHN HAMILTON

DER LUXUS DER SELBSTZER-  
STÖRUNG. ROGER CALLOIS'  
FLIRT MIT MIMESIS

Auf Drängen der Herausgeber der psychoanalytischen Zeitschrift *Imago* verfasste Freud im Jahr 1915 den Aufsatz *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in dem er über das Scheitern der aufgeklärten Zivilisation und die daraus resultierende Verwandlung der allgemeinen Einstellungen zum Tod nachdenkt. Vor dem verheerenden Krieg war es noch möglich gewesen, jeder ernsthaften Erwägung unserer eigenen Vergänglichkeit auszuweichen, den Tod auf einen anderen Tag zu verlegen, ihn in die vage Zukunft aufzuschieben. Im Jahr 1915 ist man, so Freud, angesichts des gewaltigen Ausmaßes der Grausamkeit des Krieges gezwungen, dem Tod ins Auge zu blicken: »Der Tod lässt sich jetzt nicht mehr verleugnen; man muss an ihn glauben.«<sup>1</sup> Jetzt macht uns der Tod eindeutige

Avancen, verlangt Aufmerksamkeit und weigert sich, ignoriert zu werden. Man könnte vermuten, dass die Allgegenwart und Unentrinnbarkeit des Todes die Psyche in die lustlose Indifferenz der Melancholie stürzt und deshalb entkräftend auf sie wirkt. Die gegenwärtig unleugbare Natur des Todes ist jedoch, so fährt Freud fort, keineswegs schädlich. Sie erlaubt dem Leben im Gegenteil wieder bedeutsam zu werden und zwar gerade weil jetzt die Sterblichkeit voll anerkannt wird. Die Erfahrung des Todes im Leben verursacht zweifellos eine schonungslose Erkenntnis des eigenen möglichen Ablebens, das jeden Moment eintreten kann. Im Bewusstsein dieses Bevorstehens aber, gewinnt man den Eindruck, noch am Leben zu sein, erhält die Bestätigung, überlebt zu haben. Wird ernsthaft das Leben genommen, gibt dies Anlass, das Leben ernst zu nehmen, in all seiner Fragilität und Kontingenz. Dabei lernen wir den Umstand schätzen, dass unser Leben zumindest vorerst erhalten geblieben ist. Wenn wir den Tod verneinen und seine Betrachtung auf unbestimmte Zeit beiseiteschieben, berauben wir uns selbst der Möglichkeit, an unseren Selbsterhalt zu glauben.

Vor der Entzauberung, die der Krieg und seine bis dato unbekannteren Verluste auslöste, glaubte das Ich in Freuds Augen nicht wirklich an den eigenen Tod und folglich auch nicht an das eigene Leben.

Das Leben verarmt, es verliert an Interesse, wenn der höchste Einsatz in den Lebensspielen, eben das Leben selbst, nicht gewagt werden darf. Es wird so schal und gehaltlos wie etwa ein amerikanischer Flirt, bei dem es von vornherein feststeht, dass nichts vorfallen darf, zum Unterschied von einer kontinentalen Liebesbeziehung, bei welcher beide Partner stets der ernstesten Konsequenzen eingedenk bleiben müssen.<sup>2</sup>

Ich lasse die leichtfertige Kulturkritik außer Acht, in der die amerikanische *levitas* der europäischen *gravitas* gegenübergestellt wird, und möchte meine Aufmerksamkeit im Folgenden auf die flüchtige Beschreibung des Flirts im Zusammenhang mit dem

Selbsterhalt, der Repräsentation und der Mimesis richten. Als den Europäern noch ihre schale Stumpfsinnigkeit möglich war, machte man sich Freud zufolge mittels der Repräsentation ein Bild vom unabbildbaren eigenen Ableben. Unfähig, an die eigene Sterblichkeit zu glauben, »flirtete« man im Grunde mit dem Tod, während man Zuschauer des Todes eines anderen war. Ein ästhetischer Behelf, der das Nicht-Repräsentierbare einrahmt und somit ohne »ernste Konsequenzen« repräsentiert. Unser eigenes Ende – unser sterbliches *telos* – konnte durch diese ästhetisierende Geste suspendiert werden. Jetzt aber, im Jahr 1915, seit die Möglichkeit des Todes unleugbar geworden ist, seit man »an ihn glauben [muss]«, seit das Ende in Sicht ist, sind die ausweichenden und unverbindlichen Gesten des Flirts nicht mehr überlebensfähig. Stattdessen tritt unsere getreulich gewachsene Beteiligung an der untreuen Beziehung zum Tod zutage. Der Tod des Anderen buchstabiert die eigene Sterblichkeit. Die besorgte Betrachtung des kontingenten Lebens ist an die Stelle der sorglosen Einstellungen der Unsterblichkeit getreten. Im Trauern werden wir uns unseres eigenen Erhalts gewahr; uns wird ein Beweis gegeben, dass wir zumindest vorerst verschont worden sind.

Freuds Darstellung des Flirts als »schal und gehaltlos« kommt einer klassisch platonischen Auffassung von Mimesis nahe, der zufolge die mimetische Tätigkeit bloß abgeleitete Kopien hervorbringt. Aus dieser Sicht ist das Abbild streng von seinem Vorbild unterschieden. Freud zufolge leistete der Tod eines Anderen ein mimetisches Abbild des Todes. Dies konnte als Strategie der psychischen Abwehr dienen, weil die Mimesis gemeinhin als eine Nachahmung verstanden wurde, die über unähnliche Ähnlichkeit funktioniert. Sie bot ein Abbild, die dem beobachtenden Bewusstsein entspricht und es zur Identifikation mit der Spiegelung einlädt, während sie aufgrund derselben Spiegelung jede vollkommene Identifikation verdirbt. Weil es den Tod des Anderen einrahmte, ermöglichte das *Abbild* erst das *Bild* vom Tod: ein Bild, das der möglichen Zerstörung des Subjekts entsprach und zugleich genug Differenz erzeugte, um den unbewussten Glauben an die eigene

Unsterblichkeit zu bestätigen. Im Umgang mit diesem abgeschlossenen und umfassenden Bild ließen wir den Tod verschwinden wie einen amerikanischen Flirt, schnipsten ihn fort durch eine plötzliche Freilassung des Zeigefingernagels vom Daumen, durch einen Vorgang also, auf den der Anglizismus *flirt* als ein Onomatopoeikum ursprünglich zu verweisen scheint. So wie der Flirt den ernsthaft Liebenden imitiert, konnten mittels Imitation die ernstesten Andeutungen der eigenen Vernichtung hinweggefirtet werden. Jetzt aber sind wir gezwungen, an die Abbildung zu »glauben«, jetzt sind wir anzuerkennen genötigt, dass die Abbildung überhaupt keine Abbildung ist, sondern vielmehr etwas, das unsere eigene fragile Existenz direkt betrifft. Die Begegnung unterbricht brutal jene behagliche Distanz, die durch das ähnliche und doch unähnliche Abbild gewährt wurde. Unsere Verbindung mit dem Anderen kann nicht mehr so leicht genommen werden.

Freud zufolge ist das Leben schal und gehalten wie ein amerikanischer Flirt, wenn es in bloß imitierenden Abbildungen verfährt. Der Flirt mimt lediglich ernste Avancen, wodurch er psychische Sicherheitszonen einrichtet, in denen das Unbewusste keine Übergriffe erleiden muss, die seine Verleugnung des Todes verwirren. Was aber, wenn Mimesis selbst kein so leicht zu spielendes Spiel wäre? Was, wenn die Unterscheidung zwischen Entsprechung und totaler Identifikation nicht so einfach zu erhalten wäre? Was, wenn die apotropäische Geste, etwas fortzuschneiden, eine tiefer greifende Angst versteckte? Verbirgt der Flirt in seinem angeblich unernsten Spiel mit Angelegenheiten von wirklicher Auswirkung in Wirklichkeit etwas absolut Bedrohendes?

Freuds Ansichten stimmen mit einer platonischen Tradition überein, die entschieden versucht, den Reiz der Mimesis zu schwächen, indem sie diese auf eine untergeordnete, abgeleitete Funktion reduziert. Um das zu erreichen, wird in platonischer Tradition durchgängig die Unähnlichkeit hervorgehoben, die das Abbild vom Vorbild unterscheidet. Darin äußert sich die Sorge über jene mögliche Auslöschung der Differenz, die im mimetischen Verhältnis

trotzdem latent bestehen bleibt. Sokrates beispielsweise verspottet Kratylos, weil dieser das Wort Mimesis verwendet, um die Herstellung einer vollendeten, von keiner Differenz beschädigten Ähnlichkeit zu bezeichnen. Zu diesem Zweck entwirft Sokrates ein hypothetisches Szenario.

Ein Bild darf ganz und gar nicht einmal [...] alles Einzelne so wiedergeben wie das abzubildende ist, wenn es ein Bild sein soll. [...] Wären dies wohl noch so zwei verschiedene Dinge wie Kratylos und des Kratylos Bild, wenn einer von den Göttern nicht nur deine Farbe und Gestalt nachbildete, wie die Maler, sondern auch alles Innere eben so machte wie das deinige, mit denselben Abstufungen der Weichheit und der Wärme, und dann auch Bewegung, Seele und Vernunft, wie dies alles bei dir ist, hineinlegte, und mit einem Worte alles wie du es hast noch einmal neben dir aufstellte; wären dies denn Kratylos und ein Bild des Kratylos, oder zwei Kratylói?<sup>3</sup>

Sokrates spricht vom unwahrscheinlichen Fall der Schöpfung eines vollkommen identischen Abbilds seines Gesprächspartners, das von einem Gott mit allen einzelnen physischen, emotionalen und rationalen Eigenschaften ausgestattet ist. Sollte eine solche Schöpfung möglich sein, hätten wir es, behauptet Sokrates, nicht mehr mit einem Abbild, sondern mit einer exakten, ununterscheidbaren Verdoppelung zu tun. Wie die Doppelform des Wortes *μίμησις* selbst anzeigt – und wie Kratylos bemerken soll –, markiert die Spaltung zwischen dem ersten und zweiten Phonem, *mi* und *mē*, eine durch Ähnlichkeit zusammengehaltene Differenz. Sokrates zufolge ist Kratylos »lächerlich«, weil er verkennt, dass das Postulat der Entsprechung ein gewisses Maß an Unähnlichkeit einbeziehen muss. Der Philosoph versucht seinen Freund zu erschrecken, wenn er kein verspieltes Abbild, sondern einen wahren Doppelgänger heraufbeschwört, eine Gestalt, die das Fundament des singulären, nicht austauschbaren Subjekts wirksam und ernsthaft untergraben kann.

Gleichwohl leugnet Sokrates' Argument keineswegs ein gewisses Risiko. Trotz der Absurdität seines Beispiels bleibt Mimesis eine wahre Bedrohung, wenn sie mit der vollkommenen Identität flirtet, einschließlich der Vorstellung einer singulären, unteilbaren, unwiederholbaren Individualität. Im äußersten Fall einer absoluten Ähnlichkeit – einem Fall, zu dem Kratylos' Argument letztlich führen muss – gäbe es keine Differenz und keine Unterscheidungen mehr, die notwendig sind, um die Stabilität einer persönlichen Identität erhalten zu können. Die Bedrohung durch Mimesis findet sich nirgends deutlicher formuliert als in Platons *Staat*: Die Wächter müssen von der Verführung der Dichtung abgeschirmt werden, von der Bewegung, in der Dichtung mit voller Kraft auftritt und den Hörer dazu bringt, jemand anderes zu werden. Sollten sie zur Identifikation mit der Repräsentation gebracht werden, könnten die Wächter ihre Fähigkeit verlieren, die Stadt zu beschützen. Sie könnten schwach oder machtlos werden, ängstlich oder unentschlossen. Mit einem Wort: Sie könnten verweiblicht werden. Wer den Feigling spielt, wird vielleicht selbst einer. »Oder hast du nicht gemerkt, dass die Nachahmungen, wenn sie von Jugend auf ununterbrochen fortgesetzt werden, zur Gewohnheit und Natur werden, mag es den Leib oder die Stimme oder die Denkweise betreffen?«<sup>4</sup> »Vorsicht«, scheint Sokrates zu warnen, »dass du nicht die Maske wirst, die du trägst!«

Mimesis mag zwar nur mit der Identität flirten, dieser Flirt hört jedoch nicht auf, unsere individuellen, sozialen und politischen Beziehungen zu bedrohen. Bemerkenswert ist das erste Beispiel, das Sokrates anbietet, um die Gefahr der Mimesis vorzuführen, nämlich die Geschichte aus Hesiods *Theogonie*, in der Kronos seinen Vater Uranos kastriert.<sup>5</sup> Einerseits erscheint Sokrates berechtigt zur Zensur solcher Göttergeschichten, die offensichtlich ein verstecktes Beispiel für aufrührerisches Verhalten unter der Bürgerschaft belegen. Andererseits, und dies ist hier von besonderem Interesse, scheint der bloße Gedanke an Mimesis fähig, Bilder der Entmachtung und der gewaltsamen Zerstörung der Männlichkeit, des Vaternmords und Königsmords heraufzubeschwören. Im

Angesicht der Mimesis erscheinen sowohl die Souveränität des Subjekts als auch das Subjekt der Souveränität in Gefahr und der völligen Auflösung ausgesetzt.

Die Motive, die in Sokrates' Erörterung der Mimesis auftauchen – die riskante Identifikation, die Entkräftigung, die Entpersönlichung und Kastration usw. – spielen eine Schlüsselrolle in zwei wichtigen Aufsätzen von Roger Caillois: »La mante religieuse« (»Die Gottesanbeterin«) und »Mimétisme et Psychasthénie légendaire« (»Mimese und legendäre Psychasthenie«), erschienen 1934 und 1935 in der surrealistischen Zeitschrift *Minotaure*. In beiden Aufsätzen entwickelt Caillois einen Begriff von Mimesis, der auf die platonische Tradition zurückgreift und zugleich von ihr abweicht. Wir finden genau dieselben Szenarien der Bedrohung, die Platon gefürchtet hatte. Mimesis, so Caillois, ist potenziell entkräftend, eine ernsthaft verführerische Form des Flirts. Vor allem löst die Mimesis aber im Zuge einer Ähnlichkeit, die so stark ist, dass sie Identifikation berührt, die Grenzen zwischen dem Individuum und dessen Umgebung auf. Caillois begreift deshalb die »Psychasthenie« oder die »Entkräftigung der Seele« als Heimsuchung des innersten Kerns subjektiver Identität. Entlang dieser Linie verlagert er Phänomene der Mimesis vom Gebiet des menschlichen Bewusstseins und der Erkenntnis auf das nonverbale Gebiet des Insektenlebens. Die Überlistung des Menschlichen zugunsten des Nichtmenschlichen stimmt mit jenem allgemeinen ästhetischen Programm überein, das Caillois zu dieser Zeit verfolgt hat. Während seiner Verbindung mit André Breton und den Surrealisten suchte Caillois eine rein biologische, nicht-kognitive Grundlage für die künstlerische Praxis, speziell für die surrealistische Praxis des automatischen Schreibens.<sup>6</sup> Vor allem interessierte er sich sehr für nichtmenschliche Formen der Kreativität, für eine Ästhetik, frei von menschlichen Formen des subjektiven, rationalen Handelns – vielleicht für eine Ästhetik des Flirts.

Was die Mimesis betrifft, so lassen sich sowohl die psychasthenischen Effekte als auch die kreativen, aber nicht subjektiven Instinkte im mimetischen Verhalten der Insekten entdecken. Caillois'

Studie über Mimikry hebt mit einer sokratischen Warnung an: »Vorsicht: Wer Gespenst spielt, wird selber eins.« (*Prends garde: à jouer au fantôme, on le devient.*)<sup>7</sup> Das Epigramm verweist darauf, dass der Erhalt des Lebens vom Bewahren der Unterschiede, Grenzen und Formen abhängt, im Zuge derer der Organismus Selbstständigkeit genießt. Wie bei Freud trägt Mimesis auch hier zum Bewahren des Selbst bei, allerdings nur solange sie im Sinne Platons verstanden wird, bei dem sie auf einer unähnlichen Ähnlichkeit beruht. Caillois beobachtet bei den Insekten, dass die Mimesis oder Mimikry diese Grenzen überschreitet und so zum Selbstverlust führt. Mit dieser Beobachtung verabschiedet sich Caillois von der konventionellen Forschung der Biologie seiner Zeit und behauptet, Mimesis habe nichts zu tun mit Selbsterhalt oder dem Erhalt der Spezies, sondern arbeite im Gegenteil oftmals gegen den Selbsterhalt. Um seine Behauptung zu stützen, zitiert er aus verschiedenen wissenschaftlichen Quellen, die zeigen, wie mimetisches Verhalten den Organismus bedroht.

Allgemein findet man in den Mägen von Räubern zahlreiche Überreste mimetischer Insekten. [...] Umgekehrt sind auch ungenießbare und infolgedessen geschützte Arten mimetisch und so muss man wohl mit Cuénot folgern, dass es sich hier um ein »Epiphänomen« handelt, dessen »Schutzwirkung offenbar gleich null ist.«<sup>8</sup>

Im Rückgriff auf die biologischen Forschungen Lucien Cuénots, der übrigens Gene als »mnemons« bezeichnet hatte, verweist Caillois darauf, dass natürliche Tarnung weder zu Zwecken des Schutzes dient noch einen Ablenkungsversuch darstellt. Die Mimesis zeigt unter Insekten keinen funktionalen Gebrauchswert.

Weil die Mimesis keinen Zweck erfüllt und nicht als ein Mittel zum Selbsterhalt dienen kann, sollte sie Caillois zufolge als »Luxus« verstanden werden. Insofern diese luxuriöse Nutzlosigkeit sogar zu einem vollkommenen Verlust des körperlichen Selbst führen kann, sollte sie auch als »gefährlich« betrachtet werden: »Man hat es also

mit einem Luxus zu tun und sogar mit einem gefährlichen Luxus.« (*On a donc affaire à un luxe et même à un luxe dangereux.*)<sup>9</sup> Zur Veranschaulichung führt Caillois den Fall der Phyllidae an, deren Körper Blätter nachahmen und dadurch andere Phyllidae dazu ermutigen, sie zu fressen.

Man könnte hier an eine Art kollektiven Masochismus glauben, der in der wechselseitigen Homophagie endet; die Vortäuschung des Blattes ist bei diesem totemistischen Festmahl eine regelrechte *Provokation* zum Kannibalismus.<sup>10</sup>

Wenn das Insekt ein Blatt imitiert, wird es ein Blatt – eine Einladung zum Konsum. Wenn sich ein Organismus in seine Umgebung einmischt, bricht er aus den Grenzen aus, die seine individuelle Besonderheit ausmachen.

Caillois nennt diesen Prozess »Versuchung durch den Raum (*tentation à l'espace*)«<sup>11</sup>, worin die Umgebung selbst beginnt, anziehend zu flirtieren. Verloren im Raum – aufgelöst in den Raum – ist der individuelle Organismus nicht länger Ursprung seiner Bewegung; er bildet stattdessen nur einen Punkt unter anderen, einen Punkt, dessen Bewegung vielmehr von einer anderen Quelle bestimmt wird. Um diesen Prozess zu beschreiben, wendet sich Caillois den Theorien des Psychoanalytikers Pierre Janet und des phänomenologischen Psychiaters Eugène Minkowski zu, die das Phänomen der Psychasthenie an ein Konzept knüpfen, das den Willen ausdrückt, sich vom Raum verschlingen zu lassen, was Caillois zufolge nichts anderes ist als eine »Depersonalisation durch Angleichung an den Raum«.<sup>12</sup>

Mit dieser Angleichung an den Raum geht zwangsläufig ein vermindertes Gefühl von Persönlichkeit und Lebenskraft einher. [...] Das Leben weicht um eine Stufe zurück. Mitunter macht die Angleichung an der Oberfläche nicht halt: So erinnern die Eier der Gespenstheuschrecken nicht nur durch ihre Form und ihre Färbung an Samen, sondern auch durch ihre innere biologische Struktur.<sup>13</sup>

Das von Sokrates verworfene Szenario, in dem Kratylos' Bild die göttlichen Geschenke der Bewegung, der Seele und des Geistes erhält, nimmt hier konkrete Wirklichkeit an.

Hervorzuheben ist, dass Mimesis hier keine künstlerische Tätigkeit im traditionellen Sinne des Wortes bedeutet, sondern einen erfahrungsbezogenen Prozess, der seltsam passiv ist. Auf diesem Weg verbindet Caillois das mimetisch-metamorphe Phänomen, wie es sich bei den Insekten beobachten lässt, mit der psychischen und physiologischen Paralyse der Menschen.<sup>14</sup> Letztlich soll der mimetische Trieb als ein Instinkt der Selbstvergessenheit oder des Selbstverlusts betrachtet werden, als ein Instinkt, der genauso stark ist wie der Instinkt des Selbsterhalts, wenn nicht sogar stärker. Für Caillois ist die Mimesis deshalb jedoch keineswegs ein gänzlich negativer Begriff. Gerade weil Mimikry das Individuum mit seiner Umgebung vermischt, dient sie als Motor der Gemeinschaft. Mimesis, so lässt sich sagen, schafft das Gemeinsame, insofern es das Nicht-Private ist. Wie Quintilian präzisiert: »Was aber mit den anderen gemeinsam ist, hört auf, eigentümlich zu sein.« (*Quod commune cum alio est desinit esse proprium.*)<sup>15</sup> Was eigentümlich (*proprium*) ist, gehört rechtmäßig zum Individuum. Es ist *Eigentum* des Individuums und kann nicht fortgenommen werden. Deshalb ist es dem *Gemeinsamen* entgegengesetzt, das in der Tat fortgegeben und ausgeliefert wird. Ein Kollektiv zu bilden, einer Gemeinschaft beizutreten, scheint eine Art Opferung zu bedingen, die Opferung des rein *Privaten*.

Während seiner Zeit am *Collège de Sociologie* entwickelte Caillois seine Theorie der Gemeinschaft in Verbindung mit der Arbeit seines Kollegen Georges Bataille.<sup>16</sup> Bataille zufolge basiert Gemeinschaft nicht auf der Rationalität des Nützlichen, sondern vielmehr auf der Irrationalität des Nutzlosen, nicht auf dem Instinkt des Selbsterhalts, sondern auf dem Instinkt des Selbstverlusts. In seinem wichtigen Aufsatz *Der Begriff der Verausgabung* verwendet Bataille die von Marcel Mauss am Phänomen des Potlatch entwickelte Theorie der Gabe, um zwischen zwei Arten des Konsums zu unterscheiden: zwischen dem produktiven Konsum,

der auf die Erhaltung von Waren, Eigentum und Leben zielt, und dem verschwenderischen Konsum, der seinen Zweck nur in sich selbst findet.<sup>17</sup> Luxus ist auf das Prinzip des Verlusts gegründet. Er ist Verausgabung ohne Ausgleich, ohne Zweck. Und die verschwenderische Verausgabung von Waren macht diese Waren sakral – sie macht sie buchstäblich zu einem *sacrificium*, zu einem Opfer. Das *sacri-ficium* wird im Verlust von Eigentum vollführt, ein Verlust des *proprium*, das privat zu eigen ist. Gerade darum ist das *sacrificium* die Grundlage von Gemeinschaft, Bataille zufolge führte etwa die Erniedrigung der Kreuzigung zur Gründung der christlichen Kirche.<sup>18</sup>

Weil er das Selbst als Eigentum zerstört, ist der »gefährliche Luxus« bei Caillois in genau diesem Sinne ein *sacrificium*. In seiner Studie über die Gottesanbeterin deutet Caillois an, wie sich dieser Opferungsprozess unter den Insekten im Liebesakt offenbart. Seine einprägsame Beschreibung scheint selbst von einem Kratylysmus, einer sprachlichen Mimesis, motiviert zu sein: Die Gottesanbeterin (*la mante religieuse*) ist die religiös Liebende (*l'amante religieuse*) par excellence. Wie seit der Antike beobachtet wurde, schlägt die Mantis im Paarungsakt den Kopf des Liebenden plötzlich ab und frisst ihn. *L'amour* buchstabiert *la mort*: Das Männchen geht im Liebestod verloren. In seiner Besprechung der Forschungsliteratur zeigt sich Caillois fasziniert davon, wie Wissenschaftler ihre »professionelle Trockenheit« auf- und der Verführung der Dichtung nachgeben. Er zitiert beispielsweise Léon Binet, Professor für Physiologie in Paris, der nicht nur das Insekt als »mörderische Geliebte« beschreibt, sondern seine Beobachtungen um ein Zitat des romantischen Dichters Alfred de Musset ergänzt: »Sie schwächt, sie tötet und wird dabei nur noch schöner.«<sup>19</sup>

Caillois fällt vor allem auf, dass das Männchen sogar nach der Enthauptung und gewissermaßen nach seinem Tod, fähig ist vorzuführen, was er die »objektive« (d. h. nicht subjektive) »lyrische Bedeutung der Gottesanbeterin«<sup>20</sup> nennt. Kurz gefasst: Auch »die tote Gottesanbeterin [kann] sich totstellen.«<sup>21</sup> In direktem Gegensatz zu Freud schließt Mimesis hier nicht die konkrete

Konfrontation mit dem Tod aus. Sie erlaubt keine platonische, auf der Unähnlichkeit des Bildes beruhende Unberührtheit. Das Bild vom Tod eines Anderen kann nicht als etwas »schales und gehaltloses« abgeschrieben werden. Die mimetische Begegnung offenbart im Gegenteil, wie die Leichtfertigkeit des amourösen Flirts weder die schwersten Konsequenzen noch die ekstatischsten Versprechen ausschließt. Im Blinzeln eines Auges, im Schnipsen eines Fingers kann der Flirt immer zur luxuriösen Gefahr der Selbstverausgabung führen, nicht weil er die mimetische Kraft verloren, sondern weil er sie erhalten und intensiviert hat: ohne jegliche Absicht und darum ohne Aussicht auf ein Ende.

\* Aus dem Englischen übersetzt von Julia Landmann

- 1 Freud, Sigmund: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915). In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Hg. Anna Freud u. a., Frankfurt a. M. 1959: Fischer, Bd. 10, S. 344
- 2 Ebd., S. 343
- 3 Platon: *Kratylos*. Übersetzer Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. In: Platon: *Platons Werke. Zweiter Teil*. Berlin 1984; Akademie, 432 b-c
- 4 Platon: *Der Staat*. Hg. u. Übersetzer: Otto Apelt. Hamburg 1989: Meiner. 3.395b
- 5 Ebd., 3.377e–378c
- 6 Für weitere Beispiele siehe Pressly, William: *The Praying Mantis in Surrealist Art*. In: *Art Bulletin*. 1973, 55. Jg., S. 600–615
- 7 Caillois, Roger: *Mimese und legendäre Psychasthenie*. Übersetzer: Peter Geble. In: Ders.: *Méduse & Cie*. Berlin 2007: Brinkman & Bose, S. 27
- 8 Ebd., S. 33
- 9 Ebd.
- 10 Ebd.
- 11 Ebd., S. 35
- 12 Ebd., S. 37
- 13 Ebd.
- 14 Für eine erweiterte und aufschlussreiche Lektüre siehe Rosalind Krauss: *Corpus Delicti*. In: *October*. 1985, 33. Jg., S. 31–72
- 15 Quintilianus, Marcus Fabius: *Ausbildung des Redners*. Hg. u. Übersetzer: Helmut Rahn. Darmstadt 1988: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 7.3.24
- 16 Vgl. Cheng, Joyce: *Mask, Mimicry, Metamorphosis: Roger Caillois, Walter Benjamin and Surrealism in the 1950s*. In: *Modernism/modernity*. 2009, 16. Jg., S. 61–86. Über weitere Auswirkungen auf die Geistesgeschichte siehe Weingrad, Michael: *The College of Sociology and the Institute of Social Research*. In: *New German Critique*. 2001, 84. Jg., S. 116–129
- 17 Batailles, Georges: *Der Begriff der Verausgabung*. In: Ders.: *Die Aufhebung der Ökonomie*. Übersetzer: Gerd Bergfleth. München 2001: Matthes & Seitz, S. 9–31
- 18 Vgl. Marroquin, Carlos: *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie: Von den irrationalen Dimensionen der Moderne*. Berlin 2005: Parge, S. 159–192
- 19 Caillois, Roger: *Die Gottesanbeterin*. Übersetzer: Peter Geble. In: Roger Caillois: *Méduse & Cie*. Berlin 2007: Brinkmann & Bose, S. 7–23, S. 17, Fußnote 27
- 20 Ebd., S. 17
- 21 Ebd.