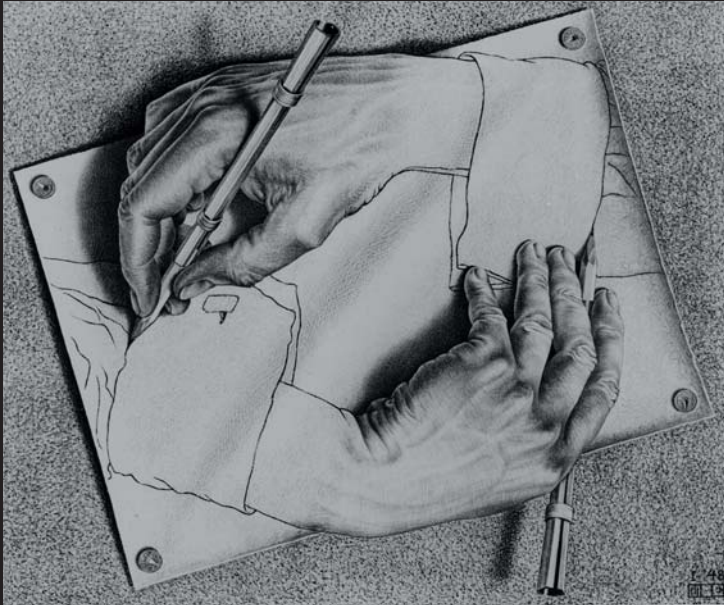


Nidesh Lawtoo

# Homo Mimeticus

Eine neue Theorie der Imitation



---

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

# Homo Mimeticus

# 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 35

---

LIT

Nidesh Lawtoo

# Homo Mimeticus

Eine neue Theorie der Imitation

---

LIT

Umschlagbild: Zeichnende Hände (1948) © M.C. Escher

Dieses Projekt wurde vom European Research Council (ERC) im Rahmen des Forschungs- und Innovationsprogramms Horizont 2020 der Europäischen Union (grant agreement n°716181) gefördert.



Gedruckt mit Unterstützung des KU Leuven Fund for Fair Open Access der Universität Leuven.

Übersetzung aus dem Englischen.

Originalausgabe 2022 Leuven University Press

Minderbroedersstraat 4, B-3000 Leuven (Belgium).

### **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 978-3-643-25091-9 (br.)

ISBN 978-3-643-45091-3 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.52038/9783643250919>

Veröffentlicht unter einer Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 4.0

Licence: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Nidesh Lawtoo, *Homo Mimeticus: Eine neue Theorie der Imitation:*

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](mailto: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](mailto:vertrieb@lit-verlag.de)

# INHALT

Einleitung: Mimetic Studies zeichnen. . . . .	1
<b>Teil I – Genealogien: Grundlagen . . . . .</b>	<b>43</b>
Kapitel 1: Die Geburt des Homo mimeticus. . . . .	45
Kapitel 2: <i>Vita mimetica</i> in der Höhle. . . . .	76
Kapitel 3: Identität und Differenz <i>Replayed</i> . . . . .	108
<b>Teil II – Ästhetik: Fallstudien . . . . .</b>	<b>149</b>
Kapitel 4: Die Plastizität der Mimesis . . . . .	151
Kapitel 5: Mimikry bei Tieren und Menschen . . . . .	185
Kapitel 6: Das menschliche Chamäleon. . . . .	226
<b>Teil III – Politik: Mimetische <i>Wieder</i>-kehren . . . . .</b>	<b>267</b>
Kapitel 7: Die Banalität des Bösen / mimetische Komplexität. . . . .	269
Kapitel 8: Lebhaftes Mimesis . . . . .	304
Kapitel 9: Das Zeitalter der viralen Reproduzierbarkeit . . . . .	332
Koda: Die Komplexität der Mimesis: ein Dialog mit Edgar Morin . . .	360
Literatur . . . . .	385
Abbildungsverzeichnis . . . . .	403
Register . . . . .	405





Wir sind uns unbekannt,  
wir Erkennenden, wir uns selbst:  
das hat seinen guten Grund. Wir haben nie nach uns gesucht  
– wie sollte es geschehen, daß wir eines Tages uns *fänden*?

Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*



## EINLEITUNG: MIMETIC STUDIES ZEICHNEN

Es ist bloß eine Reproduktion, und wahrscheinlich haben Sie es schon oft zuvor gesehen, vielleicht im Vorbeigehen. Es ist ein vertrautes Bild und scheint auf den ersten Blick nichts Neues zu sein, geschweige denn originell. Aber haben Sie sich die Zeit genommen, es nicht nur zu sehen, sondern auch seine Wirkmacht zu erleben? Betrachten Sie diesen Bucheinband nur lange genug, und schon bald wird er beginnen, einen Eindruck auf Ihre Sinne zu machen. Wenn Sie ihn etwas länger betrachten, könnten Sie sogar das Gefühl haben, dass die Hände sonderbar belebt, dreidimensional und körperlich werden – und wie ein Phantom aus der ebenen Oberfläche auftauchen. Vielleicht beginnen diese Hände in einer spiegelnden Bewegung sogar, Sie in eine spiralförmige Schleife hineinzuziehen, die sich der linearen Logik widersetzt, uns aber dennoch auf seltsame Weise berührt. Dieses paradoxe Ziehen spielt, wie Sie bereits intuitiv gemerkt haben, auf dem unbewussten Register eines *Homo mimeticus*, dessen bewegte Umrisse wir auf den folgenden Seiten zeichnen und wieder zeichnen werden.

Die mimetische Erfahrung, zu deren Vollzug ich Sie gerade aufgefordert habe, ist so gewöhnlich, dass sie die Tendenz hat, unbemerkt und somit auch ungedacht zu bleiben. Daher ist künstlerische Originalität notwendig, um sie wahrnehmbar zu machen. Genau das ist es, was M. C. Escher in einer seiner am häufigsten reproduzierten Lithografien tut, die den treffenden Titel *Drawing Hands* (1948) trägt:<sup>1</sup> Er stellt mit seinem unnachahmlichen künstlerischen Geschick ein ästhetisches Paradox dar, das den traditionellen Gesetzen des mimetischen Realismus einen Strich oder vielmehr zwei Bleistifte durch die Rechnung macht, wodurch eine andere, komplexere und dynamische Auffassung der Mimesis entstehen kann – d. h. eine Zeichnung des *Homo mimeticus*, die die Grenzen zwischen Kunst und Leben überschreitet und die effektiven und logischen Kräfte dieses Bildes beseelt. Da *Drawing Hands* eine spiralförmige Schleife erzeugt, die für die paradoxe Bewegung konstitutiv ist, welche dieses Buch wiederholt skizzieren wird, fordere ich Sie unter dem Vorwand einer Einleitung dazu auf, einen zweiten Blick auf den Bucheinband zu werfen. Dieses Mal sollen Sie

---

<sup>1</sup> Jahresangaben in Klammern, die nach dem Titel stehen, beziehen sich durchgängig auf das ursprüngliche Jahr der Veröffentlichung oder in diesem Fall der Entstehung.

nicht nur genauer darauf achten, was Sie *sehen*, sondern auch darauf, was Sie *empfinden*, nicht nur auf das Bild außen auf dem Buch, sondern auch auf das Gefühl in Ihnen – wenn beides jetzt überhaupt noch voneinander getrennt werden kann.

Da die Mimesis in der Regel geteilte Erfahrungen erzeugt, werde ich bei diesem kleinen ästhetischen Experiment ebenfalls mitmachen. Auf einen ersten, zerstreuten Blick erscheint das Bild ziemlich deutlich. Wie der Titel bereits nahe legt und der Inhalt des Werks unmittelbar bestätigt, scheint *Drawing Hands* objektiv zwei Hände darzustellen, die auf einem Blatt Papier mit zwei Bleistiften zeichnen. Es ist eine Schwarz-Weiß-Zeichnung, die vielleicht mit derselben Art von Bleistift angefertigt wurde, den die Hände halten, und die Zeichnung ist in einer schrägen, zwanglosen Stellung aufgeheftet, wie man sie manchmal auf Pinnwänden sieht, die in öffentlichen Räumen hängen, etwa einem Café, einer Universität oder einem Museum. Sogar der Stil scheint mit den traditionellen Gesetzen der Mimesis übereinzustimmen, verstanden als direkte Imitation, Kopie oder Repräsentation der Wirklichkeit. Sie können es selbst ausprobieren: Nehmen Sie ein weißes Stück Papier und zwei Bleistifte in Ihre Hände; platzieren Sie die rechte Hand oben und die linke Hand darunter; und siehe da, Sie werden etwas sehen, das *Drawing Hands* nahe zu kommen scheint.

Aber wie so oft bei Erscheinungen können Ähnlichkeiten trügerisch sein. Wie der Titel ebenfalls deutlich macht, sind die Hände nicht einfach gezeichnet. Tatsächlich *zeichnen* sie. Und diese Umkehrung verändert alles. Während wir der Bewegung der zeichnenden Hände folgen, verdoppelt ein unmerklicher magnetischer und spiralförmiger Zug unmittelbar die Distanz der visuellen Erfahrung durch eine seltsam verkörperte, effektive Erfahrung. Das geschieht in wenigen Sekunden auf eine unterschwellige Weise, die der völligen bewussten Kontrolle entgeht und sich doch in der Grauzone zwischen Logik und Gefühl, Geist und Körper, Kunst und Leben vollzieht. Ob wir wollen oder nicht, sind wir nun in einer kreisförmigen, gegen den Uhrzeigersinn gerichteten oder vielmehr spiralförmigen Bewegung gefangen, die uns sehen und empfinden lässt, dass der anfängliche Eindruck von Anfang an trügerisch gewesen war. Der erste Blick, der die Hände in einen passiven Gegenstand visueller Darstellung verwandelte, wird verdoppelt und gekippt durch eine zweite, komplexere Empfindung, dass die Hände im Prozess des Zeichnens aktive Subjekte sind – oder besser, dass sie einander zeichnen und dadurch eine selbstreflexive, paradoxe Schleife erzeugen, die einen ästhetischen Gegenstand in ein mimetisches Subjekt, Passivität in Aktivität, die gezeichneten Hände in die *zeichnenden*

*Hände* verwandeln, die der Titel schließlich von Anfang an in den Vordergrund gerückt hatte.

Gefangen in dieser spiralförmigen Schleife, fühlen sich die sich spiegelnden Hände, deren realistische Dreidimensionalität von Anfang an hervorstach, zunehmend beseelt an. Lange vor der Erfindung dreidimensionaler Simulationen überschreiten sie bereits die traditionellen Gesetze der Repräsentation. Noch einen Schritt weiter könnten wir sogar am Vorgang des Zeichnens teilhaben, in einem Prozess der Imitation, der sich nun jedenfalls nicht mehr innerhalb der autonomen Sphäre der Kunst einbinden lässt, sondern für das Leben einer verkörperten, effektiven und nachahmenden Spezies konstitutiv ist. Dieses kreative, manchmal auch rasend machende und häufig schwindelerregende Paradox, das Passivität in Aktivität, ein statisches Bild in eine dynamische Imitation, ein mimetisches Objekt in ein mimetisches Subjekt, gezeichnete Hände in zeichnende Hände verwandelt, ist das grundlegende Paradox, das bei den unterschiedlichen Manifestationen des vielgestaltigen Phänomens im Spiel ist, das wir uns in diesem Buch zu fassen bemühen.

Von der Imitation zur Identifikation, von der affektiven Ansteckung zum Mimetismus, von der Suggestion zur Hypnose, von der verkörperten Simulation zum Einfluss, von spiegelnden Reflexen zu algorithmischen Zauberformeln, ist das vielgestaltige Phantom dessen, was die Alten rätselhafterweise als *mimēsis* bezeichneten, zurückgekehrt. In der Neuauflage des digitalen Zeitalters erzeugt die Mimesis gegenwärtig einen spiralförmigen Wirbel, der nicht mehr durch die traditionelle Logik der visuellen Repräsentation erfasst werden kann; er kann auch nicht als Widerspiegelung betrachtet werden, die säuberlich in die herrschende philosophische Auffassung eines autonomen, selbstbeherrschten und völlig rationalen Subjekts als *Homo sapiens* fällt. Im Gegenteil, dieses Phantom bringt uns wieder in Berührung mit der verkörperten, relationalen und affektiven Dimension eines *Homo mimeticus*, dessen vielgestaltige Verwandlungen immer noch dringend philosophischer, ästhetischer und politischer Beschreibungen bedürfen.

In einer eleganten, scheinbar mühelosen und originellen ästhetischen Geste gelingt es dem Künstler bereits anhand eines beeindruckenden Bildes, wenn nicht schon das Wesen, die Idee oder Form, so doch sicherlich die Bewegung, *dynamis*, und Kraft eines paradoxen Themas zu erfassen, das die folgenden Seiten beleben wird. Außerdem liefert er einen Plan zur Beschreibung eines Bildes des *Homo mimeticus*, dessen Hände sich schon im Prozess des Zeichnens oder wiederholten Zeichnens seiner eigenen bewegten Umriss befinden. Mein allgemeines Ziel? Die Eröffnung eines neuen

transdisziplinären Forschungsgebiets, das ich als *Mimetic Studies* bezeichnen möchte.

## MIMETIC STUDIES

Eine gewisse Zeit hat ein altes, aber sich immer veränderndes Phantom die Geisteswissenschaften heimgesucht, angeregt oder vielleicht neu angeregt, indem es neue entscheidende Drehungen und originelle theoretische Wendungen erzeugt hat, die gegenwärtig über eine Vielzahl von Disziplinen hinweg neue Forschungsgebiete eröffnen. Von der affektiven Wende zur kognitiven Wende, von der neuen materialistischen Wende zur ethischen Wende, von der Neurowende zur digitalen Wende, von der posthumanen Wende zur Umweltwende ist bekannt, dass eine Reihe zukunftsorientierter Wendungen, die von einigen der einflussreichsten und kreativsten Denker angeführt werden, welche heute innerhalb von Disziplinen schreiben, die man nostalgisch als „Geisteswissenschaften“ bezeichnet, gegenwärtig die Umrisse dessen neu bestimmen, was es bedeutet, im 21. Jahrhundert „Mensch“ zu sein.

Weniger bekannt ist, dass in der jüngeren Vergangenheit einige derselben Denker sich an kooperativen, dialogischen und transdisziplinären Bemühungen beteiligten, die eine Rückkehr der Aufmerksamkeit auf die affektive, verkörperte und relationale Seite eines mimetischen Phantoms markieren, während es erneut zum Gegenstand theoretischer Betrachtungen geworden ist. Von der Kontinentalphilosophie zur Literaturtheorie, von der politischen Theorie zur feministischen und dekolonialistischen Theorie, vom neuen Materialismus zur posthumanen Forschung unter anderem im Entstehen begriffenen Perspektiven<sup>2</sup> gibt es jetzt maßgebliche Belege dafür, dass eine Vielzahl von Stimmen gegenwärtig die Mimesis aus dem Blickwinkel ästhetischer, philosophischer und politischer Unterschiede neu denkt, anstatt sie auf die Logik einer Metaphysik der Identität zu reduzieren. Damit tragen sie zu einer mimetischen Wende bei, die durch eine spiralförmige Feedbackschleife jetzt *wieder*-kehrt, um die uralte Erkenntnis, dass Menschen nachahmende Lebewesen sind, einer neuen kritischen und theoretischen Anwendung zu unterziehen.

<sup>2</sup> Mitwirkende an der mimetischen Wende umfassen J. Hillis Miller, Jean-Luc Nancy, William Connolly, Adriana Cavarero, Jane Bennett, Edgar Morin, Christoph Wulf, Gunter Gebauer, Katherine Hayles unter anderen einflussreichen Figuren. Zu einer repräsentativen Stichprobe dialogischer Begegnungen siehe Miller und Lawtoo, 2020, Nancy und Lawtoo, 2022, Connolly und Lawtoo, 2021, Cavarero und Lawtoo, 2021, Bennett, 2017, Hayles und Lawtoo, 2022 sowie die Sonderausgabe von *MLN* 132.5 (2017), *CounterText* 8:1 (2022) und *Journal of Posthumanism* 2:2 (2022).

Eine *Wieder*-kehr unterscheidet sich von einer weiteren Wende in dem Sinne, dass sie genealogisch auf einflussreiche Vorläufer zurückblickt, um Wiederholungen, die Unterschiede aufweisen, innerhalb eines Begriffs zu erzeugen, der nichts weniger als die Geschichte der westlichen Zivilisation umspannt. Auf der allgemeinsten und grundlegendsten Ebene findet unsere Zeichnung der Mimetic Studies in der klassischen Antike einen unumgänglichen genealogischen Ausgangspunkt. Im Morgengrauen der Philosophie waren Platon und Aristoteles freilich radikal unterschiedlicher Meinung mit Bezug auf die Bewertung der Mimesis, verstanden als eine Repräsentation oder Imitation der Wirklichkeit, und diese Meinungsverschiedenheit wird oft betont. Im *Staat* (ca. 375 v. Chr.) kritisierte Platon, wie wir uns kurz erinnern, heftig literarische Repräsentationen wie die homerischen Epen, Komödien und Tragödien aus mindestens zwei Gründen: dafür, dass sie falsche „Erscheinungen“, „Schatten“, oder „Phantome“ der Wirklichkeit erzeugen (Platon 1983, 514a-516a), die er auf den Boden einer mythischen Höhle „drei Schritte von der Wahrheit entfernt“ verbannte (602c) (epistemische und ontologische Gründe), aber auch für die Inszenierung schlechter Verhaltensvorbilder, die in der Seele von Bürgern, die innerhalb der Stadt oder *polis* gesellschaftliche Rollen spielen, einen irrationalen Affekt oder *pathos* erzeugen (psychologische und pädagogische Gründe). Andererseits verteidigte Aristoteles gegen Platon in der *Poetik* (ca. 335 v. Chr.) die Dichtung, indem er die Mimesis auf eine dramatische „Nachahmung einer Handlung“ beschränkte (Aristoteles, 2008, S. 4) (ästhetische Gründe), die nach rationalen Gesetzen der Notwendigkeit und Kausalität strukturiert ist. Diese Gesetze betrachtete er als universal und gelangte dadurch zu dem Schluss, dass Mimesis oder Dichtung philosophischer und ernsthafter als Geschichte sei (S. 8) (logische Gründe). Der Kampf oder Gegensatz, um den es bei diesen konkurrierenden Bewertungen der Mimesis, bestimmt als künstlerisches Bild, Spiegel oder ästhetische Repräsentation der Wirklichkeit, ging, konnte daher nicht fundamentaler sein. Der *Staat* und die *Poetik* beschreiben zwei antagonistische philosophische Hände, die sozusagen gegensätzliche Bilder der Mimesis zeichnen, ein Gegensatz, der wahrscheinlich zu antithetischen Bewertungen von *Drawing Hands* als bildhafter Repräsentation dessen, was die Wirklichkeit wirklich oder vermeintlich ist, geführt haben würde.

Und doch, wie es häufig bei Umkehrungen von Perspektiven der Fall ist, ist dieser Kampf [*mimetic agon*] vielleicht gar nicht so eindeutig, wie es scheint. Ich bezeichne ihn als einen *mimetischen* Kampf, weil Platon und Aristoteles trotz ihrer widersprüchlichen Bewertung der Mimesis als Repräsentation in einem archaischeren, anthropologischen, aber auch phi-

losophischen Punkt übereinstimmen: Sie setzten nämlich den Bleistift aufs Papier, um gemeinsam ein Bild vom Menschen als nachahmendem Lebewesen – oder als *Homo mimeticus* – zu zeichnen. Diese zweite, vielleicht weniger erörterte, aber ältere und meines Erachtens weiterreichende Definition der Mimesis, ist diejenige, die ich als meinen genealogischen Ausgangspunkt nehme, um das Gebiet der Mimetic Studies zu begründen. Ihr allgemeines Ziel besteht darin, die Grenzen von Subjektivität, Ästhetik und Politik für die heutige Zeit neu zu ziehen – während sie sozusagen auf uralten Schultern sitzt.

Wie Aristoteles bekanntlich im Kapitel 4 der *Poetik* sagte und dadurch Platons negative Bewertung der Mimesis umstürzte, während er eine Lektion widerhallen ließ, die er tatsächlich von seinem Lehrer gelernt hatte:

Denn das Nachahmen ist ein Teil des dem Menschen von seiner Natur her eigentümlichen Verhaltens, und zwar von Kindheit an – ja gerade dadurch unterscheidet sich der Mensch von allen anderen lebenden Wesen, daß er die größte Fähigkeit zur Nachahmung hat; auch die ersten Lernschritte macht er durch Nachahmen. (Aristoteles, 2008, Kap. IV, S. 6)

Die Gründer der Philosophie stimmen also darin überein, dass Menschen zum Guten und Schlechten allzu mimetische Wesen bleiben. Das bedeutet nicht, dass nicht-menschliche Tiere keine Nachahmung betreiben oder dass Imitation nicht eingesetzt werden kann, um irrationale Missverständnisse zu erzeugen, oder dass die Mimesis nicht noch gründlicher und wirksamer bei neuen Techniken der digitalen Simulation vorkommen kann. Weit davon entfernt. *Zurück*-kehren zu einer alten Einsicht impliziert keine einfache Wiederholung alter Lektionen. Vielmehr beinhaltet es ihre Neubewertung im Lichte heutiger Einsichten, historischer Kontexte und auftauchender Probleme, die notwendig bedeutende Unterschiede einführen und sowohl theoretische Innovationen als auch die Schaffung neuer Begriffe erfordern, auf denen ein neues transdisziplinäres Gebiet wachsen kann.

Was die Gründer der Philosophie im Augenblick nahe legen, ist, dass seit uralten Zeiten Menschen andere Menschen und nicht-menschliche Wesen imitiert haben, und zwar zuerst mit ihrem Körper, häufig auf ritualisierte, affektive, partizipatorische, nicht völlig bewusste und sich spiegelnde Weisen, die gerade für die Ursprünge des Begriffs der *mimēsis* konstitutiv sind. Daher ist es nützlich, gleich zu Beginn daran zu erinnern, dass das Verb *mimesthai*, nachahmen, von *mimos* kommt, dessen Bedeutung bereits zweifach ist, da es sowohl den Schauspieler oder Mimen als auch eine Art von dramatischer Aufführung bezeichnet.<sup>3</sup> Seit ihrem Beginn in vorplato-

<sup>3</sup> Wie der Altphilologe Gerald Else darlegt, war Mimesis immer noch ein „seltenes Wort im



nischen Zeiten ist die Mimesis in der Tat an ästhetische rituelle Praktiken gebunden, die mehr einem bewegten Körper anhaften als einem statischen Bild, mehr auf dramatische Handlung als auf visuelle Reproduktion achten, empfänglicher für packende Gesten als für visuelle Ähnlichkeiten sind. Worum es bei der Praxis des *mîmos* geht, ist folglich keine ontologische Unterscheidung zwischen Kunst und Wirklichkeit, Wahrheit und Falschheit, Original und Kopie – wenn auch nur, weil der Mime durch Gesten und Personifikationen Handlungen vollzog, die die Zuschauer sowohl sehen als auch fühlen konnten. Infolgedessen ist die Mimesis in ihrem Entstehungsprozess als vorphilosophischer Begriff mehr mit Körpern verstrickt, die sich bewegen, als mit solchen, die repräsentiert werden, mit Spiegelungsgesten mehr als mit gespiegelten Gesten; oder wenn wir zu unserem Grundbild zurückkehren, so war die Mimesis empfänglicher für das Zeichnen, aber auch für Parodien, Spielen, Tanzen und somit für innig empfundene bewegte Hände als für statische Hände, die gezeichnet wurden, um aus der Entfernung gesehen werden zu können.

Obwohl die westlichen Gründer konkurrierender Theorien der Mimesis versuchten, diesen schwankenden dramatischen Begriff durch verschiedene Vorstellungen von Repräsentation zu stabilisieren – ein spekulativer Spiegel nach Platon, eine dramatische Handlung nach Aristoteles –, wussten sie dennoch im Grunde, dass in ihren vorphilosophischen Ursprüngen die allzumenschliche Neigung zur Imitation mit dem eigenen Körper sich durch eine Vielheit performativer Praktiken manifestierte, die nicht auf einer abstrakten binären Logik beruhte, welche die Fiktion der Wirklichkeit, das Original der Kopie, die Wahrheit der Falschheit, ideale Welten illusorischen Nachwelten entgegensetzte. Im Gegenteil, die affektive Triebkraft, Macht – oder wie wir es nennen werden, indem wir auf einen alten Begriff, nämlich *pathos*, zurückgreifen –, die bei mimetischen Tätigkeiten im Spiel war, wurde sowohl mit dem Körper als auch mit der Seele erfahren, individuell und kollektiv, zum Guten und Schlechten.

---

fünften Jahrhundert [v. Chr.]“, der erste und offensichtlichste Aspekt von *mimesthai* besteht, was auch immer seine Bedeutung ist, darin, dass es ein von einem Substantiv abgeleitetes Verb ist und auf *mîmos* zurückgeht (Else, 1958, S. 74). Else präzisiert: „Es besteht kaum ein Zweifel daran, dass Aristoteles [in der *Poetik*] auf das Wort *mimoi* anspielt“, das „der Name einer sizilianischen dramatischen Gattung ist“ (S. 76) und „eine mimische oder körperliche Nachahmung der äußeren Erscheinung, der lautlichen Äußerungen und/oder Bewegungen eines Tieres oder Menschen durch einen Menschen“ beinhaltet. (S. 78). Zu einer sachkundigen Übersicht über die Geschichte der Mimesis als „*conditio humana*“, die mit *mîmos* beginnt und von Platon bis zum Poststrukturalismus reicht, siehe Gebauer und Wulf, 1992; zu einer jüngeren Untersuchung des Bildes aus dem Blickwinkel der Mimesis als Performativität siehe außerdem Wulf, 2014.

Die Mimesis wurde tatsächlich auf vielgestaltige Weisen dramatisiert, die nicht auf die Seite der Fiktion beschränkt waren, denn sie beeinflusste und bemächtigte sich individueller Körper sowie des Staatswesens. Sie überschritt auch die Scheidung zwischen Fiktion und Wirklichkeit, Ästhetik und Politik durch chamäleonartige Verwandlungen, die vielleicht offenkundiger als jemals zuvor auch weiterhin in die Gegenwart hineinragen: Von der Mimikry zum Mimetismus, vom Tanz zum Ritual, von tragischen Dramen zu komischen Schauspielen, von begeisterten Rezitationen zu theatralischen Dramatisierungen, von der Imitation schlechter Vorbilder zur Imitation guter Vorbilder, vom Verhalten von Massen bis zu öffentlichem Verhalten und in der jüngeren Vergangenheit von Identifikationen im Kino zu neuen digitalen Simulationen, von Videospiele zu algorithmischen sozialen Medien, unter anderen Offenbarungen der Mimesis. Ja, die menschliche Neigung zur Imitation bleibt unserer zeitgenössischen „mimetischen Bedingung“ eingeschrieben.<sup>4</sup> Es ist diese allzumimetische oder, wie ich sie nenne, hypermimetische Bedingung, die uns jetzt drängt, zu einer langen Genealogie von Denkern *zurück*-zukehren, die von der Antike zur Moderne, von der Philosophie zur Ästhetik, von der Politik zur Ethik, von der Psychologie zu einer Vielzahl disziplinärer Perspektiven reicht, und auf die ich zurückgreife, um das Gebiet der Mimetic Studies einzuweihen.

Das Ziel dieser Untersuchung ist zwar ehrgeizig, aber pluralistisch ausgerichtet. Wie der Titel schon sagt, zielt sie darauf ab, eine neue Theorie der Imitation zu entwickeln, um einem transdisziplinären Forschungsgebiet zum Start zu verhelfen, das nicht auf eine universale und transhistorische mimetische Theorie beschränkt werden kann. Im Gegenteil zeichnet sie die Bewegung eines chamäleonartigen Begriffs nach, der durch historische, ästhetische und philosophische Hintergründe fundiert wird, aus denen er hervorgeht. Ich schlage also vor, dieses neue Forschungsgebiet gerade deshalb Mimetic Studies zu nennen, um seinen pluralistischen, heterogenen und perspektivischen Ansatz zu betonen. Und da Mimesis ein alter Begriff ist, der gegenwärtig durch neue Medien neu geladen wird, könnten wir das Gebiet auch als *neue* Mimetic Studies bezeichnen, um die Dringlichkeit zu betonen, den zeitgenössischen Manifestationen der Mimesis Rechnung zu tragen.<sup>5</sup> Das Ziel des Buches ist also janusköpfig: Es blickt zurück auf

<sup>4</sup> Zu einem Sonderband über die „mimetische Bedingung“ in der post-literarischen Kultur siehe Lawtoo, 2022a.

<sup>5</sup> Mimetic Studies würden die Theorie der Mimesis umfassen, wie sie von René Girard bestimmt wurde, aber nicht darauf reduziert werden, da sie auf einer dynamischeren Auffassung des Homo mimeticus beruhen, deren allgemeine Umrisse wir hier skizzieren. Zur Assimilation der Theorie der Mimesis in den neuen Mimetic Studies siehe Borch, 2019,

Theorien und Praktiken der Mimesis aus der Vergangenheit, aus denen die Mimetic Studies hervorgingen, um neue Manifestationen des Homo mimeticus besser zu beschreiben, die über die alten Streitigkeiten zwischen Philosophie und Kunst in Gegenwart und Zukunft hinausgehen.

## JENSEITS ALTER STREITIGKEITEN

Gerade im Lichte dieser antiken Genealogie könnte die enge Verbindung zwischen Philosophie und Kunst auch weiterhin überraschen. Daher ist eine gewisse Erklärung erforderlich, insofern wir uns daran machen, die Philosophie und die Künste unter Zuhilfenahme der Sozialwissenschaften miteinander zu verbinden, um ein transdisziplinäres Gebiet zu begründen, welches sich auf die vielgestaltigen Erscheinungen des Homo mimeticus konzentriert. Seit den Ursprüngen des westlichen Denkens gibt es eigentlich eine komplexe, manchmal kämpferische, manchmal defensive Beziehung zwischen der Philosophie und dem damals herrschenden Medium – nämlich der Dichtung oder, wie wir heute sagen, der Literatur, welche jetzt auch Film, Fernsehen und neue Medien umfasst.

Dieser alte Streit beginnt in der klassischen Antike mit Platons Kritik der Mimesis und Aristoteles' Verteidigung derselben und durchzieht die Geschichte des westlichen Denkens und der Kunst. Unter einem anderen Deckmantel betrifft er die Imitation künstlerischer Vorläufer, um die es bei den modernen *querelles* zwischen Befürwortern der klassischen Imitation einerseits und der romantischen Erneuerung andererseits geht. In der Moderne bilden diese beiden gegensätzlichen Kräfte vielleicht eine zu sehr vereinfachte Binarität zwischen *les anciens et les modernes*, die unberücksichtigt lässt, was der französische Philosoph Philippe Lacoue-Labarthe mit einem paradox klingenden Title als *L'imitation des modernes* (1986) bezeichnet. Einen Schritt weiter und näher an uns lässt der Streit zwischen Philosophie und Literatur unberücksichtigt, dass die Mimesis ein „mimetisches Unbewusstes“ prägt, welches das moderne Ich in das verwandelt, was ich mit einem Nietzscheschen Titel *Das Phantom von ego* nenne (2013). Sowohl für die Modernen als auch für die Modernisten ist das Subjekt oder Ich kein selbständiges, autonomes und völlig rationales oder intentionales Subjekt. Im Gegenteil, es ist ein Phantom-Ego, das leicht im Besitz von anderen ist, von Massen beeinflusst, von Anführern manipuliert und jetzt von einer Vielzahl sozialer Medien enteignet wird, die den Homo mimeticus in Spiralen des Anderswerdens einfangen.

Mein erster Schritt zur hier formulierten neuen Theorie der Imitation zeichnet sich im Gefolge einer Genealogie dessen ab, was ich die „Imitation der Modernisten“ genannt habe (2013, S. 288). Sie wurde gerade am Scheideweg formuliert, wo sich Philosophie und Literatur begegnen, einander gegenüberstehen und kritisch und kreativ *auf* einander reflektieren. Eine Reihe kritischer und theoretischer Schritte haben die *Rück*-kehr zur Mimesis erweitert, und zwar mit zunehmender Geschwindigkeit. Aber trotz zahlreicher Bemühungen, über disziplinäre Streitigkeiten bezüglich des umstrittenen Themas der Mimesis hinauszugehen, besteht die herrschende akademische Einstellung gegenüber diesem alten janusköpfigen Begriff bis zum heutigen Tag darin, ihn in die Abteilungen der Philosophie und Literatur aufzuspalten, die zumindest in Europa häufig auf äußerer finanzieller Unterstützung durch die EU, transdisziplinären Seminaren und einem etwas heimlichen Austausch über die Fakultäten hinweg beruhen, um Einsichten zu teilen, in einen Dialog miteinander zu treten und weiter zu gehen.<sup>6</sup> Daher besteht die Notwendigkeit eines transdisziplinären Gebiets, um die grenzüberschreitenden Manifestationen der Mimesis im 21. Jahrhundert einzuholen.

Damit die wissenschaftliche Erkenntnis fortschreiten kann, ist offensichtlich ein gewisser Grad an Spezialisierung notwendig. Wie der Leser sehen wird, ist dieses Buch weit davon entfernt, einer spezialisierten Ausbildung feindlich gesonnen zu sein, da jedes Kapitel die mimetische Wende auf besondere Disziplinen anwendet, u. a. von der Philosophie bis zur Literaturwissenschaft und vom Film und der Medienforschung bis zur politischen Theorie. Dennoch ist diese alte akademische und somit platonische Spaltung zwischen Philosophie und Literatur bestimmend für eine angemessene theoretische Erfassung des transdisziplinären Begriffs der Mimesis und im weiteren Sinne der Vielheit mimetischer und hypermimetischer Probleme, um die es heute in der zeitgenössischen Welt geht. Auch hier kann uns ein Blick zurück zu den Alten die notwendige genealogische Distanz geben, um über akademische Mauern hinauszugehen, die noch nicht verfestigt waren, als die Mimesis erstmals theoretisch betrachtet wurde, und die jetzt überbrückt werden müssen, um sich interdisziplinären Problemen zu stellen, die die eigentümlichen Grenzen dieses vielgestaltigen Begriffs neu ziehen.

---

<sup>6</sup> Das gilt auch für das vorliegende Buch, das dank der Unterstützung durch den Europäischen Forschungsrat (ERC) geschrieben werden konnte und von einem transdisziplinären Seminar mit dem Titel *Homo Mimeticus Seminar* (2017-) profitierte, das den binären Unterschied von Philosophie und Kunst überbrückt.

Erinnern wir uns beispielsweise daran, dass Platon im 10. Buch des *Staats* unter der Maske von Sokrates seinen Bruder Glaukon fragt: „Was Darstellung überhaupt ist, weißt du mir das wohl zu sagen?“ Mit dem Stellen dieser Frage stellt Platon als erster die Schwierigkeit in den Vordergrund, diesen Begriff durch seinen philosophischen *logos* zu erfassen. In einem charakteristischen Eingeständnis seiner Unwissenheit gibt Sokrates freimütig zu, „denn ich selbst sehe noch nicht recht, was sie [Mimesis] sein will.“ (Platon, 1983, 595c). Wenn unsere Erkenntnis dessen, was anfänglich als vertraute und stabile Vorstellung erscheint, mittlerweile bereits in gewisse Schwierigkeiten geraten ist, brauchen wir uns deshalb keine Sorgen zu machen: tatsächlich sind wir in guter philosophischer Gesellschaft. Sokrates geht dann zu der berühmten Feststellung über, dass es einen „alten Hader“ (607c) zwischen Philosophie und Dichtung aus den bereits erwähnten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gründen gibt: Mimetische Dichter stellen trügerische Phantome dar, und nicht die wahre Wirklichkeit, wie er sie bestimmt. Zugegeben. Aber es stimmt auch, dass der Streit nicht unbedingt so alt und gegensätzlich hätte sein müssen, wie man oft meint, zumindest wenn wir uns an Platons frühere Erkenntnis im dritten Buch des *Staats* erinnern, dass die Mimesis in dramatischen Schauspielen am Werk ist, die mittels mytischer Gestalten so etwas wie eine pathologische Wirkung auf die Bildung der Griechen haben, indem sie etwas leben, was ich als *vita mimetica* bezeichne (Kapitel 2). Wie wir sehen werden, ist das tatsächlich eine Lektion, die stärker aus Theateraufführungen als aus dialektischen Überlegungen erschlossen wird, aus der dramatischen Sphäre der Mythen (*mythos*) stärker als aus der abstrakten Sphäre der Vernunft (*logos*).

Am Ursprung der Mimetic Studies selbst gibt es daher ein grundlegendes Paradox, das in anderer Form wohl immer noch unser Paradox ist. Einerseits schließt Platon Gestalten wie Dichter und Rhapsoden aus dem idealen Staat wegen der Verbreitung von Lügen, des Verderbens der Griechen und wegen ihrer irrationalen oder pathologischen Wirkung auf das Leben der Polis aus; andererseits entlehnt er mit Sokrates als einem alter ego selbst eine Reihe mimetischer Strategien von seinem Haupttrivalen Homer, u. a. Dialoge und Allegorien, heldenhafte Akteure und fesselnde Mythen, wobei „er“, Platon, die affektiven Kräfte der Mimesis einem guten Bildungszweck zuführt.

Dieser Konflikt oder Kampf offenbart eine grundlegende Schuld gegenüber der künstlerischen Gestalt, der sich der Philosoph widersetzt. Daher rührt die Notwendigkeit, Platons Streit mit Homer als einen mimetischen Kampf zu bezeichnen, insofern der Widersacher ebenfalls ein Vor-

bild ist, von dem Platon die Werkzeuge entlehnt, um überhaupt erst einen Gegensatz aufzustellen. Es ist also gewissermaßen aufschlussreich, dass eine eindeutige dualistische Unterscheidung zwischen Philosophie und Literatur sogar zur Darstellung der philosophisch-literarischen Qualitäten der berühmtesten platonischen Erklärung der Mimesis unangemessen ist, nämlich einer dialogischen Erklärung, die paradoxerweise aus einem Mythos geboren wurde, nämlich aus dem „Höhlengleichnis“. Das ist ein Beispiel, das wir bei unserer Genealogie der Mimesis in Teil 1 eingehender erörtern. Dennoch ist es ein grundlegendes Beispiel für die alte und neue mimetische Forschung, das einen methodologischen Hinweis liefert, den wir stets befolgen werden, nämlich um einen janusköpfigen Begriff, der aus einem mimetischen Kampf zwischen Philosophie und Literatur geboren wird, angemessen zu erklären, müssen wir diese konkurrierenden Perspektiven, die für unsere mimetische Bildung heute beide wesentlich sind, miteinander verbinden, anstatt sie einander entgegenzusetzen.

Seit der klassischen Antike stimmten literarische und philosophische Autoren freilich darin überein, dass die Mimesis für die Bildung zentral ist. Das sollte nicht überraschen. Wie jeder Lehrer oder Schüler aus unmittelbarer Erfahrung weiß, beruht Bildung stark nicht nur auf Wiederholung und der Repräsentation von Gegenständen, sondern auch auf dem Erinnern, der Nachahmung und nicht zuletzt auch der Identifikation mit einflussreichen Vorbildern oder Subjekten. Tatsächlich ist es eine gute Mimesis mit ausgewählten Vorbildern oder Subjekten, die häufig eine erfolgreiche Bildung bei ausgewählten Disziplinen oder Forschungsgegenständen gewährleistet.

Wenn wir jetzt eine andere beispielhafte Quelle auf der Seite der Literatur betrachten, die als Vorläufer und agonistischer Weggefährte von Platons *Staat* dient – nämlich Homers *Odyssee* –, stellen wir fest, dass sie einen beispielhaften Charakter inszeniert, der Eigenschaften wie Beharrlichkeit, Gerechtigkeit und Schlaueit verkörpert und der trotz manchen patriarchalischen, territorialen und kriegerischen Gesinnungen, die für die homerische Zeit charakteristisch sind, Lektionen bereitstellt, die auch heute noch nachahmenswert sein mögen. Zum Beispiel werden Odysseus und seine Männer in einem der denkwürdigsten Kapitel der *Odyssee*, das den Zyklopen gewidmet ist, in einer anderen dunklen Höhle gefangen gehalten, in der Lektionen über die *vita mimetica* zu entspringen neigen, wie Platon rasch bemerken wird. Und als sie von Polyphem nach ihrer Identität gefragt wird, liefert diese beispielhafte mythische Gestalt ihre berühmte und oft wiederholte Antwort: „Niemand [*outis*] ist mein Name“ (Homer, 1958, S. 118). Dieser Held, der fern der Heimat ist, ist somit ein mime-

tisches Subjekt, das niemand ist.<sup>7</sup> Aber gerade aufgrund seiner Fähigkeit, der Frage nach der persönlichen Identität auszuweichen, dramatisiert diese Gründungsszene und die darauf folgende Reise eine Vielzahl beispielhafter Erfahrungen, die unter anderen Belangen bezüglich der Mimesis, die für die Philosophie ebenfalls maßgebend sein werden, vom Affektiven zum Psychologischen, vom Mythischen zum Religiösen, vom Politischen zum Ethischen, vom Pädagogischen zum Erzieherischen reichen.

Kein Wunder also, dass Platon in einem anderen Dialog für Odysseus Partei ergreift, um das zu verteidigen, was er als edle Lüge bezeichnen wird.<sup>8</sup> Der Philosoph hat gewiss manche Lektionen von seinem literarischen Vorläufer gelernt. Und doch neigen bis heute literarische und philosophische Texte, wenn und falls sie gelesen oder gelehrt werden, dazu, in getrennte und oft auch konkurrierende Disziplinen aufgespalten zu werden, mit Analysemethoden, die künstlich einen Schwerpunkt auf Erzählung und Affekt einerseits und einen Schwerpunkt auf Begriffen und Argumenten andererseits voneinander trennen. Was wir stattdessen aus klassischen literarischen und philosophischen Beispielen lernen, ist ein Misstrauen gegenüber eindeutigen Gegensätzen, die über die Erziehung in die Gegenwart hineinreichen. Sobald er unkritisch an jüngere Generationen in einem Alter weitergegeben wird, in dem ihr Charakter „vornehmlich [...] gebildet und angelegt [wird]“ (Platon, 1983, 377b), gestaltet der alte Streit zwischen Philosophie und Literatur im Besonderen und die nachfolgende Fragmentierung innerhalb der Geisteswissenschaften im Allgemeinen auch weiterhin hyperspezialisierte Gebiete, die unangemessen sind, um einen Homo mimeticus zu erklären, der auf der Suche nach einer Identität ist, die, wie wir wiederholt bestätigen werden, tatsächlich keine(r) (d. h. niemand) ist.<sup>9</sup> Daher auch hier die Notwendigkeit, ein diagonales Forschungsgebiet zu entwickeln, das sowohl auf die Philosophie als auch auf die Kunst zurückgreift, um sowohl die affektiven als auch die begrifflichen Manifestationen der Imitation heute zu erklären.

Näher an unserer Gegenwart könnten wir sagen, dass die Mimesis sich weiterhin als ein komplexer Begriff in dem spezifischen Sinne manifestiert, die der transdisziplinäre Denker Edgar Morin ihm gibt. Indem er ein weiteres klassisches Bild für die Komplexität der Gegenwart in Anschlag bringt, erinnert Morin uns daran, dass Komplexität von *complexus* „verflochten“ (*tissée ensemble*) kommt (Morin, 1999, S. 43), so wie ein Wandteppich oder Text aus verschiedenen, aber miteinander verflochtenen Fäden zusammen-

<sup>7</sup> Siehe auch Lacoue-Labarthe, 2012b.

<sup>8</sup> Siehe *Hippias minor*, Platon, 1957.

<sup>9</sup> Siehe Lawtoo 2023a, S. 149–164.

gesetzt ist. Wenn wir, ähnlich wie Penelope in der Nacht, damit beginnen, diese Fäden zu entflechten, taucht eher eine Bewegung als eine Form aus diesen Knüpfereien auf. Diese Bewegung ist tatsächlich komplex, aber wir können sie erkennen, denn wir sind ihr schon früher begegnet. Aufbauend auf der kybernetischen Vorstellung einer „Feedbackschleife“, die für seine philosophische Anthropologie zentral ist, welche über Gegensätze zweier Kulturen hinausgeht, präzisiert Morin, dass komplexe Probleme etwas erzeugen, was er als „Feedbackschleife von Intellekt und Affekt“ bezeichnet, wodurch „die Entwicklung des Erkennens untrennbar von der affektiven Entwicklung ist“ (S. 21) – im Guten wie im Schlechten.

Diese komplexe erkenntnistheoretische Lektion ist besonders relevant, um einen Begriff wie Mimesis zu erklären, der über Gut und Böse hinausgeht. Wie wir bereits andeuteten, sind Tätigkeiten der Nachahmung wesentlich für rationale, logische und konstruktive Praktiken, wie Aristoteles feststellte, aber sie lösen auch gleichermaßen irrationale, widersinnige und destruktive Praktiken aus, wie Platon geltend machte. Morin fordert uns daher auf, über die alten Streitigkeiten hinauszugehen, wenn er behauptet, dass „die Affektivität die Erkenntnis sowohl verhindern [étouffer, ersticken] als auch fördern [étoffer, ausbauen] kann“ (S. 21). Um es metaphorisch auszudrücken: Die affektive Hand von Homo mimeticus zeichnet die logische Hand ebenso sehr, wie die logische Hand die affektive Hand erneut zeichnet, wodurch paradoxe Schleifen entstehen, die sowohl behindernd als auch ermöglichend sind, sowohl verzerrend als auch umgestaltend. Beide Seiten stehen unter dem Objektiv der mimetischen Studien. Wie Eschers Zeichnung *Drawing Hands* bereits nahe legte, können dabei solche Untersuchungen des Homo mimeticus das Subjekt affektiv in das gezeichnete Objekt einbeziehen und dadurch über die Kluft zwischen Subjekt und Objekt hinausgehen.

## SAPIENS, LUDENS, MIMETICUS

So weit, so gut. Aber wie sollen wir ein Phänomen untersuchen, in das alle Menschen in unterschiedlichen Graden affektiv einbezogen sind? Unsere Zeichnung des Homo mimeticus setzt voraus, dass die affektive Tendenz von Menschen zur Nachahmung nicht im Gegensatz zu ihrer kognitiven oder rationalen Seite steht, ebenso wie *homo* nicht die Absicht beinhaltet, Menschen als eine außergewöhnliche Spezies auszusondern, die von der „Kultur“ angetrieben wird, im Gegensatz zu nicht-menschlichen Tieren, die von der „Natur“ angetrieben werden. Im Gegenteil, es sind gerade solche traditionellen binären Gegensätze wie u. a. rational/affektiv,



Geist/Körper, Natur/Kultur, menschlich/nicht-menschlich, aber auch individuell/kollektiv, Biologie/Technik, verkörpert/virtuell, online/offline, die die mimetische Wende oder *Rück-kehr* in Frage stellt, insofern sie sie als auf komplexe Weise miteinander verflochten offenbart.

Unser Ziel ist also nicht so sehr, binäre Gegensätze zu dekonstruieren, die im gegenwärtigen Jahrhundert überholt sind, sondern vielmehr *sowohl* die affektiven *als auch* die rationalen Prinzipien zu rekonstruieren, die für eine Spezies wesentlich sind, welche vielleicht zu einseitig als *Homo sapiens* bezeichnet wurde. Wie Johan Huizinga in *Homo Ludens* (1938) scharfsinnig geltend machte, in einem Buch, das eine Familienähnlichkeit zu unserem eigenen aufweist: „Wir sind mehr als vernünftige Wesen, denn das Spiel ist unvernünftig.“ (2023, S. 18); und er fügt hinzu: „Das aristotelische *animal ridens* kennzeichnet den Menschen im Unterschied zu den Tieren fast noch eindeutiger als der *homo sapiens*.“ (S. 20). Was wir zu Huizinga hinzusetzen müssen, ist, dass die platonisch/aristotelische Sichtweise des *animal ridens* nicht nur zentral für das spielerische Element der Kultur ist, wie Huizinga es bestimmt – nämlich als eine unvoreingenommene, oft kämpferische und äußerst soziale Tätigkeit, die „nicht das ‚gewöhnliche‘ [...] Leben“ ist (S. 22); sie betrifft auch die täglichen Praktiken des gewöhnlichen Alltagslebens, die von Geburt an (und wahrscheinlich schon vor der Geburt) Menschen mit anderen verbinden – vor allem die Mutter – durch affektive Formen unbewusster Imitation, die für Kultur, Ästhetik und Politik insgesamt konstitutiv sind.

Der Geltungsbereich des *Homo mimeticus* ist ambitioniert und könnte zunächst an populäre Darstellungen der Geschichte von *Homo sapiens* erinnern, die er aus einer anderen und bisher unbereisten Perspektive zu ergänzen versucht. Der Historiker Yuval Harari machte in seiner weithin populären Menschheitsgeschichte, *Sapiens* (2013), geltend, dass „[v]iele der wichtigsten Akteure der Geschichte [...] intersubjektiv [sind]: Gesetze, Geld, Götter und Nationen.“ (S. 150). Ich stimme nicht nur mit diesem Punkt überein; ich behaupte außerdem, dass das zugrunde liegende Prinzip, das die Entstehung der Intersubjektivität überhaupt erst ermöglicht, in einem Nachahmungstrieb verwurzelt ist. Wenn Harari zu Recht die Rolle von „Fiktionen“ für den *Homo sapiens* hervorhebt, um erfolgreich zu kooperieren, indem man an gemeinsame Mythen glaubt (S. 37), werden wir sehen, dass die Mimesis nicht nur die ästhetische Höhle ist, aus der heraus Fiktionen und Mythen geboren werden; sie ist auch der affektive Mechanismus, der Menschen an eine geteilte Überzeugung bindet, im Guten und Schlechten. Wenn Harari anerkennt, dass die Aufgabe der Geistes- und Sozialwissenschaften darin besteht, genau zu erklären „wie die erfundene

Ordnung“, wie beispielsweise Mythologie, Politik und Kultur „fest mit der materiellen Welt verwoben [ist]“ (S. 144), füge ich außerdem hinzu, dass Imitation einer der wichtigsten unmerklichen Fäden ist, die den Teppich des Lebens [die materielle Welt] über die Zeitalter hinweg, individuell und kollektiv zusammenknüpfen.

Die Menschen werden zu *sapiens*, weil sie *mimeticus* sind; Imitation ist entscheidend für die Geschichte dessen, wer wir sind und potenziell werden können. Das ist zumindest die These, die *Homo mimeticus* zu entwickeln versucht. Ich tue das nicht so sehr dadurch, dass ich einen fiktional allwissenden Standpunkt annehme, um die kontinuierliche historische Entwicklung der Menschheit mittels einer Reihe von „Revolutionen“ (kognitive, landwirtschaftliche, wissenschaftliche, digitale etc.) abzubilden. Stattdessen berufe ich mich auf eine bescheidenere und erklärtermaßen parteiische und perspektivische genealogische Methode, die sich streng und genau mit einigen der scharfsinnigsten Denker der Mimesis aller Zeiten auseinandersetzt (Platon, Nietzsche, Arendt, Girard etc.), und zwar mit Blick auf die Entwicklung einer neuen Theorie der Imitation, die intersubjektive Prozesse (Sprache, Bewusstsein, Politik, Pandemien) erklärt, die ebenfalls in unserem hypermimetischen Zeitalter am Werk sind.

Eine der fundamentalen Annahmen der neuen Theorie der Mimesis, die wir skizzieren, besteht darin, dass das betrachtete vielgestaltige Phänomen nicht nur aus einer sicheren rationalen Distanz von einem unvoreingenommenen und losgelösten wissenschaftlichen Beobachter behandelt werden kann – obwohl ein gewisser Grad der Distanz entscheidend dafür ist, das Phantom der Mimesis und seine Bewegungen über Gebiete, Zeiträume und Medien hinweg überhaupt zu bemerken. Vielmehr sind Genealogieforscher selbst affektiv in die Pathologien des *Homo mimeticus*, die sie beschreiben, verstrickt, anfällig für Identifikation, offen für Spiegelreflexe, schutzlos gegenüber affektiver Ansteckung, empfänglich für natürliche und technische Einflüsse unter anderen zeitgenössischen Manifestationen der Mimesis. Und doch können sie gerade aus diesem verkörperten Grund paradoxerweise einen (selbst)kritischen Ansatz entwickeln, der gegenüber der inneren Affektdynamik ebenso aufmerksam ist wie gegenüber deren äußeren logischen Manifestationen. Aus dieser zweifachen Perspektive gehen die neuen Mimetic Studies hervor.

Das Subjekt *der* Mimesis ist in der Tat janusköpfig: Es richtet sich ebenso sehr auf die mimetischen *Phänomene*, die es zu zeichnen beabsichtigt (Genitivus objectivus) als auch auf das mimetische *Subjekt*, das zeichnet (Genitivus subjectivus). Das bedeutet auch, dass es nicht unbedingt einen Widerspruch zwischen einem subjektiven und einem objektiven Ansatz

gibt, genauso wie es keinen gegenseitigen Ausschluss zwischen einer affektiven und einer begrifflichen Perspektive gibt. Im Gegenteil, gerade weil der Homo mimeticus sowohl von Affekten als auch von der Vernunft, Körper und Geist, Natur und Kultur angetrieben wird, kann das Eintauchen in das geteilte Pathos der Mimesis – wie bei der Sympathie oder *sym-pathos* (Mitgefühl) – als verkörperte Quelle der Inspiration dienen, um einen kritischen Diskurs oder *logos* bezüglich der Dynamik des mimetischen Affekts oder *pathos* zu entwickeln. Ich bezeichne diese Analysemethode als „Patho-logie“, um die Dynamik und das spiralförmige Wechselspiel zwischen Affekt und Vernunft, Körper und Geist, *pathos* und *logos* anzuzeigen, das die beiden Seiten oder die zeichnenden Hände des Homo mimeticus be-seelt.

Wir sind jetzt in der Lage zu sehen und zu fühlen, dass, als ich mich zur ästhetischen Inspiration an eine Zeichnung wandte, ich auf diese Weise implizit nahe legte, dass Philosophie und Ästhetik, Begriffe und Gefühle, Theoretiker und Künstler im 21. Jahrhundert in keinen Gegensatz mehr gebracht werden können. Im Gegenteil sind beide Seiten ähnlich wie Eschers *Drawing Hands* Teil einer paradoxen Feedbackschleife, die dasselbe Bild eines Homo mimeticus in seinem dynamischen Entstehungsprozess skizzieren. Indem er von dieser „sonderbaren Schleife“ spricht, betrachtet Douglas Hofstadter Escher als den „[Schöpfer] einige[r] der geistig anregendsten Bilder aller Zeiten“ (Hofstadter, 1985, S. 12), wobei er präzisiert, dass seine Zeichnungen „ihren Ursprung im Paradoxen, der optischen Täuschung oder der Doppeldeutigkeit haben“ (ebd.).<sup>10</sup> Mit einer gewissen genealogischen Distanz bestätigen wir, dass diese Ursprünge, die Paradoxien, Täuschungen und Doppelbedeutungen ausmachen, mit einer komplexen Problematik der Mimesis verflochten sind, die immer noch nach einer neuen Theorie für das gegenwärtige Jahrhundert sucht. Tatsächlich ergibt sich eine langjährige Genealogie kritischer und kreativer Gestalten, die ihre Kräfte in diesem Buch vereinen, um ein bewegtes Bild des Homo mimeticus zu skizzieren, aus der wechselseitigen Verstrickung, der gegenseitigen Neukonfiguration und spiralförmigen, schleifenartigen Prozessen des Ziehens und Neuziehens von Grenzen.

Dafür werden zwei sich spiegelnde philosophisch-ästhetische Hände benötigt. Einerseits sind Künstler de facto mit kreativen Einsichten in die Paradoxien der Mimesis ausgestattet, die die affektive Sphäre erschließen, die aber auch, wie Eschers Werk veranschaulicht, die Grenzen der Logik neu ziehen; andererseits können uns Philosophen und Theoretiker dabei

---

<sup>10</sup> Siehe Hofstadter zu seiner Analyse von *Drawing Hands*, 1985, S. 735ff.

helfen, die affektive Kraft der Mimesis aus der Distanz eines rationalen Diskurses zu erklären – ohne dabei eine künstliche Binarität zwischen diesen sich gegenseitig zeichnenden und gezeichneten Händen zu errichten. Tatsächlich werden wir sowohl die vorhandenen philosophischen als auch die künstlerischen Perspektiven benötigen – und jede weitere Hand in Form einer Disziplin, die wir übernehmen können –, um das Bild der Mimesis zu zeichnen, das aus jener singulären Verbindung aus Geist und Körper entsteht, das die Alten Seele nannten, das die Modernen als Subjekt oder Ich bezeichneten und das die Zeitgenossen Bewusstsein oder Gehirn nennen. Das sind alles Begriffe, die nur zum Teil einer komplexen Thematik gerecht werden, die nicht auf Bewusstsein oder das Gehirn reduziert werden kann, wenn auch nur deshalb, weil sie von unbewussten Kräften angetrieben wird, die uns für uns selbst weitgehend unbekannt sein lassen.

Die folgende Genealogie der Mimesis befindet sich also in der schwellenartigen Grauzone zwischen Philosophie (Teil 1) und Ästhetik (Teil 2), wobei sie außerdem noch die Politik hinzufügt (Teil 3), während sie ihre Diagnose auf Phänomene der Imitation ausdehnt, die die heutige Welt heimsuchen. Diese komplementären Perspektiven stehen einander ähnlich wie Eschers zeichnende Hände gegenüber und spiegeln sich, um ihre jeweiligen Konturen besser zu bestimmen. Wenn, grob gesprochen, die begriffliche Hand die Umrisse der affektiven Hand zeichnet, während sie gleichzeitig von ihr gezeichnet wird, beinhaltet die Skizzierung des Entstehungsprozesses des Homo mimeticus, dass wir auf das komplexe, wechselseitige und dynamische Wechselspiel zwischen zwei Händen achten, das sich der linearen Kausalität von Billardkugeln entzieht. Unsere Hypothese lautet, dass Affekte Begriffen Form verleihen und umgekehrt Begriffe Affekte in einer spiralförmigen Schleife umwandeln; auf ähnliche Weise könnte das Bewusstsein Licht auf das Unbewusste werfen, aber das Unbewusste richtet die Hand aus, die das Licht des Bewusstseins überhaupt hält. Wenn wir die Möglichkeit haben wollen, ein Bild der Mimesis in ihrem Entstehungsprozess zu zeichnen, müssen wir folglich beide Seiten dieses komplexen mimetischen Subjekts beschreiben.

Mit einem Wort, wie *Drawing Hands* veranschaulicht, gestattet ein Bild des Homo mimeticus, das sowohl Subjekt als auch Objekt ist, schaffend und geschaffen, zeichnend, während es gezeichnet wird, keine traditionellen Unterscheidungen zwischen Geist und Körper, Vernunft und Gefühlen, Gedanken und Gedankenlosigkeit, bewussten Handlungen und unbewussten Reaktionen. Diese können bei der künstlerischen Schöpfung und Umwandlung, aber auch bei der Subjektbildung oder ethischen Erziehung, bei der intersubjektiven Kommunikation oder kollektiven Falschinforma-

tion, bei (neuen) faschistischen Aufständen oder totalitären Kriegen, einschließlich des katastrophalen Klimawandels im Zeitalter des Anthropozäns am Werk sein. Dabei erzeugen die zeichnenden Hände spiralförmige Feedbackschleifen, in denen die menschliche, allzumenschliche Empfänglichkeit für Gefühl oder Pathos das traditionelle Bild eines solipsistischen, autonomen, rein rationalen und letztlich idealistischen Subjekts alias *Homo sapiens* komplizierter macht. Dieses Bild ist zunehmend inkompatibel mit der materiellen Wirklichkeit der Welt, die wir bewohnen. Stattdessen verbinden sie sowohl *pathos* als auch *logos*, um eine Genealogie eines relationalen, verkörperten, verletzbaren und komplexen Subjekts zu zeichnen, das einer Formulierung von Morin zufolge „nicht nur *sapiens*, *faber* und *oeconomicus* [ist], sondern auch *demens*, *ludens* und *consumans*“ (Morin, 2001, S. 13).

In dem Dialog, der dieses Buch abschließt und somit ein antreibendes Ziel oder *telos* liefert, das es von Anfang an prägt, stimmten Morin und ich darin überein, dass wir auch *Homo mimeticus* zu der Liste von Namen hinzufügen könnten (Kapitel 10). Seine komplexe Geburt wurde tatsächlich schon eine ganze Weile vorbereitet.

## DIE GEBURT DES HOMO MIMETICUS

Entstanden aus einem interdisziplinären, vom Europäischen Forschungsrat geförderten Projekt mit dem Titel *Homo mimeticus: Theorie und Kritik* mit einer leichten doppelten Zugehörigkeit zur Philosophie und den Künsten, versammelt dieses Buch eine sorgfältige Auswahl zahlreicher Essays, die im Laufe von fünf Jahren geschrieben wurden, nämlich von 2017 bis 2022. Einige waren in Fachzeitschriften für Gebiete erschienen, die so unterschiedlich wie Kontinentalphilosophie, Literaturtheorie, Filmwissenschaft und politische Theorie sind.<sup>11</sup> Obwohl sie alle zu derselben Skizze des *Homo mimeticus* beitragen, machten die akademischen Beschränkungen der fachlichen Spezialisierung es sowohl für den allgemeinen als auch für den

<sup>11</sup> Kürzere Fassungen erschienen in folgenden Zeitschriften: Kapitel 1 in *CounterText* 8.1 (2022), S. 61–87; Kapitel 3 in *Modern Language Notes* 134.5 (2019), S. 898–909; Kapitel 4 in *Modern Language Notes* 132.5 (2017), S. 1201–1224; Kapitel 5 in *Effects* 3 (2022), S. 20–33; Kapitel 6 in *Film-Philosophy* 25.3 (2021), S. 272–295; Kapitel 7 in *Political Research Quarterly* 74.2 (2021), S. 479–490. Ich bin allen diesen Zeitschriften sehr dankbar, dass sie mir gestattet haben, diese Aufsätze zu reproduzieren, zu revidieren und zu erweitern, um ein perspektivisches Ganzes mit Bezug auf *Homo mimeticus* zu bilden. Andere Aufsätze, die hier nicht aufgenommen wurden und die sich auf mimetische Perspektiven beziehen, welche von Bataille bis zu D. H. Lawrence, von *Avatar* bis zu *Black Mirror*, von Verschwörungstheorien bis zum Posthumanen reichen, finden sich auf <http://www.homomimeticus.eu/publications/>.

spezialisierten Leser schwer oder unmöglich, ihre genealogische Verbindung zu sehen oder nachzuverfolgen. Für den vorliegenden Band wurden sie jeweils erweitert, angepasst und als kohärentes, aber perspektivisches Ganzes organisiert. Andere Kapitel über Themen wie etwa die *vita mimetica*, pulsierende Mimesis, virale Mimesis und der abschließende Dialog mit Morin erscheinen hier zum ersten Mal. Jedes Kapitel ist selbständig und lässt sich von einem Leser mit einem spezifischen Interesse an einer bestimmten Facette des Homo mimeticus gesondert lesen. Ich habe so weit wie möglich versucht, unnötige Wiederholungen zu vermeiden, aber auch, in jedem Kapitel die wesentlichen Elemente der von mir vorgeschlagenen Theorie der Mimesis als Echos oder Refrains zu rekapitulieren. Das sollte den Lesern gestatten, ihre eigene Bahn je nach ihren Interessen und Neigungen so frei wie möglich zu ziehen, während sie außerdem den Variationen derselben Melodie zuhören.

Da meine genealogische Methode annimmt, dass Innovation aus der Auseinandersetzung mit einflussreichen Vorläufern erwächst, werden die Leser einer Reihe von theoretischen Händen begegnen, die zur Zeichnung der Umriss der Mimetic Studies beitragen. Wir werden beginnen, indem wir den komplexen Faden der Mimesis in dialogischen kritischen Gesprächen mit alten, modernen und zeitgenössischen Verbündeten entwirren. Ihre Namen reichen von Platon bis Nietzsche, von Roger Caillois bis René Girard, von Hannah Arendt bis Adriana Cavarero, von Jacques Derrida bis Catherine Malabou, von Philippe Lacoue-Labarthe bis Jane Bennett und Edgar Morin, unter anderen Verfechtern der mimetischen Wende oder *Wiederkehr*, die unterschiedliche Perspektiven auf ein sich bewegendes Thema anbieten. Für den Leser, der den Anfang, die Mitte und das Ende des Fadens entrollt, deutet die Einteilung in drei Teile auf die allgemeine Bewegung unserer Entwicklung hin: Die Kapitel sind organisiert, um einen spiralförmigen Entwurf zu beschreiben, der sich genealogisch von der Philosophie zur Ästhetik und zur Politik ausdehnt und sich diachron von prähistorischen Zeiten bis zur Antike, von der Moderne bis zur Gegenwart und bis zur COVID-19-Pandemiekrise bewegt. Gemeinsam enthüllen sie die Zentralität der Mimesis für eine Vielzahl von Problemen, die einen Schatten auf das 21. Jahrhundert werfen.

Ich möchte klarstellen, dass beim Zeichnen der Umriss von Homo mimeticus mein Ziel nicht darin bestand, eine universale transhistorische Theorie der Mimesis zu entwickeln, die ein vielgestaltiges und sich ständig änderndes Phänomen auf dasselbe Schema, dieselbe Struktur oder Form reduziert. Vielmehr verfolgt das Buch einen perspektivischen Ansatz, der bei seiner Auswahl von Autoren, Texten und Problemen zwar diskontinuierlich

und selektiv ist, aber doch genealogisch konsistent in dem Sinne, dass jedes folgende Kapitel das vorangehende wieder aufnimmt und erweitert, und zwar in einer spiralförmigen Bewegung, die ihre komplexen Implikationen von einer anderen, aber verflochtenen Fachperspektive aus verbreitert. Tatsächlich kann eine neue Theorie der Imitation nur durch sich bewegende und verändernde Perspektiven Licht auf Phänomene werfen, die im Schatten von fachorientierten Ansätzen bleiben, aber einen wachsenden Schatten auf zeitgenössische Praktiken werfen.

Die methodologische Annahme des Buches lautet, dass „interdisziplinäre“ oder „transdisziplinäre“ Objekte nicht einfach nur ein modisches Gewand sind, das man draußen trägt und zur Schau stellt. Die Verwendung dieser Objekte ist vielmehr eine querlaufende oder, wie Roger Caillois sie nennt, „diagonale“ Praxis (2003a), die mehr die Eigenschaft eines „Brückenbauers“ als die eines „effizienten und kurzsichtigen Maulwurfs“ beinhaltet (S. 344). Daher gilt das, was Michel Serres vom *Homo pontifex* sagt, auch für den *Homo mimeticus*: „Brückenbauen im Allgemeinen wird zu so einer ausgedehnten Tätigkeit, dass sie vielleicht mit dem gesamten Projekt des Menschen zusammenfällt, insofern unser Körper selbst die Brücke für Fleisch und Wort darstellt.“ (in Lury et al., 2018, S. xxii). Interdisziplinäre Brücken sind entscheidend für die Verfolgung eines chamäleonartigen Phänomens, das seine Farbe wechselt, um sich an unterschiedliche historische, theoretische und kontextuelle Hintergründe anzupassen. Wenn diese janusköpfige Gestalt in der Vergangenheit herkömmlicherweise auf miteinander konkurrierenden Seiten von Disziplinen aufgespalten und fragmentiert wurde, welche die Mimesis auf Repräsentationstechniken reduzieren, seien sie nun ästhetisch, philosophisch oder politisch, dann besteht meine allgemeine Wette darin, dass diese Perspektiven davon profitieren, dass sie in der Gegenwart miteinander verbunden werden, um, wenn schon kein vollständiges und endgültiges, so doch zumindest ein facettenreiches, spiralförmiges und dynamisches Bild der Mimesis für die Gegenwart und Zukunft neu zu zeichnen. Am Ende sollte eine singuläre-plurale Zeichnung des *Homo mimeticus* erscheinen, in der ein sich bewegendes Ganzes, ähnlich wie *Drawing Hands*, aus dem spiralförmigen und dynamischen Wechselspiel seiner Bestandteile hervorgeht. Natürlich ist die wesentliche Eigenschaft einer Spirale nicht ihre statische Vollendung, sondern ihre fortschreitende, weiter werdende Bewegung, die für zukünftige Erweiterungen offen ist.

Das gilt zumindest für die allgemeinen begrifflichen und affektiven Umriss des Bildes der Mimetic Studies, das wir skizzieren wollen. Aber wie steht es mit der Farbe, der Tönung und Identität des unbestimmten Sub-

jekts, das niemand ist und das zeichnet, während es gezeichnet wird? Das ist eine entscheidende Frage, die am Anfang beantwortet werden sollte, und zwar aus einem mindestens zweifachen genealogischen Grund. Erstens verwickelt der Begriff *homo* (aus dem Lateinischen, Mensch) traditionellerweise den bereits strittigen Begriff einer spezifisch „menschlichen“ *conditio „humana“* mit einer problematischen und veralteten Vorstellung des „Menschen“, die unter dem Deckmantel eines abstrakten, hegemonialen und ziemlich gewalttätigen Universale herkömmlicherweise lange Zeit auf eine weiße, männliche, westliche, privilegierte und heteronormative Perspektive beschränkt war. Während er bis zum letzten Jahrhundert vorherrschte und durch die Bürgerrechtsbewegungen, den Feminismus, postkolonialistische, dekolonialistische und LGBTQ+-Perspektiven unter Druck geriet, wirkt dieser Androzentrismus im gegenwärtigen Jahrhundert zwar zunehmend überholt, doch er wirft auch weiterhin einen erheblichen Schatten auf politische Praktiken. Zweitens, der Schatten des Patriarchats wird noch verschlimmert, wenn wir uns daran erinnern, dass der griechische Begriff *homo* (von ὁμο, dasselbe), ebenfalls Gefahr läuft, die Unterschiedlichkeit von Identitäten – seien sie individuell oder kollektiv, kulturell oder geografisch, rassenbezogen oder sexuell, ästhetisch oder politisch – auf einen homogenen Begriff zu reduzieren, der die Pluralität des Menschseins, geschweige denn der Posthumanität im 21. Jahrhundert, nicht widerspiegelt. Wenn wir also die traditionelle Etymologie von *homo* mit einem gleichermaßen traditionellen Begriff von *mimeticus* und der Selbigkeit koppeln, die die Imitation herkömmlicherweise ebenfalls beinhaltet, sind wir damit drei Schritte von der Pluralität genealogischer, ästhetischer und politischer Perspektiven entfernt, die dieses Buch zu behaupten versucht.

Warum sollen wir dann den Begriff des *Homo mimeticus* überhaupt beibehalten? Wäre es nicht angemessener, die Spuren einer patriarchalischen, androzentrischen, phallogozentrischen und letztlich metaphysischen Tradition auszulöschen, die in die Identität der Menschen selbst eingeschrieben ist (aus dem Lateinischen, *identitas*, von *idem*, dasselbe)? Das wäre in der Tat die leichteste und bequemste Möglichkeit. Dennoch würde sie das Problem nicht beseitigen; wenn auch nur deshalb, weil wir bislang keine alternative Bezeichnung zur Hand haben, um eine Art zu bezeichnen, deren Gattung immer noch unter der Rubrik von *Homo sapiens* eingeordnet wird, seit Carl Linné den Begriff 1758 prägte. Anstatt diese Genealogie zu leugnen oder so zu tun, als ob er unsere (Vor-) Geschichte nicht prägen würde, gehe ich das Risiko ein, den Begriff „*homo*“ vorläufig beizubehalten, und zwar zumindest aus zwei Gründen: erstens, um einer traditionellen Auffassung von *Homo sapiens*, verstanden als völlig rational, autonom und frei,



eine andere Facette hinzuzufügen, indem wir sein affektives, verkörpertes und relational abhängiges Gegenstück aufweisen; und zweitens, weil wir durch die Kopplung von *homo* mit einer anderen, immanenten und antimetaphysischen Auffassung von Mimesis, die weder einfach auf der Seite der Identität noch auf der Seite der Differenz liegt, sondern auf das dynamische Wechselspiel zwischen Identität und Differenz achtet (Kapitel 3), auch weiterhin normative Auffassungen dessen, was das Menschliche in der Gegenwart sein sollte – und in der Zukunft möglicherweise werden könnte –, dezentrieren und entterritorialisieren, zeichnen und neu zeichnen können. Daher der Titel dieses Buchs.

Was die Farbe unserer Zeichnung des *Homo mimeticus* angeht, werden Sie sie wohl bereits erraten haben. Indem ich mich von *Drawing Hands* auf der Seite der Ästhetik und von der Erkenntnis seitens der Philosophie inspirieren lasse, dass die Mimesis über Gut und Böse hinausgeht, werde ich Nietzsches Einsicht in die privilegierte Farbe von Genealogien weiterführen. In der Vorrede zur *Genealogie der Moral* (1887) liefert Nietzsche eigentlich folgenden Rat an zukünftige Genealogen: anstatt „ins Blaue“ hinein Hypothesen zu entwerfen, wie es idealistische Philosophen seit Platon regelmäßig getan haben, schlägt er vor, dass Genealogen auf „das Graue“ achten sollten, „will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene“. (Nietzsche, 1988, GM Vorrede 7, KSA 5.254).

Zwar mag Grau nicht die anfängliche Attraktivität des blauen Himmels abstrakter, universaler und unveränderlicher Ideen haben, die in einer idealen Welt angesiedelt sind „hinter der Welt“ (*Hinterwelt*) (S. 249). Und doch hat Grau verschiedene Schattierungen, die die sich ändernde Tönung immanenter und materieller Oberflächen in dieser Welt registrieren. Wie Michel Foucault ebenfalls anerkennt, indem er Nietzsche wiederholt: „Die Genealogie ist grau. Gewissenhaft und geduldig sichtet sie Dokumente, arbeitet an verwischten, zerkratzten, mehrmals überschriebenen Pergamenten.“ (Foucault, 2002, S. 166). Schichten um Schichten müssen daher aus verworrenen Texten freigelegt werden, damit ein graues Bild des *Homo mimeticus* aus vergangenen Urkunden wiedererscheint, welche die Gegenwart erhellten. Aber diese Urkunden müssen nicht nur alt oder modern sein; sie sollten auch zeitgenössische Texte und Medien einschließen. Dabei wird eine Genealogie der Mimesis genau auf die bodenständigen Bedingungen einer *vita mimetica* achten, die traditionellerweise auf den Boden einer mythischen Höhle beschränkt war; trotz ihrer Dunkelheit und ihres Schattenspiels enthüllt sie doch die immanenten Grauzonen einer sinnlichen, materiellen und sich schnell verändernden Welt, die trotz der zunehmenden Wucherung digitaler Schatten auf einer Mannigfaltigkeit schwarzer Spiegel oder viel-

leicht gerade deswegen immer noch unsere einzige Welt ist. Daher rührt die Dringlichkeit, auf wichtige Vorläufer zurückzublicken, um die Phantome besser sehen zu können, die vor uns schweben.

## EINE KURZE GENEALOGIE DER MIMESIS

Eine Genealogie einer bestehenden Art von Mimesis zu formulieren ist eine anspruchsvolle Aufgabe. Während die großen Metaerzählungen des Fortschritts ihre Grenzen gezeigt haben, zeichnet die Genealogie ausgewählte Schritte nach, die in der relativ kurzen Geschichte der menschlichen Zivilisation dokumentiert sind. Gleichzeitig blickt sie zurück auf prähistorische Zeiten, die teilweise ermittelbar sind und so „schwer zu entziffern“ bleiben (Nietzsche, GM Vorrede 7, KSA 5.254), aber dazu beitragen könnten, zukünftige Reiseziele vorzusehen. Gerade aufgrund ihrer genealogischen Ursprünge wird meine Zeichnung des Homo mimeticus notwendig fragmentarisch, einseitig und unvollständig sein; sie ist Teil eines Prozesses, und kein fertiges Produkt: sie strebt keine einheitliche, transhistorische und universale Form an, sondern die Beschreibung einer paradoxen Bewegung, in der eine ursprüngliche Spezies entsteht – und zwar aus mimetischen Prinzipien.

In diesem Buch werde ich daher mehr darauf achten, Verbindungen zwischen Grauzonen des Fachwissens zu ziehen, die häufig im Hintergrund gelassen werden, während ich mich auf ihre Entstehungsbewegung konzentriere, anstatt darauf, das vollständige Bild der Mimesis auf die Wand im Vordergrund zu heften – eine Geste, die sich ohnehin als trügerische stabilisierende Wirkung erwiesen hat, wie eine genaue Betrachtung Eschers uns bereits lehrte. Stattdessen versuche ich mittels einer „Kunst der Auslegung“ (GM Vorrede 8, KSA 5.255), die Nietzsche als die Seele der Genealogie betrachtete, die verschiedenen Graustufen zu erfassen, die dem Homo mimeticus Tiefe, materielle Substanz und ein dreidimensionales Leben verleihen. Das erfordert den Rückgriff auf eine Vielzahl fachlicher Ansätze, die theoretische Grenzen verwischen, um den historisch dokumentierten Praktiken treu zu bleiben, die Schritt für Schritt zu enthüllen beginnen, wer wir sind und möglicherweise werden können. Denn wie Nietzsche in dem Ausspruch sagt, der den Epigraph zu diesem Buch darstellt: „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund. Wir haben nie nach uns gesucht – wie sollte es geschehen, daß wir eines Tags uns *fänden*? (S. 247).

Der Homo mimeticus ist tatsächlich ein vielgestaltiger Begriff, der immer noch nach einer Identität sucht, die nicht eine, sondern viele ist; seine

Umrisse müssen in dem Maße neu gezeichnet werden, wie er seine Schattierungen und seine Form verändert, um sich an die sich schnell ändernden Bedingungen im 21. Jahrhundert anzupassen. Er ist besonders formbar, glatt und vielgestaltig, seitdem theoretische Bemühungen im 20. Jahrhundert damit begannen, das Hauptaugenmerk vom mimetischen Realismus auf die mimetische Subjektivität zu verlagern. Wenn nun die Mimesis der Hebel ist, dann ist dieser Paradigmenwechsel vom Realismus zur Subjektivität der Angelpunkt, um den sich die neuen Mimetic Studies drehen. Wir wollen kurz wichtige Vorläufer nachverfolgen, die dieses Buch auf den folgenden Seiten zu ergänzen versucht.

Auf der Seite der Literatur ist die Mimesis lange auf Techniken der „Repräsentation der Wirklichkeit“ beschränkt gewesen, die die westliche Literatur von Homer bis zum 20. Jahrhundert *in-formieren* (ihr Form geben), wie Erich Auerbach maßgeblich in *Mimesis* (1946) zeigt. Trotz der stilistischen Raffinesse der genauen Textinterpretationen, die ein humanistischer Kritiker wie Auerbach leistet, ist diese Untersuchung doch ein fortgesetzter Widerhall einer Metaphysik der Identität, der von der Metapher des Spiegels abhängig ist, die im „10. Buch des Staates [formuliert wird] – [wobei] die Mimesis als Drittes nach der Wahrheit [kommt]“ (1959, S. 515). Das ist ein wichtiger Ausgangspunkt für idealistische und transzendente Theorien, die sich über die abendländische Ästhetik bis zum 19. Jahrhundert erstrecken. Dennoch sollte er nicht mehr als letztgültiger ontologischer Horizont für verkörperte und immanente Theorien betrachtet werden, die auf die Verwandlungen des Homo mimeticus im 21. Jahrhundert achten.

Umgekehrt wurden etwa zur selben Zeit auf der Seite der Philosophie anfängliche erste Schritte vollzogen, um Erörterungen der Mimesis vom Realismus zum mimetischen Subjekt zu verlagern. Jacques Lacan charakterisierte zum Beispiel maßgeblich das Ich innerhalb eines stabilisierenden „Spiegelstadiums“, das ein ideales Bild oder *imago* darstellt, das sich selbst in den Status einer „ontologischen Struktur der menschlichen Welt“ (1949/1986, S. 64) erhob. Trotz seines innovativen Eindringens in ein Unbewusstes, das wie eine Sprache strukturiert ist, was der linguistischen Wende entsprach, die damals entstand, lässt sich dieses ideale Bild auch auf Platons Metaphysik der Identität oder den „Platonismus“<sup>12</sup> zurückverfolgen, der inkompatibel ist mit jüngeren affektiven, materialistischen und digitalen Wenden. Das bedeutet nicht, dass materialistische Einflüsse, die über Mimikry bei Menschen und Tieren hinausgingen, nicht schon im Spie-

<sup>12</sup> Zu einer philosophisch sachkundigen Genealogie von Lacans Theorie des Imaginären als eines „Platonismus des 21. Jahrhundert“ siehe Borch-Jacobsen, S. 64, S. 43–71.

gelstadium am Werk wären und Lacans Theorie prägten, wie wir anhand von Roger Caillois sehen werden (Kapitel 5).

Einige Jahrzehnte später wurden im Gefolge des Strukturalismus bereits Schritte unternommen, Theorien der Mimesis zu stürzen, die auf die Logik der Identität beschränkt waren, wodurch der Weg für die mimetische Wende geebnet wurde. Eine Reihe von transdisziplinären Denkern, die seit den späten 1960er und 1970er Jahren an der beunruhigenden Schnittstelle zwischen Philosophie und den Künsten arbeiteten, wiesen eine dekonstruktive Interpretation der Mimesis auf, die nicht nur auf der Seite der Differenz steht. Vielmehr destabilisiert sie gerade die metaphysischen Gegenüberstellungen (Nachbild/Vorbild, Nachahmung/Original, innen/außen, Selbst/anderes), die die Mimesis aufrechterhalten sollte, wodurch es „unmöglich [wurde], die *mimēsis* auf eine binäre Klassifikation festzunageln“ (Derrida, 1981a, S. 186, Derrida, 1995a, S. 207, Anm. 9).<sup>13</sup> Trotz der differentiellen Bewegungen, die bei diesen umstürzlerischen Perspektiven im Gange waren und die häufig in der Schrift das paradigmatische Beispiel einer beunruhigenden Mimesis ohne eigentliches Sein fanden, bestand ein geteiltes genealogisches Interesse daran zu zeigen, dass es kein Original ohne Imitation, kein Vorbild ohne Nachbild, keine Metaphysik der Identität ohne die sprachliche Differenz gibt, die ihr zur Existenz verhalf (Kapitel 3).

Die Wirkungen dieser umstürzlerischen poststrukturalistischen Geste waren mindestens zweifach: Auf der einen Seite wurde gezeigt, dass das Nachbild nicht nur dem Original voraufging, sondern es gar erzeugte, und zwar in einer charakteristischen dekonstruktiven Bewegung, die häufig imitiert, wiederholt und theoretisch iteriert wurde; auf der anderen Seite erwies sich das mimetische Subjekt, das in seiner „ursprünglichen“ Bezeichnung als „Mime [mime]“ wiederaufgeführt wurde, anstatt als Spiegel oder *imago*, nicht einfach nur als passiv und reproduktiv, sondern als aktiv und produktiv, als ein performativer Mime anscheinend ohne Vorbild, der „nichts Eigentümliches“ für sich selbst hatte und aus diesem Grund paradoxerweise offen für eine Vielzahl plastischer Personifikationen aller Rollen war (Kapitel 4). Eine alternative Genealogie des Homo mimeticus begann also auf der (vorherrschend) französischen philosophischen Bühne zu erscheinen, aber weitere Schritte waren noch nötig, um seine beunruhigenden politischen Einsichten auf die globale Bühne der Politik zu übertragen.

<sup>13</sup> Zu wegweisenden Untersuchungen, die die (Un)Eigentümlichkeit der Mimesis und des mimetischen Subjekts dramatisieren, siehe Agacinski et al., 1975; Deleuze, 1999, S. 292–324, Derrida, 1995a und b, Lacoue-Labarthe, 1986, 1989 und Borch-Jacobsen, 1988, 1993.

Indem sie diese dekonstruktive Genealogie förderte, entstand eine performative Auffassung von Mimesis, die mit dem Theaterwesen verknüpft war, im Dämmerlicht des vergangenen Jahrhunderts. Ihre Manifestationen waren zwar mehrere, aber ihr allgemeines Ziel bestand darin, einheitlichen Auffassungen des Subjekts Schwierigkeiten zu bereiten, die Debatten über Identitätspolitik innewohnten, welche vor allem in Begriffen von Geschlecht, Rasse und Sexualität formuliert wurden. Eine Reihe abtrünniger theoretischer Stimmen ebnete weiterhin den Weg für die Rückkehr zur Mimesis und achtete auf eine Vielzahl von Unterschieden, indem sie sich auf eine antiessentialistische, konstruktivistische und performative Auffassung der mimetischen Subjektivität konzentrierte, die zu Zwecken der Befreiung, Infragestellung und Emanzipation eingesetzt wurde.<sup>14</sup> Diese politische Bewegung als Übergang zur Dekonstruktion war dringend nötig. Bis zur Gegenwart und im Gefolge von Immigrationskrisen, die homogene Vorstellungen nationaler Identität bedrohen, gibt es tatsächlich eine lange anhaltende ethnozentrische, patriarchalische und gewaltsame Tendenz im abendländischen Denken und in den Praktiken, die darin besteht, Imitationsverhalten wie Mimikry, emotionale Ansteckung, Hysterie etc. auf geschlechts- und rassenspezifische andere zu projizieren, und zwar häufig mit Begriffen, die herabwürdigend und pathologisch sind und die ich an anderer Stelle unter der Rubrik des „mimetischen Rassismus“ und „mimetischen Sexismus“ diagnostizierte.<sup>15</sup> In einem zunehmend polarisierten politischen Klima, das von (neuen) faschistischen und totalitären Führern heimgesucht wird, werfen solche dominanten politischen Pathologien auch weiterhin einen Schatten auf die heutigen Generationen, die über globale Pandemien (Kapitel 9) und in der jüngsten Vergangenheit die Rückkehr von Krieg unter Einschluss der Gefahr eines Atomkriegs bis in die Gegenwart hineinreichen.

Obwohl der Schwerpunkt der Autoren, die ich in diesem Buch erörtere, in erster Linie innerhalb der westlichen Tradition liegt, die im Guten wie im Schlechten die griechische Auffassung der *mimēsis* überhaupt erst theoretisch fasste, ist eine wichtige Einschränkung angebracht: Meine Aufmerksamkeit gegenüber dem Homo mimeticus unterscheidet sich radikal von herrschenden westlichen Tendenzen, Subjekte der Imitation, die außerhalb des Staatswesens oder an dessen Rändern stehen, zu verurteilen und das Phantom der Imitation unter der Rubrik von Beeinflussbarkeit,

<sup>14</sup> Über sexuelle Mimikry siehe Irigaray, 1979; über rassenbezogene Mimikry siehe Bhabha, 2011, S. 121–131; über Gender-Imitation siehe Butler 1991; zu einem Interview über Mimesis und Subjektivität siehe Potolsky, 2006, S. 115–135.

<sup>15</sup> Zu „mimetic racism and sexism“ siehe Lawtoo, 2013, S. 108–131; über Mimesis und „(neuen) Faschismus“ siehe Connolly, 2017b und Lawtoo, 2019b.

Hysterie, Ansteckung, Verrücktheit unter anderen mimetischen Pathologien auf untergeordnete „andere“ zu projizieren. Dieser kritische Standpunkt wäre nicht möglich gewesen ohne meine frühere Beschäftigung mit Feminismus, kritischer Race-Theorie, kritischer Race-Theorie und dekolonialistischen Perspektiven, die den Weg bahnen für eine destabilisierende Auffassung von „Mimikry“, die ich an anderer Stelle unter der Rubrik der „postkolonialen Mimesis“ weiter ausführte.<sup>16</sup>

Das Bewusstsein rassenbezogener und rassistischer Unterdrückungen nährt nicht nur mein eigenes Denken über den Homo mimeticus; es ermöglichte mir auch eine Sprache, um meine eigene gemischte oder hybride Identität zu überbrücken, die – ohne hier der Versuchung einer Autobiografie nachzugeben – auch meine persönliche Genealogie prägt. Dieses Verfahren schärfte schon früh meine Eingestimmtheit auf die Rolle, die die Mimesis bei der Bildung, Deformation und Transformation von Subjekten spielt. Und bis zum heutigen Tag richtet es fortgesetzt meine Kritik an unterdrückenden Formen dominanten Herdenverhaltens aus, die in der Mehrzahl der Fälle in marginalisierten und enteigneten untergeordneten Subjekten privilegierte Opfer der Pathologien der Mimesis finden: vom mimetischen Rassismus zum mimetischen Sexismus, von der Massenpsychologie zur ansteckenden Gewalt zum (neuen) Faschismus unter anderen Symptomen. Kurz, meine Aufmerksamkeit gegenüber Unterschieden und die kritische Distanz zum Phantom der Identität, die diese Aufmerksamkeit beinhaltet, geht nicht nur auf die genealogischen Anfänge meiner akademischen Laufbahn zurück; sie geht auch meinem Eintritt in die akademische Welt voraus und prägt ihn, wobei sie ihn mit einer Erfahrungsperspektive ausstattet, der meiner intellektuellen Laufbahn Richtung verlieh. In ihren Anfängen ist sie vielleicht auf der Seite einer *vita mimetica* verwurzelt, die, wenn schon nicht die inneren, dann doch die äußeren Erfahrungen liefert, die dieser Theorie des Homo mimeticus ihren „originären“ Ausgangspunkt oder *coup d’envoi* gaben [Stoßpunkt].

Im Lauf der Zeit, indem ich mich an den Schnittstellen von Disziplinen und Sprachen bewegt und Länder und Kulturen überbrückte, während ich ein nomadenhaftes, entterritorialisiertes Leben führte, mit dem viele Akademiker, Immigranten und unter viel weniger privilegierten Umständen nicht erfasste Immigranten und Flüchtlinge vertraut sind, begann ich

---

<sup>16</sup> Zu einer frühen Auseinandersetzung mit gender- und rassenbezogener Mimesis siehe Lawtoo, 2006. Meine Auseinandersetzung mit der postkolonialen Mimesis betrachtete zwei Hauptfiguren in der modernistischen und postkolonialen Literatur als paradigmatische Beispiele, nämlich Joseph Conrad und Chinua Achebe. Siehe Lawtoo, 2016, S. 129–209.

zu sehen, wie tief die Kräfte der Mimesis in die Bildung eines Charakters, einer Sprache, einer Kultur und einer Nation tatsächlich hineinreichen können. Diese Kräfte bleiben in der Regel von der lokalen oder einheimischen Bevölkerung weitgehend unbemerkt, denn sie sind im Lauf der Zeit zur Gewohnheit und zweiten Natur geworden – zu einem Teil des mimetischen Unbewussten, das sie ausmacht. Andererseits sind sich nomadenhafte Subjekte auf unvertrauten Territorien, während sie anderen Geräuschen und Gesten, Meinungen und Gewohnheiten, Vorlieben und Gebräuchen ausgesetzt sind, zutiefst dessen bewusst, dass sie aus den homogenisierten menschlichen und nicht-menschlichen Umgebungen herausfallen; daher könnten sie geneigt sein, aktiv auf das mimetische Unbewusste zurückzugreifen, um sich chamäleonartig an unvertraute Hintergründe anzupassen, wenn nicht gar völlig mit ihrer Umgebung übereinzustimmen, zumindest um unbemerkt zu bleiben. Dieser Hang zur Mimikry oder Wille zur Nachahmung kann pathologische Ausmaße annehmen, wie der Fall von Woody Allens *Zelig* (1983) auf dramatische Weise zeigt (Kapitel 6). Aber wie der Film ebenfalls aufweist, hat diese Tendenz zur Konformität auch schon die lokale Bevölkerung ergriffen, und zwar zeitweise mit entsetzlichen Folgen, wie der nochmals aufgegriffene Fall Adolf Eichmanns verdeutlicht (Kapitel 7).

Gleichzeitig und ohne Widerspruch sind Außenseiter, die den Mitgliedern einer Gruppe oder Gesellschaft als identitätslos oder als niemand erscheinen mögen, die raffiniertesten, eingestimmtesten und sensibelsten Fühler der Spezies, die die unmerklichen Kräfte der Mimesis registrieren können. Da sie mit stereotypen Verhaltensmustern, die auf dem mimetischen Unbewussten der einheimischen Bevölkerung operieren, nicht übereinstimmen, sind sie in einer guten Position, um diese Muster aus der Entfernung wahrzunehmen und bei Bedarf bewusst Techniken der Mimikry zu entwickeln, die von destabilisierenden Unterschieden durchdrungen sind. Diese chamäleonartigen Subjekte, die sich über Länder, Sprachen und Disziplinen hinweg bewegen, merken tatsächlich bald, dass die Mimesis auch eine subversive, produktive oder *patho-logische* Verwendung hat, die sowohl kritische als auch affektive Neigungen erzeugt, welche die Subjektivität gegenüber dem Außen öffnen. Wie *Drawing Hands* bereits nahe legt, ist der Homo mimeticus sowohl Subjekt als auch Objekt, Handelnder und Gegenstand des Handelns, Schöpfer und Geschöpf. Das bedeutet auch, dass, wenn die eine Hand passiv dem Gezeichnetwerden unterworfen und potenziell vom anderen verzerrt wird, die zweite Hand aktiv auf die Ursache zurückwirken, die Umrisse der zeichnenden Hand neu zeichnen und Reformen auslösen kann, die wir zwar nicht völlig beherrschen und steuern

mögen, aber zumindest teilweise beeinflussen, korrigieren und umlenken können.

Was für Rasse gilt, gilt auch für Geschlecht, Sexualität, Klasse, Nationalität und andere marginalisierte Subjekte im Zeitalter des Anthropozäns (Immigranten, Kriegsflüchtlinge und die global Enteigneten): Wie die Bewegungen von Black Lives Matter und #MeToo sogar während der COVID-19-Pandemie zeigten, können Opfer des mimetischen Rassismus und Sexismus sich die regressive Seite der Mimesis aneignen, verstanden als Kopie, schlechte Reproduktion oder Mimikry eines originalen Vorbilds (weiß, männlich, westlich, heterosexuell, konsumorientiert), und sie einer kreativen, produktiven und performativen Verwendung zuführen. Diese Bewegung, die für pluralistische philosophische Perspektiven zentral ist, eröffnet gegenwärtig eine emanzipatorische Auffassung „mimetischer Neigungen“ (Cavarero und Lawtoo, 2021). Das heißt, eine relationale, affektive und imitative Bindung, die mittels eines geteilten Affekts oder *sym-pathos* (Mitgefühl) das Subjekt geneigt macht, ein Gefühl mit dem anderen zu teilen und dadurch das vertikale Modell des *Homo erectus* in Frage zu stellen, das auch weiterhin einen langen Schatten auf eine Pluralität unterschiedlicher Körper und Seelen wirft.<sup>17</sup>

Es wurde vielleicht noch nicht genügend betont, dass diese performative, verkörperte, affektive, relationale und zutiefst beunruhigende Manifestation der Mimesis eine Genealogie besitzt, deren Geltungsbereich viel länger und weiter ist, die in der Vorgeschichte von *Homo sapiens* wurzelt und in pluralen Formen mütterlicher vorsprachlicher Kommunikation einen gemeinsamen Anfang findet. Es überrascht etwas, dass diese feministische Perspektive einen genealogischen Vorläufer findet, an den man sich in der Regel wegen seiner antifeministischen, wenn nicht gar ausgesprochen frauenfeindlichen Ansichten erinnert, nämlich Friedrich Nietzsche. Nietzsche bietet tatsächlich eine Darstellung der Geburt von Menschen aus dem Reflex mütterlicher Kommunikation, der letztlich auf vorplatonische Zeiten zurückverfolgt werden kann, nämlich bis ganz auf die Vorgeschichte von *Homo sapiens* (Kapitel 1). *Homo mimeticus* beginnt also mit der Erzählung der genealogischen Geschichte der Geburt einer originellen und äußerst so-

---

<sup>17</sup> Zu Cavareros feministischer Kritik am *Homo erectus* siehe auch Cavarero, 2016a. Eine spezifischere Genealogie genderbezogener Formen mimetischer Neigungen, die sich auf Cavarero, Malabou und Butler konzentriert vollzieht sich gerade in einem Projekt, das ich unter dem Titel *Gendered Mimesis* leite; es ergänzt eine genderbezogene Perspektive für Stimmen, die dem *Homo mimeticus* bereits innewohnen und es verdienen, weiterentwickelt zu werden.



zialen Spezies – aus dem immanenten, affektiven und intersubjektiven Reflex der Nachahmung.

Mit einem Wort, während wir mit unseren beiden affektiven/begrifflichen Händen die Genealogie eines formbaren, leicht zu beeindruckenden und äußerst vielgestaltigen Subjekts nachzeichnen, ist es entscheidend, im Gedächtnis zu behalten, dass die Mimesis in der performativen Praxis eines Phantom-Ich verwurzelt bleibt, das nicht innerhalb eines Spiegels, der ein ideales Bild oder *imago* darstellt, entworfen oder stabilisiert werden kann. Im Gegenteil, sie geht sozusagen durch den Spiegel hindurch, um den Körper und den Geist des Ich, das in den Spiegel blickt, zu beeinflussen, wobei sie das Bild eines autonomen, solipsistischen, rational selbstgenügsamen Ideals einer Spezies in Frage stellt, die in einem Augenblick anmaßender Zuversicht, die für das Subjekt der *Aufklärung* charakteristisch ist, sich selbst übereilt als *Homo sapiens* bezeichnete.

Was aus unserer Zeichnung des *Homo mimeticus* hervorgeht, ist ein anderes Bild. Nämlich eine immanente Auffassung von Subjektivität, die verkörpert, ihrem Wesen nach relational, ihrer Anlage nach sozial, durchlässig für affektive Einflüsse und offen für eine Reihe von Enteignungen ist, menschliche oder nicht-menschliche. Meine Wette lautet, dass es dieses Phantom-Ich ist, das gegenwärtig eine *Rück-kehr* der Aufmerksamkeit zur Mimesis in verschiedenen Strängen kritischer Theorie erzeugt. In Disziplinen, die so verschieden sind wie die Kontinentalphilosophie, Ästhetik, Literaturtheorie, politische Theorie, sowie in den Sozial- und Neurowissenschaften, wächst die Erkenntnis, dass Menschen von Geburt an und vielleicht auch seit der evolutionären Dämmerung von *Homo sapiens* dazu neigen, andere nachzuahmen, ob es sich um Menschen oder Nicht-Menschen handelt, individuell und kollektiv, zum Guten und Schlechten. Dabei erzeugen sie spiralförmige Wirkungen, die nach einer neuen Theorie der Imitation verlangen, um den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu begegnen.

Da mein Ziel darin besteht, neue theoretische Grundlagen vorzuschlagen, um einen beeindruckend formbaren, sicherlich nachahmenden und vielleicht auch originellen *Homo mimeticus* zu erklären, möchte ich in Gestalt einer Konklusion oder vielmehr eines Anfangs einige der grundlegenden Begriffe skizzieren, die dieses Buch in allen Teilen, Anfang, Mitte und Ende, prägen werden.

## BEGRIFFE FÜR DIE NEUEN MIMETIC STUDIES

Die Entwicklung einer neuen Theorie eines alten Begriffs, der gewöhnlich einfach mit Imitation oder Repräsentation übersetzt wird, könnte als paradox erscheinen, und zwar aus einer Reihe von Gründen. Erstens, weil die Einsicht, dass Menschen zutiefst imitative Lebewesen sind, wie wir feststellten, so alt wie die Philosophie selbst ist; ihre Geschichte von der Morgenröte der Philosophie bis zur Dämmerung des 20. Jahrhunderts ist gut dokumentiert worden.<sup>18</sup> Zweitens, weil im Rahmen des Strukturalismus eine Theorie der Mimesis, die die Aufmerksamkeit vom ästhetischen Realismus zum Imitationsverhalten verlagerte, bereits im transdisziplinären Werk René Girards entstand, wenn sie sich auch häufig auf Begehren und Gewalt beschränkte. Und drittens, weil die Argumentation für eine neue, möglicherweise gar originelle Theorie der Mimesis, um einen Begriff zu erklären, der die Idee oder das Ideal der Originalität selbst in eine Krise stürzt, als performativer Widerspruch erscheinen kann, im Hinblick auf dessen Dekonstruktion wir im vergangenen Jahrhundert lange geschult wurden. Was für alle neuen kritischen und theoretischen Wenden gilt, gilt daher auch in dreifachem Sinne für mimetische Wenden oder *Wieder*-kehren: Indem man das Neue in den Vordergrund stellt, läuft man immer Gefahr, unter den Schatten romantischer Ideale von Originalität zu geraten, die den Mythos eines autonomen, solipsistischen und autarken Subjekts wieder zum Leben erwecken, welchem der eigentliche Begriff des Homo mimeticus entgegenwirkt und den er auch umstürzt.

Deshalb werde ich mich in den folgenden Kapiteln bemühen, die mimetische Wende in ein Verhältnis der genealogischen Kontinuität und Diskontinuität mit bedeutenden Vorläufern zu stellen, die den Weg für die gegenwärtige *Wieder*-kehr der Aufmerksamkeit auf verschiedene Facetten des vielgestaltigen Begriffs der Mimesis bereiteten: Von der Imitation zum Mitgefühl, von der Mimikry bei Tieren zur Mimikry bei Menschen, von der Identifikation zur Simulation, von Spiegelneuronen zur Plastizität des Gehirns, von der affektiven Ansteckung zur Ansteckung durch Viren ergeben sich die Perspektiven, um die es bei den neuen Mimetic Studies geht, in kämpferischen Dialogen mit alten, modernen und zeitgenössischen Theorien der Mimesis. Ein genealogisches, transdisziplinäres Gebiet, das die Vorläufer nicht einfach wiederholt, sondern darauf abzielt, ihr Denken durch die Praxis des mimetischen Kampfes weiterzubringen, erzeugt destabilisierende Wiederholungen und Differenzen, die sich einheitlichen Darstellungen

<sup>18</sup> Zusätzlich zu den bereits erwähnten, inhaltsreichen Untersuchungen von Gebauer, Wulf und Potolsky siehe auch IJseeling, 1990, Spariosu (Hg.), 1984 und Melberg, 2008.

gen widersetzen, aber dennoch neue begriffliche und theoretische Ergänzungen benötigen, um mit unserer sich rasch verändernden Zeit Schritt zu halten.

Das treibende *Telos* dessen, was ich unter die Rubrik der „mimetischen Wende“ einordne, besteht also in folgendem. Einem Paradigmenwechsel von einer immer noch herrschenden Übersetzung von Mimesis als Repräsentation der Wirklichkeit – sei sie ästhetisch wie im Realismus oder philosophisch wie bei der mentalen Repräsentation –, welche immer noch Gebiete wie Literaturwissenschaft und Philosophie dominiert, zu einer alternativen Auffassung von Mimesis soll begriffliche Substanz, genealogische Tiefe und theoretischer Schwung verliehen werden. Diese alternative Auffassung blieb mit einigen Ausnahmen im Schatten akademischer Diskurse des vergangenen Jahrhunderts, operiert in der Regel unterhalb der Schwelle bewusster Wahrnehmung, durchdringt alle Aspekte des menschlichen Lebens – von der neuronalen Struktur des Gehirns bis zur Individualpsychologie, vom Sozialverhalten über das politische Verhalten bis zum Onlineverhalten – und hat auf verschiedenen Gebieten kritischer Forschung seit der Morgendämmerung des 21. Jahrhunderts an Fahrt gewonnen. Eine geniale Spezies, die einst idealen Theorien zufolge danach strebte, *sapiens* zu sein, ist bislang in historischen Praktiken *mimeticus* gewesen. Diese Praktiken waren und sind (hyper)mimetisch und lassen das Schicksal des menschlichen und nicht-menschlichen Lebens auf der Erde zunehmend prekär und ungewiss werden – vom (neuen) Faschismus zu eskalierenden Kriegen, von digitalen Simulationen zu globalen Pandemien und anthropogenem Klimawandel.

In diesem historischen Kontext ist es daher nützlich, sich daran zu erinnern, dass Walter Benjamin im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts maßgeblich geltend machte, dass der Gebrauch der Sprache und die Vermittlung, die er beinhaltet, zu dem führten, was er als „Hinfälligkeit des mimetischen Vermögens“ bezeichnet (1977, S. 211). Das mag anscheinend in den frühen 1930er Jahren der Fall gewesen sein, als Benjamin seinen kurzen, aber eindringlichen Essay „Über das mimetische Vermögen“ (1933) schrieb. Aber wie wir wiederholt sehen werden, ist die Mimesis vielleicht mehr denn je auch weiterhin bei den neuen Medien am Werk und erzeugt ansteckende Phänomene des Entzugs, die nicht in erster Linie sprachlich, sondern verkörpert sind und irgendwie magisch das digitale Zeitalter informieren, falsch informieren und transformieren. Wenn Benjamin richtig sah, dass „das Kinderspiel überall durchzogen von mimetischen Verhaltensweisen [ist]“, was sie [die Kinder] dazu führte, „ähnlich zu werden und sich zu verhalten“ (S. 210), so lautet meine Hypothese, dass dieser spiele-

rische Trieb, etwas anderes zu werden, im Erwachsenenalter zwar maskiert sein kann, aber auch weiterhin menschliches Verhalten auf unbewusste und halb-bewusste Weisen ausrichtet, die fundamentaler sind, als man häufig bemerkt. Der Aufstieg neuer digitaler Medien löst gegenwärtig tatsächlich *eine Explosion des mimetischen Vermögens* aus, die weit über die sprachliche Mimesis oder familiäres Begehren hinausgeht – und verlangt nach neuen Begriffen, um unsere „hypermimetische“ Situation zu erklären (Kapitel 9).

Die allgemeine Theorie der Mimesis, die alle folgenden Kapitel prägt, zielt darauf ab, an der Skylla sprachlicher Dezentrierungen vorbeizusegeln, die von der Dekonstruktion auf der einen Seite erzeugt werden, und an der Charybdis der Gewalt, die der Theorie der Mimesis auf der anderen Seite innewohnt (Kapitel 3). Dadurch eröffnet sie einen geistigen Raum für eine neue Theorie der Imitation, die auf die zeitgenössischen Pathologien und *Patho-logien* des Homo mimeticus achtet, welche gegenwärtig das umwandeln, was es im 21. Jahrhundert bedeutet, menschlich und posthuman zu sein.<sup>19</sup>

Aufgrund der Betonung der Bewegung, des Werdens und der Verwandlung, die für unser Phantomsjekt kennzeichnend sind, versuchte ich nicht, Theorien der Mimesis zu reproduzieren, die sich auf die Dekonstruktion der Präsenzmetaphysik konzentrierten, welche ontologische Unterscheidungen zwischen Schreiben und Sprechen, Abbild und Vorbild, Schatten und Ursprung *in-formieren* – denn eine poststrukturalistische Tradition hat das von verschiedenen sprachlichen, theaterbezogenen, geschlechtsspezifischen, rassebezogenen und anderen Perspektiven aus getan; wenn auch häufig innerhalb der Grenzen einer Sprachontologie, der es hauptsächlich darum geht, die Hierarchie zwischen Abbild und Original im Hinblick darauf umzustürzen, die Mimesis auf der Seite der Differenz anstatt auf der der Identität neu zu verorten.<sup>20</sup> Ich fand auch nicht den Ausgangspunkt der Mi-

<sup>19</sup> An dieser Stelle kann ich mich nicht ausführlich mit dem Posthumanismus befassen. Zu einem Sonderband über „posthumane Mimesis“ siehe Lawtoo, 2022b.

<sup>20</sup> Jacques Derridas Einsicht besteht darin, dass seit Platon „die Mimesis sich neben der Wahrheit aufreht“, entweder „sie behindert die Enthüllung des Dinges an sich, indem sie eine Kopie oder einen Doppelgänger für das Seiende einsetzt“ oder sie enthüllt es anhand der Logik der „Ähnlichkeit (*homoiōsis*)“ (1995a, S. 208; 1995a, S. 216). Als Teil einer Dekonstruktion von Platons vertikaler Metaphysik, die die Schrift auf eine Kopie der Rede reduziert, bewahrt dieser grundlegende Derridasche Zug dennoch die traditionelle metaphysische Auffassung der Mimesis als einer Kopie, Repräsentation oder Adäquation. Zwischen den Zeilen deutet Derrida auch auf die hypnotisierenden Kräfte von „Hexern“ oder „Magiern“ (*pharmakeus*) hin (1995b, S. 130–133) und auf einen theatralischen Mimen [der] nichts nachahmt“ (1995a, S. 194), dessen weitere Erforschung er anderen überließ. Über Mimesis als Mime „ohne eigene Identität“ siehe Lacoue-Labarthe, 1989, S. 248–266. Zu einer Erörterung der Rolle, die die Mimesis bei der Dekonstruktion spielt, siehe

metic Studies in ihrer eingeschränkten Beziehung auf das Begehren und die rivalisierenden Kämpfe um reines Ansehen, die für eine Hegelsche Dialektik der Anerkennung kennzeichnend ist, wobei das Begehren desselben Gegenstands den Vorrang gegenüber individuellen Unterschieden hat – denn Girards Theorie der Mimesis hat das bereits in einer Spiegelung ödipaler Dreiecksbeziehungen getan, welche die Struktur zwar umstürzen, aber die Ambivalenzen, Rivalitäten und die Gewalt der Opferung, die sich ergeben, entschieden bestehen lassen.<sup>21</sup>

Stattdessen gründet sich der Homo mimeticus auf die immanente, relationale und verkörperte Erkenntnis, dass alle Affekte in ihren guten und bösen, logischen und pathologischen Manifestationen nachahmend sind. Sie breiten sich auch durch Ansteckung vom Selbst zu anderen aus und beunruhigen die Grenzen der Individuation eines Ichs, das nicht eines (niemand) ist, denn es ist ein Phantom-Ich, das für eine Vielzahl von Einflüssen empfänglich ist, die seine Umrisse zeichnen, während es gleichzeitig mit Kräften ausgestattet ist, diese Einflüsse neu zu zeichnen. Daher muss eine Vielzahl von Annahmen, die herrschenden Darstellungen von *Homo sapiens* innewohnen, u. a. Autonomie, Willensfreiheit und rationale Präsenz gegenüber der Selbstheit, erneut aufgegriffen werden im Lichte der intersubjektiven, sozialen und weitgehend unbewussten Verwandlungen, die in der Kommunikationsbeziehung zwischen dem Selbst und anderen stattfinden, seien sie menschlich oder nicht-menschlich.

Obwohl sie kein universales System oder gar eine universale Struktur bildet, schlagen die Mimetic Studies ein Netzwerk miteinander verbundener Begriffe vor, die die vielgestaltigen Verwandlungen des Homo mimeticus theoretisch erfassen, während er sich gegenüber verschiedenen philosophischen, ästhetischen und politischen Hintergründen bewegt. Indem ich eine Trilogie von Büchern weiterführe – nämlich *The Phantom of the Ego* (2013), *Conrad's Shadow* (2016) und *(New) Fascism* (2019b) – die den Weg für die mimetische Wende auf diesen verwickelten Gebieten ebneten, skizziere ich nun die begriffliche Matrix, aus der eine transdisziplinäre Theorie der Imitation entsteht, die sich über diese Gebiete bewegen kann. Das impliziert ein Abgehen von herrschenden Praktiken der Reproduktion von Begriffen, die von vergangenen Theorien mittels einer Form von Imitation weitergereicht wurden, die den passiven Schüler kennzeichnet. Imitationstheoretiker sind tatsächlich in einer guten Position, um zu se-

---

auch Miller und Lawtoo, 2020.

<sup>21</sup> Ich verdeutliche die grundlegenden Unterschiede zwischen meiner Theorie des Homo mimeticus und Girards Theorie der Mimesis, einschließlich seiner uneingestanden Schulden gegenüber Freud, in Lawtoo, 2013, S. 281–305 und 2023a, S. 33–80.

hen, wie Theorien mimetisch vom Selbst an andere weitergegeben werden, über ein Netzwerk erzieherischer Einflüsse, die im Klassenzimmer beginnen, sich in Handbüchern und Büchern fortsetzen, in Prüfungen und später auf akademischen Tagungen reproduziert werden und die, wenn man lange in einem bestimmten Gebiet bleibt, in der Regel mit der Zeit zur zweiten Natur werden. Die Alternative, die ich in diesem Buch (es gibt auch andere) vorschlage, besteht nicht nur darin, die Fachperspektiven zu vervielfachen, um zu vermeiden, dass man die Welt durch homogene Objektive sieht; sie besteht auch darin, genealogisch auf einige der einflussreichsten Denker der Mimesis zurückzublicken, um mit ihnen und gegen sie zu denken mit dem Ziel, stattdessen neue Begriffe vom Standpunkt des aktiven Theoretikers zu schaffen. Ein bedeutender Vorläufer liefert eine genealogische Inspirationsquelle und eine Grundlage, auf der die Mimetic Studies aufbauen können.

Gegen Ende seiner nomadenhaften Laufbahn bestätigt Nietzsche in einem Fragment aus dem Jahr 1885, das in *Der Wille zur Macht* (1901) enthalten ist, die Wichtigkeit dessen, die Philosophie in den Sinnen zu verankern, wie es *Drawing Hands* bereits von uns von Anfang an in der ästhetischen Praxis verlangte. Wie Nietzsche es mit einer charakteristischen ironischen Distanz formuliert: Die Philosophen „trauten den Begriffen so unbedingt, als sie den Sinnen mißtrauten: sie erwogen nicht, dass Begriffe und Worte unser Erbgut aus Zeiten sind, wo es in den Köpfen sehr dunkel und anspruchslos zuing.“ (Nietzsche, 1964, § 409: S. 278f.). Wir werden gleich sehen, wie dunkel und anspruchslos dieses prähistorische sensorische und allzu mimetische Erbe tatsächlich ist und wie es den Logos der Philosophie prägt (Kapitel 1). Ich möchte nun die Aufmerksamkeit darauf lenken, wie die Passage weitergeht. Mit einem Pfeil, der auf die Zukunft gerichtet ist und der den Weg für Definitionen der Philosophie ebnet, die zwar häufig wiederholt, aber nur selten ihrer eigentlichen genealogischen Quelle zugeschrieben werden, fügt Nietzsche mit einer boshaften Spitze gegenüber seinen Zeitgenossen hinzu: „Was am letzten den Philosophen aufdämmert: sie müssen sich die Begriffe nicht mehr nur schenken lassen, nicht nur sie reinigen und aufhellen, sondern sie zuallererst *machen, schaffen*, sie hinstellen und zu ihnen überreden“ (S. 279).<sup>22</sup> Eine neue Theorie der Imitation, die danach strebt, über die traditionellen Grenzen der Philosophiegeschichte hinauszugehen, die auf der Wiederholung desselben und der sorgfältigen Aufhellung vergangener Begriffe beruht, die diese Wiederholung impliziert, muss folglich neue Begriffe schaffen, um Probleme an-

<sup>22</sup> Zu einer einflussreichen Darstellung der Philosophie als „*Erschaffung* der Begriffe“ siehe Deleuze und Guattari, 1996, S. 9ff.

zugehen, die zu unserem Zeitalter gehören. Das bedeutet nicht, dass wir von Vorläufern nicht profitieren können. Im Gegenteil, eine Genealogie beinhaltet, dass man sich gegen die Schultern einflussreicher Vorgänger der Vergangenheit stemmt, und zwar manchmal auch kämpferisch, um besser nach vorne in die Gegenwart und Zukunft schauen zu können. Daher schlage ich vier Begriffe vor, die sich aus der Praxis des mimetischen Kampfes ergeben, die für meine Genealogie des Homo mimeticus konstitutiv sind und die neuen Mimetic Studies in einem allgemeineren Sinne unterrichten können.

Erstens haben wir gesehen, wie einflussreiche Theorien während der Dämmerung des vergangenen Jahrhunderts, wie beispielsweise die von Girard, die Mimesis innerhalb einer dreiecksförmigen Struktur erfassten, die ihren privilegierten Ausgangspunkt im Begehren und in den sich daraus ergebenden Rivalitäten fand. Diese Sichtweise, die im vergangenen Freudschen Jahrhundert einflussreich war, beruht implizit auf einem antiquierten Verständnis der Psychoanalyse als Königsweg zum Unbewussten. Sie sollte nicht mehr einfach aufgehellt, sondern muss für das gegenwärtige postfreudianische Jahrhundert begrifflich aktualisiert werden. Begierden beruhen jetzt nicht mehr auf einer dreiecksförmigen Struktur, sondern werden von einem algorithmischen Netzwerk aus Einflüssen geformt, die das Ich in Phantom-Egos verwandeln. Auf ähnliche Weise wirken Sündenbock-Mechanismen auch weiterhin online und erzeugen hypermimetische Wirkungen offline, die weit davon entfernt sind, mit kathartischen Eigenschaften ausgestattet zu sein. Im Gegenteil, stattdessen verstärken sie Gewalt.<sup>23</sup> Zumindest seit der Entdeckung von Spiegelneuronen in den 1990er Jahren ist es außerdem noch einmal klar geworden, dass Menschen nachahmende Lebewesen sind, die prädisponiert sind, die Emotionen anderer unbewusst zu spiegeln. Sie tun das mittels einer Form vorsprachlicher Kommunikation, die nicht moralisch ist und nicht vom Bewusstsein vermittelt wird, sondern neurologisch und unmittelbar, wodurch eine andere Tür zum Unbewussten geöffnet wird.

Indem ich als Königsweg auf einen der wichtigsten Befürworter dessen zurückgreife, was ich als *mimetisches Unbewusstes* bezeichne und was spiegelnde Reflexe aufweist, die vom Sehen von Bewegungen und Gesichtsausdrücken ausgelöst werden, schlage ich den Begriff des *mimetischen Pathos* vor, um dem relationalen Vermögen menschlicher Körper Rechnung zu tragen, unbewusst von menschlichen und nicht-menschlichen

---

<sup>23</sup> Zu den ansteckenden statt katahartistischen Eigenschaften der Gewalt in (neuen) Medien siehe Lawtoo, 2023b.

anderen durch eine geteilte Anteilnahme oder *sym-pathos* (Mitgefühl) affiziert zu werden. Wie Nietzsches Genealogie der Sprache und des Gewissens bekräftigt, verweist die Erfahrung des Pathos auf Zeitalter, in denen in der Tat „das Denken sehr bescheiden und undeutlich war“; er forderte für *Homo sapiens* auch eine sinnliche, verkörperte und relationale affektive Disposition, die sich einem „Pathos“ ergeben sollte, das er als die „primitive Affekt-Form“ betrachtet (1964a, 688: S. 465). Als genealogischer Schritt im endlosen Prozess der Suche nach uns selbst, bezeichne ich dieses Pathos als mimetisch. Und ich tue das, um die zentrale Bedeutung einer Spiegelung intersubjektiver Beziehungen zu anderen zu betonen, die für die Geburt eines relationalen, verkörperten und plastischen Phantom-Egos entscheidend sind. Obwohl die Begierde ein Teil der allzumenschlichen Affekte bleibt, die wir im Folgenden erörtern, wird die mimetische Begierde jetzt in die verallgemeinertere Theorie integriert, die das *mimetische Pathos* als älteren, aber, wie wir bestätigen werden, auch zeitgenössischeren genealogischen Ausgangspunkt ausweist.

Zweitens, der Paradigmenwechsel von der Begierde zum relationalen Vermögen des mimetischen Pathos zu affizieren und affiziert zu werden liefert neue theoretische Grundlagen, indem die Mimesis um eine destabilisierende *Bewegung* herum verortet wird, anstatt sie innerhalb einer stabilisierenden Struktur zu erfassen. Somit ist er historisch und achtet auf diachrone statt auf synchrone Prozesse und beschränkt sich nicht auf formale Wechselspiele, ohne eine starre binäre Unterscheidung zwischen den beiden festzusetzen. Darüber hinaus ist diese Bewegung, wie unsere Interpretation von *Drawing Hands* bereits andeutete, schon in immanenten Körpern am Werk, die mittels Spiegelmechanismen, die zuerst von Genealogen beobachtet und jetzt von den Neurowissenschaften bestätigt wurden, reflexhaft für die spiegelnde Erfahrung des Pathos offen sind, aber zugleich und ohne Widerspruch außerdem die Fähigkeit besitzen, eine kritische Distanz zur Mimesis zu erreichen. Der *Homo mimeticus* ist somit nicht nur passiv der affektiven Erfahrung der Imitation unterworfen; er kann sich auch aktiv den Kräften der Imitation widersetzen und sie auf Distanz halten, zumindest in der Theorie, wenn auch nicht immer in der Praxis.

Diese Spannung oder dieses Pendeln zwischen Pathos und Distanz lässt sich nicht auf die differenzielle Bewegung einer sprachlichen Spur auf einer Kette von Signifikanten reduzieren; sie stimmt auch nicht mit der assimilierenden Bewegung einer nach Aneignung strebenden Begierde überein, die nach einem Gegenstand greift, der in ein familiäres Dreieck eingefasst ist. Im Gegenteil, sie mobilisiert sowohl die affektive als auch die kognitive Hand, um ein Bild der Mimesis in ihrer Reflexbewegung der Anziehung



zum Pathos und der kritischen Distanz zu ihm zu zeichnen. In Anlehnung an Nietzsche bezeichne ich diese konstitutive Spannung zwischen mimetischen und anti-mimetischen Tendenzen als *Pathos der Distanz*, um mit und gegen Nietzsche darauf hinzuweisen, dass selbst radikal individualistische Denker, die hauptsächlich für ihre Opposition gegenüber verschiedenen Formen der Mimesis bekannt sind – vom Herdenverhalten zur Mimikry, vom Mitgefühl zum Massenverhalten –, nicht immun gegenüber der Erfahrung des mimetischen Pathos und der Pathologien sind, die es erzeugt (Kapitel 1). Im Gegenteil, wie Nietzsche manchmal als erster zugab, kann man den Sinnen trauen und man kann sie einem patho-*logischen* Gebrauch unterziehen, um neue Begriffe zu schaffen, die die Prozesse des Werdens von Homo mimeticus im gegenwärtigen Jahrhundert erläutern.

Drittens, um eine paradoxe diagnostische Bewegung zu erklären, die sowohl auf die ansteckende als auch auf die therapeutische Seite der Mimesis achtet, prägte ich den Begriff der „Patho(-)logie“, verstanden sowohl als Krankheit, die vom mimetischen Pathos verursacht wird (oder Pathologie), als auch als klinische Darstellung oder Diskurs (*logos*), der sich gerade aus dem Ausgesetztsein gegenüber dem Pathos ergibt (oder Patho-*logie*). Das ist in der Tat die zweiseitige Perspektive, die für nomadenhafte Subjekte kennzeichnend ist, die ebenso aufmerksam für die innere Erfahrung ansteckender Affekte wie für die äußeren Diskurse sind, die zur Erklärung ihrer ansteckenden Kraft verwendet werden können. Wie der in Klammern gesetzte Bindestrich anzeigt, erzeugt das Wechselspiel zwischen *pathos* und *logos* eine spiralförmige Bewegung, die in die Gegenrichtung gehen kann, denn sie kann behindernd und pathologisch sein, wie Platon befürchtete, oder ermöglichend und patho-*logisch*, wie Aristoteles geltend machte.

Die Ursprünge dieser Duplizität gehen auf die Morgendämmerung von Literatur und Philosophie in der klassischen Antike zurück, aber die gegensätzliche und doch miteinander verflochtene patho(-)logische Dynamik ist komplex in Morins zeitgenössischem Sinne und lässt sich folgendermaßen aufschlüsseln. Einerseits, wenn ein Affekt über eine Feedbackschleife auf die rationale Seite von *Homo sapiens* zurückwirkt, kann er behindernde irrationale Wirkungen erzeugen, die das Subjekt seiner eigentlichen Identität auf behindernde und pathologische Weisen berauben. Massenverhalten, Gewalt, Propaganda, (neue) faschistische Aufstände, Verschwörungstheorien und Krieg sind Manifestation dessen, was ich *mimetische Pathologien* nenne. Andererseits, wie Homer uns gelehrt hat, kann eine affektive Erfahrung mit *pathos*, die ein nomadenhaftes Subjekt fern der Heimat dazu führt, niemand bestimmtes zu sein, als der ermöglichende Ausgangspunkt für die Entstehung eines forschenden *logos* dienen, der sowohl vom *pathos* geprägt

ist als auch mit ein paar mächtigen Verbündeten in der Lage ist, sein Schicksal zu lenken, sodass er schließlich seiner Heimat näher kommt. Die Entstehung von Sprache und Bewusstsein (aus spiegelnden Reflexen), Mitgefühl, demokratischem Pluralismus, gemeinschaftlicher Solidarität und ästhetischer Schöpfung sind daher Manifestationen dessen, was ich mimetische *Patho-logien* nenne. Ich hebe den Plural hervor, um die vielfachen Perspektiven oder Diskurse anzudeuten – u. a. von der Psycho-logie zur Anthro-pologie, von der Paläonto-logie zur Sozio-logie, von der Bio-logie zur Neuro-logie –, die produktiv miteinander verbunden werden können, um eine pluralistische Darstellung voranzutreiben, die auf dem vielgestaltigen Gebiet der neuen Mimetic Studies bereits vorliegen.

Viertens, am Ende des vergangenen Jahrhunderts waren Theoretiker der Postmoderne schnell dabei zu verkünden, dass das digitale Zeitalter eine Welt der Simulation erzeugte, die nichts mit der Logik der Imitation zu tun hatte. Die Wucherung „hyperrealer Simulationen“ (Baudrillard, 1981/2012), die tatsächlich von der Mimesis, verstanden anhand der Logik der Repräsentation, entkoppelt sind, hat im Zeitalter der Fake News exponentiell zugenommen und die digitalen Nutzer in das getrieben, was vielleicht voreilig als Epoche der Post-Wahrheit und der alternativen Tatsachen bezeichnet wurde. Doch während die referentielle Wirklichkeit weiterhin hinter einen Aufzug von Simulakra zurücktritt, bleibt doch eine Tatsache bestehen: Menschen bleiben äußerst gefährdet gegenüber auf Algorithmen beruhenden digitalen Einflüssen, die auf dem mimetischen Vermögen operieren. Am Vorposten des technologischen Fortschritts finden wir einen psychologischen Regress, der nur allzu sichtbar ist in spektakulären Kapitulationen gegenüber magischen Überzeugungen, die herrschende Vertreter von *Homo sapiens* in der Vergangenheit regelmäßig auf „andere“ projizierten, die aber jetzt für das digitalisierte westliche Selbst eine massive Rolle spielen. Ich bezeichne die Macht hyperrealer Simulationen, durch spiralförmige Feedbackschleifen auf Geist und Körper des *Homo mimeticus* zurückzuwirken und eine beunruhigende Neigung zu erzeugen, dem Zauber von Verschwörungstheorien, Fake News und algorithmischen Blasen zu unterliegen, als *Hypermimesis*.

Hypermimesis ist zwar das Produkt technischer Erfindungen des Menschen, das mit dem Morgengrauen der Menschheit begann. Unsere lange evolutionäre Vorgeschichte begann vor über zwei Millionen Jahren und führte von *Homo habilis* zu *Homo erectus*, von *Homo ergaster* zu *Homo neanderthalensis* oder *Neandertaler*, unter vielen anderen Ahnen des Menschen, die schließlich den Weg ebneten für – und ersetzt wurden durch – seinen jüngsten, vielleicht erfinderischeren und kooperativeren, aber auch

gewalttätigeren und bislang relativ kurz in Erscheinung getretenen *Homo sapiens*. Diese evolutionären Vorläufer ermöglichten es, dort zu stehen, wo wir heute sind. Dank der Aufrichtung des Menschen, der Befreiung der Hände und der Entwicklung eines opponierbaren Daumens können wir jetzt komplexe Werkzeuge effektiv manipulieren, u. a. den Bleistift, mit dem wir diese einleitende Zeichnung des *Homo mimeticus* begannen, und die Tastatur, auf der ich jetzt schreibe.<sup>24</sup>

Wenn ich überhaupt schreibe, anstatt beispielsweise mit meinen Kindern spiele oder auf der Terrasse etwas mit meiner Gattin trinke, dann deshalb, weil lange vor der Erfindung der Schrift in prähistorischer Zeit eine vorsprachliche Kommunikation, die in erster Linie auf Gesten, Gesichtsausdrücken und wahrscheinlich Grunzen beruhte, einer charakteristisch menschlichen sozialen Fähigkeit zu verstehen ermöglichte, was andere Menschen denken – und sich um ihre Gedanken und vor allem ihre Handlungen zu kümmern. Im Lauf der Zeit merkten wir, dass das Überleben tatsächlich von einer korrekten Interpretation dieser intersubjektiven Botschaften abhängen könnte. Das führte *Homo sapiens* dazu, zunehmend komplexe Formen sprachlicher Kommunikationen zu beherrschen, die die kooperativen Möglichkeiten der Menschen über den Familienkreis und den Stamm hinaus erweiterten und die mittels der Erfindung der Schrift sowohl im Raum als auch in der Zeit reisten. Und doch ist es jetzt auffallend deutlich, dass Menschen nicht nur die Umriss ihres Schicksals mit zunehmend raffinierten digitalen Technologien schreiben, die mit hyperrealer Geschwindigkeit und Verbreitungskraft ausgestattet sind. Im Gegenteil, in einer paradoxen Schleife, die Escher uns zu sehen und fühlen gelehrt hat, werden die Umriss dessen, was wir „das Menschliche“ nennen, von technischen Werkzeugen und Kommunikationsmedien unserer eigenen Schöpfung zunehmend neu gezeichnet. Über diese können wir zumindest sagen, dass sie nicht mehr völlig in unserer Hand liegen – was nicht bedeutet, dass es nicht unserer Verantwortung unterliegt, sie weiterhin zum Besseren zu gebrauchen.

Mit einem Wort, das mimetische Pathos, das Pathos der Distanz, die Patho(-)logie und die Hypermimesis: vier miteinander verbundene Begriffe, um eine im Entstehen begriffene Theorie eines *Homo mimeticus* vorzuschlagen, dessen zeichnende Hände sich nicht von den gezeichneten Händen unterscheiden lassen. Wie diese paradoxe und möglicherweise rasend

<sup>24</sup> Zu wegweisenden Untersuchungen in der Medienforschung, die einen starken Widerhall in der mündlichen Tradition finden, die den *Mimetic Studies* innewohnt, siehe McLuhan, 1970, 1995; zu einem jüngeren Leitfadens zur digitalen Vernunft, der auf Imitationsprozesse achtet, siehe Baetens, de Graef und Mandolessi, 2020.

machende, aber gewiss auch produktive und reproduktive, spiralförmige Schleife die beweglichen Umriss einer *vita mimetica* weiter zeichnet, die im Begriff ist, neu gezeichnet zu werden, während ich schreibe, ist das, was dieses Buch jetzt zu beschreiben versucht.

TEIL I – GENEALOGIEN:  
GRUNDLAGEN



## KAPITEL 1: DIE GEBURT DES HOMO MIMETICUS

Demnach ist das *historische Philosophieren* von jetzt ab nötig und mit ihm die Tugend der Bescheidung.

– Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*

Die Genealogie misstraut zwar der Suche nach Ursprüngen, doch das bedeutet nicht, dass sie keine spezifischen Formen mimetischer Kommunikation feststellen kann, die zur Geburt des Menschen beitragen. Trotz der widersprüchlichen Meinungen, die der vielgestaltige Begriff der Mimesis auch weiterhin hervorbringt, herrscht zumindest über einen Punkt Klarheit: In dem Maße, wie wir tiefer ins 21. Jahrhundert eindringen, lässt sich der alte Begriff der *mimēsis* nicht mehr auf realistische Repräsentationen der Wirklichkeit einschränken, die aus einer sicheren ästhetischen Entfernung betrachtet werden soll. Vielmehr sollte die Mimesis als eine allzumenschliche und vielleicht auch nicht-menschliche und posthumane Bedingung verstanden werden, die anthropologische, ästhetische, soziale und politische Phänomene anregt, welche für die Geschichte der abendländischen Zivilisation – und vielleicht auch für *Homo sapiens* überhaupt – wesentlich sind.

Um die heterogene Geschichte unserer allzumimetischen Bedingung im 21. Jahrhundert voranzutreiben, beginne ich mit einem genealogischen Schritt zurück zur *Vor*-geschichte von *Homo sapiens* in seiner morgenrötenhaften Entstehungsphase. Das soll dem Zweck dienen, einen Sprung nach vorn zum gegenwärtigen Wiedererwachen der philosophischen, ästhetischen und politischen Manifestationen des Homo mimeticus zu machen. Obwohl wir keine schriftlichen Spuren dieser langen und dunklen Zeit haben, werden die Objektive der Genealogie uns gestatten, Prinzipien der Imitation aufzudecken, die in den am besten unterrichteten Darstellungen des historischen Wandels der Mimesis während der Dämmerung des letzten Jahrhunderts noch nicht bekannt waren,<sup>25</sup> die jedoch die transdisziplinäre Theorie, die wir jetzt im Morgengrauen des gegenwärtigen Jahrhunderts vorschlagen, gänzlich prägen, um das Gebiet der neuen Mimetic Studies zu eröffnen.

Auf der allgemeinsten Ebene besteht mein Ziel in diesem ersten Kapitel darin, eine mimetische Hypothese über vorsprachliche Formen körperli-

<sup>25</sup> Zu einer sachkundigen übergreifenden Darstellung der Geschichte der Mimesis von Platon bis Derrida siehe Gebauer und Wulf, 1992; zu einer post-derridaschen/girardschen Ergänzung der „mimetischen Bedingung“ siehe *CounterText* 8.1 (2022).

cher Kommunikation ans Licht zu bringen, die im letzten Jahrhundert, das von Sprach- und Diskurswenden beherrscht war, vernachlässigt wurden; und doch spielte der Inhalt dieser Hypothese wohl eine entscheidende Rolle beim Ursprung von Sprache, Bewusstsein, Kommunikation und Kultur im weiteren Sinne. Dieses Eröffnungskapitel stellt also neue genealogische Grundlagen bereit, die mit der *mimetischen Wende* – oder der *Wiederkehr* der Mimesis in Philosophie, Ästhetik und Politik – im Einklang stehen. Diese Grundlagen liefern, wie die dreifache Gliederung dieses Buches nahe legt, drei miteinander verbundene Perspektiven, die *Homo mimeticus* motivieren.

## NIETZSCHES MIMESIS-HYPOTHESE

Seit Charles Darwins *The Expression of Emotions in Men and Animals* (dt.: Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren) (1872/1899) hat die Rolle, die Gefühle und Gesichtsausdrücke bei der Entwicklung der Sprache spielten, Philosophen, Anthropologen und Paläontologen fasziniert. Im Folgenden werde ich nicht die verschiedenen Hypothesen zu so einem kontroversen Thema wiederholen, das das abendländische Denken durchzieht und sich u. a. von Platon bis Locke, von Rousseau bis Herder, von Saussure bis Wittgenstein erstreckt.<sup>26</sup> Stattdessen werde ich bei meinem Ansatz strategisch selektiv sein, indem ich einen spezifischeren Einstiegspunkt wähle. Ich werde einen Keil treiben zwischen zwei der einflussreichsten Theoretiker der Mimesis am Ende des 20. Jahrhunderts, auf die *Homo mimeticus* einen Schritt zurück macht, um von Neuem zu beginnen: nämlich Jaques Derrida und René Girard. Trotz ihrer offensichtlichen Unterschiede postulieren diese beiden französischen Denker Prinzipien der Mimesis an den Ursprüngen der menschlichen Kultur und Zivilisation – nämlich Schrift und Sündenbock-Denken oder, um ihre Sprache zu gebrauchen, *pharmakon* und *pharmakos* mit all den Ähnlichkeiten, die diese Zwillingbegriffe beinhalten, wie wir in Kapitel 3 detaillierter sehen werden. Ich möchte jedoch damit beginnen, meine Genealogie des *Homo mimeticus* in eine unzeitgemäße Gestalt einzuschreiben, die zwar an der linguistischen Wende im vergangenen Jahrhundert ausgerichtet war, aber bei näherem Hinsehen eine Hypothese zu den Ursprüngen der Sprache entwickelt, die mit der *Wiederkehr* der Mimesis übereinstimmt, welche wir gegenwärtig im vorliegenden Jahrhundert vorantreiben: Wie Sie erraten haben werden, ist ihr Name Friedrich Nietzsche.

<sup>26</sup> Da sie an sich interessant sind, haben sie bereits im vergangenen Jahrhundert Aufmerksamkeit auf sich gezogen; siehe zum Beispiel Aarsleff, 1982.



Meine genealogische Eröffnungswette besteht darin, dass Nietzsches Hypothese über die Geburt der Sprache und im weiteren Sinne auch des Bewusstseins nicht nur das poststrukturalistische Interesse am sprachlichen Zeichen und seiner „arbiträren“ Beziehung zur referentiellen Welt vorwegnimmt und auch nicht bloß eine genealogische Bestätigung der Rolle von Gewalt und Opfern am Ursprung von Kultur und Moral, insbesondere der christlichen Moral, liefert – obwohl er beides tut und dadurch den Weg sowohl für die Dekonstruktion als auch für die Mimesis ebnet.<sup>27</sup> Für uns ist es wichtiger, dass Nietzsche um mehr als ein Jahrhundert außerdem eine evolutionäre Hypothese zu den Ursprüngen von Sprache und Bewusstsein vorwegnimmt, die gegenwärtig an die Spitze zeitgenössischer Entwicklungen in der evolutionären Anthropologie, Paläontologie und in jüngerer Vergangenheit auch in der Evolutionspsychologie sowie in den Neurowissenschaften zurückkehrt. Für die jüngste Rückkehr der Aufmerksamkeit auf Gefühle, Performativität und Materialität in unterschiedlichen Strängen kritischer Theorie liefert er darüber hinaus sowohl philosophische Substanz als auch eine historische Perspektive. Die genealogische Rückschau auf die Geburt menschlicher Kommunikation wird uns somit zum heutigen Interesse an der mimetischen und hypermimetischen Bedingung zurückbringen, von denen Philosophie, Ästhetik und Politik unter anderen Perspektiven, die wir in den folgenden Kapiteln erforschen werden, heimgesucht werden.

Aufgrund des Banns, der über der strukturalistischen und später poststrukturalistischen Generation lag, ist Nietzsches Sprachtheorie lange auf eine sprachliche Ontologie beschränkt gewesen, der es nicht an idealistischen Tendenzen fehlte – Tendenzen, zu deren Überwindung Nietzsche immanentes Denken beitrug. Aufgrund der interpretativen Brillanz von Lesern wie Jaques Derrida, Paul de Man und Philippe Lacoue-Labarthe wissen wir nun, dass Nietzsche in einem jugendlichen Text, der posthum veröffentlicht wurde und zuvor außer für Nietzsche-Spezialisten weitgehend unbekannt war, mit dem Titel „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (1873), eine Hypothese über die Ursprünge der Sprache entwickelt, die für eine Antizipation strukturalistischer und poststrukturalistischer Einsichten in das arbiträre Wesen des Zeichens gehalten wurde. Tatsächlich fasst Nietzsche die Sprache als einen metaphorischen Prozess auf, bei dem „Nervenreize“, wie er sie nennt, auf ein arbiträres „Bild“ übertragen (Metapher, von *metapherein*, übertragen) werden und später auf einen „Laut“ (Nietzsche, WL, KSA 1.879), der zwei Schritte von dem entfernt ist, was

<sup>27</sup> Zu einer Genealogie der Gewalt, die die mimetische Wende vorantreibt und in Nietzsche einen Hauptstellvertreter findet, siehe Lawtoo, 2023a, 2023b.

die Reize ursprünglich bezeichneten, wodurch eine arbiträre Kette von Bildern und Lauten, Signifikaten und Signifikanten, entsteht, die sich ständig voneinander unterscheiden und die Bedeutung von ihren Ursprüngen weg verschieben. Nach einer Reihe von Wiederholungen führte diese Sichtweise schließlich dazu, eine relativistische nietzscheanische Redewendung in den Vordergrund zu rücken, die in den Fragmenten des *Willens zur Macht* (1901) gesammelt ist und die in den 1980er und 1990er Jahren wie ein Mantra wiederholt und als Schlagwort für die Postmoderne überhaupt galt: nämlich „gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen“ (Nietzsche, 1964a, 481: S. 337).<sup>28</sup>

Aber ist Nietzsches Denken so relativistisch, wie es diese aus dem Zusammenhang genommene Redewendung erscheinen lässt? Sicher ist, dass die Genealogie, wie er sie praktiziert, etwas fördert, was er in *Zur Genealogie der Moral* (1887) als „Kunst der Auslegung [das Lesen als Kunst]“ bezeichnet, welche unter anderem „ein[en] angeborene[n] wählerische[n] Sinn in Hinsicht auf psychologische Fragen überhaupt“ erfordert sowie „etwas historische und philologische Schulung“ (Nietzsche, GM Vorrede 8(3), KSA 5.255(249)). Dieser transdisziplinäre, psychologisch ausgerichtete, interpretierende und qualitative Ansatz führt zu einer Methode des Lesens, die Nietzsche häufig im Sinne eines „Perspektivismus“ bezeichnen wird, was nicht dasselbe ist wie Relativismus, denn sie beinhaltet einen Unterscheidungssinn, der besonders scharf ist, wenn es um die Diagnose „mimetischer Pathologien“ geht, welche das Ich in das verwandeln, was ich im Gefolge von Nietzsche als „Phantom von ego“ bezeichne.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Zitate aus Nietzsches aphoristischen Werken geben die Nummer des Aphorismus an, gefolgt von der Seitenzahl; im Fall von Werken, die in mehrere Teile gegliedert sind, beziehen sich die Zitate auf die Teil- und Abschnittsnummer, gefolgt von der Seitenzahl. Um die Aussage mit einem minimalen Kontext zu versehen, handelt es sich um Nietzsches spiegelbildliche Erwidering auf den Positivismus, die folgendermaßen lautet: „Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehen bleibt, ‚es gibt nur *Tatsachen*‘, würde ich sagen: nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur *Interpretationen*.“ (1964; 481: S. 337). Zu einer sachkundigen Darstellung des Perspektivismus siehe Alloa, 2020; zu einer Kontextualisierung von Nietzsches Auffassung der Metapher in Bezug auf das Bewusstsein und den Körper siehe Emden, 2005; zu Nietzsche und den Ursprüngen der Sprache siehe auch Mangion, 2012. Das Folgende rückt die Zentralität der Mimesis in Nietzsches Genealogie des *logos* (sowohl als Vernunft als auch als Sprache) aus dem mimetischen *pathos* in den Vordergrund.

<sup>29</sup> In Lawtoo, 2013, S. 27–83, zeichne ich im Einzelnen Nietzsches mimetische Patho(-)logien nach, die bei Phantom-Ichen im Spiel sind. Dieses Kapitel dehnt die Diagnose auf die Vergangenheit aus. Zu anderen Untersuchungen, die sich auf die Mimesis in Nietzsches Korpus konzentrieren, siehe auch Lacoue-Labarthe, 1986; Parkes, 1994; Siemens, 2021.

Während Nietzsches perspektivisches Denken sich nun in seine mittlere und reifere Periode hinein entfaltet, schärft dieser selbst ernannte „philosophische Arzt“ (Nietzsche, 1988, KSA 5.303) seine genealogischen Objektive weiter, um zu enthüllen, wie die Mimesis nicht einfach die Idealform eines Bildes oder einer *imago* annimmt, welches von der materiellen Wirklichkeit weit entfernt ist – eine Sichtweise, die eine vertikale platonische Ontologie umkehrt, um das trügerische und arbiträre Wesen der Welt der Ideen zu entlarven (seine negative These). Vielmehr entwickelt sich seine Genealogie horizontal auf einer Ebene der Immanenz, indem sie eine diagnostische Bewertung fördert, die auf „Nervenreize“ achtet, die Menschen an andere Menschen in intersubjektiven, relationalen und kommunikativen Begriffen binden, welche ihrem Wesen nach weit davon entfernt sind, arbiträr zu sein – wenn auch nur, weil sie an körperliche Instinkte geknüpft sind, die Formen unbewusster Mimikry erzeugen, aus der der *Homo sapiens* entsteht (seine positive These).

Während seines Werdegangs von *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) bis zu den Fragmenten, die im *Willen zur Macht* (1901) gesammelt sind, richtet Nietzsche seine genaue diagnostische Aufmerksamkeit beständig auf die unwillkürliche Tendenz von Menschen, andere mit ihrem Körper nachzuahmen, um sie mit ihrer Psyche oder Seele zu verstehen. Zu diesem Zweck entwickelt er das, was er als „echte Physio-Psychologie“ bezeichnet (Nietzsche, 1988, KSA 5.38), die ontologische Dualismen überbrückt, welche den Körper von der Psyche trennen, aber auch das Selbst von den anderen, das mimetische *pathos* vom sprachlichen *logos*, das Tier vom Menschen, die Natur von der Kultur, unter anderen strukturellen binären Gegensätzen.<sup>30</sup> Wie Nietzsche es in *Menschliches, Allzumenschliches* bündig formuliert, „so lernt noch das Kind, die Mutter verstehen“ (1964, 216: S. 170) dank einer unwillkürlichen Nachahmung, die den Ausdruck und die Gefühle der anderen widerspiegelt. Am Ursprung der Kommunikation zwischen Individuen auf der Ebene der Kindesentwicklung oder Ontogenese steht also ein Prinzip der Mimesis. Aber wie das Adverb „noch“ anzeigt, hat Nietzsche eine längere Genealogie unter seinem Objektiv. Daher setzt er seiner Diagnose noch etwas drauf, wenn er präzisiert, dass das ebenso die Art und Weise ist, „[wie] man sich verstehen [lernte].“ (ebd.).

<sup>30</sup> Zu einer eindringlichen Analyse der Spannungen, die Nietzsches Physio-Psychologie innewohnen, siehe Staten, 1990 und Pearson, 2022; zu einer vitalistischen Lesart, die über den binären Gegensatz zwischen Natur und Kultur bei Nietzsche hinausgeht, siehe Bennett und Connolly, 2022; zu einer Darstellung der Biomacht, die sich an Nietzsches patho(-)logischer Bewertung der mimetischen Infektion und Immunisierung orientiert, siehe Esposito 2004, S. 79–114.

Verstehen ohne Sprache, werden Sie möglicherweise denken: gut und schön, aber wie wird die Bedeutung vermittelt? Nun, auf der Grundlage dessen, was Nietzsche als eine „alte Association zwischen Bewegung und Empfindung“ bezeichnet (M 142, KSA 3.133). Für unseren Zweck ist es entscheidend, von Anfang an festzuhalten, dass diese Verbindung mimetisch ist, ohne arbiträr oder metaphorisch zu sein. Tatsächlich führt sie ein relationales, verkörpertes und durchlässiges Ich oder „Phantom von ego“ dazu (S. 82), die Bewegungen, die man am äußeren anderen sieht, widerzuspiegeln und dadurch die Empfindung des anderen im Innern zu empfinden. Das ist einer jener philosophischen Pfeile, die auf die Zukunft gerichtet sind, an die Nietzsche sich zwar richtete, die er aber nicht sehen konnte; doch er beinhaltet in embryonaler Form eine Hypothese bezüglich der Geburt des Bewusstseins einer genialen Spezies, die nicht einfach nur *sapiens*, sondern auch *mimeticus* ist – oder besser eine Spezies, die *sapiens* wird, weil sie bereits *mimeticus* ist.

Für Nietzsche ist die Nachahmung tatsächlich auf paradoxe Weise zentral für die menschliche Originalität. Oder, anders ausgedrückt, die Mimesis dient als relationale Matrix – oder Gebärmutter – aus der Sprache und Bewusstsein entstehen, und zwar sowohl individuell als auch kollektiv. Wie Walter Benjamin ebenfalls erkannte, muss eine Erklärung des menschlichen Drangs zur Imitation zwar die Ontogenese berücksichtigen, aber sie „setzt [auch] die Einsicht in die phylogenetische Bedeutung des mimetischen Vermögens voraus.“ (1977, S. 210). Und Nietzsches Einsicht bestätigend fügt er hinzu: „Vielleicht besitzt er [der Mensch] keine höhere Funktion, die nicht entscheidend durch mimetisches Vermögen mitbedingt ist“ (ebd.), einschließlich der Geburt jener höheren Funktionen par excellence, die natürlich Sprache und Bewusstsein sind.

Nietzsche stimmt damit im Grunde überein. Im Gegensatz zu herrschenden existenziellen Interpretationen unter dem Bann des Todes ist er wohl derjenige Philosoph, der am meisten dafür tat, die Geburt in die vorderste Reihe des philosophischen Bewusstseins zu schieben. Ich werde auf Nietzsches Darstellung der Geburt des Ich aus dem „mimetischen Unbewussten“ auf der Ebene der Kindesentwicklung (oder der Ontogenese) in Kapitel 3 zurückkommen. Inzwischen möchte ich gerne weiter zurückblicken und einen zusätzlichen genealogischen Schritt vollziehen, um herauszufinden, als wie „alt“ diese Verbindung zwischen „Bewegung und Empfindung“ sich tatsächlich aus der Perspektive von Nietzsches *relationaler* Psychologie ergibt. Das bedeutet auch, dass wir zuerst seine Genealogie der Geburt einer allzumimetischen Spezies (oder die Phylogenese) betrachten müssen.

## DIE GEBURT DER SPRACHE: AUS EINEM MIMETISCHEN REIZ

Nietzsche erörtert den phylogenetischen Evolutionsprozess zwar zu verschiedenen Zeiten seines Werdegangs, aber wahrscheinlich geht er in *Die fröhliche Wissenschaft* in seiner Diagnose am weitesten. In einem brillanten Abschnitt von Buch V mit dem Titel *Vom „Genius der Gattung“* (FW 354, KSA 3.590) stellt Nietzsche klar, dass, wenn er von einer *alten* Assoziation zwischen Bewegung und Empfindung spricht, er es wörtlich meint. Schließlich wurde er als Philologe ausgebildet, aber er geht auch über die zeitlichen Grenzen seiner Disziplin hinaus und bereitet den Weg für zukünftige interdisziplinäre Ansätze.

Nietzsches komprimierte Genealogie der Ursprünge von Bewusstsein und Sprache geht eigentlich auf vorgeschichtliche Zeiten zurück, auf den Ursprung der Gattung. Das heißt, einer originellen Gattung, deren Genius, wie er gegen die Romantik geltend macht, nicht von einem vermeintlichen transzendentalen Subjekt, als Genius in autonomer Isolation betrachtet, abstammt – denn Nietzsche postuliert eine evolutionäre „Mitteilungsbedürftigkeit“ (S. 591) mit anderen Menschen am Ursprung des Bewusstseins. Er beruht auch nicht auf einer Auffassung des Bewusstseins, die die Mimesis als eine stabilisierende visuelle Repräsentation betrachtet, welche das äußere Ich auf realistische Weise widerspiegelt – denn Nietzsche macht gegen den Idealismus geltend, dass Leben „möglich [ist], ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe“ (S. 590), d. h. ohne ein mimetisches Mittel, das die stabilisierende Logik der Identität widerspiegelt. Vielmehr stammen sowohl das Bewusstsein als auch die Sprache von der Dynamik – die auch eine Kraft oder *dynamis* ist – unwillkürlicher und in diesem Sinne unbewusster Nachahmungsbeziehungen mit anderen Menschen her, welche Teil eines sozialen Netzwerks vorsprachlicher, intersubjektiver und körperlicher Kommunikationsakte sind. Wie Nietzsche klarstellt, passt diese Hypothese nicht zu Vorstellungen der Arbitrarität des sprachlichen Zeichens, die in dem gefangen sind, was er jetzt abfällig als „Schlingen der Grammatik“ oder alternativ als „Volks-Metaphysik“ bezeichnet (S. 593). Stattdessen fördert sie eine intersubjektive und insofern relationale Psychologie, die in einem Netzwerk mimetischer Kommunikationsakte als ihrer evolutionären Entstehungsmöglichkeit verwurzelt ist.

Wie in „Über Wahrheit und Lüge“ bleibt Nietzsches Ausgangspunkt immanent und physiologisch, aber das Hauptaugenmerk liegt nun *nicht* auf der Mimesis als arbiträrem Bild, das von der materiellen Wirklichkeit in der Abstraktion einer sprachlichen Kette weit entfernt ist. Vielmehr liegt sein

diagnostisches Augenmerk auf der Mimesis als physio-psychologischem Instinkt, der Menschen miteinander verbindet, die versuchen, in der Welt der Tiere und der Natur zu überleben. Obwohl Nietzsches genealogisches Augenmerk auf der Entstehung des menschlichen Bewusstseins und der menschlichen Sprache liegt, wäre es ein grobes Missverständnis, seine Genealogie als einfach menschenzentriert oder anthropozentrisch zu betrachten. Im Gegenteil, seine evolutionäre Perspektive geht über den Gegensatz zwischen Mensch und Tier hinaus, denn sie überschreitet den binären Gegensatz zwischen Natur und Kultur, der im letzten Jahrhundert immer noch dominant war, aber im gegenwärtigen Jahrhundert zunehmend überholt ist. Daher erläutert Nietzsche zu Beginn, dass „Physiologie und *Tiergeschichte* [...] uns an den Anfang des Begreifens [des Problems des Bewusstseins] stellen.“ (FW 354, KSA 3.590; Hervorhebung hinzugefügt). Nietzsche zufolge müssen wir also mit der Physiologie von Tieren beginnen, um die Entstehung der charakteristischen Eigenschaften von *Homo sapiens* (Sprache und Bewusstsein) zu verstehen – darunter natürlich auch die Physiologie eines der eminentesten mimetischen Tiere, das, wie Aristoteles ebenfalls sah, das menschliche Lebewesen ist (Aristoteles, 2008, S. 6).

Dies ist nicht das erste Mal, dass Nietzsche eine genealogische Verbindung zwischen der Welt der Menschen und der Tiere mittels des transdisziplinären Mediums einer verhaltensbezogenen, verkörperten und biologisch gelenkten Mimesis etabliert. Bereits in *Morgenröte* (1881) zum Beispiel in einem Abschnitt mit dem Titel „Die Tiere und die Moral“ hatte Nietzsche eine genealogische Verbindung zwischen menschlicher Nachahmung und der „Mimikry“ bei Tieren festgestellt. Er tat das, um einen Verlust der Individuation zu diagnostizieren, der ebenso physiologisch und biologisch wie psychisch und moralisch ist – und nahm damit politische Einsichten vorweg, die wir in Teil 3 eingehender untersuchen werden. Im Augenblick genügt es zu sagen, dass Nietzsche eine evolutionäre „Parallele“ mit ethisch-politischen Implikationen zwischen der Mimikry bei Tieren und der Imitation bei Menschen feststellt: Ebenso wie mimetische Tiere durch die „chromatische Funktion“ „ihre Farbe der Farbe ihrer Umgebung“ anpassen, um „ihren Verfolgern zu entgehen“, schreibt er, „verbirgt sich der Einzelne unter der Allgemeinheit des Begriffes ‚Mensch‘ oder unter der Gesellschaft“ aus Furcht und „Klugheit“ (M 26, KSA 3.36).<sup>31</sup> Indem er den Weg

---

<sup>31</sup> Das ist wohl die Inspirationsquelle für Roger Caillois' Analogie zwischen der Mimikry bei Tieren und der menschlichen Psychopathologie, die als „legendäre Psychasthenie“ bezeichnet wird, bei der der Patient sich so fühlt, als würde er „sich im Raum auflösen“ (2023, S. 93–130). Nietzsche betrachtet die Mimikry als einen evolutionären Mechanismus für das Überleben, wohingegen Caillois in ihr den Verlust der Individuation sieht, der

für Roger Caillois' diagonale Verbindung zwischen der „Mimikry“ bei Tieren und Menschen (1938) als pathologische Bedingung bereitet, betrachtet Nietzsche das, „was die englischen Forscher mit ‚mimicry‘ bezeichnen“ (ebd.) an dieser Stelle rein negativ. Das heißt, als eine Auflösung der Individuation, die das Ich durchlässig und offen für Einflüsse macht, die eine Art von psychischem und sozialem Konformismus erzeugen, welche wesentlich für das ist, was ich als *mimetische Pathologie* bezeichne.

Als Teil einer breiter angelegten Entlarvungsoperation, durch die der hohe Wert menschlicher (christlicher) Moral umgestürzt und im Sinne niedriger tierischer (evolutionärer) Instinkte neu konzipiert wird, diagnostiziert Nietzsche die menschliche Mimikry als einen tierischen Abwehrmechanismus zum Zweck des Überlebens, durch den das Singuläre sich unter dem Allgemeinen versteckt und aggressive persönliche Triebe sich in furchtsame Herdennormen auflösen. So stellt Nietzsche fest: „[D]ies alles versteht das Tier gleich dem Menschen, auch bei ihm wächst die Selbstbeherrschung aus dem Sinn für das Wirkliche (aus der Klugheit).“ (M 26, KSA 3.37). Interessanterweise dehnt sich diese Klugheit für Nietzsche, um auch die philosophische Vorsicht zu *in-formieren* (um sie von innen zu formen). Auf diese Weise konzipiert er den edlen „Sinn für Wahrheit“, der kennzeichnend für idealistische und Moralphilosophen ist, die die westliche Kultur im Sinne eines weniger schmeichelhaften „Sinn[es] für Sicherheit [dominierten], [den] der Mensch mit dem Tiere gemeinsam [hat].“ (ebd.). Mit einem gegen den Idealismus und Moralismus gerichteten Pfeil, erteilt Nietzsches Einsicht dem Stolz von *Homo sapiens* einen narzisstischen Schlag, wenn er fortfährt: „Die Anfänge der Gerechtigkeit, wie die der Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit – kurz alles, was wir mit dem Namen der *sokratischen Tugenden* bezeichnen, ist *tierhaft*: eine Folge jener Triebe, welche lehren, nach Nahrung zu suchen und den Feinden zu entgehen.“ (ebd.). Hohe allzumenschliche Tugenden, die aus niedrigen animalischen Trieben geboren wurden: auf diese Weise entsteht nicht nur die Philosophie; so wird auch die Sicherheit in der Herde erlangt und die souveräne Individualität verloren. Indem sie Nachahmungstrieben unterliegen, werden Menschen allgemein, durchschnittlich und verlieren das persönliche Bewusstsein in einem pathologischen Sinne, den Nietzsche häufig mit „Skla-

---

mit dem Tod der Seele verwandt ist. Dennoch stimmt Caillois' besondere Aufmerksamkeit gegenüber der Verbindung zwischen dem menschlichen Mimetismus, der Mimikry bei Tieren und dem Tod mit Nietzsches Erkenntnis überein, dass viele Tiere vermöge der „chromatischen Funktion [...] sich tot stellen oder die Formen und Farben eines anderen Tieres oder von Sand, Flechten, Schwämmen annehmen (Das, was die englischen Forscher mit *mimicry* bezeichnen).“ (Nietzsche, M 26, KSA 3.36). Ich werde in den Kapiteln 5, 6 und 7 ausführlicher auf Caillois zurückkommen.

verei“, den „vielen“ oder der „Herde“ verbindet – von denen alle durch ein mimetisches Bewusstsein gekennzeichnet sind. Der Tod der Selbstbeherrschung des Individuums, die Geburt der sozialen Sklaverei: das ist, kurz gesagt, Nietzsches dominante genealogische Perspektive auf die Pathologie der Mimesis.

Und doch ist Nietzsches diagnostische Bewertung des Homo mimeticus nie einseitig, denn der Pathologie folgt stets das, was ich als ausgleichende *Patho-logie* bezeichne: nämlich ein rationales Denken (oder *logos*), das dem mimetischen Affekt (oder *pathos*) innewohnt und das für die mimetische Wende oder *Wiederkehr* charakteristisch ist, die dieses Buch in einem allgemeineren Sinne unterstützt. So beginnt Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* durch eine eigentümliche Umkehr der Perspektiven damit, die prägenden, statt der verunstaltenden Eigenschaften der Mimikry bei Tieren und Menschen zu betonen. Tatsächlich liegt sein Hauptaugenmerk jetzt auf einer evolutionären Bildung oder besser metamorphotischen Wandlung, die zur Geburt des menschlichen Bewusstseins und der Sprache führt. Diese Geburt ist nicht individuell oder autonom. Im Gegenteil, sie geht aus dem Schoß intersubjektiver Formen mimetischer Kommunikation hervor, die wesentlich sind für das, was er nicht ohne Ironie (man beachte die Anführungszeichen) „den ‚Genius der Gattung‘“ nennt (1988, FW 354, KSA 3.590). Seine evolutionäre Hypothese geht tatsächlich über „ganze Rassen und Geschlechterkettenketten“ (S. 239) auf die Zeit der Morgenröte von *Homo sapiens* zurück, um seine natürliche Abstammung zu erklären – und den kulturellen Aufstieg eines Homo mimeticus, dessen heutige Implikationen wir kaum zu bewerten begonnen haben.

Auf der allgemeinsten Ebene liefert Nietzsche eine *patho-logische* Ergänzung zu Darwins Theorie *biologischer* Evolution entlang *bio-kultureller* Leitlinien, die auf originelle Weisen von universalisierenden Metaerzählungen der *kulturellen* Evolution abweichen, welche im 20. Jahrhundert herrschten. So postuliert er beispielsweise keinen gewaltsamen Mord oder ein Opfer am Ursprung der Kultur auf der Grundlage einer rassistischen Verbindung zwischen „Wilden“, „Kindern“ und „begriffsstutzigen Menschen“ als zwanghaften „Neurotikern“, wie Sigmund Freud in *Totem und Tabu* (1986, S. 310) spekuliert – eine psychoanalytische These, die zwar akkurat zu einem ödipalen Mythos passt, aber heute in den Sozial- und Evolutionswissenschaften kaum noch als Hypothese betrachtet wird. Nietzsche stimmt auch nicht mit René Girards kreativer Reformulierung der Freudschen Hypothese eines Gründungsmordes überein, demzufolge Gewalt sich gegen ein Schlachtopfer oder einen „Sündenbock“ entlädt, um einer „Krise der Differenz“ ein kathartisches Ende zu setzen und Moral,



Recht und Kultur auf allgemeinere Weise einzurichten, wie er in *Das Heilige und die Gewalt*<sup>32</sup> vorschlägt (2012, S. 9–134) – ein spekulativer, ahistorischer Zug, der für Girards mimetische Theorie zwar zentral ist, aber dennoch einer zeitgenössischen Theorie des Homo mimeticus bedarf, die in immanenten atheologischen Grundlagen verwurzelt ist.<sup>32</sup> Obwohl Nietzsche tatsächlich aufmerksam gegenüber den gewaltsamen und unbewussten Ursprüngen der Kultur ist und aggressive Instinkte aufgrund von Ressentiments mit Bezug auf die Grundlagen der Moral postuliert, erforscht er auch einen anderen, weniger rivalitätsbetonten und gewaltsamen, kooperativeren und gemeinschaftlicheren, aber auch stärker zukunftsorientierten Weg zu den Ursprüngen von Bewusstsein und Sprache. Zu diesem Zweck konzentriert er sich auf die Rolle, die nicht so sehr von der mimetischen Rivalität und dem Opfertod gespielt wird, sondern von der unbewussten Mimikry und der intersubjektiven Zusammenarbeit, die zentral ist für die Bekräftigung des kollektiven Überlebens einer fragilen, prekären, aber äußerst sozialen Spezies.

Wie wir jetzt gleich sehen werden, ist es Nietzsches Hypothese der kooperativen Mimesis, die Darwins evolutionärer Erklärung „sozialer Gewohnheiten“ wie der „Sprache“ als Ergänzung seines Hauptaugenmerks, das auf der genetischen Evolution lag, am nächsten kommt. Darwin hatte in der Tat bemerkt, dass „seine intellektuellen Fähigkeiten [von größter Wichtigkeit für den Menschen waren]. Er hat verschiedene Waffen, Werkzeuge, Fallen usw. erfunden und weiß sie zu gebrauchen. Er hat sich weiter verbreitet als irgend eine andere hochorganisierte Form [...]. Offenbar verdankt er diese unendliche Überlegenheit seinen intellektuellen Fähigkeiten, seinen sozialen Gewohnheiten [...]“, während er zugleich annahm, dass „die bedeutende Größe des Gehirns des Menschen verglichen mit den Verhältnissen beim Gorilla oder Orang, in enger Beziehung zu seinen höheren geistigen Kräften steht.“ (Darwin, 2002, S. 28–162, 55, 63). Obwohl Nietzsche Darwin häufig kritisch gegenübersteht, führt seine Analyse des Ursprungs der Sprache eine Darwinsche evolutionäre Forschungsrichtung weiter und macht sie komplexer. In jüngerer Vergangenheit erhält sie auch Unterstützung durch neue Entwicklungen (post)evolutionärer Theorie, die die Kluft zwischen Natur und Kultur überbrücken und so verschiedene Perspektiven wie Paläontologie, evolutionäre Psychologie und die Neurowissenschaften umspannen, von denen alle in Nietzsches Genealogie der Ge-

<sup>32</sup> Zu einer Girardschen evolutionären Ergänzung siehe Antonello und Gifford, 2015; zu einer genealogischen Neubewertung von Girards Freudschen erkenntnistheoretischen Grundlagen und der Entwicklung einer nietzscheanischen Alternative siehe Lawtoo, 2023a.

burt des Bewusstseins in embryonaler Form vorkommen und für die Mimetische Studies wesentlich sind. Sehen wir uns das genauer an.

## GENEALOGIE DES BEWUSSTSEINS: DER WILLE ZUR NACHAHMUNG

Nietzsches Ausgangspunkt für seine Darstellung der Geburt von Sprache und Bewusstsein geht über Natur und Kultur hinaus.<sup>33</sup> Er ist weder rein biologisch noch ausschließlich kulturell, sondern entsteht wie ein Phantom aus dem dynamischen Wechselspiel von Tierphysiologie und sozialen Praktiken. Tatsächlich könnten wir sagen, dass er etwas unternimmt, was der französische Soziologe, Philosoph und transdisziplinäre Denker Edgar Morin als „bio-psycho-soziale Integration“ bezeichnen würde (Morin, 1974, S. 200). Wie wir in der Koda ausführlicher sehen werden, zielt auch Morin ähnlich wie Nietzsche darauf ab, einen komplexen Prozess biologischer Abstammung und kulturellen Aufstiegs zu erklären, der ebenso sehr auf einem mimetischen *Überlebensinstinkt* wie auf einer mimetischen *Kultur* der Solidarität beruht.

Zur Präzisierung der Diagnose postuliert Nietzsche die Hypothese, dass für prähistorische Menschen „die Feinheit und Stärke des Bewusstseins immer im Verhältnis zur *Mitteilungs-Fähigkeit* eines Menschen (oder Tiers) [...] stehen, die *Mitteilungs-Fähigkeit* wiederum im Verhältnis zur *Mitteilungs-Bedürftigkeit* [...]“ (FW 354, KSA 3.591f.). Nietzsches Ausgangspunkt ist ebenso physiologisch und evolutionär wie psychologisch und sozial. Indem er die Verletzlichkeit eines Tieres bedenkt, das zu früh geboren wird, dem es an spezialisierten Instinkten fehlt und das somit völlig von anderen abhängig ist, betrachtet Nietzsche die biologische, psychische und soziale Notwendigkeit von *Homo sapiens*, mit anderen zur Sicherung des Überlebens zu kommunizieren, als den immanenten Ausgangspunkt für das, was er als „ausschweifende Vermutung“ (S. 590) bezeichnet, nämlich – und das ist seine Hauptthese – dass „die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins [...] Hand in Hand gehen“, insofern „*das Bewusstsein sich nur unter dem Druck des Mitteilungs-Bedürfnisses entwickelt hat*.“ (S. 591). Das mag in der Tat anfänglich wie eine ausschweifende Hypothese klingen, wenn auch nur deshalb, weil sie einen radikalen Umsturz von Perspektiven bedeutet, der, wie Nietzsche vorwegnimmt, „für ältere [d. h. idealistische] Philosophen“ „beleidigend“ klingen wird.

<sup>33</sup> Zu einer scharfsinnigen und kreativen Anfechtung des binären Gegensatzes von Natur und Kultur bei Nietzsche siehe Bennett und Connolly, 2002. Ich werde auf Bennetts und Conollys Beitrag zur mimetischen Wende in Kapitel 5 und 7 zurückkommen.

(S. 238). Die höchsten Gipfel menschlicher Leistung – nämlich Bewusstsein und Sprache – werden hier nicht als die *Ursache* der Kommunikation, sondern als deren *Wirkung* betrachtet. Es ist nicht das Bewusstsein oder ein rationaler *logos*, der die Kommunikation hervorbringt. Im Gegenteil, es ist eine vorgängige Notwendigkeit der Kommunikation, die vom Gefühl oder *pathos* ausgelöst wird, welche die Quelle unserer Menschwerdung darstellt.

Sprache, Bewusstsein, Kommunikation. Wie sind diese Begriffe genealogisch miteinander verknüpft? Und was meint Nietzsche mit „Mitteilung“, da sie die Sprache nicht voraussetzt, sondern vielmehr die grundlegende Voraussetzung für die Entstehung von Sprache und Bewusstsein ist? Entscheidend ist Folgendes: Für den Nietzsche der mittleren Periode ist Mitteilung zuallererst *keine* sprachliche Form des Austauschs, der auf arbiträre metaphorische Zeichen, Wörter oder *logoi* beschränkt ist, die von einem als isoliert betrachteten Subjekt geäußert werden; vielmehr ist sie ihrem Ursprung nach physiologisch, ihrem Wesen nach intersubjektiv und somit ihrer expressiven Ausrichtung nach im eminenten Sinne sozial, verkörpert und affektiv. Die physiologische Dimension der Kommunikation, die sich in Gesten und Gesichtsbewegungen ausdrückt, ist für Nietzsche besonders wichtig.<sup>34</sup> So betont er, dass „nicht nur die Sprache zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch der Blick, der Druck, die Gebärde;“ (FW 354, KSA 3.592). Auch wenn eine solche Form vorsprachlicher, verkörperter und affektiver Kommunikation immer noch von „Nervenreizen“ ausgelöst wird wie in „Über Lüge und Wahrheit“, liegt das Augenmerk jetzt nicht mehr auf einem unvoreingenommenen, autonomen Subjekt, das die Welt in einem Zustand erkenntnistheoretischer Isolation wahrnimmt. Es handelt sich auch nicht darum, dem Bann einer metaphorischen Kette arbiträrer Verknüpfungen zu unterliegen, die von der Wirklichkeit weg- und zur Schaffung idealer Welten „*hinter* der Welt“ [Hinterwelten] hinführen (Nietzsche, 1988, KSA 5.249). Stattdessen liegt sein Augenmerk jetzt auf einer intersubjektiven, bio-sozio-evolutionären Dynamik, die Subjekte auf *patho*-logische Weise mit anderen Subjekten verbindet, eine Gebärde mit einer anderen Gebärde, einen Gesichtsausdruck mit einem anderen Gesichtsausdruck, und zwar durch ein immanentes soziales Netzwerk mimetischer Kommunikation, bei der das Ich nicht autonom und in sich abgeschlossen ist, sondern ein relationales Phantom, das Teil einer größeren kooperativen Gemeinschaft ist, die danach strebt, in *dieser* Welt zu überleben.

<sup>34</sup> Nicolas Lema Habash ist besonders aufmerksam gegenüber den politischen Implikationen der „Sprache ohne logos“, um die es in diesem Abschnitt geht, siehe Habash, 2019, S. 211–215.

Wie funktioniert diese vorsprachliche Kommunikation? Indem sie darauf beruht, was Nervenreize am besten können: nämlich motorische Bewegungen wie Gesten, Gesichtsausdrücke oder Gebärdenspiel auszulösen, die mit einer affektiven Kraft oder *pathos* ausgestattet sind, um die Lücke zwischen dem Selbst und den anderen zu überbrücken. Nietzsche hatte dieses Phänomen der Spiegelung schon in *Menschliches, Allzumenschliches* diagnostiziert, wenn er schreibt:

Sobald man sich in Gebärden verstand, konnte wiederum eine *Symbolik* der Gebärde entstehen: ich meine, man konnte über eine Tonzeichensprache sich verständigen, so zwar, dass man zuerst Ton *und* Gebärde (zu der er symbolisch hinzutrat), später nur den Ton hervorbrachte. (MA 216, KSA 2.176)

Abermals ist diese Symbolik nicht arbiträr. Sie beruht auf einer Kontinuität zwischen Gebärden und Tönen, zwischen dem *pathos* der Bewegungen und dem *logos* der Mitteilung, die von einer unbewussten Assoziation zwischen außen gesehenen *physiologischen* Bewegungen und innen gefühlten *psychischen* Affekten abhängt.

Wenn unsere Dekonstruktion, um ein altmodisches Wort zu verwenden, der dualistischen, binären Gegensätze von Geist/Körper, Selbst/andere auch über sprachliche metaphysische Prinzipien hinausgeht, so bleibt sie doch in Nietzsches immanenten, verkörperten Prinzipien fest verwurzelt. Dieses *pathos* ist tatsächlich für Nietzsche nicht mehr und nicht weniger als die deutlichste und gewöhnlichste Manifestation eines seiner einflussreichsten und am meisten missverstandenen Begriffe, nämlich des „Willens zur Macht“. Warum? Weil, wie er es in einem Fragment von 1888 formuliert, dieser rätselhafte Begriff über die metaphysischen binären Gegensätze von Sein und Werden hinausgeht, um einen flüssigen, verkörperten und affektiven Trieb zu erschließen, der das Ich gegenüber seiner Umgebung öffnet: „Der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos.“ (Nietzsche, 1964a, 635: S. 429). Der grundlegende Begriff des „mimetischen Pathos“, der, wie wir gesehen haben, den ersten Schritt zur Theorie des Homo mimeticus liefert, die in diesem Buch vorgeschlagen wird, findet somit bei Nietzsche einen privilegierten Ausgangspunkt. Aus diesem mächtigen Affekt oder *pathos* entsteht also eine neue Theorie oder *logos* der Imitation.

Sagen wir es klar und deutlich: Das mimetische Pathos ist nicht einfach pathologisch für die psychische Auflösung der Grenzen der Individuation, die es beinhaltet; es ist auch *patho-logisch* in dem Sinne, dass der Wille zur Macht des *pathos* eine Spiegelform unbewusster Mitteilung auslöst, die nicht nur älter als jede bewusste Sprache oder *logos* ist und älter als die Idee

des Seins, die diese Sprache beinhaltet; es bringt Bewusstsein und Sprache auch in eine miteinander verschränkte Form des evolutionären Werdens. In einem anderen Fragment aus demselben Jahr, das für seine Genealogie der Sprache zentral ist, präzisiert Nietzsche diesen Spiegelungsmechanismus im Sinne eines „psychomotorischen Rapports“, wenn er schreibt: „Die Sprachen haben hier ihren Entstehungsherd: die Tonsprachen so gut als die Gebärden- und Blicksprachen“ (1964a, 809: S. 544). Für Nietzsche ist diese physiologische Form der „Mitteilbarkeit und Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen [...] die Quelle der Sprachen“ und geht auf den „Anfang“ zurück (ebd.); und doch wirft dieser Anfang auch weiterhin ein Licht auf die Gegenwart und vielleicht auch auf die Zukunft. Tatsächlich fährt er fort: „Aber auch heute hört man noch mit den Muskeln, man liest selbst noch mit den Muskeln“ (ebd.). Es gibt also eine muskuläre, physiologische oder besser physio-psychologische Form mimetischer Kommunikation, die ein verkörpertes Ausdrucksmedium darstellt, das die Entstehung sprachlicher Kommunikation unterstreicht, vermittelt und möglich macht. Oder, um es in unserer Sprache auszudrücken, ein mimetischer Wille zur Macht oder ein *Wille zur Nachahmung* löst beim Homo mimeticus eine gespiegelte Form unbewusster Kommunikation aus, die nicht nur älter als die Sprache oder der *logos* ist; sie ist auch *patho*-logisch, denn sie bringt sowohl Bewusstsein als auch Sprache hervor – aus dem mächtigen Reiz des mimetischen *pathos*.

Wir sind jetzt in der Lage zu bestätigen, dass Kommunikation für den reifen Nietzsche nicht auf arbiträren sprachlichen Zeichen beruht, die aus einer rationalen Distanz interpretiert werden müssen; vielmehr hat sie ihren Ursprung in gespiegelten Körperbewegungen und Gesichtsausdrücken, die ein unbewusstes *pathos* als geteilten Affekt oder *sym-pathos* vermitteln. Nietzsche fasst diese Dynamik in charakteristischer Kürze zusammen, wenn er erklärt: „Man teilt sich nie Gedanken mit: man teilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin *zurückgelesen* werden.“ (1964a, 809: S. 545). Dieses Spielungsprinzip, das durch eine unwillkürliche psychomotorische Mimikry Gebärden in Gedanken übersetzt, ist eines der Grundprinzipien dessen, was ich als „mimetisches Unbewusstes“ bezeichne, eine prä-freudianische, aber auch post-freudianische Alternative, auf die ich zurückkommen werde.<sup>35</sup> Für den Augenblick möge es genügen zu sagen, dass dies ein relationales, physio-psychologisches und daher verkörpertes Unbewusstes ist, das die menschliche Seele (*psy-*

<sup>35</sup> Eine erste Darstellung des mimetischen Unbewussten habe ich in Lawtoo, 2013 gegeben; siehe auch Lawtoo, 2019a, 2023b.

che) an unseren Tierkörper (*soma*) zurückbindet, das Ich wohl oder übel für äußere Einflüsse durchlässig sein lässt, es formbar und anpassungsfähig macht und, so fügen wir jetzt hinzu, aus Weisen der verkörperten Kommunikation hervorgeht, die nicht auf arbiträren sprachlichen Zeichen beruhen, sondern vielmehr auf der Mimikry körperlicher Bewegungen, die am Ursprung psychischer Empfindungen und Gedanken stehen.

Klingt dieses Spiegelungsprinzip vertraut? Dem zeitgenössischen Leser, der jüngere Entwicklungen kritischer Theorie aufmerksam verfolgt, die über die traditionelle Aufteilung der zwei Kulturen hinausgehen, wird die ziemlich erstaunliche Tatsache nicht entgangen sein, dass Nietzsche, während er in den 1880er Jahren schrieb, *um mehr als ein Jahrhundert* vorwegnahm, was in den 1990er Jahren als revolutionäre Entdeckung bejubelt wurde, nämlich die Entdeckung einer Gesamtheit von Nervenzellen, die ein erneutes Interesse an der Mimesis während der Dämmerung des 21. Jahrhunderts ausgelöst und die unter der Rubrik „Spiegelneuronen“ gruppiert wurde. Nachdem sie ursprünglich von Giacomo Rizzolatti und seinem Team an der Universität von Parma, Italien, im Areal F5 des prämotorischen Kortex von Makaken entdeckt worden waren, wurden Spiegelneuronen später bei Menschen in der verzweigten Form eines „Spiegelneuronensystems“ (mirror neuron system, MNS) gefunden (Rizzolatti und Sinigaglia, 2008). Kurz gesagt, sind Spiegelneuronen Motorneuronen, d. h. Neuronen, die für Bewegung verantwortlich sind und die nicht nur aktiviert werden oder „feuern“, wenn wir eine Bewegung vollziehen, sondern auch – und das ist die Entdeckung –, wenn wir sehen, wie andere eine Bewegung vollziehen, insbesondere zielgerichtete Bewegungen wie Greifen und Halten, aber auch Gesichtsausdrücke, Bilder und Töne, die ebenfalls eine unbewusste Aktivierung, gespiegelte Empfindung und verkörperte Imitation im Selbst auslösen. Die Genealogie des mimetischen Unbewussten zeigte bereits, dass diese Entdeckung bedeutende und bislang weitgehend uneingestandene Vorläufer bei philosophischen Ärzten findet, die ihre Aufmerksamkeit auf die Spiegelungsbeziehung zwischen Bewegungen und Empfindungen richteten, auf das, was wir sehen und was wir empfinden.

In Fortführung dieser entstehenden Forschungsrichtung können wir jetzt sagen, dass Nietzsche, für den, was wir nicht vergessen wollen, „der Leib eine große Vernunft [ist]“ (Za I, KSA 4.39) diesen Spiegelungsmechanismus bereits mit feinfühligster phänomenologischer Präzision beschreibt. Seine Genealogie des Homo mimeticus hat ein charakteristisches Janusgesicht: Sie blickt zurück auf die imitativen Ursprünge menschlicher Praktiken, tut das aber, um besser in die Zukunft voraus blicken zu können. In

*Morgenröte* (1881) entwickelt er diese gespiegelte Kommunikation folgendermaßen:

Um den andern zu verstehen, das heißt, um *sein Gefühl in uns nachzubilden*, [...] [erzeugen wir in uns] das Gefühl nach den *Wirkungen*, die es am anderen übt und zeigt [...], indem wir den Ausdruck seiner Augen, seiner Stimme, seines Ganges, seiner Haltung (oder gar deren Abbild in Wort, Gemälde, Musik) an unserem Leibe nachbilden [...] Dann entsteht in uns ein ähnliches Gefühl, infolge einer alten Association von Bewegung und Empfindung [...]. (M 142, KSA 3.134)

Dieses spiegelnde, nicht-arbiträre Prinzip gestattet das Verstehen anderer geistbegabter Wesen (oder einer Theorie des Geistes), das keine rationale Vermittlung eines sprachlichen Bewusstseins (oder eine Theorie-Theorie) erfordert. Stattdessen stimmt es vollkommen mit dem überein, was als „verkörperte Simulation“ (oder Simulationstheorie) bezeichnet wurde, und eröffnet eine geteilte und relationale Auffassung von Subjektivität, die Vittorio Gallese als „geteilte Mannigfaltigkeit der Intersubjektivität“ bezeichnet (2003, S. 171) und die ich unter den nietzscheanischen Begriff der „mimetischen Mitteilung“ fasse. Das bedeutet außerdem, dass die Tradition des mimetischen Unbewussten, auf der dieser Spiegelungsmechanismus beruht, um mehr als ein Jahrhundert die Entdeckung von Spiegelneuronen vorwegnimmt und ihr somit den Weg bereitet.

Dieser genealogische Punkt verdient es, in einer Kultur hervorgehoben zu werden, die häufig meint, dass die Zukunft origineller Entdeckungen in erster Linie bei den exakten Wissenschaften liegt, während die Geisteswissenschaften auf endlose Wiederholungen vergangener Ideen beschränkt sind. Das ist in der Tat das Risiko antiquarischer Geschichte, die immer noch viele Gebiete der Geisteswissenschaften dominiert; doch für die Genealogie sind Tradition und Innovation weit davon entfernt, Gegensätze zu sein. Im Gegenteil, die Genealogie des *Homo mimeticus* beginnt uns zu lehren, dass revolutionäre Entdeckungen sich tatsächlich als *Wiederentdeckungen* alter Prinzipien erweisen könnten, die jetzt auf empirischer Basis endlich bestätigt sind und zur Förderung einer transdisziplinären *Wiederkehr* der Mimesis auf der kritischen und theoretischen Bühne beitragen.

Aber Nietzsche gestattet uns, noch weiter zu gehen. Er betont außerdem etwas paradoxerweise, dass seine neue genealogische Verbindung „alt“ ist. Seine Genealogie hat somit eine umfassendere philosophische Behauptung aufzustellen. Der Reflex der Mimesis führt zurück auf die *phylogenetische* Entstehung von *Homo sapiens*, und dieser Schritt zurück gestattet uns, zu

weitreichenderen Hypothesen vorzuspringen, die für die Geburt des Homo mimeticus wesentlich sind. Nietzsche fügt nämlich hinzu, dass die Sprache und das Bewusstsein des Menschen aus einer allzumenschlichen Abhängigkeit von anderen entstanden, die auf Beziehungshaftigkeit, Affektivität und vor allem vorsprachlichen Kommunikationsformen beruhten, welche von spiegelartigen Reflexen abhingen, die für unsere Spezies wesentlich sind. Mimetische Triebe werden für Nietzsche nämlich durch eine wesentliche Zerbrechlichkeit, Abhängigkeit und Furchtsamkeit verstärkt, die gemeinsam Beziehungshaftigkeit, intersubjektive Kommunikation und in den besten lebensbejahenden Szenarien auch Kooperation fördern. Er erläutert seine genealogische Hypothese in *Morgenröte* in einer Passage, die die Geburt des „Genius der Gattung“ weiter erklärt – aus der „Zerbrechlichkeit der Natur des Menschen“. Sie lautet folgendermaßen:

Fragen wir, wodurch die Nachbildung der Gefühle anderer uns so geläufig geworden ist, so bleibt kein Zweifel über die Antwort: Der Mensch, als das furchtsamste aller Geschöpfe vermöge seiner feinen und zerbrechlichen Natur, hat in seiner *Furchtsamkeit* die Lehrmeisterin jener Mitempfindung, jenes schnellen Verständnisses für das Gefühl des anderen (auch des Tieres) gehabt. In langen Jahrtausenden sah er in allem Fremden und Belebten eine Gefahr: Er bildete sofort bei einem solchen Anblick den Ausdruck der Züge und der Haltung nach und machte seinen Schluß über die Art der bösen Absicht hinter diesen Zügen und dieser Haltung. (M 142, KSA 3.134)

Angst, Furchtsamkeit und Zerbrechlichkeit stehen somit am Ursprung der vorsprachlichen Formen mimetischer Kommunikation, die in spiegelnden physiologischen Prinzipien einen subtilen und schnellen Modus des Verstehens finden. Wie weit sind wir entfernt von der Karikatur Nietzsches als des bedingungslosen Verfechters starker, autonomer, anti-mimetischer, aber gar nicht besonders geistreicher Raubtiere.

Das ist tatsächlich dieselbe Hypothese, die auch Nietzsches Genealogie von Bewusstsein und Sprache in *Die fröhliche Wissenschaft* prägt, wo er erklärt: „Er brauchte, als das gefährdetste Tier Hilfe, Schutz, er brauchte seinesgleichen, er mußte seine Not ausdrücken, sich verständlich zu machen wissen [...]. (FW 354, KSA 3.591). Die Spiegelung von Gebärden und Gesichtsausdrücken ermöglichte es, dass diese affektive Not (*pathos*) rasch mitgeteilt wurde, nämlich durch eine unbewusste Mimesis, die der Entstehung von Bewusstsein und Sprache (*logos*) den Weg bereitet. Nietzsche zufolge liefert die Schnelligkeit, die durch ein reflexhaftes Mitgefühl (*sym-pathos*) erzeugt wurde, die immanente Grundlage, auf der der Dialog (*dia-logos*, durch Wörter) tatsächlich beruht. Aufgrund ihrer wesentlichen



Verletzlichkeit erwiesen sich die prähistorischen Menschen als abhängige, relationale und kooperative Wesen. Ihr „Bewusstsein“ war also nicht monadisch, autonom und individuell in sich abgeschlossen; vielmehr war es von Anfang an Teil eines verzweigten Netzwerks des mimetischen *pathos* – oder des Willens zur Macht – das Nietzsche auch als „Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch“ bezeichnet. (S. 591)

Das mimetische Pathos steht am Ursprung des Verbindungsnetzes, von dem das kollektive Überleben von *Homo sapiens* abhängt; die evolutionäre Macht unserer Spezies liegt nicht im autonomen Ich, sondern im intersubjektiven Verbindungsnetz, das Phantom-Iche miteinander verbindet. Wir können jetzt besser verstehen, warum Nietzsche sagt, dass der „Wille zur Macht [oder *pathos*] die primitive Affekt-Form ist, dass alle anderen Affekte nur seine Ausgestaltungen sind“ (1964, 688: S. 465). Nietzsche, der Philologe, verwendet den Begriff „primitiv“ wörtlich und somit etymologisch (vom Lateinischen *primus*, der erste), um eine genealogische Einsicht zu unterstützen: nämlich das das erste mimetische *pathos* das Selbst an die anderen durch einen originären Willen zur Nachahmung bindet, der ein immanentes, verkörpertes, relationales und außerordentlich soziales Bewusstsein hervorbringt. Dieses Bewusstsein ist daher nicht in einem solipsistischen Ich lokalisiert, sondern im sozialen Netzwerk der Mit-teilung, die das Selbst und die anderen sowohl verbindet [Mit] als auch trennt [Teilung] in einer Doppelbewegung zwischen mimetischen und anti-mimetischen Tendenzen, die Nietzsche häufig mit einer widersprüchlichen und somit agonistischen Redewendung als „*Pathos der Distanz*“ bezeichnete (GM 2, KSA 5.259).

Meine Behauptung lautet, dass diese dynamische Spannung oder Pendelbewegung zwischen der unbewussten Unmittelbarkeit des Pathos und der bewussten Vermittlung der Distanz das pochende Herz der mimetischen Wende oder der Rück-kehr zu einer atheologischen und zukunftsorientierten Theorie der Mimesis ist, die die folgenden Seiten motiviert. Sie liefert auch den Anstoß oder *coup d'envoi*, der die Mimetic Studies als transdisziplinäres Gebiet, das auf intersubjektive, relationale und Kommunikationsprozesse achtet, in Bewegung setzt. Immer wieder werden wir sehen, dass der Homo mimeticus zutiefst anfällig für das reflexhafte *pathos* der Mimesis ist, seine Macht mit dem Körper erfährt, manchmal zum Schlechteren, und eine Vielzahl pathologischer Perspektiven eröffnet, die im digitalen Zeitalter neue Aufmerksamkeit verdienen. Und doch kann dieses nachahmende Subjekt zugleich und widerspruchslos auch alle Werkzeuge des kritischen Bewusstseins und des *logos* mobilisieren, den dieses Bewusstsein behaltet, um eine diagnostische Distanz aus dem mimetischen *pathos*

zu errichten, das für die *Patho-logie* des philosophischen Arztes konstitutiv ist – wobei der klinische *logos* umso schärfer ist, als dieses mimetische *pathos* von außen gesehen und von innen erfahren wird. Der *Homo mimeticus* ist also nicht nur deshalb janusköpfig, weil er in zwei entgegengesetzte Richtungen schaut und den Vorsitz über Abgänge und neue Ankünfte führt, sondern auch deshalb, weil er sowohl auf das *pathos* als auch auf den *logos* zurückgreift, um Ländereien zu kartieren, die erst noch erkundet werden müssen.

Abermals ist eine mächtige Umkehrung von Perspektiven oder ein Perspektivismus in Nietzsches janusköpfiger mimetischen *Patho-logie* am Werk. Das treibende *telos* seiner Genealogie behauptet, dass Menschen nicht deshalb soziale Lebewesen sind, weil sie ein individuelles Bewusstsein haben. Im Gegenteil, sie haben ein geteiltes Bewusstsein aufgrund ihrer zerbrechlichen Natur, die sie als außerordentliche soziale Wesen zur Kooperation führt, zunächst unbewusst und dann bewusst. Daher wiederholt Nietzsche den Hauptpunkt seiner genealogischen Umkehrung, den er als nichts weniger als „das Wesen von Phänomenalismus und Perspektivismus“ betrachtet, wenn er sagt:

Mein Gedanke ist, wie man sieht: daß das Bewußtsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Herden-Natur ist; daß es, wie daraus folgt, auch nur in bezug auf Gemeinschafts- und Herden-Nützlichkeit fein entwickelt ist [...].  
(FW 354, KSA 3.592)

Für Nietzsche gibt es also ein mimetisches Prinzip oder einen Willen zur Nachahmung zur Zeit der Morgendämmerung des Bewusstseins und der Sprache, der für diese originelle Gattung alias *Homo sapiens* charakteristisch ist. Ich wiederhole, dass der „Genius“ der Gattung letztlich ein mimetischer Genius war, denn er wurde von der unbewussten Macht spiegelnder Reflexe ausgelöst, die kennzeichnend für *Homo mimeticus* sind.

Das bedeutet auch, dass die Macht des Menschen nicht von einer autarken, gewaltsamen Machomacht her stammt, die nur in souveränen, patriarchalischen und ziemlich raubtierartigen Individuen verwurzelt ist – obwohl sie sicherlich ihre herrschende sozio-politische Erscheinungsform bleiben. Vielmehr entsteht sie aus einer wesentlichen allzumenschlichen Verletzlichkeit und Abhängigkeit von mütterlichen Formen nicht-verbaler Kommunikation, die die Kanäle des mimetischen *pathos* öffnet, durch die der Wille zur Macht als Netzwerk fließt – und gemeinschaftlichere und zukunftsorientiertere genealogische Schritte für eine laufende Hominisierung in der Zukunft eröffnet.

## SCHRITTE ZUR HOMINISIERUNG DER ZUKUNFT

Mit wenigen Ausnahmen blieb Nietzsches „ausschweifende Vermutung“, dass eine unbewusste körperliche Mimesis von Gebärden und Gesichtsausdrücken am vorhistorischen Ursprung des menschlichen Bewusstseins und der Sprache liegt, im Hintergrund rationalistischer und ahistorischer philosophischer Strömungen, die im abendländischen Denken dominierten. Das heißt, Strömungen, die etwas abseits auch einen Schatten auf die (post)strukturalistische Generation werfen. Nietzsche war es schon bald klar, dass das „ursprüngliche Versagen der Philosophen“ darin besteht, dass sie den Begriff des „Menschen“ in der Regel als „*aeterna veritas*“ betrachten (MA 2, KGA IV, 2, S. 20). Da es Philosophen oft an einem Sinn für historisches Urteilsvermögen mangelt, so Nietzsche weiter, erkennen sie nicht, dass „alles *Wesentliche* der menschlichen Entwicklung in Urzeiten vor sich gegangen [ist], vor jenen vier Jahrtausenden, die wir ungefähr kennen.“ (2, S. 21).<sup>36</sup> Nietzsches Hypothese zur Geburt von *Homo sapiens* wird zwar bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts warten müssen, um empirische Bestätigungen außerhalb der Grenzen der Philosophie zu finden. Wie wir zu schätzen gelernt haben, scheinen seine Beobachtungen häufig extravagant zu klingen, weil sie unzeitgemäß sind und somit zukünftige Entdeckungen vorwegnehmen. Tatsächlich hat er möglicherweise eine genealogische Hypothese zur Lösung eines der größten Rätsel der Evolution des Menschen angeboten. Nämlich für den „großen Sprung nach vorn“, der vor etwa 75 000 Jahren stattfand und eine radikale Wende in der Entstehung von *Homo sapiens* markierte.

Wir wollen also den Rahmen unserer Genealogie des Homo mimeticus erweitern.

Während Paläoanthropologen in der Regel darin übereinstimmen, dass das menschliche Gehirn seine gegenwärtige Kapazität vor etwa 300 000 Jahren erreichte, begannen entscheidende Merkmale des Menschen wie die Schöpfung von Symbolen, die Herstellung komplexer Werkzeuge, Höhlenmalerei, religiöse Überzeugungen, Musik und Sprache erst viel später zu erscheinen, etwa um 70 000 – 50 000 v. Chr. Warum so spät? Die traditionelle (Darwinsche) Evolutionshypothese würde nach einer genetischen Mutation suchen, die für diesen Sprung nach vorn verantwortlich war, aber diese Hypothese erklärt nicht die Geschwindigkeit, mit der eine solche Verwandlung des Menschen stattfand und sich über die Welt verbreitete. Ein

<sup>36</sup> Die Passage präzisiert: „Alles was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist im Grunde nicht mehr, als ein Zeugnis über den Menschen eines *sehr beschränkten* Zeitraums.“ (Nietzsche, 1999, S. 24)

alternativer Ausgangspunkt wurde von dem französischen Paläontologen André Leroi-Gourhan vorgeschlagen. In seiner wegweisenden Studie *Le geste et la parole* (dt. *Hand und Wort*) (1964, 1965/1980) liefert er eine evolutionäre Stütze zugunsten der (nietzscheanischen) Hypothese, dass die Ursprünge der Sprache nicht von Gebärden und Gesichtsausdrücken getrennt werden können. Tatsächlich macht Leroi-Gourhan geltend, dass die Geburt der Sprache nicht fix und fertig aus dem Gehirn von *Homo sapiens* hervorging – wie die von Pallas Athene aus dem Kopf von Zeus, wie eine „zerebralistische“ anthropologische Tradition nahe legte, die sich von Rousseau bis Lévi-Strauss erstreckt. Vielmehr hat sie geringere, immanenter und, ohne idealistischen Philosophen zu nahe treten zu wollen, bescheidenere physiologische Ursprünge.

Wenn unser Körper unsere größte Vernunft ist, dann sollten Philosophen damit beginnen, ihren Blick vom Ideenhimmel abzuwenden und auf ihre Hände und Füße zu schauen. Leroi-Gourhan zufolge stammt die Sprachfähigkeit des Menschen vom Fuß und der aufrechten Haltung her (*station verticale*), die er ermöglichte, was wiederum die Hand zur Hervorbringung von Werkzeugen und Gebärden (*le geste*) befreite, die Sichtbarkeit des Gesichts steigerte, während es selbst Schritt für Schritt kürzer wurde (*face courte*), was physiologisch die Entwicklung von Mitteilungen durch das Gesicht und schließlich durch den Mund (*la parole*) ermöglichte. Leroi-Gourhan fasst seine unzeitgemäße These folgendermaßen zusammen: „Aufrechter Gang, kurzes Gesicht, Hände, die bei der Fortbewegung frei bleiben, und der Besitz beweglicher Werkzeuge, dies sind in der Tat die fundamentalen Merkmale der Menschheit“ (1980, S. 36). Diese Genealogie der Befreiung der Hand, die auf die Rolle des „der Hand zugeordnete[n] Werkzeug[s] und d[er] dem Gesicht zugehörige[n] Sprache“ (S. 38) achtet, bestimmt Leroi-Gourhan zufolge die beiden Hauptpole, die möglicherweise für die Beschleunigung des Evolutionsprozesses verantwortlich sind, der zur vollständigen Entwicklung der einzigartigen Fähigkeiten von *Homo sapiens* führte, u. a. zur mündlichen und schließlich zur schriftlichen Mitteilung (S. 38). Leroi-Gourhan fährt fort: „Die erstaunliche Beschleunigung des Fortschritts“, die die jüngere Menschheitsgeschichte kennzeichnet, „hängt mit zwei Entwicklungen zusammen: Einmal fließt vernünftiges Denken in die technischen Operationen ein, und zum anderen nimmt die Sprache die Hand im graphischen Symbolismus in Dienst und gelangt so zur Schrift.“ (1980, S. 491). Ja, die Schrift ist eine grundlegende genealogische Errungenschaft. Niemand bestreitet das, gewiss nicht Leute, die ihre Tage mit dem Schreiben von Büchern verbringen.

Und doch, vor dem Erreichen des allerjüngsten Stadiums der *écriture* und der Externalisierung des Gedächtnisses, die diese beinhaltet und die poststrukturalistische Leser von Leroi-Gourhan faszinierte (siehe Derrida, 1983, S. 148–156; Stiegler, 2009, S. 45–179), nehmen Genealogen des Homo mimeticus ihren Ausgangspunkt von einer bescheideneren, aber grundlegenden, verkörperten Prämisse aus. Tatsächlich ist es entscheidend hervorzuheben, dass es das Wechselspiel von Gebärden und Mimik ist, das für den Paläontologen wie für Nietzsche vor ihm über einen langen Evolutionsprozess der Hominisierung zu Sprache, Bewusstsein und schließlich zur Schrift führte. So präzisiert Leroi-Gourhan:

Dieses reflektierte Denken, das sich wahrscheinlich schon seit den Ursprüngen der Anthropinen konkret in einer vokalen und mimischen Sprache [*langage vocale et mimique*] ausdrückt, gewinnt in der oberen Altsteinzeit den Zugang zu Darstellungsformen, die es dem Menschen gestatten, sich über die materielle Gegenwart hinweg auszudrücken. (1980, S. 244)

Nietzsche würde im Grunde mit der ursprünglichen Funktion der Mimik übereingestimmt haben. Vielleicht hätte er auch eine mimetische Ergänzung hinzugefügt, nämlich dass die Zerbrechlichkeit, Abhängigkeit und der Mangel an Spezialisierung des menschlichen Tieres eine Schlüsselrolle für die Entwicklung relationaler Formen gespiegelter Kommunikation, des Teilens und der Kooperation spielten, die sich zeitgenössischeren Hypothesen zufolge als zentral für die Geburt von *homo sapiens-mimeticus* erweisen – aufgrund der Immanenz von spiegelnden Reflexen.

Von der Philosophie zur Paläoanthropologie möchten wir auch hier wieder das perspektivische Objektiv der *Patho-logien* des Homo mimeticus wenden. Wir können jetzt auch die Neurologie hinzufügen, um dieses evolutionäre Rätsel aus dem transdisziplinären Blickwinkel der neuen Mimetic Studies zu lösen. Indem er die Theorie der Spiegelneuronen aus evolutionärer Perspektive weiterführt, entwickelt der Neurowissenschaftler V. S. Ramachandran in einem Kapitel von *The Tell-Tale Brain* (2011) (dt.: *Die Frau, die Töne sehen konnte*, 2013) mit dem Titel „Die Neuronen, die unsere Zivilisation prägten“ eine kühne neuro-bio-kulturelle Hypothese, die viele überraschte, aber Nietzsche nicht überrascht hätte: „Spiegelneuronen spielen eine wichtige Rolle für unsere Entwicklung zu der einzigen Spezies, die über Kultur verfügt [...]: Sie ermöglichen uns die Nachahmung.“, und Ramachandran fügt hinzu „Nachahmung [könnte] der entscheidende Schritt in der homininen Evolution gewesen sein, und uns in die Lage versetzt haben, Wissen durch Modellverhalten weiterzugeben.“ (2013, S. 207). Indem er Abstand von einer rein genetischen Auffassung der Evolution

nimmt, um eine komplexe *kulturelle* Umwandlung zu erklären, die kennzeichnend für *Homo sapiens* ist, beginnt Ramachandran wie Nietzsche vor ihm damit, dass er betont, wie wir Menschen „darauf angewiesen [sind], dass man uns rund um die Uhr versorgt und beaufsichtigt.“ (S. 185). Und er tut das, um die Rolle der Imitation im Allgemeinen und der Spiegelneuronen im Besonderen für die Entwicklung von Sprache und der Weitergabe von Kultur in den Vordergrund zu stellen.

Durch die Konzentration auf bedeutende technische Innovationen, aber auch auf Ästhetik, auf die menschliche Fähigkeit zum Lesen der Gedanken anderer und auf das Selbstbewusstsein baut Ramachandran auf Rizzolatis Einsicht auf, dass Spiegelneuronen möglicherweise „der Vorläufer unseres berühmten Broca-Areals“ sind – d. h. ein Gehirnareal, das „beim Menschen für die Sprachäußerungen zuständig ist“ (S. 193) –, um eine Hypothese für die Entstehung der Sprache während der Morgendämmerung menschlicher Vorgeschichte aufzustellen. So macht er beispielsweise geltend, dass ein „primitives, gestisches Kommunikationssystem [man lese MNS] bereits vorhanden [war], das dann als Gerüst für die Entwicklung der gesprochenen Sprache diente.“ (S. 190). Diese Hypothese gestattet Ramachandran, über die Skylla strukturalistischer Darstellungen, die auf der Auffassung der Sprache als eines autonomen Systems gegründet sind, und die Charybdis universaler transhistorischer Hypothesen über gründende Opfermorde hinauszugehen. Stattdessen eröffnet er eine genealogische Hypothese, die den Kräften oder dem Pathos der Mimesis und dem Willen zur Nachahmung vertraut, die sie für die „Übersetzung von Gebärden in Wörter“ beinhaltet und allgemeiner für die Weitergabe kultureller Praktiken durch die Imitation von Beispielen, anstatt durch genetische Mutation. So kommt er zu dem Schluss, dass „die zunehmende Vervollkommnung eines einzigen Mechanismus – etwa der Imitation und des Erkennens von Absichten – den enormen Abstand zwischen unserem Verhalten und dem der Affen erklären [könnte].“ (S. 209)

In jüngerer Vergangenheit betrachtet Rizzolati selbst Ramachandrans Hypothese als „attraktiv“; außerdem stützt er sie. So schlägt Rizzolati vor, dass dank der genetischen Evolution, die zu einer „hinreichenden Anzahl von Spiegelneuronen“ bei *Homo sapiens* führte, „die Menschen sich von der langsamen Darwinschen Evolution befreien und in der Lage waren, eine kulturelle Evolution in Gang zu setzen, die die Welt rasch veränderte und uns in sehr kurzer Zeit zur gegenwärtigen Welt brachte.“ (Rizzolati und Gnoli, 2016, S. 182) Eine verkörperte gespiegelte Kommunikation durch Minen- und Gebärdenspiel könnte somit schließlich als *Brücke* zwischen offenen, durchlässigen und relationalen Subjekten auf dem Weg zur Entste-

hung von Sprache, Bewusstsein und Kultur gedient haben. Vielleicht hat sie sogar eine Rolle für die „evolutionäre Brücke“ gespielt, die die Entstehung des „Genius der Gattung“ möglich machte – aus einem kommunikativen mimetischen Pathos oder Willen zur Nachahmung heraus. Die Paradoxie ist nicht ohne Ironien: Die Imitation erweist sich als Quelle der menschlichen Originalität; *Homo sapiens* entsteht aus dem *Homo mimeticus*.

Ich gestehe, dass dies eine kühne Umstürzung von Perspektiven ist, die uns drängt, die Grundlagen dessen neu zu denken, wer wir als Gattung sind. Skeptiker könnten sich Sorgen darum machen, dass sie durch einen übermäßigen Glauben an Spiegelneuronen beeinflusst ist. Ich teile dieses Bedenken. Tatsächlich bin ich selbst rationalistischen Interpretationen von Spiegelneuronentheorien kritisch gegenüber gestanden. Sie betonen vielleicht deren Rolle für das Verstehen der Handlungen und Absichten anderer zu sehr zu Lasten anderer, vielleicht weniger auf Verstehen beruhenden, aber gleichfalls spiegelnden, gewaltsamen und irrationalen Reaktionen, die ebenfalls ausgelöst werden können<sup>37</sup> – wie wir in Teil 3 im Hinblick auf politische Pathologien Gelegenheit zu bestätigen finden werden. Um dieser Hypothese gegenüber fair zu sein, sollten wir, wenn wir das perspektivische Objektiv unserer *Patho-logie* weiter wenden, festhalten, dass sie auch in jüngeren Perspektiven Unterstützung findet, die unabhängig von der Theorie der Spiegelneuronen entwickelt wurden, aber für die Erklärung des *Homo mimeticus* relevant sind.

Auf dem Gebiet der Evolutionspsychologie zum Beispiel postuliert Michael Tomasello die Imitation von Gebärden oder das Gebärdenspiel als zentral für *The Origins of Human Communication* (2008) (dt.: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, 2009). Wie Tomasello es ausdrückt: „Meine evolutionäre Hypothese [ist], dass die ersten, nur beim Menschen vorkommenden Formen der Kommunikation im Zeigen und Gebärdenspiel bestanden“, d. h. Gebärden und Ausdrucksformen, die er für die menschliche „Kooperation“ auf der Grundlage „geteilter Intentionalität“ als zentral erachtet und aus der, wie er hinzufügt, „arbiträre sprachliche Konventionen durch Evolution entstanden sein könnten“ (2009, S. 13) Während er auf die evolutionäre Anthropologie und vergleichende Studien von Menschenaffen und Kindern zurückgreift, macht Tomasello geltend, dass, philosophisch gesehen, die „hauptsächlichen theoretischen Argumente“ für geteilte Intentionalität und kooperative Kommunikation von „Klassikern wie Wittgenstein“ (S. 354) geliefert werden. Und zwar zu Recht, denn Wittgenstein behauptet auch: „Was wir Bedeutung nennen, muss mit der

---

<sup>37</sup> Siehe Lawtoo, 2019a, S. 48ff.

primitiven Gebärdensprache (Zeigesprache) zusammenhängen“ (in Tomasello, 2009, S. 12; siehe auch Gebauer, 2009). Der Hinweis erübrigt sich, dass die Behauptung, dass „Zeigegesten und Gebärdenspiel [...] auf eine Weise ‚natürlich‘ [sind], wie es ‚arbiträre‘ sprachliche Konventionen nicht sind.“ (S. 20), bei einem anderen klassischen Gelehrten, der auch ein Gelehrter der Althilologie war, wie Nietzsche, eine zusätzliche Quelle theoretischer Argumente findet, auf die die mimetische Wende oder die *Rück-kehr* zur Mimesis zurückgreift.

Zuletzt und um uns völlig in die Gegenwart zu versetzen, fügt Nietzsche seiner Genealogie einen mütterlichen Aspekt hinzu. Wie seine Behauptung bezüglich des Kindes, das seine Mutter versteht, nahe legt – eine Behauptung, mit der wir begonnen haben –, richtete er seine Aufmerksamkeit tatsächlich auf die Geburt der Sprache und Kommunikation aufgrund mütterlicher Einflüsse und kollektiver Kooperation entlang immanenter, verkörperter und mitgefühlshafter Linien, die eine produktive Resonanz bei feministischen Philosophinnen wie Adriana Cavarero finden, der wir bald begegnen werden.<sup>38</sup> Da das Ziel dieses Kapitels darin besteht, die Genealogie der relationalen Grundlagen, die den Homo mimeticus beseelen, so weit wie möglich zurückzuverfolgen, möchte ich mich jetzt einer Anthropologin und Primatologin zuwenden, die unsere mimetische Hypothese teilt und außerdem eine mutterbezogene Ergänzung hinzufügt. Sarah Blaffer Hrdy ist in dieser Hinsicht beispielhaft.<sup>39</sup>

Auf Tomasello aufbauend, führt Hrdy die kooperationsbezogene Erklärung der evolutionären Ursprünge des empathischen und relationalen Bewusstseins der Menschen weiter. Diese Erklärung fügt unserer Genealogie eine weitere Bestätigung hinzu. Wie der Titel ihres Buchs nahe legt, konzentriert sich Hrdy auf *Mothers and Others* (2009) (dt.: *Mütter und andere*, 2010), um die „evolutionären Ursprünge des wechselseitigen Verstehens“ (wie der Untertitel des Buches lautet) in den Vordergrund zu rücken. Sie tut das, indem sie sich auf kooperative, in erster Linie, aber nicht ausschließlich mütterliche Formen der Erziehung bezieht, die offen für nicht-elterliche Betreuung (oder alloparentale Fürsorge) sind, was eine unmittelbare Resonanz mit Nietzsches Hypothese des Bewusstseins als einem „sozialen Netzwerk“ findet. Wie Hrdy es bündig formuliert: „Kooperative Aufzucht kam, bevor das Gehirn größer wurde“ (2010, S. 244) Ihre Evolutionshypothese macht die dominanten individualistischen, auf Gewalt oder Eigennutz bezogenen Interpretationen des menschlichen Verhaltens (oder der Gene) komplexer,

<sup>38</sup> Zu einer einleitenden Darstellung mütterlicher Formern nichtsprachlicher Kommunikation siehe Lawtoo, 2013 40–43, 272–276, und Cavarero und Lawtoo, 2021, S. 192–196.

<sup>39</sup> Siehe auch Baetens, de Graef und Mandolessi, 2020, S. 30–36.



indem sie sich auf das allzumenschliche Bedürfnis nach Kooperation als *die* Quelle der Entwicklung der mimetischen Fähigkeit von Neugeborenen konzentriert, vom Standpunkt der anderen aus sowohl zu fühlen als auch zu denken. Wie Hrdy es ausdrückt: „Ohne die ganz eigene Verbindung von Empathie und mentaler Kognition [die sich aus der Bindung des Kindes an eine Vielzahl mütterlicher/alloparentaler Verwandter ergibt] wären wir Menschen nicht entstanden.“ (S. 47.) Und in einer Passage, die es verdient, hier reproduziert zu werden, fügt sie eine ausdrücklich mimetische Stimmung hinzu: „Ohne die Fähigkeit, und kognitiv und emotional in eine andere Person hineinzusetzen, zu fühlen, was sie fühlt, uns für ihre Ängste und Motive, Sehnsüchte, ihren Kummer, ihre Eitelkeiten und andere Einzelheiten ihrer Existenz zu interessieren, ohne diese Mischung aus Neugier auf andere und emotionaler Identifikation mit ihnen, einer Kombination, die zu wechselseitigem Verstehen und manchmal auch zu Mitgefühl führt, hätte es *Homo sapiens* nie gegeben.“ (ebd.)<sup>40</sup>

Wäre *Homo sapiens* nicht in erster Linie *mimeticus* gewesen, hätten wir uns nie entwickelt, um auch nur danach zu streben, überhaupt *sapiens* zu werden, was nicht bedeutet, dass dieses Ideal erfolgreich verwirklicht wurde. Ganz im Gegenteil, wie wir sehen werden. Im Augenblick wollen wir festhalten, dass die affektive Versetzung des Selbst in den Geist und die Rolle der anderen, emotionale Identifikation, Mitgefühl oder, um es in unserer Sprache auszudrücken, *sym-pathos*, allesamt Teil mimetischer Kommunikationsformen sind, die unsere kooperative Gattung höchstwahrscheinlich hervorbrachten und unsere außergewöhnliche evolutionäre Ausbreitung auf dem Planeten Erde ermöglicht haben, zum Guten und Schlechten.

Zahlreiche andere evolutionäre Erklärungen aus jüngerer Vergangenheit, die die Rückkehr der Aufmerksamkeit auf die Zentralität der Mimesis für die Entwicklung des Menschen betonen, könnten erwähnt werden, aber diese müssen genügen, um meine Behauptung zu begründen.<sup>41</sup> Was für die jüngsten Entwicklungen in der Theorie der Spiegelneuronen galt, gilt auch für die jüngsten Entwicklungen in der Evolutionspsychologie und Anthropologie: Vom Bewusstsein der Abhängigkeit und Zerbrechlichkeit des Menschen bis zur Zentralität von Mimik und Gebärdenspiel, von der Bedeutung von Teilen und Kooperation bis zum sozialen Wesen des menschlichen Bewusstseins finden diese neuen Theorien der Ursprünge der Kom-

<sup>40</sup> Über mütterliche Instinkte des Mitgefühls siehe auch Hrdy, 2000.

<sup>41</sup> Siehe zum Beispiel Corballis, 2002; Wulf, 2004, S. 156–172; Armstrong und Wilcox, 2007; Tomlinson, 2015, S. 71; Staten, 2019, S. 77f. Alle diese Studien stützen Nietzsches Hypothese aus verschiedenen Perspektiven.

munikation in Nietzsche einen originellen und bisher weitgehend nicht anerkannten Vorläufer, der die allzumimetischen Grundlagen einer durch und durch innovativen Gattung enthüllt, die ich mangels eines originelleren Begriffs als *Homo mimeticus* bezeichne.

## JENSEITS VON GUTER UND BÖSER MIMESIS

Nietzsche ermutigt also Genealogen, die neue Perspektiven für die mimetische Forschung entwickeln, auf die Ursprünge der Sprache zurückzublicken – aus dem mimetischen *pathos* heraus. Er tut das, um einen perspektivischen kritischen Diskurs (oder *logos*) voranzutreiben, der vorausblickt auf die möglichen patho(-)logischen Reiseziele des *Homo mimeticus*. Um einige vorläufige Fäden zu ziehen, die uns im Folgenden leiten werden, möchte ich schematisch die Relevanz der mimetischen Wende für ein Zeitalter skizzieren, das nicht mehr vom Primat der linguistischen Wende dominiert wird, die sich zwar auf die dezentrierende Macht der Sprache (*logos*) konzentrierte, aber in eine Reihe von *Rück*-kehren zu verkörperteren, performativeren, materielleren, relationaleren, aber nicht weniger mimetischen und ansteckenden Wirkungen (*pathê*) verstrickt ist.

Im letzten Jahrhundert ebnete Nietzsches Hypothese den Weg für Theorien der Sprache und kulturellen Evolution, die selektiv auf seine genealogischen, perspektivischen und somit patho-*logischen* Einsichten zurückgriffen, um die Ansicht zu unterstützen, dass die Mimesis über Gut und Böse hinausgeht, denn sie fungiert sowohl als *pharmakon* (Gift/Heilmittel) als auch als *pharmakos* (Sündenbock). Diese Lektion war ungeheuer produktiv für sprachorientierte kritische Untersuchungen, die häufig über das privilegierte Medium gedruckter Literatur genau auf die Textur von Texten achteten. Sie taten das nicht nur, um den Mythos der Präsenz und die (platonische) Metaphysik zu zerstören, die er beinhaltet, sondern auch, um das Subjekt zu dezentrieren, die Macht des Unbewussten wiederherzustellen, das Primat des Abbilds gegenüber dem Urbild zu behaupten, die mimetischen Grundlagen menschlicher Begierden zu enthüllen und einen Typus von Opferungsgewalt zu diagnostizieren, der seinen Ursprung nicht im Mythos eines idealen, unveränderlichen und völlig präsenten rationalen Bewusstseins hat.

Die Theorie der Imitation, die wir gegenwärtig auf den Schultern von Nietzsche und anderen modernen und zeitgenössischen Schultern entwickeln, bleibt mit dieser vergangenen Tradition der Kritik genealogisch verbunden, insbesondere dann, wenn es um die Behauptung der pathologischen Folgen des mimetischen Unbewussten geht. Tatsächlich stürzt Nietz-

sche, nachdem er die positive Rolle der Mimesis in seiner vergangenheitsorientierten Genealogie der Sprache betont hat, in *Die fröhliche Wissenschaft* erneut die Perspektiven um, um die pathologische Seite eines zukunftsorientierten Bewusstseins zu diagnostizieren. Er schreibt:

[D]ie Natur des *tierischen Bewusstseins* bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewußt werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt – daß alles, was bewußt wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Herden-Merkzeichen *wird* [...]. Zuletzt ist das wachsende Bewußtsein eine Gefahr; und wer unter den bewußtesten Europäern lebt, weiß sogar, daß es eine Krankheit ist. (FW 354, KSA 3.593)

Nietzsches diagnostische Perspektiven wandeln sich zwar mit der Zeit, aber seine mimetischen Patho(-)logien bleiben zweifach: Ihm zufolge bringt die Mimesis nicht nur den *logos* des Bewusstseins hervor; dasselbe Bewusstsein, das aus dem *pathos* des Herdenverhaltens geboren wird, kann auch ansteckende Pathologien verbreiten, die, wie er uns ein paar Aphorismen später warnt, besonders intensiv in Zeitaltern sind, in denen „die ‚Schauspieler‘, *alle* Arten Schauspieler, die eigentlichen Herren sind.“ (FW 356, KSA 3.596). Somit gibt es ein bedeutendes diagnostisches Potenzial in einer Theorie des Homo mimeticus, die selektiv und genealogisch auf unzeitgemäße Denker zurückgreift, die aufmerksam gegenüber der Macht des *pathos* waren, um ansteckende Krankheiten zu entlarven, die im Zeitalter (neuer) faschistischer Infektionen, welche durch Vireinfektionen und neue Medien verstärkt werden, zu „gründlicher Verderbnis, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation“ beitragen (FW 354, KSA 3.593). Willkommen in der Welt sozialer Medien.

Mimesis ist zwar kein neuer oder origineller Begriff; doch die mimesische *Wiederkehr* lässt nicht nur vergangene sprachliche Theorien widerhallen, die in der Literatur ihre primäre Inspirationsquelle fanden – obwohl die Literatur auch weiterhin für die wenigen inspirierend bleibt. Vielmehr führt sie Wiederholungen und Unterschiede ein, die für eine digitalisierte, massenmediatisierte und zunehmend prekäre Welt wesentlich sind, welche von Strömungen (hyper)mimetischer Ansteckung durchzogen wird, die mit immer größerer Geschwindigkeit und zunehmendem Infektionspotenzial operieren. Daher lässt sich eine neue Theorie der Imitation für das 21. Jahrhundert nicht auf die mimetische *Begierde* allein beschränken. Vielmehr muss sie erweitert werden, um eine (post)humane Empfänglichkeit für den allgemeineren Begriff des mimetischen *pathos* zu berücksichtigen, der alle Affekte, gute und schlechte, individuelle und kollektive, traurige

und fröhliche, pathologische und *patho-logische* einschließt. Nur auf einer solchen dynamischen, perspektivischen und transdisziplinären Grundlage können wir Schritt halten mit den Wandlungen unserer Gattung in Gegenwart und Zukunft.

Gleichzeitig bietet Nietzsche auf der Seite genealogischer Praktiken eine alternative Grundlage für die Mimetic Studies. Er versetzt uns in die Lage zu sehen, dass am Ursprung von Bewusstsein, Sprache und im weiteren Sinne Kultur kein Ruf nach der Ermordung eines Schlachtopfers steht, sondern ein Hilfeschrei, nämlich *kein* Opfer zu sein. Wir finden auch nicht das Primat einer sprachlichen Spur gegenüber der Präsenz eines verkörperten Gebärdenspiels, sondern vielmehr die Geschwindigkeit intersubjektiver Formen nicht-verbaler Kommunikation, die von einem Willen zur Nachahmung beseelt werden, der das Bewusstsein zwar umgeht, aber das mimetische Unbewusste doch prägt, verzerrt und verwandelt. Daher sollte eine Genealogie der Mimesis nicht verwechselt werden mit einer Hypothese, die ausschließlich von Mechanismen des Sündenbockdenkens für die Entstehung der Kultur abhängt, wie Girards mimetische Theorie nahe legt; sie folgt auch nicht der Vorwärtsbewegung einer sprachlichen *grammē*, die das Subjekt anleitet, durch eine Kette von Signifikanten in sprachlichen Begriffen des Erscheinens und Verschwindens zu gleiten, die die mündliche Präsenz von Sprechen und Gebärden ergänzen, wie Derrida maßgeblich geltend machte. Vielmehr wird der *Homo sapiens* für uns, die wir Nietzsche folgen, aus Formen vorsprachlicher Kommunikation geboren, die ihrem Ursprung nach physio-psychologisch, ihrem Wesen nach relational und intersubjektiv und ihrer onto-bio-sozio-patho(-)logischen Grundlage nach immanent sind. Das genealogische Augenmerk auf dem mimetischen *pathos* und auf den sich daraus ergebenden *Patho-logien* verwandelt also Abhängigkeit in Beziehunghaftigkeit, individuelle Schwäche in soziale Stärke, den Mangel fester biologischer Instinkte in eine überschüssige Macht der Kommunikation, eine mimetische Kommunikation, die Sprache und Bewusstsein hervorbringt – aus unbewussten Gebärden und Ausdrucksverhalten.

Während wir auf den Schultern einer Genealogie von Denkern sitzen, die die Mimesis als eine menschliche, allzumenschliche Bedingung verstanden, haben wir einzusehen begonnen, dass dieses Buch nicht einfach eine Rückkehr zur alten stabilisierenden Auffassung der Mimesis als realistische Repräsentation befürwortet. Im Gegenteil, wenn wir einen Schritt zurück zu den Ursprüngen der Kommunikation machen, die nicht auf die Grenzen eines bewussten *logos* oder einer transparenten *imago* beschränkt sind, dann tun wir das, um eine breitere genealogische Perspektive für die

in der jüngeren Vergangenheit zurückkehrende Aufmerksamkeit auf das anzubieten, was ich unter den alten Begriff des mimetischen *pathos* gefasst habe. Ein anderer Genealoge, der von Nietzsche inspiriert wurde, Michel Foucault, präzisiert zweckdienlich, dass „Affektion, Beunruhigung im Griechischen als *pathos* und im Lateinischen als *affectus* bezeichnet wird.“ (2004, S. 754). Tatsächlich ist die Zuwendung zum Affekt und all seinen Implikationen in der jüngeren Vergangenheit – Verkörperung, Performativität, Einfluss, spiegelnde Reflexe, Sorge um das Selbst, Neigungen, Ansteckung etc. – in Wirklichkeit eine *Rück-kehr* zu alten Prinzipien. Das bedeutet auch, dass neue kritische Wendungen, die so verschieden sind wie die affektive Wende und die Neurowende, die performative Wende und die posthumane Wende, die ethische Wende und die neue materialistische Wende unter vielen aufregenden neuen Wendungen, gegenwärtig zu der alten Erkenntnis zurückkehren, dass Menschen auf Gedeih und Verderb anfällig für die geteilte Erfahrung eines *mimetischen Pathos* sind, das Bewusstsein auf einem Kommunikationsnetzwerk verteilt.

Am Ende geht eine Genealogie des Homo mimeticus über Gut und Böse hinaus. Die Patho(-)logien der Mimesis eröffnen komplementäre Möglichkeiten, die gleichzeitig in entgegengesetzte Richtungen blicken, nämlich sowohl auf gesellschaftliche Pathologien, die gewaltsame Rivalitäten, Sündenbockdenken, Ressentiments, affektive Ansteckung, (neuen) Faschismus, epidemische Ansteckung und damit verbundene Krankheiten auslösen, was in manchen Fällen zu einem Glauben an das, was hinter der Welt ist, führen kann; und alternativ dazu und ohne Widerspruch zu *Pathologien*, die gegen vorherrschende lebensverneinende Strömungen kämpfen, welche von nihilistischen Formen des Ressentiments motiviert sind, um lebendige Bindungen des Mitgefühls, der Kooperation, des öffentlichen Glücks und fröhlicher Neigungen zu fördern und chamäleonartige Metamorphosen anzuregen, die danach streben, unsere Treue gegenüber der Erde hier und jetzt zu erneuern.

Das ist ein entscheidender, wahrhaft schwindelerregender und, wie wir zu empfinden beginnen, potenziell unumkehrbarer Scheideweg im labyrinthischen Prozess des (Un)Bewusstwerdens von Homo mimeticus im Zeitalter des Anthropozäns. Wenn wir wissen wollen, ob der Ariadnefaden unseres zunehmend prekären Schicksals als gefährlich geniale Gattung immer noch teilweise in unserer Hand liegt, gibt es nur eine Möglichkeit, das herauszufinden – wir werden ihn verfolgen müssen.

## KAPITEL 2: *Vita mimetica* IN DER HÖHLE

Ich ahne, sagte er, du willst überlegen, ob wir die Tragödie und Komödie in unseren Staat aufnehmen sollen, oder ob auch nicht. Vielleicht, sprach ich, auch noch mehr als dies.

–Platon, *Der Staat*

Wir sahen, wie *Homo sapiens* als ein soziales, affektives und intersubjektives Wesen entstand, als Teil eines Netzwerks, das das Selbst an andere bindet. Seit alters her, Generation für Generation, verweben mimetische Formen nicht-sprachlicher Kommunikation Neugeborene in ein Netzwerk gemeinschaftlicher Beziehungen, die für unsere Genealogie des *Homo mimeticus* konstitutiv sind. Aufgrund der zentralen Rolle, die die Mimesis im Prozess der allzumenschlichen Bestrebungen spielt, *sapiens* zu werden, können wir uns immer noch die Frage stellen: Wie kommt es, dass während der Morgendämmerung der Philosophie in der klassischen Antike, in einem entscheidenden Moment der kulturellen, sozialen und politischen Evolution dieser äußerst relationalen und geselligen Gattung, als Gemeinschaften von Menschen begannen, sich in organisierten Stadtstaaten zu versammeln, die unvollkommene Formen demokratischer Teilhabe für eine Minderheit privilegierter männlicher Bürger ermöglichten – wie kommt es, dass an diesem entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der abendländischen Zivilisation eine neue und im Entstehen begriffene Disziplin namens *philosophia*, die nach der Liebe der Weisheit strebte, welche für *Homo sapiens* kennzeichnend ist, mit einer seit langem bestehenden mündlichen, mythischen Tradition brach, die es für klug hielt, die nachahmenden Formen der Kommunikation zu fördern, welche zur Geburt des menschlichen Bewusstseins führten?

Die Geschichte dieses Streits oder Kampfes ist anscheinend altbekannt: Der Vater der Philosophie (Platon) nahm sich unter dem Deckmantel einer fiktionalen Dramatisierung seines Lehrers (Sokrates) vor, die früher verehrten Künste und die Ausübenden, die sie dramatisierten, aus seiner idealen *polis* gewaltsam auszuschließen: in erster Linie Dichter, Rhapsoden, Schauspieler und Mimen. Das heißt, genau jene Gestalten, die dem kollektiven mythischen Schoß, der gegenüber dem affektiven, verkörperten und damit sozialen Leben einer relationalen Gattung sensibel war, eine Stimme liehen. Wie wir im vorangehenden Kapitel gesehen haben, wurde diese Gattung *sapiens*, indem sie die relationale Macht des mimetischen *pathos*

nutzte, um Kommunikationsnetzwerke hervorzubringen.<sup>42</sup> Somit sind wir in der Lage zu erkennen, dass Yuval Harari in *Sapiens* eine alte Idee re-popularisiert, wenn er betont, „dass der Glaube an gemeinsame Mythen“ zentral für die Bildung „verblüffender Netzwerke der Massenkooperation“ ist (2013, S. 132, 134). Das ist zwar eine zentrale historische Einsicht, aber sie bedarf immer noch einer philosophischen Ergänzung. Im Unterschied zu Platon und später Nietzsche, Bataille und anderen konzentriert sich Harari nicht auf das primäre Medium der Massenkommunikation des Mythos, nämlich die Mimesis. Daher besteht die Notwendigkeit, die Geschichte von *Homo sapiens* durch eine Genealogie des *Homo mimeticus* weiter zu ergänzen.

Die Mimetic Studies gestatten uns, einen alten Streit von einer gegenwartsorientierten Perspektive aus wieder aufzugreifen, indem wir spezifische Fragen stellen wie beispielsweise: Welche Gründe oder vielleicht auch Affekte motivierten seinen berüchtigten Bann zur Zeit der Morgendämmerung des abendländischen Denkens? Und wenn Platons Kritik der Mimesis, wie routinemäßig angemerkt wird, paradox und selbstwidersprüchlich war, denn er bekämpfte die Mimesis durch eminent mimetische Gattungen (wie etwa den sokratischen Dialog), gibt es eine Möglichkeit, diese alte Paradoxie einer produktiven zeitgenössischen Anwendung zuzuführen? Etwas weiter entfernt, könnte Platons diagnostische Bewertung der Mimesis als Patho(-)logie – d. h. sowohl als Krankheit als auch als *logos* über das mimetische *pathos* – auch weiterhin eine zunehmend digitalisierte Gesellschaft erklären, die trügerische und fesselnde Schatten erneut lädt, welche auf die Rückwand einer mythischen Höhle im hypermimetischen Raum des Virtuellen projiziert werden, das für unsere zunehmend digitalisierten Höhlen wesentlich ist? Das sind einige der Fragen, die Platons Ausschluss des *Homo mimeticus* während der Morgenröte der Philosophie eröffnet und die unsere hypermimetische Welt vielleicht mehr denn je auch weiterhin heimsuchen. Daher rührt die Dringlichkeit, alte Phantome aus der pluralistischen Perspektive der neuen Mimetic Studies zu verfolgen, Phantome, die mittels neuer Medien neu geladen werden.

Natürlich gibt es keine einzige, einheitliche und universelle Antwort auf diese alten, aber immer noch zeitgenössischen Fragen. Was unsere Ge-

<sup>42</sup> Yuval Harari belebt eine alte Idee neu, wenn er betont, „dass der Glaube an gemeinsame Mythen“ zentral für die Bildung „verblüffender Netzwerke der Massenkooperation“ ist (2013, 132, 134). Dies ist eine zentrale historische Erkenntnis, die immer noch einer philosophischen Ergänzung bedarf. Im Unterschied zu Platon und später Nietzsche konzentriert sich Harari nicht auf das primäre Medium der Massenkommunikation des Mythos, nämlich die Mimesis. Daher besteht die Notwendigkeit, die Geschichte von *Sapiens* durch eine Genealogie des *Homo mimeticus* zu ergänzen.

nealogie verdeutlicht, ist, dass das, was die Griechen rätselhafterweise als *mimēsis* bezeichneten, nicht länger ausschließlich in einem stabilisierenden metaphysischen Spiegel oder einer *imago* gefasst werden kann, der (die) die Logik der Identität reproduziert – obwohl die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lügen im digitalen Zeitalter dringlich bleibt, um trügerische Märchen in Zweitleben aufzulösen, die möglicherweise nicht von Platons idealistischer Metaphysik getrennt sind. Aber beginnen wir am Anfang.

Nachdem sie erstmals im 10. Buch des *Staats* eingeführt wurde, *informiert* (verleiht Form) die verdoppelnde Metapher des „Spiegels“ eine herrschende idealistische Tradition, die an einer vertikalen Achse ausgerichtet ist, welche ihren Höhepunkt in abstrakten, erkennbaren und universalen Ideen findet, die „*hinter* der Welt“ postuliert werden – was Nietzsche gegen Platon als „*Hinterwelt*“ bezeichnet (1988, KSA 5.249). Indem sie sich gegen diese herrschende metaphysische Tradition wenden, betreibt gegenwärtig eine Genealogie untergeordneter materialistischer Denker die *Rück-kehr* der Aufmerksamkeit auf die Mimesis, die zur Erklärung der singulären-pluralen Macht von Affekten beiträgt, Subjekte sowohl geneigt zu machen als auch vom Ich Besitz zu ergreifen, und zwar von der Antike bis zur Moderne. Gleichzeitig reichen diese Affekte mit zunehmender Wirksamkeit auch in das digitale Zeitalter hinein – und erzeugen das, was Nietzsche, dieses Mal *mit* Platon, als „Phantom von ego“ bezeichnet (M 105, KSA 3.92).<sup>43</sup> Das heißt, ein Ich, das immanent, verkörpert, relational, äußerst suggestibel, anfällig für unbewussten Zauber und leicht an visuelle Simulationen gebunden, gefesselt oder von ihnen bezaubert wird. Diese Simulationen mögen in epistemischer Hinsicht trügerisch oder falsch sein, doch aufgrund eines magnetischen Willens zur Nachahmung haben sie die Macht oder das *pathos*, materielle Wirkungen auch in dieser Welt hervorzubringen.

Könnte es also sein, dass, weil der Homo mimeticus sowohl in seiner phylogenetischen als auch ontogenetischen Evolution von Geburt an radikal offen für gespiegelte Formen nichtverbaler Kommunikation in der Kindheit ist, sein relationales, verkörpertes und durchlässiges Ich sowohl individuell als auch kollektiv radikal offen für äußere Einflüsse auch im Erwachsenenalter bleibt, seien sie nun wirklich oder fiktional? Das ist die genealogische Frage, die ich sowohl *mit* als auch *gegen* Platon in diesem Kapitel untersuchen werde. Dabei werden wir Folgendes sehen: Der Zauber der Schatten, seien sie alt, modern oder zeitgenössisch, die (den Willen

<sup>43</sup> In Lawtoo, 2013 zeichne ich eine Genealogie des Phantom von ego in Nietzsches Denken nach.



zur) Macht oder das *pathos* haben, die vertikale Metaphysik der Mimesis, aufgefasst als visuelles Phantom, das auf der Logik der Identität gründet, zu relationalen Formen affektiver und fesselnder Kommunikation hinzuneigen, offenbart die Zentralität der Andersheit bei der Bildung eines Ichs, das keines ist – d. h. ein Phantom-Ich.

## MIMESIS, DIE GENEIGT MACHT

Zum Zwecke dieser heiklen genealogischen Operation ist es klug, sich mit Philosophen zusammenzuschließen, die unsere Aufmerksamkeit gegenüber dem mimetischen Pathos teilen. In Fortführung einer genealogischen Operation, die den alten Begriff der „Mimesis“ mit dem zeitgenössischeren Begriff von „Neigungen“ verknüpft, mache ich einen Schritt zurück zu Platons „Höhlengleichnis“ im 7. Buch des *Staats* in Gesellschaft der feministischen Philosophin, Altphilologin und Politik- sowie Literaturtheoretikerin Adriana Cavarero. Mein Ziel besteht darin, einen Dialog über „mimetische Neigungen“ (Cavarero und Lawtoo, 2021) fortzusetzen, die – mit allen Vor- und Nachteilen – Schauspiele beseelen, die einst in mündlichen, theaterorientierten Kulturen aufgeführt wurden und jetzt auch in digitalen, audiovisuellen Kulturen neu geladen werden. Vielleicht gilt das, was für die Schatten in Platons Höhle galt, noch mehr für die Schatten in unseren digital miteinander verbundenen Höhlen: Trügerische Simulationen, die auf schwarze Spiegel projiziert werden, haben die magnetisierende Kraft, auf Körper und Seelen zurückzuwirken, die im Staatswesen offline versammelt sind, und üben eine fesselnde Wirkung auf das Ich aus, das sich seiner eigentlichen Identität entledigt und dadurch sowohl gute als auch schlechte Neigungen erzeugt.

Cavarero und ich stimmen grundlegend darin überein, dass zumindest seit der klassischen Antike eine dominante patriarchalische philosophische Tradition die Tendenz hatte, affektive Neigungen, die *Homo sapiens* der rationalen Kontrolle über das Ideal des autonomen, rationalen, autarken Ich berauben, auf untergeordnete, marginalisierte und verletzte „andere“ einzuschränken, sie zu leugnen und auf diese anderen zu projizieren. Diese Projektion der Mimesis und all ihrer Implikationen (Mimikry, Mimetismus, affektive Ansteckung, Hypnose, Enteignung etc.) auf rassenbezogene und ethnische Minderheiten, ist konstitutiv für das, was ich an anderer Stelle als mimetischen Rassismus bezeichne; sie gilt auch für den mimetischen Sexismus, der stereotypisch geneigten Figuren innewohnt, von denen im Westen, aber nicht nur dort, erwartet wird, dass sie die volle Last der Für-

sorge für diese verletzbaren anderen tragen, die wir alle einst waren, und die die Neugeborenen von *Homo sapiens* sind, nämlich Mütter.

Wie Cavarero in *Inclinations* (2016) überzeugend darlegt, sind mütterlich geneigte Rollen in patriarchalischen Gesellschaften traditionell auf Frauen im Allgemeinen und Mütter im Besonderen beschränkt, die eine andere ethische Haltung der Fürsorge für andere bereitstellen. Zugleich haben wir auch angemerkt, dass unterschiedliche Formen der alloparentalen Betreuung, die für nicht-westliche Kulturen zentral ist, zur Komplikation dieses essentialistischen Stereotyps beitragen. Tatsächlich eröffnen sie, wie Sarah Blaffer Hrdy geltend macht, Fürsorge für eine Vielzahl von Neigungen, die „Mütter und andere“ (2010) betreffen, u. a. Väter, Onkel und auch andere Betreuer. Dennoch ist trotz des emanzipatorischen Fortschritts feministischer Bewegungen seit den 1960er Jahren die stereotype Figur der mütterlichen Neigung eine Haltung, Position oder Disposition, die auch weiterhin schwer auf den Schultern von Frauen lastet – vielleicht weil diese patriarchale Last mimetisch an Mädchen zur Reproduktion weitergegeben wird und an Jungs als zukünftige Männer, die sie automatisch erwarten und somit fordern oder durchsetzen sollen. Darüber hinaus wird diese Kette von Reproduktionen jetzt durch eine Vielzahl von Simulakra vermittelt und verstärkt (Puppen, Zeichentrickfilme, Filme, YouTube-Videos, Selfies, soziale Medien, Videospiele, pornografische Webseiten etc.) mit generationenübergreifenden performativen Wirkungen, die sich durch Ansteckung von einer Generation auf die nächste ausbreiten, und zwar über zunehmend verzweigte soziale Netzwerke online, die die Privatsphäre immer mehr durchdringen und sowohl Wiederholungen als auch Unterschiede erzeugen, die in stereotypem Verhalten offline erstarren können.

Es ist bekannt, dass Stereotypen dazu neigen, reproduziert zu werden. Wie die Etymologie bereits nahe legt, *stereos* (fest, starr), *typos* (Abdruck), erzeugen sie auch starre Abdrücke nicht nur im Geist, sondern, wie wir sehen werden, auch für die Plastizität des Subjekts, das in Form von psychischen und körperlichen Dispositionen geprägt werden kann, die einen Typus zum Vorbild nehmen. Die massive Präsenz stereotyper Unterschiede zwischen Kulturen ist der lebendige Beweis dafür, dass *alle* Subjekte in unterschiedlichem Ausmaß und ungeachtet ihrer Nationalität, Sprache, ethnischen Zugehörigkeit und anderer Unterschiede für den Abdruck von Typen empfänglich sind. Infolgedessen ist es entscheidend, auf die relationalen, affektiven und verkörperten Dispositionen zu achten, die seit alters her nicht nur Mütter und Frauen gegenüber anderen geneigt machen, sondern auch *Homo sapiens* in einem allgemeineren Sinne. Das gilt zumindest dann, wenn wir weiterhin ein relationales Modell der Subjektivität

erklären wolle, das ein Teil dessen ist, was Nietzsche bereits ein „Verbindungsnetz“ (FW 354, KSA 3.591) nannte, das das Ich in seinen Bann zog, sowohl individuell als auch kollektiv. Tatsächlich bezeugt unsere Genealogie eine verallgemeinerte allzumimetische Tendenz, die Künstler, Dichter, Geschichtenerzähler und eine Tradition von Philosophen-Dichtern (Platon eingeschlossen) schon lange allen Menschen zugeschrieben haben – zum Guten und Schlechten.

Um die Dinge etwas zu schematisieren, sind mimetische Neigungen auf der positiven Seite immer dann im Spiel, wenn Menschen Teil einer Vielheit einzigartiger, individueller, vielleicht sogar origineller Stimmen sind, die sich auf der Straße versammeln, um demokratische Meinungen zu sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit auszudrücken, die wesentlich für das sind, was Cavarero als „anbrandende Demokratie“ (surging democracy) (2021) bezeichnet; auf der negativen Seite können diese versammelten Stimmen je nach Kontext auch zu Phantom-Egos verschmelzen, die sich in einer formlosen Gruppe von Menschen zusammenschließen, die herkömmlicherweise als Masse oder Mob bezeichnet wird und die antidemokratische, gewaltsame und pathologische Unruhen offline kollektiv (anstatt individuell) zum Ausdruck bringen kann. Wir werden diese in Teil 3 ausführlicher erörtern; sie sind konstitutiv für das, was ich als „(neuen) Faschismus“ bezeichne (2019).

Im Ausgang von diesen janusköpfigen Perspektiven untersucht dieses Kapitel die heterogenen Affekte, die der immanenten, relationalen und magnetisierenden Macht innewohnen, die das Subjekt zum Guten oder zum Schlechten gegenüber anderen geneigt machen. Solche mimetischen Neigungen sind in unseren Privathaushalten am Werk, aber auch auf öffentlichen Straßen und zunehmend in virtuellen Räumen, die von digitalen Simulakra belebt werden, welche Nutzer online miteinander verbinden – Teil einer rasend machenden unbestimmten patho(-)logischen Macht, die im mimetischen *pathos* auch weiterhin ihre primäre, geneigt machende Kraft findet. Das heißt, ein(e) (Wille zur) Macht, (die) der *sowohl* einerseits mit befreienden, affektiven und logisch begründeten Bestrebungen, gemeinsam zu sein, ausgestattet ist *als auch* mit einem gewaltsamen, einkerkernden und pathologischen Potenzial, enteignet zu werden, andererseits. Wie wir gleich sehen und spüren werden, wohnen beide Seiten Formen ansteckender Kommunikation inne, die den Brennpunkt der Aufmerksamkeit von der solipsistischen und rein rationalen und eigenständigen Individualität von *Homo erectus* auf die relationale, verkörperte und affektive Disposition von *Homo mimeticus* verlagern.

Die Kräfte der Mimesis lassen sich also nicht auf die metaphysische Logik der Identität reduzieren, wenn auch nur deshalb, weil sie je nach beteiligtem Pathos, den jeweiligen Körpern und dem Grad der Distanz, die sie gestatten, unterschiedliche Wirkungen erzeugen. Während Cavarero in ihrem jüngeren Werk *Surging Democracy* (2021) das demokratische Potenzial affektiver Neigungen erschlossen hat, die ihren Höhepunkt in einer Vielheit unterschiedlicher Stimmen finden, welche für das wesentlich ist, was Hannah Arendt als *vita activa* bezeichnet (Arendt, 1960/2008), bleibt Cavarero wie Arendt vor ihr besorgt über die gefährlichen Neigungen, die eine Vielheit von Menschen zu dem verschmelzen, was eine lange Tradition der Massenpsychologie als „Masse“ bezeichnet (*massa, mass, foule*) (Cavarero, 2021, S. 59–70). Meine Wette ist, dass vom Zwischenraum zwischen der *vita contemplativa* aus, die seit Platon das philosophische Denken (*logos*) auf abstrakte und universale Ideen einerseits ausrichtet, und der *vita activa*, die das politische Handeln (*praxis*) kennzeichnet und die auf der Aussetzung der eigenen Einzigartigkeit gegenüber der Andersheit andererseits beruht, der patho(-)logische Schatten einer *vita mimetica*, die von einem destabilisierenden Wechselspiel zwischen *pathos* und *logos*, Einzigartigkeit und Enteignung angetrieben wird und vor allem auf die Macht ästhetischer Schatten zur Bildung und Umwandlung von Gedanken und Handlungen achtet, heute zwei radikal antagonistische Weisen der Gemeinschaftlichkeit prägt: Dieser Kampf stellt einerseits die Pathologie der Verschmelzung, die für Massen unter dem Zauber (neuer) faschistischer Anführer einerseits kennzeichnend ist, ihrem patho-logischen Gegenstück andererseits gegenüber, das die Singularität einzigartiger pluraler Stimmen hervorbringt, die eine anbrandende Demokratie beseelen. Ob diese beiden antagonistischen Begriffe gegensätzliche Manifestationen der *vita mimetica* bestimmen oder ob ein destabilisierendes, sich spiegelndes Wechselspiel zwischen Masse und Pluralität (oder beiden) existieren könnte, ist die Frage, die dieses Kapitel zu erforschen versucht.

Unserer genealogischen Orientierung folgend, wollen wir damit beginnen, einen Schritt zurück zu jenem *locus classicus* von Philosophie und Ästhetik zu machen, nämlich Platons „Höhlengleichnis“ – um einen weiteren Sprung nach vorn zu vollziehen.

## HOMO MIMETICUS IN KETTEN: VON *Ion* ZUR HÖHLE

Wie jeder auch nur ein wenig aufmerksame Leser von Platon bald bemerkt, beruht seine Kritik der Mimesis im *Staat* trotz der scheinbaren Brutalität des Ausschlusses der Dichter aus dem idealen Staat auf einer komplexen

patho-*logischen* Operation, bei der sein philosophischer *logos* dennoch tief verwoben mit dem mimetischen *pathos* bleibt, das er kritisiert. Tatsächlich spricht „er“ (Platon) nie in eigenem Namen. Stattdessen spricht er unter dem Deckmantel seines verstorbenen Lehrers (Sokrates) mittels einer dramatischen Personifikation, die seine Dialoge prägt. Das bedeutet auch, dass „er“ (Platon) sich auf eine mimetische Rede in der ersten Person beruft, die „sie“ (Platon-Sokrates) zwar in der Theorie verurteilen, tatsächlich aber in der Praxis vollziehen. Diese Paradoxie ist freilich konstitutiv für das, was Nietzsche in einem Oxymoron als „Pathos der Philosophie“ bezeichnet. Zwar bringen Platons Dialoge auf der Seite der Philosophie originelle Gedanken über die Wissenschaft (*episteme*), das Wesen des Geistes oder des Bewusstseins (*nous*) und eine Vernunft (*logos*) hervor, die auf erkennbare Formen oder Ideen (*eidōs*) gerichtet sind, welche sich in einer anderen Welt befinden; gleichzeitig dramatisiert er auf der Seite des *pathos* auch mythische Erzählungen, Figuren und exemplarische Helden, die eindeutig als affektive Vorbilder zur Nachahmung in dieser Welt dienen sollen. Die Philosophie mag somit zwar die Kontemplation abstrakter Ideen anstreben, welche in der Theorie von einem rationalen Logos gelenkt wird, aber so, wie sie in der Praxis vollzogen wird, kann sie den Schatten des Pathos nicht abschütteln, das den Homo mimeticus beseelt – und das wohl oder übel das Pathos des Philosophen einschließt.

Genealogische Objekte drängen uns dazu, diese Aporie ernst zu nehmen. Mein Ziel ist jedoch nicht, Platons Paradoxie, die inzwischen genügend Aufmerksamkeit erfahren hat,<sup>44</sup> noch einmal zu dekonstruieren. Vielmehr besteht es darin, die affektive Logik von Platons patho-*logischem* Denken zu rekonstruieren, die, wie wir sehen werden, die Genealogie des Homo mimeticus, die wir bisher aufgedeckt haben, sowohl bestätigt als auch weiterführt. Tatsächlich lässt sich Platons Kritik der Mimesis seit der Morgendämmerung der Philosophie nicht auf epistemische Bedenken im Hinblick auf visuelle Repräsentationen oder Simulationen begrenzen, die von einer idealen, universalen und erkennbaren Wahrheit weit entfernt sind, welche in der vertikalen Spekularität des Spiegels im 10. Buch des *Staats* den paradigmatischen bildlichen Ausdruck findet. Das heißt, ein spiegelnder Ausdruck, der binäre Gegensätze zwischen Urbild/Abbild, Vorbild/Schatten, Universale/Einzelding unter anderen vertikalen Hierarchien aufstellt, die idealistische Philosophen dazu führten, sich von der Welt sinnlicher Eindrücke abzuwenden, um von universellen theoretischen Abstrak-

<sup>44</sup> Zu bewundernswerten dekonstruktiven Interpretationen von Platons mimetischer Praxis siehe Derrida, 1995b und Lacoue-Labarthe, 1989, S. 43–138.

tionen „verzückt“ zu werden, die für die *vita contemplativa* (Arendt, 2008, S. 384f.) charakteristisch sind. Die Mimesis lässt sich auch nicht auf dem Boden einer metaphysischen Höhle einsperren oder vielmehr abriegeln, wo laufend Schatten auf eine dunkle Wand projiziert werden, die die Gefangenen als Zuschauer, die unter dem Bann von Simulationen stehen, daran hindern, aktiv an bürgerlichen pluralen Handlungen öffentlicher Erscheinung und Exponierung gegenüber anderen teilzunehmen, welche für die *vita activa* wesentlich sind (S. 22–27) – obwohl sie eindeutig beides ist, wie Hannah Arendt, deren *anti*-mimetische Kategorien ich entlehnt habe, in *Vita activa* (1960/2008) überzeugend zeigt.<sup>45</sup>

Die Mimesis ist auch, und vielleicht vor allem, eine affektive, verkörperte, relationale und magnetisierende Kraft, Macht oder *pathos*, die nicht immer völlig sichtbar sein mag, denn sie operiert auf einem unmerklichen, unbewussten Register, das mündlich sein kann und das nur schwer theoretisch zu erfassen ist (von *theōrein*, sehen, anschauen). Doch die Mimesis beseelt buchstäblich die platonischen Dialoge, erzeugt Nachhalleffekte und Reflexionen, die wie eine magnetisierende Atmosphäre oder eine hypnotisierende Bindung die Mimesis, Ansteckung und den Wahnsinn (*mania*)<sup>46</sup>, den sie erzeugt, in eine Reihe stellen mit den pathologischen und logischen Eigenschaften, die für den Ursprung der Philosophie wesentlich sind. An diesen beiden patho(-)logischen Fronten verlässt sich Platon auf Dialoge, um einen *dia-logos* innerhalb eines Geistes zu entwickeln, der auf die idealen Abstraktionen der ontologischen Fixierung des Philosophen auf die *vita contemplativa* ausgerichtet ist. Zugleich stellt er die Mimesis auch systematisch in eine Reihe mit stärker an Beziehungen orientierten Gestalten wie Dichtern, Rhapsoden, Schauspielern oder Mimen, von denen die Mimesis, wie wir uns in der Einleitung erinnerten, ihre begriffliche Identität ableitet (*mimēsis* von *mimos*, Schauspieler und Vorführung), und anderen Fachleuten der *vita mimetica*, die ihre Aufmerksamkeit auf die Macht der Ästhetik richten, um auf die leicht zu beeindruckenden Sinne des Homo mimeticus einzuwirken. Platons janusköpfige Perspektive *mit* und *gegen* die Mimesis

<sup>45</sup> Wenn die *vita contemplativa*, die mit Platon beginnt, in ihrer theoretischen Abwendung von sinnlichen und ästhetischen Phänomenen eindeutig *anti*-mimetisch ist, ist die *vita activa* für Arendt nicht weniger *anti*-mimetisch. Wie sie es formuliert, indem sie Platon umstürzt, aber ihn auch wiederholt, ist die *vita activa* in der Einzigartigkeit pluraler Individuen verwurzelt, die keine „unendlich variierbare Reproduktion eines Urmodells [sind]“, dessen Natur oder Wesen für alle dasselbe war. (Arendt, 2008, S. 17)

<sup>46</sup> Im *Staat* kritisiert Platon die Mimesis auf der Ebene seines *logos*, doch im *Phaidros* stellt er die Philosophie mit verschiedenen Formen des Wahnsinns (*mania*) in eine Reihe, die den poetischen und somit mimetischen Wahnsinn einschließen; siehe Platon, 1958, 244a–252a.

führt also eine Art von Doppelleben auf, aus dem die Philosophie entsteht. In etwas weiterer Entfernung könnte dieses Doppelleben auch weiterhin die zeitgenössische Mimesisforschung prägen.

Folgendes ist eine nietzscheanische Frage für idealistische Philosophen: Wer kann ernsthaft behaupten, über die Schatten der zeitgenössischen virtuellen Figuren der Mimesis erhaben zu sein – vom Film zum Fernsehen, von den sozialen Medien zum Internet – um über die Herrlichkeit einer „wahren[n] Welt [nachzusinnen] erreichbar für den Weisen, den Frommen den Tugendhaften.“ (GD, KSA 6.80), während man die Schatten abgeriegelt in mythischen Höhlen zurücklässt? Wenn die Menschen in der Vergangenheit nie auf mimetische Schauspiele verzichteten, ist es höchst unwahrscheinlich, dass sie das während pandemischer Lockdowns in der Gegenwart, während ich dies schreibe, getan haben. Außerdem ist es zunehmend unrealistisch, dass sie das tun werden, während wir tiefer in eine turbulente äußere Umwelt hineinsegeln in Richtung auf eine Zukunft, die durch idealisierte Zweitleben im Innern unserer digitalen Höhlen verdoppelt wird und eine Welt hinter dieser Welt projiziert. Daher rührt die Dringlichkeit, die beständige Relevanz von Platons unzeitgemäßen Dialogen für die fesselnden Kräfte der Mimesis zu erklären, die den Homo mimeticus vielleicht mehr denn je an alle möglichen Arten visueller Simulationen ketten.

Um diese Kräfte aus der gemeinsamen Perspektive von Affekt und Vernunft, *pathos* und *logos*, die für Platons *Patho-logie* wesentlich ist, neu zu bewerten, ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass das „Höhlengleichnis“ nicht der einzige Mythos ist, in dem Platon die affektiven Kräfte der Mimesis an die allegorische Metapher einer rätselhaften „Kette“ bindet. In einem kleineren, aber für unsere Genealogie entscheidenden Dialog mit dem Titel *Ion* hatte Platon bereits deutlich gemacht, dass bei den Experten für Personifikation am Theater, oder bei den Rhapsoden, die auf die mündliche Rezitation spezialisiert sind, eine subtile magnetische und äußerst ansteckende Macht am Werk ist. Seine Zielscheibe ist ein Rhapsode namens „Ion“, der gerade einen Preis für seine mündliche Rezitation von Homer gewonnen hatte. Das gelang ihm nicht aufgrund von irgendeinem künstlerischen Wissen oder einer *technê* im Allgemeinen, wie Platon (unter seinem sokratischen Deckmantel) geltend macht, denn Ion kann nur Homer gut rezitieren und kann seine Kompetenzen nicht auf andere Dichter übertragen.<sup>47</sup> Vielmehr lässt Ions Begabung für die Personifikation verschiedener

<sup>47</sup> Zu einer scharfsichtigen Neufassung von Platons Kritik der Mimesis aus dem Blickwinkel der *Techne* oder des „wissensbasierten Handelns“, das „mit dem allgemeinen idealisierenden Trand des platonischen Denkens unvereinbar“ und empfänglich für eine immanente Weitergabe von Kunstfertigkeiten durch die Nachahmung von Beispielen ist, siehe Staten,

homerischer Figuren ihn Platon (indem er sich auf eine homerische Analogie beruft) zufolge ein bisschen wie „Proteus“ werden, der sich „nach oben und unten [windet]“ (Platon, 1963, 541e) und dadurch dem Zugriff des Philosophen entgeht.

Diese proteische Macht, so Sokrates weiter, indem er den Zugriff auf diese chamäleonartige Figur verstärkt, stammt von einer göttlichen Inspiration oder Besessenheit her, die Ion „enthusiastisch“ sein lässt, denn er wird *en-theos*, wenn er rezitiert, oder in Gott. Wie Platon es ausdrückt: „Es steht dir dies nämlich nicht als Fachwissen [*technê*] zu Gebote, über Homer gut zu reden [...], sondern es ist eine göttliche Kraft“, die „Enthusiasmus“ (533d) erzeugt, durch den „der Gott selbst spricht“ (534d). Eine Figur, die nicht in ihrem eigenen Namen spricht; jemand, der in kämpferischen Wettbewerben geschult ist; das Vertrauen auf homerische Mythen; die Verwendung mimetischer Rede ...man beachte, wie bis zu diesem Punkt diese Züge Ion ebenso sehr wie Platon bestimmen.

Dennoch registriert Sokrates die Aporie nicht. Um diese Verwirrung von Identitäten zu erklären, beruft er sich stattdessen auf die Metapher des Magneten, die er von Euripides entlehnt, nämlich ein magnetischer Stein (oder „Stein von Herakleia“), „denn auch dieser Stein zieht nicht nur die Eisenringe selbst an, sondern er verleiht den Ringen auch die Kraft, so daß sie ihrerseits dasselbe zu bewirken vermögen wie der Stein [...]“ (533d). Innerhalb dieser vertikalen Verkettung von magnetisch miteinander verbundenen, aber immer noch geteilten Ringen wird Ion dann als ein „mittlerer Ring“ in einer „ganz langen Kette“ (536a) bestimmt, die von Apollon zu den Musen, von Homer zum Rhapsoden reicht, der wiederum einen magnetischen Zauber ausströmt, welcher das Theaterpublikum bezaubert und es ebenfalls „begeistert“ und „besessen“ (534a) sein lässt.

Was also ist diese mysteriöse, magnetische, fesselnde und äußerst ansteckende Kraft? Unterrichtete Stimmen haben diese Frage schon früher gestellt. In einer bewundernswerten Darstellung von *Ion*, die in vielen Hinsichten mit unserer Genealogie der Mimesis im Einklang steht und auch für Adriana Cavarero prägend ist, bemerkt Jean-Luc Nancy zu Recht, dass „der Magnetismus hier das Rätsel [ist]“ (Nancy, 2014, S. 49).<sup>48</sup> Folglich beginnt er damit, dass er die Metapher des Magnetismus wörtlich nimmt, wenn er feststellt: „Die Charakteristik des Magnetismus [...] besteht darin, dass er seine Kraft mitteilt.“ (ebd.). Dies ist eine mitteilende Kraft, die durch das, was Nancy als „Mit-Teilung der Stimmen“ [*partage des voix*] bezeichnet

---

2019, S. 47–61.

<sup>48</sup> Die Übersetzungen von Nancys *Le partage des voix* stammen von Alexandru Bulucz.



(S. 55) bis in die Gegenwart reicht. Aber dann wiederum, welche Kraft gestattet ein solches *partage* (Teilen/Aufteilen), das ebenso sehr ein Teilen desselben Flusses magnetischer Ansteckung wie eine Teilung in einzigartig getrennte Ringe ist – eine *Mit*-teilung, die ebenso gut die *vita mimetica* relationaler, verkörperter und affektiver Subjekte beseelen könnte?

Cavarero hat ähnlich wie Nancy, aber aus einer anderen Perspektive, ein gestimmtes Ohr, um die Teilung von Stimmen zu registrieren, die in dieser langen Kette am Werk sind. In unserem Dialog prägte bereits ein geteiltes Interesse an Ions Macht der Entrückung unausdrücklich unsere Darstellung dessen, was wir „mimetische Neigungen“ zu nennen begannen. Das heißt, affektive, verkörperte und relationale Neigungen, die in einer nicht-visuellen, mündlichen und affektiven Mimesis die Kraft finden, die das Ich dem anderen gegenüber öffnet. Indem sie die Kräfte bündelt, um die Mimesis von einem rein visuellen Repräsentationsmodell oder Realismus zu einem verkörperten und relationalen *pathos*, das dem Homo mimeticus innewohnt, zu neigen, beginnt Cavarero mit der Erinnerung daran, dass Dichtung „bezaubert“ [*incanta*] (von *canto*, Gesang) (Cavarero und Lawtoo, 2021, S. 185). Sie tut das, um dem Zauber der Dichtung eine spezifische mündliche Dimension zu geben, die nicht einfach gelesen, sondern vielmehr, wie *Ion* ebenfalls nahe legt, rezitiert und gesungen wird, wenn Rhapsoden und lyrische Dichter sich in „Harmonie und Rhythmus“ hineinbegeben (534a). Wenn sie vom „Höhlegleichnis“ spricht, aber sich auf die Metapher des Magnetismus beruft, die in *Ion* verwendet wird, präzisiert Cavarero außerdem, dass „es ein Magnetfeld von Anziehung/Faszination“ gibt (S. 185), das vielleicht unsichtbar, unmerklich und deshalb nicht geeignet für die Betrachtung oder *theōria* (von *theōrein*, anschauen) ist.

Und doch machen die Kräfte der Mimesis schon geneigt, sie ketten und magnetisieren jene armen Gefangenen, die in der berüchtigten Höhle kauern. Wenn die Höhle tatsächlich ein Gleichnis der griechischen Stadt oder *polis* ist, die immer noch unter dem Zauber dessen steht, was Eric Havelock in *Preface to Plato* (1963) maßgeblich als „mündliche Kultur“ bezeichnet hat, derzufolge Dichtung im Allgemeinen und Dramatisierungen von Homer im besonderen als „Enzyklopädie“ dienten, die die Griechen bildeten, indem sie einen „mündlichen Geisteszustand“ induzierten, können wir die Frage stellen: Wie funktioniert diese merkwürdige Macht oder Kraft der Beschwörung, wenn sie die Gefangenen sowohl körperlich als auch psychisch magnetisiert und sie bewegten Schatten zuneigt, die zwar gewiss trägerisch sein können, aber doch mit einem allzuwirklichen fesselnden Sog ausgestattet sind?

Wenn wir den Ringen zu ihrer magnetischen Quelle zurück folgen, hat dieser Zustand des Enthusiasmus seinen Ursprung bei Apollon, dem Gott der Musik, der den Vorsitz über die Musen führt. Einst vermittelt durch jenes „geflügelte Ding“, das der Dichter ist, und als Echo von den Rhapsoden wiederholt, die „Mittler der Götter [sind], Besessene dessen, von dem jeder einzelne gerade besessen ist“ (Platon, 1963, 534e), fließt dieser Zustand apollinischer Entrücktheit ebenfalls zum Publikum hinab, um eine Knechtschaft zu erzeugen, die mimetisch in dem Sinne ist, dass sie äußerst ansteckend wirkt, sich vom Selbst auf andere ausbreitet und einen Rausch erzeugt, den Euripides in *Die Bakchen* bekanntlich mit Dionysos verband. So präzisiert Platon, immer unter dem Deckmantel von Sokrates, dass das Theaterpublikum, sobald es sich in diesem Zustand „göttlicher Begeisterung“ (533d) befindet, „den Korybantentänzern [ähnlich] ist, [die] nicht bei Sinnen sind, wenn sie tanzen“ und „darin werden sie den Bakchen ähnlich, wenn sie aus den Flüssen Milch und Honig schöpfen, wenn sie im Zustand der Ergriffenheit sind.“ (534a). Obwohl diese göttliche Genealogie nicht häufig bemerkt wird, gibt es eine offenbarende magnetische, ansteckende und von bösen Geistern befreiende Macht oder Kraft, die zwischen zwei Göttern geteilt wird – nämlich Apollon und Dionysos – wobei sich eine Reihe von vermittelnden Ringen dazwischen befindet. Für uns ist es wichtig zu bemerken, dass diese ansteckende und in diesem Sinne mimetische Macht nicht einfach nur mit visuellen Repräsentation verknüpft ist; sie löst auch eine dionysische Form des Rausches aus, die gewöhnlich Nietzsches jugendlicher Metaphysik der Kunst in *Die Geburt der Tragödie* zugeschrieben wird, aber bereits in embryonaler Form in Platons metaphysischer Dichtung im *Ion* enthalten ist.<sup>49</sup>

Nun bietet Cavarero wichtige Schritte an, um diese genealogische Verbindung über *Ion* hinaus weiterzuführen, indem sie uns genau zu derjenigen Allegorie bringt, die einen mythischen Ursprung oder Schoß liefert, aus dem eine Theorie des Homo mimeticus sich bereits in embryonaler Form entwickelt und nur noch auf einen Schub wartet, um geboren zu werden. In einem anregenden Essay mit dem Titel „The Envid Muse“ (die beneidete Muse) legt die feministische Philosophin beispielsweise überzeugend dar, dass die magnetische Kette, die die Musen in *Ion* über den Rhapsoden mit dem Publikum verbindet, nicht ohne eine merkwürdige Familienähn-

<sup>49</sup> Dieses Kapitel greift eine Verbindung zwischen Platons *Ion* und Nietzsches *Geburt der Tragödie* auf, die ich zuerst in Lawtoo, 2013, S. 64ff. bemerkte. Zu einem reichhaltigen und grundlegenden mündlichen Korrektiv gegenüber der Entstimmlichung des Logos in der abendländischen Philosophie, die dieses Kapitel voranzutreiben versucht, siehe auch Cavarero, 2005.

lichkeit mit der berühmten Kette in der platonischen Höhle ist. Das führt Cavarero dazu, auf einfühlsame Weise nahe zu legen, dass die angeketteten Philosophen „auf die verzaubernde Kraft der Musen anspielen“ (2002, S. 52), wenn auch nur deshalb, weil jene Schatten auf die Masse von Simulatoren anspielen, die Platon unter die Rubrik der *mimētes* fasst: in erster Linie Dichter, Schauspieler und Rhapsoden.

Auf den Schultern von Nietzsche stimme ich damit im Grunde überein. Um es in seiner (anti-)platonischen Sprache auszudrücken, lässt sich die mimetische Kraft der visuellen apollinischen Repräsentationen, die auf eine Wand projiziert werden, nicht von dem verkörperten *pathos* des dionysischen Rausches abtrennen. Das bedeutet auch, dass beim Wechsel der Perspektive vom magnetischen *pathos*, um das es in *Ion* geht, zum visuellen *Dispositif*, das das „Höhlengleichnis“ im *Staat* informiert, es einen wichtigen Unterschied in den fesselnden Kräften der Mimesis gibt, der registriert werden sollte: Wenn der epische Dichter par excellence, Ion, in der Rezitation, nämlich von Homer, hervorragt, durch das unsichtbare Medium von Stimme, Versmaß und Rhythmus verzaubert und einen Zustand enthusiastischer Entrückung erzeugt, den Platon mit den dionysischen Mänaden vergleicht, wenn sie tanzen, sind die „Schatten, welche das Feuer auf die ihnen [den Gefangenen] gegenüberstehende Wand der Höhle wirft“ (515a) visuell, und nicht mündlich durch das miteinander verkettet, was Cavarero als „Projektion visueller Tricks“ (2002, S. 55) bezeichnet, wodurch „die Träger der Simulakra [*eidola*]“ die Wand der Höhle in einen „Projektionsschirm“ verwandeln (S. 48).<sup>50</sup>

Das ist ein entscheidender Punkt in unserer genealogischen Neufassung der affektiven Kräfte der Mimesis. Der Kampf, der Platon und Homer in Opposition bringt, inszeniert nicht nur die Philosophie gegen die Dichtung, die Kraft der intellektuellen Abstraktion gegen die affektive Macht der Verzauberung – obwohl er auch das tut; er wird außerdem verdoppelt durch einen zweiten, zwar weniger wahrnehmbaren, aber nicht weniger grundlegenden Kampf, der eine mündliche mimetische Kultur einer visuellen mimetischen Kultur entgegensetzt. Das *pathos* der mündlichen Mimesis gegen den *logos* der visuellen Mimesis; oder, um es in einer nietzscheanischen Sprache auszudrücken, die wohl von diesem grundlegenden *agon* inspiriert

<sup>50</sup> Eine feministische Vorläuferin wie Luce Irigaray lenkte die Aufmerksamkeit auf den „theatralischen Kunstgriff“ der Höhle, die durchsetzt ist von vertikalen (phallischen) Symbolen und einem gebärmutterartigen „theatralischen, schwangeren Gehäuse [*enceinte*], das die Metaphysik desselben durch spektakuläre Spiegeleffekte destabilisiert, die einen „topografischen Mimen [*mime topographique*] kennzeichnen“. (Irigaray, 1974, S. 302ff.). Siehe auch S. 301–320.

ist, das mündliche *pathos* des dionysischen Rausches gegen die visuelle Macht apollinischer Repräsentationen. Das ist, kurz gesagt, der wahrhafte *mimetische agon*, der Platon sowohl der homerischen Kultur, gegen die er sich wendet, entgegensetzt als auch ihn mit dieser Kultur verbindet.

## MIMETISCHER AGONISMUS UND DIE MIT-TEILUNG DER STIMMEN

Ich nenne diesen Agon *mimetisch*, weil Platon Homer nicht nur heftig entgegnet, sondern ihn auch bewundert und folglich nachahmt – wobei der Gegensatz umso radikaler ist, um der magnetischen Anziehungskraft seines antagonistischen Vorbilds entgegenzuwirken. Auch wenn Platons Gegensatz zu Homer äußerst sichtbar ist und häufig festgehalten wird, sind doch die mimetischen Kontinuitäten auffällig und deutlich, zumindest für Genealogen. Dennoch wird die agonistische mimetische Logik oder *Pathologie*, die beide einander entgegensetzt und sie miteinander verbindet, immer noch nur wenig verstanden: Platon erfindet wie Homer vor ihm mythische Figuren, erzählt Gleichnisse, spricht in mimetischer statt in diegetischer Rede, lässt Helden und nachzuahmende Vorbilder auftreten und erzeugt dabei gespiegelte Umkehrungen, die den klar umrissenen Gegensatz zwischen Dichtung und Philosophie destabilisieren, den er sich anscheinend aufzustellen bemüht – mit und gegen Homer und die dichterische Kultur, die dieser darstellt. Der Agon ist deshalb *mimetisch*, weil Sokrates und einen Schritt weiter auch Platon „selbst“, wie Jean-Luc Nancy ebenfalls präzisiert, „weniger den Preis als die Rhapsodenkunst als solche [benedet]“ (2014, S. 44) – ein Gedanke, den Cavarero mit Nancy teilt, wenn sie von Platons „Neid“ im Hinblick auf die Kraft der Muse spricht, die diese Kunst oder *techné* inspiriert.

Neid beruht zwar auf Imitation, wie Girard gesehen hatte, aber der *mimetische Agonismus* sollte nicht mit *mimetischer Rivalität* verwechselt werden. Bei ersterem ist die gegensätzliche dichterische Figur (Homer) nicht einfach ein Vorbild, das sich um eines umstrittenen Gegenstands der Begierde willen, der zur Gewalt führt, in einen Rivalen verwandelt hat – obwohl ein Ausschluss im Sinne des Sündenbockdenkens folgt, zumindest in jener philosophischen Dichtung, die der *Staat* ist. Vielmehr ist der Gegenspieler ein bewundertes Vorbild, das eine paradoxe Form der Imitation erzeugt, die ich als *patho-logisch* bezeichne, denn das *Pathos* des Neids ist nicht einfach nur eine Sache der Rivalität oder zerstörerisch, sondern wird einer kreativen, produktiven und logischen Verwendung unterzogen. Um nochmals Anleihen bei Nietzsches Kategorien zu machen, dieses

Mal aus einem Jugendtext mit dem Titel „Homers Wettkampf“ (Nachlass, KSA 1.783–792), könnten wir sagen, dass der mimetische Kampf, oder der homerische *Wettkampf*, den Platon inszeniert, nicht auf dem beruht, was Nietzsche, indem er an Hesiod denkt, eine „böse Eris [Zwist]“ nennt, die von düsteren, rivalitätsbezogenen Leidenschaften wie „Groll“ angetrieben wird (S. 787). Vielmehr ist sie gebärfähig, heldenhaft und kreativ, denn sie wird durch eine „gute Eris“ vermittelt, die die Gegner zu einem „Wettkampf“ anstachelt, welcher in seinem olympischen Wesen heroisch ist. So präzisiert Nietzsche, dass durch eine Art positiver Ansteckung, die der Logik des Wettkampfs innewohnt, „jeder große Hellene [...] die Fackel des Wettkampfs [weitergibt]; an jeder großen Tugend entzündet sich neue Größe“ (S. 788). Das gilt für eine griechische Kultur, die unter dem Zauber olympischer Wettkämpfe steht. Es gilt auch für kulturelle Wettkämpfe, um die es bei mündlichen Rezitationen, tragisch/komischen Dramatisierungen und philosophischen Auseinandersetzungen geht, wie Nietzsches Kollege in Basel, der Historiker Jacob Burckhardt, ebenfalls feststellte.<sup>51</sup>

Meiner Interpretation dieses mimetischen Agon zufolge wird also die Fackel von Generation zu Generation in einer paradoxen Bewegung weitergegeben, in der das entgegengesetzte Vorbild sowohl die begrifflichen als auch die technischen Werkzeuge zur Verfügung stellt, um einen neuen Diskurs oder *logos* zu fördern, der eine neue Größe entzündet – indem man mit den und gegen die Schultern einflussreicher Vorgänger drückt, die bereits mit der Kraft des mimetischen *pathos* ausgestattet sind. Dieser *logos*, der aus einem mimetischen Agon mit dem Pathos der Dichtung oder des Mythos geboren wurde, ist jetzt unter der Rubrik der Philosophie bekannt. Wie Jean-Pierre Vernant erkennt, bedeutet Mythos, dass „die formulierte Rede“ zum Bereich des *legein* [...] gehört und ursprünglich nicht im Gegensatz zu den *logoi* steht.“ (1980, S. 187). Im Gegenteil, wir behaupten, dass der Mythos die Entwicklung des Logos erst möglich macht. Und wenn die Philosophie aus einem Schoß von Mythen geboren wird, dann bedeutet das auch, dass die paradoxe Logik des mimetischen Agonismus den Gegensatz zwischen Dichtung und Philosophie gerade anhand desjenigen Begriffs (Mimesis) destabilisiert, der anscheinend den allzusichtbaren Gegensatz überhaupt erst aufstellt, doch stattdessen in Wirklichkeit unmerkliche Kontinuitäten kanalisierte. Im Gegensatz zu romantischen Vorbildern

<sup>51</sup> Siehe Burckhardt, 2003, S. 46–85. In Lawtoo, 2013, S. 27–81 entwickelte ich erstmals die produktive, *patho-logische* Dynamik eines mimetischen Agonismus anhand von Nietzsche, und dann systematischer in Lawtoo, 2023a, S. 45–57. Zu einer sachkundigen Untersuchung von Nietzsches agonistischer Philosophie, die mit der vorliegenden Untersuchung im Einklang steht, siehe auch Siemens, 2021.

von Originalität, die auf einer ödipalen Angst vor Einfluss beruhen, liefert die antike, aber auch die modernistische Logik des mimetischen Agonismus einen produktiven Ausgangspunkt, der auch weiterhin das Teilen von Stimmen prägt, das auch die Mimetic Studies beseelt.

Nancy kommt anhand seines Begriffs von Teilen/Aufteilen oder *partage* zu einem ähnlichen Schluss. Bei einer Bewertung des enthusiastischen Dichters, der „eigener“ Eigenschaften „enteignet“ ist, spricht Nancy von einer „*partage* poetischer und philosophischer Arten (Genres)“ (2014, S. 53), die sowohl aufgeteilt als auch geteilt werden, geteilt-aufgeteilt (*partagées*) gerade im Hinblick auf die uneigentümliche Frage nach der Mimesis. Das ist in der Tat die *partage des voix*, die offenbar Ion und Sokrates trennt, den Experten für *pathos* und den Fachmann für den *logos*. Aber wie Nancy ebenfalls zeigt, verbindet dieser agonistische Zwist auch unausdrücklich die geteilten Stimmen des Philosophen und des Dichters, Platon und Ion, Sokrates und Homer. Wie? Durch den mimetischen Wettkampf, der anscheinend entgegengesetzte Figuren miteinander verbindet – ähnlich wie *Ions* Kette verschiedene, aber miteinander verbundene Ringe mit-teilt. Wenn wir nun in den *patho-logischen* Fluss von Konjunktion und Disjunktion eintreten, um den es in *Ion* geht, können wir sagen, dass diese *partage* von einer uneigentlichen Gestalt wie Ion erzeugt wird, der, so Nancy, „nichts eigen [ist] [*rien en propre*]“ (2014, S. 53). Und gerade aufgrund dieses „Fehlens eigener Fähigkeiten“ oder dieser „*dépropiation*“ (ebd.) tritt diese (ent)eignete Gestalt in einen enthusiastischen Zustand kreativer Empfänglichkeit ein, der sowohl passiv als auch aktiv ist, beschränkt auf die Nachahmung eines Vorbilds (Homer) und einen magnetischen Zauber reproduzierend, der (dionysische) Bande erzeugt. Es gibt also eine implizite mimetische Paradoxie im Zentrum des Teilens von Stimmen, die bislang ungehört blieb und die unsere Genealogie gestattet, hörbar werden zu lassen.

Dies ist der Augenblick, um festzuhalten, dass die *partage des voix*, die Nancy auf der Ebene seines *logos* theoretisch erfasst, von einer geteilten mimetischen Erfahrung verdoppelt wird, die einen enthüllenden Widerhall erzeugt, welcher auch durch die verschiedenen Kapitel oder Ringe dieses Buchs hindurch erklingt. In seiner hermeneutischen Praxis lässt Nancy tatsächlich deutlich eine Stimme widerhallen, mit der er viel mehr gemein hat, als man gewöhnlich bemerkt. Wer ist die Person, die dieses Geheimnis teilt und der Nancy seine Stimme leiht? Ein Kollege in Straßburg, wo sie beide während ihres gesamten Berufslebens lehrten, ein Koautor zahlreicher Bücher, ein Dichter-Philosoph und vor allem ein inniger Freund, Teilhaber von Gemeinschaften sowie einer der tiefsten Denker der Mimesis des

späten 20. Jahrhunderts, ist diese das Geheimnis teilende Person kein anderer als der französische Philosoph, Literaturtheoretiker und Professor für Ästhetik, Philippe Lacoue-Labarthe.<sup>52</sup>

Wie wir in Kapitel 4 ausführlicher sehen werden, gab Lacoue-Labarthe eine originelle Interpretation der Mimesis ohne eigentliche Vorbilder als Leitfaden oder *fil conducteur* während seines gesamten Werdegangs. Seine Darstellung der „Uneigentlichkeit“ des mimetischen Subjekts, seiner plastischen Formbarkeit und radikalen Offenheit für die eingeschränkte (oder passive) Mimesis, die der „Imitation der Modernen“ innewohnt und in Platon einen wichtigen genealogischen Ausgangspunkt findet, hat einen deutlichen Widerhall in Nancys Interpretation von *Ion*. So ist es kein Zufall, dass Nancy ein paar Seiten später nicht nur Lacoue-Labarthe zitiert (2014, S. 60, Anm. 22); er stützt sich auch auf ihn, um seiner Genealogie geteilter mimetischer Stimmen eine mimetische Spezifität zu verleihen. Nancy spricht beispielsweise von der „außerordentlich komplexen Problematik der Mimesis“ (S. 57), die bei dem Rhapsoden am Werk ist, eine komplexe mimetische Disposition, die Ion in eine passive und rezeptive Position bringt, in der er nicht eigentlich „er selbst“ ist, denn er wird von einer göttlichen und magnetischen Kraft enteignet; und doch versetzt diese Enteignung diesen uneigentlichen Mimen paradoxerweise in die Lage, eine „kreative Mimesis“ zu re-produzieren, die sich durch das auszeichnet, was „er“, Nancy, eine affektive „Teilhabe“ oder „methexis“ nennt (S. 57).<sup>53</sup> Nancy eröffnet sogar die Hypothese, dass „die Mimesis [...] die Bedingung für diese Teilhabe [überhaupt sein könnte]“. (S. 57), wodurch er Mimesis und Methexis beim Teilen von Stimmen, das er philosophisch leistet, miteinander verschränkt.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Zu einer Auswahl seiner Schriften über Mimesis siehe Lacoue-Labarthe, 1986, 1989 und Kapitel 4 in diesem Band.

<sup>53</sup> Über Mimesis und Methexis siehe auch Nancy, 2016.

<sup>54</sup> Die vollständige Passage stellt eine Verbindung zwischen der Hermeneutik und der Rhapsodie über das Verbindungsstück einer „kenntnisreichen“ [*savante*] Mimesis“ her (Nancy, 2014, S. 63) und lautet folgendermaßen: „Die *hermeneia* ist *mimesis*, aber eine aktive, kreierende und re-kreierende *mimesis*. Außerdem ist sie eine mimetische Kreation, die aber durch eine *mimesis* hervorgebracht wird, die der *methexis* entspringt: der Teilhabe selbst, die der Mitteilung des Enthusiasmus geschuldet ist – außer wenn die *mimesis* nicht die Bedingung dieser Teilhabe ist.“ (S. 57). Cavareros eingestandene Nähe zu Nancy im Hinblick auf die *partage des voix* ist somit implizit auch eine Nähe zu Lacoue-Labarthe, die durch ihre gemeinsame Aufmerksamkeit auf „Echos“ und den „Gesang der Musen“ verdoppelt wird. Siehe Lacoue-Labarthe, 1989, S. 139–207 und 2005. Zu Nancys Überlegungen bezüglich seines gemeinsamen Denkens und Lebens mit Lacoue-Labarthe siehe Girard und Nancy, 2015, S. 12–64 und Nancy und Lawtoo, 2021, S. 151–157. Ich werde auf das gemeinsame Interesse von Nancy und Lacoue-Labarthe an der Mimesis an anderer Stelle ausführlicher zurückkommen.

Das ist eine bedeutende Ergänzung traditioneller Auffassungen von Mimesis, die auf die Repräsentation beschränkt sind, welche zwar für *Homo sapiens* wesentlich ist, aber nicht mehr angemessen ist, um der Seite der Menschen Rechnung zu tragen, die außerdem *demens*, *ridens* und *ludens* ist. Wenn Johan Huizinga in seiner einflussreichen Darstellung von *Homo ludens* sich auf Altphilologen wie Jane Harrison stützte, um zu behaupten, dass das Spiel „*methektisch*, und nicht *mimetisch*“ ist (2023, S. 29), könnte eine philologische Ergänzung durch den *Homo mimeticus* einen Gegensatz aufhellen, der keiner ist. Harrison selbst hatte als Altphilologin ordnungsgemäß festgehalten: „Wir übersetzen Mimesis durch ‚Imitation‘ [oder Darstellung] und wir tun das ganz zu Unrecht.“ (1913, S. 46). Indem sie an die Genealogie erinnert, von der wir ausgegangen sind, fügt Harrison hinzu: „Das Wort Mimesis bedeutet die Handlung oder das Tun einer Person, die als *Mime* bezeichnet wird.“ (S. 47) – und was tut ein *Mime*, wenn nicht sich auf ein Mienenspiel stützen, um eine affektive Identifikation, Teilhabe oder *methexis* auszulösen? Der *Homo mimeticus* in seinen vielfachen dramatischen Manifestationen, seien sie nun gewöhnlich oder außergewöhnlich, ernsthaft oder spielerisch, mitfühlend oder agonistisch, logisch oder pathologisch, wird somit von dem dynamischen Wechselspiel zwischen Mimesis und Methexis beseelt, das für einen Mimen charakteristisch ist, der möglicherweise einer eigenen Identität ermangelt, aber eine Vielheit von Rollen personifizieren kann.

Es hätte keinen Zweck, das zu leugnen. Tatsächlich gibt es ein mimetisches Phantom, das die paradoxe Stimme (passiv/aktiv, enteignet/besessen, nachahmend/kreativ, reproduzierend/produzierend etc.) dieses *mime de rien* besetzt, der Ion ist, und das der Paradoxie Rechnung trägt, die uns hier ebenfalls unmittelbar angeht: Ions Rezitation von Homer ist tatsächlich einzigartig (er hat gerade einen Preis in einem homerischen Wettkampf gewonnen), und er kann die Emotionen steuern, die er in den Zuschauern aus einer *Entfernung* auslöst. Indem er Sokrates' These widerspricht, weiß Ion sehr gut, was er tut, da er die *techne* der Rezitation durch eine *Pathologie* beherrscht, aufgrund deren er das *pathos* des Publikums aus einer kritischen Distanz beobachtet. Ion bemerkt:

Ich sehe sie nämlich jedes Mal von oben von der Bühne her weinen und furchtbar dreinblicken und mitstaunen über das Gesagte. Denn ich muß sehr stark auf sie meine Aufmerksamkeit richten: wenn ich sie nämlich dahin bringe, daß sie weinend dasitzen, dann kann ich hinterher lachen, weil ich Geld einnehme, lachen sie aber, dann muß ich hinterher weinen, weil ich Geld einbüße. (Platon, 1963, 535d-e)



Sokrates scheint zwar über Ion zu dominieren, aber ein genauerer hermeneutischer Blick zeigt, dass der mimetische Wettkampf ausgeglichener ist, als es scheint. Tatsächlich ist klar, dass Ion den Magnetismus des Pathos durch die Meisterschaft seiner Interpretationskunst oder *hermeneia* ausgleicht, eine Kunst, die Sokrates versucht, der Dichtung abzurufen, um sie wie eine Fackel an die Philosophie weiterzugeben. Diese dichterische *hermeneia* beruht auf einem Pathos der Distanz, das das Lesen menschlicher Gesichter aus der Entfernung beinhaltet, die keinerlei mimetische Reaktionen des Rhapsoden auslösen. Ganz im Gegenteil: das entgegengesetzte Pathos tritt auf. So löst in einer gespiegelten Umkehr Weinen Lachen und Lachen Weinen aus. und doch gibt Ion zugleich auch zu, von einer magnetischen Kraft besessen zu sein, die nicht seine eigene ist und ihn seines eigenen Wesens enteignet, indem sie ein magnetisierendes Pathos erzeugt, das dem Publikum einen enthusiastischen Rausch vermittelt.

Schon für Platon also, oder vielleicht besonders für Platon, waren wohl das mimetische *pathos* und die philosophische Distanz, aber auch Mündlichkeit und Schrift, die Gefahr der Verschmelzung und die einzigartige Gabe der Inspiration, die passive reproduktive Mimesis und die aktive produktive Mimesis kein so stabiler binärer Gegensatz, wie seine idealistischen Bestrebungen es scheinen lassen. Wie Nancy es in einer chiastischen spiegelbildlichen Redewendung formuliert, die die Paradoxie der geteilten Stimmen zusammenfasst, die bei Ion am Werk sind und vielleicht auch in „seiner“ geteilten Stimme: „nur eine philosophische Rhapsodie [erlaubt] eine Philosophie der Rhapsodie.“ (2014, S. 64). Wer ist der Rhapsode, und wer ist hier der Philosoph? In der Abwechslung der Stimmen, ist tatsächlich nicht mehr klar, wer spricht. Doch hat diese geteilte singuläre-plurale Stimme trotzdem mimetische Eigenschaften.

In diesem Spiegelspiel beginnen interessante Umkehrungen zu erscheinen. Der mimetische Agon zwischen Philosophie und Dichtung verstrickt den Philosophen in demselben Pathos, das er auszuschließen versucht. Umgekehrt wird auf der Seite der Dichtung eine affektive, teilhabende und paradoxe Mimesis enthüllt, die in den magnetischen Ketten am Werk ist, welche durch eine „Mittelbarkeit und Transitivität“ gekennzeichnet sind, die „Passivität“ in „Aktivität“ und umgekehrt verwandelt (Nancy, 2014, S. 50). In diesem Prozess mimetischer Kommunikation wird eine lange Kette aus Ringen gebildet, die nicht nur von den Musen zu den Schauspielern verläuft, sondern wie ein magnetischer Fluss auch getrennte Dialoge wie *Ion* und den *Staat* miteinander verbindet. Schon für Platon ist also die Kette bereits mitgeteilt.

So weit, so gut. Aber warum besteht Platon im „Höhlengleichnis“ darauf, die *visuelle* Mimesis in den Vordergrund zu stellen, wo doch die Kräfte der Dichtung in erster Linie *mündlich* sind? Wenn die magnetisierenden Kräfte von Ions Kette mündlich sind, warum sind dann die Kräfte der Schatten visuell, da doch derselbe mimetische Agon mit und gegen Homer beide Dialoge belebt? Indem sie diese spezifische Frage vom Standpunkt der verzaubernden Kraft der Musen aufgreift, bietet Cavarero eine interessante Antwort: Sie legt dar, dass Platons spekulatives Augenmerk auf einer visuellen Kultur, aus der die philosophische Spekulation geboren wird, ihn sozusagen zum Zwecke des Gegenzaubers dazu führt, visuelle „Tricks und Vorrichtungen“ zu erfinden, um die mündliche Kraft der homerischen Dichtung, die jetzt „durch eine künstliche Nutzbarmachung des Blicks ersetzt wird“, zu verdrängen (2002, S. 63).<sup>55</sup> Philosophie gegen Dichtung, der Gesichtssinn gegen die Mündlichkeit, Mimesis gegen Mimesis: das ist, kurz gesagt, der mimetische Agon, der von einem platonischen guten Eris mit und gegen Homer beseelt ist und buchstäblich die platonischen Dialoge *informiert*. Wie Cavarero es bündig formuliert und Nancy bestätigt: „Platon ahmt die faszinierenden Wirkungen der Muse nach, weil er sie ([die Muse] benediet.“ (S. 64). Der Vater der Philosophie ist also geschult in dem dichterischen Kunsthandwerk, das er an seinem Gegner anprangert, weil in der Praxis des mimetischen Agonismus der zu verdrängende Gegner auch ein nachzuahmendes Vorbild ist. Daher setzt Platon in einem spiegelbildlichen Umsturz der mündlichen Mimesis eine visuelle Mimesis, dem magnetisierenden Pathos des Tons das stabilisierende Bild der Schatten entgegen, das später durch die spekulative Metapher des Spiegels stabilisiert wird. Der mimetische Agon ist daher nicht einfach reproduktiv, sondern *reproduktiv* – wenn auch nur deshalb, weil die Philosophie durch Spiegelung, wenn nicht durch Wiederhall des Gesangs der Muse geboren wird.

<sup>55</sup> Indem sie den hypnotischen Bann des „ansteckenden Deliriums, der von der Muse auf das Publikum herabströmt“ (2002, S. 51) in Begriffen des Magnetismus registriert, die an die Kette im „Höhlengleichnis“ erinnern, ringt Cavareros Interpretation mit folgender zentralen Frage: „Warum verwenden die Dichter-Scharlatane in Platons Beschreibung der Höhle Tricks, die sich auf den Gesichtssinn beziehen, und nicht auf den süßen Klang von Versen?“ (2002) Unsere Antworten teilen den Fokus auf die Mündlichkeit, Verkörperung und Affekt. Ein kleinerer Unterschied besteht meiner Meinung nach darin, dass die Metapher des Spiegels im 10. Buch schließlich darin erfolgreich sein wird, metaphysisch geneigte Geister jahrtausendlang zu beschwindeln. Der Gesichtssinn ist tatsächlich auch ein Teil der künstlerischen Kräfte, die im Einklang mit der mündlichen Tradition des Mimos als Schauspiel stehen. Wenn ich dies betone, so weniger aus philologischen Gründen, die vergangenheitsorientiert sind, sondern mehr aus theoretischen Bedenken bezüglich der Verstärkungseffekte von visuellen/mündlichen Kräften, die in einem gegenwarts- und zukunftsorientierten digitalen Zeitalter dringend der Diagnose bedürfen.

Diese spiegelbildliche Umstürzung der Perspektiven am Ursprung der Philosophie passt gut zum Geist unserer Theorie, deren Ziel darin besteht, über einfache Gegensätze zwischen Philosophie und Literatur hinauszugehen, um eine mündliche, rituelle und verkörperte Auffassung von Mimesis wiederherzustellen. Zugleich ist möglicherweise der Gegensatz zwischen mündlicher Mimesis und visueller Mimesis nicht scharf umrissen. Erinnern wir uns daran, dass Platon gleichzeitig und ohne Widerspruch eine Kultur anspricht, die immer noch von homerischen Rezitationen und Erinnerungspraktiken dominiert wird, die mündlich verzaubern; diese Kultur steht auch unter dem Bann von Theateraufführungen wie Komödien und Tragödien, die *sowohl* auf der Mündlichkeit *als auch* auf dem Gesichtssinn beruhen, um das zu verzaubern, was Platon als „eine große Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden“ bezeichnet (1983, 604e). Und was ist ein Theater, wenn nicht ein *théatron*, ein Ort zum Zuschauen (von *theáomai*, sehen, zuschauen, beobachten)? Der Agon zwischen Philosophie und Dichtung, Fachleuten für *logos* und Experten für *pathos*, inszeniert auch *theōria* gegen *théatron*, und dieser mimetische Wettkampf ist in die geteilte Gattung des Dialogs eingeschrieben (von *dia* durch und *legein* sprechen), die sowohl die platonischen *Dia-loge* als auch die *Dia-loge* auf dem Theater gemein haben.

Das ist ein Punkt, den Philippe Lacoue-Labarthe in einem Dialog mit Nancy, der die Auffassung geteilter Stimmen des letzteren prägt, deutlich hört, wenn er seinem philosophischen alter Ego gegenüber bemerkt: Platons „Wahl des Dialogs bezeugt eine heftige Rivalität und einen *agôn* gegenüber der Tragödie.“ (Lacoue-Labarthe und Nancy, 2013, S. 80). Dem mimetischen Wettkampf zwischen Philosophie und Literatur wird mit anderen Worten eine Stimme durch die mimetische *Lexis* (*lexis mimētikē*) oder den „Äußerungsmodus“ (S. 75) verliehen, den sie gemein haben oder teilen (*partagent*).<sup>56</sup> Das ist nicht völlig dem unähnlich, was Platon zwischen den Zeilen flüstert, die seine allegorische Höhle beseelen. Schließlich inszeniert er in seinem mimetischen Wettkampf mit Homer über den Modus des Dialogs ein Teilen von Stimmen, das die faszinierenden Schatten zum Sprechen bringt und einen magnetischen Zauber für die gefesselten

<sup>56</sup> In ihrem Dialog über den aristotelischen Begriff der Szene (*opsis*) erinnert uns Nancy daran, dass der „Dialog die ursprüngliche Form [*forme matricielle*] der Philosophie ist“ (2013, S. 73) und Lacoue-Labarthe setzt mit einer detaillierten Darstellung der „Mitteilung der Stimmen [*partage des voix*]“ nach (S. 76), der von der *lexis mimētikē* des Dialogs erzeugt wird – eine weitere Bestätigung dafür, dass Nancys Darstellung der Mitteilung der Stimmen nicht von der Problematik der Mimesis abgelöst werden kann, wie Lacoue-Labarthe sie versteht. Über ihre gemeinsamen Stimmen siehe auch Lawtoo und Nancy, 2021, S. 151–158.

Gefangenen erzeugt, die sie aus einer visuellen Distanz sehen und hören.<sup>57</sup> Vielleicht ist es also dieses Wechselspiel von Mündlichkeit und Gesichtssinn, stimmlichem *pathos* und visueller *Distanz*, das wesentlich ist für die magnetisierende Kraft jener sprechenden Schatten – homerische Rhapsoden, aber auch Schauspieler und Mimen – die einem blinden Dichter eine Stimme verleihen, indem sie Rollen verkörpern, um die es in epischen, aber auch in tragischen und komischen Schauspielen geht.

Nachdem wir sorgfältig auf die Musen gehört haben und ihre fesselnden Kräfte in Aktion gefühlt und gesehen haben, kehren wir nun zur Höhle hinunter zurück mit dieser doppelten audiovisuellen mimetischen Hypothese in unserem Geist und unseren Ohren, die aufmerksam auf den Wiederhall der Schatten „selbst“ achten.

## DAS ECHO DER SCHATTEN

Auf den zweifachen Schultern von Nancys Interpretation des Teilens von Stimmen in *Ion* stehend und Cavareros Darstellung der Mündlichkeit des „Höhlegleichnisses“ im *Staat* weiterführend, schlage ich eine janusköpfige Genealogie sowohl der apollinischen (visuellen) als auch der dionysischen (mündlichen) Mimesis vor, die uns in die Lage versetzen sollte, die fesselnde Kraft jener rätselhaften Ketten zur Zeit der Morgenröte der Philosophie zu sehen und zu hören. Die paradoxe Logik des mimetischen Agonismus stimmte uns auf die Tatsache ein, dass ein spiegelbildliches Wechselspiel zwischen mündlicher und visueller Mimesis, das Pathos der Stimme und die Distanz des Auges, Aktivität und Passivität gemeinsam für die Kräfte verantwortlich ist, die die Zuschauer in der platonischen Höhle der klassischen Antike magnetisieren. Zwei Schritte weiter *in-formiert* es auch eine Paradoxie der Mimesis, die wesentlich für die Imitation der Modernen ist. Sozusagen einen dritten Schritt weiter könnte es auch den Homo mimeticus im digitalen Zeitalter verzaubern.

Tatsächlich ist es entscheidend zu erkennen, dass Platon – durch sein alter Ego Sokrates – präzisiert, dass der Projektionsschirm in der Höhle nicht allein auf dem Zauber visueller Simulakra beruht. Die spektakulären Schatten sind zwar die sichtbarsten Phänomene in der Höhle und *in-formieren* die spekulative Metaphysik, auf die das Gleichnis eindeutig anspielt: Die Schatten stehen für die künstlerischen Reproduktionen der sinnlichen, phänomenalen Welt, die vermutlich von den materiellen Formen repräsentiert

<sup>57</sup> Nancy bestätigt diesen Punkt sogar im Hinblick auf *Ion*: „In Ions Enthusiasmus wird Homers Enthusiasmus *interpretiert*, inszeniert und nicht nur zu hören, sondern auch zu sehen [*à voir*] gegeben.“ (2014, S. 60).

werden, welche Simulatoren vor dem Feuer in die Höhe halten – obwohl diese Verdopplung, wie wir sehen werden, sich für mehr als eine Interpretation der *vita mimetica* eignet. Schatten sind tatsächlich so weit von der erkennbaren, abstrakten, universalen, aber auch blendenden Wahrheit entfernt, die von der Sonne außerhalb der Höhle symbolisiert wird und für die Welt der Ideen im Allgemeinen als auch für die Idee des Guten im Besonderen steht – was der Philosoph mittels des dialektischen Aufstiegs zu einer *vita contemplativa* anstrebt. Wie Platon im 10. Buch anhand der spiegelartigen/spekulativen Metapher des Spiegels präzisiert, sind die künstlerischen Schatten und die „Nachahmer“, die ihnen Form verleihen, „drei Schritte von der Natur entfernt“ (1983, 597e), wodurch er eindeutig das intelligible Wesen idealer Formen meint. Weniger wahrnehmbar für das, was Platon als das „sonnenähnlichste [...] unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung“ (508b) bezeichnet, nämlich den Gesichtssinn, aber trotzdem hörbar in der affektiven und gemeinschaftlichen Sphäre des Mythos, sollten wir auch festhalten, dass eine visuelle Mimesis durch eine akustische Mimesis, die durch die Höhle widerhallt und nicht nur eine visuelle, sondern auch eine klangliche Verdopplungswirkung erzeugt, sowohl verdoppelt als auch verstärkt wird. Tatsächlich gibt es ein Echo, das den Projektionsmechanismus durch eine auditive Dimension ergänzt. Dieser Mechanismus ist nicht sichtbar und daher in der Regel spekulativen Theoretikern entgangen, die auf die *vita contemplativa* fixiert und vielleicht von ihr gebannt waren; und doch ist er hörbar genug, wenn man sich die Mühe macht, den Mythos zu deuten. Wie wir hören werden, hat dieses Echo weitreichende theoretische Implikationen für unsere Genealogie einer *vita mimetica*, die für das Pathos mythischer Fiktionen offen ist.

Der Ursprung dieses Echos ist trügerisch und in diesem epistemischen Sinne falsch, denn es scheint als eine ursprüngliche Stimme aus den Schatten selbst hervorzugehen. Dennoch wirkt es auf die Sinne von Homo mimeticus über dionysische Kräfte des Falschen ein, die dennoch eine affektive Bindung erzeugen. Im Ausgang von den Stimmen der Träger der Simulakra im Rücken der Gefangenen erzeugt das Echo eine verwirrende, aber äußerst wirksame Verdopplung, die die visuellen Schatten vor ihnen verändert. Das Echo folgt zwar ähnlich wie im Mythos von Narziss seinem trügerischen visuellen Gegenstück oder den Schatten, doch es hat eigene mimetische Kräfte: tatsächlich verstärkt es grundlegend die visuellen fesselnden Kräfte der Schatten im Vordergrund, indem es eine Simulation *sprechender* Schatten mit verwirrenden, aber auch fesselnden Wirkungen erzeugt. So fragt Sokrates seinen Gesprächspartner, der, in einer weiteren Verdoppelung, zufällig Glaukon, Platons Bruder, ist: „Wenn ihr Kerker auch einen Widerhall hätte

von drüben her, meinst du, wenn einer von den Vorübergehenden spräche, sie würden denken, etwas anderes rede als der eben vorübergehende Schatten?“ (1983, 515b) das ist eine rhetorische Frage, wenn es je eine gegeben hat. „Nein, beim Zeus, sagte er“ (515b), gibt Glaukon als Echo zurück. Der Verdoppelungsstrick ist nicht spiegelartig und bietet sich nicht für eindeutige theoretische Spekulationen an. Wenn er Gefahr läuft, von einseitig spekulativen Denkern, die nur auf das konzentriert sind, was sie sehen, ungehört und damit auch ungedacht zu bleiben, verdient er ein aufmerksames Ohr, um seine *patho-logischen* Implikationen für janusköpfige Denker zu erfassen, die sowohl sehen als auch hören.

Das Echo der Schatten ist sowohl auf heimtückische Weise trügerisch als auch magnetisch wirksam, denn es wirkt auf den *logos* und das *pathos* ein, um die es in der *vita mimetica* geht. Auf der Seite des *logos* erzeugt das Echo der Schatten eine epistemische Verwechslung, die die Gefangenen dazu führt, sich in der Identität des Sprechers zu täuschen und die Stimmen hinter ihrem Rücken den trügerischen „Schatten jener Kunstwerke“ vor ihnen zuzuschreiben (515c) – eine epistemische Verwechslung, die in metaphysischen Erörterungen der Mimesis unerlässlich ist, sorgt sich um die Unverborgenheit der Wahrheit oder die Wahrheit als Unverborgenheit qua *aletheia* und hat bereits unter maßgeblichen Verfechtern der *vita contemplativa* viel Aufmerksamkeit erfahren.<sup>58</sup> Auf der anderen, weniger beachteten Seite des *pathos* erzeugt das Echo ebenfalls eine beunruhigende Verwechslung der Identität, die destabilisierende und recht fesselnde Kräfte auf die verkörperten Seelen der Gefangenen hat, die eine *vita mimetica* durch ihre Sinne leben – eine affektive Verwechslung, die einst bei ethisch-politischen Anliegen im Hinblick auf Erziehung oder *paideia* bei mündlichen Kulturen zentral war und die, wenn auch mittels anderer Medien, auch weiterhin Resonanz bei digitalen Kulturen findet, und zwar mit verstärkter Wirkung.

Dank des Echos scheinen die trügerischen Schatten tatsächlich zu sprechen. Das ist eine epistemische Illusion, die der Philosoph natürlich entlarvt. Aber mir kommt es darauf an, dass diese audiovisuelle Illusion mächtig, affektiv und fesselnd ist und die Aussetzung von Skepsis erzeugt. Warum? Weil die Schatten *animiert* werden, sowohl im alten Sinne dessen, dass sie eine Stimme und damit eine Seele (*anima*) bekommen, als auch im modernen Sinne visueller Animation. Das Echo der Schatten drängt uns, mit anderen Worten, dazu, Perspektiven zu kippen und die Ausrichtung des philosophischen Blickes dadurch zu ändern, dass man auf das magne-

---

<sup>58</sup> Siehe Heidegger, 1949.

tisierende Feld der Höhle selbst achtet: Wenn eine dominante Tendenz in der abendländischen Philosophie eine visuelle Mimesis privilegierte, die aus einer *Distanz* entlang einer vertikalen und zunehmend unkörperlichen Achse theoretisch betrachtet werden sollte, welche aus der Höhle zu imaginären spekulativen Hinterwelten hinausführt, die für die *vita contemplativa* kennzeichnend sind, ist unser treibendes *telos* das Gegenteil. Wir treten also erneut in die immanente audiovisuelle Sphäre einer *vita mimetica* ein unter dem magnetischen Zauber der Teilhabe an animierten Schatten, die zunächst durch unser audiovisuelles Sensorium mit *pathos* erlebt werden müssen, um anschließend die gemeinsame Knechtschaft neu zu bewerten, die sie erzeugen.

Trotz der Abstraktion der dialektischen Maschinerie oder vielmehr gerade wegen ihr lässt sich die spiegelartige patho-*logische* Täuschung leicht erkennen und somit theoretisch betrachten. Sie erzeugte die Spekulationen, die eine vertikale Hierarchie errichtete, welche die Kunst und sinnliche Phänomene einer idealistischen und sagenhaften Metaphysik unterordnete, die auf binären Gegensätzen beruht (Wahrheit/Falschheit, Urbild/Abbild, Wirklichkeit/Täuschung etc.). Platon führte religiöse Überzeugungen in eine „wahre Welt“ hinter der Welt ein und prägte diese Überzeugungen jetzt über zweitausend Jahre lang. Diese Hinterwelt, wie Nietzsche auf provokative Weise mit Bezug auf die Morgendämmerung der Metaphysik bemerkte, erwies sich als „unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar [...] Jedenfalls unerreicht. Und da sie unerreicht war, auch als *unbekannt*. Folglich auch nicht tröstend, erlösend oder verpflichtend.“ (GD, KSA 6.80) Es gibt reichliche Gründe, diese Fabel abzuschaffen, denn die metaphysischen Schatten, die sie wirft, betreffen uns im digitalen Zeitalter immer noch, wie wir sehen und spüren werden. Aber wenn wir sorgfältig auf die Stimme des *mythos* hören, erzählt das Gleichnis auch eine andere Geschichte, der es nicht an Wahrheit mangelt. Dieses audiovisuelle *dispositif* wird aufgeführt, um die Leser mittels eines Wechselspiels aus apollinischer Simulation und dionysischer Ansteckung die irritierende magnetische Anziehungskraft der Schatten spüren zu lassen, einen mimetischen Willen zur Macht, der, wie ich meine, indem er eine lange Kette untergeordneter Stimmen in der philosophischen Tradition – von Nietzsche bis Lacoue-Labarthe, von Nancy bis Cavarero – widerhallen lässt und sie verstärkt, das vertikale Ideal des *Homo erectus* zur verkörperten, relationalen und immanenten Wirklichkeit eines *Homo mimeticus* hinneigt, der von fiktionalen anderen sowohl besessen als auch enteignet wird.

Wenn wir nun ein letztes Mal zum „Höhlengleichnis“ mittels des doppelten Objektivs unserer mimetischen Patho-logie zurückkehren, die so-

wohl auf den Gesichtssinn als auch auf die Mündlichkeit achtet, ist eine grundlegende Neubewertung notwendig. Das erfordert, dass die Leser sich auf die Kunst der Interpretation, des Nachsinnens oder der *hermeneia* einlassen, denn das, was wir lesen, ist schließlich ein Mythos. Seine wichtigsten Einsichten in die *vita mimetica* können wir folgendermaßen zusammenfassen. Die magnetisierenden Kräfte künstlerischer Repräsentationen sind weder rein visuell noch ausschließlich mündlich, sondern beruhen auf einem dynamischen Wechselspiel einer sich gegenseitig verstärkenden audiovisuellen Mimesis. Fiktionale Charaktere, die im Theater aufgeführt und durch die mittleren Ringe von Rhapsoden oder Schauspielern animiert werden, welche epische oder tragische/komische Helden personifizieren, während sie anhand einer visuellen und mündlichen Mimesis gespielt werden, um das Publikum zu magnetisieren und es an fesselnde Schauspiele zu ketten.

Wie fesselt oder kettet das Schauspiel die Gefangenen? Durch einen janköpfigen Zauber. Seine Phänomenologie funktioniert folgendermaßen: Das mimetische Pathos solcher sprechender Schatten richtet Platons diagnostischer Ansicht zufolge den Blick des Publikums im Dunkel auf solche sprechenden und sich bewegenden Schatten aus; eine solche Fixierung verengt das Gesichtsfeld, fixiert es gewissermaßen und hindert die Zuschauer als Gefangene daran, um sich herum zu blicken. Dabei erzeugt es eine leichte Hypnose, die dem Publikum seine Fähigkeit entzieht, rational zu denken, während es einem solchen hypnotisierenden Zauber unterliegt. Und dieser Zauber wird auf doppelte Weise geteilt: Alle Gefangenen sind gleichzeitig an dasselbe hypnotisierende Schauspiel in der Höhe gebunden, aber auch horizontal aneinander; sie empfinden das Pathos der Animation unmittelbar, aber sie spüren auch, dass andere Zuschauer dasselbe Pathos empfinden. Diese doppelte Bindung weist selbstverstärkende Eigenschaften auf, die ihm innewohnen und von denen man sich nur schwer losreißen kann. In einer solchen vertikalen/horizontalen doppelten Bindung, die durch eine doppelte visuelle/mündliche Mimesis verstärkt wird, erscheint die Animation nicht als wirklich. Sie *ist* wirklich. Sie wirkt auf unser Sensorium ein und beeinflusst, wie wir empfinden, wie wir handeln und was wir denken. Der magnetische Zauber der doppelten Bindung ist vollständig, und die Kette ist verriegelt – willkommen in der *vita mimetica*!

Nachdem wir die audiovisuelle Projektionsmaschine, die die Schatten in der Höhle animiert, geduldig rekonstruiert und sie mit einem magnetischen-hypnotischen-ansteckenden Willen zur Macht ausgestattet haben, ist noch eine letzte narratologische Ergänzung notwendig, um mit dieser ansteckenden Kraft sprechender Simulationen zurechtzukommen.



Tatsächlich wohnt dem Echo der Schatten eine mimetische Narratologie inne und wartet auf eine Interpretation, um sie sichtbar zu machen. Wie Platon/Sokrates bereits im 3. Buch des *Staats* präzisiert hat, als der Begriff der *mimesis* erstmals auf der Bühne der Philosophie eingeführt wurde, ist das, worauf es bei Fragen nach der dramatischen Rezitation oder Personifikation ankommt, nicht nur, *was* auf der Inhaltsebene (*logos*) gesagt wird, sondern auch, *wie* es auf der Äußerungsebene (*lexis*) gesagt wird. Als Marshall McLuhan bekanntlich sagte, dass „das Medium die Botschaft ist“ (1964/1994, S. 21), ließ er eine antike Lektion widerhallen, die für die neuen Mimetische Studies ebenfalls neu geladen werden muss.

Es lohnt sich, den Dialog zwischen Sokrates und Adeimantos nochmals anzuhören. Er lautet folgendermaßen: „was geredet werden soll, sei schon bestimmt, wie aber, das sei noch zu erwägen“ (1983, 394c). Nachdem „das Thema der Reden“ betrachtet wurde, greift Sokrates das der „Redeweise [*lexis*]“ auf, „und dann werden wir, was [*logos*] gesagt werden darf und wie [*lexis*] es gesagt werden muß, vollständig erwogen haben.“ (392c). Sokrates macht sich also auf den Weg, zwischen Reden zu unterscheiden, die sich „entweder in einfacher Erzählung [*haplḗ diegesis*] oder in einer in Darstellung [*mimēsis*] eingekleideten oder in beiden zusammen“ vollziehen (392d). Adeimantos kann zwar dem philosophischen Argument gegen die *Mimesis* folgen, das sich auf den Inhalt oder *Logos* konzentriert, hat aber Schwierigkeiten, dieser grundlegenden Unterscheidung zu folgen. Philosophen, die von metaphysischen Formen gefesselt sind, könnten dasselbe Problem haben. Dennoch verdient Adeimantos Anerkennung, denn er beginnt mit dem freimütigen Eingeständnis: „Dieses verstehe ich nicht, wie du es meinst.“ (392c) Folglich nimmt der Dichter-Philosoph, der in seiner Jugend seine Gedichte verbrannt, aber seinen dichterischen Trieb oder Willen zur Nachahmung im Schreiben philosophischer Dialoge kanalisiert haben soll, noch einmal das paradigmatische Beispiel seines Widersachers, Homer, auf – denn nicht nur der Inhalt von Platons Mythen, sondern auch die Form seiner Dialoge bleiben an seinen mimetischen Gegenspieler gekettet.

Platons Beispiel ist klassisch. Der Beginn der *Ilias*, wie jeder gebildete Grieche sich erinnern würde, beruht auf einem Wechselspiel zwischen mimetischer und diegetischer Rede oder auf einem gemischten Stil. Indem er die Anfangszeilen widerhallen lässt, trifft Sokrates folgende narratologische Aussage: Wenn es um mimetische Reden geht, wenn beispielsweise der Priester Chryses von Troja die Achäer um die Freilassung seiner Tochter bittet, „[gibt sich der Redende] alle ersinnliche Mühe [...], uns dahin zu bewegen, daß uns nicht Homeros scheine der Redende zu sein, sondern

der alte Priester.“ (393b). Man könnte sagen, dass der Rhapsode mit der Stimme des Priesters spricht oder besser den alten Priester personifiziert oder animiert, damit ihn die Zuschauer auf der Bühne hören und sehen. Im Kontext von Platons Poetik im 3. Buch, die dem „Höhlengleichnis“ im 7. Buch vorangeht und es so *in-formiert*, finden wir also noch einmal eine Bestätigung, dass die Zuschauer durch ein technisch gestaltetes mimetisches *pathos* (Affekt) vielleicht mehr noch als durch den *logos* (Inhalt) der Dichtung überlistet werden. Sokrates präzisiert nämlich, dass im Gegensatz zur diegetischen Rede (*diegesis*) in der mimetischen Rede (*mimesis*) die Rhapsoden oder Schauspieler nicht mit ihrer eigenen Stimme sprechen, sondern vielmehr mit der Stimme eines anderen.

## DIE WIEDERBELEBUNG DER VITA MIMETICA

Hören Sie das Echo? Können Sie die Animation sehen? Das ist auch die narrative Situation in der Höhle, wo die Schatten mit der Stimme anderer sprechen, die sie animieren. Wir sind nun in der Lage zu hören und zu sehen, dass ein Teilen von Stimmen nicht nur aus epistemischen Gründen problematisch ist, die damit zu tun haben, wer spricht, wie Philosophen gewöhnlich annehmen.<sup>59</sup> Jeder im vierten Jahrhundert v. Chr., sogar die Höhlenbewohner, weiß, dass Homer tot ist. Dieses Teilen ist vor allem wegen der affektiven Kraft problematisch, dem *Pathos* des Priesters Chryses Stimme und Körper zu leihen. Wie? Nicht nur durch das, *was* der Schauspieler oder Mime sagt, sondern durch das, *wie* er es sagt. Das heißt, indem er „sich selbst einem anderen [durch eine mimetische *lexis*] [nachbildet] in Stimme oder Gebärde“ (1983, 393c). Platon beharrt auf der audiovisuellen Kraft dieser dramatischen Haltung. Es gibt tatsächlich dramatische Ansteckungswirkungen auf das Publikum, die letztlich auf der Nachahmung „an Stimme und Gebärden“ (397b) des Rhapsoden/Schauspielers beruhen – oder, wenn man so will, auf Mündlichkeit und Gesichtssinn, Echos und Schatten.

<sup>59</sup> Selbst ein raffinierter phänomenologischer Ausleger der *Mimesis* wie Samuel IJsseling tappt in diese erkenntnistheoretische Falle, wenn er in einem Kommentar zu denselben Zeilen schreibt: „Das größte Problem ist hier, dass die Schauspieler nicht in ihrem eigenen Namen sprechen, nicht meinen, was sie sagen und daher sich selbst nicht für das Gesagte verantwortlich halten.“ (1997, S. 12). Auf diese Weise wird das „Wie“ dem „Was“ untergeordnet. Aber Schauspieler sind keine Philosophen; sie gehen nicht auf die Bühne, um zu meinen, was sie sagen, und um für einen *logos* verantwortlich zu sein; sie gehen auf die Bühne, um alte Mythen durch die Kraft des *pathos* wiederzubeleben – was Platon als erster erkannte, doch eine Kette von Philosophen vergessen zu haben scheint. Zu einer wichtigen Ausnahme siehe Havelock, 1963.

Die elektrisierende Kraft mimetischer Reden, die von Schauspielern dramatisiert werden, welche einen magnetischen Zauber auf die Zuschauer ausüben, wird nun in ihren *patho*-logischen Implikationen enthüllt, die zur Zeit der Morgendämmerung der Philosophie vielleicht mehr psychologisch und pädagogisch als epistemisch und metaphysisch sind. Tatsächlich hatte Sokrates im 3. Buch schon gesagt, dass diese Personifikation auf der Bühne die irritierende magnetische Kraft besitzt, fesselnde „Nachahmungen [zu erzeugen, die], wenn man es von Jugend an stark damit treibt, in Gewöhnung und Natur übergehen, es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüt [...]“ (1983, 395d). Unter anderem erzeugt sie stereotype Eindrücke, die tiefe Umrisse des Homo mimeticus bilden, im Hinblick auf Körperstellungen, aber auch auf sprachliche und vor allem geistige Dispositionen, indem sie ein Pathos erzeugen, das den mimetischen Wettkampf zwischen Philosophie und Dichtung überschreitet. Tatsächlich ist es Sokrates, der am Ende unseren genealogischen Verdacht bestätigt, dass die Simulatoren auf den Theaterbühnen, auf die die Schatten in der Höhle offensichtlich anspielen, nicht nur wegen der trügerischen Natur des erzieherischen Inhalts (*logos*) ihrer Erzählungen problematisch sind – obwohl sie auch das bleiben; außerdem und vielleicht vor allem sind sie gefährlich wegen des magnetisierenden Gefühls (*pathos*) der Teilhabe (*methexis*), das von den mimetischen Reden und Gebärden auf der Ebene der poetischen Sprechweise oder Form (*lexis*) erzeugt wird. Kurz, das, was wir von den geteilten Stimmen hören, die Platons *Patho-logie* der Mimesis innewohnen, ist ein diagnostischer Hinweis darauf, dass es diese audiovisuelle Verwechslung der Identität ist, die mit einem magnetischen-hypnotischen-ansteckenden *pathos* ausgestattet ist, das das Publikum als Gefangene durch den Zauber auf eine Weise *fesselt*, die sie ihrer eigentümlichen Identität beraubt und für die *vita mimetica* in der immanenten Sphäre der Höhle als Polis konstitutiv ist.

Obwohl Form und Inhalt nicht voneinander getrennt werden können, könnte das *Wie* am Ende mehr Kraft haben als das *Was*, wenn es um Mimesis geht; das Medium könnte noch wichtiger sein als die Botschaft. Und wenn das offenkundig für die Dichtung gilt, könnte es auch gleichermaßen für die Philosophie gelten. Kein Wunder, dass Platon Dialoge dramatisch inszeniert, um der Macht der mimetischen Dichtung entgegenzuwirken, gegen die er sich wendet. Obwohl ein opfernder Ausschluss aus dem idealen Stadtstaat am Ende des *Staats* eine fiktionale Lösung sein könnte, versagte der Mechanismus des Sündenbockdenkens nicht nur in der Theorie; die narrative Strategie des Widersachers wurde von Platon ebenfalls in seiner

dramatischen Praxis geschickt assimiliert und ist wesentlich für die Geburt der Philosophie: aus dem Pathos des mimetischen Wettkampfs.

Wenn es einen Schritt weiter um die Kunst der Interpretation geht, deutet unsere Genealogie der *vita mimetica* darauf hin, dass die philosophische Aufmerksamkeit auf den *logos* allein radikal unzureichend ist, um jene vielgestaltige Figur zu fassen, die der *Homo mimeticus* ist. Selbst für den Vater der Philosophie oder vielmehr insbesondere für ihn muss eine *Techné* des *Logos* durch eine genealogische Diagnostik verdoppelt und erneut verdoppelt werden, eine Diagnostik, die ihre Aufmerksamkeit auf die Macht des mimetischen *pathos* im Hinblick auf die Erzeugung von *Patho-logien* richtet, die die zeitgenössische *Conditio humana* ansprechen und wesentlich für die alten und neuen mimetischen Studien sind.

Seit der Morgenämmerung der Philosophie war klar, dass die Faszination von *Homo sapiens* an mythischen Fiktionen nicht nur starke Bindungen gemeinschaftlicher Solidarität erzeugte, von denen das Leben, die Identität und die Einheit der Polis zum Besseren beruhten; sie erzeugten auch fesselnde Wirkungen, die von *Homo sapiens* Besitz ergriffen und *Homo mimeticus* seiner individuellen Identität enteigneten und ihn zu einer leichten Beute für die magnetisierenden Kräfte des Mythos zum Schlechteren machten. Am Ende betonte Yuval Harari zurecht, dass „[d]ie Mythen [...] stärker [waren], als man es für möglich halten sollte.“ (2013, S. 132), zumindest unter Sozialwissenschaftlern des Mainstream in der Gegenwart. Dennoch zeigt eine genealogische Perspektive, dass antike Philosophen ihre Stärke sich nicht nur vorstellen konnten; zwischen den Zeilen lieferten sie auch Einsichten, die diese Macht oder *pathos* überhaupt erst erklären, indem sie ebenfalls auf die therapeutischen *Patho-logien* verweisen. Daher rührt die Bedeutung dessen, die Geschichte von *Homo sapiens* durch eine Genealogie von *Homo mimeticus* zu ergänzen.

Diese janusköpfige Einsicht während der Morgendämmerung der Ästhetiktheorie bleibt eine unzeitgemäße Einsicht, die von neuen Generationen erfasst werden sollte. Dass Menschen auch weiterhin unter den fesselnden Wirkungen audiovisueller Simulationen bleiben, die auf eine Vielzahl schwarzer Spiegel projiziert werden, ist deutlich genug.<sup>60</sup> Eine magnetische Kette erzeugt fortgesetzt auch Phantome in den Ichen, die mittels verschiedener und zunehmend fesselnder Medien von der Antike in die Moderne reichen und die *vita mimetica* in der Gegenwart animieren. Vielleicht nie zuvor stand *Homo sapiens* so dauerhaft unter dem Bann magnetisierender

<sup>60</sup> Ich bespreche die hypnotischen Wirkungen neuer Medien anhand der Fernsehserie *Black Mirror* in Lawtoo, 2021.

Fiktionen, die unseren Blick fixieren, unsere Gedanken beeinflussen und unsere Handlungen aus dem dunklen, hypnotisierenden und zunehmend allgegenwärtigen, zu einer Höhle umgestalteten Raum zwischen der *vita activa* und der *vita contemplativa* ausrichten. Ob eine Kette von Denkern, die diesen Schatten folgen, uns dabei helfen kann, das Pathos der Philosophie einer produktiven Verwendung zuzuführen, um *Patho-logien* zu erzeugen, die sich als angemessen für die Erfassung der vielgestaltigen Umwandlungen des *Homo mimeticus* im gegenwärtigen Jahrhundert erweisen, muss unsere Genealogie erst noch herausfinden.

### KAPITEL 3: IDENTITÄT UND DIFFERENZ *Replayed*

Der Schatten, die „Genealogie“ und die leeren Räume sind Nietzsches [Pfade].

–Richard Macksey und Eugenio Donato

*The Structuralist Controversy*

Das „Höhlengleichnis“ wirft weiterhin einen langen Schatten auf unsere *vita mimetica*, ein hypermimetisches Leben, das vielleicht mehr denn je die Alltagspraktiken im digitalen Zeitalter prägt, verzerrt und verwandelt. Und doch drängen uns die genealogischen Objektive, bevor wir uns die gegenwärtigen Pathologien genauer anschauen, dazu, einen weiteren Schritt zurück zu theoretischen Vorläufern der Mimetic Studies hin zu machen, die die Mimesis im letzten Jahrhundert zwar neu dachten, aber immer noch durch eine Theorie des Homo mimeticus für das gegenwärtige Jahrhundert ergänzt werden müssen.

Obwohl der platonische Traum vom Zurücklassen der Höhle, um das blendende Licht der Sonne durch eine *vita contemplativa* zu betrachten, immer noch traditionelle philosophische Trends beherrscht, die keine Berührung mit der magnetisierenden Sphäre des Pathos haben, erinnern uns die immanenten Grundlagen der Mimetic Studies daran, dass eine Vielheit von Schatten auch weiterhin auf das allzumenschliche Leben geworfen wird, einschließlich des Lebens des Philosophen. Das lässt sich vielleicht am besten gerade an der Entstehung eines transdisziplinären Typs von philosophischem Diskurs an den Rändern institutioneller Macht erkennen, der, nachdem er in den 1960er Jahren begonnen hatte, paradoxerweise in der anglophonen Welt zentral wurde und jetzt mit einer raumzeitlichen Verschiebung zurückkehrt, um die Grundlagen der Kontinentalphilosophie in Europa und auch auf der ganzen Welt heimzusuchen.

Dass der Schatten der Mimesis sich nicht von der Entstehung des so genannten „Poststrukturalismus“, der „französischen Theorie“ oder allgemeiner der „Theorie“ ablösen lässt, kann präzise in Raum und Zeit zurückverfolgt werden. Wie der Literaturkritiker Richard Macksey es gegenüber den renommierten französischen Gelehrten ausdrückte, die den Atlantik 1966 überquert hatten, um an einem transdisziplinären Symposium teilzunehmen, das im damals neu gegründeten Humanities Center an der Johns Hopkins University abgehalten und mit der Absicht veranstaltet wurde, eine neue Methode der Interpretation in die Geisteswissenschaften einzuführen, die in den Vereinigten Staaten als „Strukturalismus“ bekannt war: „Es gibt

kein Symposium ohne seinen Schatten“ (1972, S. 319). Mit diesen ominösen Worten beendete Macksey in Gesellschaft der Mitveranstalter Eugenio Donato und René Girard das legendäre Johns-Hopkins-Symposium, *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Viel Wasser ist unter der Brücke hindurch geflossen, seit dieses Ereignis damals im Jahre 1966 die Grundlagen dessen erschütterte, was die Geisteswissenschaften sind oder sein sollten. Und inzwischen haben sich die Humanwissenschaften sowie die Zentren für Geisteswissenschaften, die sie beherbergen, noch weiter an die Ränder institutioneller Macht bewegt – wodurch sie der dezentrierenden Bahn treu blieben, die bereits bei jenem theoretischen Gründungsereignis, das das Symposium war, eine Rolle spielte.

Und doch spukt der Schatten dessen, was als *The Structuralist Controversy* (1972) (Die Kontroverse um den Strukturalismus) bekannt wurde, weiterhin bis zum heutigen Tag wie ein Phantom in der heterogenen Welt der Theorie, Philosophie und den Künsten herum und erzeugt verdoppelnde Wirkungen, die die willkürlichen Mauern überschreiten, die immer noch so oft die Humanwissenschaften in einer zunehmend spezialisierten, territorialen und prekären akademischen Welt unterteilen. Ich glaube, das es dieser Geist affirmativer Überschreitung, spielerischer intellektueller Freiheit und eines ziemlich hartnäckigen Widerstands gegenüber der Macht ist, der mich fünfzig Jahre später dazu führte, mich einer Vielheit von Gelehrten anzuschließen und zu jenem mythischen Zwischenraum zurückzukehren, der damals immer noch Zentrum für Geisteswissenschaften (Humanities Center) genannt wurde und wo die Theorie des *Homo mimeticus* überhaupt erst entstand.<sup>61</sup> Ich tat das, um die beweglichen Umrissse eines Schattens nachzuvollziehen, der – Versuchen gewaltsamer Ausschlüsse zum Trotz – auch weiterhin das beseelt, was wir immer noch „Geisteswissenschaften“ nennen, und zwar trotz des Bewusstseins, dass die Zentralität des Menschlichen schon lange von nichtmenschlichen Kräften, denen wir uns ebenfalls zuwenden werden, dezentriert, destabilisiert und deterritorialisert wurde.

Nachdem ich eine Zeit lang von Schatten, Phantomen und verwandten Gestalten heimgesucht worden war, konnte ich der Versuchung nicht

<sup>61</sup> Von 2013 bis 2016 hatte ich eine Stelle als Gastwissenschaftler am Humanities Center inne, wo ich mich entschloss, mich um eine finanzielle Beihilfe des ERC für *Homo mimeticus* zu bewerben, woraus dieses Buch entstand. Ich danke Paola Marrati und Hent de Vries dafür, dass sie mich 2017 zu einem Symposium eingeladen haben mit dem Titel „Die Kontroverse um den Strukturalismus und ihr Erbe 50 Jahre später“; William (Bill) Connolly und Jane Bennett danke ich für zahlreiche Gespräche über und um die Mimesis; und Richard (Dick) Macksey für seine Mitteilung von Geschichten über das ursprüngliche Symposium in seiner sagenhaften Hausbibliothek. Ich hätte auf keinen anregenderen genealogischen Kontext für dieses Kapitel hoffen können.

widerstehen, den Umriss des Schattens des Symposiums in groben und zugestandermaßen partiellen Pinselstrichen zu skizzieren, indem ich eine zweiseitige Frage stelle. Auf der allgemeinsten Ebene und auf die Gefahr hin, den Umriss etwas zu schematisieren, könnte diese Frage in folgenden paradoxen Begriffen formuliert werden: Könnte es sein, dass das Hopkins-Symposium von 1966 ein Ereignis war, das einen so langen Schatten auf die Gegenwart und die Zukunft der Geisteswissenschaften warf, weil in dem Raum zwischen spektakulären Präsentationen es leise dazu beitrug, unser Verständnis eines Begriffs zu verwandeln, der die Sprachen der Kritik seit ihrem Beginn in der klassischen Antike bestimmte: nämlich *mimēsis*? Und wenn diese genealogische Hypothese richtig ist, was zu beweisen bleibt, welche Form oder vielleicht Bewegung zeichnet dieser Schatten im gegenwärtigen Augenblick nach? Die Beantwortung dieser Fragen im Lichte unserer Genealogie der *vita mimetica* hält uns dazu an, die Kräfte der Mimesis zu bewerten, die über zwei Jahrtausende später wieder-kehren, um nicht nur die Philosophie, sondern auch die Geisteswissenschaften heim-zusuchen und das transdisziplinäre Gebiet der neuen Mimetic Studies zu eröffnen.

Wie spukt die Mimesis in der Gegenwart? Durch Schatten, die dem Homo mimeticus auch weiterhin theoretische Substanz verleihen und die wir bis zum Ende zu verfolgen haben.

## DIE WIDER-KEHR DER MIMESIS

Ein Schatten ist zwar eine klassische mimetische Metapher, aber da seine Umrisse per definitionem beweglich und destabilisierend sind, sollten wir Sorge tragen, zu Beginn keine einseitige Antwort anzubieten, die ein für allemal die Mimesis in unveränderlicher Form fixieren würde. Der Schatten des Symposiums war offensichtlich nicht einer, sondern viele in seinen Erscheinungsformen. Daher lässt er sich nicht in Begriffen einer klassischen ästhetischen Auffassung der Mimesis beschreiben, die auf einen ästhetischen Realismus und die Repräsentation der Wirklichkeit beschränkt ist, die jener impliziert – geschweige denn als eine herabgesetzte spiegelbildliche Repräsentation, die von idealen Formen weit entfernt ist.

Schließlich markierte Ferdinand de Saussures Einsicht in die Arbitrarität des sprachlichen Zeichens, die den Strukturalismus in seinen verschiedenen disziplinären Erscheinungsformen prägte, einen radikalen Bruch mit einem Typ von Kritik, der sich auf das beschränkt, was Roland Barthes in seinem Beitrag zu *The Structuralist Controversy* als „totalitäre Ideologie des Bezugsgegenstands“ (1972b, S. 138) bezeichnete, die für den Realis-



mus zentral ist. Trotz der Kontroverse, die das Symposium hervorbrachte, neigten die Teilnehmer dazu, wenigstens in einem Punkt übereinzustimmen, nämlich dass das, was damals immer noch – in einer patriarchalischen Sprache, die schon bald dezentriert werden sollte – als „Wissenschaften des Menschen“ bezeichnet wurde, nicht mehr auf einer stabilisierenden, homogenen und transparenten Wiedergabe der Mimesis beruhen konnte, die als Repräsentation, Abbild oder Spiegel der Wirklichkeit verstanden wurde und von der klassischen Antik an bis etwa zum 19. Jahrhundert die Sprache der Kritik beherrschte. Und doch bedeutet das nicht, dass eine untergeordnete Auffassung von *mimesis*, die bereits in heterogenen, destabilisierenden und schattenhaften Erscheinungsformen eine Rolle spielt, nicht mit bedeutenden Unterschieden insgeheim wiederholt wurde. Ein genealogisches Interesse an der *vita mimetica* prägte tatsächlich schon unausdrücklich die theoretischen Einsätze der Teilnehmer im Hinblick auf die Human- und Sozialwissenschaften und begründete verschiedene, vielleicht spielerischere, gewiss aber instabilere, vielgestaltigere und grenzüberschreitende Modelle mimetischer Kritik für die Dämmerung des 20. Jahrhunderts – und erstreckt sich jetzt auch bis zur Morgenröte des 21. Jahrhunderts.

Während des Symposiums waren mimetische Erscheinungen zwar verdeckt, aber mannigfaltig: von Roland Barthes' Darstellung strukturalistischer Tätigkeit im Sinne einer „*Homologie*“ (1972b, S. 136), die auf dem beruhte, was er als „Tätigkeit der *Imitation*“ oder „*Mimesis*“ bezeichnete (1971, S. 1197), bis zu Jacques Lacans psychoanalytischer Auffassung des Subjekts „als eines „geteilten Wesens“, das die Folge einer „Wiederholung [...] symbolischer Identität“ ist (1972, S. 192); von Georges Poulets phänomenologischer Darstellung der „mimetischen Kritik“ (1972, S. 65), die auf das achtet, was er als „Besessenheit meiner selbst von einem anderen“ (S. 61) oder alternativ als „*Mimesis*“ bezeichnet (S. 65), bis zu Jean-Pierre Vernants klassischem Interesse an der „Mehrdeutigkeit des pharmakos“ (1972, S. 277), das auf einen dramatischen Schauspieler oder *mimos* zentriert ist, von dem die *mimēsis* ihre begriffliche Identität ableitet; von Guy Rosolatos Neubestimmung des Mythos nicht als „Repräsentation, eine Art von Abbild der Außenwelt“, sondern vielmehr als eine „Verdopplung“ von „Sender“ und „Empfänger“, *destinateur* und *destinataire* (1972, S. 202), bis zu anderen ergänzenden Verdopplungen und Wiederverdopplungen, die Schwierigkeiten für die Stabilität einer ursprünglichen und selbständigen Form oder Identität bereitete, indem sie heterogene Unterschiede anstelle von homogener Identität einführte, wäre es möglich zu zeigen, dass die Problematik der *mimesis* nicht nur wie ein Schatten die meisten Präsentationen begleitete; sie ging ihnen auch voraus und prägte und verwandel-

te die verschiedenen und immer noch ursprünglichen Herausforderungen des metaphysischen „*Status des Subjekts*“, der, wie Macksey erkannte, ein „wiederkehrendes Anliegen“ während des Symposiums war (Macksey, Girard und Hyppolite, 1972, S. 319f).

Der Schatten der Mimesis spielt zwar eine große Rolle für die Dezentrierung des Subjekts, um die es in *The Structuralist Controversy* im Allgemeinen und im so genannten Poststrukturalismus im Besonderen geht. Aber vor dem Hintergrund meines genealogischen Fokus möchte ich seine Entstehung von einer ganz bestimmten Perspektive aus nachzeichnen, die teilweise mit dem Phantom des Homo mimeticus übereinstimmt, das, wie wir in vorangehenden Kapiteln sahen und hörten, gegenwärtig zurückkehrt, um die zeitgenössische theoretische Bühne neu zu beleben, wenn auch unter verschiedenen Deckmänteln und begrifflichen Personae. Nachdem ich mit Nietzsche einen Schritt zurückgetreten bin zu den Ursprüngen des Bewusstseins und der Sprache, anschließend mit Platon die Morgenröte der Philosophie neu bewertet und dann mit Nancy und Cavarero mitgelesen habe, werde ich mich jetzt auf zwei Teilnehmer stützen, die in vielerlei Hinsichten strukturelle Gegensatzpositionen in der Kontroverse vertraten und gegensätzliche, agonistische und vielleicht auch rivalisierende theoretische Positionen einnahmen. Tatsächlich stellen sie die Skylla der Identität und die Charybdis der Differenz dar, gegen die meine Theorie des Homo mimeticus andrängt – um Fahrt in Richtung auf zukunftsorientierte Reiseziele aufzunehmen. Die Namen dieser Vorläufer sind, wie man erraten haben wird, René Girard und Jacques Derrida.

## FEINDLICHE BRÜDER

Auf den ersten Blick überwiegen die Unterschiede zwischen diesen beiden französischen Denkern bei weitem die Ähnlichkeiten. Im Ausgang von ihren jeweiligen Beiträgen, „Teiresias und der Kritiker“, der das Vorwort des Symposiums bildete, und „Struktur, Zeichen und Spiel im Diskurs der Humanwissenschaften“, der seinen Höhepunkt markierte und die Dekonstruktion auf die internationale Bühne lancierte, unterstützten Girard und Derrida nicht nur systematisch gegensätzliche Sprachen für die Kritik; sie entwickelten auch radikal konträre Interpretationsmethoden, die ihre jeweiligen Theorien in konkurrierende, antagonistische und scheinbar inkommensurable Parteien aufspaltete: Wenn die Theorie der Mimesis die menschliche Subjektivität im Allgemeinen und die Begierde im Besonderen innerhalb einer Dreiecksstruktur zentriert, die Girard bis zum Ende verteidigen wird, dezentriert die Dekonstruktion die allzumenschliche Begierde nach solchen

Strukturen von Anfang an; wenn Girard an gewalttätige opferartige Bezugsgegenstände glaubt, die immer auf einer Präsenzmetaphysik beruhen, setzt Derrida das Spiel der Signifikanten in Gang, die bereits abwesend sind und entlarvt dadurch die Präsenz als metaphysische Illusion; Girard blickt auf die Ursprünge der Kultur zurück, Derrida blickt nach vorn auf die Vorwärtsbewegung der Spur; ersterer ist ein theologischer Literaturkritiker mit philosophischer Reichweite, letzterer ist ein atheologischer Philosoph mit einer literarischen Sensibilität. Kurz, wie der Schlachtruf lautet, konzentriert sich die Theorie der Mimesis auf Imitation und Identität; die Dekonstruktion, so ertönt das Echo des Gegenschlachtrufs, achtet auf Schrift und Differenz.

So oder so könnte der Gegensatz nicht deutlicher sein. Er eröffnet eine binäre Opposition, die bis heute in der Regel Antagonismen erzeugt, die auch weiterhin latent Auseinandersetzungen über die Beziehung zwischen Mimesis, Sprache und Kultur strukturieren. Und doch bestand eine der wichtigen Lektionen des Symposiums darin, dass, wie es sich immer bei solchen Gegensätzen verhält, ein genauere diagnostischer Blick enthüllt, dass unter der ersten Schicht einer offenen Diskontinuität aus den Zwischenräumen konkurrierender theoretischer Positionen zugrunde liegende Kontinuitäten schattenhaft zu erscheinen beginnen. Anstatt solche Erscheinungen als Täuschung abzutun, möchte ich diese konkurrierenden Darstellungen von Identität und Differenz in Zeitlupe noch einmal ablaufen lassen, wie man Szenen aus zwei völlig verschiedenen, aber gleichermaßen klassischen Filmen derselben Zeit ablaufen lässt. Mein Ziel ist es, anhand der Schatten, die auf den Bildschirm geworfen werden, zu sehen und zu spüren, ob zwei üblicherweise gegensätzliche Auffassungen der Mimesis paradoxerweise verwendet werden können, um einander im Hinblick auf die Förderung der neuen Mimetic Studies im 21. Jahrhundert zu ergänzen.<sup>62</sup>

Ich schlage vor, dass der genealogische Blick zurück auf Girards und Derridas Symposiumsbeiträge und verwandte Texte jener Zeit zeigt, dass diese gegensätzlichen Figuren theoretische Doppelgänger, vielleicht sogar „rivalisierende Brüder“ (McKenna, 1992, S. 12) sind, deren agonistische Haltung wichtige Kontinuitäten enthüllt, die für den mimetischen Wettkampf kennzeichnend sind. Wenn diese Vorläufer in einer janusköpfigen Auffassung der Mimesis einen ursprünglichen Ausgangspunkt ihrer kritischen und theoretischen Sprachen für die Humanwissenschaften finden, der für die (post)strukturalistische Wende maßgeblich war, die die französische

<sup>62</sup> Zu einer sachkundigen dekonstruktiven Darstellung von Girards Theorie, die – über Heidegger und Nietzsche – genealogische Verbindungen herstellt, die auf Platons *Staat* zurückgehen, siehe Lacoue-Labarthe, 1989, S. 102–121.

Theorie in den 1960er und 1970er Jahren prägte, mache ich geltend, dass sie immer noch genealogische Schritte darstellen, um die *Rück*-kehr der Mimesis ein halbes Jahrhundert später in den 2010er und 2020er Jahren weiterzuführen. Meine Wette ist, dass Girards und Derridas Überlegungen zur Mimesis, sobald sie vorläufig durch eine genealogische Operation miteinander verbunden werden, die auf das achtet, was Nietzsche als „eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände [...], aus denen sie [Werte, aber auch Theorien] gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben“ (GM 6, KGA, VI, 2, S. 265) bezeichnet, eine Reihe destabilisierender Verdopplungen erzeugen, die nicht nur vorläufig die Lücke überbrücken, die ihre kritischen Sprachen voneinander trennt; sie bereiten außerdem den Weg für eine doppelseitige Diagnose der allzumenschlichen Neigung zur Nachahmung, die für unsere gegenwärtigen, hypermimetischen Zeiten relevant ist.

Von den Leerräumen zwischen Identität und Differenz aus werden wir also sehen, dass ein geisteswissenschaftliches Zentrum einst transdisziplinäre Perspektiven eröffnete, die jetzt die Tendenz haben, sich an den Rändern einer zunehmend spezialisierten akademischen Welt zu verbreiten. Und doch werfen zeitgenössische Problematiken mit der Tendenz, über die Grenzen zwischen den Disziplinen hinwegzuschwappen – vom Aufstieg von Verschwörungstheorien bis zum (neuen) Faschismus, von der Plastizität des Gehirns bis zu kulturellen Anpassungen, von der Geschlechter- und Rassenunterdrückung bis zur Notwendigkeit des Mitgefühls für nicht-menschliche Wesen im Zeitalter des Anthropozäns unter anderen Perspektiven, die in diesem Buch erforscht werden –, einen Schatten auf die zeitgenössischen Human- und Sozialwissenschaften, indem sie den Umriss einer sich laufend ändernden Figur des *Homo mimeticus* projizieren, den jede Generation von Kritikern und Theoretikern für ihre eigene Zeit nachzeichnen muss. Aber beginnen wir unsere Genealogie zunächst mit einer zweifachen Auffassung von Kritik.

## ZWEI INTERPRETATIONEN DER INTERPRETATION

Im Unterschied zu vielen seiner Generation vertiefte sich Girard nie in eine Beschäftigung mit dem sprachlichen Zeichen als solchen. Er war mehr interessiert an der referentiellen Wirklichkeit der mimetischen Begierde und der Gewalt, die sie erzeugte, als an arbiträren Beziehungen zwischen Signifikanten und Signifikaten. Doch schon zur Zeit des Symposiums, das er zusammen mit Richard Macksey und Eugenio Donato organisierte, wurzelten

Girards theoretische Grundlagen in synchronen und diachronen Voraussetzungen, die er direkt vom Strukturalismus erbt.<sup>63</sup>

Beginnend mit seinem Beitrag zur strukturalistischen Kontroverse mit dem Titel „Teiresias und der Kritiker“, gestaltet Girard seine Darstellung des Subjekts innerhalb einer Dreieckskonzeption der mimetischen Begierde, die, wie sein Titel verdeutlicht, in Sophokles' *König Ödipus* eine synchrone, universelle oder, wie er sagt, „kohärente Struktur“ oder ein „strukturelles Vorbild“ findet (1972, S. 19f.). Girard erläutert: „Was Ödipus braucht, ist die Entledigung von seinem *Selbst* und seinem *Anderen* – die zumindest teilweise gleichermaßen imaginär sind – durch die Aufgabe ihres fruchtlosen Wechselspiels in der sich ständig neu gestaltenden Struktur seiner Beziehungen.“ (S. 17) Imaginäre Gegensätze, fruchtloses Wechselspiel, Beziehungsstruktur: Die kritische Sprache, die Girard mobilisiert, trägt eindeutig die Spuren strukturalistischer Einflüsse, führt aber auch eine Hierarchie ein, die seinen eigenen theoretischen Prioritäten Richtung verleiht. Sein treibendes *telos* bei der Lektüre von *König Ödipus* und anderer kanonischer abendländischer Texte – von griechischen Tragödien bis zu romantischen Romanen, von Shakespeare bis zur Bibel – die dazu neigen, in Form von Dreiecksbeziehungen strukturiert zu sein, besteht gerade darin, dem Wechselspiel sich ständig neu bildender Beziehungsstrukturen zwischen dem Selbst und anderen *nicht* zu folgen. Vielmehr besteht es darin, ihre strukturelle Bewegung zu stabilisieren, indem die *méconnaissance* (Verkennung) scheinbar gegensätzlicher Figuren vertrieben und erkannt wird, dass die Begierde des anderen bereits der Begierde des Selbst innewohnt. Das ist, kurz gesagt, Girards theoretischer Ausgangspunkt.

Die Kontinuität zwischen dem Selbst und dem anderen ist bereits implizit im Titel von Girards erstem Buch enthalten, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961) (dt.: *Figuren des Begehrens*, 1999), das in der englischen Übersetzung den aufschlussreichen Untertitel trägt: „Self and Other in Literary Structure“ (Das Selbst und der andere in der literarischen Struktur). Girards Interpretation zufolge sind das Selbst und der andere, seien sie fiktional oder wirklich, in derselben imaginären Struktur mimetischer Beziehungen verstrickt, deren Wechselspiel sie nicht steuern, sondern das sie stattdessen steuert und insbesondere ihre Begierden. Selbsterkenntnis muss Girard zufolge folglich damit beginnen, diesen imaginären Unterschied zu vertreiben, um die zugrunde liegende Identität zu erkennen, die bei der mimetischen Begierde am Werk ist und das Selbst überhaupt erst

<sup>63</sup> In Lawtoo, 2023a, S. 57–67 bietet ich eine genealogische Geschichte der Entstehung von Girards Theorie der Mimesis aus der Kontroverse um den Strukturalismus von 1966 an.

strukturell an den anderen bindet. Girards strukturelles Modell ist wohlbekannt und lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Am Ursprung menschlicher Begierde finden wir nichts Originelles, nichts Eigenes, sondern stattdessen Mimesis. Das bedeutet auch, dass die Begierde nicht im Selbst entspringt, sondern im anderen zentriert ist; nicht in irgendeinem anderen, sondern einem bewunderten anderen, einem Helden, einem Vorbild oder Vermittler, der die Begierde des Subjekts auf ein Objekt lenkt, das das Vorbild begehrt – und voilà, so hat sich bereits eine Struktur gebildet, d. h. eine Dreiecksform, die das Subjekt, das Vorbild und das Objekt, häufig eine Frau, in einer Beziehung mimetischer Rivalität umfasst, die zu Gewalt und Identität anstatt zu Spiel und Differenz führt. So ist es mit dieser Struktur im Hinterkopf, dass Girard in „Teiresias und der Kritiker“ sich anschickt, wie er sagt „Oedipus‘ Aufmerksamkeit auf die mehrdeutigen Zeichen zu lenken, von denen aus diese Struktur schließlich ihren Umriss enthüllen mag“ (1972, S. 17). Sein Ziel bei der Skizzierung dieser Dreiecksstruktur besteht darin, das zu „entlarven“, was er als „falsche Annahme absoluter Autonomie“ (S. 17) bezeichnet, die charakteristisch für Helden der abendländischen Erkenntnis ist, welche wie Ödipus den Schatten nicht sehen, den das Vorbild auf ihr Ich wirft.

Dieser Rat gilt zwar zuallererst für den mythischen Helden im Text, der den ödipalen Inhalt für die Interpretation liefert, aber ausdrückliche Aufmerksamkeit auf Girards kritische Sprache deutet darauf hin, dass eine verdoppelnde rhetorische Operation bereits im Spiel ist, die auch über den Text hinausgreift. „Teiresias und der Kritiker“ ist tatsächlich auch mimetisch in dem Sinne, dass dieser Text seine Inspiration aus dem Theaterstück bezieht, das der Kritiker kommentiert, wodurch er seine formelle Anrede verdoppelt: Er ist der Form nach eine Parabel, dem Ton nach eine Prophezeiung und, wie der Titel nahe legt, er nutzt das metaphorische Potenzial des Ödipusmythos, um implizite performative Kontinuitäten zwischen mythischen Charakteren im Text und den Kritikern, die er anspricht, außerhalb des Textes einzuführen.

Erinnern wir uns an den Kontext. Girard präsentierte seine erste Fassung als einen Vortrag auf dem Hopkins-Symposium von 1966. Folglich war sein Vortrag über das Selbst an referentielle andere gerichtet, die seinem Vortrag zuhörten, im Hinblick auf die Erzeugung spiegelbildlicher Wirkungen: Wenn Teiresias in der Position eines Sehers ist, der Ödipus im Text vor seinem Hochmut warnt, könnte der mimetische Kritiker versucht sein, die Warnung seinen Zuhörern gegenüber außerhalb des Textes zu verdoppeln. Teiresias‘ Rat an Ödipus, den Girard als „den ersten abendländischen Helden der Erkenntnis“ (1972, S. 17) bezeichnet, ist also

janusköpfig, denn er ist ebenso ein prophetischer Rat, den Girard, indem er „den Kritiker“ personifiziert, über zwei Jahrtausende später implizit an jene Helden der abendländischen Erkenntnis richtet, die an dem Symposium teilnehmen. Von einer Position aus, die zwei Schritte von dieser mythischen Szene entfernt ist, können wir folglich bereits sehen, dass dieser verdoppelnde Schatten in Girards Beitrag die Grenze zwischen dem Selbst und dem anderen, aber auch zwischen Fiktion und Wirklichkeit, mythischer und wissenschaftlicher Erkenntnis tragischen Helden der Vergangenheit und theoretischen Helden der Gegenwart überschreitet – ein Punkt, den Girard bestätigt, da er in Teiresias nichts weniger als ein „eindrucksvolles Symbol der Veränderungen, die sich in unseren Disziplinen vollzogen haben“, sieht (S. 18) – Veränderungen, wie wir hinzufügen sollten, die auch heute noch stattfinden.

Diese mythische Parabel lässt uns also die Frage stellen: Erzeugt das dramatische Wechselspiel zwischen Ödipus und Teiresias Wirkungen der Selbsterkenntnis unter dem renommierten Publikum, das bei dem Symposium anwesend ist? Anders ausgedrückt, stellt die Skizze in „Teiresias und der Spiegel“ einen Spiegel auf, der die *méconnaissance* des Gegensatzes zwischen dem Selbst und den anderen für zeitgenössische Helden der abendländischen Erkenntnis vertreiben könnte, einschließlich vielleicht Girards eigener Erkenntnis der Mimesis?

Es gibt eine Reihe von Hinweisen, die in diese Richtung deuten. Wie die Wahl des Falles von Ödipus nahe legt, deutet die Betonung der Begierde und der imaginären *méconnaissance* darauf hin und die Bestimmung von Freud als jemand, der „unendlich mehr in Ödipus sah als alle Rationalisten zusammen, angefangen bei Aristoteles“ (Girard, 1972, S. 19) bestätigt, dass Girard eine Dreiecksstruktur beschreibt, die er direkt von der Psychoanalyse erbt, sowohl in ihrer klassischen als auch in ihrer linguistischen Formulierung. Wie ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe, ist die Psychoanalyse eine „Wissenschaft des Menschen“, die Girard umstürzen will, indem er das Primat der Mimesis (oder Identifikation) gegenüber der Begierde (oder Objektbesetzung) postuliert.<sup>64</sup> Dieser Umsturz geht nicht ohne theoretische Hebelwirkung ab. Er erklärt beispielsweise, warum die Beziehung des Subjekts zum Vorbild „ambivalent“ wird: Wenn die Mimesis der Begierde Richtung verleiht und das Subjekt somit dasselbe Objekt begehrt, das das Vorbild begehrt, verpflichtet die Dreiecksstruktur. Eine mimetische Rivalität mit dem Vorbild/Gegner unter Bezug auf das umstrittene Objekt – das beispielsweise eine Person, aber auch eine symbolische Position, ein

<sup>64</sup> Siehe Lawtoo, 2013, S. 234–247, S. 284–295, 2018b und 2023a, S. 33–80.

Objekt des Ruhmes oder Prestiges, auch des akademischen Prestiges sein kann – ist die wahrscheinliche Folge, was nicht bedeutet, dass alternative Beziehungen zwischen dem Selbst und anderen nicht möglich sind, wie wir sehen werden. Im Augenblick ist es entscheidend, im Gedächtnis zu behalten, dass Girard auf den Schultern von Freud diese Struktur aus dem klassischen Fall von Sophokles' *König Ödipus* erschließt. Und zu wiederholten Malen in seiner Entwicklung bestätigt er die angenommene Wahrhaftigkeit dieser Struktur durch Interpretationen anderer griechischer Tragödien, aber auch Shakespeares Theaterstücke, romantische Romane sowie religiöse Rituale und Mythen, die sich um das drehen, was Girard als die „unbewegliche Nabe“ [*l'axe immobile*] (1961/1999, S. 314) bezeichnet, die das so genannte „fruchtlose Wechselspiel in der ständigen Neubildung von Beziehungsstrukturen“ stabilisiert (1972, S. 17). Somit wird eine stabile Achse oder ein Zentrum bereitgestellt, die (das) das destabilisierende Wechselspiel spiegelbildlicher Beziehungen stabilisiert.

Das ist zwar eine kondensierte Darstellung einer weit reichenden Theorie, aber sie zeigt bereits, wie tief der *différend* (Streit) mit Derrida geht. Bekanntlich steht Derridas theoretische Operation nicht nur im Gegensatz zu der von Girard; sie stellt implizit auch die metaphysischen Grundlagen oder das Zentrum in Frage, auf denen (dem) seine mimetische Theorie beruht. Indem er gegen den Strukturalismus im Allgemeinen und Lévi-Strauss im Besonderen schreibt, verschiebt Derrida gerade eine solche unbewegliche Achse, auf der kohärente strukturelle Vorbilder beruhen, die die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik durchziehen – von Platon bis Rousseau, von Saussure bis Lévi-Strauss, und ebenfalls Girards mimetische Begierde prägen. Derridas Skizze von zwei Modellen der Interpretation am Ende von „Struktur, Zeichen und Spiel“ rückt diesen theoretischen Unterschied in den Brennpunkt. Es lohnt sich, sie in Gänze zu zitieren, denn sie hat bedeutende Implikationen für jene kritische Praxis *par excellence*, die in der Interpretation besteht. Wie Derrida es ausdrückt:

Es gibt also zwei Interpretationen der Interpretation, der Struktur, des Zeichens des Spiels [*jeu*]. Die eine versucht zu entziffern, träumt von Entzifferung einer Wahrheit oder eines Ursprungs, der frei von Spiel und von der Ordnung des Zeichens ist und erlebt die Notwendigkeit der Interpretation wie ein Verbannter. Die andere, die sich nicht mehr auf den Ursprung richtet, behauptet das Spiel und versucht, über den Menschen und den Humanismus hinauszugehen, wobei der Name „Mensch“ der Name jenes Wesens ist, das während der gesamten Geschichte der Metaphysik oder der Ontotheologie [...] von der völligen Präsenz, dem beruhigenden Grund, dem Ursprung und dem Ende des Spiels [*fin du jeu*] geträumt hat. (Derrida, 1972, S. 264f.)



Das treibende *telos* dieser agonistischen Interpretationstätigkeiten, die auf dem Symposium aufgeführt wurden, könnte nicht deutlicher entgegengesetzt sein. Einerseits konzentriert sich Girard ähnlich wie Lévi-Strauss auf strukturelle Homologien (oder Mimesis) und träumt wie ein Verbannter von der Interpretation einer gründenden Wahrheit, die im Zentrum (oder am Ursprung) von Beziehungen steht, um das Subjekt in einer Struktur (oder Form) zu stabilisieren, die kein Spiel aufweist. Andererseits konzentriert sich Derrida auf die heterogene Bewegung der Schrift, die durch das freie Spiel von Signifikanten auf einer sprachlichen Kette vollzogen wird, welche kein Ende des Spiels sieht und den Glauben an Ursprünge, Präsenz und Zentren überhaupt destabilisiert. Wie Derrida in seinem einleitenden Absatz vorwegnimmt, nimmt die strukturelle Methode die Form eines Bruches an (S. 247). Doch, fügt er sofort hinzu, indem er mit einer mimetischen Metapher spielt, sie bereitet auch den Weg für eine „*Wiederverdopplung*“ (S. 247). Ein mimetischer Bruch verdoppelt sich also mit einer Differenz, die die westliche Metaphysik dekonstruiert oder dezentriert, welche durch einen Logozentrismus, Phonozentrismus und Ethnozentrismus gekennzeichnet ist, von denen alle um ein Zentrum oder eine stabilisierende Achse herum strukturiert sind – u. a. natürlich um Girards Achse.

Warum sollte man also versuchen, diese antagonistischen Interpretationsmethoden zu überbrücken? Weil, wie die mimetische Verdopplung auf der Seite von sowohl dekonstruktiven Brüchen als auch strukturalistischen Achsen nahe legt, die Mimesis ein vielgestaltiger Begriff ist, der wie ein Fluss zwischen gegensätzlichen theoretischen Ufern fließt. Und wenn wir von dieser Brücke, die wir versuchen zu – „bauen“ klingt zu stabil; vielmehr sollte ich sagen – *bricoler* (basteln), nach unten blicken, könnten wir einen Blick erhaschen von einem unruhigen Schatten, der auf einer bewegten Oberfläche erscheint und verschwindet. Dieser Schatten ist offenbar nicht einfach realistisch, denn ein Fluss ist kein Spiegel und reflektiert kein stabiles Bild. Doch er erzeugt erhellende Umkehrungen von Perspektiven, denen es nicht an patho(-)logischen Momenten der Selbsterkenntnis fehlt. Ob sie in die Gegenwart hineinreichen und zukünftige Reflexionen des *Homo mimeticus* vorwegnehmen, ist eine Frage, der wir uns nun zuwenden, indem wir betrachten, wie ein *pharmakon* sich in einen *pharmakos* verwandelte – oder vielleicht auch umgekehrt.

## WIE EIN *Pharmakon* ZU EINEM *Pharmakos* WURDE

Derridas spielerische Assoziation zwischen dem strukturalistischen Bruch und der Verdopplung, die bei der Dekonstruktion im Spiel ist, war kein Zufall. Die Schrift ist als Begriff schon in die verdoppelnde Struktur der Mimesis eingeschrieben, wenn auch nur deshalb, weil von Platon bis Rousseau, von Saussure bis Lévi-Strauss Derrida uns immer wieder daran erinnert, dass die abendländische Metaphysik die Schrift als ein Nachbild, ein Simulakrum oder einen Schatten der Rede aufgefasst hat.

Bereits in *De la grammatologie* (dt.: *Grammatologie*, 1974), 1967 erstmals veröffentlicht und somit zum Zeitpunkt des Symposiums von 1966 bereits abgeschlossen, zeigt Derrida, dass diese logozentrische Voreingenommenheit Lévi-Strauss' Darstellung der „Leçon d'écriture“ bei den Nambikwara prägt, die er bekanntlich in seiner grundlegenden anthropologischen Denkschrift *Tristes tropiques* (1955) (dt.: *Traurige Tropen*, 1960) erzählt. Dem Anthropologen zufolge zeigt diese Ursprungsszene, dass Schreiben und Imitation eindeutig miteinander in dem Sinne verschränkt sind, dass die Nambikwara aus Brasilien, die „Wellenlinien“ auf den Blättern Papier, die ihnen gegeben wurden, zu zeichnen begannen, wie Lévi-Strauss uns sagt, einfach „nachahmten“ (zitiert aus Derrida, 1983, S. 215) oder, wenn man so will, seine eigene anthropologische Verwendung von Notizheften wie Schatten verfolgten. Wie Derrida kommentiert, ahmt der Häuptling, der die Macht des Schreibens empfindet, in Lévi-Strauss' Erzählung oder Ursprungsmythos „die Schrift eher nach [*mime l'écriture*], als daß er ihre sprachliche Funktion verstünde.“ (S. 213). Am „Ursprung“ dieser mythischen Szene steht also das, was Derrida in einem verdoppelnden Sprachspiel eine „Nachahmung der Schrift“ nennt (S. 223). Die Imitation oder Nachahmung hat hier alle negativen Konnotationen eines falschen, trügerischen und minderwertigen Abbilds oder Schattens, die von der abendländischen Metaphysik geerbt wurden, welche wir am Werk sahen, seit Platon sie (die Imitation) im *Staat* in eine dunkle Höhle verbannt und die Schrift im *Phaidros* zu einem bloßen Abbild der Rede degradiert hatte. Aber nicht nur das. Tatsächlich setzt Derridas Interpretation der Interpretation zufolge diese schriftmäßige Imitation einer anderen Imitation das destabilisierende Wechselspiel der Verdopplung und Wiederverdopplung in Gang, die die Suche nach stabilisierenden mythischen Ursprüngen vergeblich sein lässt.

Mimesis ist für Derrida also sowohl ein metaphysischer, zu dekonstruierender Begriff als auch zugleich und ohne Widerspruch genau der verdoppelnde Begriff ohne eigene Identität, der ihm gestattet, seine Operation der Dekonstruktion auszuführen. So präzisiert Derrida in einem Abschnitt der

*Grammatologie* mit dem Titel „Die Imitation“, der Rousseaus „Essai sur l’origine des langues“ gewidmet ist, dass „die Imitation nicht als einfacher Akt gewertet werden kann“ (1983, S. 349), denn sie „verdoppelt die Präsenz; sie fügt sich zu ihr hinzu [*l’imitation redouble la présence, s’y ajoute en la suppléant*].“ (S. 348) Im Jahr 1967 war das ein bahnbrechender Zug, der eine Menge tat, um die mimetische Wende in Gang zu setzen, und der die Praxis der Interpretation für die kommenden Jahrzehnte prägen sollte, was auch bedeutet, dass dieser Zug mittlerweile vertraut ist.

Diese unsachgemäße Nachahmung oder Mimesis spiegelt natürlich die verdoppelnde Struktur jener „gefährlichen Ergänzung“, die der Rede etwas hinzufügt und sie ersetzt, nämlich die Schrift – *écriture*. Daher wiederholt Derrida dieses Mal in „Platons Pharmazie“, ein Text, der 1968 veröffentlicht wurde und eine bewundernswerte Dekonstruktion von Platons Verbannung der Schrift zu einem sekundären Status eines Schattens der Rede im *Phaidros* ist, in einer Reproduktion der phonozentrischen metaphysischen Sichtweise, die er kritisiert, dass „die Schrift nur *mimen* kann“ (1995b, S. 119), denn sie hat kein Wesen, keine stabile Identität, keine Ursprünge, die ihr eigentümlich sind. Eine Ansicht, die danach in „La double séance“ verdoppelt wurde, dieses Mal mittels einer Lektüre von Stéphane Mallarmés kurzem Prosagedicht „Mimique“, durch die Behauptung, dass „die Schrift *im Allgemeinen* als eine Nachahmung interpretiert wird, als ein Duplikat der lebendigen Stimme oder des gegenwärtigen *logos*“ (Derrida, 1995a, S. 206)<sup>65</sup> und so weiter in einer Reihe von bewundernswerten Interpretationen. Die Kette von Derridas Texten, die eine explizite genealogische Verbindung herstellen, welche die Schrift an Phantome knüpft, und zwar nicht nur, um den Logozentrismus zu kritisieren, sondern auch, um die Mimesis in die verdoppelnde Logik des „Supplements“, des „*pharmakon*“, der „Spur“, der „Iteration“ und verwandte doppelgesichtige dekonstruktive Begriffe einzuschreiben, ist zahlreich, kanonisch, und man braucht nicht den destabilisierenden theoretischen Fluss hervorzuheben, den diese Kette begrifflicher Signifikanten in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts erzeugte.

Was jedoch im gegenwärtigen Jahrhundert immer noch überbrückt werden muss, ist das spiegelbildliche Wechselspiel, das Girard und Derrida unausdrücklich auf scheinbar gegensätzlichen, doch nichtsdestotrotz auch imitativen Seiten der Interpretation generierten. Denn es gibt einen mimetischen Wettkampf, der diese beiden Vorläufer der Mimetic Studies auf pro-

<sup>65</sup> Zu einer Diskussion mit J. Hillis Miller über die Rolle, die die Mimesis in „Mimique“ und der Dekonstruktion im Allgemeinen spielt, siehe Lawtoo und Miller, 2020.

duktive Weise, die zur Förderung einer neuen Theorie des Homo mimeticus immer noch nachgezeichnet werden muss, sowohl einander entgegengesetzt als auch miteinander verbindet. Um zu dem Schatten zurückzukehren, der in dem Fluss unter der genealogischen Brücke reflektiert wurde, die ich gerade bastle (*bricoler*), konnten wir bemerken, dass ähnlich wie die Begierde für Girard die Schrift für Derrida kein „Wesen“, nichts ihr „Eigentümliches“ hat, denn sie ist immer schon durch die Mimesis verdoppelt. Wie Andrew McKenna scharfsinnig dargelegt hat, ist Girards anthropologische Theorie der mimetischen Begierde „unauflösbar mit den Fragen verbunden, die Derrida an die Philosophie stellt im Sinne dessen, was der Sprache eigentümlich ist und was nicht.“ (McKenna, 1992, S. 4).<sup>66</sup> Mein genealogischer Ansatz stimmt mit McKennas Neubewertung von Derrida und Girard als „*frères ennemis*“ (feindliche Brüder) überein, eine Feindschaft, die ich im Hinblick auf den *mimetischen Wettkampf*, der zur Entstehung alter und neuer Theorien im Allgemeinen führt, für wesentlich halte.

Unsere Interpretationen unterscheiden sich, ohne unbedingt antagonistisch zu sein, bezüglich der Methodenfrage sowie nach unserem jeweiligen theoretischen Ziel oder *telos*, das ihnen Richtung verleiht. Auf der Methodenebene besteht mein Ziel darin, eine genealogische Darstellung der *Entstehungsbewegung* oder Entwicklung dieser beiden spiegelbildlichen und konkurrierenden Theorien zu geben, um sowohl ihre Stärken als auch ihre Grenzen zu prüfen, indem ich sie zur wechselseitigen Ergänzung benutze. Auf der Ebene des *telos* versuche ich aus dem Zwischenraum, der diese konkurrierenden Theorien der Interpretation trennt und vereint, eine neue Theorie der Mimesis zu eröffnen, um der mimetischen Wende weitere philosophische Substanz zu verleihen. Diese *Wieder-kehr* ist zwar sowohl von Girards und Derridas Theorien geprägt, aber nicht auf den französischen (Post-)Strukturalismus beschränkt. Im Gegenteil, eine affektive, verkörperte und intersubjektive Auffassung des Homo mimeticus geht über sprachliche Prinzipien hinaus, indem sie sich mit jüngeren Entwicklungen des Feminismus, der politischen Theorie, des neuen Materialismus, der Film- und Medienwissenschaft und der Neurowissenschaften befasst, die jetzt alle die neuen Mimetic Studies informieren.

---

<sup>66</sup> McKenna versucht, „Derrida und Girard gegenseitig zu explizieren“, und zwar im Hinblick auf das Angebot einer anthropologischen Ergänzung zur Dekonstruktion, indem das (sprachliche) Interesse der letzteren an Signifikanten in referentiellen (opferbezogenen) Praktiken „gegründet“ wird (1992, S. 24). Ich schlage vor, dass der Kampf zweischneidig ist, denn Girard steht auch in der Schuld Derridas, obwohl mehr als ein Einfluss eine Rolle spielt.

Wenn wir uns der Ergänzung von Girard und Derrida aus einer genealogischen Perspektive zuwenden, die auf das Wachstum, die Entwicklung und die Verschiebung (GM 6, KGA, VI, 2, S. 265) von Theorien achtet, sollten wir präzisieren, dass *sowohl* die mimetische Begierde *als auch* die mimetische Schrift nicht nur an Gewalt im Allgemeinen, sondern auch an eine rivalisierende Gewalt geknüpft sind, die sich gegen die Figur des Vaters im Besonderen richtet. Der patriarchalische Schatten des Vaters spielt eine große Rolle in beiden Theorien der Interpretation. Wir haben schon angemerkt, wie Girards Theorie anhand einer mimetischen Auseinandersetzung zwischen dem Selbst und dem anderen strukturiert ist, die eine Rivalität zwischen Vätern und Söhnen beinhaltet, welche nach dreiecksförmigen mythischen Strukturen modelliert ist, die auf *König Ödipus* zurückgehen. Wir müssen hinzufügen, dass Derridas Dekonstruktion logozentrischer metaphysischer binärer Gegensätze ebenfalls in einer Familienszene verwurzelt ist. In einem Abschnitt von „Platons Pharmazie“ mit dem Untertitel „Familienszene“ schreibt Derrida: „Der Tod des Vaters eröffnet die Herrschaft der Gewalt. Indem er die Gewalt wählt – und genau darum geht es von Beginn an –, und zwar die Gewalt gegen den Vater, kann der Sohn – oder die vatermörderische Schrift – nicht umhin, sich selbst auszusetzen.“ (Derrida, 1995b, S. 165). Familiendreiecke, Rivalitäten und vatermörderische Triebe: Die Objektive der Genealogie beginnen, wichtige spiegelbildliche Symmetrien zwischen Girards Interpretation der Begierde und Derridas Interpretation der Schrift zu enthüllen. Der Fairness halber sollten wir daher eine symmetrische Frage stellen, die wir bereits an Girard richteten: Beruht diese theoretische Behauptung über Väter und Söhne auf einem ödipalen Mythos?

Auf den ersten Blick scheint das zwar der Fall zu sein, aber die spiegelbildliche Reflexion ist nicht genauso deutlich. Tatsächlich präzisiert Derrida, dass „der Diskurs, den wir hier halten, kein psychoanalytischer *sensu strictu* ist.“ (1995b, S. 147, Anm. 54). Und in einem entscheidenden Moment in seiner „Genealogie der Schrift“ (S. 83) in „Platons Pharmazie“, die nicht auf dem griechischen Mythos von Ödipus beruht, wie er von Freud aufgefasst wird, sondern auf dem ägyptischen Mythos von Thoth, wie er von Platon im *Phaidros* dramatisiert wurde, fährt Derrida fort: „Indem er sich von seinem anderen unterscheidet, ahmt Thoth 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) Unter gewaltbezogenen Gegensätzen lauert häufig der Schatten der Imitation. Und doch reproduziert dieser Schatten nicht einfach nur Identität, sondern bringt stattdessen unterschiedliche genealogische Reflexionen hervor.

In diesem mythischen Wechselspiel von Familienszenen, die mit Vätern und Söhnen zu tun haben, wird die Schattengrenze zwischen dem Selbst und dem anderen verwischt, und es ist nicht mehr klar, *wer* genau das Subjekt der Imitation ist. Wenden wir daher dieselbe Unterscheidung zwischen Innen und Außen an, mit der wir begonnen haben und die natürlich nicht so hieb- und stichfest ist, wie sie klingt. Innerhalb des Textes ist dieses Subjekt zwar eine mythische Figur: Thoth steht für Derrida ähnlich wie Ödipus für Girard als Held der abendländischen Erkenntnis mimetischer Praktiken, seien sie mit der Schrift oder mit der Begierde verknüpft, auf denen ihr theoretischer *logos* beruht. Aber um unsere spiegelbildliche Frage außerhalb des Textes zu verdoppeln und das Pathos der Philosophie in unsere Erörterung einzubringen, sollten wir auch eine zweite destabilisierendere und beunruhigendere Frage stellen: Wirft diese paradoxe Bewegung der Opposition zwischen mythischen Vätern und Söhnen wie Ödipus und Laios, Thoth und Thamus einen prägenden Schatten auf das Symposium im Allgemeinen und auf die neuen Helden der abendländischen Erkenntnis wie Girard und Derrida im Besonderen?

Skizzieren wir weiter die beweglichen patho-logischen Umriss dieses Schattens, der sich auf der beweglichen Oberfläche des Flusses der Mimesis spiegelt. In Platons Nacherzählung des ägyptischen Mythos von Thoth im *Phaidros*, der am Ursprung von Theorien der Schrift steht und ähnlich wie in Sophokles' Dramatisierung des Ödipusmythos in *König Ödipus* am Ursprung ödipaler Theorien, muss das mimetische Subjekt (Thoth, Ödipus) gewaltsam aus der Stadt ausgeschlossen werden, um pharmakologische Wirkungen zu erzielen. So stellt Derrida in „Platons Pharmazie“ beispielsweise eine Frage, die Girard gewiss nicht entging, nämlich „Wie aber diesen supplementären Parasiten durch Aufrechterhaltung der Grenze, sagen wir: des Dreiecks, ausschließen?“ (1995b, S. 113). Derridas Antwort, fährt er fort – und denken wir daran, dass wir uns im Jahr 1968 befinden, d. h. zwei Jahre nach dem Symposium, aber vier Jahre vor dem Erscheinen von *Das Heilige und die Gewalt* (1972), des Buches, in dem Girard erstmals die Theorie des Sündenbocks formuliert –, sollte Mimesistheoretikern vertraut klingen: durch eine rituelle Vertreibung eines *pharmakos* oder Sündenbocks: So schreibt er, Derrida:

Man hat die Gestalt des *pharmakos* mit einem Sündenbock [*bouc émissaire*] verglichen. Das *Übel* und das *Draußen*, die Austreibung des Übels, sein Abschluss aus dem Körper (und aus) der Stadt sind die beiden Hauptbedeutungen der Gestalt und der rituellen Praxis. (1995b, S. 147)

Mimesis, Dreiecke, Gewalt zwischen Vätern und Söhnen und nun auch noch die rituelle Vertreibung von Sündenböcken. Das heißt, die Theorie, für die er, Girard, am bekanntesten ist, beginnt zu erscheinen wie eine unstete Reflexion im genealogischen Spiegel, der zwei mimetische Antagonisten einander entgegensetzt.

Wie wir jetzt von unserer unsicheren Brücke aus sehen können, haben sich die Symmetrien verdoppelt und wieder verdoppelt und die Unterscheidung zwischen mythischen Helden innerhalb des Textes und den Helden der Erkenntnis außerhalb gestört. Daher sollte die Frage legitim sein: Sind das einfach nur sprachliche Koinzidenzen? Das arbiträre Produkt des Spiels der Signifikanten? Oder, was wahrscheinlicher ist, tragen diese verdoppelten Effekte genealogische Spuren der Entstehung zweier gegensätzlicher, doch innig miteinander verschränkter Methoden der Interpretation?

Bevor wir diese *bricolage* über diese unsichere und gefahrvolle Brücke weiter verfolgen, ist eine Warnung angebracht. Es ist gewiss nicht meine Absicht, einen binären Gegensatz zwischen zwei Interpretationsmethoden auf der Grundlage einer Pharmakologie zu dekonstruieren, die, wie Derrida als erster erkannte, nie stabil war – keine Übung war eine gewisse Zeit lang weiter verbreitet und weitere Reproduktionen sind für unsere Genealogie nicht notwendig; es ist auch nicht mein Ziel, eine einseitige, patrilineare Genealogie zwischen Vätern und Söhnen, mimetischen Ursprüngen und unterschiedlichen Abbildern herzustellen – denn es ist ja gerade die einheitliche Figur eines einzigen, einheitlichen Ursprungs oder Vaters, die die dreifachen Genealogien, die hier im Spiel sind, auszulöschen versuchen. Vielmehr deute ich auf das hin, was Derrida als „eine dunkle Ökonomie“ bezeichnet, die, wie er am Ende von „Struktur, Zeichen und Spiel“ sagt, vorübergehend „wiederversöhnt“ (1972, S. 265), ohne unbedingt in einem philosophischen Zug das aufzuheben, was er zuvor als zwei gegensätzliche kritische Tätigkeiten bezeichnet hatte. Und ich tue das, indem ich mich auf eine unzeitgemäße Bemerkung beziehe, die Derrida in einer Frage- und Antwort-Sitzung während des Symposiums machte, nämlich dass Dekonstruktion nicht gleichbedeutend mit „Destruktion“ sei; vielmehr „ist es einfach eine Frage dessen, dass man wachsam gegenüber den Implikationen ist, gegenüber den historischen Ablagerungen der Sprache, die wir verwenden.“ (S. 271). Und in Klammern fügt er hinzu „(und das ist eine Notwendigkeit der Kritik im klassischen Sinne)“ (ebd.). Ein anderer klassischer Name, der mit einer Figur übereinstimmt, die Derridas Interpretationsmethode unmittelbar prägt, wäre natürlich Genealogie.

## MIMETISCHE GENEALOGIE DES PHARMAKONS

Mit Derridas genealogischer Erinnerung daran, dass die Sprache, die wir verwenden, Spuren historischer Ablagerungen trägt, kehren wir zurück zu den konkurrierenden Interpretationen, die der Schatten der Mimesis während des Symposiums erzeugte, um ihn unseren theoretischen Anliegen näher zu rücken. Wir haben gesehen, dass Girard seine Auffassung der mimetischen Begierde, die die Grenze zwischen dem Selbst und dem anderen verwischt und Gewalt und Identität anstelle von Differenz erzeugt, aus einem klassischen ödipalen und damit auch psychoanalytischen Mythos erschließt. Aber die Genealogie deutet auf mehr als einen Ursprung hin, was selbst im Falle theoretischer Ursprünge möglicherweise nicht einer produktiven Form des intellektuellen Wettkampfs ermangelt. Dieser Wettkampf, so hatten wir Gelegenheit zu sehen, passt nicht zur dreiecksförmigen Struktur mimetischer Rivalität und den psychischen Pathologien, die diese hervorbringt; vielmehr ist er wesentlich für das, was ich als mimetischen Agonismus bezeichne, und für die neue Theorie der Imitation, die dieser an die Oberfläche bringt. Schauen wir uns die theoretisch produktiven, differenzierenden und patho-*logischen*, anstatt die gewaltsamen, undifferenzier-ten und pathologischen Wirkungen des mimetischen Agonismus an. Dieser beinhaltet die fortgesetzte Aufführung des dynamischen Wechselspiels, in dem Identität und Differenz, Gewalt und Schrift, der *pharmakos* und das *Pharmakon* sich begegnen, manchmal die Waffen kreuzen, doch auf produktive Weise sich *aneinander* widerspiegeln.

Auf der Seite der Gewalt entspringt die Theorie des Sündenbocks als *pharmakos*, auf dem Girard zufolge die Grundlagen von Ritualen, Religionen und der Kultur überhaupt beruhen, in einer Reproduktion eines hypothetischen Gründungsmordes des ursprünglichen Vaters, der sich zwar leicht auf Freuds *Totem und Tabu* (1913) zurückverfolgen lässt, aber jetzt mit Klassikern der mimetischen Theorie wie *Das Heilige und die Gewalt* (1972/2012) und später *Der Sündenbock* (1982/1988) verbunden ist. In dieser und anderen Untersuchungen legt Girard dar, wobei Ödipus immer noch als paradigmatisches Beispiel, aber mit einer breiteren anthropologischen Tradition zur Stützung seiner interpretierenden Behauptungen dient, dass in verschiedenen Traditionen der Sündenbock oder *pharmakos* sowohl heilig als auch verflucht ist, insofern er nach der paradoxen Logik dessen funktioniert, was Girard als *pharmakon* (Gift und Heilmittel) bezeichnet – was nicht bedeutet, dass pharmazeutische Interpretationsmodelle nicht schon vorher eine Rolle spielten. Gegen Ende von *Das Heilige und die Gewalt*



erkennt Girard in einem seltenen genealogischen Rückblick kurz einen Vorläufer an:

Wie die Tragödie funktioniert auch der philosophische Text bis zu einem gewissen Grad als ein immer wieder aufgenommener, da immer misslungener Versuch der Verstoßung. Das zeigt meiner Meinung nach Jacques Derridas Essay *La Pharmacie de Platon* in eklatanter Weise. Die Beweisführung beruht auf dem außerordentlich aufschlussreichen Gebrauch des Wortes *pharmakon* selbst. Das Platonische *pharmakon* funktioniert genau gleich wie der menschliche *pharmakos* und mit analogen Ergebnissen. (Girard, 2012, S. 435)<sup>67</sup>

Girard und Derrida mögen zwar in ihren Theorien entgegengesetzt sein, doch die Objektive der Genealogie zeigen, dass sie eine Reihe grundlegender Prinzipien in der Praxis miteinander teilen. Girard steht seinen intellektuellen Vorbildern häufig antagonistisch gegenüber, von Platon bis Nietzsche, von Freud über Marcel Mauss bis Georges Bataille, und löscht Spuren von Einflüssen aus, die eine immer noch romantische „Angst vor Einflüssen“ (ein Begriff von Harold Bloom) verraten, welche streng genommen nicht wesentlich für den *mimetischen* Wettkampf, sondern für etwas ist, was ich stattdessen als „romantischen Wettkampf“ bezeichne – wobei die romantische Angst direkt proportional zum Wunsch nach Originalität ist, der nicht so sehr zu kreativen Fehlinterpretation, sondern zur Auslöschung der Spuren von Einflüssen überhaupt führt.<sup>68</sup> Während dieser romantische Wettkampf auch für seine Beziehung zu Derridas Denken gilt, deuten seltene Passagen wie diese darauf hin, dass Girards parabelhafte Warnung an Ödipus – und einen Schritt weiter auch an zeitgenössische Helden der Erkenntnis – bezüglich des fragilen Gegensatzes zwischen dem Selbst und

<sup>67</sup> Was Girard über Derridas Interpretation von Sokrates' rivalisierender Beziehung zu den Sophisten sagt, entbehrt nicht merkwürdig enthüllender Spiegeleffekte, die auch einen Schatten auf Girard und Derrida werfen: „[Er (Derrida) zeigt], daß hinter der gegensätzlichen Beziehung zwischen Sokrates und den Sophisten nicht der Unterschied zwischen den beiden gegensätzlichen Bedeutungen von *pharmakon*, sondern die Identität steht, die der Rückgriff auf ein und denselben Begriff unterschwellig nahe legt. Die Differenz der Lehren und Haltungen löst sich in der gewalttätigen Reziprozität auf. Die Differenz wird insgeheim von der darunterliegenden Symmetrie der Gegebenheiten und vom eigenartig aufschlussreichen und *naiven* Gebrauch des Wortes *pharmakon* untergraben. Dieses Wort polarisiert die bösartige Gewalt auf einen *Doppelgänger*, der sich willkürlich aus der philosophischen Praxis ausgestoßen sieht. In der Nachfolge Platons wird die ganze philosophische Tradition bis zu Nietzsche [und, so sollten wir hinzufügen, bis zu Derrida und Girard] die Absolutheit der hier entwickelten Differenz bekräftigen.“ (Girard, 2012, S. 436). Vielleicht. Jedenfalls bricht der mimetische Agonismus mit dieser gewaltsamen Tradition der Vertreibung, insofern er sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede hervorhebt, oder besser, die Entstehung von Identität und Differenz nachzeichnet.

<sup>68</sup> In Lawtoo, 2023a, S. 54–57, erörtere ich den romantischen Agonismus ausführlicher.

dem anderen über den Text hinaus in die wirkliche Welt hinüberschwappt und auch einen Schatten auf theoretische und ganz referentielle andere wirft. Daher rührt die Notwendigkeit eines genealogischen Ansatzes, der ausdrücklich Vorläufer anerkennt, um das transdisziplinäre Gebiet der Mimetic Studies zu eröffnen.

Der Schatten unter der Brücke wird nun sichtbar, seine Auftauchbewegung wahrnehmbar. In einer jener legendären Fußnoten, die sich über zahlreiche Seiten erstrecken, beruft sich Derrida auf eine anthropologische Tradition, die von James Frazer bis Marcel Mauss reicht, und nimmt eine literarische Tradition in Anspruch, die Sophokles und Shakespeare einschließt (1995b, S. 150, Anm. 56), wonach er, Derrida, fortfährt, die Theorie des *pharmakos* als Sündenbock folgendermaßen zuzuspitzen:

Der *eigene* Körper der Stadt rekonstituiert also seine Einheit, verschließt sich aufs neue in der Sicherheit seines *for intérieur*, gibt sich selbst das Wort zurück, das ihn in in den Grenzen der Agora mit sich selbst verbindet, indem er den Repräsentanten der Bedrohung oder der äußeren Aggression gewaltsam aus seinem Territorium ausschließt. Der Repräsentant repäsentiert eindeutig die Andersheit des Übels, welches das Drinnen affizieren und infizieren wird, sowie es unvorhersehbar darin einbricht. [...] Die Zeremonie des *pharmakos* spielt sich also auf der Grenze des Drinnen und des Draußen ab, und ihre Funktion ist die, diese Grenze unaufhörlich zu ziehen und nachzuziehen. (S. 149f.)

Stünde da nicht der letzte Satz, wäre es selbst für einen erfahrenen Leser von Derrida und Girard schwierig zu bestimmen, wer tatsächlich das Subjekt solcher Interpretationen ist. Die Objektive der Genealogie zeigen, dass die differenzielle Bewegung der Spur, die aus der Dynamik des mimetischen Wettkampfs hervorgeht, die Pathologie *in-formiert*, die der Sündenbock heilen soll – und umgekehrt. Tatsächlich gehen sowohl die Bewegung des *pharmakos* (Sündenbocks), die über binäre Gegensätze wie innen/außen, Gift/Heilmittel hinweg fließt, als auch der gewaltsame Abschluss außen, der wie ein *pharmakon* (Gift/Heilmittel) die Einheit der Gemeinschaft im Inneren wiederherstellt, Hand in Hand, um eine janusköpfige begriffliche Konstellation zu bilden. Und was wir sehen, ist ein grenzüberschreitendes begriffliches Merkmal einer dekonstruktiven Interpretation der Spur als *pharmakon* auf der einen Seite und eine mimetische Interpretation des Sündenbocks als *pharmakos* auf der anderen. Was außerdem bedeutet, dass Teiresias Kritik an Ödipus in einem subtilen Sinne, der noch einer verdoppelnden Interpretation bedarf, auch eine prophetische Selbstkritik für den Kritiker war.

Welche Form nimmt dieser Schatten also an? Das Wechselspiel dieser beiden entgegengesetzten Interpretationsmethoden skizziert eine chiasmatische, spiegelbildliche Reflexion, die in eben die verdoppelnde Struktur des *pharmakos* der Mimesis selbst eingeschrieben ist – wenn auch nur deshalb, weil die *mimēsis*, wie Derrida uns erinnert, „sich mit dem *pharmakon* verschwägert“. (1995b, S. 158). Und von unserer genealogischen Brücke aus sehen wir, dass beim Übergang von der Logik der Schrift zur Logik der Mimesis die Schrift mit einer referentiellen, materiellen Substanz ausgestattet ist, die ihr zuvor fehlte (anhand von Girard), und die Mimesis findet eine therapeutische Lösung für ein uraltes ödipales Rätsel dank der ebenfalls uralten paradoxen Struktur des *pharmakon* (anhand von Derrida). Mit anderen Worten, das agonistische Wechselspiel von Schrift und Mimesis erzeugt nicht einfach einen Schatten, der Identität anstelle von Differenz reproduziert. Im Gegenteil, es erzeugt eine differenzielle Identität, die einer paradoxen Logik des mimetischen Wettkamps eingeschrieben ist. Und diese Logik ist klassisch und wird gleichermaßen von Girard und Derrida geteilt, eine Spur, die uns zu unserem dritten Mann führt – denn es sind drei nötig, um ein Dreieck zu bilden.

### DER DRITTE MANN: JEAN-PIERRE VERNANT

Es gibt tatsächlich eine kritische Figur, die bislang im Schatten unserer Genealogie geblieben ist; doch seine Genealogie geht sowohl dem Abbild als auch dem Vorbild entlang klassischer pharmakologischer Linien, die jetzt ganz vertraut klingen sollten, vorher und ergänzt sie. In seinem Beitrag zum Symposium mit dem Titel „Greek Tragedy: Problems of Interpretation“ (Die griechische Tragödie: Interpretationsprobleme) lieferte der Altphilologe Jean-Pierre Vernant eine Interpretation der griechischen Tragödie im Allgemeinen und von Girards und Derridas einflussreichen Theorien des *pharmakos* als *pharmakon* im Besonderen.

Vernants Interpretation ist ihrer Ausrichtung nach historisch und philologisch, achtet auf Besonderheiten des kulturellen Hintergrunds, die griechische Tragödien im Allgemeinen voraussetzten, und betrachtet *König Ödipus* im Besonderen relativ zum rituellen Kontext der athenischen Thargelien. Es handelt sich um ein landwirtschaftliches Fest der Reinigung, das seinen Höhepunkt in einer rituellen Austreibung als Opfertötung fand, die das zum Vorschein brachte, was Vernant als die „Ambiguität“ des „*pharmakos*“ bezeichnet. Wie Vernant erklärt, gibt es während der Thargelien „zu der Zeit, als die Verunreinigungen der vergangenen Jahreszeit beim Eintritt in die neue Jahreszeit ausgetrieben wurden, in Athen die Austreibung einer

Person, die als *pharmakos* bezeichnet wird“ (Vernant, 1972, S. 277). Diese Opfergestalt wurde in den letzten Jahren exemplarisch für das „nackte Leben des *homo sacer*“ (Agamben, 2005, S. 125), das Giorgio Agamben auf transdisziplinäre Vorläufer der Mimetic Studies wie Georges Bataille zurückführte.<sup>69</sup>

Für unsere Zwecke genügt es zu sagen, dass für Vernant „dieser Lobgesang [...] durch seine Ambiguität charakterisiert ist“ (1972, S. 276f.). Und im Hinblick auf *König Ödipus* fügt er hinzu: „Es ist kein Zufall, dass der tragische Dichter diesen Lobgesang an den Anfang seiner Tragödie gestellt hat.“ (S. 277). Ödipus ist für Vernant genau so ein *pharmakos*, der eine doppelte, ambivalente Position einnimmt, denn er ist sowohl der Retter der Stadt als auch die Verkörperung einer Verunreinigung, die zum Wohl der Gemeinschaft „ausgetrieben werden muss“. Er erinnert uns gleichfalls daran, dass die Griechen „als *pharmakos* eine Person [austreiben] konnten, die zwar kein Verbrechen begangen hat, die aber zu hoch aufgestiegen ist und zuviel Glück hat“ (ebd.), und verweist dadurch auf Eifersucht, Neid oder das, was Nietzsche als Ressentiment bezeichnen würde, das charakteristisch für die schlechte Zwietracht ist, als ambivalente Affekte, die bei dieser alten rituellen Austreibung bereits im Spiel sind.

Abermals scheinen wir zu einer klassischen psychoanalytischen Szene zurückgebracht zu werden als *via regia* zum Seelenleben des Subjekts, einschließlich seiner unbewussten, konfliktreichen und ambivalenten ödipalen Triebe. Und doch ist Vernant ganz entschieden in seiner Entgegensetzung zu psychoanalytischen Interpretationen von *König Ödipus*. So sagt er beispielsweise, dass „der Ödipus in der Tragödie zwar Komplexe haben mag, aber keinen Ödipuskomplex hat – das ist offensichtlich.“ (1972, S. 293). Er gibt interpretationsbezogene philologische Gründe, um diese starke Behauptung zu stützen. Beispielsweise stellt Vernant anlässlich eines Kommentars zu der berühmten Passage, in der Jokaste sagt „Wie oft schon haben Sterbliche nicht in ihren Träumen mit der Mutter geschlafen.“ (Sophokles 1994, S. 64, 980–983), fest, dass das aus mindestens drei Gründen „keinerlei Bedeutung“ hat: Erstens weil diese Behauptung „kein besonderer Tadel“ ist (1972, S. 293) – Jokaste sagt zu Ödipus „Du hast dich vor der Heirat mit deiner Mutter nicht zu fürchten!“ (Sophokles, 1994, S. 64, 980) und daher dramatisiert der Text nicht wirklich eine Unterdrückungshypothese; zweitens, weil nichts in der Tragödie darauf hinweist, dass Ödipus „für Jokaste überhaupt irgendwelche Gefühle hatte“ (Vernant, 1972, S. 293); und

<sup>69</sup> Ich kann hier nicht auf die mimetische Beziehung zwischen Bataille und Girard eingehen. Zu Ausgangspunkten siehe Lawtoo, 2013, S. 284–394 und Lawtoo, 2019b.

schließlich betont Vernant, dass in dem Theaterstück *Jokaste* überhaupt niemals die symbolische Funktion von Ödipus' „Mutter“ einnahm (ebd.; siehe auch S. 294f.). Indem er folglich mit Lévi-Strauss übereinstimmt, fügt Vernant hinzu, dass das, „was die Freudianer über den Ödipusmythos zu sagen haben, einen neuen Mythos darstellt“ (S. 293); das heißt, einen reproduktiven Mythos, der aus einem zirkulären Prozess der Zitatonalität hervorgeht, insofern freudianische Kritiker „zwar den Mythos selbst zitieren, aber der Mythos diese Bedeutung nur deshalb hat, weil Freud ihn als Komplex bezeichnete“ (S. 294) – in einem unendlichen Regress, der sich bis weit in die Gegenwart fortsetzt trotz wachsender Zweifel an ödipalen Theorien des Unbewussten.<sup>70</sup>

Vernant zufolge offenbaren also psychoanalytische und von der Psychoanalyse inspirierte Interpretationen von Sophokles' klassischer Tragödie mehr über moderne kritische und theoretische Interpretationen und die Veränderungen in den Humanwissenschaften, die sie widerspiegeln, als über das tragische Theaterstück selbst – was der genealogischen Hypothese entspricht, die wir von Anfang an verfolgt haben. Noch einen Schritt weiter könnten wir jetzt diese anti-ödipale Einsicht ergänzen, indem wir sagen, dass Interpretationskonflikte etwas mit Bezug auf die Oppositionen, Rivalitäten, vielleicht auch Eifersüchteleien zeigen, die zwischen den Helden der abendländischen Erkenntnis selbst eine Rolle spielen. Das bedeutet auch, dass es spiegelbildlichen Reflexionen nicht an innovativen Umkehrungen der Perspektive fehlt, deren sprachliche Spuren für die Genealogen der *Mimesis* immer noch sichtbar sind, sodass sie sie zurückverfolgen können.

Wichtiger ist jedoch, dass die Genealogie – das sollten wir nicht vergessen – nicht nur ein Interesse an der kritischen Sprache der Vergangenheit hat; sie eröffnet auch neue Theorien für die Humanwissenschaften, die in der Gegenwart und Zukunft verfolgt werden können. Erinnern wir uns daran, dass Derrida „Struktur, Zeichen und Spiel“ mit einer Frage beendete, die er an zukünftige Generationen richtet, zu denen wir *volens nolens* gehören. „Hier gibt es eine Art Frage“, schreibt er, „man nenne sie historisch [oder genealogisch], deren Fassung, Bildung, Heranreifen, Geburtswehen wir heute erst erahnen.“ (Derrida, 1972, S. 265). Das ist in einem gewissen Sinne immer noch unsere Frage. Und in einer deutlichen Anspielung auf Nietzsche präzisiert Derrida, dass er an das „Geschäft der Schwangerschaft“ (S. 265) denkt, d. h. ein mütterliches, und kein väterliches Geschäft. Wenn Derrida das theoretische Ereignis, das in seinem Vortrag bestand, mit dieser embryohaften Einsicht beendet, sagt er nicht mehr darüber.

<sup>70</sup> In Lawtoo, 2023a entwickle ich eine Genealogie des ödipalen Unbewussten.

Viel Wasser ist seitdem unter der Brücke hindurch geflossen. Vielleicht ist also die Zeit jetzt reif, damit andere dieser Einsicht sozusagen einen Schubs geben. Dadurch können wir unsere Genealogie des Homo mimiticus aus einer alternativen Auffassung des Unbewussten heraus, die im vergangenen Jahrhundert im Schatten blieb, aber im gegenwärtigen Jahrhundert immer schwerer ignoriert werden kann, zur Welt bringen.

## DIE GEBURT DES SUBJEKTS: AUS DEM MIMETISCHEN UNBEWUSSTEN

Lange Zeit und bis zur Dämmerung des 20. Jahrhunderts verstrickte die Problematik der Mimesis die Sprache der Kritik in Rivalitäten mit Vaterfiguren, die mit einer gewissen Besessenheit zu Gewalt und Tod führen. Indem wir uns in diese Tradition stellen, zugleich aber auch gegen sie angehen, bringt uns der Übergang auf unserer genealogischen Brücke zurück zu mütterlichen Kommunikationsformen, die zum Leben und zur Geburt führen, was entscheidend für die Eröffnung neuer Interpretationswege in der Morgendämmerung des 21. Jahrhunderts ist.

Wie wir bereits in früheren Kapiteln gesehen haben, gibt es zahlreiche Unterschiede zwischen diesen beiden Perspektiven: Wenn patriarchalische Genealogien in der Regel vertikale, universale und gewaltsame Hierarchien privilegieren, die sich im Kopf der *vita contemplativa* befinden, so sind mütterliche Genealogien sensibel für horizontale Bindungen des Mitgefühls, die verkörpert, intersubjektiv und offen für die Empfindung einer *vita mimitica* sind; wenn erstere ideale, abstrakte und transzendente Formen postulieren, die als Vorbilder oder Ursprünge dienen, neigen letztere dazu, mit materiellen, immanenten und relationalen Affekten zu beginnen, die Subjektivität hervorbringen; wenn geistige und theoretische Originalitätsängste in der Regel Vaterfiguren heimsuchen (*pater semper incertus est*) [Der Vater ist immer ungewiss], neigen körperliche, flüssige und praktische Erfahrungen Mutterfiguren zu relationalen Dispositionen hin, die das Ich entstehen lassen (*mater semper certa est*) [Die Mutter ist immer gewiss]; wenn erstere dem ewigen Gesetz des *logos* folgen mit der Tendenz, das körperliche Pathos auszuschließen, achten letztere auf das horizontale Wechselspiel zwischen dem *logos* und dem *pathos*, das für mimetische Patho(-)logien wesentlich ist, die über Gut und Böse hinausgehen, denn sie haben pathologische und patho-logische Wirkungen.

Daher lasse ich den Faden der patriarchalen Rivalitäten fahren, die zu Gewalt und Tod führen, und wende mich der Neubewertung einer mütterlicheren Perspektive zu, die auf Mitgefühl und Geburt achtet, welche bereits

den vorangehenden Kapiteln die Richtung wiesen. Diese lebensbejahende Perspektive eröffnet einen Übergang zwischen der Sprache der mimetischen Kritik und den zeitgenössischen (Human-)Wissenschaften in einer Bemühung, eine andere, aber immer noch mimetische Auffassung des Subjekts hervorzubringen. Nachdem ich diesen genealogischen Abschnitt mit der Geburt des *Homo mimeticus* auf der Ebene der Gattungsentwicklung oder Phylogenese begonnen habe, enge ich jetzt den Fokus ein und betrachte seine Geburt auf der Ebene der Kindesentwicklung oder Ontogenese – was auch bedeutet, dass das mimetische Unbewusste, das zur Entstehung des *Homo mimeticus* führte, ebenfalls der Schoß ist, aus dem jedes individuelle Subjekt geboren wird.

Nach einer langen Periode, die von patriarchalen Kulturen dominiert wurde, welche im idealen Geist weißer, männlicher, freier Exemplare von *Homo sapiens* lokalisiert waren, die die Mimesis aus dem Blickwinkel der *vita contemplativa* kritisierten, ist eine Änderung der Perspektive angebracht, um eine neue Theorie der Imitation auf positiveren Grundlagen einzuweihen. Zum Zwecke dieser heiklen Operation ist es klug, sich mit einer weniger bedeutenden Tradition von früher marginalisierten Stimmen zusammenzuschließen, die sich an der Kreuzung von Kontinentalphilosophie, Feminismus, Geschlechter- und LGBTQ+-Studien befindet, welche mit der Neufassung der Problematik der Geburt oder Natalität aus der Perspektive einer *vita mimetica* begonnen haben.<sup>71</sup>

Cavarero und ich stimmen grundlegend darin überein, dass das Subjekt, weit entfernt vom autonomen, entkörperlichten und rein rationalen und unveränderlichen Ideal, das von der herrschenden westlichen Tradition errichtet wurde, ein verkörpertes, affektives, sich entwickelndes, plastisches und vor allem relationales Subjekt ist, das strukturell von Geburt an dem anderen zugeneigt ist – in erster Linie der Mutter, aber auch jedem anderen Betreuer –, und zwar aufgrund einer relationalen affektiven Bindung des Mitgefühls (*sym-pathos*) zwischen Subjekten, die wir als „mimetische Ge-

<sup>71</sup> Siehe das Schwesterprojekt zu *Homo mimeticus* mit dem Titel *Gendered Mimesis*, <http://www.homomimeticus.eu/gendered-mimesis-c1/> Das impliziert unter anderem die Überarbeitung des patriarchalen Stereotyps der untergeordneten Mutter und seine Ausstattung mit relationalen, verkörperten, affektiven und begrifflichen Perspektiven, die ein Korrektiv für androzentrische Fassungen des mimetischen Subjekts liefern. Die italienische feministische Philosophin Adriana Cavarero nimmt für uns nicht nur deshalb eine privilegierte Perspektive ein, weil sie in einer allgemeinen Kontinuität mit Hannah Arendt die Kategorie der „Natalität“ am Ursprung von Gefühlen „öffentlichen Glücks“ postulierte, welche Kategorie entscheidend für die Förderung der „anbrandenden Demokratie“ ist (Cavarero, 2019); sie treibt auch eine alternative, relationale und affektiv geneigte Auffassung des Subjekts voran, die bereits in einer Beziehung genealogischer Kontinuität mit dem *Homo mimeticus* steht.

neigtheiten“ bezeichnen (Cavarero und Lawtoo, 2021). In Weiterführung dieser genealogischen Verbindung mit der Absicht, über patriarchalische Geneigtheiten hinauszugehen, die immer noch poststrukturalistische Theorien der Mimesis prägen, kehre ich nun zu einem stereotyp patriarchalischen, androzentrischen und zeitweise auch offen mysogynen Denker zurück, der meiner Genealogie des Homo mimeticus Richtung verleiht. Trotz seiner zahlreichen Fehler, die wir fortgesetzt kritisieren werden, hilft uns Nietzsche dabei, die mimetischen Geneigtheiten zu erklären, die in der Regel zwar im Schatten geblieben sind, aber nicht nur bereits seinem Denken innewohnen, sondern uns auch zu erklären helfen, warum das Subjekt wesentlich bewusst, aber häufiger unbewusst, überhaupt erst dem anderen zugeneigt ist. Es gibt tatsächlich eine immanente, relationale, mitfühlende und – ich bin nicht der erste, der das geltend macht – feministische Perspektive auf die Flüssigkeit des mimetischen Pathos in Nietzsches Genealogie.<sup>72</sup> Sie ergänzt sowohl Girards als auch Derridas Perspektive, indem sie die mütterliche Geburt, und nicht den patriarchalen Tod als genealogischen Horizont für mimetische Studien der Zukunft in den Vordergrund rückt.

Für Nietzsche war die Geburt nicht einfach eine sprachliche Metapher, die mit der Vergangenheit und klassischen Tragödien zu tun hatte, sondern auch eine physische, immanente und verkörperte Wirklichkeit, die einer zukunftsorientierten Theorie des Homo mimeticus den Weg bereitet.<sup>73</sup> Tatsächlich bezieht sich Nietzsche von *Die Geburt der Tragödie* (1872) an vielfach auf die Sprache des Kindergebärens – von Schöben zur Schwangerschaft, von Fehlgeburten zur Geburt –, um eine Darstellung der Entstehung tragischer Kunst aus mimetischen Prinzipien wie beispielsweise visueller Repräsentation und körperlicher Personifizierung zu geben, die in klassischen mythischen Figuren wie Apollon und Dionysos verwurzelt sind.<sup>74</sup> Etwas weniger bekannt ist die Tatsache, dass Nietzsche, beginnend mit *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), auch den Weg für eine genealogische Darstellung der Geburt eines relationalen, gemeinschaftlichen und durchlässigen Ichs bereitet, das – aus dem Raum zwischen Identität und Differenz – sich aus spielerischen, mütterlichen, nonverbalen, aber dennoch spiegelbildlichen Formen mimetischer Kommunikation ergibt. Er tut das mit einer charakteristischen, unzeitgemäßen Weitsicht, die weiterhin

<sup>72</sup> Zu wichtigen Vorläufern siehe Salomé, 2001 und Irigaray, 1991.

<sup>73</sup> Zusätzlich zur Weiterführung von Kapitel 1 vertieft dieser Abschnitt die Genealogie des mimetischen Unbewussten, die in Lawtoo, 2013 und 2019a, begonnen wurde.

<sup>74</sup> Wie Roberto Esposito zu Recht bemerkt, „stellen Geburt, Fortpflanzung, Schwangerschaft vielleicht die am meisten symbolisch aufgeladene Figur der Nietzscheschen Philosophie dar – die vom Autor selbst als eine schmerzhaftes Niederkunft bezeichnet wird.“ (Esposito, 2004, S. 113).



zeitgemäße Entwicklungen in den Human- und Sozialwissenschaften, aber auch in der Ästhetik, im Feminismus, in der politischen Theorie und in den Neurowissenschaften vorwegnimmt. Wenn wir in Kapitel 1 gesehen haben, wie dies für seine Darstellung der Geburt von *Homo sapiens* auf der Gattungsebene gilt (Phylogenese), muss eine vollständige Genealogie des *Homo mimeticus* berücksichtigen, wie diese Hypothese auch die Kindesentwicklung (Ontogenese) betrifft.

Wie viele philosophische Ärzte des 19. Jahrhunderts dachte Nietzsche, dass der größte Teil der geistigen Tätigkeit des Menschen unbewusst bleibt, aber nicht im Sinne der Freudschen Interpretation des Unbewussten, das auf einer repressiven ödipalen Hypothese beruht. Vielmehr ist es unbewusst in der vor-freudschen, aber auch nach-freudschen Erkenntnis, dass Handlungen und Reaktionen von unwillkürlichen Gewohnheiten, automatischen Reflexen und spiegelbildlichen Wiederholungen von Gebärden ausgelöst werden, die von Geburt an die Kluft zwischen dem Selbst und dem anderen durch etwas überbrücken, was er, wie wir gesehen haben, als Imitation oder Nachahmung von Gebärden bezeichnete. Die Passage lohnt sich, in Gänze zitiert zu werden:

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, 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). 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, KSA 2.176)

Die Imitation ist Nietzsche zufolge in einem zwiefachen Sinne janusköpfig, denn sie ist ebenso vergangenheitsorientiert wie zukunftsorientiert; sie betrifft die Gattung ebenso wie das Individuum. Wenn wir in Kapitel 1 gesehen haben, dass diese verkörperte Kommunikation „älter als die Sprache“ ist, weil sie die Entstehung von Sprache und Bewusstsein ermöglicht, wenn Menschen auf der Gattungsebene ein soziales Netzwerk nonverbaler Kommunikation anzapfen, das nicht auf Vaterfiguren fixiert ist, ist dies der Augenblick, um die Rolle mütterlicher Formen mimetischer Kommunikation bei der Kindesentwicklung hervorzuheben. Derrida mag auf das Geschäft des Kindergebärens metaphorisch zurückgegriffen haben. Nietzsche tut das im wörtlichen Sinne, wenn er eine Erklärung der Geburt des Subjekts aus dem unbewussten Reflex der Mimesis gibt.

Dieses mimetische Unbewusste beruht klarerweise nicht auf einer triangulären Hypothese, deren *via regia* die Begierde ist – denn es konzentriert sich auf die Imitation selbst als die psychologische oder besser psychophysiologische Quelle körperlicher Handlungen und Reaktionen, die nicht unterdrückt werden können und daher über die Unterdrückungshypothese hinausgehen. Es schreibt die Mimesis auch nicht in die differenzielle Bewegung einer sprachlichen Kette von Signifikanten ein, die eine referentielle materielle Gegenwart einklammernt – denn diese körperliche Imitation von Gebärden erzeugt eine immanente, intersubjektive und nonverbale Kommunikation, die in der „Innervation“ unserer „Muskeln“ wurzelt, die Nietzsche zufolge in einem immanenten Körper im Gange oder vielmehr verdrahtet ist, den er als die „große Vernunft“ betrachtete (Za I, KSA 4.39). Imitation ist daher für Nietzsche ein mannigfaltiger, vielgestaltiger Prozess, der über die Dualitäten von Natur/Kultur, Selbst/andere, Geist/Körper hinausgeht, während er in der großen Vernunft (*logos*) des körperlichen Affekts wurzelt. Diese mimetische und unbewusste Dynamik ist also, wie ich seit geraumer Zeit geltend gemacht habe, in ihrer affektiven und begrifflichen Anordnung streng genommen *weder* von der Art Girards *noch* von der Art Derridas.

Und doch bedeutet das nicht, dass unser genealogischer Ansatz der Mimesisforschung der mimetischen Theorie oder Dekonstruktion einfach entgegengesetzt ist. Ganz im Gegenteil. Wie eine Brücke taucht diese genealogische Rekonstruktion aus dem Raum zwischen diesen konkurrierenden Ansätzen auf: sie erhebt sich im Ausgang von den entgegengesetzten Ufern der Identität und Differenz und aufgrund dessen drückt sie mit und gegen diese Ufer, um über sie hinaus und auf die andere Seite zu gehen, exploratorisch, auf unkartierte Territorien gerichtet. Auf der einen Seite beschränkte Girard die ansteckende Kraft der Mimesis auf Begierde, Rivalität und die Gewalt, die sich auf einen *pharmakos* entlädt, der für einen Opfertod am Ursprung der Kultur bestimmt ist. Durch einen ausgleichenden diagnostischen Zug, dem Bataille, Derrida und später Lacoue-Labarthe rasch folgen werden, weitet Nietzsche die Perspektive aus, um die allgemeinere Ökonomie der Mimesis selbst in ihrer lebensbejahenden Kraft oder *pathos* einzuschließen, die ein phantomhaftes Subjekt gebären soll. Auf der anderen Seite lenkte Derrida unsere Aufmerksamkeit auf die ergänzenden Eigenschaften der Mimesis als *pharmakon*, die die Hierarchie zwischen Vorbild und Abbild, Ursprung und Schatten, statt Wahrheit und Lügen, Modellen und Simulakra zerstören.

Mit Nietzsche werde ich nun diesen destabilisierenden Zug auf eine immanente, physio-psychologische, referentielle, aber auch gleichermaßen

destabilisierende Darstellung der unbewussten Mimesis gründen, indem ich darauf verweise, dass *fingiertes* Gähnen *echtes* Gähnen erzeugt. Mit anderen Worten, die Simulation einer Handlung erzeugt eine authentische Reaktion. Bei dieser spielerischen Umstürzung von Perspektiven besteht das Ziel nicht darin, noch einmal die arbiträre binäre Beziehung zwischen Wahrheit/Falschheit, Handlung/Reaktion, innen/außen, Urbild/Abbild zu dekonstruieren; es besteht auch nicht darin zu zeigen, dass das Abbild dem Urbild voraufgeht – obwohl beide dekonstruktive Züge nützliche Ziele in der Werkzeugkiste der Kritik bleiben. Nietzsches Punkt besteht auch und vor allem darin, dass eine Simulation die Kraft besitzt, ein tief empfundenenes körperliches Pathos durch einen spiegelbildlichen Reflex auszulösen, der das Subjekt dem anderen gegenüber auf der Basis einer verkörperten, relationalen und mimetischen Auffassung des Unbewussten öffnet.

Das bedeutet auch, dass das mimetische Prinzip, das wir von einer nietzscheanischen Tradition erben, über Identität und Differenz in dem Sinne hinausgeht, dass es sowohl die sprachliche Ökonomie des Zeichens als auch die psychische Ökonomie der Begierde übersteigt, indem es sich auf spiegelbildliche Handlungen und Reaktionen konzentriert, die die Physiologie mit der Psychologie verbinden, das, was ich sehe und was ich empfinde, und zwar mittels einer patho-logischen Schleife, die in der unwillkürlichen Imitation, wenn nicht schon eine breite *via regia*, dann zumindest einen immanenten Weg zum Unbewussten findet. So leitete eine unwillkürliche Imitation einer Gebärde „den, der nachahmte, zu der Empfindung zurück, welche sie im Gesicht oder Körper des Nachgeahmten ausdrückte“ (MA 216, KSA 2.176). Nietzsche zufolge geht das mimetische Unbewusste über das Lustprinzip hinaus, denn es beruht auf Reflexprinzipien, die wie das Gähnen vom Bewusstsein nicht unterdrückt werden können und in diesem Sinne *un-*bewusst sind. Ich ahme unwillkürlich deinen Gesichtsausdruck nach, und durch einen spiegelnden Mechanismus, den Nietzsche als „psycho-motorische Induktion“ bezeichnet, wird der Ausdruck des anderen, der von außen aus der Entfernung gesehen wird, in ein inneres Pathos gespiegelt und verwandelt, das von einem Ich empfunden wird, welches bereits für die Andersheit offen ist.

An anderer Stelle fährt Nietzsche mit der Figur des Schauspielers oder *mimos* im Sinn, aber den Weg für eine zukünftige Theorie der Imitation bereitend, auf fragmentarische Weise fort:

[D]as Nachmachen-müssen: eine extreme Irritabilität, bei der sich ein gegebenes Vorbild kontagiös mitteilt, – ein Zustand wird nach Zeichen schon erraten und *dargestellt*. ... Ein Bild, innerlich auftauchend, wirkt schon als Bewegung

der Glieder –, eine gewisse Willens-Aushängung...(Schopenhauer) (WM 811, 1964, S. 546)

Zwang zur Nachahmung, ansteckende Beispiele, spiegelbildliche Bewegungen und Empfindungen, Einsichten in den Geist der anderen: Das sind in der Tat unmittelbare Erscheinungsformen des mimetischen Unbewussten. Nachdem sie einst in der vor-freudianischen Zeit der Moderne wohlbekannt war, ist diese Genealogie während der Zeit, in der die Sprache der Kritik die Mimesis auf ästhetische Repräsentationen begrenzt und das Unbewusste auf ödipale Dramen eingeschränkt hat, im Schatten geblieben. Und doch *kehrt* das mimetische Unbewusste gegenwärtig wieder, um die Humanwissenschaften und einen Schritt weiter auch die Geisteswissenschaften heimzusuchen.<sup>75</sup> Wenn es dem Schatten des Symposiums empirische Substanz verleiht, liefert es auch Maßnahmen, um das Gebiet der neuen Mimetic Studies zu entwickeln.

Was für die Ebene der Phylogenese galt, gilt auch für die Ebene der Ontogenese: Unser Ziel besteht darin, neue Perspektiven zu öffnen, um die kommenden psychischen, ästhetischen, sozialen und politischen Wandlungen des Homo mimeticus zu erklären. Nietzsches unzeitgemäße Betrachtungen der unbewussten Mimesis während der Dämmerung des 19. Jahrhunderts stellen einen soliden Ausgangspunkt oder *Stoßpunkt* dar, um eine neue Theorie der Imitation zur Zeit der Morgenröte des 21. Jahrhunderts zu entwickeln. Dieser Ausgangspunkt zeigt, dass die Geisteswissenschaften am Ursprung einer immanenten Auffassung der affektiven Mimesis stehen, die die Neurowissenschaften jetzt empirisch bestätigen und theoretisch überschatten. Wir haben bereits auf die Entdeckung der Spiegelneuronen in den 1990er Jahren durch Giacomo Rizzolatti und sein Team angespielt, die neue „Perspektiven auf die Imitation“ für das 21. Jahrhundert eröffneten.<sup>76</sup> Diese Entdeckung ist jetzt wohlbekannt, und transdisziplinäre Verbindungen zwischen „Mimesis und Wissenschaft“ sind jetzt vorhanden, obwohl sie sich in der Regel auf Girards mimetische Theorie beschränken.<sup>77</sup>

Obwohl die interdisziplinären Dialoge zwischen Spiegelneuronen und Girards Theorie der mimetischen Begierde produktiv gewesen sind, gibt es eine direkte genealogische Verbindung, die im Schatten blieb und jetzt in den Vordergrund gerückt werden soll. Tatsächlich stimme ich mit Vittorio Gallese überein, wenn er bemerkt, dass „diese Ergebnisse [der Spiegelneuronentheorie] nahe legen, dass vor jeglicher triangulärer mimetischer Be-

<sup>75</sup> Siehe zum Beispiel Borch, 2019, Lawtoo, 2023a und b.

<sup>76</sup> Siehe Hurley und Chater, 2005.

<sup>77</sup> Siehe Garrels, 2011.

ziehung der Hauptgegenstand der Mimesis von Kleinkindern das affektive Verhalten des ‚anderen‘ ist.“ (2011, S. 97). Die Mimesis muss sich nicht in einem Dreieck vollziehen, um Beziehungen zwischen dem Selbst und anderen zu gestalten, wenn auch nur deshalb, weil, wie wir gesehen haben, in erster Linie die Mutter und dann ein Netzwerk sozialer Kommunikation, und nicht ein ödipaler Vater, das Bewusstsein gebären. Wenn Girards freudianische Genealogie ihn zwanghaft dazu führt, dreiecksförmige Formen der Begierde und Rivalität mit Vaterfiguren zu postulieren, findet das mimetische Unbewusste in intersubjektiven Formen spiegelbildlicher Kommunikation, die das, was Sarah Blaffer Hrdy als „Mütter und andere“ bezeichnet, als primäre Vorbilder haben, einen alternativen Ausgangspunkt einer neuen Theorie der Imitation für die Zukunft.

Anstatt übereilt eine Theorie der mimetischen Begierde, die auf einer triangulären Form beruht, mit einer Theorie von spiegelbildlichen Reflexen zu verschmelzen, die in Kommunikationsnetzwerken aus Selbst und anderen operieren, ermutigen uns die Objekte der Genealogie, einen weniger ausgetretenen, unzeitgemäßen, doch aus diesem Grund auch zukunftsorientierten Weg zu eröffnen. Hier haben wir tatsächlich noch eine weitere Bestätigung, dass die Entdeckung von Spiegelneuronen einem spiegelbildlichen Prinzip Glaubhaftigkeit verleiht, das Nietzsche und andere modernistische Figuren in den Geistes- und Sozialwissenschaften vor einem Jahrhundert mit beeindruckender diagnostischer Präzision beschrieben, nämlich dass die bloße Sicht von Gebärden oder Gesichtsausdrücken, die individuell oder kollektiv gesehen und empfunden werden, einen unbewussten Reflex im Subjekt auslöst, um solche Gebärden/Ausdrücke im Subjekt zu reproduzieren und dadurch zu einem un-vermittelten Verständnis der Absichten führen, die sie auslösten. Auf solchen mimetischen Grundlagen kann Kooperation entstehen. Indem sie Nietzsches physio-psychologische Diagnostik in mehr zeitgenössischer neurowissenschaftlicher Redeweise neu formulieren, fassen Rizzolati und Sinigaglia ihre Entdeckung folgendermaßen zusammen:

Bei Menschen ebenso wie bei Affen bringt das Sehen von Handlungen, die von anderen vollzogen werden, eine unmittelbare Aktivierung der motorischen Areale hervor, die auf die Organisation und Ausführung dieser Handlungen abgestellt sind, und durch ihre Aktivierung ist es möglich, die Bedeutung der beobachteten „motorischen Ereignisse“ zu entziffern, d. h. sie im *Sinne zielgerichteter Bewegungen zu verstehen*. Das Verstehen ist völlig frei von jeglicher reflexiven, begrifflichen und/oder sprachlichen Vermittlung, da es ausschließlich auf dem *Vokabular von Handlungen* und dem *motorischen Wissen* beruht, von dem unsere Handlungsfähigkeit abhängen. (2008, S. 125)

Obwohl die Existenz eines Spiegelneuronensystems bei Menschen als neurophysiologische Tatsache anhand von Messungen an einzelnen Neuronen bereits vor einem Jahrzehnt bestätigt wurde (Mukamel et al., 2010), versäumte dessen Interpretation nicht, Kontroversen zu erzeugen – was nicht überrascht, denn dieses System erfordert eine Umwandlung lange bestehender philosophischer Ideale dessen, was *Homo sapiens* ist oder sein soll. Manche behaupten, dass die Verfechter von Spiegelneuronen einen Angriff auf rationalistische Darstellungen von Willensfreiheit, Intentionalität und Selbstbestimmung inszenieren, die zentral für eine lange bestehende rationalisierende und, seien wir ehrlich, offen patriarchalische philosophische Tradition sind, welche nicht bereit ist, das autonome Subjekt der Aufklärung im Vollbesitz seiner rationalen Gedanken, freien Überlegungen und häufig gewaltsamer Handlungen fahren zu lassen; andere machen geltend, dass Spiegelneuronen, obwohl sie nicht den einzigen Schlüssel für das Rätsel des Bewusstseins liefern, alte philosophische und ästhetische Prinzipien mit Bezug auf die Zentralität gewohnheitsmäßiger Formen der Imitation bestätigen, die zentral für Lernen, Verstehen und Kooperation sind, indem sie nonverbal kommunikative Brücken zwischen dem Selbst und anderen herstellen, die das Ich für äußere Einflüsse auf Weisen öffnen, die vom *Homo mimeticus* bereits vorgezeichnet wurden.

Wie dem auch sei, die spezifische Rolle, die das Spiegelneuronensystem in unserem kulturellen Verständnis von menschlicher Kognition, Handeln, Intentionalität, Bewusstsein, Überzeugungen, Herdenverhalten sowie Gewalt und Unbewusstem spielt, wird gegenwärtig erörtert und ist weit entfernt davon, endgültig entschieden zu sein. Daher löst sie wahrscheinlich weiterhin leidenschaftliche Debatten zwischen traditionell entgegengesetzten Kulturen wie den Geisteswissenschaften und den exakten Wissenschaften aus, die von dialogischen und agonistischen Auseinandersetzung profitieren, auf die wir von verwandten psychisch-ästhetisch-politischen Perspektiven aus, die für die neuen Mimetic Studies konstitutiv sind, zurückkommen werden.

## GENEALOGISCHE SCHRITTE FÜR DIE NEUEN MIMETIC STUDIES

Eine Genealogie der Mimesis, die sich auf die Gegenwart konzentriert, drängt neue Generationen von Theoretikern also dazu, über den binären Gegensatz hinauszugehen, der Disziplinen voneinander trennt, die während der langen Geschichte dieses transdisziplinären Begriffs nicht eindeutig entgegengesetzt waren; sie ermuntert uns auch dazu, weiterhin traditio-

nell voneinander getrennte Einsichten miteinander zu verbinden, um einen sachkundigen Spiegel für kritische Selbstreflexionen in der Gegenwart und Zukunft einzurichten.

Ein solcher genealogischer Spiegel erzeugt eine Perspektivenumkehr, die weiterhin janusköpfig ist. Auf der einen Seite zeigt er, dass die empirischen Wissenschaften in ihren Prioritätsansprüchen vielleicht bescheidener sein sollten; sie würden auch von einer Auseinandersetzung mit den Geisteswissenschaften profitieren, um die Kräfte zur Erklärung spiegelbildlicher Reflexe außerhalb der Laborgrenzen auf der Grundlage einer langen Genealogie der Mimesis zu vereinen, die, wie wir gesehen haben, bis auf Platon zurückgeht und sich der Macht von Handlungen zur Auslösung unbewusster Reaktionen sowohl im individuellen als auch im sozialen Leben bewusst ist. Wichtige Ausnahmen unter Neurowissenschaftlern gibt es schon, und sie prägen unsere Theorie des *Homo mimeticus*.<sup>78</sup> Wenn auf der anderen Seite die Geisteswissenschaften sich als offener für dialogische Gespräche mit den empirischen Wissenschaften unserer Zeit erweisen, könnten neue Generationen von Gelehrten Möglichkeiten entdecken, wie quantitative Ansätze dadurch ergänzt werden könnten, dass man der qualitativen, historischen und kritischen Kraft der Interpretation treu bleibt, die für den geisteswissenschaftlichen Beruf wesentlich ist – wenn auch nur deshalb, weil diese wissenschaftliche Entdeckung, wie mittlerweile deutlich geworden sein sollte, tatsächlich eine *Wieder*-entdeckung spiegelbildlicher Prinzipien ist, die bereits die Genealogie des mimetischen Unbewussten prägten, die wir wiederbelebt haben.

Man vergleiche beispielsweise Rizzolattis und Sinigaglias Entdeckung von 1990 mit Nietzsches Behauptung über die Mitteilung von 1888: „Man teilt sich nie Gedanken mit: man teilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin zurückgelesen werden.“ (Nietz-

<sup>78</sup> In kultureller Hinsicht unterrichtete Neurowissenschaftler sehen sich vor, ihre Entdeckung in eine längere Genealogie mimetischer Einsichten in den Humanwissenschaften einzuschreiben, die sie respektvoll behandeln. So eröffnen beispielsweise Rizzolatti und Sinigaglia *Mirrors in the Brain* mit einem Hinweis auf den Theaterregisseur Peter Brook, der die scherzhafte Bemerkung machte, dass „mit der Entdeckung von Spiegelneuronen die Neurowissenschaft schließlich begonnen hat zu verstehen, was im Theater schon lange Allgemeingut war.“ (2008, S. ix). Ähnlich zitiert Gallesse in einem Interview Dante, um zu zeigen, wie „die Kunst die Wissenschaft vorwegnehmen kann“, und geht so weit, „die Überlegenheit der Kunst gegenüber der Wissenschaft“ zu postulieren. (Wojciechowski, 2011), wenn es um Einsichten in zwischenmenschliche mimetische Beziehungen geht. Zum Verhältnis zwischen Spiegelneuronen und Gewalt siehe auch Iacoboni, 2008 und Lawtoo, 2023b; zu Spiegelneuronen und kultureller Evolution siehe Ramachandran, 2013 und Kapitel 1. Nietzsche und die Genealogie mimetischer Denker, auf die ich mich beziehe, stimmen im Grunde mit diesen Einsichten überein.

sche, WM 809, 1964, S. 545). Wie „liest“ diese nonverbale Kommunikation Bewegungen auf Gedanken, körperliche Gebärden auf die geistige Kognition „zurück“? Nietzsches Diagnose ist, wie wir gesehen haben, präzise und findet in der Mimesis die fehlende Verbindung zwischen dem Körper und den Gebärden. So schränkt er seine mimetische Hypothese über die Ursprünge der Kommunikation, die auf der „Nachahmung von Gebärden“ beruht, folgendermaßen ein: „Die nachgeahmte Gebärde leitete den, der nachahmte, zu der Empfindung zurück, welche sie im Gesicht oder Körper des Nachgeahmten ausdrückte.“ (MA 216, KSA 2.176). Nun müssen wir hinzufügen, dass die Bewegung der mimetischen Kommunikation der Logik des Supplements in dem Sinne folgt, dass sie die Grenze überschreitet, die das Selbst vom anderen, das Innen vom Außen, das Urbild vom Nachbild trennt. Sie ergänzt sie auch, indem sie in physio-psychologischen Spiegelungsprinzipien verwurzelt bleibt, die Bewegungen und Empfindungen überbrücken und sich folgendermaßen beschreiben lassen: Der Anblick der äußeren Gebärden oder Gesichtsausdrücke des anderen löst einen automatischen Reflex innerhalb des Subjekts (innen) aus, um unbewusst dieselben Gesichtsausdrücke (außen) wie Schatten zu reproduzieren; diese unbewusste Mimesis bringt wiederum eine innere Empfindung (*pathos*) hervor, die zwar im Subjekt entspringt, aber bereits mit dem anderen geteilt wird (*sym-pathos*), wodurch ein mitfühlendes Verständnis des anderen als innerhalb und außerhalb des Ich entsteht – zugleich identisch als auch verschieden. Diese geteilte Kommunikation oder *Mitteilung* zweier Subjekte, des nachahmenden und des nachgeahmten, die sowohl vereint (*mit*) als auch voneinander getrennt sind (*Teilung*), ist die Quelle eines dynamischen Wechselspiels, das individuelle Unterschiede erzeugt – und zwar aus der mimetischen Identität.

Wenn man sie in dieser Weise neu fasst, ist die Mimesis eine originäre Erfahrung in dem Sinne, dass sie den Homo mimeticus durch eine unbewusste Mitteilung hervorbringt, die bereits doppelt ist. Was Nietzsche betrifft, so haben wir bereits gesehen, dass das auf der Ebene der evolutionären Entwicklung der Gattung gilt (Phylognese). Jetzt bestätigt er diesen Punkt, indem er dieses mimetische Prinzip mit der Entwicklung des Individuums (Ontogenese) verknüpft. Wie wir bereits gehört haben, verbindet Nietzsche die Phylognese mit der Ontogenese und fügt seiner Theorie der Ursprünge der Sprache folgende genealogische Ergänzung hinzu: „So lernte man sich verstehen: so lernt noch das Kind die Mutter verstehen.“ (MA 216, KSA 2.176). Vieles hat sich verändert seit der Entstehung von *Homo sapiens* als Gattung vor etwa 300 000 Jahren. Dennoch bleibt das Prinzip, das zu seiner Entstehung führt, im Wesentlichen dasselbe: Jede neue Ge-



burt vollzieht wieder die ewige Wiederkehr einer mimetischen Erfahrung, die jedes Mal ein einzigartig differenziertes relationales Subjekt als Homo mimeticus hervorbringt.

Am Anfang, vor Gewalt und Schrift, wird die Mimesis also in erster Linie im Lächeln und in der Erwidern des Lächelns wiederholt, das ein Kind mit einem mimetisch geneigten anderen oder exemplarischen *socius* verbindet: nämlich mit einem bedeutenden anderen (Elternteil, Vorbild, Freund, Liebhaber etc.).<sup>79</sup> Dieser *socius*, wie wir auf der Ebene der Phylogenese gesehen haben, ist nicht notwendig ein einziger, da er eine Vielheit mütterlich geneigter Figuren beinhaltet – von Müttern zu Tanten, von Schwestern zu Großmüttern, wie Hrdy überzeugend zeigt. Aber er schließt auch mütterliche Väter und Onkel ein, Brüder und Großväter, die eine Schlüsselrolle bei der Kindererziehung in traditionellen Gesellschaften spielten. In dem Maße, in dem auch in den modernen Gesellschaften Stereotypen sich zu ändern beginnen, eröffnen sich neue Rollen, die Männern gestatten, zunehmend den Neugeborenen zugeneigt zu sein. Auf der Ebene der Ontogenese nimmt Nietzsche auch Einsichten in die Entwicklungspsychologie vorweg, die zeigen, „wie die Verbundenheit und Kommunikation zwischen dem Selbst und anderen bei der Geburt existiert.“ (Meltzoff, 2011, S. 59). Wie dem auch sei, erzeugt diese spiegelbildliche Kommunikation einen affektiven Fluss des Anderswerdens, der auf einer Wiederholung mit einer *différance* beruht, denn er schreibt sich in die zeitliche differierende und verschiebende Bewegung nicht allein der Sprache, sondern eines verkörperten, immanenten und relationalen Bewusstseins ein.

Die Bewegung mimetischer Kommunikation folgt also einer Ergänzungslogik in dem Sinne, dass sie die Grenze zwischen dem Selbst und dem anderen, zwischen Innen und Außen, zwischen meinem Affekt und deinem Affekt überschreitet. Gleichzeitig bleibt sie auch in physiologischen, spiegelbildlichen Reflexen verwurzelt, die Nietzsche zufolge für die Geburt von Subjektivität, Sprache und Bewusstsein wesentlich sind. Seine genealogischen Objektive blicken also nicht nur voraus auf neue empirische Entdeckungen in den Neurowissenschaften, die ebenfalls behaupten, dass ein großer Teil der menschlichen Kommunikation auf einer unbewussten neuronalen Simulation von Gebärden und Ausdrücken beruht. Mit dem Vorteil der Retrospektive bemerken wir, dass er auch ein mimetisches Prinzip einführt, das über die Dichotomie des Selbst und des anderen hinausgeht, um das Rätsel zu knacken, wie wir die Affekte, Überzeugungen und Absichten

<sup>79</sup> Ich entlehne den Begriff des „*Sozius*“ von dem französischen Psychologen und Philosophen Pierre Janet, dessen intersubjektive Psychologie für meine Theorie der Mimesis konstitutiv ist. Siehe Lawtoo, 2013, S. 266–280.

der anderen verstehen – die so genannte Theorie des Geistes, und zwar auf der Grundlage einer Vermutung, die zwar noch nicht völlig bestätigt ist, die zeitgenössische Neurowissenschaftler jedoch als „faire Wette“ betrachten.<sup>80</sup>

Selbst Kritiker, die sich auf einen alten platonischen Trick berufen, wenn sie Spiegelneuronen als „Mythos“ betrachten, stimmen jetzt bedeutensamerweise der alten aristotelischen Lehre zu, dass Menschen die gründlichsten nachahmenden Geschöpfe sind – ein *Homo mimeticus*, der nicht nur seine Lektionen, sondern auch die Sprache und Kultur durch „Imitation“ lernt. Trotz des irreführenden Titels seines Buches stimmt Gregory Hickock in *The Myth of Mirror Neurons* (2014) zu, dass Spiegelneuronen nicht nur bei Affen, sondern auch bei Menschen vorkommen, und trägt dadurch zur Verbreitung der Ansicht eines „*homo imitans*“ bei (2014, S. 184–206). Doch er besteht darauf, dass „etwas anderes“ notwendig ist, um „Spiegelneuronen [zu ermöglichen], hochfliegendes menschliches Verhalten wie z. B. die Sprache zu unterstützen“, nämlich „Imitation“ (S. 189).

Spiegelneuronen bringen uns also zur Mimesis zurück. Aber da Hickock nicht bestreitet, dass Spiegelneuronen bei der Geburt vorhanden sind, verfängt sich die Argumentation in einer Zirkularität von Henne und Ei. Nach einigem Hin und Her gibt Hickock beispielsweise zu, dass „kein theoretischer Druck besteht, die Vorstellung aufzugeben, dass Spiegelneuronen die Imitation in einem weiteren Sinne von Assoziationen zwischen Handlungen wie beim Beobachtungslernen unterstützen.“ (S. 199). Und in einer Bemerkung, die den Mythos, den er anscheinend ursprünglich aus der Ordnung des wissenschaftlichen *logos* austreiben wollte, kommt er zu dem Schluss: „Spiegelneuronen werden zweifellos in unseren Modellen der neuronalen Grundlage von Kommunikation und Kognition eine Rolle zu spielen haben.“ (S. 241). Am Ende erweist sich der Mythos als wesentlich für den *logos*. Das ist schließlich eine alte Geschichte, die wir bis auf Platon zurückverfolgt haben. Die Mimesis ist also eine originäre Erfahrung in dem Sinne, dass sie ontogenetisch das Subjekt durch eine Kommunikation hervorbringt, die schon verdoppelt ist; sie wiederholt sich im Lächeln und der Erwidern des Lächelns, einer Bewegung, die nicht auf der Logik der Arbitrarität des sprachlichen Zeichens beruht, sondern auf der innig empfundenen Erfahrung eines fließenden *pathos*.

<sup>80</sup> Wie der Neurowissenschaftler V. S. Ramachandran es in einem Kommentar zu Meltzoffs Arbeiten formuliert: „Es ist noch nicht bewiesen, ob Spiegelneuronen für dieses früheste Nachahmungsverhalten verantwortlich sind, aber es spricht einiges dafür. In diesem Fall würde die Fähigkeit darauf beruhen, dass das Erscheinungsbild der Mutter mit ausgestreckter Zunge oder einem Lächeln auf die motorischen Karten des Kindes abgebildet wird, die eine genau abgestimmte Aktivierungssequenz der Gesichtsmuskeln steuern.“ (2013, S. 199).

Am Ende zeigen die genealogischen Objektive, dass die Mimesis paradoxerweise am Ursprung von menschlichem Verstehen und menschlicher Kommunikation steht, nicht am Ursprung dessen, was Menschen sind, sondern wer sie individuell und kollektiv potenziell werden können, sobald sie in Flüsse mimetischer Kommunikation mit anderen verstrickt sind. Diese immanente Auffassung der Mimesis beruht, wie wir immer wieder gesehen haben, nicht auf einem Spiegel, der ein einheitliches Ideal oder eine narzisstische *imago* errichtet, welche das bereits bemerkenswerte Ich des *Homo sapiens* verstärkt. Es mag sich lohnen, ein Zitat von Nietzsche, dem wir bereits begegnet sind, an dieser Stelle zu wiederholen: „Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe [...] so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag.“ (FW 354, KSA 3.590). Nietzsche denkt möglicherweise an Platons Bezug auf einen Spiegel, um die Bewegung der Mimesis in visuellen/theoretischen Phantomen zu fassen, die auf einem statischen Bild des Seins gründen. Doch trotz seines machtvollen Umsturzes der Perspektive ist der Platonismus nicht tot. Unter einem jüngeren Deckmantel kann diese „ontologische Struktur der menschlichen Welt“ (Lacan, 1999, S. 64) auch weiterhin unausdrücklich andere Teilnehmer an dem Symposium *in-formieren* – vor allem Jacques Lacan, dem, wie wir in Kapitel 5 sehen werden, der Mimetismus nicht fremd war.

In einem näher liegenden Sinne habe ich in Teil 1 geltend gemacht, dass ein immanenter, relationaler und antimetaphysischer Ansatz darauf hindeutet, dass eine verkörperte intersubjektive Dynamik des Allzumenschlich-Werdens auf spiegelbildlichen Prinzipien beruht, die, wie wir immer wieder gesehen haben, bis zur Morgenröte der Kultur zurückgehen und in die Vorgeschichte von *Homo sapiens* zurückreichen. Dabei eröffnet sie eine relationale und äußerst soziale Auffassung eines Phantom-Ich, das für äußere Einflüsse anfällig ist, seien sie gut oder schlecht. Was auch bedeutet, dass in unserer Genealogie Sprache und Bewusstsein nicht vor der Mimesis existieren; vielmehr ist es das mimetische Unbewusste, das als relationale Matrix oder Schoß dient, aus dem sowohl die Sprache als auch das Bewusstsein geboren werden.

Da die Imitation wohl für die Entwicklung eines Kommunikationsnetzwerks zentral war, aus dem sich eine ursprüngliche nachahmende Gattung ausbreitete, können wir vielleicht weiter gehen und folgende extravagante Hypothese anbieten, nämlich dass das mimetische Unbewusste eine Schlüsselrolle bei der „evolutionären Brücke“ spielte, die die Entstehung des „Genies der Gattung“ möglich machte. Abgesehen von romantischen Phantasien gibt es kein Genie, das in Isolation geboren wird. Im Gegenteil ist es

die geniale Fähigkeit von Menschen, sich an einem Netzwerk mimetischer Kommunikation zu beteiligen, das die Entstehung einer originellen, kooperativen, häufig leichtgläubigen, konformistischen und zerstörerischen, aber auch äußerst innovativen Gattung ermöglichte. Was auch bedeutet, dass *Homo sapiens* vielleicht sein affektives und intuitives Gegenstück, Homo mimeticus, brauchte, um seine volle Originalität zu offenbaren, und zwar sowohl in seinen pathologischen als auch seinen patho-*logischen* Erscheinungsformen. Kein Wunder, dass Nietzsche das Bild der Brücke privilegierte, um von Menschen als nachahmenden Wesen zu sprechen, die zwischen Innen und Außen, Selbst und anderen schweben, aber auch zwischen sprachlichen Zeichen und referentiellen Gebärden, dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen, Vorbildern und Abbildern, Ursprüngen und Schatten, Identität und Differenz, Ursprüngen in der Vergangenheit und Zielen in der Zukunft.

## DIE MIMETISCHE BRÜCKE

Es handelt sich zwar um eine zerbrechliche, unsichere und instabile Brücke oder einen Übergang, (die) der immer noch in Arbeit ist und sich über einem Fluss des Werdens erhebt, der keine einheitliche und stabilisierende Reflexion widerspiegelt, sondern stattdessen einen beweglichen und flatterhaften Schatten. Doch während wir diese textuelle und referentielle Brücke weiter überqueren, bietet unsere Genealogie auch eine Ergänzung für zwei Seiten der Mimesis, die in der Vergangenheit zwar einander entgegengesetzt wurden, aber im Hinblick auf welche wir von transdisziplinären Maßnahmen gedrängt werden, sie in der Zukunft miteinander zu verbinden. Was sich aus dieser oszillierenden Hin- und Herbewegung ergibt, ist eine Reflexion von/auf Homo mimeticus als radikal unbestimmt, seinem Ursprung nach intersubjektiv, affektiv gefährdet, anfällig für unbewusste Einflüsse, seiner Disposition nach kooperativ und auf gefährliche Weise mit sintflutartigen Kräften spielend, die unsere menschliche, allzumenschliche Stärke bei weitem überschreiten. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auch auf mimetische Metamorphosen, die sich gegenwärtig vollziehen und von externen – realen oder fiktiven – Vorbildern ausgelöst wurden, die die Macht haben, vom Ich Besitz zu ergreifen und Phantome oder Schatten mit wirklichen materiellen Effekten erzeugen, für die eine genealogische Diagnostik immer noch fehlt.

Während wir auf der Brücke stehen, die wir rekonstruiert haben, und auf den Schatten des Symposiums von den Schultern einer Genealogie aus zurückblicken, die auf die Geburt von *Homo sapiens* zurückgeht, um mög-

liche Ziele für den Homo mimeticus zu kartieren, könnten wir uns immer noch die Frage stellen: Ist diese schattenhafte Geburt monströs und gewaltsam, wie Derrida und Girard nahe legten? Oder harmlos und lebensbejahend wie Nietzsches fröhliche Wissenschaft impliziert? Genealogische Brücken bieten keine einseitigen Antworten, sondern stattdessen janusköpfige Prinzipien. Auf der einen Seite ist eine Art von Herdenbewusstsein – ausgelöst von der ansteckenden Macht der Gebärden, die der Sprache, Vernunft, dem Denken vorhergehen, massiv auf dem mimetischen Unbewussten operieren und häufig von etwas ausgelöst werden, was Nietzsche als „Herren“ oder alternativ als „Schauspieler“ bezeichnet – vielleicht auch weiterhin mehr denn je unser verfluchter Anteil. Aber auf der anderen, lebensbejahenden Seite, wandte sich Nietzsche an die Urheber von Schatten wie Künstler oder allgemeiner Schriftsteller für theoretische Anregungen. Tatsächlich betrachtete er diese unzeitgemäßen Figuren als „Erben“ einer übertriebenen und verschwenderischen Kunst mimetischer Kommunikation, als Teil einer langen Kette, die affektive Identität in kreative Differenzen verwandelte. Wie Nietzsche es in dem Buch formuliert, das den lebensbejahenden Geist für den Ausgang unserer Genealogie vom Anfang lieferte, nämlich *Die fröhliche Wissenschaft*, und womit ich Teil 1 abschließe:

[D]ie sogenannten Künstler sind diese Erben, insgleichen die Redner, Prediger, Schriftsteller, alles Menschen, welche immer am Ende einer langen Kette kommen, „Spätgeborene“ jedes Mal, im besten Verstande des Wortes, und, wie gesagt, ihrem Wesen nach *Verschwender*. (FW 354, KSA 3.591)

Diese unzeitgemäßen Figuren bilden tatsächlich eine „lange Kette“. Wenn der Mythos uns sagt, dass diese Kette ihren Ursprung in den Musen hat, haben wir sowohl gesehen als auch gefühlt, dass sie eine Reihe beispielhafter Schriftsteller der Mimesis magnetisiert, die von der Antike bis zur Moderne zeitgenössische Theoretiker auch weiterhin inspirieren. Unser Bestreben bei der Zurückverfolgung dieser Genealogie besteht darin, ein würdiger Erbe und Erneuerer in dieser langen philosophischen und künstlerischen Tradition von Verschwendern zu sein. Daher ist es mit einem Auge und Ohr für ästhetische Einsichten und Eindrücke, die aus dem Verständnis der Plastizität des Subjekts hervorgehen und Möglichkeiten für chamäleonartige Metamorphosen eröffnen, welche die Unterscheidung zwischen menschlicher und tierischer Mimikry überbrücken, dass wir in Teil 2 die neuen Mimetic Studies vorantreiben.

In diesem Teil haben wir gesehen, dass der Rückblick auf die Rolle der Mimesis bei der Entstehung von Homo mimeticus uns sehen und spüren lässt, dass der Schatten vielgestaltiger Formen der Imitation auch weiterhin

eine große Rolle für unsere Gegenwart und Zukunft spielt. Ob diese marginalen Künstler und Schriftsteller in der Lage bleiben werden, differenzielle, gegensätzliche und lebensbejahende Interpretationen auf die unbestimmte Zukunft zu verschwenden, die vor uns liegt, bleibt schwer vorauszusehen – denn der Fluss der Identität ist innerhalb gegensätzlicher Ränder immer schwerer in Grenzen zu halten. Dennoch erinnert uns die Chance, kritische Seiten zu überbrücken und auf den sich bewegenden Schatten zu reflektieren, der durch das Wechselspiel von Identität und Differenz erzeugt und auf den Fluss des Anderswerdens geworfen wird, welcher uns in die Zukunft trägt, an die Macht einer fröhlichen Wissenschaft der Mimesis, um uns mit dem unbestimmten Reiseziel des *Homo mimeticus* auseinanderzusetzen. Indem wir über diese unsichere Brücke gingen, haben wir auch – von den Zwischenräumen aus – eine sich bewegende Reflexion eines geisteswissenschaftlichen Zentrums gesehen, das einst als ein beispielhaftes institutionelles Vorbild diente, aus dem die *Mimetic Studies* entstanden. Wer weiß? Mit etwas Glück könnte ein neues transdisziplinäres Gebiet jetzt im Begriff sein, wiedergeboren zu werden.

## TEIL II – ÄSTHETIK: FALLSTUDIEN





## KAPITEL 4: DIE PLASTIZITÄT DER MIMESIS

Vater: „Ich mag Plato nicht.“

Tochter (drei Jahre alt): „Aber du magst doch Play-Doh!“<sup>81</sup>

Was ist die Verbindung zwischen Mimesis und Plastizität? Ist Mimesis ein plastischer Begriff? Oder Plastizität ein mimetischer Begriff? Oder beides? Die Duplizität meines Titels spiegelt eine destabilisierende doppelte Bewegung wider, die im Lauf der letzten beiden Jahrzehnte nie aufgehört hat, mein Verständnis dessen zu bilden, zu prägen und umzuwandeln, was Mimesis „ist“ – oder möglicherweise werden kann. Im Folgenden möchte ich vorschlagen, dass der neue Begriff der „Plastizität“ vielleicht einer der jüngsten, innovativsten, aber nicht unbedingt originellsten begrifflichen Erscheinungsformen jenes vielgestaltigen Schattens ist, den die Griechen etwas rätselhaft als *mimēsis* bezeichnet haben. Infolgedessen führt die Wiederaufnahme dessen, was der französische Philosoph und Ästhetiktheoretiker Philippe Lacoue-Labarthe als „die Imitation der Modernen“ (1986) – und somit auch der Alten – bezeichnet hat, die alternative Genealogie von *Homo sapiens* weiter, die wir bislang verfolgt haben. Sie schärft auch die formalen Umriss dieses auf der theoretischen Bühne auftauchenden begrifflichen Protagonisten aus dem Blickwinkel der Ästhetik, einem sensiblen, verkörperten und affektiven Blickwinkel, der für den *Homo mimeticus* eine Rolle spielt.

Um diese doppelte Bewegung zu beschreiben, möchte ich mit der Entkoppelung der beiden Seiten dieses janusköpfigen Titels beginnen. Auf der einen Seite deutet die Wendung „die Plastizität der Mimesis“ einfach auf eine gewisse Formbarkeit des alten Begriffs der *mimēsis* selbst hin. Es lohnt sich, an diesen Punkt zu erinnern, denn insbesondere in den Künsten, wenn auch nicht nur dort, sind wir immer noch gewohnt, Mimesis in erster Linie innerhalb einer stabilisierenden Auffassung von Repräsentation zu denken, die für eine realistische Ästhetik kennzeichnend ist. Wie wir bestätigen konnten, ist dies eine bemerkenswert eingeschränkte und partielle Definition, die nicht einmal ansatzweise diesem chamäleonartigen Begriff Gerechtigkeit widerfahren lässt. Bereits in den 1980er Jahren wurde Lacoue-Labarthe für die Entwicklung „eines völlig anderen Denkens der Mimesis“

---

<sup>81</sup> „Play-Doh“ bedeutet im Deutschen „Knetmasse“. Der Witz dieses Dialogs besteht unter anderem darin, dass sich „Play-Doh“ im Amerikanischen so anhört wie „Plato“ (mit weichem d) (A.d.Ü.).

anerkannt (Derrida, 1989, S. 8).<sup>82</sup> Da er immer noch im Begriff ist, vollständig ins Englische übersetzt zu werden, wartet dieser Gedanke noch darauf, aus einer immanenten, materialistischen und relationalen Perspektive, die für die mimetische Wende oder *Wiederkehr* zur Mimesis wesentlich ist und jetzt die neuen Mimetic Studies beseelt, weitergeführt zu werden.

Was also zeigt Lacoue-Labarthes anderes Denken der Mimesis über die jüngsten Erscheinungsformen des Homo mimeticus? Indem er homogene Definitionen ergänzt, die auf die einfache Repräsentation beschränkt sind, erinnert uns Lacoue-Labarthes heterogenes Denken mit Bezug auf das, was er als einen Begriff ohne „eigentliche Identität“ bezeichnet, daran, dass *Mimesis* ein theoretischer Begriff ist, der der Praxis des Theaters entspringt. Infolgedessen enthält er sowohl visuelle Repräsentationen als auch körperliche Personifizierungen, die, wenn sie auf einer Bühne aufgeführt werden, vielgestaltige Affekte wie z. B. die psychische Identifikation, emotionale Ansteckung und rituelle Entrücktheit hervorbringen, die immer noch in dem herumspuken, was er als Imitation der Modernen bezeichnet. Daher rührt seine Behauptung in *L'imitation des modernes* (1986), dass es philosophisch dringlich ist, einen *Schritt zurück* zu den Alten zu machen, um „die Mimesis zu denken oder neu zu denken“ (Lacoue-Labarthe, 1986, S. 282). Gerade das hat die mimetische *Wiederkehr* die ganze Zeit schon getan.

Auf der anderen, damit verbundenen Seite, bedeutet einen Schritt zurück zu machen die genealogische Voraussetzung, um weiter nach vorn springen zu können. Aus einer zeitgenössischen Perspektive schlage ich tatsächlich vor, dass es der entstehende Begriff der „Plastizität“ ist, der mimetische Eigenschaften (die zum Teil uneigentümlich sind) hat, die bislang unbemerkt blieben. Ich meine das nicht nur im materiellen, neurowissenschaftlichen und relativ neuen Sinn, demzufolge die Entdeckung der Neuroplastizität des Gehirns gegenwärtig ein neues Bild der Subjektivität als flexibel, leicht zu beeindrucken, anpassungsfähig und in diesem verhaltensbezogenen Sinn mimetisch malt. Ich meine dies auch in der spezifisch philosophischen Beschreibung von Plastizität als ein „Begriff“ in Catherine Malabous doppeltem Sinn, wenn sie die provokative Frage stellt: *Was tun mit unserem Gehirn?* (2008/2021). Das heißt, im Hinblick auf die Fähig-

---

<sup>82</sup> Derridas Essay ist meines Wissens immer noch die scharfsinnigste Einführung in Lacoue-Labarthes Theorie der Mimesis. Zu Einführungen in sein Denken im Allgemeinen, die den Umfang von Büchern haben, siehe Martis, 2006 und McKeane, 2015; zu speziellen Fragen, die die Mimesis im Besonderen in den Vordergrund rücken, siehe *MLN* 132.5 (2017), wo eine erste Fassung dieses Kapitels erschien, sowie *L'Esprit Créateur* 57.4 (2017) und *Counter Text* 8.1 (2022).

keit der Plastizität, sowohl *Form zu empfangen* als auch *Form zu geben* und dabei widersprüchliche Wirkungen zu erzeugen wie passive Anpassungen und kreative Bildungen, psychische Pathologien und therapeutische *Pathologien*, vielleicht sogar revolutionäre Transformationen, insofern die Plastizität ein Bewusstsein ihrer selbst in ihrer dialektischen Entwicklung auf das erlangt, was Malabou als Zukunft bezeichnet – *l'avenir* (1996).

Die Plastizität der Mimesis kehrt also zwei scheinbar antithetische Begriffe um, die in zwei entgegengesetzte Richtungen blicken: die eine zurück zu den vergangenen Ursprüngen abendländischer Poetik; die andere nach vorn zur Zukunft neuer theoretischer Ziele. Und doch besteht meine Wette darin, dass Lacoue-Labarthes Darstellung dessen, was er als „plastische Konstitution des Subjekts“ bezeichnet (1989, S. 178), uns dabei hilft zu sehen, dass Mimesis und Plastizität vielleicht zwei Seiten desselben janusköpfigen Begriffs sind. Die Verbindung dieser beiden Seiten, so möchte ich gleich hinzufügen, zielt nicht darauf ab, die Einheit einer Identität herzustellen. Stattdessen erzeugt sie eine beunruhigende Wiederholung mit einem Unterschied, derzufolge diese beiden Begriffe einander gegenüberstehen, einander widerspiegeln und vor allem *auf* einander reflektieren. In dieser Reflexion, so lautet mein Argument, gibt die Mimesis der Duplizität der Plastizität eine begriffliche Form. Außerdem zeigt sie, dass hinter dieser neuen plastischen Maske ein alter Schauspieler oder Mime steht. Währenddessen erzeugt eine Genealogie der Plastizität eine Umkehrung der Perspektiven, die Lacoue-Labarthes unzeitgemäße Frage – „Wie kann die Psychologie zur Mimetologie beitragen?“ (1989, S. 101) – in das verwandelt, was ich für ihr zeitgenössisches Gegenstück im Hinblick auf die neuen Mimetic Studies halte, nämlich, wie kann die Mimetologie zur Psychologie beitragen und vielleicht auch zu einer *Patho-logie*, die der Ästhetik und Neurologie innewohnt? Aber gehen wir der Reihe nach vor.

## DAS ZEITALTER DER PLASTIZITÄT: MALABOUS NEUOWENDE

Während der Begriff der Mimesis vor der mimetischen Wende in der Regel hinter die Kulissen ästhetischer und philosophischer Erörterungen verbannt wurde, ist Plastizität ein aufstrebender begrifflicher Hauptdarsteller auf der theoretischen Bühne, dem gegenwärtig in einer Reihe von Gebieten zunehmende Aufmerksamkeit zuteil wird. Und das zu Recht, denn er ist ein zeitgemäßer Begriff, dem es nicht an empirischer Stützung fehlt. Tatsächlich beruht er auf jüngeren Entdeckungen in den Neurowissenschaften, die gezeigt haben, dass das menschliche Gehirn weitaus plastischer und anpas-

sungsfähiger ist, als man zuvor glaubte, und dass es unser ganzes Leben lang so bleibt.

Es ist nicht einfach nur der Geist oder die Psyche, (der) die die Fähigkeit zur Veränderung besitzt. Vielmehr ist es die Struktur des Gehirns selbst mit ihrer Fähigkeit, neue synaptische Verbindungen herzustellen und deren Übertragungskapazität zu modifizieren, was sich im Lauf der Zeit verändert, je nach unseren Tätigkeiten und Lebenserfahrungen. Die Historiker Nikolas Rose und Joelle Abi-Rached beschreiben die Genealogie dieser Entdeckung folgendermaßen: „Bis zum Ende des 20. Jahrhunderts wurde das Gehirn so aufgefasst, dass es über die gesamte Lebensspanne hinweg veränderlich und offen für Umgebungseinflüsse ist, durch Schlaganfälle geschädigt werden und durch Stimulation gehegt und sogar neu geformt werden kann – mit einem Wort, dass es *plastisch* ist“ (2013, S. 48). Auf ähnliche Weise präzisieren der Neurowissenschaftler Alvaro Pascual-Leone und sein Team: „Plastizität ist eine wesentliche Eigenschaft des menschlichen Gehirns und stellt die Erfindung der Evolution dar, das Nervensystem in die Lage zu versetzen, den Beschränkungen seines eigenen Genoms zu entkommen und sich auf diese Weise an Druck aus der Umgebung, physiologische Veränderungen und Erfahrungen anzupassen“ (2005, S. 377). Und indem er die wichtigsten Erkenntnisse von Neurowissenschaftlern zusammenfasst, die an unterschiedlichen Problemen mit Bezug auf die Plastizität des Gehirns arbeiten, von der Lähmung nach einem Schlaganfall bis zu Phantomgliedern – schreibt der Psychologe Norman Doidge, dass „viele ‚Schaltkreise‘ und selbst elementare Reflexe, die wir für fest verdrahtet halten, es nicht sind.“ (2007, S. xv).

Die Neurowissenschaften tragen also etwas paradoxerweise zur Bildung einer Vorstellung des Gehirns bei, die eine Genealogie der Subjektivität unterstützt, die Denker in den Geisteswissenschaften seit langem befürwortet haben. Das Gehirn, erfahren wir jetzt, lässt sich nicht mehr auf der Grundlage eines essentialistischen Modells betrachten, demzufolge unsere Neuronen in unserer genetischen Natur fest verdrahtet sind. Im Gegenteil erweist sich das Gehirn über unser ganzes Leben hinweg als gebildet und missgebildet durch Erfahrung, Kultur und Erziehung. Von Neurowissenschaftlern wie Jean-Pierre Changeux als revolutionäre Entdeckung bejubelt, die mit „der des Atoms oder der DNS“ vergleichbar ist (1984, S. 8), erzeugt die Neuroplastizität gegenwärtig eine kollektive „Begeisterung“ (1997, S. xiii), die sich auf ansteckende Weise über die Grenzen zwischen den Disziplinen hinweg ausbreitet und neue Dialoge zwischen den exakten Wissenschaften und den Sozialwissenschaften ermöglicht – und im Begriff ist, auch die Geisteswissenschaften umzuwandeln.

„Unser Gehirn ist ein Werk, und wir wissen es nicht“ (2021, S. 7) schreibt Catherine Malabou in *Was tun mit unserem Gehirn?* Und dank Malabous zugkräftigem Buch wissen wir jetzt, vielleicht nicht, was wir mit unserem Gehirn in der Praxis tun sollen, aber doch zumindest, dass das Gehirn in einem zumindest zweifachen theoretischen Sinne plastisch ist. Indem sie uns an seine griechische Etymologie, *plassein*, erinnert, schreibt Malabou: „Das Wort *Plastizität* [besitzt] zwei Grundbedeutungen: Es bezeichnet gleichzeitig die Fähigkeit, eine Form annehmen zu können (Ton und Lehm werden zum Beispiel als ‚plastische‘ Stoffe bezeichnet) und eine Form geben zu können (wie in der Kunst oder in der plastischen Chirurgie).“ (S. 13). Das ist zugleich eine gute und eine schlechte Nachricht, denn die Plastizität des Gehirns öffnet uns sowohl für gute als auch für schlechte Eindrücke: Plastizität kann die Quelle therapeutischer *Heilungen* sein (wieder gut machende Plastizität oder Regeneration des Gehirns), aber sie kann uns auch empfänglich für *Pathologien* des Gehirns machen (traumatische Wunden und neurodegenerative Störungen).

Wir sind dieser Duplizität schon zuvor begegnet. Tatsächlich gibt es eine Patho(-)logie der Plastizität, die auf merkwürdige Weise die Patho(-)logien widerspiegelt, die unserer Genealogie des Homo mimeticus innewohnen. Außerdem kann die Plastizität passiv typischen Bildungen *unterzogen* werden, die Menschen in eingeschränkte soziale Gussformen oder Typen zwingen, aber sie kann Menschen auch in die aktiven *Subjekte* kreativer Transformationen verwandeln, die solche Gussformen und Stereotypen aufbrechen. Aufbauend auf dieser paradoxen Doppelstruktur, macht Malabou Gebrauch von einer dritten etymologischen Entwicklung der Plastizität wie in Plastiksprenstoff oder „plastiquage“ (S. 13), um geltend zu machen, dass Plastizität das revolutionäre Potenzial zum „Widerstand“, zur „Negation“ und letztlich zur „Explosion“ der starren kapitalistischen Strukturen besitzt, die „fügsame“ und unterwürfige Subjekte erzeugen, welche mitschuldig sind an der zunehmenden Forderung nach „Flexibilität“ seitens des neoliberalen Kapitalismus (S. 23) – wodurch neue Möglichkeiten der Transformation für die Zukunft eröffnet werden. Daher rührt Malabous Beschreibung eines dialektischen Begriffs, der in dem enthalten ist, was sie als die „dreifache Bewegung von Empfangen, Geben und Vernichten von Formen“ bezeichnet (2012, S. xiv).

Auch wenn die Neuroplastizität eine relativ junge wissenschaftliche Entdeckung ist, die ihren Ursprung in den 1940er Jahren in der Erkenntnis von Donald Hebb hat, dass Neuronen, die zusammen feuern, sich auch miteinander verknüpfen, besitzt doch die begriffliche *Form* der Plastizität – auf die es mir in diesem Kapitel hauptsächlich ankommt – eine viel länge-

re und kompliziertere Genealogie. Und Malabou weiß das. Daher führt sie eine wichtige Unterscheidung zwischen dem Begriff der „Flexibilität“ und dem Begriff der „Plastizität“ ein, wenn sie präzisiert:

Flexibilität ist ein vager Ausdruck, ohne Tradition, ohne Geschichte, während Plastizität ein Begriff ist, das heißt eine Form mit ganz genauen Bedeutungen, die Einzelfälle versammelt und strukturiert. Dieser Begriff hat eine lange philosophische Vergangenheit, die ihrerseits auch lange im Dunkeln geblieben ist. (2021, S. 25)

Die Neuroplastizität mag also zwar eine junge wissenschaftliche Entdeckung sein, aber Plastizität ist ein philosophischer Begriff mit einer spezifischen Form, der mit einer vergangenen Denktradition übereinstimmt, die zu lange im Schatten geblieben ist und die Malabou ans Licht zurück bringt. Aufbauend auf ihrer Dissertation *L'Avenir de Hegel* (1996) bestimmt die französische Philosophin die Ursprünge dieser Tradition, wenn sie schreibt: Hegel „ist der erste Philosoph, der das Wort *Plastizität* zu einem Begriff machte (1996, S. 80), und sie präzisiert, dass „der Begriff der Plastizität“ „erstmalig in der Vorrede zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* entdeckt“ wurde (2010, S. 8).<sup>83</sup>

Immer wieder macht Malabou geltend, dass wir in Hegels spekulativem Denken zum ersten Mal Plastizität als einen Begriff finden, der nicht nur ästhetisch und mit den bildenden *Künsten* verbunden ist, sondern der auch philosophisch und verbunden mit der Bildung eines plastischen *Subjekts* ist. Wie sie es in ihrer Einleitung zu einem herausgegebenen Sammelband mit dem Titel *Plasticité* (2000) formuliert: „Zum ersten Mal mit Hegel erreicht die Plastizität das Wesentliche. Der Philosoph befreit die Plastizität von ihrer strengen ästhetischen Verankerung, um sie mit einem problematischen Raum zu verknüpfen, der bislang nicht ihr eigener war: *Subjektivität*.“ (Malabou, 2000, S. 8f). Diese Genealogie stellt folglich eine wichtige genealogische Verbindung zwischen den alten ästhetischen Ursprüngen der Plastizität und der modernen Frage nach dem Subjekt her. Sie eröffnet auch einen Raum für innovative Dialoge zwischen den Geistes- und den Neurowissenschaften entlang von Leitlinien, die weder reduktionistisch sind noch sich auf kognitive Methoden beschränken, und Malabous Arbeit ist ein Zeugnis für die Produktivität dieser Verbindung. Ihr Denken stimmt mit dem forschenden, transdisziplinären Perspektivismus überein, der beim Homo mimeticus im Spiel ist, und hilft uns dabei, über Dualis-

---

<sup>83</sup> Malabou beschreibt die „doppelte Bedeutung“, die dieses „spekulative Wort“ für Hegel besitzt, in Malabou, 1996, S. 19–27.

men hinauszugehen, die zwar in der Vergangenheit dominant waren, aber in der Gegenwart und Zukunft in Frage gestellt werden müssen.

Gleichwohl muss ich im Hinblick auf die Vergangenheit, wenn es um die *Genealogie* der Plastizität geht, einen Verdacht anmelden. Für eine französische Philosophin, die in einer Denktradition steht, welche sie – vor allem durch den Filter Nietzsches – gelehrt hat, skeptisch gegenüber Genealogien zu sein, die auf einzelne, einheitliche und stabile Ursprünge zurückgeführt werden können, scheint Malabou überraschend sicher mit Bezug auf die so genannte erste Entdeckung der Plastizität zu sein. Diese Sicherheit ist umso auffälliger, als Hegel – und Malabou weiß das als erste – in der *Ästhetik* klarstellt, dass seine Inspirationsquelle für die Verbindung von Plastizität und Subjektivität nicht modern, sondern alt ist, auf die Morgendämmerung des abendländischen Denkens zurückgeht und in dem wurzelt, was er als „exemplarische“ Figuren wie Sokrates, Sophokles und natürlich Platon bezeichnet. Das heißt, „plastische Individuen“, die, so Hegel, „diesen vollkommenen plastischen Sinn in ihrer Auffassung des Göttlichen und des Menschlichen im höchsten Grad besaßen.“ (zitiert in Malabou, 1996, S. 22). Vor dem Hintergrund der weiteren Genealogie, die Hegel mit Bezug auf die Dämmerung der Philosophie zugrunde liegt, als die *Ästhetik* sich zu einem selbständigen Forschungsgebiet zu entwickeln beginnt, das wohl oder übel in klassischen Modellen verwurzelt bleibt, können wir uns daher die Frage stellen: Warum dieses Beharren auf der *Phänomenologie des Geistes* als stabilem Ursprungspunkt, wo doch Hegel zugegebenermaßen in der Dämmerung einer langen Tradition steht?

Wir können zwar nur spekulieren, aber ich möchte eine mimetische Hypothese wagen. Diese Sicherheit mit Bezug auf die Ursprünge [des Begriffs] der Plastizität könnte durchaus proportional sein zu dem breiteren ontologischen Zug, den Malabou versucht, nämlich die Ontologie der Schrift, die sie von ihrem Mentor, Jacques Derrida, erbt, zu verdrängen, zu verlagern oder zu zerstören – wobei die Plastizität als Hebel und Hegel als Angelpunkt dienen – um nichts weniger als das, was sie in *Plasticity at the Dusk of Writing* (2010) „den Stil eines Zeitalters“ nennt, voranzutreiben. (ebd., S. 1). Dieses Zeitalter, so Malabou, zeichnet die Umrisse dessen, was die Ontologie der Schrift auslöschte, nämlich ein Interesse an der Form. Indem sie ihren verlagernden Zug auf die Behauptung gründet, dass die *écriture* „formlos“ ist, wohingegen „die Form plastisch ist“, schreibt Malabou: „Mir wurde klar, dass die Schrift nicht mehr das richtige Bild war und dass die Plastizität sich jetzt als das am besten geeignete und eloquenteste motorische Schema für unsere Zeit darstellte.“ (S. 15). Dieses Zeitalter markiert also die Dämmerung der Schrift und die Morgenröte der Plastizität.

In der Götzendämmerung entsteht ein neuer Stern. So verkündet Malabou das, was sie mit bekenndem Ton als die Geburt „eines noch ungewissen, bebenden Sterns [bezeichnet], [der] in der Dämmerung der *Form der Schrift* zu erscheinen beginnt.“ (ebd.). Wenn die theoretischen Einsätze so hoch sind, das Vorbild so nahe, die sprachlichen Spuren so innig miteinander verschränkt, der *logos* so sehr von *pathos* durchdrungen und – warum sollen wir es verschweigen? – der mimetische Wettkampf in der „Ablehnung [der Plastizität], einem Modell unterworfen zu werden“ (Malabou, 2021, S. 14) und daher auch es „nachzuahmen oder zu kopieren“ (Malabou und Noëlle, 2008, S. 2) so offen sichtbar ist, dann ist es verständlich, dass ein eindeutiger „Bruch“ mit den eigenen intellektuellen „Ursprüngen“ notwendig zu sein scheint, damit die alten Phantome vertrieben werden – und die Eindrücke, die sie hinterlassen haben.

Im Lichte unserer Genealogie, die von der paradoxen Logik des mimetischen Wettkampfs geprägt ist, ist die anti-mimetische Szene klassisch. Was Derrida in seiner bahnbrechenden Kritik an Lévi-Strauss auf dem Symposium sagt, gilt etwas weiter entfernt auch für meine genealogische Bewertung Malabous: „[D]as Erscheinen einer neuen Struktur, eines ursprünglichen Systems, kommt immer – und das ist gerade die Bedingung für ihre strukturelle Besonderheit – durch einen Bruch mit ihrer Vergangenheit, ihrem Ursprung und ihrer Ursache zustande“ (Derrida, 1972, S. 263). Dieser Bruch ist nichts mehr und nichts weniger als die Distanzierung, die einem mimetischen Wettkampf innewohnt, dessen Pathos bereits Besitz vom Ich ergriffen hat und ein Phantom erzeugt, das, wie wir in Kapitel 3 gesehen haben, durch das Wechselspiel von Identität und Differenz getrieben wird – was nicht bedeutet, dass das Phantom keine originellen Einsichten aufweist, die wir jetzt für die neue Mimesisforschung anwenden können.

Phantome sind ebenso wie Schatten, Vorbilder und Formen mimetische Tropen. Und Malabou weiß das. Deshalb anerkennt sie, diesmal in einer eher freudianischen Stimmungslage, dass, „weil die Plastizität sich nie ohne Form darstellt, das Plastische immer als ein Faktor der Identifikation gedacht wird.“ (2010, S. 74). Es gibt also wichtige genealogische Verbindungen zwischen Plastizität und Identifikation – und Malabous jüngste Arbeiten bezeugen ihre Verpflichtung darauf, eine psychoanalytische Tradition kritisch wiederaufzugreifen, die wie Girard, Lacoue-Labarthe und Borch-Jacobsen unter anderen gezeigt haben, sich nicht leicht von der Problematik des „mimetischen Subjekts“ ablösen lässt.<sup>84</sup> Vor dem Hintergrund

<sup>84</sup> Siehe Lacoue-Labarthe, 1993, S. 99–115, Girard, 2012, S. 248–280 und Borch-Jacobsen, 1988, 1992. Als einen Psychologehistoriker, der diese mimetische Genealogie über Borch-Jacobsen erbt und von Malabou erwähnt wird, siehe Leys, 2000.



von Malabous theoretischer Hervorhebung der paradoxen begrifflichen Beschreibung von „Plastizität“ als etwas, das zugleich Form geben und Form empfangen kann, und zwar auf der Grundlage dessen, was sie als „Modelle“ bezeichnet, deren paradigmatische Beispiele bereits in den „bildenden Künsten“ sowie in der „Erziehung“ eine Rolle spielen, ist Malabou bislang merkwürdig schweigsam mit Bezug auf den Begriff der *mimesis* selbst gewesen. Das ist überraschend, da Mimesis wohl *der* paradigmatische Begriff bei Fragen der Formbildung ist, sowohl im Sinne onto-ästhetischer *Formen* als auch im Sinne der plastischen Bildung von *Subjekten*.

Und an dieser Stelle betritt Lacoue-Labarthe erneut die theoretische Bühne. In seiner Gesellschaft befragen wir die Plastizität im Lichte einer alternativen, älteren, weniger bekannten, aber nicht weniger destabilisierenden Genealogie der Plastizität, die dieses Mal tatsächlich zu lange im Schatten geblieben ist.

#### DIE BESCHATTUNG DER PLASTIZITÄT: LACOUÉ-LABARTHE'S MIMETISCHE WIEDER-KEHR

Philippe Lacoue-Labarthe war immer der letzte, der irgendeine Originalität für sein Denken beansprucht hat und immer der erste, der Genealogien verfolgte, die neue Perspektiven für das zukünftige Denken anbieten. Wenn er Zeuge des wiederkehrenden Interesses an Fragen der Plastizität gewesen wäre, hätte er zukunftsorientierte Theoretiker daran erinnern können, dass Roland Barthes nicht der einzige Denker war, der von der Formbarkeit von „Plastik“ im 20. Jahrhundert sprach. Es stimmt zwar, dass Barthes in *Mythologies* (1957) (dt.: *Mythen des Alltags*, 1964) Plastik als eine Substanz definiert, die durch ihre Fähigkeit zu „endloser Umwandlung“ gekennzeichnet ist, die die „Spur einer Bewegung“ erzeugt. (1964, S. 79). Außerdem stellt er implizit eine Verbindung zwischen Plastizität und Mimesis her, wenn er Plastik als ein „Imitationsmaterial“ [*simili*] bezeichnet, das nicht mehr der „Welt des Scheinens“ angehört, sondern stattdessen einer „Haushaltssubstanz“ (S. 81), wodurch er eine platonistische idealistische Ontologie umkehrt, der es nicht an Aufmerksamkeit auf die Materialität eines plastischen Lebens fehlt, wie wir noch sehen werden. Es stimmt aber auch, dass vor Barthes Georges Bataille ebenfalls von Plastizität sprach, und zwar in Beziehung zur Subjektivität, nämlich seiner eigenen. So spricht Bataille in *Die innere Erfahrung* (1943/1999) von seinem Ich im Sinne dessen, was er als „entwaffnende Plastizität [*plasticité désarmante*]“ bezeichnet (1999, S. 177). Und in einem genealogischen Zug, der unmittelbar mit Nietzsches Kette von Verschwendern übereinstimmt, verwandelt Ba-

taille die eingeschränkte Mimesis, die mit „Sklaverei“ verbunden ist, in die allgemeine Mimesis, die die „Souveränität“ kennzeichnet. Oder Lacoue-Labarthe hätte vielleicht mit einer Erinnerung daran begonnen, dass Plastizität bereits in *Zur Genealogie der Moral* (1887) im Spiel ist, insofern Nietzsche den Willen zur Macht im Sinne von „gestaltenden Kräften“ (GM 12, KSA 5.314) versteht, die einem formbaren psychischen Material, das er als „Masse“ oder als „gestaltlose Bevölkerung“ bezeichnet, „Formen aufdrücken“ (S. 324f.). Oder vielleicht hätte er bei den Romantikern angefangen oder bei der Psychoanalyse oder bei der Musik – wer weiß? Plastische Subjekte zirkulieren endlos durch die Kanäle seines mimetischen Denkens, und es ist unklug zu spekulieren.

Was sich jedoch sagen lässt, ist, dass Lacoue-Labarthe zufolge Mimesis und Plastizität sich nicht leicht voneinander trennen lassen. Obwohl die Plastizität das verborgene Gesicht der Mimesis ist, bilden sie zwei Seiten desselben ästhetisch-psychischen Begriffs, eines janusköpfigen Begriffs, den er in einer Denktradition verortet, die ihn – sicherlich über Hegel und Freud, aber auch über Heidegger und Diderot, Bataille und Nietzsche und viele andere – zum eigentlichen Anfang der Philosophie zurückbringt, nämlich in Platons Denken, wo die philosophische Genealogie des Homo mimeticus überhaupt erst begann.

Wir müssen nun hinzufügen, dass an dieser Stelle das gemeinsame philosophische Abenteuer der Plastizität der Mimesis ebenfalls beginnt. Lacoue-Labarthe bringt dieses Argument in „Typographies“ (dt.: *Typographien*, 2003). Es handelt sich um einen grundlegenden Essay bei der Wiederbelebung des Interesses an einer anderen Auffassung von Mimesis, die im Gefolge der Kontroversen um den Strukturalismus begann und die mimetische Wende ankündigte und die wir in Kapitel 3 betrachteten. Er wurde zuerst in *Mimesis: Des articulations* (1975) zusammen mit Essays von Sylviane Agacinski, Sara Kofman, Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy unter anderen veröffentlicht;<sup>85</sup> anschließend wurde er in *Typography* (1989) als eine agonistische Alternative zu Girards mimetischer Theorie übersetzt. Dieser lange und komplexe Essay leitet das ein, was Jean-Luc Nancy nicht ohne Bewunderung die „Großbaustelle der ‚Onto-Typologie‘“ (2008, S. 109) nennt. Es ist eine Baustelle, auf deren Fundamenten ich vorläufig

---

<sup>85</sup> Dieser Kollektivband spielte zumindest in Frankreich eine Schlüsselrolle dabei, die Mimesis von einer Ontologie der Identität zu einer solchen der Differenz zu verlagern. Insbesondere Lacoue-Labarthes Beitrag (der längste in dem Band) begründete die Konzentration auf die mimetische Subjektivität, die das Projekt des *Homo mimeticus* fast ein halbes Jahrhundert später weiterzuführen versucht.

meine Genealogie der Plastizität rekonstruiere, bevor ich sie auf unkartiertes Gelände führe.

Im Prinzip wäre ein ausführlicher Kommentar nötig, um Lacoue-Labarthes Auseinandersetzung mit den onto-typografischen Qualitäten der Mimesis mit Bezug auf Nietzsche, Girard und Heidegger (seine drei Hauptgesprächspartner) zu verorten.<sup>86</sup> Vor dem Hintergrund der spezifischen Perspektive auf Homo mimeticus, die uns leitet, werde ich dem Leser die philologischen Details ersparen und mich direkt der Sache zuwenden, um die allgemeinen Umrisse des Siegels der Mimesis zu beschreiben, wie sie den Begriff der Plastizität *in-formiert* (ihm Form gibt).

Die Frage nach der Form oder Formgebung sollte keine falschen ontologischen Eindrücke erwecken. Lacoue-Labarthe konzentriert sich tatsächlich auf die Bücher 2 und 3 des *Staats*, d. h. die Bücher, in denen Platon die Problematik der Mimesis *nicht* auf der Grundlage einer ontologischen Kritik der Repräsentation einleitet, die drei Schritte von den idealen Formen entfernt ist. Wir werden bis Buch 10 auf diese Stabilisierung der Mimesis mittels der Metapher des „Spiegels“ und des „Phantoms“ [*phantasma*] der Wirklichkeit, die sie erzeugt, warten müssen (Platon, 1983, 601c), obwohl sein metaphysischer Zusatz auch weiterhin einen langen Schatten auf die abendländische Ästhetik wirft. Vielmehr beginnt Platon – oder besser Sokrates – mit einer Erörterung der Mimesis im Kontext einer ästhetischen Theorie, die in erster Linie mit den psychischen Wirkungen theatralischer Personifizierungen auf die Bildung des Subjekts oder Ichs beschäftigt ist – Beschäftigungen, die wir in den animierten Schatten im „Höhlengleichnis“ als zentral erkannt haben und die die Macht haben, Phantom-Iche in Ketten hervorzubringen.

Wir können jetzt damit fortfahren, diesem platonischen Anliegen aus dem Blickwinkel der Plastizität des mimetischen Subjekts ästhetische Spezifität zu verleihen. Tatsächlich wird die Frage der Mimesis erstmals im *Staat* im Kontext einer Erörterung der erzieherischen Funktion von Mythen im Allgemeinen und der Poesie im Besonderen eingeführt, wie sie in dramatischer Form von den Schauspielern auf der Bühne wieder-vollzogen werden, die fiktive Vorbilder, exempla, oder wie Platon sagt „Typen“ personifizieren, welche die Macht haben, die Wächter zu bilden und allgemei-

<sup>86</sup> Lacoue-Labarthes agonistische Beziehung zu Heidegger, insbesondere dessen Weigerung, sich mit der Frage der Mimesis und des Nazismus auseinanderzusetzen, spielt in seiner Mimetologie eine große Rolle. Doch, wie Derrida außerdem erkannte, bleibt das „was er [Lacoue-Labarthe] tut, völlig verschieden [von Heidegger].“ (Derrida, 1989, S. 28). Es ist dieser Unterschied, den ich für die Weiterführung der Theorie des Homo mimeticus im 21. Jahrhundert produktiv finde.

ner auch die Subjektivität überhaupt. Im weiteren Sinne wird sie auch in die abendländische Ästhetik, Kultur und Subjektbildung eingeführt. Wie Lacoue-Labarthe es bündig formuliert, ist die „Problematik des Mimetismus“ in diesen ersten Büchern „nicht, wie man endlos wiederholt, im Grunde eine Problematik der Lüge, sondern stattdessen eine Problematik des *Subjekts* (1989, S. 125), was nicht bedeutet, dass dieses Subjekt nicht von ästhetischen Formen beeindruckt wird.

*Mimesis* kommt, wie wir bereits angemerkt haben, von *mimos* (Schauspieler oder Aufführung), und Lacoue-Labarthe zeichnet sich unter den Philosophen dadurch aus, dass er auf den Ursprüngen der Mimesis im Theater beharrt, um ihre formgebende psychische Kraft hervorzuheben. Er geht sogar so weit, in diesem Kontext von Platons „Psychologie“ zu sprechen (1989, S. 100) und stimmt dadurch implizit mit Altphilologen wie Eric Havelock überein, die die „emotionale Identifikation“ der Zuschauer als zentral für die platonische Kritik der Mimesis in den Vordergrund rücken (Havelock, 1963, S. 44, siehe auch S. 20–35). Im Lichte dessen, was wir bisher gesehen haben, befinden wir uns somit auf sehr vertrautem Gelände. Das Neue an unserer Genealogie des Homo mimeticus liegt darin, dass im Zentrum dieser Theaterbühne Lacoue-Labarthe einen zweiten, weniger sichtbaren, aber nicht weniger fundamentalen theoretischen Zug macht, der die Psychologie der dramatischen Mimesis an die Plastizität des Subjekts bindet. Die folgende Passage skizziert die wesentlichen Umrisse der Plastizität der Mimesis in ihrer doppelgesichtigen Gliederung, die bereits ihr theoretisches Ziel besiegelt:

Die Dinge beginnen also – und darum geht es bei der „Imitation“ im Grunde – mit der „Plastik“ [*la ,plastique’*] (gestalten, modellieren, entwerfen), mit dem Abdruck des *Typs* und dem Eindruck des *Zeichens*, mit der Markierung, die die Sprache, „mythische“ Diskurse (es kommt nicht so sehr darauf an, ob sie wahr sind oder nicht [...]), ursprünglich in das formbare – plastische – Material der Seele des Kleinkinds einschreiben. (Lacoue-Labarthe, 1989, S. 126f.)

Das ist zwar eine Anfangsszene, doch hier entspringt kein eigentümlicher Begriff. Im Gegenteil, es gibt viele „Dinge“, die in dieser Szene gleichzeitig Form annehmen, sowohl miteinander als auch gegeneinander: auch Philosophie und Literatur, Ästhetik und Ethik, Vorbilder und Abbilder, Subjekte und Objekte, fiktionale Formen und politische Wirklichkeiten, Mimesis und Plastizität.

Die Bedeutung dieses Anfangs kann nicht unterschätzt werden. Er bringt die grundlegende „Mimetologie“ hervor, die Lacoue-Labarthes gesamtes Denken durchzieht und seine Darstellung der Typografie, des Sub-

jekts, der Figur, der Fiktion, des Mythos und der darauf folgenden faschistischen Gräuel *in-formiert*, wenn mythische Fiktionen in die politische Praxis umgesetzt werden – alles Perspektiven, die wir aus dem Blickwinkel der neuen Mimetic Studies, die jetzt auch mit der Problematik der Plastizität verstrickt ist, weiterführen werden. Deshalb spricht Lacoue-Labarthe von der „notwendigen Umkehrbarkeit der Motive der Erzeugung und der Figur, der Konzeption und des Plastischen.“ (1989, S. 128).

Diese Umkehrbarkeit ist zweischneidig. Einerseits betont Lacoue-Labarthe, dass Mimesis ein plastischer Begriff auf der Suche nach einer Identität ist, die unterschiedliche dramatische Formen annimmt. So definiert er sie als Begriff, dessen Wesen darin besteht, dass ihm „ein stabiles Wesen fehlt“, dessen eigentliches Sein paradoxerweise im „Fehlen des Eigentümlichseins“ besteht (1989, S. 115) – kurz, ein instabiler, formbarer und somit plastischer Begriff, der, ebenso wie der vielgestaltige *mimos*, den er bezeichnet, ständig die Form ändert und auf der Bühne des Theaters und der Theorie unterschiedliche begriffliche Protagonisten gestaltet, modelliert und entwirft. Daher rührt die Schwierigkeit – Bataille würde sagen, die Unmöglichkeit – der endgültigen Fixierung der plastischen Umrisse der Mimesis selbst in einer einheitlichen Figur, Form oder Anordnung. Andererseits bedeutet die Tatsache, dass die Mimesis nicht in einer theoretischen Form stabilisiert werden kann, nicht, dass typische psychische Bildungen in der Theaterpraxis nicht schon eine Rolle spielen. Das führt uns zu einem zweiten, verwandten, aber für unsere Zwecke grundlegenderen Sinn, demzufolge die Mimesis insofern plastisch ist, als sie – anhand von mythischen Typen, Modellen oder Figuren, die, wie wir gehört und gesehen haben, auf einer Bühne verkörpert werden – der materiellen Plastizität dessen, was Platon „Seele“ und Lacoue-Labarthe „Subjekt“ nennt, *eine ästhetische Form verleiht*. Wie Lacoue-Labarthe und Nancy an anderer Stelle schreiben:

Der Mythos ist eine Fiktion im starken, aktiven Sinne des „Gestaltens“ oder wie Platon sagt, der „bildenden Kunst“ [*la ‚plastique‘*]. Daher ist er ein *fiktives Gestalten*, dessen Rolle darin besteht, Modelle oder Typen vorzuschlagen, wenn nicht gar aufzuzwängen [...], Typen der Imitation, anhand derer ein Individuum oder eine Stadt oder ein ganzes Volk sich selbst erfassen und identifizieren kann. (Lacoue-Labarthe und Nancy, 1990, S. 297)

Die politische Macht solcher fiktionaler Typen über wirkliche Subjekte war für die Alten deutlich, erzeugte Phantome, die für das verantwortlich waren, was Lacoue-Labarthe als „Grauen des Westens“ (2012) für die Modernen bezeichnet und was, wie wir in den folgenden Kapiteln unter unterschied-

lichen theatralischen und digitalen Masken sehen werden, auch weiterhin die zunehmend unsichere Lage der Zeitgenossen verfolgt.

Es gibt also eine grundlegende genealogische Verbindung zwischen Platon und der Plastizität, der bisher nur geringe Aufmerksamkeit zuteil wurde. Sie muss in den Vordergrund gerückt werden, um Darstellungen von *Homo sapiens* zu ergänzen, die die Rolle anerkennen, welche die Fiktion zwar in der Geschichte der Zivilisation spielte,<sup>87</sup> aber ihre formgebenden und plastischen Eigenschaften anderen zur Erforschung überließ. An dieser Stelle kann eine Kette von Denkern, die dem *Homo mimeticus* innewohnt, einen entscheidenden Unterschied ausmachen. Lacoue-Labarthe jedenfalls, der zusätzlich zu seiner bekannten Schuld gegenüber Derrida ein philologisches Ohr mit Nietzsche teilt, erinnert uns sogar an eine Tradition, die von Diogenes Laertius berichtet wird und die den Namen *Platon* mit „dem Verb *plassein* (im Attischen *plattein*), ‚modellieren‘, ‚gestalten‘ [verknüpft] – und außerdem mit ‚sich vorstellen‘, ‚fingieren‘, ‚simulieren‘ und so weiter (man vergleiche das französische *plastique*)“ (Lacoue-Labarthe, 1989, S. 96), eine Plastizität, die in der Redewendung enthalten ist „Platon gestaltete plastische Worte [*Os aneplasse Platon [o] peplasma thaumata eidus*]“ (S. 96). Wir sind jetzt in der Lage zu sehen und zu hören, dass „Platon“ nicht nur ein beispielhaftes plastisches Individuum in Hegels Sinne war; mit seinen „plastischen Worten“ (ebd.); er spielte außerdem mit der Formbarkeit mimetischer Figuren, die der Plastizität von „Wachs“ ähneln.

Wachs ist ein plastisches Material, aber es ist nicht das einzige. Zur Ergänzung dieser klassischen Analogie möchte ich die Anklänge an ein zeitgenössisches Material nutzbar machen, das jenen ausgezeichneten mimetischen Subjekten vertraut ist, die Kinder sind. Um unsere Genealogie in die Gegenwart zu bringen, könnten wir auch von der Plastizität von „Play-Doh“ (Knetmasse) sprechen. Knetmasse ist tatsächlich ein plastisches materielles Objekt, das unmittelbar die Problematik der Plastizität des Subjekts ausspricht oder sie vielmehr widerhallen lässt. Anstatt eine gelehrte philologische Interpretation dieses Materials anzubieten, könnte eine persönliche Anekdote, die direkt der Lebenserfahrung entstammt, vielleicht am besten einen sprachlichen-philosophischen Punkt auf einer informellen, materielleren, doch nicht weniger imitativen Grundlage illustrieren.

Meiner Tochter verdanke ich eine zeitgenössische Variante dieser Verwechslung zwischen Platon und Plastizität. Wenige Tage, bevor ich die erste Fassung dieses Kapitels auf einer Tagung an der Johns-Hopkins-Universität präsentierte, die ich über Lacoue-Labarthe mit dem Titel „Poe-

---

<sup>87</sup> Siehe Harari, 2013, 2017.

tik und Politik<sup>488</sup> veranstaltet hatte, unterbrach meine Tochter (die damals drei Jahre alt war) ein theoretisches Gespräch, das ich mit meiner Partnerin beim Frühstück führte – auf dramatische Weise. Man stelle sich die Szene vor: früher Morgen, zwei Erwachsene in einem ernsthaften Gespräch, die Kinder essen still, hören aber insgeheim zu. Um meiner Unzufriedenheit mit einer transzendentalen abendländischen Metaphysik Ausdruck zu verleihen, die durch ideale Formen gefesselt ist und deren Kritik Sie in Kapitel 2 von mir gehört haben, machte ich eine unüberlegte und unverzeihliche Aussage. In der Hitze des Augenblicks sagte ich: „Ich mag Platon nicht.“ Bevor mir klar wurde, dass diese Aussage nur zum Teil wahr und bestenfalls unvollständig war, wandte sich meine Tochter mir instinktiv mit einem persönlich beleidigten Blick in ihren blauen wilden Augen zu. Sie starrte mich ungläubig an mit der moralischen Empörung von jemandem, der gerade einen großen Lügner in flagranti ertappte und rief dann, indem sie mit dem Finger auf mich zeigte „Du magst *doch* Play-Doh!!“ Ich konnte es nicht leugnen. Diese Mimin einer Tochter hatte mich tatsächlich in einer theoretischen Zwickmühle ertappt, die die allgemeinen Umrisse meiner Argumentation beschreibt. Um den Respekt meiner Tochter wiederzugewinnen, sollte ich meine voreilige Behauptung folgendermaßen minimal präzisieren: „Ich mag Platon aus metaphysischen Gründen nicht, aber ich mag Play-Doh. Folglich mag ich Platon aus materialistischen und ganz spielerischen Gründen!“

Diese sokratische Ironie bezüglich der Plastizität von Platon/Play-Doh ist ebenso sprachlich spielerisch in der Theorie, wie sie in der Praxis materiell wahr ist. Kinder sind, wie Sokrates als erster wusste, nachahmende Wesen sowohl in der Theorie als auch in der Praxis. Folgendes sagt „Platon“, als er in einer mimetischen Rede seiner psychologischen Sorge um die pädagogischen Wirkungen der Mimesis auf diese plastischen Subjekte Ausdruck verleiht:

Nun weißt du doch wohl, daß der Anfang eines jeden Geschäfts das wichtigste ist, zumal bei irgendeinem jungen und zarten Wesen. Denn da wird vornehmlich das Gepräge [*typos*] gebildet und angelegt [*plattetai*], welches man jedem einzeichnen will. (Platon, 1983, 377ab)

Das ist also der Augenblick, um die Frage zu wiederholen, mit der wir begannen: Wussten wir, dass Plastizität für die Bildung des Subjekts zentral ist? Ja, das wussten wir. Das ist eigentlich eine alte typografische Inschrift, die, ich will nicht sagen zum ersten Mal, aber gewiss vor Hegel, die Plas-

<sup>88</sup> Die Konferenz wurde ausgerichtet vom Humanities Center am 18.-19. Februar 2016.

tizität aus ihrer ästhetischen Verankerung ablöst, um sie in die psychische Sprache der Subjektbildung einzuschreiben.

Platons Anliegen in diesen ersten Büchern bezieht sich nicht auf metaphysische Formen, sondern vielmehr auf die psychologische und pädagogische Rolle, die die Ästhetik im Allgemeinen und die dramatische Mimesis im Besonderen bei der psychischen Bildung plastischer Subjekte spielt. Die Fiktion ist nicht nur mimetisch in dem idealistischen Sinne, dass sie einen Schatten auf die Welt wirft; sie ist auch und vor allem mimetisch in dem materialistischen Sinne, dass sie Subjekte bildet und umwandelt. Weit davon entfernt, nur eine spirituelle, entkörperlichte und transzendente Seite zu haben, hat die Seele – selbst für Platon oder besser, besonders für Platon – eine plastische, materielle und insofern immanente Seite, die am besten durch die formgebende Kraft fiktionaler Eindrücke gestaltet wird, welche von mythischen und beispielhaften Vorbildern erzeugt werden. Diese Eindrücke sind zwar in der Kindheit besonders stark, aber Platon macht später im *Staat* deutlich, dass sie das Subjekt auch im Erwachsenenalter noch formen, insbesondere insofern es ein Teil dessen ist, was er als „eine große Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden“ bezeichnet (1983, 604e). Weil die Plastizität für die Subjektbildung, für die Bildung der *polis* und somit für unser gemeinsames politisches Leben konstitutiv ist, wird Lacoue-Labarthe später sagen, dass „das Politische (der Stadtstaat) die Plastizität [relève d’une plasticité], Bildung und Prägung, Fiktion im strengen Sinne betrifft.“ (1987, S. 102). Auf ähnliche Weise spricht Lacoue-Labarthe von *Subjektivität* im Sinne einer „reinen und beunruhigenden *Plastizität* [...], die zweifellos eine subjektive ‚Grundlage‘ erfordert – ein ‚Wachs‘“ (1989, S. 115), indem er sich auf Platons Diagnose der Mimesis stützt. Eine plastische Auffassung des Subjekts, verstanden in seinem klassischen philosophischen Sinn von *subjectum* (das zugrunde oder darunter Liegende), wohnt tatsächlich einer zuhöchst klassischen literarischen und philosophischen Definition der Mimesis inne. Und Lacoue-Labarthe wusste das. Die menschliche Seele oder der Charakter (von *charassein*, eindrücken oder eingravieren) wurde seit dem Beginn der Philosophie im Sinne einer wachsartigen plastischen Materie definiert, die von beispielhaften Vorbildern geformt wird. Und das wusste Lacoue-Labarthe ebenfalls.

Aber es gibt noch mehr. Lacoue-Labarthe gestattet uns nicht nur, eine genealogische Kontinuität zwischen Mimesis und Plastizität herzustellen, die auf die Problematik der Subjektbildung oder zum Homo mimeticus hin konvergiert; er beschreibt auch die paradoxe begriffliche Form, die als *das* exemplarische Vorbild dient, damit die Doppelstruktur der Plastizi-



tät auf der philosophischen Bühne erscheinen kann. Während wir Lacoue-Labarthes Charakterisierung der Plastizität in ihrer vollständigen Form nachzeichnen, wollen wir sorgfältig auf den Wechsel zweier scheinbar entgegengesetzter Seiten der Mimesis achten: Die eine Seite wird als passive Empfängnis einer Form und die andere als aktive Fähigkeit der Formgebung aufgefasst. Als er vom Dichter spricht, den Platon aus dem idealen *Staat* vertreiben will, schreibt Lacoue-Labarthe, dass dieses Subjekt eine Verkörperung dessen ist, was er als den

*Mimetismus* selbst [bezeichnet], jene reine und beunruhigende *Plastizität* [*pure inquiétante plasticité*], die potenziell die verschiedenartige Aneignung aller Charaktere und aller Funktionen (aller Rollen) autorisiert, jene Art „typischer Virtuosität“, die zweifellos eine „subjektive“ Grundlage erfordert – ein „Wachs“ [une ‚cire‘] – aber ohne jede andere Eigenschaft als eine unendliche Formbarkeit: die *Instabilität* „selbst“. (1989, S. 115)

Hier ist eine Duplizität im Spiel: Was jetzt plastisch ist, ist nicht nur der Begriff der Mimesis, sondern auch das mimetische Subjekt selbst, seine subjektive Grundlage, Sub-stanz oder *subjectum*, auf der mythische Typen eingeprägt werden, was Stereotypen erzeugt, die, wie wir gesehen haben, bis in die Gegenwart reichen. Die Bewegung dieses Prozesses der Subjektbildung ist nicht einfach, sondern doppelt, und diese Doppelbewegung beginnt eine paradoxe Logik zu erzeugen, die Lacoue-Labarthes destabilisierendes Denken in Bewegung halten wird – während sie eine Genealogie der Plastizität erreicht, die uns in die Gegenwart bringt.

Wir können diese Doppelbewegung, die jetzt die beiden zeichnenden Hände des Homo mimeticus beseelt, folgendermaßen beschreiben. Einerseits leitet sie die Ontotypologie ein, die Lacoue-Labarthe unermüdlich als Quelle plastischer Anfälligkeit für totalitäre Figuren anprangert, deren Wille zur Macht, wie Nietzsche ebenfalls warnte, gewaltsam dem aufgeprägt werden kann, was er als *Masse* oder „gestaltlose Bevölkerung“ bezeichnet (GM 12, KSA 5.324). Diese passive Mimesis beinhaltet eine Plastizität, die aus politischen Gründen beunruhigend ist, denn sie beruht auf einer Ästhetisierung der Politik, die die Subjekte – vor allem, aber nicht nur in einer Masse – fügsam macht, so dass sie von faschistischen (alten und neuen) Führern leicht unterworfen werden können. Diese gebärden sich als Autoritätsfiguren entlang der typografischen Leitlinien, die Lacoue-Labarthe mit Anklängen an Bataille später im Sinne einer „eingeschränkten Mimesis“ bezeichnen wird.<sup>89</sup> In unserer Sprache ausgedrückt, gibt es also eine

<sup>89</sup> Zu Lacoue-Labarthes Kritik der Mimetologie der Nazis siehe Lacoue-Labarthe, 1987, Lacoue-Labarthe und Nancy, 1990; ich führe diese Kritik der faschistischen Psychologie

pathologische Politik der Mimesis, auf die wir in Teil 3 zurückkommen werden. Andererseits beinhaltet diese Passage in embryonaler Form eine aktive, kreative, produktive oder besser *re-produktive* Ergänzung, die Lacoue-Labarthe aus poetischen oder ästhetischen Gründen befürwortet. Diese „allgemeine Mimesis“, wie er sie nennt, *in-formiert* die typische Virtuosität eines plastischen Subjekts, das niemand ist, denn es fehlen ihm eigentümliche individuelle Eigenschaften; doch paradoxerweise hat es die Fähigkeit, von dieser Plastizität einen produktiven Gebrauch zu machen, indem es alle Charaktere, Rollen und ästhetischen Gestaltungen spielt, deren formale Eigenschaften er noch einmal im Sinne „des Fehlens eigentümlicher Eigenschaften – oder wenn man so will, als Plastizität“ bestimmt (Lacoue-Labarthe, 1989, S. 124).<sup>90</sup>

Platon spielt also am Ende mit Play-Doh. Und dabei nimmt eine paradoxe Figur Form an. Das Empfangen einer Form und die Schaffung einer Form, Passivität und Aktivität, fügsame Formbarkeit und plastische Virtuosität: die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Mimesis und Plastizität werden jetzt sichtbar, die Umrisse dieses janusköpfigen Begriffs deutlich. Mimesis ist ebenso wie Plastizität die Eigenschaft eines Subjekts ohne Eigenschaft, ein *Homo mimeticus*, dessen definierende Merkmale in der Tat darin bestehen, Form zu empfangen und Form zu geben. Eine mimetische, aber nicht einfach realistische Ästhetik ist daher bereits in die Bildung des Subjekts auf eine doppelte Weise eingeschrieben: Es ist sowohl das Subjekt einer passiven *Empfängnis von Form* (die subjektive Grundlage oder das „Wachs“) als auch das Subjekt einer typischen Virtuosität der *Formgebung* (das plastische Subjekt, das verschiedene Rollen annimmt). Wie Lacoue-Labarthe es formuliert, indem er eine dekonstruktive Genealogie auf dem Weg zur Erlangung des Anscheins materieller Substanz vorantreibt: „Die wahre Unterscheidung geht stattdessen durch den Unterschied zwischen *Aktivität* und *Passivität* hindurch, der den Unterschied zwischen einerseits *Materie/Gefäß/Matrix/formbares Wachs* und andererseits *Siegel/Abdruck/Stempel/Griffel* umfasst“ (1989, S. 126, Anm. 126), was genau der Übergang von der eingeschränkten zur allgemeinen Mimesis, dem Empfangen und der Schaffung von Formen formell bekräftigt. Kurz, die Duplizität der Plastizität wirft einen Schatten auf die Duplizität der Mi-

---

für die mimetische Wende weiter in Lawtoo, 2013 und 2019b.

<sup>90</sup> Im Kontext einer Erörterung der „fabelhaften Plastizität von Menschen“ gibt der Ethologe Boris Cyrulnik eine Definition der Kultur, die Anklänge an Lacoue-Labarthes Definition der Mimesis hat, wenn er feststellt: „Was die Plastizität der Kultur angeht, so ist sie so groß, dass wir sagen könnten, dass ihr einziges beständiges Merkmal die Veränderung ist!“ (Cyrulnik, 2010, S. 198).

mesis und erzeugt eine spiralförmige, paradoxe Doppelbewegung, die die Grenze zwischen aktiv und passiv, Abbild und Urbild, Subjekt und Objekt, Innen und Außen verwischt und ein spiegelbildliches Wechselspiel in Gang setzt, das stabile Gegensätze in destabilisierende Äquivalenzen verwandelt.

Weiß Malabou das? Wenn sie es weiß, so sagt sie es nicht. Ihre einzige Bezugnahme auf Lacoue-Labarthe, die ich finden konnte, ist kritisch. In einem charakteristischen agonistischen Zug stellt sie eine scharfe Abgrenzung von mimetischen Modellen dar, der es nicht an patho-*logischem* Wert fehlt und die ich als romantischen Wettkampf bezeichne, denn sie zielt darauf ab, die Spuren von Vorbildern auszulöschen, um eine originelle Sichtweise anzupreisen. So spaltet Malabou in *Plasticity at the Dusk of Writing* Lacoue-Labarthes janusköpfige Darstellung der Plastizität der Mimesis in zwei Seiten auf und zeigt nur die passive, eingeschränkte und politisch problematische Seite. Wie sie sich ausdrückt, eröffnet ihre eigene Auffassung von „Formhaftigkeit und Figurhaftigkeit – nicht [...] den ideologisch fragwürdigen Raum der ‚Ontotypologie‘, wie er von Philippe Lacoue-Labarthe bestimmt wird“, dessen Interpretation zufolge, so Malabou weiter, „die Form der verdächtigste aller metaphysischen Begriffe ist.“ (2010, S. 54). Es stimmt zwar, dass Lacoue-Labarthe äußerst misstrauisch gegenüber mimetischen Figuren ist, und zwar aufgrund der Ontotypologie, die sie voraussetzen und der totalitären Politik, zu der sie führen. Und dieses nietzscheanische Misstrauen verwandelt sich in eine scharfe Kritik fiktionaler Figuren, die sich als autoritäre politische Führer gebärden, welche sich auf die Macht „mythischer Identifikation“ (Lacoue-Labarthe und Nancy, 1990, S. 296) stützen, um Gräueltat von ungeheurem Ausmaß zu erzeugen. Das ist eine Lektion, die, wie wir in Teil 3 bestätigen werden, für die Banalität des Bösen im Hinblick auf den historischen Faschismus und im Hinblick auf das gilt, was ich als (neuen) Faschismus bezeichne.

Aber Politik ist eindeutig nur die Hälfte der Geschichte. Die andere Hälfte betrifft die Poetik. Das heißt, eine aktive, produktive und kreative Mimesis als „formgebende Kraft [*force formatrice*], die für Lacoue-Labarthes Mimetologie zentral ist, wenn auch nur deshalb, weil es keine „Virtuosität“ der Mimesis gäbe, wenn Schauspielern – und dem plastischen Subjekt, das sie verkörpern – überhaupt keine ästhetischen Formen gegeben wären, mit denen sie spielen können.

## PLASTISCHE SPIELE: VON DER EINGESCHRÄNKTEN ZUR ALLGEMEINEN MIMESIS

Während wir mit Platon spielen, kann Lacoue-Labarthe uns dabei helfen, eine grundlegende Frage, die Malabous Dialektik der Plastizität nicht klärt, zumindest in Angriff zu nehmen, wenn auch nicht vollständig zu beantworten, nämlich: Wie verwandelt sich die eingeschränkte Plastizität als passive Empfängnis von Formen in die allgemeine Plastizität, die die Macht der Formgebung besitzt? Auf den ersten Blick scheint es der paradoxen Logik dieser *Trans-formation* auf der Grundlage dessen, was Lacoue-Labarthe als „Identität konträrer Gegensätze“ (1989, S. 252) bezeichnet, nicht an dialektischer Kraft zu fehlen, das Negative ins Positive, Passivität in Aktivität zu verwandeln, was vielleicht sogar zu einer explosiven Zukunft führt. Und doch besteht Lacoue-Labarthe darauf, dass diese Logik nicht dialektisch ist: „Nichts kann sie halten“, sagt er, „und insbesondere keine dialektische Operation trotz ihrer merkwürdigen Nähe zur spekulativen Logik.“ (S. 253). Diese mimetische Logik schreitet also nicht von der Negation zur Anerkennung einer Aufhebung gegensätzlicher Unterschiede in der Identität des Selbst als Selbstbewusstsein fort. Im Gegenteil beruht sie auf einer „Hyperbologik“, die ständig den Gegensatz zwischen aktiv und passiv, Wachs und Siegel, Form geben und Form empfangen unbeständig macht und eine endlose Zirkulation „ohne Auflösung“ erzeugt, die für Lacoue-Labarthe „nichts anderes als die Logik der Mimesis selbst ist.“ (S. 260). In unserer Sprache ausgedrückt: Diese mimetische Logik oder *Patho-logie* erfordert gewisse materielle, digitale und transdisziplinäre Ergänzungen, die dieses Buch bereitzustellen versucht, die aber den *Homo mimeticus* des 21. Jahrhunderts im Wesentlichen weiterhin prägen.

Lacoue-Labarthe beschreibt die formalen Umrisse seiner Hyperbologik in einer Fortsetzung von „Typographien“, *L'Imitation des modernes (Typographies II)* (1986), insbesondere in dem, was er als „Matrix'-Text [*texte ,matriciel'*] der modernen Neuausarbeitung der Frage nach der *mimesis*“ bezeichnet (Lacoue-Labarthe, 1986, S. 10), die das gesamte Buch prägt: ein Kapitel mit dem Titel „Le paradoxe et la mimésis“.<sup>91</sup> Somit sind wir zurück bei der Problematik des Schauspielers als paradigmatischer Verkörperung

<sup>91</sup> *L'Imitation des modernes*, meines Erachtens Lacoue-Labarthes bestes Buch zum Thema der Mimesis, ist bedauerlicherweise immer noch nicht vollständig ins Englische übersetzt worden. Ausgewählte Kapitel, u. a. der Essay über Diderot, wurden übersetzt und in Lacoue-Labarthe, 1989 aufgenommen. Wo es möglich ist, werde ich mich auf Christopher Fynks englische Übersetzung beziehen, ansonsten werde ich aus Lacoue-Labarthe, 1986 zitieren und übersetzen.

der Plastizität des mimetischen Subjekts. Aber die theoretische Perspektive auf die Theaterbühne hat sich geändert. Dieses Mal liegt das Augenmerk nicht auf der Wirkung des Schauspielers auf die plastische Masse der Zuschauer, die passiv einem Vorbild unterworfen sind, mit dem sie sich identifizieren (eingeschränkte Mimesis). Vielmehr liegt es auf dem plastischen Schauspieler als einem virtuosen Mimetiker, der künstlerische Charaktere erzeugt, denen es nicht an formalen Eigenschaften fehlt (allgemeine Mimesis). Wir haben uns also von einer passiven Mimesis, die empfänglich für Formen ist, zu einer aktiven Mimesis bewegt, die Formen erzeugt, und zwar durch eine paradoxe (hyperbolische) Bewegung, welche das Fehlen eigentümlicher Qualitäten in ihr genaues Gegenteil verkehrt, nämlich einen potenziellen Überschuss an vielgestaltigen Verwandlungen.

Das, was der große Schauspieler imitiert, wenn ich die Paradoxie bis zum Äußersten schematisiere, ist nicht die Natur, geschweige denn natürliche Vorbilder. Vielmehr imitiert der Schauspieler das kreative Vermögen der Natur selbst und dadurch, sagt Laccoue-Labarthe, „ergänzt er einen gewissen Mangel der Natur [*supplée à un certain défaut de la nature*], nämlich ihre Unfähigkeit, alles zu tun, alles zu organisieren, alles zu ihrem Werk zu machen – alles *hervorzubringen*.“ (1989, S. 255). Die Grundlagen dieser Mimetologie sind andere, denn sie beruhen auf einer aristotelischen, und nicht einer platonischen Darstellung der Mimesis. Tatsächlich ist es wohlbekannt, dass Aristoteles gegen Platon die Mimesis in der *Poetik* als eine „Nachahmung einer bedeutenden Handlung [*mimesis praxeôs*] [neu bestimmt], die vollständig ist und eine gewisse Größe hat [...], die Handelnden selbst auftreten [lässt] und [...] nicht in Form des Berichts geschehene Handlungen [darstellt].“ (Aristoteles, 2008, S. 9). In einem mimetischen Wettkampf mit Platon, der, wie wir sahen, die Mimesis wegen des irrationalen und ansteckenden *pathos* kritisierte, das sie erzeugt, hat es Aristoteles darauf abgesehen, die Dichtung dadurch zu verteidigen, dass er sowohl ihren philosophischen Wert auf der Seite des Logos als auch ihre kathartischen Eigenschaften auf der Seite des Pathos hervorhebt.<sup>92</sup>

So weit, so gut. Weniger bekannt ist, dass Aristoteles in der *Physik* mit folgender Ergänzung zur Mimesis zurückkehrt, wenn er in Buch 2 schreibt: „Allgemein gesprochen, die Kunstfertigkeit bringt teils zur Vollendung, was die Natur nicht zu Ende bringen kann, teils eifert sie ihr (der Natur) nach.“ (Aristoteles, 1987, 199a, S. 89). Für Lacoue-Labarthe liefert diese zweite Definition, derzufolge die Imitation die Natur nicht einfach

<sup>92</sup> Ich erörtere den mimetischen Wettkampf zwischen Platon und Aristoteles anhand der Katharsis- und Ansteckungshypothese in Lawtoo, 2023a, 2023b.

kopiert oder repräsentiert, sondern vielmehr ihren Schaffensprozess abschließt, das, was er als „generatives Matrix-Schema“ (Lacoue-Labarthe, 1986, S. 23) dessen bezeichnet, was er etwas paradox die Imitation der Modernen nennt. Weit entfernt davon, einfach der Imitation der Alten entgegengesetzt zu sein, wie eine vereinfachende Auffassung der *querelle* zwischen *les anciens et les modernes* nahe zu legen scheint, „kann man mit den Alten, dank der Alten modern sein, genauso wie man es gegen sie sein kann“, wie Marc Fumaroli bemerkt (2001, S. 37). Lacoue-Labarthe würde dem zustimmen. In seiner genealogischen Rekonstruktion präzisiert er ebenfalls, dass die Modernen mit und gegen die Alten von einer anderen, affirmativeren und kreativeren Imitation angetrieben werden. Diese moderne Imitation ist keine passive Reproduktion oder Repräsentation irgendeines Gegenstands, sondern vielmehr bei einer aktiven Produktion oder Dramatisierung eines Subjekts am Werk, das nicht die Natur selbst, sondern ihre schöpferische Kraft nachahmt.

Die Umstürzung der Perspektiven ist bedeutsam; sie lädt auch erneut einen alten Streit zwischen den Alten für die Modernen aus einer originellen Perspektive, die ihren Ausgangspunkt bei der Mimesis auf dem Theater findet und jetzt auch die neuen Mimetic Studies prägt. Tatsächlich haben wir uns von einer Kritik der passiven Mimesis und den pathologischen Eindrücken, die sie erzeugt (Platon) zur kreativen Kraft der Mimesis bewegt, um die Natur selbst zu ergänzen (Aristoteles). Und doch ist der Wettkampf nicht so glasklar, wie er zu sein scheint, und zwar aus einem Grund, der abermals zweifach ist. Erinnern wir uns erstens daran, dass Aristoteles und Platon in ihrer Bewertung der Mimesis als Repräsentation verschiedener Meinung sind, aber grundsätzlich darin übereinstimmen, dass Menschen nachahmende Wesen sind, die mit ihrem Körper wie beim rituellen Tanz oder dramatischen Handlungen nachahmen – daher rührt ihre gemeinsame Betonung der „dramatischen mimesis“. Und zweitens ist die Form der mimetischen Paradoxie, die Lacoue-Labarthe aus den Gründervätern der Philosophie erschließt, im Wesentlichen dieselbe. Im Zentrum dieser mimetischen „Ergänzung“ finden wir denselben Mangel an eigentümlichen Qualitäten, den Lacoue-Labarthe auf den Schultern von Derrida durch Platon in „Typographien“ beschrieb: Dieses Subjekt hat keine wesentlichen, eigentümlichen und somit natürlichen Eigenschaften; das Subjekt ist reine und instabile Plastizität; ein Mime ohne Eigenschaften.<sup>93</sup> Doch gerade aufgrund dieses Mangels an Wesen oder Eigentümlichkeit ist dieses Subjekt gleich-

<sup>93</sup> Man vergleiche Derridas Behauptung, dass das *pharmakon* der Schrift „[keinen] ‚eigenen‘ Charakter“ hat (1995b, S. 141) oder dass „der Mime nichts nachahmt“ (1995a, S. 194??); siehe auch Kapitel 3.

zeitig mit einer formgebenden, plastischen und re-*produktiven* Gabe ausgestattet, alle möglichen Arten von Formen anzunehmen. Auf den Schultern einer langen Genealogie von Denkern bezeichnet Lacoue-Labarthe diese ergänzende Gabe mit unterschiedlichen Namen: die „*Gabe der Uneigentümlichkeit*“, die „*Gabe des Nichts*“, die „*Gabe der Natur*“ oder die „*Gabe der Mimesis*“ (Lacoue-Labarthe, 1989, S. 259) – die, wie wir jetzt wissen, auch die *Gabe der Plastizität* ist mit ihren beiden Fähigkeiten der Formgebung und des Empfangens von Formen.<sup>94</sup>

Wer ist dann das Subjekt der Plastizität? Dürfen wir sagen, dass diese Energie, die die Natur ergänzt, die schöpferische Kraft der Natur reproduziert und von einem plastischen/mimetischen Subjekt abstammt, das letztlich in der menschlichen, allzumenschlichen Natur wurzelt? Und im weiteren Sinne, kann das, was als Plastizität der Seele bezeichnet wurde, jetzt – um einen immanenteren, zeitgenössischen Begriff zu verwenden – als Plastizität des Gehirns bezeichnet werden? Diese Fragen bringen uns in einem allgemeineren Sinne an die Grenze von Lacoue-Labarthes Mimetologie und Dekonstruktion – und ermuntern uns, auf der Grundlage der Genealogie des Homo mimeticus, die wir nachgezeichnet haben, über sie hinauszugehen, um künftige Forschungsrichtungen zu kartieren.

## PLASTISCHE KRAFT, MATERIELLE ABDRÜCKE

Wenn es um die plastische Kraft oder Macht der *physis* geht, handelt der französische Philosoph gewöhnlich von Begriffen der „Seele“, „Psyche“ oder des „Charakters“ anstatt vom Gehirn selbst. Jane Bennet weist darauf hin, dass Lacoue-Labarthes „poststrukturalistische“ Ontologie die Reichweite seines Materialismus‘ der Seele auf die menschliche Mimesis einschränkt und die „nicht-menschlichen“ schöpferischen Möglichkeiten der *physis* nicht vollständig nutzt (Bennett, 2017, S. 1198).<sup>95</sup> Diese kritische

<sup>94</sup> Über Mimesis als uneigentümliche „Ergänzung“, die als strukturelle Inspiration für Lacoue-Labarthes „Mimetologie“ dient, siehe Derrida, 1983, S. 519–527 und 1995 a und b. Während diese gefährliche Ergänzung von den Modernen bis auf die Alten zurückgeht, entsteht die strukturelle Matrix dieser Paradoxie an der Schnittstelle von „wildem“ und „strukturellem“ Denken und lässt sich weiter auf Lévi-Strauss‘ Darstellung des polynesischen *mana* zurückverfolgen. Wie Lévi-Strauss es formuliert, indem er die „*Supplementarität* des symbolischen Gehalts“ skizziert, ist *mana* eine „einfache Form“ mit „null Symbolwert [*valeur symbolique zéro*] „die mit jeder beliebigen Art von symbolischem Gehalt aufgeladen werden kann“ (zitiert in Derrida, 1972, S. 261; Derridas Hervorhebung). Abermals führen uns die Spuren zur Kontroverse um den Strukturalismus von 1966 zurück, die in Kapitel 3 erörtert wurde.

<sup>95</sup> Ich danke Jane, dass sie meine Einladung angenommen hat, sich 2016 an der Johns Hopkins University mit dem Denken Lacoue-Labarthes auseinanderzusetzen, für zahlreiche

Beobachtung ist dem treibenden *telos* von Lacoue-Labarthes Theorie der allgemeinen Mimesis treu, die immer eine *poiesis* postuliert, welche bei der mimetischen Ergänzung der *physis* bereits am Werk ist. Die Dekonstruktion ist kein vollständiger Materialismus und sollte nicht mit diesem verwechselt werden. Im Gegenteil, sie braucht eine materialistische Ergänzung, die unsere Theorie der Imitation bereitzustellen versucht.

Und doch bedeutet das nicht, dass die beiden dekonstruktiven und materialistischen Perspektiven nicht miteinander vereint werden können oder sollten, um Überlegungen bezüglich der Materialität der Mimesis weiter zu treiben, zur Theorie des Homo mimeticus, die wir vorschlagen. Wie wir in den Kapiteln 7 und 8 sehen werden, können die Einflüsse in beiden Richtungen verlaufen, und zwar auf produktive Weise. Im Augenblick genügt es zu sagen, dass es in „Paradox and Mimesis“, wo Lacoue-Labarthe die plastische Kraft des Schauspielers in der Materialität des Gehirns verankert, eine ungewöhnliche Passage gibt. Dort erkennt er an, dass das, worum es in Diderots Theorie des großen Schauspielers geht, kein Zustand (platonischer/romantischer) Inspiration ist, die den „sinnlichen“ Menschen kennzeichnet, der seiner Seele durch eine Form von „Enthusiasmus“ enteignet wird, die Platon erstmals in *Ion* anprangert, wie wir in Kapitel 2 bemerkt haben. Im Gegenteil macht Diderot den Wert des „Urteils“ [*entendement*] gegenüber der „Sinnlichkeit“ [*sensation*] stark (1992, S. 365) oder, um es in unserer Sprache auszudrücken, die kritische *Distanz* gegenüber dem körperlichen *pathos*. Interessanterweise betrachtet Lacoue-Labarthe diese *patho-logische* Perspektive im Sinne dessen, was er als „die behauptete Überlegenheit (im Bereich der Physiologie) des *Gehirns* gegenüber dem Diaphragma“ (Lacoue-Labarthe, 1989, S. 258, Hervorhebung hinzugefügt) bezeichnet, die notwendig ist, damit der Schauspieler verschiedene phantasmatische Formen annehmen kann.<sup>96</sup> Von der Mimesis als einem Phantom der Wirklichkeit zur Mimesis als einem Phantom des Ich wird die Perspektive von der Transzendenz zur Immanenz, von der Metaphysik zur Physiologie umgewendet, doch ein alter, moderner und immer noch zeitgenössischer Homo mimeticus spielt weiterhin eine Rolle.

---

freundliche Gespräche und für die gemeinsame Arbeit bei der Verschränkung der neuen materialistischen Wende mit der mimetischen Wende, die ich in Kapitel 8 erörtern werde.

<sup>96</sup> Trotz ihrer Umkehrung des Platonismus bleibt Diderots Mimetologie von Platon inspiriert. So vergleicht er zum Beispiel den mimetischen Schauspieler mit der platonischen Metapher des „Spiegels“, der einen „vollkommenen Typ“ oder ein „großes Gespenst [*grand fantôme*] darstellt, das der Schauspieler „kopiert“ oder sich als „unbewegter, selbstloser Betrachter“ „vorstellt“ (Diderot, 1992, S. 366). Platons *Ion* wäre nicht anderer Meinung gewesen (siehe Kapitel 2).



Nun stimmt der „Bereich der Physiologie“, auf den sich Lacoue-Labarthe beruft, um die plastische Kraft des Schauspielers im „Gehirn“ zu verankern, zwar mit Diderots Materialismus überein, findet aber auch eine Ergänzung bei einem anderen Denker der Mimesis, der einen langen Schatten auf *L'imitation des modernes* wirft, und unserer Theorie des Homo mimeticus ebenfalls genealogische Substanz verleiht. Nietzsche ist eigentlich ein selbsternannter „Arzt der Kultur“, dessen Diagnose der Plastizität als „Energie“, „Kraft“ oder „*dynamis*“ (Lacoue-Labarthe, 1986, S. 97) unmittelbar Lacoue-Labarthes Theorie der Plastizität der Modernen *in-formiert*. Bereits in der zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* (1874) spricht Nietzsche tatsächlich von der Bedeutung dessen, „genau [zu] wissen, wie groß die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur ist.“ (UB 2, KSA 1.251). Er bestimmt „plastische Kraft“ folgendermaßen:

Ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen. (S. 251)<sup>97</sup>

Die Plastizität macht nicht nur das Subjekt, insbesondere dann, wenn es Teil einer Masse ist, aber nicht nur dann, formbar, passiv und auf pathologische Weise durch autoritäre Typen beeinflussbar (eingeschränkte oder pathologische Mimesis); sie besitzt auch eine formgebende, aktive, und therapeutische Kraft, die Formen nachformt und Wunden heilt (allgemeine oder *patho-logische* Mimesis). Die Plastizität verformt also, formt und verwandelt aber auch das, was im Bereich der Physiologie unter die Rubrik des „Gehirns“ fällt, und erzeugt schöpferische Möglichkeiten, die das Fremde und Äußere in das Vertraute und Innere, die Wunden und Schwäche der Vergangenheit in die Gesundheit und Stärke der Zukunft verwandeln. Diese therapeutische Kraft ist, kurz gesagt, eine plastische, umbildende Kraft, insofern sie eine kreative, vitale und bejahende Kraft des Gehirns ist.

Können wir so weit gehen und sagen, dass diese natürliche Gabe, die ihren Sitz im plastischen „Gehirn“ des Schauspielers hat, letztendlich eine neuronale Gabe ist? Abermals sagt Lacoue-Labarthe das nicht. Bei weitem nicht. Doch er kommt paradoxerweise nahe heran, es trotzdem zu sagen. Schließlich erinnert er uns auf den Schultern von Aristoteles ständig daran, dass die „Mimesis die primitivste Bestimmung des menschlichen Lebewesens ist“ (Lacoue-Labarthe, 1986, S. 50) und versucht, diese Fähigkeit in einer „Imitation der *physis* als schöpferische Kraft“ zu verankern, die auch

<sup>97</sup> Zu Lacoue-Labarthes vollständigem Kommentar zu dieser Passage und ihrer Beziehung zu Nietzsches Theorie der Geschichte, siehe Lacoue-Labarthe, 1986, S. 97–101; siehe auch Didi-Huberman, 2000, S. 59–64.

die „*poiesis*“ beseelt (1989, S. 256); und auf den Schultern von Platon verankert er die Instabilität der Mimesis in einer *Poetik*, die, wie wir gesehen haben, auf der materiellen „Plastizität“ des Subjekts als Homo mimeticus gründet. Es stimmt zwar, dass dieses Subjekt ohne eigentümliche Eigenschaften mit einer beunruhigenden Plastizität ausgestattet ist, die sowohl für Formen empfänglich ist als auch Formen schafft, von der Ästhetik vermittelt wird und in dem verankert ist, was Lacoue-Labarthe im Allgemeinen als „Natur“ und nur einmal als „Gehirn“ bezeichnet. Ich gehe also das Risiko ein – und nehme somit die Verantwortung auf mich –, meine eigene materialistische Ergänzung hinzuzufügen, um den Anwendungsbereich der neuen Mimetic Studies zu erweitern, nämlich dass auf der formalen und begrifflichen Ebene diese mimetische Paradoxie auch die Doppelbewegung dessen erfasst, was jetzt unter die Rubrik der synaptischen Plastizität fällt. Das heißt, es ist eine zusätzliche Gabe der Natur im Spiel, die die Neuronen nicht dazu führt, irgendeine eigentümliche Funktion oder wesentliche Rolle zu haben; und genau aus diesem plastischen Grund können wir jetzt vorschlagen, dass sie paradoxerweise eine Vielheit von Rollen annehmen können.

Neuronen, so wird uns gesagt, haben keine wesentlichen Eigenschaften, die in unserer genetischen Natur fixiert sind, sondern sind plastisch, offen für Umwandlungen und mit der Fähigkeit zur „Neuverdrahtung“ ausgestattet. Der Neurowissenschaftler Paul Bach-y-Rita behauptet beispielsweise, dass aufgrund der synaptischen Plastizität „jeder beliebige Teil des Kortex in der Lage sein sollte, alle möglichen Signale zu verarbeiten, die an ihn geschickt werden“ (zitiert in Doidge, 2007, S. 18). Alvaro Pascual-Leone, ein anderer Experte für Neuroplastizität ist in seiner Diagnose bescheidener, wenn er geltend macht, dass „die Bildung neuer Bahnen nur in der Folge einer anfänglichen [kulturellen] Verstärkung bereits vorhandener [genetischer] Verbindungen möglich ist.“ (Pascual-Leone et al., 2005, S. 379). Und doch stimmt er zu, dass „Plastizität letztlich eine äußerst wirkungsvolle Möglichkeit ist, die begrenzten Ressourcen des Gehirns zu nutzen“ (S. 396). Die Neuroplastizität ist ein aufkeimendes Gebiet wissenschaftlicher Forschung, und diese Aussagen werden gewiss nicht das letzte Wort zur Sache sein. Sicher ist, dass der binäre Gegensatz zwischen Kultur und Natur durch die Problematik der Neuroplastizität, die eine wichtige Rolle bei zukünftigen Metamorphosen spielen sollte, tatsächlich dekonstruiert wird.

Nun behaupte ich nicht, dass das, was Lacoue-Labarthe als plastisches Subjekt bezeichnet, auf ein plastisches Gehirn reduziert werden kann, denn es ist das dynamische Wechselspiel zwischen dem Gehirn und der Seele,

das die philosophischen Ärzte interessiert; auch nicht, dass die Plastizität Möglichkeiten für endlose Transformationen eröffnet, die uns gestatten, „zu jedermann zu werden“, wie die Begeisterung für dekonstruktive Möglichkeiten Lacoue-Labarthe dazu führte, vielleicht zu voreilig theoretisch zu behaupten – und zwar zum Glück, denn dieses Subjekt würde darauf hinauslaufen, in der Praxis „niemand“ zu sein. Wie Patienten, die sich nicht von einer Schädigung des Gehirns erholen, uns erinnern, gibt es materielle Grenzen der Plastizität des Gehirns, die anerkannt werden müssen und die keine Hyperbologik möglicherweise ergänzen kann. Menschen sind zwar plastische Wesen, aber wie jeder Elternteil erfahren hat, gibt es auch angeborene Prädispositionen, die bereits in frühem Alter sich Veränderungen widersetzen; und wenn man versucht, mit dreißig oder vierzig Jahren eine neue Sprache zu lernen, kann man bemerken, dass diese Plastizität ähnlich wie Knetmasse im Lauf der Zeit abnimmt – was nicht bedeutet, dass sie mit etwas nomadenhaftem Training nicht aufrechterhalten werden kann. Sicher ist, dass die Neurowissenschaften beginnen, die alte Paradoxie bezüglich der Plastizität des mimetischen Subjekts und der physiologischen Gesetze der Uneigentümlichkeit, die sie beinhaltet, einzuholen (und ihr eine empirische Stütze zu geben). Und das, was die genealogischen Objektivie im Bereich der Theorie ergänzen, ist folgende Einsicht: Die Paradoxie der Mimesis diene als Vorbild dafür, dass die Paradoxie der Plastizität überhaupt erst Form annahm.

Lacoue-Labarthe wird, was ihn betrifft, weiterhin von dieser natürlichen oder plastischen Gabe im Sinne einer *poiesis* oder Auto-Poiesis sprechen. So versteht er „plastische Kraft“ als „Fähigkeit des ‚Selbstwachstums‘ und der Selbstvollendung [*s’accomplir par soi-même*]“ (Lacoue-Labarthe, 1986, S. 98). Diese individuelle Auffassung künstlerischer Schöpfung als einer natürlichen Kraft, ist abermals nicht völlig originell, und sie will es auch nicht sein. Sie beruht auf einer romantischen Theorie der *poesis*, die die Natur nicht nur reproduziert, sondern vielmehr die schöpferische Kraft des Seins selbst re-*produziert* und dadurch die schöpferischen Fähigkeiten der Natur ergänzt. Oder, um es in einer spinozistischen Sprache auszudrücken, sie beruht auf einer Nachahmung der *natura naturans* und nicht der *natura naturata*. Dieses schöpferische Wechselspiel zwischen *physis* und *poiesis*, wodurch das Subjekt die kreative Kraft der Natur reproduziert, ist rätselhaft, verschleiert und in ihrer schöpferischen Aneignung von Aristoteles‘ ästhetischen Kategorien vielleicht immer noch von der Romantik inspiriert.

Doch Lacoue-Labarthe fügt außerdem einen modernistischen Anklang hinzu, denn die Sprache, die er mobilisiert, gehört zum erfahrungsmäßigen

und vielleicht grenzüberschreitenden Register der Erotik. So spricht er von „einer reinen Gabe, in der die Natur sich selbst aufgibt und sich im geheimsten Wesen und ihrer Intimität in der eigentlichen Quelle ihrer Energie selbst anbietet“, eine „reine Gabe“ präzisiert er, an Bataille denkend, „die keine Ökonomie oder einen Austausch beinhaltet“ (Lacoue-Labarthe, 1989, S. 260). Das paradigmatische Modell dieser verschwenderischen natürlichen Gabe, der allgemeinen Gabe einer heterogenen Mimesis, die sich nicht auf einen homogenen Austausch beschränkt, denn sie taucht in die geheime Intimität des Seins ein, verschwendet ihre Energie in der Matrix eines geheimen Wesens im Allgemeinen mittels eines heiligen Wesens im Besondern, nämlich, wie Bataille meint, durch den Liebhaber – aber das ist eine andere Geschichte.<sup>98</sup> In Lacoue-Labarthes Porträt der Modernen beharrt er darauf, dass wir mit der Figur ohne eigenes Sein zu tun haben, die er in einem Anklang an Diderot als „Genie“ bezeichnet (S. 259).

Und dieses Mal weiß Malabou das auch.

## HOMO PLASTICUS: PATHO(-)LOGIEN EINES MIMETISCHEN GEHIRNS

Unsere Genealogie hat uns genügend Distanz gegeben, um einen Schritt zurück zu treten und zu sehen, wie tief die Kontinuitäten zwischen Plastizität und Mimesis in der Geschichte der abendländischen Philosophie im Allgemeinen und in der Ästhetik im Besonderen tatsächlich reichen. Der *Homo mimeticus*, so stellt sich heraus, ist auch ein *Homo plasticus*. Diese spiegelbildlichen Kontinuitäten hängen von einer Paradoxie ab, die auf einer Logik der Ergänzung beruht, die eine passive Form in aktive Formgebung verwandelt und die bisher im Schatten geblieben ist. Eine Genealogie der Mimesis, die auf das Wechselspiel von Identität und Differenz achtet, hilft uns dabei, diese patho(-)logische Paradoxie in den Vordergrund zu rücken, um weiter vorzudringen.

Hören wir jetzt Malabous Unterscheidung zwischen Flexibilität und Plastizität zu, während wir diese weitere Genealogie des *Homo plasticus* als *Homo mimeticus* im Gedächtnis behalten. Sie schreibt: „Flexibel zu sein, bedeutet, eine Form oder Prägung anzunehmen“, aber das, „[was] der Flexibilität fehlt, ist [in der Tat] die Ressource der Formgebung, also das Vermögen, etwas schaffen, erfinden oder sogar eine Prägung übertreffen zu können, das Vermögen, zu stylen.“ (Malabou, 2021, S. 23). Und mit einer

<sup>98</sup> Zur Beziehung zwischen Erotik, Überschreitung und Mimesis bei Bataille siehe Lawtoo, 2018a.

Geste der Zustimmung zu dieser romantischen Quelle der „Schöpfung“, die tatsächlich ausgelöscht war, fügt sie hinzu: „Flexibilität ist Plastizität minus deren Genie.“ (S. 23). Die Plastizität in ihrer doppelten Kraft des Gebens und Empfangens von Formen besitzt ein Genie; und eine plastische Interpretation sollte auf die Plastizität als Quelle von Heilungen und Therapien, guten und schlechten Eindrücken achten. Malabou fordert uns also auf, das nachzuzeichnen, was die Dekonstruktion angeblich ausgelöscht hat, d. h. das, was sie als „Eindruck“, „Form“, aber auch als „Figur“, „Umriss“ und „Rhythmus“ der Plastizität bezeichnet (2010, S. 49).

Eindruck und Form; Figur und Rhythmus. Die Spuren sind vielleicht nicht mehr sichtbar, aber die Echos sind immer noch hörbar, wenn auch nur deshalb, weil Lacoue-Labarthe auf der Beschreibung der begrifflichen Umriss der Mimesis in genau denselben Begriffen bestand.<sup>99</sup> Die Echos werden akzentuiert, wenn Malabou eine von Lacoue-Labarthes privilegierten Tropen beschwört – die „Zäsur“ – um nicht die Lücke zwischen poetischen Wendungen romantischer Inspiration, sondern stattdessen zwischen neuronalen „Synapsen“ materieller Ursprünge zu bestimmen. Dennoch halten Echos für Genealogen zwischen sprachlichen und materiellen binären Gegensätzen hin und her, wenn Malabou beispielsweise schreibt: „Zwischen zwei Neuronen gibt es also eine Zäsur, und die Synapse ist selber ‚gespalten‘“ (2021, S. 36). Zwar müssen alle Eindrücke, die geniale Vorbilder hinterlassen, ausgelöscht worden sein, damit die Plastizität zu Bewusstsein kommt, doch manche unbewussten Echos der mimetischen Tradition, die ein dialektisches Bewusstsein hervorbrachte, bleiben zwischen den Räumen, die durch die Schrift geschaffen wurden, noch zu hören.

Diese Echos signalisieren die Rückkehr einer spukhaften Wiederholung der Mimesis, die die Plastizität überschattet, aber auf wichtige Unterschiede muss noch hingewiesen werden – und in diesem *différend* liegt vielleicht eine originelle Ergänzung der Plastizität. Malabou zufolge beruht diese Zäsur zwischen Neuronen auf einer Logik der „Negation“ oder des „Widerstands“, deren Wesen eindeutig hegelianisch ist und zu einer fortschreitenden dialektischen Entwicklung des Selbstbewusstseins führt, die auf eine potenziell revolutionäre und anarchische Zukunft ausgerichtet ist. Die Idee ist theoretisch edel und es mangelt ihr nicht an politischem Potenzial in der Praxis, insbesondere in Krisenzeiten unter dem Schatten tyrannischer Führer, die an mehrfachen Fronten einen revolutionären Widerstand erfordern.

<sup>99</sup> Die mimetische Sprache von „Abdruck“ und „Figur“ ist für „Typographien“ zentral, aber auch für Lacoue-Labarthes Kritik des Nazismus und Heideggers; siehe Lacoue-Labarthe und Nancy, 1990 und Lacoue-Labarthe, 1987; über Mimesis als Rhythmus siehe „The Echo of the Subject“ in Lacoue-Labarthe, 1989, S. 139–207.

Gleichzeitig ist der dialektische Fortschritt nicht die einzig mögliche Zukunft der Plastizität. Tatsächlich hatte Lacoue-Labarthe in einer spiegelbildlichen Gegenbewegung etwas skizziert, was er als eine „Zäsur des Spekultativen [césure du spéculatif]“ bezeichnete (1989, S. 208–235), die die Logik der Dialektik durch eine paradoxe mimetische Logik oder Hyperbologik ergänzt, die zu keinerlei Fortschritt des Bewusstseins führt – geschweige denn des Selbstbewusstseins. Vielmehr führt sie zu einer radikalen Instabilität eines plastischen Homo mimeticus, der unbewusst *sowohl* für revolutionäre Bewegungen *als auch* für faschistische Eindrücke offen ist. Wie Platon bereits in seinem Gründungsmythos der Höhle andeutet, den Lacoue-Labarthe wiedererklingen lässt, ist der „Einsatz ein moralischer“ (S. 264), sobald wir Typen unterworfen sind, seien sie gut oder böse. Aber da eine Auffassung von „Souveränität“ (S. 264) in der *vita mimetica* bereits im Spiel ist, fügt er hinzu, dass „es auch um eine Politik geht“ (S. 265), die sich wenig überraschend als eine hypermimetische Politik erweisen wird, wie wir in Teil 3 sehen werden.

Eine Genealogie der Mimesis führt also von der Ästhetik zur Politik, ohne unbedingt über eine aufsteigende dialektische Metaphysik zu verlaufen. Wie die genealogische Bahn dieses Buches andeutet, ist diese immanente Entwicklung immer noch ganz unser *telos*. Bedeutsamerweise beschließt Lacoue-Labarthe seine Diagnose der Plastizität der Mimesis, indem er uns daran erinnert, dass, wenn es um Schauspieler auf Theaterbühnen geht, die sich an plastische Subjekte wenden, welche in einer Masse versammelt und an magnetisierende Figuren gekettet sind, immer eine Gefahr hinter der Bühne lauert, nämlich die Gefahr einer „mimetischen Epidemie oder Ansteckung, d. h. der panischen Bewegung, die die Auflösung der gesellschaftlichen Bindung ist.“ (Lacoue-Labarthe, 1989, S. 265). In den letzten Jahren haben wir gesehen, dass Epidemien ansteckende Wirkungen haben, von denen wir glaubten, dass wir sie längst hinter uns gelassen hätten, dass sie aber zurückkehren, um das Staatswesen heimzusuchen und die gesellschaftliche Bindung auf pathologische Weise aufzulösen drohen, auf die wir in Kapitel 9 zurückkommen werden.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass dieser philosophische Arzt seine Darstellung der „allgemeinen“ Mimesis, die durch einen gesunden, aktiven, und schöpferischen Prozess der Formgebung mit Bezug auf das plastische Subjekt bestimmt ist, mit einer allgemeinen Erinnerung daran abschließt, dass diese Formgebung sich rasch in ihre andere formlose, ansteckende und pathologische Seite verwandeln kann, nämlich eine „eingeschränkte Mimesis“, durch die das plastische Subjekt von faschistischen Figuren, die dem *Homo plasticus* Typen aufdrücken, passiv geformt wird. Das ist in der Tat

die Gefahr eines lebensverneinenden pathologischen *pathos*, das das *sympathos* auflöst, auf dem die gesellschaftliche Bindung beruht und dabei das kreative Potenzial ethischer, politischer und fiktionaler Formgebungen zerstört.

Das ist zwar ein „anderes Denken der Mimesis“ (Derrida, 1989, S. 2), dessen Widerhall erst jetzt beginnt, in den neuen Mimetic Studies volle Resonanz zu finden. Und wie jeder Widerhall wird auch diese Stimme schon geteilt. Lacoue-Labarthe bringt tatsächlich eine alte platonische Lektion zum Ausdruck, die für jenen anderen außerordentlichen Leser Platons und Vorbild *par excellence* zentral ist, der sowohl Lacoue-Labarthes Diagnose der Mimesis als auch Malabous Theorien der Plastizität als „etwas, dass ein Spiel innerhalb der Struktur gestattet“ *in-formiert* (Malabou, 2015a, S. 244). Wir sind diesem Vorläufer, der für viele seiner Generation die romantischen (Nicht-)Eigenschaften eines Genies zu verkörpern schien, das jetzt ebenfalls ergänzt werden kann, schon begegnet.

Jacques Derrida diagnostiziert dieses strukturelle Spiel, während die Plastizität mimetischer Typen in „Platons Pharmazie“ Form annimmt: „Die Abdrücke (*typoi*) der Schrift“, schreibt Derrida, haben für Platon die Kraft, „sich wie Vertiefungen [...] in das Wachs der Seele einzuschreiben, womit sie den spontanen, autochthonen Bewegungen des psychischen Lebens entsprechen.“ (1995b, S. 116). Ein genealogisches Modell hatte bereits die plastische Form skizziert, die Platon zufolge immer eine Einkerbung in der wachartigen Plastizität des *Homo mimeticus* macht. Mimetische, schriftliche und plastische Formen sind tatsächlich innig miteinander verbunden und lassen sich nicht leicht entwirren, wenn auch nur deshalb, weil es das *pharmakon* der Mimesis ist – und die „plastische Einheit dieses Begriffs“, die es beinhaltet (S. 80) – die einem paradoxen Spiel der Plastizität eine begriffliche Form verleiht, die bis in die Gegenwart reicht, was nicht bedeutet, dass dieses genealogische Wechselspiel zwischen Natur und Kultur, Seele und Gehirn auf eine sprachliche Ökonomie beschränkt werden muss, wie unsere Genealogie des *Homo mimeticus* bereits skizzierte.

Wie wir gesehen haben, zeichnet die Mimesis die Umriss eines beunruhigend plastischen Begriffs nach, dessen unentscheidbares Doppelgesicht in beide Richtungen blickt, da es sowohl der Ort der Ursprünge und Abbilder, von Gegenwart und Abwesenheit, passiver Bildung und kreativer Umbildung, *pathos* und *logos*, politischer Pathologien und diagnostischer *Patho-logien* ist. Oder, wenn man Platons Terminologie vorzieht, hat die Plastizität ebenso wie die Mimesis die (Nicht-)Eigenschaften dessen, was Lacoue-Labarthe in einem Anklang an Derrida, der Platon wiederhahlen lässt, als „ein *pharmakon* [bezeichnet], das sorgsam behandelt werden

muss, denn, so Sokrates in Buch 3 des *Staats*, „es ist offenbar, dass ein solches *pharmakon* den Ärzten vorbehalten bleiben muss“ (zitiert in Lacoue-Labarthe, 1989, S. 132).

Wie Derrida vor ihm, aber mit einem spezifischen Fokus auf dem Theater, neigte Lacoue-Labarthe dazu, die allgemeine Ökonomie der Mimesis auf einen Haushalt der Sprache zu beschränken. Und doch ist, wie modernistische Seelenärzte wie Nietzsche eindrucksvoll deutlich gemacht haben, die „gesamte Ökonomie [seiner] Seele“ (FW 338, KSA 3.566) von einem immanenten körperlichen Pathos durchzogen, das auf dem Nervensystem des *Homo mimeticus* operiert und Formen vorsprachlicher Kommunikation erzeugt, die über Gut und Böse hinausgehen. Interessanterweise sind zeitgenössische Seelenärzte genau dieser genealogischen Bahn gefolgt. Alvaro Pascual-Leone und sein Team lassen eine patho(-)logische Diagnose widerhallen, wenn er schreibt: „Plastizität ist der Mechanismus für Entwicklung und Lernen, sowie die Ursache von Pathologien“ (Pascual-Leone et al., 2005, S. 396). Nietzsche, aber auch Platon, wären nicht anderer Meinung gewesen. Im Gegenteil, sie entwickeln eine janusköpfige Ästhetik auf der Grundlage dieser pharmakologischen Lektion. Näher an *Homo plasticus*, verbindet Jean-Pierre Changeux, der einen wichtigen Einfluss auf Malabou ausübte, als er die Entdeckung der synaptischen Plastizität in *Der neuronale Mensch* (1984) nachzeichnete, vergangene und gegenwärtige Diagnosen, wenn er schreibt: Diese neue Wissenschaft „nahm [...] allerdings erst [feste Gestalt] an, als eine sehr alte Disziplin mit ihrem Interesse an Giften, Drogen und Arzneimitteln wieder auf der Bildfläche erschien: die Pharmakologie.“ (Changeux, 1984, S. 48).<sup>100</sup>

In der schwellenhaften Dämmerung der Philosophie gibt es vielleicht keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Abenddämmerung der Schrift und der Morgendämmerung der Plastizität. Beide scheinen mit einem mimetischen Licht hindurch, das verschiedene Facetten des *Homo mimeticus* projiziert und jetzt auch auf die Patho(-)logien des *Homo plasticus* achtet. Am Ende sind vielleicht die Pharmakologie und die Neurologie gar nicht so einfach entgegengesetzt, wie sie auf den ersten Blick erscheinen. Und wer weiß? Wenn diese häufig widerstreitenden *logoi* über die plastische Kraft des mimetischen *pathos* sich einander zuwenden, spiegeln sie sich vielleicht nicht einfach passiv wider; sie können jetzt auch aktive, produktive patho-*logische* Reflexionen voneinander sein.

<sup>100</sup> „In mehr als einer Hinsicht befinden wir uns heute am Vorabend des Platonismus.“, schreibt Derrida, und er fügt hinzu: „Worunter man sich natürlich auch einen neuen Morgen des Hegelianismus denken kann.“ (1995b, S. 120)



Auf der einen Seite dieses janusköpfigen Logos zeigt Malabou überzeugend, wie die zeitgenössische Neurologie tatsächlich Geisteswissenschaftlern dabei helfen kann, dem Begriff der Schrift materielle Substanz zu verleihen, indem sprachliche Spuren in die Materialität des Gehirns eingeschrieben werden. Diese Perspektive eröffnet transformative Möglichkeiten für die Humanwissenschaften, wenn schon nicht der völligen Zerstörung, dann doch zumindest eines gewissen „Widerstands“ (Malabou, 2008, S. 104) gegen die passive Unterwerfung unter herrschende Pathologien, die sich jetzt auf einem zunehmend gefährdeten, vernetzten und beschädigten Planeten ausbreiten. Politischer Widerstand ist tatsächlich nötiger denn je in einer neoliberalen Welt, die zunehmende fügsame Anpassung an (neue) faschistische und autoritäre Führer verlangt, welche mit einem Willen zur Macht ausgestattet sind, der nicht nur die Gefahr birgt, das Ich durch den Gebrauch neuer algorithmischer Medien in ein Phantom zu verwandeln; sie drohen auch, Gewalt bis zum Äußersten eskalieren zu lassen, indem sie das Phantom nuklearer Katastrophen wieder zum Leben erwecken. Malabous plastische Arbeit über mimetische Themen par excellence wie Trauma, Epigenetik, Massenverhalten und das Unbewusste bietet zeitgemäße Beiträge zur mimetischen Wende. Die Rückkehr zur Mimesis findet bereits in Malabous Erkenntnis statt, dass „jeder Akt des Formens, Reparierens, Umbildens“, um den es bei der Plastizität geht, „die Rückkehr der Wiederholung illustriert.“ (2015b, S. 71). Und in einer spiegelbildlichen Wendung fügt sie hinzu: „Die Wiederholung ist zur Frage geworden, die uns befragt.“ (S. 71). Die Mimesis, so habe ich geltend gemacht, ist nicht nur das Subjekt, das Fragen stellt; sie ist auch das Subjekt *von* dieser Frage – und dieses fragende Subjekt führt uns durch die andere Seite des Spiegels.

Andererseits haben wir uns gegen die Schultern einer alten Genealogie philosophischer Ärzte gestemmt, die Plastizität und Imitation als zwei Seiten des Homo mimeticus betrachteten. Lacoue-Labarthes unzeitgemäße Frage bringt uns zu der Frage, ob die Plastizität vielleicht nichts weniger als eine zeitgenössische Wiederholung eines alten Pharmakons ist. Das heißt eines stärker verkörperlichten, affektiven und materiellen Pharmakons, dessen logische und pathologische Wirkungen immer den großen dialektischen Fortschrittserzählungen oder Bewusstwerdungen entgehen – u. a. politischem Fortschritt und aufgeklärtem Bewusstsein. Wenn die Doppeldiagnose der Plastizität eine alte Pharmakologie der Mimesis widerhallen lässt, die die Grenze zwischen Aktivität und Passivität, Form geben und Form empfangen, Figures des Theaters und des Faschismus, *logos* und *pathos*, Therapie und Krankheit verwischt, erfordert diese etwas unterschiedliche Wiederholung dringend weiterhin eine Diagnose – wenn auch nur

deshalb, weil die dunkle Wirklichkeit politischer Pathologien, die die plastischen Massen zur Beute des mimetischen Unbewussten machen, Gefahr läuft, die zum Bewusstsein kommende fiktionale Logik der Plastizität platzen zu lassen.

Lacoue-Labarthes' spiegelbildliche Reflexionen beanspruchten nie, ganz originell zu sein. Wie er es in einer bekennenden, theatralischen, aber auch hermeneutischen Wendung formuliert: „Ich bin nur ein Bote, ein Sprecher. Sagen wir, ein ‚*passeur*‘ (einer, der vorbeigeht) (Lacoue-Labarthe, 2000, S. 102). Die Botschaft wurde wohl vernommen; die Rolle des *passeur* wird jetzt erneut gespielt. Daher kann man die Echos in der *Wiederkehr* zum Homo mimeticus hören. Aus dem Raum zwischen vorbeiziehenden Phrasen, ästhetischen Eindrücken und vielgestaltigen Subjekten nahm unsere genealogische Gebärde die scheinbar einfache Form des Spiels an. Während sie mit Knetmasse spielten, stürzten Tochter und Vater im Vorbeigehen die neue Form der Plastizität um. Und unter Platon fanden wir den formgebenden Abdruck einer komplexen janusköpfigen Figur: ein altes *Pharmakon*, das die beiden Seiten dessen erfasst, was wir in Ermangelung eines besseren Ausdrucks als Plastizität der Mimesis bezeichneten.

## KAPITEL 5: MIMIKRY BEI TIEREN UND MENSCHEN

Das Ziel ist offensichtlich *die Angleichung an die Umgebung*.

– Roger Caillos

Bis zum heutigen Tag ist der französische transdisziplinäre Denker Roger Caillois in der kritischen Theorie eine Randfigur geblieben. Als unzeitgemäßer und nicht-klassifizierbarer Schriftsteller, der von heiligen und politischen Ritualen, vom Spiel und Spielen, dionysischer Besessenheit und nicht-menschlicher Entrücktheit, Mimikry bei Tieren und Inschriften auf Steinen fasziniert war, entwickelte er das, was er als „diagonale Wissenschaft“ bezeichnete, die fachspezifische Diskurse überschreitet und sich nie den herrschenden Schulen anpasste, die – vom Surrealismus bis zur Psychoanalyse, vom Strukturalismus zum Poststrukturalismus – die intellektuelle Bühne Frankreichs im letzten Jahrhundert beherrschten und einen langen Schatten auf verschiedene Stränge kritischer Theorie auf der ganzen Welt warfen, die Caillois auch weiterhin an den Rand akademischer Diskurse verbannen. Bestenfalls wird er als negatives Double seines inzwischen einflussreichen Widerparts Georges Bataille betrachtet. Bataille, der während seines Lebens ebenfalls nicht gelesen wurde, wurde in den 1960er Jahren von Figuren wie Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy und anderen Denkern an den Rändern der Philosophie wiederbelebt, die ihn als eine heterogene Inspirationsquelle für die linguistische Wende und in jüngerer Zeit auch für die mimetische Wende ansahen.<sup>101</sup>

Nach einem Jahrhundert harmloser Vernachlässigung ist es jetzt an der Zeit, voll anzuerkennen, dass Caillois' diagonale Theorie des Mimetismus (*mimétisme*), die so verschiedene Diskurse oder *logoi* wie Ästhetik, Anthropologie, Philosophie, Psychoanalyse und Biologie überbrückt, nicht nur eine bedeutende Rolle bei der Entwicklung fiktiver Theorien des Ichs im vergangenen Jahrhundert spielte; als nicht anerkannter Vorläufer hilft er uns auch dabei, das dynamische Wechselspiel zwischen menschlichem Mimetismus und der Mimikry bei Tieren zu erklären, das den binären Gegensatz der Vergangenheit zwischen Natur und Kultur überschreitet und ebenso über objektorientierte und subjektorientierte ontologische binäre Gegen-

---

<sup>101</sup> Zu einem sachkundigen Sammelband über Batailles Einfluss auf die linguistische Wende, der Caillois kaum erwähnt, siehe Botting und Wilson, 1997; zu Batailles Beitrag zur mimetischen Wende mit dem Verweis auf vorläufige Verbindungen zu Caillois siehe Lawtoo, 2013, S. 209–280 und 2018a.

sätze in der Gegenwart hinausgeht.<sup>102</sup> Um Caillois' Beitrag zu den neuen Mimetic Studies richtig einzuschätzen, wollen wir ihn als einen Denker vorstellen, der seine Theorie des Mimetismus nicht in einer Position epistemischer Isolation entwickelte, sondern in einer Kommunikationsbeziehung mit anderen Imitationstheoretikern, denen er begegnete.

## MIMETISCHE BEGEGNUNGEN: LACAN, BATAILLE, CAILLOIS

Caillois' Name ist in der Regel mit Bataille verstrickt, und zwar aufgrund ihrer gemeinsamen intellektuellen Anstrengungen, die Macht des Heiligen in modernen Gesellschaften im Gefolge des Surrealismus in den späten 1930er Jahren neu zu bewerten, einer Zeit, die vom heraufziehenden Schatten des Krieges heimgesucht wurde. So könnte es als bloße anekdotische Koinzidenz erscheinen, dass es eine noch einflussreichere Figur war, die mit surrealistischen Projekten verbunden war und die Caillois 1934 mit Bataille bekannt machte, nämlich Jacques Lacan. Wie Caillois sich in einem Interview erinnert: „Ich begegnete Bataille erstmals in Jacques Lacans Wohnung. Danach trafen wir uns recht häufig, und gemeinsam mit Michel Leiris hatten wir die Idee, eine Forschungsgruppe zu bilden, die anschließend zum Collège de Sociologie wurde.“ (zitiert in Frank und Naish, 2003, S. 143). Ohne sich dessen bewusst zu sein und daher in unserem spezifischen Sinne unbewusst, entfachte Lacan eine Zusammenarbeit zwischen Caillois, Bataille und Michel Leiris, die anhand der berühmten Springbohnen-Episode Zeuge eines Bruchs mit dem Surrealismus wurde.

Es lohnt sich, sich diese mythische Episode ins Gedächtnis zurückzurufen. Der Geschichte zufolge begegneten sich Breton, Caillois und Lacan auf einem Markt und kamen zu einem Stand mit rätselhaften mexikanischen Bohnen namens „Springbohnen“. Um das Geheimnis gleich zu Beginn zu offenbaren – Spoiler-Alarm –, sie werden von einer Larve bewohnt, die die Bohnen zum Springen bringt. Caillois, der das Vorhandensein der Larve vermutete, wollte die Bohnen aufschneiden, um die Quelle der Bewegung zu verstehen; Breton wandte ein, dass ein solches positivistisches Verständnis das Geheimnis zerstören würde. Darauf Caillois: „Das Irrationale: geschenkt. Aber zuerst und vor allem muss es kohärent sein.“ (zitiert in Frank, 2003, S. 85). Zu wissen oder nicht zu wissen, das scheint die Frage gewesen zu sein. Dieser eskalierende Wettkampf führte zu Caillois' Bruch

<sup>102</sup> Zu einer guten Auswahl englischer Übersetzungen von Caillois' Werk siehe Frank, 2003; für französische Leser gibt es eine umfangreiche Auswahl in Caillois, 2008. Das Folgende bezieht sich auf beides und umfasst auch andere Bücher.

mit Breton und dem Surrealismus. Von Lacan wird gesagt, dass er wegging, aber nicht ohne Caillois' Einsicht in den Mimetismus in seiner Tasche, bzw. vielmehr in seiner Theorie, mitzunehmen, wie wir noch sehen werden.

Caillois' Bruch mit dem Surrealismus verhinderte nicht die Bildung anderer transdisziplinärer Gruppen. Gemeinsam mit Michel Leiris und unter der Führung von Bataille wurde Caillois Teil einer fakultativen Gemeinschaft heterogener Denker, die sich 1937 unter der Rubrik *Collège de sociologie (1937–1939)* versammelte (Hollier, 1998). Als Alternative zu surrealistischen Gruppen bestand das Ziel des Collège darin, merkwürdige, möglicherweise magische, aber nichtsdestotrotz wirkliche Phänomene der Entrücktheit zu erklären, die damals an der Schwelle des Krieges einen Schatten auf Europa warfen; unter neuen Masken bedrohen solche Phänomene jetzt die Gegenwart, die ebenfalls vom Grauen des Krieges heimgesucht wird. Daher rührt die Dringlichkeit, in Gesellschaft von Caillois auf das Collège zurückzublicken, um uns auf neue kommende mimetische Phänomene vorzubereiten.

Nachdem es am Vorabend des II. Weltkriegs von Bataille, Caillois und Leiris gegründet worden war, versammelte das Collège heterogene Denker, deren Interessen nicht durch fachspezifische akademische Zugehörigkeiten eingeschränkt waren. Stattdessen teilten sie eine Sorge um den Wert der Geisteswissenschaften, um die Gegenwart zu verstehen und bereiteten auch den Weg für Überlegungen bezüglich der Zukunft. Es umfasste Figuren wie Walter Benjamin, Jean Wahl, Pierre Klossowski, Denis de Rougemont, Alexandre Kojève unter anderen Teilnehmern, deren gemeinsames Ziel darin bestand, beunruhigende Phänomene zu erklären, die die Anthropologen im Gefolge Émile Durkheims und Marcel Mauss' gewöhnlich unter der Rubrik des „Heiligen“ gruppierten, das für so genannte „primitive“ Gesellschaften zentral war.

Etwas später machten diese unzeitgemäßen Figuren geltend, dass heilige Zustände der Entrücktheit, die beim Schamanismus, bei der Magie, der Tragödie, bei Feierlichkeiten, beim Sex, politischer Macht unter anderen heterogenen Phänomenen eine Rolle spielen, welche in der Regel an die Ränder der akademischen Welt verbannt wurden, genau im Zentrum „moderner“ und vermeintlich „zivilisierter“ westlicher Gesellschaften ebenfalls wieder an die Oberfläche traten. Dabei machten sie von Durkheims und Mauss' anthropologischen Einsichten in das „Heilige“ und in das „Aufbrausen“, das es erzeugt, einen zeitgenössischen kritischen Gebrauch. Sie deckten affektive, ansteckende und in diesem Sinne imitative Prinzipien auf, die über die individualistische Problematik der Bildung eines autonomen, solipsistischen und narzisstischen menschlichen Ichs hinausgingen.

Außerdem führten sie die Mimesis über das Lustprinzip hinaus, indem sie sich mit Realitätsprinzipien wie Militär, Krieg und totalitären Führern auseinandersetzten, vor allem mit Hitler und Mussolini, die in den späten 1930er Jahren einen politischen Schatten auf die europäischen Demokratien warfen. Trotz der Pluralität der Perspektiven, die das Collège damals umfasste, bestand die treibende Unterströmung darin, gesellschaftliche, anthropologische, ästhetische und politische Phänomene der Massenanstekung zu erklären, die vor allem über den Faschismus und Nazismus berauschende Formen einer hypnotischen Entpersönlichung in einem noch nie dagewesenen kollektiven Maßstab erzeugte. Weit vor dem Strukturalismus, geschweige denn Poststrukturalismus, dezentrierten diese unzeitgemäßen Denker somit eindeutig den Mythos eines autonomen, rationalen und eigenständigen Subjekts oder *Homo sapiens*, während sie den Weg für die Rückkehr der Aufmerksamkeit auf ein relationales, durchlässiges und verkörpertes Subjekt ebneten, das für menschliche und umweltbezogene Kräfte offen war und das wir als *Homo mimeticus* bezeichnen.

Die Meinungsverschiedenheiten im Zentrum des Collège führten schließlich auch zu einem Bruch zwischen Caillois und Bataille; doch es blieb ein geteilter Konsens übrig: Die Teilnehmer waren sich tendenziell einig, dass die modernen Menschen durch ansteckende Flüsse eines berausenden Aufbrausens äußerst gefährdet sind. Diese Flüsse konnten nicht einfach durch eine Form von mimetischem Rassismus, der für ethnozentrische koloniale Prinzipien kennzeichnend ist, die in der Periode der Moderne dominant waren, außerhalb der „Zivilisation“ projiziert werden. Das Herz der Dunkelheit, so stimmten sie unausdrücklich mit Conrad überein, war nicht im Zentrum Afrikas, sondern stattdessen im Zentrum Europas. Dabei registrierten sie, dass dieses pochende Herz dazu neigt, eine Doppelbewegung der Anziehung und Abstoßung hervorzubringen, die, darin waren sich Bataille und Caillois einig, für heilige Formen mimetischer Kommunikation mit verzaubernden Kräften wesentlich ist. Wenn das Subjekt der *Aufklärung* diese Zwickmühlen an den Grund mythischer Höhlen in der philosophischen Vergangenheit verbannt hatte, waren sich Bataille und Caillois darin einig, dass sie trotzdem auch die *vita mimetica* ihres gegenwärtigen Staatswesens beseelen.

## EIN VORLÄUFER DER MIMETIC STUDIES

Fast ein Jahrhundert später sind wir jetzt in einer guten Position, um die Aussagekraft dieser heterogenen Themen neu zu bewerten. Unter der Brücke ist viel Wasser hindurchgeflossen, und viele Veränderungen zum

Besseren fanden statt, durch die zumindest der Westen, wenn auch nicht die Welt im Allgemeinen in der Nachkriegszeit sicherer wurde. Und doch, wenn es um die ansteckenden Flüsse mimetischer Affekte und die gewaltsamen Zuspitzungen geht, die sich ergeben, wenn das Staatswesen unter den Bann (neuer) faschistischer und totalitärer Führer gerät, sind wir weit davon entfernt, so weit fortgeschritten zu sein, wie viele gehofft hatten.<sup>103</sup> Dank der jüngsten Wiederkehr des Interesses an der theoretischen Relevanz des Collège in einer Zeit, die zwar kein glasklares Spiegelbild der späten 1930er Jahre ist, aber dennoch ähnliche Sorgen um Probleme der Ansteckung von Massen, des neofaschistischen Charismas, hypnotischen Zaubers, magischer Einflüsse, autoritärer Lügen, imperialer Kriege und gewaltsamer Zuspitzungen widerhallen lässt, die von autokratischen Phantomen ausgelöst werden, erweisen sich sowohl Batailles als auch Caillois' Darstellungen der faschistischen Psychologie und der Funktionsweise eines kommunikativen *sym-pathos*, das wohl oder übel wie ein Fluss durch die Poren des Homo mimeticus fließt, als (un)zeitgemäße Beiträge, um sich mit Herausforderungen der Gegenwart und der Zukunft auseinanderzusetzen.

Mit nur wenigen Ausnahmen blieb Caillois im vergangenen Jahrhundert in der Regel im Schatten seines früheren Freundes und Mitarbeiters.<sup>104</sup> Das Zeitalter des Anthropozäns ist durch die zunehmende Erkenntnis gekennzeichnet, dass die Mächte der Mimesis menschliche und nicht-menschliche Lebewesen in planetarische Kräfte verstricken, die nicht in die strukturalistischen binären Gegensätze hineinpassen, welche Natur und Kultur, menschliches und nicht-menschliches Handeln klar und deutlich aufteilen. In dem Maße, wie wir tiefer in dieses Zeitalter eindringen, ist es vielleicht Caillois, der uns am besten dabei helfen kann, dem Trugschluss des Anthropozentrismus zu begegnen und ihn zu überwinden, der vergangenen Theorien der Mimesis innewohnt, die die vielgestaltigen Erscheinungsformen des Homo mimeticus in der Gegenwart und Zukunft nicht mehr im Zaum halten können.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Zur Relevanz von Caillois' Kritik des (neuen) Faschismus am Collège siehe Lawtoo, 2019, S. 53–128. Zu Caillois' ambivalenter Bewertung des Heiligen und der Hierarchie, die es impliziert, siehe Hollier, 1993, S. 56–59. Während ich dieses Buch im Frühling 2022 abschließe, marschiert Russland in die Ukraine ein und reanimiert das Grauen des Krieges in Europa und die Bedrohung einer globalen atomaren Eskalation.

<sup>104</sup> Zu einer sachkundigen Einführung in Caillois siehe Frank, 2003, S. 1–53; siehe auch Hollier, 1993, S. 55–71

<sup>105</sup> Zur Sonderausgabe einer Zeitschrift über *Mimicries*, die Caillois gewidmet ist, in der eine gekürzte Fassung dieses Kapitels veröffentlicht wurde, siehe Stuker und Tumlrir, 2022; zu einer sachkundigen Erörterung von Caillois im Kontext der posthumanen Mimesis siehe

Wir haben bereits gesehen, dass das mimetische Vermögen in spiegelnden, chamäleonartigen Mechanismen der Mimikry verwurzelt ist, die wir mit nicht-menschlichen Lebewesen teilen. Insofern sie in Urzeiten wurzelt und von dem Versuch motiviert wird, „seinen Verfolgern [zu] entgehen“ (M 26, KSA 3.36), spürte Nietzsche sehr schnell, dass die „Mimikry“ in die Evolutionsgeschichte von *Homo sapiens* eingebettet ist und moralische Vorurteile, Herdenverhalten, und eine Tendenz unter Philosophen, sich „unter der Allgemeinschaft des Begriffes ‚Mensch‘ [zu verbergen]“ (S. 28), prägt. Dieser Trieb zur Verschmelzung vor gesellschaftlichen, politischen, moralischen, intellektuellen sowie natürlichen und umweltbezogenen Hintergründen erzeugt eine Durchlässigkeit für menschliche und nicht-menschliche Einflüsse, die die ontologischen Fundamente des Ichs erschüttern und das hervorbringen, was wir im Anklang an Nietzsche stattdessen als Phantom-Iche bezeichnen.

Vor diesem Hintergrund, der unsere Genealogie des *Homo mimeticus* prägt, ist eine Neubewertung der Mimesis jenseits des Anthropozentrismus dringend erforderlich, um die neuen Mimetic Studies auf die Höhe der zeitgenössischen Entwicklungen zu bringen. Lange Zeit haben Philosophen tatsächlich die Gattung *Homo* als *die* am stärksten nachahmenden Lebewesen *par excellence* bestimmt. Wie Aristoteles bekanntlich in der *Poetik* sagt: „[J]a gerade dadurch unterscheidet sich der Mensch von den anderen Lebewesen, daß er die größte Fähigkeit zur Nachahmung hat; auch die ersten Lernschritte macht er durch Nachahmen.“ (2008, S. 6). Diese Aussage hat nichts an Interesse verloren, wenn wir versuchen, die logischen und pathologischen Erscheinungsformen des allzumenschlichen Triebs zur Nachahmung im gegenwärtigen Jahrhundert neu zu bewerten. Und doch bedeutet das nicht, dass es nicht-menschlichen Tieren an der „natürlichen Neigung“ zur „mimetischen Tätigkeit“ fehlt (S. 27). Ganz im Gegenteil. Lange vor dem nonhuman turn verfolgt Caillois‘ nicht-anthropozentrische Darstellung der Mimikry bei Tieren und Menschen das nietzscheanische Projekt, die Menschen im Allgemeinen und ihre mimetischen Triebe im Besonderen wieder in die Natur einzuschreiben. Er tut das, indem er die Menschen wieder mit einer tierhaften Mimikry in Berührung bringt, die wohl oder übel auch für die Natur des Menschen wesentlich ist. Auch wenn Caillois‘ Aufmerksamkeit auf die Kontinuitäten zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Mimikry oft als diffus surrealistisch verspottet wurde, stand er nie unter dem Bann der surrealistischen Faszination aufgrund von magischen Geheimnissen. Im Gegenteil, wie die Episode der Springbohnen



deutlich machte, wollte er die Geheimnisse in der Natur verstehen, um die menschliche Faszination von magischen Kräften besser zu verstehen, die er für in biologischen und umweltbezogenen Kräften verankert hielt – immanente, materielle Kräfte, die uns im Augenblick immer noch unterstützen, die aber auch mit unserer Hilfe drohen, uns auszulöschen.

Erst in jüngerer Zeit, im Gefolge neuer materialistischer Wenden zum Nicht-menschlichen hat Caillois' Denken eine größere Zugkraft in den sichtbaren Strängen kritischer Theorie gewonnen. Auch wenn die Macht der Mimesis zur Öffnung des Ichs für einen (nicht-)menschlichen „Beeinflussungsprozess, der unter der Bewusstseinschwelle wirkt“ (Bennett, 2020, S. xvii) lange marginalisiert wurde, trägt auch Jane Bennett, die für ihre bahnbrechenden Arbeiten zum nonhuman turn und den pulsierenden Gegenständen, die dieser beinhaltet, bekannt ist, gegenwärtig ebenfalls zur mimetischen *Wieder-kehr* bei.<sup>106</sup>

In einem produktiven Dialog, der von wechselseitigen Einflüssen animiert wird, erkennt Bennett kürzlich beispielsweise an, dass Caillois' Interesse an der „automatischen Biomimesis, die zerstörerisch auf die Individuation wirkt“ (S. xvii), für ihre „Rückkehr zur Frage nach dem Ich“ (S. xii) wesentlich ist. Dieses Ich ist anfällig für „veränderte Bewusstseinszustände“, „Einfluss“ und „Mitgefühl“ (S. xi, xv) unter anderen affektiven Kräften, die Phantom-Iche beseelen.

Dank der kollektiven Bemühungen zur Förderung der *Rück-kehr* zu einer anderen, immanenten und relationalen Auffassung unbewusster Nachahmung wird das mimetische Unbewusste, das einst im Freudschen Jahrhundert vernachlässigt wurde, jetzt in verschiedenen Strängen kritischer Theorie im gegenwärtigen Jahrhundert ernst genommen. Caillois nimmt eine entscheidende und bislang weitgehend nicht anerkannte Rolle als Vermittler oder *porteur* zwischen dem nonhuman turn und der mimetischen Wende ein. Tatsächlich beruhte seine vergleichende, transdisziplinäre, oder wie er sie nannte, „diagonale“ Darstellung des *mimétisme* auf einer materialistischen Ontologie, die über binäre Gegensätze der menschlichen/nicht-menschlichen, subjektorientierten und objektorientierten Ontologien hinausgeht; in einer Zeit, die von strukturalistischen Gegensätzen zwischen

<sup>106</sup> Über den neuen Materialismus und die Mimesis siehe Bennett, 2017; zur Rückgewinnung von Caillois' materialistischer Theorie des Mimetismus für einen demokratischen Pluralismus siehe Bennett, 2020, S. 74–78, S. 86–88. Diese genealogischen Verschränkungen wurzeln in wirklichen Begegnungen, die während meiner Anstellung an der Johns Hopkins University von 2013 bis 2016 stattfanden: Wenn ich Jane einlud, um sich mit Lacoue-Labarthes Werk auseinanderzusetzen, revanchierte sie sich mit einer Einladung meiner Person, um in Caillois' Werk einzuführen. Wie Kapitel 8 deutlich macht, wird unser Austausch fortgesetzt.

Natur und Kultur beherrscht war, wurde sie lange marginalisiert und sollte heute aus Gründen wiederbelebt werden, die in die Genealogie verwoben sind, die wir in diesem Buch im Besonderen nachzeichnen und die auch weiterhin die neuen Mimetic Studies im Allgemeinen antreiben wird. Um dafür den Weg zu bereiten, werde ich zwei Schritte in dieser Richtung unternehmen.

Erstens ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass es nicht nur Lacan war, der Caillois einen Gefallen tat, indem er ihn schon früh in dessen Werdegang mit Bataille bekannt machte; in einer spiegelbildlichen Geste erwiderte Caillois den Gefallen, indem er Lacan mit theoretischen Einsichten in Spiegelprozesse der Bildung und Auflösung der Psyche versorgte, die als theoretische Blaupause für die berühmte Theorie des „Spiegelstadiums“ des letzteren dienten (Lacan, 1996 [1949]). Auch wenn dieser häufig in Sammelbänden reproduzierte Text einen solchen Zauber auf die strukturalistische und später auf die poststrukturalistische Generation ausgeübt hat, so ist doch nicht hinreichend betont worden, dass Lacans Dialektik der „Beziehung [...] zwischen dem Organismus und seiner Realität – oder wie man zu sagen pflegt, zwischen der *Innenwelt* und der *Umwelt*“ (S. 66) – auf Imitationsprinzipien beruht, die für das Collège im Allgemeinen zentral waren und von Caillois im Besonderen skizziert wurden. Er tat das in seinem oft erwähnten, aber wenig erforschten Essay mit dem Titel „Mimikry [*Mimétisme*] und die legendäre Psychasthenie“ (Caillois, 1938/2023),<sup>107</sup> in dem Caillois materialistische Grundlagen für den Homo mimeticus legte, die über die binären Gegensätze des Menschlichen und Nicht-menschlichen, der Mimikry bei Tieren und des Mimetismus beim Menschen, aber auch über die psychische *Innenwelt* und die äußere *Umwelt* hinausgehen.

Mit wenigen Ausnahmen sind die spiegelbildlichen Kontinuitäten zwischen Lacan und Caillois mit Bezug auf Probleme der Imitation in der Regel in psychoanalytischen Kreisen, die ein stärkeres Interesse an Lacans ursprünglicher Neufassung von Freudschen oder sprachlichen Prinzipien hatten, unbemerkt geblieben oder wurden heruntergespielt. Aber Matthew Potolsky erkannte an, dass „Caillois‘ Erörterung der Mimikry bei Insekten [...] einen entscheidenden Einfluss auf Lacans Theorie des Spiegelstadiums hatte.“ (2006, S. 140).<sup>108</sup> Da die Freudsche und die linguistische Wende nun

<sup>107</sup> Im Folgenden übersetze ich Caillois‘ *mimétisme* als „Mimetismus“ und behalte „Mimikry“ für die Fälle vor, in denen Caillois den englischen Begriff benutzt, und für die Mimikry bei Tieren.

<sup>108</sup> Zu einer kurzen, aber sachkundigen Erörterung von Caillois‘ Theorie des Mimetismus siehe Potolsky, 2006, S. 142f.

hinter uns liegen und der nonhuman turn und die Umweltwende vor uns, ist jetzt in der Tat der Zeitpunkt, Caillois aus dem theoretischen Hintergrund hervorzuholen, in den er lange verbannt war. Das bedeutet auch, dass sein Einfluss auf einst herrschende Theorien des Homo mimeticus von einer weniger anthropozentrischen Perspektive aus neu bewertet werden muss. Wenn wir über das imaginäre Bild eines narzisstischen Ichs hinausblicken, dessen Einheit auf der spiegelnden Oberfläche eines Spiegels reflektiert wird, zeigen die Objektive der Genealogie, wie tief Caillois' formgebender Abdruck auf Lacan tatsächlich war. Wie wir sehen werden, schrieb Lacan tatsächlich im Schatten von Caillois' Materialismus in seiner spiegelbildlichen und somit umgekehrten Darstellung der Geburts des Ichs – aus einem Idealbild oder einer *imago*.

Zweitens, was vielleicht wichtiger ist, überbrückt Caillois' Darstellung des Mimetismus so verschiedene Fachgebiete wie die Psychologie, Anthropologie, Ästhetik und Biologie unter anderen *logoi*, um diagonale Verbindungen zwischen menschlichen Pathologien und nicht-menschlichen Kräften zu erforschen. Dabei lenkt er die Aufmerksamkeit auf das Wechselspiel zwischen der Mimikry bei Tieren und dem Mimetismus beim Menschen, und zwar in Hinsichten, die in der Vergangenheit als „anthropomorph“ abgetan oder einfach ignoriert wurden. Doch unter den Mimesistheoretikern des 20. Jahrhunderts ist es wohl Caillois, der bei der Entwicklung sowohl einer Wissenschaft als auch einer Poetik der Mimesis am weitesten ging. Diese Wissenschaft und Poetik gehen über das hinaus, was wohl einer der größten Trugschlüsse des gegenwärtigen Jahrhunderts ist, nämlich der „Anthropozentrismus“ und die Blindheit für die handelnde Kraft nicht-menschlicher Einflüsse, die er beinhaltet.

Indem er den Vorwurf des Anthropozentrismus vorwegnimmt und ihm widerspricht, was von einem agonistischen Zug verdoppelt wird, der unzeitgemäße Denker kennzeichnet, bietet Caillois eine Kritik am Anthropozentrismus, die zwar in der Vergangenheit auf taube Ohren gestoßen ist, die aber in der Gegenwart Resonanz finden sollte. „Menschen sind Lebewesen wie andere, ihre Biologie ist auch die anderer Lebewesen.“ (Caillois, 2008, S. 484). Und mit einem in die Zukunft gerichteten Pfeil fügt er hinzu: „Mir scheint, dass, wenn dies kein Anthropomorphismus ist, dann ist es Anthropomorphismus, den Menschen aus der Welt und aus der gemeinsamen Gesetzgebung auszuschließen.“ (ebd.) Diese agonistische spiegelbildliche Umkehrung der Perspektiven, die die Kritik am Anthropomorphismus in eine Gegenkritik am Anthropozentrismus verwandelt, beginnt heute erst, ernst genommen zu werden. Tatsächlich treten wir in ein neues Zeitalter ein, das den *Homo sapiens* in einer Genealogie neu begreift, die nicht nur

Teil der Natur ist, sondern auch zur Veränderung der eigentlichen Geologie beiträgt, auf der die Natur lebt und stirbt – einschließlich der menschlichen Natur.

Wie der Eintritt in das Zeitalter des Anthropozäns seit der großen Beschleunigung der 1950er Jahre, deren Grundlagen mindestens bis auf die industrielle Revolution der 1750er Jahre zurückgehen (Crutzen und Stoermer, 2000), deutlich gemacht hat, sind Menschen nicht im üblichen anthropozentrischen Sinne außergewöhnlich, dass sie von der Natur getrennt sind und deshalb über ihr stehen. Vielmehr sind wir außergewöhnlich in dem Sinne, dass wir „für viele Jahrtausende und vielleicht Millionen Jahre eine wichtige geologische Kraft [sind und] bleiben werden.“ (S. 41). Das bedeutet auch, dass Menschen nicht von den nicht-menschlichen Einflüssen subtrahiert werden können, die sie in Bewegung gesetzt haben, und jetzt anhand von spiralförmigen Feedbackschleifen, die wir von Beginn an gezeichnet haben, die zeichnende Hand als nicht-menschliche Hand offenbaren und – mit aller Macht – die Bildung und Umbildung des menschlichen Lebens widerrufen. Wie William Connolly es formuliert, sollte diese materialistische Umkehrung der Perspektiven „uns für eine Vielzahl nicht-menschlicher Kraftfelder sensibel machen“ (2013, S. 9), die bereits in aller Eile allzumenschliche Grenzen auslöschen, welche künstlich gezogen wurden, um menschliche Lebewesen von den Umwelten zu unterscheiden, von denen wir grundlegend abhängen. In dem Maße, wie die Menschheitsgeschichte gegenüber der längeren, tiefen Geschichte des Lebens auf der Erde neu begriffen wird, ist es ernüchternd, sich daran zu erinnern, dass die Geschichte von *Homo sapiens* als Gattung relativ kurz ist (ca. 300 000 Jahre). Tatsächlich sind wir Teil einer alten Genealogie von Homininen, die *Homo sapiens* „zum letzten überlebenden Zweig auf einem riesigen und komplex verzweigten Busch“ macht (Tattersall, 2022). Wenn wir die noch kürzere Geschichte der menschlichen Zivilisation mittels der Entwicklung der Landwirtschaft (ca. 12 000 Jahre) betrachten, die zu organisierten Stadtstaaten führte, und sie mit den jüngsten anthropogenen Angriffen auf die Biosphäre der letzten 50 Jahre vergleichen, riecht die Rede von „vielen Jahrtausenden oder Millionen Jahren“ der Zukunft für *Homo sapiens*, gelinde gesagt, nach einem unrealistischen Optimismus. Wenn wir nicht dringend den Kurs ändern und die metamorphotischen Kräfte der Mimesis zum Besseren nutzen, sehen die Genealogen keine lange Zukunft vor uns.

Während die neuen Klimawissenschaften zuverlässige empirische Informationen liefern, die gegenwärtig die Human- und Geisteswissenschaften umwandeln, würde sich die Zusammenarbeit als nutzbringend erweisen. Tatsächlich könnte es eine Überkreuzungsbeziehung zwischen Ma-

gie und Naturwissenschaft in dem Sinne geben, dass die Naturwissenschaft ebenfalls manchmal von sich entwickelnden magischen Überzeugungen geleitet wird – und der Magie fehlt es zuzeiten nicht an naturwissenschaftlichen Einsichten. Was Connolly über die Humanwissenschaften sagt, gilt auch allgemeiner für die Naturwissenschaften: Es gibt tatsächlich eine „Notwendigkeit [...], sich von Zeit zu Zeit auf kreative Weise bei literarischen und künstlerischen Praktiken aufzuhalten“, um die „Zerbrechlichkeit der Dinge“ zu bewältigen (2013, S. 16). Als unzeitgemäßer Vorläufer, der über die Trennung zwischen Naturwissenschaft, Humanwissenschaften und Literatur hinweg arbeitete, ist Caillois in dieser Hinsicht ein guter Verbündeter. In dem Maße, wie wir tiefer in das Zeitalter des Anthropozäns hineinsegeln, scheint es, dass Caillois' Vorahnungen einer Endzeit so klangen, dass sie näher am Realitätsprinzip lagen: „Das Ziel ist offensichtlich die *Angleichung an die Umgebung* [milieu].“ (Caillois, 2023, S. 116).

Aber bevor wir das Ende erreichen, wollen wir in der Nähe des Anfangs beginnen. Das beinhaltet die Darstellung von Caillois' diagonaler Theorie des Mimetismus als Vorläufer einer mimetischen Wende, die, wie inzwischen deutlich sein sollte, über binäre Gegensätze des Menschlichen und Nicht-menschlichen und über den anthropozentrischen Fehlschluss hinausgehen, die diese implizieren.

## ZU EINER DIAGONALEN WISSENSCHAFT DER MIMESIS

Lange vor der affektiven und der kognitiven Wende, der neuen materialistischen und der Umweltwende ergänzte Caillois anthropozentrische Theorien der Mimesis, die auf menschliche Repräsentationstechniken beschränkt waren, aus der allgemeineren Perspektive der Mimikry bei Tieren, die auf Kontinuitäten zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen beruht, die bis zur anorganischen Materie hinabreichen. Auf diese Weise bereitete er den Weg für einen nonhuman turn, der erst in den letzten Jahren entstand. Dabei konzentrierte er sich auch auf die Mimesis als einen diagonalen Begriff, der subjektorientierte und objektorientierte Ontologien überbrückt, um die verwickelten Kontinuitäten zwischen den beiden zu artikulieren, die jetzt auch für die neuen Mimetic Studies zentral sind. Das tat er von den Rändern der akademischen Welt aus auf der kritischen Seite, aber auch vom „Rand des Surrealismus“ (Frank, 2003) auf der Seite der Ästhetik. Dadurch eröffnete er diagonale Gespräche zwischen der objektiven Strenge der Naturwissenschaft und der subjektiven Intuition der Geisteswissenschaften, ohne einen binären Gegensatz zwischen den beiden zu errichten.

Einer von Caillois' schärfsten naturwissenschaftlich/ästhetischen Keilen war in der Tat die Mimesis des Verhaltens oder, wie er es nannte, der „Mimetismus“ (*mimétisme*). Tatsächlich rückte er die biologische Tatsache in den Vordergrund, dass das menschliche „mimetische Vermögen“, wie Walter Benjamin es in seinem berühmten Essay von 1933 nannte, nicht nur vom Standpunkt der visuellen Repräsentation betrachtet werden sollte und auch von der Geburt der Sprache nicht völlig überschattet war. Im Gegenteil beseelt es auch weiterhin auf unmerkliche, häufig magische, aber nichtsdestotrotz immanente, materielle und erfahrungsbezogene Weisen heterogene Kontinuitäten zwischen menschlicher und tierischer Mimikry in der Welt der Natur. Wie Caillois es bündig formuliert: „Ich werde niemals müde werden, folgendes zu sagen: Beide [Menschen und nicht-menschliche Lebewesen] gehören zu ein und derselben Welt“ (2003a, S. 343).<sup>109</sup> Diese Wiederholung blieb im vergangenen Jahrhundert ungehört, aber in dem Maße, wie der anthropogene Klimawandel sowohl das menschliche als auch das nicht-menschliche Leben auf der Erde verwüstet, gibt es bessere Chancen, sie im gegenwärtigen Jahrhundert zu hören.

Eine Metamorphose ist tatsächlich dringend vonnöten. Das bedeutet auch, dass die kulturelle „Umwandlung“ des mimetischen Vermögens, das wir bis auf vorgeschichtliche Zeiten zurückverfolgt haben, auf breiteren nicht-menschlichen Grundlagen beruht, auf die sich der Homo mimeticus berufen sollte. Erinnern wir uns daran, dass Benjamin „den gewaltigen Zwang in früheren Zeiten, ähnlich zu werden und sich zu verhalten.“ (1977, S. 210), was heute immer noch eine Rolle spielt bei Kindern, die lebende und unbelebte Entitäten imitieren – „das Kind spielt nicht nur Kaufmann oder Lehrer, sondern auch Windmühle und Eisenbahn“ (ebd.). –, mit der abstrakteren oder „nicht-sinnlichen“ Ähnlichkeit der Sprache verglich, die man immer noch in onomatopoetischen Wörtern vernehmen kann. Caillois fügt hinzu, dass es einen zugrunde liegenden mimetischen Trieb oder eine Kraft gibt, der (die) nicht nur unterschiedliche Epochen der Menschheitsgeschichte, sondern auch die metaphysische Kluft zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-menschlichen überbrückt. Das ist eine entscheidende Ergänzung für eine Genealogie des Homo mimeticus für das Zeitalter des Anthropozäns.

Die kürzliche Zuwendung zur handlungsartigen Materialität der Dinge und zu Prozessen des (anders) Werdens, die so menschlich wie nicht-

<sup>109</sup> Wie Caillois es auch in einem verwandten Essay über die Gottesanbeterin formuliert, der Kontinuitäten zwischen Sexualität und Tod in der Welt der Insekten und Menschen feststellt: „In diesem homogenen Universum verläuft ein bruchloser Weg vom Verhalten des Insekts zum Bewusstsein des Menschen.“ (2023, S. 79).

menschlich sind, trägt gegenwärtig zu einer Rückkehr des Interesses an Caillois' wegweisenden Bemühungen bei, die Humanwissenschaften und die ästhetische Theorie über den Trugschluss des Anthropozentrismus hinauszuführen. Jane Bennetts schon erwähnte Bezugnahme auf Caillois, um ihren neuen materialistischen Ansatz gegenüber den mimetischen Vibrationen voranzutreiben, die die Materie und ein durchlässiges relationales Selbst verstricken, das genealogisch in einer Linie mit dem *Homo mimeticus* steht, ist ein typisches Beispiel, das seinen wachsenden Einfluss in der englischsprachigen Welt bezeugt, wie wir ausführlicher in Kapitel 8 sehen werden. Im Augenblick genügt es zu sagen, dass Caillois tatsächlich ein zeitgemäßere Denker im nietzscheanischen Sinne war, dass er seiner Zeit vorausseilte. Er sah die Wahnvorstellung dessen voraus, *Homo sapiens* als getrennt von der Natur zu postulieren und fügte dadurch den allzumenschlichen Wahnvorstellungen einen vierten narzisstischen Schlag zu. Die drei Schläge auf den Narzissmus beginnen gewöhnlich mit Kopernikus und Darwin und enden beim Namen von Sigmund Freud. Die retrospektive Genealogie ist zwar für den letzteren schmeichelnd, aber muss über anthropozentrische Prinzipien im gegenwärtigen Jahrhundert hinausgetrieben werden. Caillois tat das anhand dessen, was er als „diagonale Wissenschaft“ bezeichnete, die „latenten Komplizenschaften“ und „vernachlässigten Korrelationen“ (Caillois, 2003a, S. 347) zwischen unter anderem dem Mimetismus bei Tieren und Menschen besondere Aufmerksamkeit widmete und deren „untergründige Entsprechung“ (Caillois, 2008, S. 483) eine transdisziplinäre Perspektive erforderte, um überhaupt wahrgenommen zu werden.

Caillois' erste theoretische Formulierung einer „diagonalen Wissenschaft“ entwickelt methodologische Prinzipien, die wir für die Entwicklung unserer Theorie der Imitation ernst nehmen und entsprechen epistemischen Bedenken, die in einem allgemeineren Sinne für die neuen Mimetic Studies zentral sind. Wie er es in *Méduse et Cie* (1960) ausdrückt:

Gelehrte Wissenschaftler, die eine Menge über einen begrenzten Bereich wissen, sind nur selten in der Lage, eine bestimmte Art von Beziehung wahrzunehmen, die nur eine polyvalente Erkenntnis feststellen kann [...]. Es ist wahrscheinlich, dass eine kleine Anzahl von Forschern, die sich spontan der Untersuchung von Phänomenen widmen, die traditionelle Grenzen in verschiedenen Wissenschaften überbrücken [*enjambent*], am besten in der Lage sind, vernachlässigte Korrelationen zu entdecken, und das Netzwerk festgestellter Beziehungen vervollständigen können. (Caillois, 2008, S. 483f.)

Die poetische Metapher des *enjambement* ist sehr angebracht, denn sie überschreitet poetische und naturwissenschaftliche Grenzen. Ebenso

wie poetische Wendungen über verschiedene Zeilen hinweg miteinander verbunden werden können, so können auch wissenschaftliche Diskurse über verschiedene Fachbereichsgrenzen miteinander verbunden werden – wenn auch nur deshalb, weil sie beide Teil einer kontinuierlichen wissenschaftlich-poetischen Beschreibung der korrelierten *Patho-logien* des Homo mimeticus sind. Eine der zugrunde liegenden Annahmen des vorliegenden Buches ist tatsächlich, dass die Mimesis gerade ein solches diagonales bio-psycho-anthropo-politisch-ästhetisches Prinzip ist, das Fachbereichsgrenzen überschreitet oder *enjambe*.

Caillois' diagonale Beobachtungen sind besonders dazu geeignet, die verschiedenen Erscheinungsformen der Mimesis, die wir verfolgt haben, zu überbrücken. Er betont auch die Bedeutung sich überlappender Perspektiven auf vielgestaltige Phänomene, die, isoliert betrachtet, als abwegig erscheinen mögen, aber miteinander verbundene *Patho-logien* zeigen, die einst in diagonalen Kommunikation standen. Wie er es formuliert:

Querschnitte [über verschiedene Fachgebiete hinweg] spielen eine unverzichtbare Rolle bei der Erhellung von Phänomenen, die, wenn sie isoliert sind, manchmal als abwegig erscheinen mögen, aber deren Bedeutung besser wahrgenommen werden würde, wenn wir es wagten, diese Ausnahmen aneinanderzureihen, und wenn wir versuchten, ihre verwandten Mechanismen übereinanderzulegen. (Caillois, 2008, S. 482)

Von der Mimikry bei Tieren bis zum menschlichen Mimetismus, von visuellen Repräsentationen bis zu körperlichen Personifikationen, von der phylogenetischen zur ontogenetischen Imitation, von ansteckenden Affekten bis zu Spiegeleffekten unter anderen Erscheinungsformen der Mimesis mögen diese Phänomene im vergangenen Jahrhundert „abwegig“ erschienen sein, denn sie überschreiten herrschende Theorien des Realismus oder der Repräsentation und offenbaren durchlässige Kontinuitäten zwischen dem Selbst und anderen, Innen und Außen, Bewusstsein und dem Unbewussten, dem Menschlichen und dem Nicht-menschlichen. Und doch zeigt Caillois' Versprechen einer diagonalen Wissenschaft der Mimesis überlappende Kontinuitäten, die unverzichtbar sind, um Licht auf jenes vielgestaltige natürlich-kulturelle Wesen zu werfen, das der Homo mimeticus im gegenwärtigen Jahrhundert ist. Wie er es bündig mit einladender Geste formuliert, die wir für die heutigen Generationen weitergeben und wiederholen lassen: „Es ist Zeit, die Chance *diagonaler Wissenschaften* wahrzunehmen.“ (2008, S. 484).

Mit wenigen Ausnahmen wurde dieser Ruf von seinen Zeitgenossen nicht gehört. Maurice Blanchot wies darauf hin, dass viele der Ansicht



waren, dass Caillois „an zu vielem interessiert war“ und deshalb „nicht zu der Zahl jener gehörte, die eine bestimmte Form anerkannten Wissens innehatten.“ (zitiert in Frank, 2003, S. 1), womit Blanchot akademisches, fachspezifisches und somit spezialisiertes Wissen meint. Dennoch ermöglichten Caillois' surrealistische, bio-psycho-anthropo-ästhetische Objektive auf den Mimetismus ihm lange vor der affektiven Wende, „das Soziale in affektiven und religiösen Begriffen ins Auge zu fassen.“ (Hollier, 1993, S. 56). Jüngere Darstellungen der Zentralität affektiver, religiöser, und fiktionaler Kräfte in der Geschichte von *Homo sapiens* hätten Caillois und die Mitglieder des Collège nicht überrascht. Im Gegenteil zeigte er schon die menschliche und nicht-menschliche Anfälligkeit nicht nur für mythische Fiktionen, sondern auch für die einhüllende Materialität der Umwelt, von denen beide mit einer Reihe von transdisziplinären Wendungen zur Materialität und zu den Affekten in Resonanz stehen.

Beispielsweise achtet Caillois aufmerksam auf das, was Teresa Brennan die „Übertragung von Affekten“ bezeichnet, die unterhalb der Bewusstseinsschwelle stattfindet und Schwierigkeiten für die Grenzen eines stabilen Ich bereitet, während sie außerdem „die Dichotomie zwischen dem Individuum und der Umwelt und den verwandten Gegensatz zwischen dem Biologischen und dem Sozialen untergräbt.“ (Brennan, 2004, S. 7). Brennan erwähnte keine wegweisenden Figuren wie Nietzsche, Tarde, Bataille, geschweige denn Caillois, der viel dafür tat, um das Ideal des „emotional beherrschten Subjekts“ (S. 2) in Frage zu stellen, gegen das sich die affektive Wende ebenfalls ausspricht; außerdem ist sie wohl zu kritisch gegenüber Theorien der Massenpsychologie, die, wie wir sehen werden, den Weg bereiteten für Mechanismen affektiver Kommunikation, die dem mimetischen Unbewussten innewohnen, und zwar aufgrund von Spiegelungsprinzipien, die sich als empirisch begründet erwiesen. Dennoch sind ihre Einsichten in die Übertragung von Affekten völlig vereinbar mit unserer Theorie des *Homo mimeticus* im Allgemeinen und Caillois' diagonaler Interpretation des Mimetismus im Besonderen. Diese Affekte sind nicht allein auf Begierden beschränkt, sondern betreffen die Sphäre des Pathos in einem allgemeineren Sinne und sind sensibel für die patho-*logische* Erkenntnis, dass „es keine sichere Unterscheidung zwischen dem „Individuum“ und der „Umwelt“ gibt (S. 6).<sup>110</sup> Vor dem Hintergrund der kürzlichen Zuwendung der

<sup>110</sup> Ich teile mit Brennan nicht nur die Einsicht, dass das Ich durchlässig für Affekte und daher anfällig dafür ist, zu einem Phantom-Ich zu werden, sondern auch, dass das Urteilsvermögen unbewussten Übertragungen des Pathos aus der Entfernung oder dem Pathos der Distanz innewohnt. Ich danke Stephanie Erev dafür, dass sie meine Aufmerksamkeit auf Brennans Arbeiten gelenkt hat.

Aufmerksamkeit zu einer Art von affektiver Ansteckung, die für die affektive Wende und den nonhuman turn zentral ist, die von unzeitgemäßen Figuren wie Caillois zuallererst antizipiert wurden, ist eine neue Generation von Denkern in der Lage, Perspektiven umzustürzen, um die Mimetic Studies weiterzutreiben. Das impliziert unter anderem die Erwägung, dass auch die Umwelt durch anthropozentrische Tätigkeiten radikal gefährdet ist, die menschliche und nicht-menschliche Lebewesen in einen spiralförmigen Strudel mimetischer Übertragungen verstricken, in denen wir wohl oder übel bereits gefangen sind.

Caillois' diagonale Perspektive mag zwar von dominanten akademischen Institutionen, die ihm die Position verweigerten, welche er verdiente, marginalisiert worden sein.<sup>111</sup> Dennoch wurde er von einflussreichen Intellektuellen anerkannt. Anscheinend zögerte sein früherer Lehrer Georges Dumézil nicht, Caillois als „das Genie unserer Zeit“ zu bezeichnen (zitiert in Frank, 2003, S. 9). Wir sollten jedoch präzisieren, dass dieses „Genie“ sich nicht auf individualistische Zeiten zurück bezog, die von romantischen Einflussängsten geprägt waren. So war er beispielsweise nicht gegen Praktiken der Imitation, sondern machte von der Mimesis einen re-produktiven theoretischen Gebrauch. Caillois' agonistische Einstellung gegenüber älteren Zeitgenossen wie André Breton und Georges Bataille wird zwar häufig erwähnt, aber die Logik, die diesen Wettkampf animiert, entgeht oft der kritischen Aufmerksamkeit. In ihrer fundierten Einführung in Caillois für die englischsprachige Welt stellt Claudine Frank zurecht fest, dass sein „Schreiben sich im Allgemeinen mit einem anderen Gedankengebäude auseinandersetzt“, und zwar anhand eines Prinzips, das sie als „dialogisch oder selbstreflexiv“ bezeichnet (2003, S. 6) und das folgende Doppelbewegung erzeugt: „Während er andere Ideen abwehrt, baut Caillois in der Regel auf seinen eigenen früheren auf oder arbeitet sie um.“ (S. 6). Dieses Prinzip lässt sich durch die Dia-logik des mimetischen Agonismus zuspitzen, demzufolge die Gedanken eines älteren Vorbilds einbezogen werden, um ein Denken mit ihm und gegen es zu entwickeln. Wie Bataille, das fragliche ältere Vorbild, in einem Brief an Caillois rasch erkannte: „[W]esentliche Dinge leiten sich vom Gott *Polemos* ab.“ (zitiert in Frank, S. 365, Anm. 32). Und wer ist Polemos, wenn nicht der agonistische Gott, der einer Genealogie von Philosophen des Werdens, die auf Heraklit zurückgehen, auch der Ursprung aller Dinge ist?

<sup>111</sup> Caillois war ein Mitbewerber für das prestigeträchtige Collège de France, aber die Stelle ging an Claude Lévi-Strauss. Schließlich entschied er sich für eine Verwaltungsstelle an der UNESCO, die ihm gestattetete, mit dem Schreiben fortzufahren. 1971 wurde er in die Académie française gewählt.

Caillois' mimetischer Agonismus führte zur Entstehung eines originellen und unzeitgemäßen Denkens, das auch insofern polemisch gewesen sein mag, als es zwar seine akademische Marginalisierung in der Praxis vertiefte, ihm aber auch gestattete, anhand der diagonalen Theorie weiter als die meisten zu sehen. Beispielsweise warnte Caillois, dass der ideale Wissenschaftler Gefahr läuft, sich in das zu verwandeln, was er nicht ohne Ironie als einen „effizienten und kurzsichtigen Maulwurf“ bezeichnete (2003a, S. 344). Die Tiermetapher ist keineswegs harmlos. Caillois greift auf eine nicht-menschliche Analogie oder Homologie zurück, um das, was traditionellerweise als Höhepunkt menschlicher Differenzierung im Ideenhimmel (der Wissenschaftler) begriffen wird, auf die Immanenz eines fleißigen Tieres, das sich alleine unter der Erde abmüht, zurück zu beziehen. Dabei zeigt sich, dass es der solipsistischen Wirkkraft des Tieres, das alleine unter der Erde arbeitet, an Sehkraft fehlt, geschweige denn an Einsicht und Weitsicht (kurzsichtig). Die methodologische Paradoxie, die Caillois skizziert, ist deutlich: je spezialisierter und individualistischer die Forschung, umso begrenzter die Einsichten.

Im Gegensatz zu dieser immer noch dominanten Voreingenommenheit zugunsten einer Hyperspezialisierung bestand Caillois' diagonale methodologische Hypothese in einer anderen, vielleicht bescheideneren und mehr an Nachahmung orientierten, aber nicht weniger einsichtsvollen Auffassung von Genie. Weit entfernt, von einer bestimmten Form göttlicher Inspiration besessen zu sein, deren Genealogie, wie wir gesehen haben, auf Platons mimetischen Wettkampf mit Homer zurückgeht, vertritt Caillois die Auffassung, dass „das Genie fast immer die Entlehnung einer bewährten Methode oder fruchtbaren Hypothese und ihre Anwendung in einem Gebiet beinhaltet, wo niemand zuvor gedacht hatte, dass sie angewendet werden könnte“ (2003a, S. 343). In dieser Neufassung stammt das, was eine romantische Tradition als Genie bezeichnet hat, nicht von der individuellen (vom Lateinischen *individuum*, unteilbar) Originalität ab. Im Gegenteil entsteht es aus einer dialogischen Beziehung der „Entlehnung“ aus anderen Gebieten, die auf der Ansteckungshypothese beruht, dass oft eine unsichtbare zugrunde liegende Homologie zwischen Phänomenen existiert, die die akademischen Objekte in der Regel als ihrem Wesen nach heterogen wahrnehmen. So spricht Caillois später von seinen diagonalen Meditationen als zu dem gehörig, was er als „Antworten auf die ansteckende Befragung [interrogation contagieuse] [bezeichnet], die von einem Subjekt zum anderen eine Sensibilität verlagert, die denselben verbindenden Rätseln gegenüber treuer ist, als man meint“ (2008a, S. 560). In dieser spiegelbildlichen Reflexion ist die zugrunde liegende methodologische Annahme,

dass die Biologie ein Licht auf die menschliche Psychologie wirft, ebenso wie die Psychologie und verwandte Humanwissenschaften, vor allem die Anthropologie, ein neues Licht auf die Biologie werfen – einschließlich der Biologie einer äußerst imitativen Gattung, die anfällig für ansteckende Kommunikationsformen ist.

Die heterogenen Phänomene, die wir in diesem Buch unter der diagonalen Rubrik der „Mimesis“ gruppiert haben, sind somit ein ausgezeichnetes Beispiel, um Caillois' polyvalente diagonale Wissenschaft einem Test zu unterziehen. Wie Edgar Morin später bestätigen wird, ist die Mimesis ein bio-psycho-sozio-anthropologisches Phänomen, das definitionsgemäß nach transdisziplinären Perspektiven verlangt, was kein Relativismus ist, denn es erhellt verschiedene Facetten eines komplexen Phänomens, nämlich *des Perspektivismus*. Während herrschende akademische Tendenzen, insbesondere in der analytischen Philosophie, aber nicht nur dort, dazu neigten, scharfe Unterscheidungen zwischen verschiedenen Erscheinungsformen dessen, was die Griechen unter der Rubrik *mimēsis* (Imitation, Emulation, Simulation, Mimikry, Mimetismus etc.) gruppierten, um *Diskontinuitäten* zwischen dem Spektrum dessen zu betonen, was traditionellerweise als ein wesentlich menschliches Phänomen aufgefasst wird, entschied sich Caillois für die entgegengesetzte methodologische Strategie: Er begann seine Neubewertung des mimetischen Vermögens dort, wo Benjamin sie verlassen hatte.

In seinem Essay „Über das mimetische Vermögen“ begann Benjamin mit der Feststellung, dass „die Natur Ähnlichkeiten [erzeugt]. Man braucht nur an die Mimikry zu denken“ (1977, S. 210). Doch wenn Benjamin im Anklang an Aristoteles behauptete, dass „die höchste Fähigkeit im Produzieren von Ähnlichkeiten aber [...] der Mensch [hat]“ (ebd.), errichtete Caillois keinen binären Gegensatz oder eine Hierarchie. Statt zu erwägen, dass das mimetische Vermögen in seiner „historischen Entwicklung“ von der „nicht-sinnlichen Ähnlichkeit“ absorbiert wurde, die bei der Sprache eine Rolle spielt und „die Magie [...] liquidierte“ (S. 334ff.), interpretierte Caillois das mimetische Vermögen auf einem anderen, diagonalen, statt evolutionären Pfad. Tatsächlich konzentrierte er sich auf die sinnlichen Kontinuitäten, die heterogenen Phänomenen der Entpersönlichung innewohnen und die sowohl für menschliche als auch für nicht-menschliche Lebewesen kennzeichnend sind. Und er tat das, indem er die diagonalen Forschungen, die am Collège eine Rolle spielten, nutzte, um seinen diagonalen Perspektivismus zu entwickeln, der biologische, psychologische, anthropologische, politologische und ontologische Diskurse über die menschlichen

und nicht-menschlichen Patho(-)logien miteinander verschränkte, die von der Mimikry bis zum Mimetismus reichten.

## VON DER MIMIKRY ZUM MIMETISMUS<sup>112</sup>

Es stimmt zwar, dass Caillois sich nicht oft auf den Begriff der „Mimesis“ selbst bezieht, sondern den Begriff des „Mimetismus“ (*mimétisme*) bevorzugt. Und doch ist diese Unterscheidung nicht hieb- und stichfest. Tatsächlich wiederholten einflussreiche kritische Theoretiker Caillois' Theorie der Mimesis, als sie den Weg für zukünftige interdisziplinäre Ansätze bereiteten, indem sie ebenfalls so verschiedene Disziplinen wie u. a. ästhetische Theorie, Anthropologie und Philosophie überbrückten. Für Genealogen ist es tatsächlich kein Zufall, dass Denker der Mimesis in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – von Theodor Adorno bis René Girard und Philippe Lacoue-Labarthe – sich alle auf den Begriff des „Mimetismus“ beriefen, um aus unterschiedlichen Perspektiven den ästhetischen Begriff der Mimesis, der traditionellerweise auf den Realismus begrenzt ist, wieder in das menschliche und manchmal nicht-menschliche Verhalten einzuschreiben, das für die mimetische Wieder-kehr wesentlich ist. Auf den Schultern dieser Genealogie, die in Caillois einen häufig nicht anerkannten Vorläufer findet, müssen wir jetzt weitergehen. Und weiterzugehen bedeutet für uns, wie wir immer wieder gesagt haben, zurückzugehen auf Caillois' genial/mimetische Einsichten in die unterirdischen Kontinuitäten und Entsprechungen zwischen der Mimikry bei Tieren und Menschen im letzten Jahrhundert, um einen Sprung vorwärts zu nicht-anthropozentrischen Theorien der Mimesis zu machen, die im gegenwärtigen Jahrhundert neu geladen werden.

Caillois eröffnet tatsächlich weniger subjektorientierte und stärker umweltorientierte Perspektiven, indem er die Aufmerksamkeit auf die affektiven Kräfte der Umwelt richtet, die traditionellerweise im Hintergrund anthropozentrischer Ansätze gelassen wurden, um das allzumenschliche Subjekt, oder den *anthropos* aufzulösen, der auf narzisstische Weise in den Vordergrund gerückt wurde. In einem Kapitel, das den Titel „Mimétisme et psychasthénie légendaire“ trägt und in *Le Mythe et l'homme* (1938) (dt.:

<sup>112</sup> Die beiden folgenden Abschnitte stellen eine bedeutende Erweiterung einer embryohaften Darstellung von Caillois dar, die erstmals in Lawtoo, 2016, S. 223–227 begonnen und anschließend in der Zeitschrift *Effects* erweitert wurde, Stuker und Tumliir, 2022, S. 20–35.

Der Mythos und der Mensch, 2023) enthalten ist,<sup>113</sup> brach Caillois mit etwas, was Wissenschaftlern, die im Gefolge von strukturalistischen Unterscheidungen zwischen Natur und Kultur ausgebildet wurden, wohl als Tabu erschienen ist. Dennoch stimmt er mit Theorien der Magie überein, die partizipatorische und sympathetische Kontinuitäten zwischen Menschen, Tieren und allgemeiner auch Naturkräften annehmen.<sup>114</sup> Indem er diese anthropologische Tradition vorantrieb, während er sich insbesondere auf Phänomene der körperlichen Tarnung und Mimikry in der Tierwelt von Insekten konzentrierte, versuchte Caillois, ein neues Licht auf Phänomene psychischer Entpersönlichung auch in der menschlichen Welt zu werfen – und umgekehrt. Obwohl dieser Essay häufig in eine protosurrealistische Ästhetik eingereiht wird, die vermutlich Breton geschuldet ist, wie die Episode der Springbohnen nahe legte, richtete sich Caillois vor dem Hintergrund seines Vertrauens auf die empirischen Wissenschaften gegen surrealistische Mysterien, was nicht bedeutet, dass er weniger auf den ästhetischen Luxus des Mimetismus achtete.

Man sollte sich daran erinnern, dass Caillois diesen Essay schrieb, als er noch mit Bataille und Leiris bei den antifaschistischen Tätigkeiten des Collège de Sociologie zusammenarbeitete, von wo wir ausgingen. Wie Leiris und besonders Bataille war sich Caillois zutiefst bewusst, dass das menschliche Verhalten sich nicht auf die Rationalität und den Nutzen reduzieren lässt, die profane „homogene“ Tätigkeiten kennzeichnen. Im Gegenteil wird es von heiligen, grenzüberschreitenden oder, wie Bataille sie nannte, „heterogenen“ Tätigkeiten angetrieben, die auf dem Vorbild der nutzlosen Ausgabe beruhen. Caillois hatte Batailles frühen Essay „La Notion de dépense“ (Der Begriff der Ausgabe) (1933) gelesen, der „[ihm] sehr aufschlussreich erschien“ (Caillois, 2003b, S. 142), um Phänomene der Ansteckung zu erklären, die in einem allgemeineren Sinne für das Collège zentral waren.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Zu einer englischen Übersetzung, der ich folge, wenn nicht anders angegeben, siehe Caillois, 1984.

<sup>114</sup> Zu Vorläufern der sympathetischen Magie siehe Frazer, 1952; Mauss, 1995, Kapitel 1; und Lévy-Bruhl, 2010

<sup>115</sup> Wie Frank bemerkt, werden zwischen Bataille und Caillois später wichtige agonistische Unterschiede entstehen; bezüglich des Begriffs der Verausgabung betont Caillois jedoch spiegelbildliche Kontinuitäten, die mit der Logik des mimetischen Agonismus übereinstimmen: „Zwischen Bataille und mir gab es eine sehr ungewöhnliche Geistesgemeinschaft, eine Art von Osmose im Hinblick auf Grundfragen – und zwar so sehr, dass unsere jeweiligen Beiträge häufig nur schwer auseinanderzuhalten waren.“ (Caillois, 2003b, S. 144).

Die Mitglieder der Gruppe näherten sich den ansteckenden und in diesem Sinne mimetischen Kräften des Heiligen zwar aus heterogenen Perspektiven. Dennoch waren sie sich darin einig, dass die „Soziologie des Heiligen“, wie sie sie praktizierten, nicht nur antifaschistisch war, sondern auch darauf abzielte, „Punkte der Überschneidung zwischen den zwanghaften grundlegenden Tendenzen der Individualpsychologie und den lenkenden Strukturen herzustellen, die gesellschaftliche Organisationen beherrschen und deren Revolutionen befehlen.“ (Hollier, 1995, S. 27), wie Bataille, Caillois, Klossowski und andere Gründungsmitglieder es in ihrer Gründungserklärung formulierten. Im Grunde stimmte Caillois mit Bataille hinsichtlich der Grenzen utilitaristischer oder funktionalistischer Ansätze überein. Beiden zufolge beruht der gesellschaftliche Zusammenhalt nicht auf dem Nutzen, sondern auf nutzlosen Formen einer luxuriösen, verschwenderischen und äußerst ansteckenden Ausgabe dionysischer Energie im Kern von heiligen Ritualen und Mythen. Doch er war anderer Meinung als Bataille, indem er diesen Luxus auch auf die Tierwelt ausdehnte. Wie Denis Hollier es ausdrückt, neigt Caillois’ „Monismus“ dazu, sich gegen Batailles „Dualismus“ zu richten, und prägt „den indirekten, diagonalen Monismus, im Hinblick auf den sein übriges Werk als die peinlichst genaue Bestätigung dient“ (S. 85). Caillois’ Diagnose der Mimikry bei Menschen und Tieren muss daher als Teil seiner verallgemeinerten Betonung dessen gesehen werden, dass in beiden Welten „der Mimetismus unstrittig existiert, und zwar als autonomer Mechanismus.“ (Caillois, 2008, S. 522).

Sei es unter der Rubrik von Tiergesellschaften oder der spirituellen Kraft, von Dionysos oder Schamanismus, hypnotischem Bann oder totalitärem Prestige oder, um Caillois’ eigene nietzscheanische Kategorien zu verwenden, „Wille zum Wissen [*connaissance*] oder „Wille zur Macht [*puissance*]“ (zitiert in Hollier, 1995, S. 301), so war für Caillois die Grenze, die die Mimikry bei Tieren vom menschlichen Mimetismus trennte, immer bestenfalls dünn und durchlässig. Sein materialistischer Monismus postuliert tatsächlich physio-psychologische Kontinuitäten zwischen menschlicher und tierischer Mimikry, die er sowohl für das Verhalten von Menschen als auch von Tieren für wesentlich hielt. Die offen nietzscheanischen Obertöne von Caillois’ Sprache werden häufig angemerkt vor dem Hintergrund seiner Aufmerksamkeit auf das, was er in einer seiner Vorlesungen am Collège als „dionysische Tugenden“ bezeichnen wird. Weniger bemerkt wird die Tatsache, dass die Kontinuitäten mit Nietzsche auch das Phänomen der Mimikry bei Tieren und Menschen betreffen. In einem Abschnitt von *Morgenröte* mit dem Titel „Die Tiere und die Moral“ hatte Nietzsche in der Tat den menschlichen Mimetismus in der Mimikry

von Tieren verankert, und zwar in nicht-anthropozentrischen Begriffen, die auch Caillois verfolgen wird:

[M]an will seinen Verfolgern entgehen und im Aufsuchen seiner Beute begünstigt sein. Deshalb lernen die Tiere sich beherrschen und sich in der Weise verstellen, dass manche zum Beispiel ihre Farben der Farbe der Umgebung anpassen (vermöge der sogenannten „chromatischen Funktion“), dass sie sich vorstellen oder die Formen und Farben eines anderen Tieres oder von Sand, Blättern, Flechten, Schwämmen annehmen (Das, was die englischen Forscher mit *mimicry* bezeichnen). So verbirgt sich der Einzelne unter der Allgemeinheit des Begriffes „Mensch“ oder unter der Gesellschaft, oder passt sich an Fürsten, Stände, Parteien, Meinungen der Zeit oder der Umgebung an: und zu allen den feinen Arten, uns glücklich, dankbar, mächtig, verliebt zu stellen, wird man leicht das tierische Gleichnis finden. (M 26, KSA 3.36f)

Caillois stimmt im Grunde mit Nietzsche darin überein, dass die Mimikry bei Tieren und Menschen als Teil eines monistischen Kontinuums betrachtet werden sollte. Daher gibt es viel daraus zu lernen, wenn man Entsprechungen zwischen dem erkennt, was traditionellerweise als zwei getrennte mimetische Phänomene betrachtet wurde: das eine moralisch und menschlich, das andere tierisch und biologisch. Im nächsten Kapitel werden wir sehen, dass Nietzsche und Caillois hier Formen der Entpersönlichung vorausahnen, die die grundlegendsten Formen des Bösen als „banal“ erscheinen lassen. Und doch, wenn Nietzsche Prinzipien der Evolution folgt, die *mit* englischen Forschern erachten, dass Mimikry gleichermaßen eine Überlebensstrategie für Tiere und Menschen ist, postuliert Caillois *mit* Bataille und *gegen* die Evolution ein verschwenderisches, luxuriöses Prinzip am Ursprung des Mimetismus, das Evolutionsprinzipien der Nützlichkeit entgegensteht. Ihm zufolge ist „der Mimetismus [eigentlich] nutzlos oder gar schädlich“ (Caillois, 2008, S. 531) – was nicht bedeutet, dass dieses Phänomen keine eigene *Pathologie* hätte.

Indem er bestimmte „niedere Tiere“ wie Spinnen und Eidechsen, aber auch Insekten und Vögel als Ausgangspunkt nimmt, bemerkt Caillois, dass sie nicht in dem dominanten anthropozentrischen Sinne mimetisch sind, dass sie die Außenwelt repräsentieren oder kopieren. Vielmehr sind sie mimetisch in dem physikalischen, biologischen Sinne der Mimikry, der ihnen gestattet, visuell – chamäleonartig – zu verschwinden, um mit dem homogenen Hintergrund zu verschmelzen, vor dem sie sich befinden.

Caillois bemerkt, dass das mimetische Tier im Vordergrund in einem solchen Zustand ganz buchstäblich vom Hintergrund nicht unterschieden werden kann. Mit einem ästhetischen Auge, das bereit ist, Wahrnehmungs-



gewohnheiten außer Kraft zu setzen, stellt er sich die Frage nach dem Ursprung dieses beunruhigenden Phänomens, dass man in der Regel für selbstverständlich hält. Die klassische biologische Antwort lautet, dass die Mimikry bei Tieren ein Verteidigungsmechanismus ist, der durch die Evolution vervollkommen wurde und darauf abzielt, das Überleben der Gattung zu gewährleisten. Das ist gewiss eine realistische, positivistische und evolutionäre Hypothese die mit wissenschaftlichen und philosophischen Prinzipien übereinstimmt, mit denen Caillois wohlvertraut war.

Aber Caillois hat eine andere, diagonalere und intuitivere Hypothese vor Augen. Sein Haupteinwand gegen die Evolutionshypothese lautet, dass einige dieser Insekten tatsächlich nicht essbar sind; oder alternativ und noch problematischer, das Verschwinden vor einem gegebenen Hintergrund (wie beispielsweise essbare Pflanzen) kann ihre Überlebenschancen tatsächlich verringern anstatt erhöhen – in dem Sinne, dass das mimetische Wesen versehentlich von pflanzenfressenden Tieren verschluckt werden kann. Mimikry scheint in vielen Fällen eines defensiven Mimetismus (*mimétisme défensif*) eine gefährliche Tätigkeit der Verstellung sein. Vielleicht ist sie sogar ein Luxus seitens der Natur, die es sich leisten kann, ihre überschüssige Energie mittels dessen zu verschwenden, was Caillois später in einer charakteristisch Batailleschen Sprache als „Luxus der Vorsichtsmaßnahmen“ oder „Überschuss der Simulakra“ bezeichnet (Caillois, 2008, S. 531).

Im Zentrum des Mimetismus gibt es also einen gefährlichen Überschuss, der nicht zu den engen utilitaristischen Zwecken passt, die den Evolutionshypothesen innewohnen. Caillois bezeichnet ihn auch als „gefährlichen Luxus“ [*luxe dangereux*] (2023, S. 113), der eine andere, vielleicht mehr an der Ästhetik ausgerichtete, aber nicht unbedingt repräsentationale Hypothese erfordert. Seiner Ansicht nach ist das, was für die Mimikry tatsächlich wesentlich ist, die Tatsache, dass das Verschmelzen zwischen dem lebendigen Organismus und dem Umwelthintergrund nicht nur ein visuelles, sondern auch ein physiologisches Phänomen ist. Wie er es ausdrückt: „Entscheidend ist nicht die äußere Erscheinung, sondern die Unbeweglichkeit“ (2008, S. 531). Somit nähert er sich dem Rätsel des Mimetismus von innen nach außen, anstatt von außen nach innen. Für Caillois deutet diese Unbeweglichkeit auf etwas hin, was er als eine Form des biologischen Rückschritts oder der „[Zugewandtheit zum] Anorganischen“ bezeichnet (2023, S. 124). Tatsächlich bemerkt er, dass das unbewegliche Tier, das in anorganische Materie verwoben ist, für das Auge des Beobachters nicht einfach unsichtbar ist – eine Frage der Repräsentation der Außenwelt. Vielmehr tritt es in das ein, was er einen Zustand der „Katalepsie“ nennt, durch den das „Leben“, wie er sagt, „um eine Stufe zurückweicht [*recule d'un*



Abbildungen 1–2: Caillois' Beispiele für Mimikry bei Tieren aus „Mimétisme et psychasthénie légendaire“

*degré*]“ wie in einer Art von „Trance“ (S. 121) – eine Frage der inneren Erfahrung.

Caillois' Hypothese ist folgende: Anstatt eine evolutionäre Überlebensstrategie zu sein, ist dieses mimetische Prinzip mit einem Trieb verbunden, der das beseelte, organische und lebendige Wesen zur unbeseelten, anorganischen und toten Materie hinzieht. Indem er nahe an die Freudsche Vorstellung des *Thanatos* herankommt, aber auch philosophische Prinzipien anklingen lässt, die über Bataille auf Nietzsche, Schopenhauer und Spinoza zurückgehen, erschließt Caillois aus diesen Phänomenen einen Todestrieb, der eine Auflösung der Grenzen der Individuation herbeiführt. Wie er es ausdrückt: „[D]er Wille des Lebewesens, in *seinem* Sein zu beharren [*la volonté de l'être de perséverer dans son être*], verbraucht sich gerade in diesem Versuch [sich von der Umgebung abzuheben] und zieht es bereits unmerklich zu der Einförmigkeit, die seine unvollkommene Autonomie skandalisiert“ (Caillois, 2023, S. 130). Somit ist es nichts weniger als die „Autonomie“ des lebendigen Organismus, die durch die grenzüberschreitende Macht der tierischen Mimikry empört wird.

Es gibt eine interessante und selten bemerkte Umkehrung der Perspektiven bei Caillois' unzeitgemäßer Betrachtung, die über den Anthropomorphismus oder gar den Biozentrismus hinausgeht und die hervorzuheben sich lohnt. Einerseits sieht der *äußere* „wissenschaftliche“ Beobachter nur – oder wenn die Mimikry erfolgreich ist, eben nicht – eine Kontinuität zwischen einem lebendigen Organismus und der Umgebung, die im Sinne einer evolutionären Überlebensstrategie interpretiert wird. Ande-

rerseits stürzt Caillois die Perspektiven um, um das mimetische Phänomen vom *Inneren* eines nicht-menschlichen Organismus in einem kataleptischen Zustand zu betrachten, der mit der Trance verwandt ist. Und das, was er mit seinen surrealistisch-diagonalen Antennen, die die Grenze zwischen Menschlichem und Nicht-menschlichem verwischen, *spürt*, und nicht *sieht*, ist die Tatsache, dass die selbstgenügsame „Autonomie“ des biologischen Organismus in diesem Trancezustand von der inneren Erfahrung der tierischen Mimikry grundlegend bedroht wird. Insgesamt ist Caillois zufolge diese beunruhigende Form der Mimesis, bei der eine Figur gegenüber dem Umgebungshintergrund verschwindet, nicht einfach nur ein *visuelles* äußeres Phänomen. Vielmehr ist es eine *affektive*, innere, oder wie Bataille sagen würde, „innere Erfahrung“, die ein lebendiges Wesen auf die Seite des Todes zieht, während sie es auf der Seite des Lebens lässt, oder besser, auf der Schattengrenze, die den Organismus und die Umwelt, den Vordergrund und den Hintergrund, Leben und Tod sowohl miteinander verbindet als auch voneinander trennt. Diese innere Erfahrung, fügt er hinzu, ist nicht nur für die Mimikry bei Tieren wesentlich; sie beseelt auch den Homo mimeticus – wenn auch nur deshalb, weil Caillois zufolge „Menschen und Insekten [...] Teil derselben Natur [sind].“ (2023, S. 77).

Was sind also die menschlichen, allzutierischen Implikationen eines verschwenderischen Prinzips, das durch einen inneren Trancezustand das Subjekt dazu führt, mit seiner Umgebung zu verschmelzen, sei es nun eine menschliche oder nicht? Was sagt uns die Mimikry bei Tieren über den menschlichen Mimetismus und die Pathologien, die ihn begleiten? Um solche Fragen zu beantworten, müssen wir zuerst in den Spiegel blicken. Anstatt bei imaginären und recht anthropozentrischen menschlichen *images* im Vordergrund stehen zu bleiben, wollen wir durch den Spiegel hindurchgehen, über das Spiegelstadium hinaus, um die nicht-menschliche Umwelt im Hintergrund zu spüren.

## MIMETISCHE PROBLEME FÜR DEN IDEALEN SPIEGEL

Caillois' diagonale Theorie der Mimikry ändert die Perspektiven, die vom Mimetismus bei Tieren über die primitive Magie bis zur modernen Politik reichen; dennoch ist der mimetische Wille zur Macht, den er diagnostiziert, im Wesentlichen derselbe. Währenddessen ergänzt er auch neue fachspezifische Perspektiven für mimetische Studien, um einen Typ der Entpersönlichung zu erklären, der die Grenze zwischen Menschen und Tieren überschreitet. Insbesondere stützt er sich auf den lange vernachlässigten französischen Philosophen und Psychologen Pierre Janet (1859–1947), dessen

Beitrag zur Geschichte der Psychologie bedeutender ist, als heute anerkannt wird.

Man sollte sich daran erinnern, dass Janet den Begriff des „Unbewussten“ erfand, um Phänomene des Automatismus, der hypnotischen Dissoziation, von Traumata und doppelter Persönlichkeit unter anderen mimetischen Pathologien zu erklären. Als Professor für experimentelle und vergleichende Psychologie am Collège de France, wohin er mit der Unterstützung von Henri Bergson berufen wurde, war Janet für die Generation der Surrealisten im Allgemeinen und für die Mitglieder des Collège de Sociologie im Besonderen eine wichtige Inspirationsquelle.<sup>116</sup> Vor allem bereite Janet den Weg für die Freudsche Entdeckung des Unbewussten, die im Gegensatz zur gängigen Meinung schließlich keine Freudsche individuelle Entdeckung war. In *The Discovery of the Unconscious* (1970) (dt.: *Die Entdeckung des Unbewussten*, 1973) zeigt der Psychologehistoriker Henry Ellenberger überzeugend, wie Janets psychologische Analyse unterbewusster Zustände, Persönlichkeitsdissoziation, fixe Ideen, Traumata, kathartische Heilungen von Neurosen von seinem „großen Rivalen Sigmund Freud“ unrechtmäßig angeeignet wurden (1973, S. 560), einschließlich des Begriffs der *Psychoanalyse* selbst, der bloß Freuds übersetzte Umkehrung von Janets *analyse psychologique* ist.<sup>117</sup> Caillois hatte somit einen originellen Psychologen, auf den er sich direkt stützen konnte, um seine *Pathologie* der Entpersönlichung voranzutreiben.

Wie der Titel seines Essays deutlich macht, stellt Caillois in „Mimétique et psychasthénie légendaire“ eine Verbindung zwischen der Mimikry bei Tieren und bei Menschen mittels der psychischen Pathologie der Entpersönlichung her, die für Janets psychologische Analyse zentral ist. In einem Buch mit dem Titel *Les obsessions de la psychasthénie* (1903) hatte Janet einer rätselhaften psychischen Pathologie oder „*psycho-névrose*“ namens „Psychasthenie“ tatsächlich eine ausführliche Untersuchung gewidmet. Er bestimmte sie als Persönlichkeitsstörung (*trouble de la personnalité*), die sich auf die Beziehung von Menschen zu ihrer Umwelt auswirkt, eine Verminderung psychischer Energie oder Spannung hervorbringt, einen Identitätsverlust, „Depersonalisierung“ (Janet, 1903, S. vii). All diese Phä-

<sup>116</sup> Über Janets Einfluss auf das Collège, insbesondere auf Bataille, siehe Lawtoo, 2013, S. 260–282.

<sup>117</sup> Zu einer historischen Neubewertung von Janets Rolle bei der Entdeckung des Unbewussten, siehe Ellenberger, 1973, S. 449–560. In Weiterführung von Ellenberger bewerten jüngere Psychoanalysehistoriker diese mimetischen und agonistischen Beziehungen folgendermaßen neu: „Was in der Psychoanalyse gut war, war nicht neu und stammte von Janets Arbeiten. Was neu war, war nicht gut und konnte ruhig Freud überlassen werden.“ (Borch-Jacobsen und Shamdasani, 2012, S. 75)

nomene verwischen die Grenzen zwischen dem Selbst und dem anderen und führen im Allgemeinen zu einer „Schwächung ihrer psychischen Funktionen“ (vii).<sup>118</sup> Aufbauend auf Janets Fallstudien fügt Caillois eine eigene *patho-logische* Ergänzung hinzu. Insbesondere erklärt er:

Der Raum erscheint diesen enteigneten Wesen wie eine alles verschlingende Macht. [...] Der Körper löst sich vom Denken, das Individuum überschreitet seine Körpergrenzen und besetzt die andere Seite seiner Sinne. (Caillois, 2023, S. 119)

Die psychischen Grenzen des Subjekts sind Caillois zufolge tatsächlich durchlässig, offen für die Außenwelt und anfällig für Einflüsse der Suggestion, die die dünne Haut der Individuation überschreiten und Schatten oder Phantome des Ich erzeugen. Diese Persönlichkeitsstörung ist also eine mimetische Störung in dem Sinne, dass es die Erfahrung des Mimetismus ist, die menschliche Lebewesen mit nicht-menschlichen Lebewesen teilen und die für diesen Affekt der Depersonalisierung verantwortlich ist.

Lange vor dem Poststrukturalismus und Posthumanismus, der affektiven Wende und dem nonhuman turn brachte Caillois bereits die Stabilität der metaphysischen Kategorie des Subjekts als einheitlich, autonom und eigenständig in Schwierigkeiten. Stattdessen malte er ein unscharfes Bild des Homo mimeticus, der von heterogenen Kontinuitäten durchzogen ist, die die Grenze zwischen innen und außen, dem menschlichen Ich und dem nicht-menschlichen Raum verwischen und Prozesse des Verlorenseins im Raum hervorbringen. Daher kommt er zu dem Schluss: „[Das Subjekt] fühlt sich selbst Raum werden, *dunkler Raum*“ (Caillois, 2023, S. 111). Abermals gilt das, was für die Mimikry bei Tieren gilt, auch für den Mimetismus beim Menschen: Caillois beschreibt nicht einfach Individuen, die in der Dunkelheit von außen physisch unsichtbar sind. Vielmehr erklärt er einen mimetischen Trieb, der viel beunruhigender und grundlegender ist, da er von innen aus wirkt. Mit anderen Worten, der Mimetismus ist nicht nur etwas Gesehenes oder eine mimetische Repräsentation; er ist vor allem etwas Empfundenes oder ein mimetisches Pathos.

Mehr auf der Grundlage eines dionysischen Affekts als einer apollinischen Vision verweist der Mimetismus auf eine tierische, allzumenschliche Durchlässigkeit für den Raum im Allgemeinen und für die Dunkelheit im

---

<sup>118</sup> Zu Janets detaillierter Darstellung von über dreihundert Fallstudien psychasthenischer Patienten, deren Symptome von Zwangsvorstellungen bis zur Unentschlossenheit, von der Einschüchterung bis zur Erschöpfung, von der Amnesie bis zur Gleichgültigkeit und anderen Symptomen reichen, die auf einen Verlust der psychischen Spannung hinweisen, siehe Janet 1903, S. 260–397.

Besonderen, die die Grenzen der Individuation verwischen. Daher erklärt Caillois in Anlehnung an die phänomenologischen und psychologischen Arbeiten von Eugène Minkowski, dass „das Ich für die Dunkelheit, nicht aber für Licht *durchlässig* [ist]“ (2023, S. 120). Klingt diese innere/äußere Erfahrung zu surreal? Stellen wir ein kleines subjektives Experiment an: Gehen Sie in der Zeit zurück und stellen Sie sich die allzuwirkliche Angst vor der Dunkelheit vor, die sie als Kind in der Nacht erlebten. Warum hatten Sie Angst? Schließlich gibt es, wie wir jetzt in unserer Elternrolle sagen, nichts zu fürchten. Aber das Kind in uns könnte immer noch erwidern: Es ist gerade dieses Nichts, das so beängstigend ist!

Das ist in einem gewissen Sinne auch Caillois' Erwiderung. Ihm zufolge fürchten Kinder die Dunkelheit, weil ihr Ich immer noch für die Außenwelt durchlässig ist, denn sie sind im Innern noch nicht vollständig ausgebildet. Er präzisiert, dass sie die Dunkelheit nicht als solche fürchten. Vielmehr fürchten sie einen Verlust des Selbstseins, der durch die Auflösung der Grenzen zwischen der Figur und dem Hintergrund, dem menschlichen Organismus und der nicht-menschlichen Umgebung erzeugt wird: „Der magische [...] Einfluss der Nacht und der Dunkelheit, auch *die Furcht im Dunkeln* [*la peur dans le noir*] hat ihre Wurzeln zweifellos in der Bedrohung des Gegensatzes von Organismus und Umgebung.“ (a.a.O., S. 120). Wenn eine visuelle, rationale und appollinische Mimesis beruhigende Formen repräsentiert, die im Tageslicht aus der Entfernung sichtbar sind, ist Caillois immer noch in Tuchfühlung mit dem magischen Einfluss einer verkörperten, affektiven oder dionysischen Mimesis, die die *vita mimetica* verfolgt und eine Angst vor der Dunkelheit erzeugt, die in die Gegenwart hineinreicht.

Diese Angst ist tatsächlich seit der Kindheit etwas Vertrautes. Auch wenn ihre Quelle nicht sichtbar sein mag, lässt sie sich doch innig spüren. Wenn man diese Angst nicht deutlich repräsentiert sehen kann, kann man sie doch hören – selbst in der Populärkultur seit den 1990er Jahren kann man Echos im Radio hören: Wenn der Homo mimeticus alleine geht ...

When the light begins to change  
 I sometimes feel a little strange  
 A little anxious when it's dark  
 Fear of the dark  
 Fear of the dark [...] (Harris, 1992)

[Wenn das Licht sich zu ändern beginnt  
 Fühle ich mich manchmal etwas seltsam  
 Etwas ängstlich, wenn es dunkel ist

Angst vor der Dunkelheit  
 Angst vor der Dunkelheit [...]

Caillois hätte es nicht lyrischer ausdrücken können. Die *patho*-logische Lehre von Iron Maidens „Fear of the Dark“ (1992) ist deutlich und stimmt mit Caillois‘ diagonaler Diagnose überein: Nicht nur Patienten, die an Psychasthenie leiden, sondern alle Menschen haben in unterschiedlichen Graden diese Angst vor der Dunkelheit erlebt. Kein Wunder, dass diese Wendung auch neue Generationen anspricht.

Im Lichte dieses Umwegs über die einhüllende Kraft des dunklen Raums ist dies der Augenblick zu erkennen, dass Caillois nicht alleine war mit seinem Vorschlag dieser mimetischen Hypothese am Ursprung der psychischen Entwicklung. Das andere theoretische Chamäleon surrealistischer Inspiration *par excellence*, das wir bereits erwähnten, Jacques Lacan, wird ebenfalls behaupten, dass Kinder die Dunkelheit aufgrund ihrer affektiven Macht fürchten, die Grenzen des Ichs aufzulösen. Umgekehrt frohlocken sie, wenn sie ihr eigenes Spiegelbild aufgrund seiner Macht sehen, die Konturen des Ichs zu zeichnen und ihm Form zu geben – und zwar anhand einer mimetischen Erfahrung, der wir uns aus dem Blickwinkel unserer Genealogie des Mimetismus erneut zuwenden können.

Ebenso wie Freud wurde Lacan im letzten Jahrhundert viel kritische Aufmerksamkeit zuteil, während das für andere Figuren wie Janet und Caillois nicht galt. Daher blieb die Tatsache häufig unbemerkt, dass Caillois‘ Janetsche psychologische Analyse des Mimetismus und der Psychasthenie ganz buchstäblich Lacans berühmtes „Spiegelstadium“ *in-formiert* (ihm Form gibt). Bei der ersten Lektüre mag Caillois‘ Eröffnungsbehauptung, dass das „grundlegende Problem“ des Mimetismus in der „Unterscheidung zwischen dem Realen und dem Imaginären“ besteht (2023, S. 93) als Koinzidenz erscheinen, denn „das Wirkliche“ und „das Imaginäre“ sind ebenfalls Begriffe, die für Lacans strukturalistische Theorie zentral sind. Dennoch gibt es bei einer zweiten aufmerksameren Lektüre einen spezifischen genealogischen Sinn, demzufolge Caillois Lacan ein Model oder eine Form für seine einflussreiche Theorie der Ichbildung an die Hand gibt. Janets Einfluss auf Lacans „Ichanalyse“ wurde zwar bezeichnenderweise ausgelöscht, aber der theoretische Schatten, den Caillois wirft, ist immer noch deutlich zu sehen, wenn wir uns den Essay „Das Spiegelstadium“ selbst anschauen.

Der Ursprungsmythos ist jetzt bekannt: Er erzählt die Erfahrung des präödpalen Kindes, das im Alter von sechs Monaten, wenn es noch wackelig auf den Beinen ist, mit der Hilfe einer Stütze oder *trotte-bébé* [Gängelwagen] sich selbst aufrichtet, um sein Ebenbild im Spiegel anzuschau-

en und unter den Bann einer „illuminative[n] Mimik des *Aha-Erlebnisses*“ gerät (Lacan, 1996, S. 63). Das Kind, so geht die Geschichte weiter, erkennt das widergespiegelte Bild und mittels einer imaginären „Identifikation“ verwechselt es die „ideale Einheit“ (*unité idéale*) dieses statischen Bildes mit seinem eigenen Ich. Dieses Phantom-Ich ist daher nicht einfach in einem statischen Spiegel repräsentiert, sondern erhält seine Form in einem turbulenten Körper. In Lacans Formulierung wird das Subjekt durch diese eindruckliche *imago*, die den Status einer „ontologischen Struktur der menschlichen Welt“ anstrebt (a.a.O., S. 64) umgewandelt. Die philosophischen Grundlagen von Lacans Theorie der Identifikation wurden seit langem erkannt – gerade von Philosophen wie Lacoue-Labarthe, Nancy und Borch-Jacobsen, geprägt durch die Rolle, die der Spiegel bei der Errichtung abendländischer spekulativer Ontologien gespielt hat, die zumindest seit Platon die visuelle Distanz gegenüber dem körperlichen Gefühl priviligieren und ideale Formen von der Turbulenz des Sinnlichen trennen.<sup>119</sup>

Wenn wir diese Genealogie aus dem Blickwinkel einer diagonalen Wissenschaft der Mimesis weiterführen, ist es wichtig festzuhalten, dass Lacan, nachdem er einen binären Gegensatz zwischen dem *Homo sapiens* als Baby und dem Affen errichtet hat, welcher Lacans anthropozentrischer Theorie zufolge die Widerspiegelung als „leer“<sup>120</sup> betrachtet, dennoch zeigt, dass diese narzisstische allzumenschliche Identifikation tiefere mimetische Ursprünge hat, wenn er schreibt: „Doch die Tatsachen der Mimikry [*mimétisme*], begriffen als heteromorphe Identifikation, interessieren uns hier nicht weniger, um so mehr als sie das Problem der Bedeutung des Raumes für den lebenden Organismus stellen.“ (Lacan, 1986, S. 66). Die Sprache des „lebendigen Organismus“ ist, wie man bemerkt haben wird, weniger vertikal als zuvor und die „Taschen des Mimetismus“ offenbaren die Figur im Hintergrund, die Lacans Aufmerksamkeit auch auf die nicht-menschliche Mimikry lenken. Tatsächlich präzisiert Lacan:

Erinnern wir uns nur an die Einblicke, die uns das Denken eines Roger Caillois (das damals eben den Bruch mit der Soziologie, wo es entstanden war, vollzogen hatte) verschaffte, als er unter dem Begriff *psychasténie légendaire* die morphologische Mimikry [*mimétisme morphologique*] einer Zwangsvor-

<sup>119</sup> Zum ersten philosophischen Kommentar zu Lacans Theorie der Psyche siehe Lacoue-Labarthe und Nancy, 1992; zu einer eindringlichen Darstellung von Lacans komplexem Verhältnis zur Mimesis insbesondere im Spiegelstadium siehe Borch-Jacobsen, 1991, S. 43–71.

<sup>120</sup> Primatologen haben inzwischen gezeigt, dass Schimpansen ihr Bild in einem Spiegel erkennen.



stellung vom Raum in ihrer entrealisierenden Wirkungen zuordnete“ (a.a.O., S. 66).<sup>121</sup>

Das ist eine aufschlussreiche genealogische Verbindung, die im 21. Jahrhundert wiederentdeckt werden muss. Wenn man eine Cailloissche Brille aufsetzt, die die Aufmerksamkeit auf die Beziehung zwischen Form und Hintergrund, Organismus und Umwelt, *Innenwelt* und *Umwelt* lenkt, sollten wir in der Lage sein zu erkennen, was bislang in mimetischer Hinsicht verborgen geblieben ist, nämlich dass das mythische „Spiegelstadium“ mit seiner berühmten Theorie der Geburt des Ichs aus der Identifikation des Subjekts mit einer hellen, imaginären und idealen Form (oder *Gestalt*) nicht mehr und nicht weniger als eine *spiegelbildliche Umkehrung* dessen beinhaltet, was Caillois in Anlehnung an Janet als „legendäre Psychasthenie“ bezeichnete.

Für Caillois und Janet vor ihm droht die innere Erfahrung des Mimetismus tatsächlich die Einheit des Ichs gegenüber dem materiellen Hintergrund aufzulösen und ein Gefühl der Entpersönlichung zu erzeugen. Umgekehrt verleiht die Identifikation mit einem Idealbild im Vordergrund einem formlosen Ich Form und Einheit. Das *telos* von Caillois' Diagnose des Mimetismus verläuft von der Diskontinuität des menschlichen Ichs zu einer Kontinuität mit dem nicht-menschlichen Hintergrund; Lacans spiegelbildliches *telos* ist das spiegelbildliche Gegenteil: Es reicht von einem Zustand formloser Undifferenziertheit bis zur einheitlichen Bildung des Ichs. Mit anderen Worten, das Lacansche Ich ist der positive Abdruck von Caillois' negativer Konstellation der Mimesis. Die äußere und ideale Form des Ichs erscheint im Vordergrund, sobald die körperliche Erfahrung der formlosen Auflösung im Hintergrund gelassen wird. Angesichts des Primats idealer Bilder und Formen im abendländischen Denken, das auf der *vita contemplativa* beruht, ist das vielleicht zum Teil ein Grund dafür, dass das Spiegelstadium zu einer Legende wurde, während die Psychasthenie und der Mimetismus, der die *vita mimetica* beseelt, theoretisch aufgelöst wurden.

Dennoch bleibt eine genealogische Lektion sichtbar: Scheinbar „originelle“ Theorien, das sollte uns jetzt nicht mehr überraschen, haben „mi-

<sup>121</sup> In einer Rezension von Minkowskis *Le temps vécu* wird Lacan noch einmal die Bedeutung von Caillois' Diagnose betont, wenn auch nur indirekt, wenn er feststellt, dass „die originellste Form des Spürsinnns dieses Buches am Ende, obwohl sie kaum zur Sprache gebracht wird, die eines anderen Raumes neben dem geometrischen Raum [ist], nämlich des *dunklen Raums* des Tastens, der Halluzination und der Musik, der das Gegenteil des deutlichen Raumes, des Rahmens der Objektivität ist. Wir denken, dass wir gewiss sagen können, dass dies uns in die „Nacht der Sinne“ versetzt, d. h. die ‚dunkle Nacht‘ des Mystischen.“ (zitiert in Frank, 2003, S. 90).

metische“ Ursprünge, was nicht bedeutet, das sich die Pathologie leicht heilen lässt. Caillois trägt in der Tat Sorge dafür, diese Persönlichkeitsstörung nicht als eine anomale, mimetische Pathologie abzutun, die nur Kinder oder neurotische Fälle betrifft. Vielmehr betrachtet er, wie wir gesehen haben, sowohl die (physische) Mimikry bei Tieren als auch die (psychische) Pathologie beim Menschen als Offenbarung einer allgemeineren (metaphysischen) Angst vor der Auflösung der Grenzen der Individuation in einem „dunklen Raum“, der die Menschheit im Allgemeinen betrifft. Darüber hinaus hat seine Hypothese nichts mit einer völlig sichtbaren, spiegelartigen Repräsentation des Selbst zu tun. Stattdessen bezeichnet sie eine innig empfundene, aber wahrhaft unsichtbare psychische Auflösung der Grenzen der Selbstheit in der Dunkelheit des Raums, eine Auflösung, die am innigsten und auf höchst rätselhafte Weise mit dem Grauen vor dem Tod verbunden ist.

Insgesamt gibt es zahlreiche spiegelbildliche Ähnlichkeiten zwischen Lacans (Freudschem) Spiegelstadium und Caillois' (Janetschem) Mimetismus, die die mimetischen Grundlagen dessen offenbaren, was ich in Anlehnung an Nietzsche ein Phantom-Ich nenne. Dennoch betont Caillois im Unterschied zu Lacan und näher an Nietzsche die Bedeutung des Affekts gegenüber dem Gesichtssinn, von turbulenten körperlichen Sinnen gegenüber einheitlichen Bildern, von materieller Auflösung gegenüber der Bildung eines Ideals, des Raum-Werdens, anstatt eine ideale *imago* zu sein. Die Konzentration auf ein imaginäres Idealbild an der Quelle einer fälschlichen Wiedererkennung ist keineswegs harmlos. Das ist vielleicht der Grund, warum psychoanalytisch eingestellte Theoretiker mit einem philosophischen Hintergrund in Lacans Theorie des Spiegelstadiums einen „Platonismus des 20. Jahrhunderts“ erkannt haben (Borch-Jacobsen, 1991, S. 64). Wir können hinzufügen, dass eine idealistische Theorie der narzisstischen Subjektbildung im Vordergrund eine materialistische Theorie der nicht-anthropozentrischen Auflösung im Hintergrund enthüllt. Und wenn erstere für die strukturalistische Generation unter dem Bann des sprachlichen Zeichens attraktiv war, richtet sich letztere an künftige Generationen, die zunehmend unter dem Bann mimetischer Triebe stehen, welche die Grenzen der Individuation sowohl individuell als auch kollektiv bedrohen.

In dieser Umkehrung der Perspektiven, die für seine diagonale Theorie des Mimetismus wesentlich ist, liegt vielleicht Caillois' origineller Beitrag zu den neuen Mimetec Studies.

## DURCH DEN SPIEGEL: DER MIMETISMUS DAMALS UND HEUTE

Als Antropologe mit protosurrealistischen Neigungen bezieht Caillois seine Inspiration zwar aus der Tierwelt, hat aber weiterhin ein grundlegendes Interesse an der Neufassung dominanter Vorstellungen dessen, was das Menschliche ist – oder was es potenziell werden kann. Wenn er sich auf das natürliche Phänomen der Mimikry bei Tieren konzentriert, dann deshalb, weil dieser beunruhigende *biologische* Mechanismus seiner Ansicht nach auch ein fundamentales *psychisches* Prinzip im Zentrum des Menschen offenbart. Vergessen wir nicht unseren Ausgangspunkt: Caillois' Diagnose des Mimetismus und der psychischen Entpersönlichung fällt mit seinem zunehmenden Vertieftsein in die Psychologie des Faschismus in den späten 1930er Jahren und in die massiven Formen ansteckender Trance zusammen, die sie in heterogenen Massen erzeugte – ein Phänomen, von dessen Überwindung wir fast ein Jahrhundert später weit entfernt sind. Ganz im Gegenteil; es befindet sich immer noch am pochenden Herzen (neuer) faschistischer Bewegungen, die – mittels neuer Medien – massive Phänomene der Vereinheitlichung erzeugen, die für das wesentlich sind, was ich im Anklang an sowohl Caillois als auch Bataille „mimetische Ansteckung“ nenne (Lawtoo, 2019b).

Wenn wir Caillois' diagonales Objektiv übernehmen, das Phänomene der Massen ansteckung und der hypnotischen Trance, die sie kennzeichnen, nicht einfach als selbstverständlich betrachtet, sollten wir uns die Frage stellen: Welche geheimnisvolle Kraft stört die Grenzen der Individuation, indem sie affektive Kontinuitäten anstelle von Diskontinuitäten einschleust, die in den 1930er Jahren ein massives Ausmaß erreichten, aber auch in der Gegenwart weiterhin an die Oberfläche kommen? Und worin besteht die Psychologie, die menschliche Formen der Mimikry und den Verlust der „Unterscheidung“ antreibt (Caillois, 2023, S. 93), die diese Psychologie impliziert?<sup>122</sup>

Caillois' Hypothese beruht zwar auf der „psychologischen Analyse“ Janets, aber trotz seiner Bezugnahme auf Freuds Todestrieb und seiner Vorwegnahme von Lacans imaginärer Identifikation sollten wir ihn nicht vor-

<sup>122</sup> Bevor Girard, Caillois, Bataille und die Mitglieder des Collège sich tatsächlich für die Macht der Mimesis interessierten, eine Krise der Differenz auszulösen. Wie Denis Hollier betont: Aufgrund des Mimetismus „verzichtet [ein Organismus] auf diese Unterscheidung, gibt auf im Hinblick auf Unterschiede.“ (1993, S. 67), was im Kontext des Faschismus Caillois und die Mitglieder des Collège dazu führte, „den Unterschied zwischen Unterschied und Unterschiedslosigkeit neu zu beleben“ (S. 68).



Abbildung 3: Faschistische Masse in Italien



Abbildung 4: Aufstand des (neuen) Faschismus, 6. Januar 2021

eilig in eine Reihe mit der Psychoanalyse stellen. Wenn auch nur deshalb, weil Caillois Sigmund Freud in der Regel kritisch gegenüber steht, dessen „Irrtum“, wie er es formuliert, darin besteht, alle Phänomene auf sein „Schema“ zu reduzieren (S. 91). Da er sich auf Janet, einen der wichtigsten Verfechter von Hypnose und Suggestion beruft, achtet Caillois vielmehr auf eine vorfreudsche Tradition des Unbewussten, die ich mimetisch nenne, weil sie im hypnotischen Bann, in der Trance der Besessenheit und massiven Formen affektiver Ansteckung seine offensichtlichsten Symptome erkennt.

Die „Trance“-Zustände, die Caillois in der Mimikry von Tieren identifizierte, werden auch für seine Diagnose der menschlichen Mimikry wesentlich sein, und zwar sowohl in traditionellen als auch in modernen und zeitgenössischen Gesellschaften. Insofern ist Caillois‘ Theorie des Zaubers von Spielen, die Huizingas Darstellung des *homo ludens* aus dem Blickwinkel des *Homo mimeticus* weiterführt, größtenteils ein Ableger seiner Diagnose der Mimikry bei Tieren.<sup>123</sup> Wie er es in *Man, Play, and Games* (1958) formuliert: „An dieser Stelle scheint es mir legitim zu sein, mimetische Phänomene zu berücksichtigen, für die Insekten die verwirrendsten Beispiele liefern.“ (Caillois, 1961, S. 20). Und Caillois präzisiert:

Der unerklärliche Mimetismus der Insekten bietet eine außergewöhnliche Parallele zur Neigung des Menschen, sich selbst zu verstellen, eine Maske zu tragen oder *eine Rolle zu spielen* [...] Unter den Wirbeltieren erscheint die Tendenz zur Imitation zuerst als eine völlig körperliche, nahezu unwiderstehliche Ansteckung, analog zur Ansteckung des Gähnens, Rennens, Hinkens, Lächelns oder nahezu jeder beliebigen Bewegung. (S. 20)

<sup>123</sup> Für eine produktive Rückgewinnung von sowohl Caillois als auch Huizinga im Kontext von „*Homo ludens 2.0*“, die in ihrer diagonalen Aufmerksamkeit auf Ästhetik, Spiele, Politik und die Mimetisierung als „Auffassung der zeitgenössischen Kultur im Sinne von Spielen, die sie beinhaltet“, im Einklang mit dem *Homo mimeticus* steht, siehe Frissen et al., 2015, S. 15.

In Übereinstimmung mit der Tradition des mimetischen Unbewussten be- ruft sich Caillois also auf eine motorische Hypothese, um spiegelnde physio-psychologische Reflexe zu erklären, die nicht unter der Kontrolle des Bewusstseins stehen, und somit *un*-bewusst sind. Vom Gähnen zum Lächeln, vom Tragen einer Maske bis zum Spielen einer Rolle ist der *Homo mimeticus* ein relationales, verkörpertes und soziales Wesen, das in un- bewussten spiegelnden Reflexen den physiologischen Trieb findet, nicht nur das Pathos des anderen zu empfinden, sondern auch, anhand einer thea- tralischen Praxis, die in der Nachahmung und Vorführung paradigmatische ästhetische Ausgangspunkte findet, zu einem anderen zu werden.

Wir können also Caillois' Name einer Genealogie modernistischer phi- losophischer Ärzte hinzufügen – von Nietzsche bis Tarde, von Janet bis Bataille –, die den Weg für die Entdeckung von Spiegelungsmechanismen bereiteten, deren Existenz jetzt empirisch bestätigt wird. Ähnlich wie Nietz- sches Hypothese über die Ursprünge des Bewusstseins mag Caillois' Hy- pothese den herrschenden Wissenschaften seiner Zeit als ausschweifend surrealistisch geklungen haben, doch sie verweist auf ein allzuwirkliches Phänomen. Ohne die Vermittlung eines Spiegelstadiums verleiht der unbe- wusste Mimetismus der diagonalen Hypothese Glaubwürdigkeit, dass von Geburt an eine gesehene Bewegung einen empfundenen Affekt auslöst, wo- durch die Kommunikationskanäle einer durch und durch relationalen Gat- tung geöffnet werden.

Wie die Beispiele, die Caillois' diagonalen *Patho-logien* der Mimesis innewohnen, bereits nahe legen, erweitert er gleichzeitig die Implikation physiologischer Spiegelreflexe auf die weitere Sphäre der Ästhetik, Kultur, Religion und Politik, und zwar entlang diagonalen Leitlinien, die auch für die neuen Mimetische Studien wesentlich sind. Indem er die in Trance ver- setzende Wirkung von Masken als „Instrument der Metamorphose“ weiter ausführt, bemerkt Caillois, dass das Individuum mittels solcher „Phanto- me“ „diese beängstigenden Kräfte nachahmt, sich mit ihnen identifiziert und bald schon rasend und im Delirium wirklich glaubt, dass er der Gott ist.“ (1961, S. 88), was die Mitwirkenden an dem Ritual verzaubert: So fügt er hinzu:

Sie fügen sich, weil die Gesellschaft das von ihnen verlangt und wie die Mit- wirkenden selbst glaubt, dass die Schauspieler verwandelt, besessen und Beute der Kräfte geworden sind, die sie beseelen [...]. Suggestion und Simulation erhöhen die eigene Empfänglichkeit und regen die Trance an. Der Verlust des Bewusstseins, die Begeisterung und das Vergessen, das sie erzeugen, begüns- tigen die echte Trance, d. h. die Besessenheit vom Gott. (S. 88, 94)

Fügsamkeit ist nicht nur ein physiologischer Reflex; sie wird auch durch kulturelle Erwartungen ergänzt, die eine suggestive Kraft zugleich über die Teilnehmer und die Vorführenden haben. Indem sie den psychologischen Begriff der „Suggestion“ von Hippolyte Bernheim entlehnt und ihn mit den ästhetischen und spielbezogenen Begriffen der „Simulation“ verknüpft, erklärt Caillois' diagonale Wissenschaft der Mimesis einen Typ von „Trance“ der üblicherweise auf religiöse Phänomene der Entrücktheit in archaischen Gesellschaften beschränkt ist, von dem er aber meint, dass er auch in modernen Gesellschaften eine Rolle spielt, und zwar zum Guten und Schlechten.

Daher ist es kein Zufall, dass die Sprache von Spiel und Spielen ein pathologisches Gegenstück in der Sprache der Macht und Politik findet. Indem er ein paradigmatisches Beispiel aufgreift, das einen langen Schatten auf die Geschichte der abendländischen Kultur wirft, bezieht sich Caillois in einem Essay mit dem Titel „Le pouvoir charismatique: Adolf Hitler comme idole“ (1951) (Die charismatische Macht: Adolf Hitler als Götze) auf dieselbe Sprache von Trance, Magie und Mimikry, um den magnetischen Willen zur Macht zu erklären, den der *Führer* nutzte, die gebannten Massen zu magnetisieren. Anhand eines Zitats von Alfred Rosenbergs Behauptung, dass „das Volk [*peuple*] sich zum Führer [*chef*] verhält wie der Mangel des Gewissens [*inconscience*] zum Gewissen“ (zitiert in Caillois, 2008a, S. 324), fügt er mit seiner eigenen Stimme hinzu: „Der charismatische Führer steht nicht im Gegensatz zur Masse. Gerade deshalb, weil er ihre Leidenschaften teilt [*partage*] und sie mit einer ansteckenden Intensität empfindet, macht ihn die Masse zu ihrem Führer.“ (S. 323). Wir haben die Wirksamkeit dieser Leidenschaften in der Vergangenheit gesehen; wir haben sie in der Gegenwart empfunden, was nicht bedeutet, dass dieses Teilen oder *partage* eines Pathos keine Distanz zur affektiven Anspannung und zur gemeinschaftlichen Verschmelzung, die es beinhaltet, aufbauen kann.

Wie funktioniert dieses Teilen des *pathos*? Indem er sich auf Motive beruft, die für Nietzsche zentral, die aber, wie wir wissen, so alt wie Platon sind, bezieht sich Caillois auf die Trope der dionysischen „Trommel“ und des „Magnetsteins“, um die „magische“ Macht des „begeisterten *meneur*“ zu erklären, einen Trancezustand in der Masse hervorzurufen. Er stellt beispielsweise fest, dass Hitler seine Reden auf den späten Abend verlegte, um die Kapitulation der Masse vor der „dominierenden Kraft eines äußerst mächtigen Willens“ zu erleichtern (S. 325) oder dass er ein Schauspiel aufführte, in dem Trommeln die Beleuchtung des Führers alleine begleiten, um eine „Hypnose“ zu erzeugen (S. 325). Sowohl der Gesichts- als auch der Gehörssinn sind abermals zentral für diese durch Zauber *fesselnde* Operati-

on. Und Caillois fügt hinzu: „Schon bald ist der Kontakt zwischen ihm und dem Raum hergestellt, dessen Erregung er erfasst. Jetzt hämmert er lange und gewaltsame Phrasen ein, die wie in Trance ausgesprochen werden“ (S. 326) und eine „mystische Vereinigung“ erzeugen, in der die Menschen zugeben, dass sie „dem *Führer* vollkommen ergeben sind.“ (S. 328). Und indem er sich auf die Tradition der Massenpsychologie beruft, der wir in späteren Kapiteln begegnen werden, präzisiert Caillois, dass Hilters Wille zur Macht von einem „begeisterten *meneur*“ herrührt, dessen „schlafwandlerische Sicherheit“ (S. 319) im Einklang mit der Masse steht. Es gibt hier also eine spiralförmige mimetische Schleife mit verstärkenden Eigenschaften, in der der Führer und die Masse sozusagen Hand in Hand arbeiten, um die faschistische Massen ansteckung zu verstärken. Für Caillois wie für die Tradition der Massenpsychologie vor ihm ist der faschistische Wille zur Macht insofern eine mimetische Willenskraft, als er auf einer ansteckenden, hypnotischen und entpersonalisierenden Form souveräner Kommunikation beruht, die die Grenzen der Individuation stört und das Ich des Homo mimeticus in ein Phantom-Ich verwandelt.

Unter dem Deckmantel der Konklusion möchte ich einige Perspektiven konkretisieren, die für Caillois' Theorie diagonaler Mimikry wesentlich sind und über den Anthropozentrismus hinausgehen, um mich den anthropogenen Herausforderungen zuzuwenden, denen sich die neuen Mimetic Studies im Zeitalter des Anthropozäns stellen müssen.

## DIAGONALE MIMIKRY: PERSPEKTIVEN FÜR DAS ANTHROPOZÄN

Im Lichte dieser Genealogie von Caillois' Diagnose der Mimikry bei Tieren und Menschen, die den Weg für das bereitete, was wohl eine der einflussreichsten Theorien des Subjekts im 20. Jahrhundert ist, können wir uns immer noch die Frage stellen: Was ist also die theoretische und künstlerische Hebelwirkung, wenn man Caillois' Auffassung der Mimikry im 21. Jahrhundert wieder aufgreift? Ich skizziere vier miteinander verwobene Perspektiven, die zwar unzeitgemäß waren, als Caillois erstmals seine diagonale Theorie der Mimikry als Mimetismus entwickelte, aber jetzt zeitgemäß sind und im Zeitalter der Umwandlung der Umwelt, die für das Anthropozän wesentlich ist, dringend verfolgt werden müssen.

Erstens beruhte die „diagonale Wissenschaft“, wie Caillois sie theoretisch entwarf und praktizierte, nicht auf einem binären Gegensatz zwischen Natur und Kultur, der unter der Schirmherrschaft des Strukturalismus einen großen Teil des vergangenen Jahrhunderts dominierte. Im Gegenteil ging er

über die Gegensätze der „zwei Kulturen“ hinaus, um ein transdisziplinäres, (nicht-)menschliches Phänomen wie Mimikry zu erklären, das biologische, psychologische, soziale, philosophische und ästhetische Erscheinungsformen besitzt, die sich alle der „zunehmenden Spezialisierung“ (Caillois, 2003a, S. 343) des akademischen Wissens entziehen. Wie er es ausdrückt: „Was wir brauchen, sind Relaisstationen auf jeder Ebene: Verflechtung und Koordinationspunkte, nicht nur zur Zusammensetzung der Ausbeute, sondern vor allem zum Vergleich verschiedener Prozesse“ (S. 344). *Homo mimeticus* zielt darauf ab, diesen diagonalen, komparativen und transdisziplinären Ansatz weiterzuführen. Und er kommt zu dem Schluss: „Ein Netzwerk von Abkürzungen scheint heute unter den vielen isolierten Außenposten, die sich entlang der Peripherie ohne interne Kommunikationsverbindungen ausbreiten, immer notwendiger zu sein.“ (S. 347.) Die menschliche und nicht-menschliche Neigung zur Imitation auf unterschiedlichen Verhaltensebenen – der biologischen, psychischen, ästhetischen, sozialen, politischen etc. – ist ein typisches Beispiel. Caillois‘ Plädoyer für eine diagonale Wissenschaft der Mimesis liefert wichtige transdisziplinäre Schritte, die die mimetische Wende anhand von Netzwerken der Zusammenarbeit auf fruchtbringende Weise zu erforschen beabsichtigt.

Zweitens, Caillois‘ Aufmerksamkeit auf die Mimikry bei Tieren stellte anthropozentrische Tendenzen in Frage, die auf die Morgendämmerung der Philosophie zurückgehen und das abendländische humanistische Denken und ästhetische Praktiken durchziehen, die Menschen als die am meisten nachahmenden Lebewesen betrachten. Auch wenn Menschen tatsächlich durch und durch nachahmend bleiben, ist anderen Tieren die Mimikry doch nicht fremd. Ganz im Gegenteil, das menschliche mimetische Vermögen ist eine Erweiterung der Mimikry bei Tieren, was fruchtbare Verbindungen zwischen den beiden gestattet. Wie Caillois es ausdrückt, indem er sich der spezifisch menschlichen Sphäre der Ästhetik zuwendet: „Die Ästhetik untersucht die Harmonie von Linien und Farben. Könnte sie nicht möglicherweise auch Gemälde mit den Flügeln von Schmetterlingen vergleichen?“ (Caillois, 2003a, S. 345). Und Caillois fährt fort, indem er den Einwand vorwegnimmt, der ihm im vergangenen Jahrhundert regelmäßig gemacht wurde, aber heute vielleicht nicht mehr überzeugend ist: „ ‚Anthropomorphismus!‘ wird man sagen, aber es ist genau das Gegenteil.“ (S. 345). Wie seine Darstellung der Mimikry auf frappante Weise deutlich macht:

Es geht nicht darum, gewisse rätselhafte Tatsachen, die man in der Natur beobachtet, im Sinne des Menschen zu erklären. Im Gegenteil, das Ziel ist, den Menschen (der von den Gesetzen derselben Natur beherrscht wird, zu der er



in fast jeder Hinsicht gehört) im Sinne der allgemeineren Verhaltensformen zu erklären, die man in der Natur bei den meisten Arten weit verbreitet findet. (S. 345f.)

Obwohl das Lebewesen Mensch in seiner Fähigkeit, die Welt zu repräsentieren, durch und durch mimetisch bleibt, verankerte Caillois die Grundlagen des Mimetismus in einer tierischen, allzutierischen Tendenz, mit dominanten Hintergründen zu verschmelzen, seien sie natürlich (Mimikry) oder kulturell (Mimetismus) – eine Tendenz, die jetzt grundlegend durch neue Medien und die umhüllende technische Umwelt verstärkt wird, in die der Homo mimeticus eingetaucht ist und die dringend neuer Untersuchungen dessen bedarf, was ich als „Hypermimesis“ bezeichne.

Drittens, Caillois' Diagnose der Macht der natürlichen Umwelt zur Bildung, Umbildung und Auflösung der Autonomie menschlicher und nicht-menschlicher Lebewesen impliziert eine Umstürzung der Perspektiven, die wir uns im Zeitalter des schnellen Klimawandels, der für das Anthropozän charakteristisch ist, zu Herzen nehmen sollten. Caillois war seiner Zeit voraus, wenn er betonte, dass (nicht-)menschliche Lebewesen nicht die „autonomen“ Geschöpfe sind, die sie zu sein scheinen, und dass sie gegenüber den „umhüllenden“ Kräften der Umwelt offen, in sie verstrickt und verletzlich für sie sind. Wir müssen hinzufügen, dass die Menschen jetzt in einem spiralförmigen Wirbel gefangen sind, in dem ihr Einfluss auf die Umwelt komplexe Feedback-Schleifen erzeugt, die auf das menschliche und tierische Verhalten gleichermaßen zurückwirken und die Menschen in dem verstricken, was bereits als sechste Auslöschung erkannt wurde. Lange vor der Umweltwende lehrt uns Caillois, dass die Umwelt nie einfach nur Hintergrund ist; sie ist der eigentliche Grund, aus dem das menschliche und nicht-menschliche Leben hervorgeht und zu dem es zurückkehren muss. Wie er es in einer Wendung formuliert, die als Epigraph für seinen Essay diente: „Das Ziel ist offensichtlich die *Angleichung an die Umgebung*.“ (Caillois, 2023, S. 116).

Nicht zuletzt verortet Caillois' Diagnose der Mimikry/des Mimetismus als „gefährlicher Luxus“ einen verschwenderischen Überschuss oder eine Ausgabe im Zentrum des menschlichen und nicht-menschlichen Lebens, den (die) Figuren wie Nietzsche und Bataille bereits ins Zentrum ästhetischer Erfahrung gestellt hatten. Wenn die Ästhetik seit ihrer Morgendämmerung in der Romantik üblicherweise ohne instrumentellen Zweck oder Gebrauch betrachtet wurde – Bataille würde später sagen, *sans emploi* –, beharrten surrealistische Schriftsteller wie Caillois darauf, dass sie das pochende Herz innerer Erfahrungen bleibt, die nicht einfach darauf abzielen,

die Welt realistisch zu repräsentieren. Anstatt ohne Zweck zu sein, wie eine ästhetische Tradition nahe legt, die von Kant bis Bataille reicht, erinnert Caillois uns daran, dass der ästhetische Trieb in zielgerichteten, aber nicht unbedingt utilitaristischen Trieben verankert ist, die in einem menschlichen und somit tierischen Körper wurzeln (von *aisthetikos*, „sinnlich, die Sinneswahrnehmung betreffend“, abgeleitet von *aisthanomai*, „ich nehme wahr, empfinde“). Sie beinhaltet unter anderem die Fähigkeit, sich anhand einer Form von Empathie, oder besser *Einfühlung*, in die Lage der anderen zu versetzen, eine Einfühlung, die das „Einfühlen in“ die inneren Affekte anderer beinhaltet. Caillois griff dieses ästhetische Prinzip auf, indem er über die anthropozentrische Situation hinausging, um den mimetischen Trieb aus der Perspektive nicht-menschlicher Tiere zu betrachten, die wie der *Homo mimeticus* Teil der Natur sind. Wie er es ausdrückt: „Die Natur (die kein Geizhals ist) verfolgt Lust, Luxus, Überfluss und Schwindelgefühle ebenso sehr wie das Überleben.“ (Caillois, 2003a, S. 346)

Die Lust, der Luxus und der Überfluss der Mimikry ist wesentlich für dieses Schwindelgefühl. Wenn die Menschen ihren Anteil – ein „Anteil [*part*]“, den Bataille als „verflucht [*maudite*]“ bezeichnen würde – im letzten Jahrhundert durch exzessiven Konsum und Umweltverschmutzung antreiben ließen, ist es vielleicht an der Zeit, das mimetische Vermögen einer ästhetischen, kognitiven und ethischen Anwendung zu unterziehen, um Umwandlungen des Geistes zu behaupten, die auch für das Überleben in diesem Jahrhundert notwendig sind – für Menschen und Nichtmenschen. Inmitten einer Umweltkatastrophe, die gegenwärtig die sechste Auslöschung verursacht, könnte diese mimetische Tendenz schließlich einen Zweck haben, auch wenn dieser Zweck nicht singulär sein wird, denn seine Erscheinungsformen werden vielgestaltig sein müssen. Eine von ihnen könnte eine(n) (Willen zur) Macht beinhalten, das Leben auf der Erde anhand von nicht-anthropozentrischen Prinzipien zu beleben und neu zu beleben, die das dynamische Wechselspiel zwischen (nicht-)menschlichem Leben und der Umwelt verfolgen, die uns einhüllt und – für den Augenblick, aber wie lange noch? – uns immer noch erhält.

Neue Generationen von Künstlern gehen schon über die Mimesis hinaus, die auf anthropozentrische Formen realistischer Interpretation beschränkt ist. Die Zerbrechlichkeit der Erde sollte nicht nur von außen gesehen werden; sie sollte auch von innen empfunden werden.

Wenn die Umgebung uns auch weiterhin umhüllt, sollten wir doch nicht vergessen, dass wir auch die Erde umhüllen und geologische Veränderungen in der *Umwelt* erzeugen, die auch die *Innenwelt* grundlegend beeinflussen werden. Daher rührt die Dringlichkeit, den chamäleonartigen Metamor-



**Abbildung 5:** *Holo­zän* ©Michaela Lawtoo, 2020



**Abbildung 6:** *Anthro­po­zän* ©Michaela Lawtoo, 2020

phosen einen neuen ästhetischen Ausdruck zu verleihen. Diese Metamorphosen wirkten sich zwar im vergangenen Jahrhundert zum Schlimmeren aus und werfen einen Schatten auf das gegenwärtige Jahrhundert und künftige Jahrhunderte, sind aber für das Überleben (nicht-)menschlicher Lebewesen im Zeitalter des Anthro­po­zäns entscheidend.

## KAPITEL 6: DAS MENSCHLICHE CHAMÄLEON

EUDORA: Wer sind Sie?

ZELIG: Was meinen Sie damit, wer ich bin? Das sind schwierige Fragen.

– Woody Allen, *Zelig*

Bisher haben wir gesehen, dass die alte Lektion, dass Menschen mimetische und plastische Wesen sind, gegenwärtig an die Spitze der ästhetischen Theorie zurückkehrt, aber erst vor kurzem kehrt die nicht-anthropozentrische Einsicht zurück, dass die Mimesis den binären Gegensatz zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem überbrückt, um zeitgenössische Debatten in den Geisteswissenschaften zu prägen. Jüngste Entwicklungen der Affekttheorie, Filmwissenschaft, Literaturtheorie, Kontinentalphilosophie, aber auch Soziologie, Anthropologie und politischen Theorie, die sich – mit der Entdeckung von Spiegelneuronen – ausdehnen, um auch die Neuro- und Kognitionswissenschaften zu umfassen, haben die Macht von spiegelnden Reflexen neu betrachtet, die bei Menschen und Tieren individuell und kollektiv, bewusst, aber häufiger unbewusst, zugrunde liegende Kontinuitäten zwischen dem Selbst und anderen, Subjekten und Vorbildern, Bürgern und Führern erzeugen, u. a. politischen Führern, die an eine (neue) faschistische und autoritäre Politik grenzen.

Während die grauenvolle Wirklichkeit des Krieges, überschattet von dem Phantom eines Atomkriegs, nach mehr als fünfzig Jahren relativen Friedens abermals in Europa wütet, ist es eine dringende Aufgabe, den Willen zur Macht tyrannischer Führer zu erklären, die einen Schatten auf die ganze Welt werfen. Unterschiedliche Stimmen auf dem heterogenen Gebiet der neuen Mimetic Studies sind sich darin einig, dass diese Führer sich unter anderem deshalb so verhalten, indem sie die Rhetorik des Faschismus und der Nazipolitik anhand neuer Medien neu laden, die das digitale Zeitalter in ihren Bann ziehen. Dabei lösen sie auch intersubjektive Flüsse affektiver Identität aus, die die Grenzen verwischen, welche individuelle Unterschiede voneinander trennen. Die Zahl kürzlich erschienener Bücher, die die Zentralität der affektiven Ansteckung, der unwillkürlichen Mimikry, psychischer Einflüsse, spiegelnder Reflexe, des mimetischen Unbewussten und anderer zeitgenössischer Manifestationen des Homo mimeticus hervorheben, denen wir bisher begegnet sind, legt Zeugnis ab von der Lebhaftigkeit, Aktualität und Relevanz im Entstehen begriffener transdisziplinärer „Perspektiven auf die Imitation“, die eine gewisse Zeit brauchten, um in den Geisteswissenschaften „assimiliert“ zu werden (Hurley und Chater, 2005,

S. 1), aber jetzt die *Wieder-kehr* der Mimesis beleben, die wir in diesem Buch vorantreiben.

In Weiterführung dieser jüngsten Rückkehr der Aufmerksamkeit zur Macht unbewusster Formen der Nachahmung, die das Ich anhand von Spiegelungsmechanismen, welche erstmals in den 1990er Jahren bei Makaken gefunden und durch Caillois' nietzscheanische Erkenntnis vorweggenommen wurden, dass menschliche und nicht-menschliche Mimikry Teil eines Kontinuums sind, zur Imitation anderer führen, möchte ich noch einmal den Fall des „menschlichen Chamäleons“ betrachten, der in Woody Allens fiktionalem Dokumentarfilm *Zelig* dramatische Gestalt annahm. Dieser Film spiegelt einen allzumenschlichen Trieb zur Mimikry wider, der uns gestattet, über die Gefahren der Enteignung von Identität nachzudenken, die im letzten Jahrhundert ein unerhörtes Ausmaß erreichten und durch neue soziale Medien auch weiterhin einen Schatten auf das gegenwärtige Jahrhundert werfen. Im Rückgriff auf Nietzsches Diagnose des Schauspielers in *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), wo er seine Genealogie der Ursprünge des Bewusstseins (Kapitel 1) aus einer modernen psychologischen Perspektive ergänzt, mache ich nun geltend, dass der filmische Fall von *Zelig* aus mindestens einem zweifachen Grund unser Zeitgenosse bleibt, denn er betrifft individuelle psychologische Metamorphosen und kollektive politische Umwandlungen, die sich heute immer noch vollziehen.

Auf der psychologischen Seite verleiht *Zelig* unbewussten Spiegelungstendenzen zur Anpassung, Konformität und Spiegelung anderer in Begriffen dramatische Gestalt, die durch rassistische Unterdrückung, Klassenbenachteiligung und soziale Diskriminierung erweitert werden könnten, die jedoch trotz der kulturellen Besonderheit des Films nicht auf Juden und andere US-amerikanische Minderheiten im Schmelztiegel der 1920er Jahre allein beschränkt werden können – wenn auch nur deshalb, weil Zelig's Reflex, andere Menschen zu spiegeln, wie die anderen Diagnosen, denen wir begegnet sind, in der Entdeckung von „Spiegelneuronen“ in den 1990er Jahren eine empirische Bestätigung fand. Auf der ästhetischen Seite liefert der Film *Zelig* eine filmische Oberfläche, die ein größeres bewegtes Bild eines menschlichen Chamäleons widerspiegelt, das zwar nicht im engen Sinne realistisch sein mag, aber eine erhellende Fallstudie darstellt, um *auf* die psychischen, historischen, politischen und letztlich philosophischen Implikationen hypnotischer Identitätsenteignung zu reflektieren, die Subjekte der Fähigkeit berauben, in Begriffen zu denken, die charakteristisch für das sind, was Hannah Arendt in *Eichmann in Jerusalem* (1963) maßgeblich als „Banalität des Bösen“ bezeichnete.

Obwohl die Verbindung zwischen dem Fall Zelig und dem Fall Eichmanns, ein komödiantischer fiktionaler Fall und ein entsetzlicher historischer Fall, anfänglich überraschen mag, werden wir in diesem und im folgenden Kapitel sehen, dass diese beiden Fälle nicht beunruhigender Spiegelungseffekte entbehren, die bis in die Gegenwart hineinreichen. Wenn Arendt strittigerweise behauptete, dass „[f]ür einen Psychologen der deutsche Text des auf Band aufgenommenen Polizeiverhörs [...] eine wahre Fundgrube von Einsichten bilden [könnte]. In Eichmanns Mund wirkt das Grauenhafte oft nicht einmal mehr makaber, sondern ausgesprochen komisch“ (S. 124), mache ich geltend, dass das Umgekehrte ebenso wahr ist, nämlich dass *Zelig* eine Fundgrube für Psychologen darstellt, vorausgesetzt, sie ziehen in Betracht, dass das, was geradezu lustig ist, uns dabei helfen kann, ernsthaft über wahrhaft entsetzliche Persönlichkeitswandlungen nachzudenken.

Wenn man ihn auf diese Weise beschreibt, stellt der Fall *Zelig* ein spielendes Wechselspiel zwischen Ästhetik und Politik dar, das sich als zukunftsorientierter erweist, als man zuvor meinte. Er drängt uns dazu, auf mimetische Triebe zur Konformität gegenüber totalitären Führern zurückzublicken, die in den 1920er Jahren sichtbar wurden, massive Identitätsenteignungen erzeugten, die schon Caillois beschäftigten und ihren Höhepunkt in den Nazigräueln der 1930er und 40er Jahre fanden. Meine Wette ist, dass *Zelig* die Aufmerksamkeit auf die zeitgenössische Gefahr lenkt, sich (neuen) faschistischen und autoritären Führern in der Morgendämmerung des 21. Jahrhunderts unbewusst anzupassen, die mit dem Willen zur Macht ausgestattet sind, einen hypnotischen Zauber auszuüben, der nicht nur für die mimetische Wende in der Theorie wesentlich ist, sondern auch eine „kollektive Trance“ (Snyder, 2017, S. 61) bei entrechteten Subjekten in der Praxis erzeugt. Während der psychologische Fall Zelig einen Überschuss an Mimesis zeigt, der auf groteske Weise als pathologisch betrachtet wird, zeigt der Film *Zelig*, dass diese mimetische Pathologie nicht nur fiktional, sondern auch historisch, nicht nur individuell, sondern auch kollektiv, nicht nur vergangenheitsorientiert, sondern auch gegenwarts- und möglicherweise zukunftsorientiert ist. Dabei liefert er außerdem eine *pathologische* Diagnose, die gegen den Aufstieg (neuer) faschistischer und tyrannischer Phantome in Anschlag gebracht werden kann, welche anhand neuer und zunehmend invasiver sozialer Medien gegenwärtig einen Schatten auf unser Jahrhundert werfen.

## DER FALL *Zelig*: DIE NEUKONZEPTION DES MENSCHLICHEN CHAMÄLEONS

Woody Allens *Zelig* (1983) ist ein Film, der vielleicht deutlicher als jeder andere Film oder jede Erzählung der ultimativen Erscheinungsform jenes vielgestaltigen Wesens dramatische Gestalt verleiht, das wir Homo mimeticus genannt haben und das der Film als „menschliches Chamäleon“ bezeichnet. An der Schnittstelle zwischen Fiktion und Geschichte, Ästhetik und Politik, Komödie und Tragödie, persönlicher mimetischer Pathologien und kollektiver sozialer Pathologien stehend, sind die verschiedenen Gesichter dieses mimetischen Wesens nicht nur einander zugewandt und spiegeln einander, sondern sie reflektieren auch aufeinander. Ein fiktionaler Dokumentarfilm, der auf filmischem Archivmaterial aus den 1920er und 1930er Jahren beruht, um einem fiktionalen jüdischen Charakter Gestalt zu verleihen, der keine eigene Identität besitzt und an einer pathologischen Tendenz leidet, sich chamäleonartig in jeden beliebigen Typ von Person zu verwandeln, der ihm gegenübersteht. *Zelig* verwischt die Grenzen zwischen der Vergangenheit und Gegenwart, Fiktion und Wirklichkeit, Komödie und Drama, historischer Wahrheit und fiktionalen Lügen, dem Selbstsein und der Erscheinung als ein anderer, und zwar entlang von Leitlinien der Imitation, die – am Anfang, in der Mitte und am Ende – sowohl das Medium als auch die Botschaft des Films *in-formieren* (ihnen ästhetische Form verleihen).

Auf der Ebene des Mediums beginnt *Zelig* mit einer Reihe von Scheininterviews, die den Film aus der Perspektive der 1980er Jahre einrahmen, in denen prominente jüdische öffentliche Intellektuelle, die so verschiedene Gebiete wie Philosophie/Kulturwissenschaft (Susan Sontag), Literaturkritik (Irving Howe), kreatives Schreiben (Saul Bellow) und Psychologie (Bruno Bettelheim) repräsentieren, sich selbst verkörpern – d. h. ihre beruflichen Rollen spielen oder aufführen –, um auf den fiktionalen Fall *Zelig* in einer akademischen Sprache zu reflektieren, die realistisch klingen soll. Da sie offensichtlich die Absicht hatten, der „sonderbaren“ fiktionalen Geschichte Leonard *Zelig* historische Glaubwürdigkeit zu verleihen, zielen diese einrahmenden Interviews darauf ab, die willentliche Aussetzung der Ungläubigkeit, die von der Gattung des fiktionalen Dokumentarfilms bereits erfolgreich induziert wurde, zu verstärken.<sup>124</sup> Weniger offensichtlich ist, dass die scheinhafte Seite dieser Gattung ein subtileres, nicht ein-

<sup>124</sup> Wie Kritiker betonten, führte dieser formale Kunstgriff die ersten Zuschauer dazu, an die historische Existenz von *Zelig* zu glauben. Siehe Stam und Shoat, 1987, S. 192, Anm. 7 und Nas, 1992, S. 99.

fach realistisches, aber nicht weniger mimetisches Prinzip einführt, nämlich dass dadurch, dass sie ihre „wirklichen“ beruflichen Rollen spielen (Kulturkritiker, Schriftsteller, Historiker, Psychologe etc.), um einen „fiktionalen“ Charakter einzuführen, diese öffentlichen Persönlichkeiten unausdrücklich die Aufmerksamkeit auf die performative Dimension öffentlicher Persönlichkeiten lenken (vom Lateinischen, *persona*, Maske, die auf dem Theater getragen wird), und zwar nicht nur auf der Seite der Fiktion, sondern auch auf der der Wirklichkeit. Daher rücken die einrahmenden Interviews das Wechselspiel zwischen Fiktion und Wirklichkeit, dem Spielen einer Rolle und der Identität mit einer Rolle in den Vordergrund. Dieses Wechselspiel ist für den pathologischen Fall wesentlich, den sie so wirkungsvoll einrahmen. Mit anderen Worten, ihre filmische Performanz nimmt implizit vorweg, dass der Fall *Zelig* zwar nicht realistisch in seiner Darstellung eines wirklichen historischen Charakters sein mag, dass er aber mimetische Prinzipien widerspiegelt, die im wirklichen Leben tatsächlich am Werk sind und sich vielleicht über die Leinwand hinaus ausdehnen, um auch Einfluss auf die Zuschauer zu nehmen.

Diese zweite mimetische Lektion wird innerhalb der Erzählung bestätigt, wenn wir erstmals mit dem Fall von Zelig „selbst“ in Berührung kommen, der von Woody Allen gespielt wird. Diese unscheinbare Figur wird gegenüber dem Hintergrund von Dokumentarmaterial konzipiert, das ein ganzes Jahrzehnt US-amerikanischer Kultur widerspiegelt und sich zum größten Teil in New York City verdichtet, aber auch heterogen genug ist, um emblematische historische Ereignisse einzuschließen (Lindberghs erster Flug über den Atlantik), kreative Schriftsteller, die die 1920er Jahre maßgeblich in beispielhafter Belletristik erzählten (F. Scott Fitzgerald), neue und eingängige Moden in den Künsten, von der Musik (Jazz) bis zum Tanz (Charleston), ganz zu schweigen von der wachsenden Macht der Massenmedien zur Bildung der öffentlichen Meinung, von traditionellen (Druck-) zu „neuen“ Medien (Radio, Kino). Es gibt also einen weiteren Hintergrund, der den Fall des menschlichen Chamäleons im Vordergrund prägt.

Außerdem spiegelt dieser kulturelle und historische Hintergrund seinerseits wieder ideologische und politische Schlachten, die sich sowohl in den USA als auch in Europa ereignen und die den Kapitalismus dem Kommunismus entgegensetzen, den Egalitarismus dem Rassismus, und sich ausweiten, um ominöse Bezugnahmen auf den Ku-Klux-Klan in den USA und vor allem auf den Faschismus und Nazismus in Europa einzuschließen. *Zelig* dokumentiert also eine historische Wirklichkeit in einer scheinhaften filmischen Gattung, die lustig ist und uns zum Lachen bringt; und doch



ermuntert die groteske mimetische Figur im (fiktionalen) Vordergrund die Zuschauer auch, kritisch über die tragischen politischen Ereignisse im (historischen) Hintergrund nachzudenken, die diese Figur formen und umwandeln. Dabei offenbart der Film eine menschliche Tendenz, unbewusst andere nachzuahmen, die, wie die Bezeichnung „menschliches Chamäleon“ nahe legt, in der Mimikry bei Tieren oder im *mimétisme*, wie Caillois sie nannte, ihre deutlichsten Erscheinungsformen findet. Dieser mimetische Trieb wird zwar im Falle Zelig's aus komödiantischen Gründen zu pathologischen Extremen getrieben; doch es wird auch aus kritischen Gründen gezeigt, dass er in der Kultur im Ganzen am Werk ist. Kurz, der Rahmen lässt uns schon erkennen, dass die Fallstudie im Vordergrund zwar fiktional, persönlich und komisch sein mag; die nachahmenden Kräfte, denen er dramatische Gestalt verleiht, lassen sich jedoch nicht leicht vom historischen Filmmaterial im Hintergrund abtrennen. Dieser Hintergrund ist wirklich, kollektiv und geht über komödiantische Prinzipien hinaus – während sie sich ausdehnen, um wirkliche, historische und potenziell tragische Prinzipien zu beeinflussen.

Dieser janusköpfige Punkt, der dem Medium innewohnt, wird anschließend auf der Ebene der Botschaft des Films reflektiert und verdoppelt. Trotz der verschiedenen Disziplinen, die in den Rahmeninterviews eine Rolle spielen, stimmen die öffentlichen Intellektuellen in der Regel darin überein, dass die Zuschauer Zelig nicht einfach als einen Einzelfall betrachten sollten – obwohl die Zeitungen später behaupten, dass er an einer „einzigartigen Geistesstörung“ leidet; es handelt sich auch nicht allein um eine Geschichte, die in jüdischen Assimilationstrieben verwurzelt ist, die im US-amerikanischen Schmelztiegel der 1920er Jahre vorherrschten – obwohl Zelig „gewiss eine Menge an jüdischer Erfahrung in Amerika widerspiegelte.“ Obwohl er einen spezifischen psychologischen/kulturellen/ethnischen Fall darstellt, erfahren wir auch, dass seine Geschichte einen breiteren Geltungsbereich hat. So wird er beispielsweise am Anfang als „das Phänomen der 1920er Jahre“ (Sontag) und als ein chamäleonartiges Phänomen eingeführt, das „das Wesen unserer Kultur“, sowie den „Charakter unserer Zeit“ (Howe) widerspiegelte. Diese großen, summarischen Behauptungen über den *Zeitgeist* sind natürlich ironisch; sie sind konstitutiv für die Gattung des *fiktionalen* Dokumentarfilms und sollten daher nicht ernst genommen werden.

Und doch mangelt es der Ironie nicht an wirklichen dokumentarischen Einsichten, die Tendenzen widerspiegeln, welche in den 1920er und 30er Jahren am Werk waren. Tatsächlich wird im Falle Zelig's ein allgemeiner mimetischer Trieb zur „Konformität“ im buchstäblichsten Sinne des Be-

griffs (*kon*-form, zusammen formen) „widergespiegelt“, der besonders intensiv während der Morgendämmerung des vergangenen Jahrhunderts war, aber auch weiterhin zentral für die Bildung des „Charakters“ und der „Kultur“ im gegenwärtigen Jahrhundert bleibt. Insofern er von Bettelheim als „der ultimative Konformist“ definiert wird, ist der Fall Zelig ein psychologischer Fall, der die Zuschauer auffordert, über größere soziale, kulturelle und politische Tendenzen zur Konformität nachzudenken und dadurch „einen Nerv bei Menschen zu berühren, vielleicht auf eine Art und Weise, wie sie lieber nicht berührt werden wollten.“ (Bellow). Wie wir sehen werden, berührt dieser spielende Nerv die Menschen auch weiterhin, wenn nicht bewusst, dann zumindest unbewusst. Aber sehen wir uns die Sache über die einrahmenden Interviews hinaus genauer an, indem wir einen ersten Blick auf den Fall von Zelig „selbst“ werfen.

Von Anfang an ist deutlich, dass das, worum es in *Zelig* geht, nicht von der Politik getrennt werden kann, die am Ende in den Vordergrund gerückt wird. Nachdem er anfänglich auf einer Party bemerkt worden war, die von Sozialitäten auf Long Island veranstaltet wurde, weckte Zelig die Aufmerksamkeit von F. Scott Fitzgerald, der aus der Erzählung heraus den anfänglichen filmischen Rahmen anhand einer narrativen Ergänzung verdoppelt, indem er Zelig's mimetische Neigung mit Klassen und der Politik im Besonderen verknüpft. Fitzgerald bemerkt in seinem Tagebuch, dass er Zelig erstmals „bewundernd über Coolidge und die republikanische Partei mit einem Bostoner Oberschichtsakzent [sprechen]“ hört[e], und dann fährt der Begleitkommentar in einem ominösen Ton fort: „Eine Stunde später war ich verblüfft, denselben Mann mit der Küchenhilfe sprechen zu sehen. Jetzt behauptete er, Demokrat zu sein und sein Akzent schien grob zu sein, als ob er jemand aus der Masse wäre.“

Wenn wir innehalten, um über die Eröffnungsszene nachzudenken, beinhaltet dieser „erste kleine Hinweis“ auf Zelig bereits wesentliche Fragen für die Beschreibung unseres Falles: Zum Beispiel, deutet diese anfängliche Verwandlung darauf hin, dass dieser selbe Fall in erster Linie ein mimetisches Phänomen darstellt, dass von Klassenbenachteiligung ausgelöst wird – wie Zelig's „arme“ Herkunft und „anspruchloser“ Geschmack später nahe legen? Oder sagt sie vielmehr, dass alltägliche Erscheinungen von Nachahmung in den Akzenten, kulturellen Registern, im sozialen Geschmack und den politischen Zugehörigkeiten *aller* Menschen zuerst identifiziert werden können – worauf die „typische Party“ hindeutet, bei der „Sozialitäten“, die repräsentativ für die herrschende Klasse und Kultur sind, sich die „Ellenbogen aneinander reiben“? Alternativ, deutet Zelig's chamäleonhafte Tendenz, sich an politische Meinungen anzupassen und mit ih-

nen übereinzustimmen, darauf hin, dass Minderheiten aufgrund ihrer kulturellen Benachteiligung besonders anfällig für ideologische Manipulation sind – worauf Zelig's „Eintauchen in der Masse“ von Hitlers Unterstützern am Ende des Films hindeutet? Oder impliziert seine Fähigkeit, radikal ideologische Positionen zu wechseln, um sich seinen Gesprächspartnern anzupassen, dass politische Unterscheidungen zwischen Rechts und Links leicht durch mimetische Figuren destabilisiert werden können, die gegensätzliche Wählerschaften ansprechen können – wie der Fall Hitlers später nahe legt, der faschistische Massen über Trennungen der Klasse, der ethnischen Zugehörigkeit und der Religion hinweg beherrschte? Oder vielleicht eine Mischung aus allem Genannten? Fitzgerald präzisiert das in seinen Aufzeichnungen nicht, und der Begleitkommentar hat über die Sache nichts zu berichten. Dennoch beginnt *Zelig*, die Nerven der Zuschauer auf diese multiplen Interpretationsmöglichkeiten einzustimmen, die in der Eröffnungsszene des Films im Spiel sind – eine pluralistische Eröffnung auf mehreren Ebenen, wenn es je eine gegeben hat, die als paradigmatische Illustration der miteinander verwobenen ästhetischen, psychischen, kulturellen und politischen Verzweigungen der Mimesis dient.



Abbildung 7: Zelig wird zu einem Chinesen (*Zelig*, USA Warner Bros, 1983)

„In Gesellschaft eines Chinesen beginnt er, östliche Züge zu entwickeln.“

In diesem Stadium ist klar, dass, um diesen Homo mimeticus, der nicht ein einziger ist, angemessen diagnostizieren zu können, die Politik zuerst innerhalb von Fragen der *Identität*spolitik aufgefasst werden muss, denen zufolge die soziale Benachteiligung bzw. die von Klassen verdoppelt wird von einer ethnischen/rassenbezogenen Benachteiligung. Der Hauptdarsteller besitzt tatsächlich die beunruhigende Fähigkeit, Unterschiede zu über-

brücken, die nicht nur kulturell oder ethnisch sind, sondern rassenbezogene und physiologische Obertöne aufweisen. Zelig's wesentliches Merkmal ist, dass er zu einem anderen wird in dem Sinne, dass er buchstäblich die phänotypischen Eigenschaften von Afroamerikanern, Indianern, aber auch von Iren, Mexikanern und asiatischen Amerikanern, denen er begegnet, annehmen kann.

Wie die Rahmeninterviews schon vorweggenommen hatten, manifestiert Zelig einen mimetischen Trieb zur Assimilation, der für die 1920er Jahre charakteristisch ist – eine Ansicht, die einen Schritt weiter auch von zahlreichen Kritikern des Films wiederholt wird.<sup>125</sup> Solche kulturellen Perspektiven betonen zu Recht, dass Zelig's vielgestaltige Verwandlungen eine „Metapher“ für den Druck zur Assimilation sind, dem ethnische Minderheiten während dieser Zeit ausgesetzt waren. Sie unterstreichen auch die performative und somit konstruktivistische Dimension der Identitätsbildung, die im Spiel der „Zitationalität“, „Intertextualität“ und „Iteration“ (Johnston, 2007, S. 300) widergespiegelt wird, die binäre Gegensätze (Kopie/Ursprung, Schein/Sein, Wahrheit/Lügen) in Begriffen dekonstruieren, die für eine „poststrukturalistische Mimesis“ kennzeichnend sind (Nas, 1992, S. 95), welche den Metamorphosen, die *Zelig* darstellt, kulturelle Spezifität verleiht. Es gibt also einen Sinn, demzufolge der Fall des menschlichen Chamäleons nicht nur Sorgen um die Identitätspolitik widerspiegelt, die in den 1980er Jahren im Zentrum standen; einen Schritt weiter liefert es auch einen Spiegel für theoretische Überlegungen, die in dieser Zeit ihren Höhepunkt fanden. Das ist ein subtiler Hinweis und eine Warnung, dass Filmkritik und im weiteren Sinne auch alle Interpretationstätigkeiten möglicherweise nicht völlig immun gegenüber dem mimetischen Phänomen sind, über das sie nachdenken – eine selbstreflexive epistemische Tatsache, die der *Homo mimeticus* nicht aus den Augen verlieren sollte.

Unabhängig davon, wie wichtig diese Überlegungen im vergangenen Jahrhundert waren, müssen zeitgenössische Zuschauer einfach bemerken, dass die Mimesis in *Zelig* ganz buchstäblich als chamäleonartiges Phänomen funktioniert, das nicht auf die Sphäre der kulturellen Repräsentation beschränkt bleibt. Er ist auch nicht bloß eine „Metapher“ für die ethnische Assimilation – obwohl er beides ist. *Zelig* verleiht einem buchstäblichen,

<sup>125</sup> Über Zelig als „Metapher für ethnische Assimilierung“ siehe Johnston, 2007; über Zelig als „Metapher für Intertextualität“, die auf einer „poststrukturalistischen Mimesis“ beruht, welche andere filmische Texte reproduziert, siehe Nas, 1992, S. 95; über Zelig als repräsentativ für die performative Dimension jüdischer Identität in den 1980er Jahren siehe Stratton, 2001, S. 152–154.



Abbildung 8: Zelig's vielgestaltige Metamorphosen (*Zelig*, USA Warner Bros, 1983)

verkörpert, materiellen, vielleicht protosurrealen, wenn wir uns an Caillois erinnern, aber wie wir bestätigen werden, auch wirklichen, allzumimetischen Trieb dramatische Gestalt, der auf einer Vielheit unterschiedlicher, aber doch aufeinander bezogener Ebenen operiert. Ich fasse sie folgendermaßen zusammen: Erstens inszeniert der Film einen professionellen Schauspieler (Allen), der die Rolle des „Sohnes eines jiddischen Schauspielers“ spielt und verleiht Spiegelungsmechanismen dramatische Gestalt, die zwar innere, psychologische Erklärungen haben mögen, aber vor allem äußere, physiologische Erscheinungsformen zeigen; zweitens betrifft dieser mimetische Trieb den Hauptdarsteller im Vordergrund, wirft aber auch ein Licht auf die Massen, die häufig im Hintergrund sind; drittens ist Zelig für das repräsentativ, was ein positives US-amerikanisches Phänomen zu sein scheint (Assimilation), aber er bewegt sich hin und her zwischen den USA und Europa und zeigt dadurch, dass dieser Homo mimeticus in beunruhigende transatlantische politische Phänomene verstrickt ist (Ku-Klux-Klan, Nazismus); und viertens verankert der Fall *Zelig's* die vielgestaltigen Metamorphosen – im Sinne von Rasse, Ethnizität, Klasse, Beruf, Erscheinung, Nationalität und Politik – in einem spiegelnden physiologischen Trieb, der gleichzeitig alle diese verschiedenen, aber miteinander verbundenen Ebenen betrifft.

Trotz der kulturellen Unterschiede, um die es bei Zelig's witzigen Metamorphosen geht, finden sie in der Figur des Schauspielers oder Mimen ihren gemeinsamen Nenner. Diese vielgestaltige ästhetische (*aisthetikos*, so erinnern wir uns, kommt von *aisthēsis*, „Empfindung“) Figur ist also sensibel gegenüber anderen. Es ist diese beunruhigende spiegelnde Empfindung, die diese Verwandlungen überhaupt erst ermöglicht. Daher rührt die Notwendigkeit, zu einem besseren Verständnis der spezifisch *dramatischen* Ursprünge von Zelig's pathologischem chamäleonartigen Trieb überhaupt zu gelangen. Wenn wir gesehen haben, dass dieser Wille zur Nachahmung in die phylogenetische Geschichte von *Homo sapiens* eingeschrieben ist, dass er für eine *vita mimetica* an den Rändern der Philosophie, aber im Zentrum der Polis wesentlich ist, und in der Mimikry der Tiere entspringt, ist dies nun der Augenblick zu betonen, dass dieser mimetische Trieb sich am deutlichsten im Falle des Schauspielers manifestiert und letztlich menschlich, oder wie Nietzsche sagen würde, allzumenschlich ist.

## DER FALL DES SCHAUSPIELERS: NIETZSCHE MIT UND GEGEN *Zelig*

Angesichts des kulturellen Rahmens des Films könnte die Entscheidung, den Fall *Zelig* anhand von Nietzsche neu zu bedenken, anfänglich überraschen. Nicht nur ist Nietzsche ein deutscher Philosoph des 19. Jahrhunderts mit einer tragischen Sensibilität und Allen ein jüdischer Filmemacher des 20. Jahrhunderts als komödiantischer Schauspieler, sondern in der Populärkultur ist der Name Nietzsches immer noch mit faschistischen und Nazistereotypen verknüpft, die *Zelig* ironischerweise anprangert. Wenn wir uns dann daran erinnern, dass Nietzsches begriffliche Kategorien einen Satz von Dichotomien privilegieren, die „Herren“ gegenüber „Sklaven“, Aktivität gegenüber „Passivität“, das originelle „Individuum“ gegenüber der mimetischen „Herde“ postulieren, dann haben wir reichlich Gründe für die Präsentation eines Arguments, demzufolge der Fall *Zelig* gegen Nietzsche gelesen werden könnte – eine Tendenz, die durch Nietzsches eigene Vorliebe für antagonistische Titel verstärkt wird.

Und doch ist bei näherem Zusehen vielleicht der binäre Gegensatz, der den Philosophen und den Schauspieler trennt, gar nicht so stabil, wie er zu sein scheint, und zwar aus mindestens zwei Gründen. Erstens sollte, wie Nietzscheforscher schon lange bemerkt haben, der deutsche Philosoph nicht kurzerhand mit dem Antisemitismus und deutschen Nationalismus verquickt werden, die er in seinen Schriften wiederholt im Gegensatz zu

seiner antisemitischen Schwester als pathologisch verdammt.<sup>126</sup> Während er in einem späteren Lebensabschnitt gegen eine andere Figur schreibt, die er als „Schauspieler“ betrachtet, nämlich Richard Wagner, geht Nietzsche interessanterweise so weit, dass er den Willen zur Macht dieses Schauspielers mit einem autoritären „Führer“ vergleicht, der einen hypnotischen Zauber auf die „Massen“<sup>127</sup> ausübt, und zwar auf eine Weise, die wir in *Zelig* ebenfalls erneut dramatisch inszeniert sehen. Zweitens, was für das übergreifende Ziel dieses Buches wichtiger ist, stellt Nietzsche eine spezifische genealogische Verbindung zwischen der Figur des „Schauspielers“ und dem mimetischen „Instinkt“ her, den er in Angehörigen der Arbeiterklasse und des Judentums am Werk sieht, und zwar in Begriffen, die nicht einfach pathologisch sind, sondern, wie wir sie genannt haben, *patho-logisch* in dem Sinne, dass er eine Darstellung (*logos*) des mimetischen Affekts (*pathos*) liefert, die sich auf produktive Weise mit *Zelig* in Übereinstimmung bringen lässt. So oder so, verleihen Nietzsches Überlegungen zum Schauspieler im Allgemeinen und zur jüdischen Identität im Besonderen dem vorliegenden Fall auf eine solche Weise philosophische Substanz, dass sowohl pathologische als auch *patho-logische* Darstellungen der Mimesis, die sowohl zugunsten von als auch gegen *Zelig* ausgerichtet sind, in den Vordergrund gerückt werden. Betrachten wir beide Seiten der Patho(-)logien genauer.

In einem berüchtigten Abschnitt der *Fröhlichen Wissenschaft* (1882) mit dem Titel „Vom Probleme des Schauspielers“, der Nietzsches Genealogie der Geburt des Homo mimeticus aus der nichtsprachlichen Kommunikation folgt, mit der wir begannen, bietet er eine Darstellung der Mimikry, die in auffälliger Resonanz mit *Zelig* steht. Dabei eröffnet Nietzsche außerdem, indem er Caillois vorwegnimmt, neue *patho-logische* Forschungsrichtungen bezüglich einer mimetischen Kraft oder *pathos*, die (das) über die Logik der visuellen Repräsentation hinausgeht. Nietzsches Diagnose beruht auf einer genealogischen Verbindung, die, wie wir in Kapitel 1 gesehen haben, tief in die Phylogenese der Gattung zurückreicht. Der Unterschied ist, dass er jetzt den kulturell spezifischen Fall des Schauspielers mit einem Nachahmungstrieb verknüpft, der von den unteren Klassen, Frauen und Juden geteilt wird – chamäleonartige Figuren, die Nietzsches Ansicht zufolge eine menschliche Neigung zu „Anpassungs-Fähigkeiten aller Art“ offenbaren, welche man, so fügt er hinzu, „bei Tieren *mimicry* nennt.“ (FW 361, KSA 3.608).

<sup>126</sup> Siehe Golomb und Wistrich, 2002.

<sup>127</sup> Siehe Lawtoo, 2013, S. 76–83.

In abschätzigem Ton und kritischer Einstellung gegenüber dem Mangel an origineller Individualität dieser Figuren schreibt Nietzsche, dass die unteren Klassen „den Mantel nach *jedem* Winde [...] hängen und dadurch fast zum Mantel werden[...].“ (ebd.). Bezeichnenderweise für seine Kritik der Mimesis deutet Nietzsche hier auf eine weit verbreitete Tendenz hin, äußere Rollen (der Mantel ist ein Metonym für eine berufliche, soziale oder öffentliche Identität) den inneren Charakter formen zu lassen. Auf ähnliche Weise und noch problematischer spricht Nietzsche im selben Aphorismus von „Juden [als] [...] Volk der Anpassungskunst *par excellence*“, was seiner Ansicht nach von dem abhängt, was er als „schauspielerische“ Fähigkeit bezeichnet (S. 609). Daher fragt Nietzsche ironisch: „welcher gute Schauspieler ist heute *nicht* – Jude?“ Und indem er sich zuletzt den Frauen zuwendet, fragt sich Nietzsche, ob sie nicht „zu allererst und -oberst Schauspielerinnen“ sind. Die ironische, misogyne und ziemlich herablassende patriarchale Diagnose folgt unmittelbar: „Man höre die Ärzte, welche Frauenzimmer hypnotisiert haben;“ (ebd.).

Das sind gewiss peinliche Momente im Korpus des Philosophen, und zwar aus einer Reihe offensichtlicher Gründe: Erstens ist diese Bewertung Teil von weit verbreiteten ethnozentrischen und phallozentrischen Tendenzen, die im Fin-de-siècle-Europa herrschten, mimetisches Verhalten auf die Seite von rassebezogenen und geschlechtsspezifischen Minderheiten in Begriffen zu projizieren, die ich an anderer Stelle unter der Rubrik des „mimetischen Rassismus“ und „mimetischen Sexismus“ verurteilte (ethische Gründe); zweitens deutet die Rede von „Instinkten“ gekoppelt mit der Bezugnahme auf Mimikry bei Tieren“, um über menschliches Verhalten zu sprechen, auf eine essentialistische Voreingenommenheit hin, die sich vom Sozialdarwinismus und dem unverhohlenen Rassismus abzuleiten scheint, der die Fortschrittsnarrative des späten 19. Jahrhunderts prägt (ideologische Gründe); nicht zuletzt offenbart die aggressive Tonlage, die gegen die Figur des Schauspielers gerichtet ist, bei einem Philosophen, der systematisch auf der Seite dramatischer Prinzipien steht, welche für das eine Rolle spielen, was er als dionysische „Nachahmung“ bezeichnet, nicht nur eine grundlegende Aporie in Nietzsches Denken – sie ist auch Teil einer bekennenden Tendenz, derzufolge die „mimetischen Pathologien“, die außen scharf kritisiert werden, tatsächlich wesentlich für den Fall Nietzsches „selbst“ sind (philosophische Gründe).<sup>128</sup>

<sup>128</sup> Über Nietzsches Anfälligkeit für Affekte im Allgemeinen siehe Staten, 1990; über Nietzsches mimetisches Verhältnis zu Wagner siehe Girard, 1978, S. 61–83. In jüngerer Vergangenheit erkennt Robert Esposito außerdem, dass „je mehr sich Nietzsche anstrengt, um das Immunitätssyndrom zu bekämpfen“, das diejenigen kennzeichnet, die Nietzsche



Diese pathologische Bewertung der Mimesis ist wirklich, mittlerweile gut belegt und sollte ernst genommen werden. Gleichzeitig und ohne Widerspruch sollte sie nicht eine weniger sichtbare, scharf- und einsichtigerere *patho-logische* Perspektive verdecken, die uns dabei helfen kann, ein neues Licht auf die chamäleonartigen Tendenzen zu werfen, die zwar Minderheiten unmittelbarer betreffen können, aber letztlich bei allen Menschen vorhanden sind. Wenn wir Nietzsches Diagnose der Mimikry in ihrem angemessenen philosophischen Kontext situieren, ist es klar, dass er nicht nur die Arbeiterklasse, die Juden und die Frauen wegen ihrer mimetischen Tendenzen als pathologisch anprangert, sich an ihre Umgebung anzupassen – obwohl er das auch tut; außerdem entwickelt er aber ein komplexes *pathologisches* Argument, das seine Diagnose innerhalb einer weiteren theatralischen und somit ästhetischen Problematik prägt, die Nietzsche lange Zeit beunruhigte.

Dieses ästhetische Problem hat seinen Ursprung in *Die Geburt der Tragödie* (1872) und betrifft das Verhältnis zwischen Identitätsbildung, Schauspielerei und Mimesis und zieht sich durch sein gesamtes Werk hindurch. In vielen Hinsichten findet dieses zwanghafte Leitmotiv einen verdichteten Ausdruck in dem Aphorismus „Vom Probleme des Schauspielers“, den wir betrachten. Wie der Titel bereits nahe legt, nähert sich Nietzsche der gemeinsamen Problematik des mimetischen Instinkts tatsächlich vom dramatischen Standpunkt des (*Schauspielers*) oder (*mimos*) mehr als vom biologischen Standpunkt des *Instinkts*. Wie er es in seiner Eröffnungsfeststellung formuliert: „Das Problem des Schauspielers hat mich am längsten beunruhigt“, und zwar nicht nur aus ästhetischen Gründen, die auf der Theaterbühne eine Rolle spielen, sondern auch und vor allem, weil der Schauspieler „ein[en] Überschuß von Anpassungs-Fähigkeiten aller Art“ aufweist, die im sozialen Leben zugange sind, wie er in *Die fröhliche Wissenschaft* deutlich macht. Wenn er also auf die Betrachtung der Figur des Schauspielers gegen Ende seines Werdegangs zurückkommt, dann, um „das innere Verlangen in eine Rolle und Maske“ (FW 361, KSA 3.608) zu bewerten, das er bei klassenbezogenen, ethnischen und Geschlechterminderheiten am Werk sieht, um den fundamentalen Grund (*logos*) aufzudecken, der dieses

---

als Sklaven oder Herde bezeichnet, „umso mehr fällt er auf die Semantik von Infektion und Kontamination zurück.“ (2004, S. 100). Diese Paradoxie trifft das Herz von Nietzsches Diagnose der Moderne. Meine Ergänzung besteht darin, dass die Problematik der Mimesis sich im Zentrum dieser Paradoxie in Nietzsches Denken und im Modernismus im Allgemeinen befindet. Über die paradoxe mimetische Logik, die Nietzsches ansteckende Pathologie in eine immunisierende *Patho-logie* verwandelt und umgekehrt, siehe Lawtoo, 2013, S. 45–83.

Verlangen nach einem mimetischen Affekt(*pathos*) im gesellschaftlichen Leben überhaupt auslöst.

Wenn man sie auf diese Weise neu konzipiert, ist Nietzsches mimetische *Patho-logie* subtiler, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Ihm zufolge ist es tatsächlich nicht ein primärer biologischer „Instinkt“ der Anpassung, der wesentlich mit der Arbeiterklasse, den Juden und Frauen verknüpft ist und der ihren Willen zur Nachahmung antreibt, wie der Begriff „Instinkt“ irreführenderweise nahe legt. Vielmehr ist es die soziale Benachteiligung, die kulturelle Unterdrückung und die materielle Abhängigkeit, die bestimmte gesellschaftliche Gruppen kennzeichnet, welche, wie Nietzsche präzisiert, „unter wechselndem Druck und Zwang, in tiefer Abhängigkeit ihr Leben durchsetzen mußten“ (FW 361, KSA 3.608), was diese (und im weiteren Sinne auch andere) Minderheiten dazu zwang, sich chamäleonartig an die herrschende Kultur anzupassen, von der sie für ihr Überleben völlig abhängen. Das bedeutet auch, dass Nietzsche den mimetischen Instinkt, den er bei Minderheiten am Werke sieht, als eine *Wirkung*, und nicht als *Ursache* der kulturellen Anpassung entlarvt. Die Umstürzung der Perspektive ist für unsere Diagnose entscheidend: Sie verwandelt ein anscheinend essentialistisches Argument, das in der Natur oder Biologie gründet, in eine konstruktivistische Diagnose, die in der zweiten Natur oder Kultur gründet. Was eine vergangenheitsorientierte Evolutionstheorie zu sein scheint, erweist sich als zukunftsorientiert: Sie geht über die Gegensätze zwischen Natur und Kultur hinaus, die im vergangenen Jahrhundert zwar immer noch vorherrschten, aber im gegenwärtigen Jahrhundert keine Geltung mehr haben.

Nietzsche führt die Genealogie des „Genies der Gattung“ weiter, die zur Entstehung des *Homo sapiens* aus dem Mitteilungsinstinkt führt, welcher für den *Homo mimeticus* wesentlich ist. Der besondere Fall der Arbeiterklasse, der auch die anderen Fälle prägt, die er erörtert (Juden, Frauen, Schauspieler), wirft auch ein Licht auf unsere Fallstudie (Zelig). Es lohnt sich, die Passage ausführlich zu zitieren:

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, befähigt allmählich, den Mantel nach jedem Winde zu hängen und dadurch fast zum Mantel werdend, als Meister jener einverleibten und eingefleischten Kunst des ewigen Verstecken-Spielens, das man bei Tieren *mimicry* nennt: bis zum Schluss dieses ganze von

Geschlecht zu Geschlecht aufgespeicherte Vermögen herrisch, unvernünftig, unbändig wird [...].“ (FW 361 KSA 3.608)

Nietzsches patho-*logische* Diagnose der Kräfte der Mimesis ist im Schatten seiner äußerst sichtbaren pathologischen Behauptungen geblieben, die gegen marginalisierte mimetische Subjekte gerichtet waren. Sie verdient nun, in den Vordergrund gestellt zu werden, denn sie entlarvt eine psychosoziale-biologische Dynamik, die für einen menschlichen Anpassungstrieb verantwortlich ist, der sich „am leichtesten“ bei Minderheiten entwickelt, aber nicht nur – weit gefehlt. Wie außerdem Roberto Esposito erkannte, ist für Nietzsche „die menschliche Gattung nicht ein für allemal gegeben, sondern ist zum Guten und Schlechten empfänglich dafür, durch Formen modelliert [*plasmata*] zu werden, von denen wir noch keine genaue Vorstellung haben, die aber für uns sowohl eine absolute Gefahr als auch eine unvermeidliche Herausforderung darstellen.“ (2004, S. 85). Wir fügen hinzu, dass die Plastizität des Homo mimeticus nicht nur die Materie ist, die von einer Biomacht modelliert werden kann; sie ist auch für die Paradoxie patho(-)logischer Praktiken der Ansteckung/Immunisierung verantwortlich, die für unsere chamäleonartigen Metamorphosen wesentlich sind.

Dieser mimetische Treib ist konstitutiv für seine Neubewertung des modernen Ichs als Phantom-Ich; Minderheiten zeigen nur dieses verallgemeinerte Prinzip, das für den Homo mimeticus wesentlich ist. Für Nietzsche lösen „wechselnder Druck“, „Zwang“ und „Abhängigkeit“ der Wählerschaften, die der Macht beraubt sind, eine gesellschaftlich induzierte Tendenz zur chamäleonartigen *Kon*-formität mit dem herrschenden Hintergrund aus, der wiederum die Subjektivität von außen auf eine Weise prägt, die nicht nur psychologisch, sondern wesentlich für das ist, was er „Physio-Psychologie“ nennt (JGB 23, KGA, VI, 2, S. 32) So hat eine äußere und kontingente Form, die ursprünglich eine soziale Identität nach außen projizieren sollte (ein Mantel), die Macht, auf das Subjekt zurückzuwirken, von außen auf die Seele, den Körper und das Fleisch einzudrücken und von einer Identität von innen aus Besitz zu ergreifen – ein Subjekt, das zum Mantel wird.

Nietzsche stimmt also nicht nur mit *Zelig* überein, dass Minderheiten wie die Arbeiterklasse und die Juden – und im weiteren Sinne alle unterdrückten Subjekte, die der Macht beraubt und einer Biomacht ausgesetzt sind – einem Druck unterworfen sind, sich so gründlich und grundlegend den herrschenden anderen anzupassen, dass sie zu anderen werden; er fordert uns außerdem auf, Zelig's chamäleonartige Neigungen buchstäblich aufzufassen, indem er sie auf eine Weise in der Mimikry von Tieren veran-

kert, die nicht nur Caillois' Diagnose des Mimetismus ankündigt, sondern auch jüngere empirische Entdeckungen von Spiegelungsreflexen, die ein neues Licht auf die ansteckende Dynamik des Pathos des Willens zur Macht oder Biomacht werfen. Aus einer nietzscheanischen Perspektive sind Zelig's chamäleonartige Metamorphosen nicht einfach Metaphern für eine psychische oder kulturelle Tendenz zur Konformität – obwohl sie das sicherlich auch sind; außerdem enthüllen sie einen tieferen, bio-physio-psycho-soziologischen Trieb, der über den Gegensatz zwischen Natur und Kultur hinausgeht, um ein dynamisches Wechselspiel zwischen den physio-logischen und psycho-logischen Erscheinungsformen des menschlichen Mimetismus und der Mimikry bei Tieren zur Sprache zu bringen.

Die Tatsache, dass Nietzsche das Phänomen der Mimikry bei Tieren als einen relevanten Hintergrund betrachtet, um die chamäleonartige Neigung der Menschen zu kulturellen Anpassungen zu erklären, die *Zelig* in den Mittelpunkt stellt, wird durch einen verwandten Aphorismus in *Morgenröte* (1881) mit dem Titel „Die Tiere und die Moral“ (M 26, KSA 3.36) bestätigt, dem wir bereits in den Kapiteln 1 und 5 begegnet sind. Es genügt, sich daran zu erinnern, dass Nietzsche, indem er eine Genealogie der Mimesis in den Vordergrund rückt, die zwar in menschlichen „Instinkten“ (Natur) verwurzelt ist, aber auch moralische Normen (Kultur) *um*-bildet – oder anhand von Trancezuständen bildet, die wir bald schon betrachten werden, die Moral in Begriffen neu bewertet, die „Selbstanpassung, Selbstmissbilligung, Unterwerfung unter Rangordnungen“ erfordern, und betont, dass sich elementare Spuren solcher Tendenzen „überall bis in die tiefste Tierwelt hinab [...] finden.“ (S. 36).

Der Fall des Schauspielers, der von Nietzsche diagnostiziert wird, bringt uns also zurück zum Falle Zelig's, der von Allen inszeniert wird. Aber Nietzsche fügt außerdem eine patho-logische Ergänzung hinzu, die ein *moralisches* Problem verdeutlicht, das im Hintergrund des Films gelassen wird, den Kommentatoren in der Regel entgangen ist, das aber die chamäleonartigen Verwandlungen im Vordergrund grundlegend prägt. Nietzsche lässt uns erkennen, dass dieser filmische Fall ein Problem repräsentieren könnte, das für Minderheiten und sozial benachteiligte Gruppen kennzeichnend ist, doch er stellt auch einen Spiegel auf, um (auf) eine allgemeinere menschliche Tendenz zu reflektieren, sich „aus Klugheit“ und „Sicherheit“ an herrschende moralische sowie politische Prinzipien anzupassen, die von „Stände[n], Parteien, Meinungen der Zeit“ (2013, Bd. 4, 26: S. 28) gefördert werden, und zwar auf eine Weise, die nicht nur für Minderheiten, sondern für „alle Europäer“ charakteristisch ist. So präzisiert er: „[F]ast alle Europäer verwechseln sich in einem vorgerückteren Alter mit

ihrer Rolle, sie selbst sind die Opfer ihres ‚guten Spiels‘ [...] aus der Rolle [ist] wirklich Charakter *geworden*, aus der Kunst Natur.“ (FW 356, KSA 3.595). In dieser Neufassung macht der Fall Zeligs ein mimetisches Prinzip sichtbar, das für eine durch und durch nachahmende Gattung als Homo mimeticus kennzeichnend ist, die mit vielgestaltigen Fähigkeiten zu plastischen Anpassungen ausgestattet ist, welche heute immer noch zum Guten und Schlechten Menschen und Post-Menschen formen, umformen und anpassen und das auch in Zukunft tun werden.<sup>129</sup>

So weit, so gut. Aber wir könnten uns immer noch fragen: Wenn dieser Anpassungsprozess, der das Ich seiner eigenen Identität enteignet, in erster Linie durch *soziale* Faktoren bestimmt wird, warum beharrt Nietzsche darauf, ihn als einen „Instinkt“ zu bezeichnen und ihn in der Natur statt in der Kultur zu verankern? Obwohl die Begriffe anfänglich so klingen mögen, dass sie auf essentialistische mimetische Pathologien hindeuten, die das vergangene Jahrhundert immer noch quälten, sich in der Regel gegen Minderheiten im Sinne von Klassen, Geschlechtern und Rassen richten und weit von ihrer Auflösung entfernt sind, können sie tatsächlich den Weg bereiten für jüngere empirische Entwicklungen in den Neurowissenschaften, die eine alternative Tür zum Unbewussten im gegenwärtigen Jahrhundert öffnen – zu einem mimetischen Unbewussten, das, wie wir sehen werden, Zeligs spiegelbildliche Metamorphosen erklärt.

## VON DER HYPNOSE ZU SPIEGELNEURONEN

Wenn es darum geht, eine medizinische Diagnose der Ursprünge von Zeligs mimetischer Pathologie anzubieten, öffnen die Ärzte innerhalb der Erzählung eine Vielfalt unterschiedlicher Perspektiven, die in ihren antagonistischen Möglichkeiten grotesk sind. Tatsächlich erfahren wir, dass „keine zwei [Ärzte] sich auf eine Diagnose einigen können“: von Pathologien, die physiologisch sind „und wesentlich mit Drüsen zu tun haben“ bis zu einer Angst vor Ansteckung, die ihrer Orientierung nach kulturell ist und „vom Essen mexikanischer Speisen eingefangen“ wurde, von einer „neurologischen“ Erklärung durch einen „Hirntumor“ bis zu einer „schlechten Justierung der Wirbel“ spiegeln die Diagnosen innerhalb des Films abermals die eigenen kulturellen disziplinären und „wissenschaftlichen“ Vorurteile und spiegeln außerdem auf ironische Weise ihre eigenen Pathologien wider.

So fällt in einer spiegelbildlichen Umkehrung der Perspektiven einer der Ärzte, der einen „Hirntumor“ diagnostizierte, selbst der Krankheit an-

<sup>129</sup> Erste Schritte zu eine Theorie der posthumanen Mimesis finden sich bei Lawtoo (Hg.), 2022b.

heim, die er unbewusst auf den mimetischen Fall projiziert hatte – ein Hinweis, der die junge Ärztin im Hintergrund, Dr. Eudora Fletcher (Mia Farrow) unterstützt, die entgegen der patriarchalischen medizinischen Orthodoxie behauptet, dass Zelig möglicherweise nicht an „einer physiologischen, sondern an einer psychologischen Störung“ leidet, und dadurch eine psychologische Tür zum Unbewussten öffnet.



Abbildung 9: Zelig und die Ärzte (Zelig, USA Warner Bros, 1983)

Angesichts von Woody Allens bekannter Vorliebe für ödipale Szenarien und Sexualtriebe, die häufig von Ängsten im Hinblick auf Todestriebe überschattet werden, könnten wir erwarten, dass die Psychoanalyse den Hauptschlüssel liefern würde, um die Tür zu Zelig's psychischem Leben aufzuschließen. Diese Vermutung wird anfänglich durch direkte Anspielungen auf traumatische Kindheitserfahrungen (Prügel in der Kindheit) und anschließend durch Zelig's explizite Bezugnahmen auf Freudsche Begriffe nahe gelegt („Penisneid“).<sup>130</sup> Interessanterweise tauchen solche Interpreta-

<sup>130</sup> Vor dem Hintergrund des Kinostarts in den 1980er Jahren waren psychoanalytische Ansätze mit Bezug auf *Zelig* durch die strukturalistische/linguistische Rückgewinnung von Freud geprägt. Über *Zelig* als ein Fall psychischer „*méconnaissance*“, die für die „Auflösung der Persönlichkeit“ verantwortlich ist, siehe Feldstein, 1985. Angesichts des Einflusses von Roger Caillois auf Lacans „Spiegelstadium“ und seiner Konzentration auf die Kontinuitäten zwischen der Mimikry bei Tieren und Menschen ist es überraschend, dass Caillois gewöhnlich in Erörterungen von *Zelig* im Besonderen und mimetischen ästhetischen Phänomenen im Allgemeinen nicht erwähnt wird. Die folgende Diagnose profitiert von Caillois' (nietzscheanischer) Auffassung der Mimesis, die wir in Kapitel 5 betrachteten, und führt sie weiter.

tionen auf, als Zelig nicht ohne Ironie die Haltung, berufliche Identität und Diagnose von Psychiatern innerhalb des Films nachahmt. Ein Hinweis darauf, dass der Patient, der die Rolle des Arztes spielt, sich an diagnostische Drehbücher anpasst, die sich in den 1920er Jahren auszubreiten begannen, in den 1980er Jahren vorherrschend waren – und in der Folge auch die klinischen Erwartungen des Hollywood-Mainstreams prägten.



Abbildung 10: „Ich bin Arzt“ (Zelig, USA Warner Bros, 1983)

In einem komödienhaften Film über Spiegelspiele können die Ironien doppelt sein und ermangeln nicht patho(-)logischer Einsichten, die in beide Richtungen weisen. Es ist tatsächlich nicht nur Zeligs Schauspielkunst als Patient in der Rolle des Psychoanalytikers, die hier den Gegenstand der Ironie bildet; in einer spiegelbildlichen Umkehrung wendet sich die Ironie auch gegen die psychoanalytische Theorie, die der Patient wirkungsvoll nachahmt. Die therapeutische Szene deutet tatsächlich darauf hin, dass eine herrschende Theorie der Psyche Patienten dazu bringen kann, dass sie mimetisch die herrschenden diagnostischen Kategorien übernehmen und sich ihnen anpassen und vielleicht sogar die Symptome hervorbringen, die die Theorie erwartet. Das ist nicht nur eine fiktionale Vermutung. Als Psychologehistoriker und früher Befürworter mimetischer Studien zeigt Mikkel Borch-Jacobsen überzeugend, dass „die Patienten, weit entfernt davon, sich einfach den psychiatrischen Kategorien zu unterwerfen, die ihnen aufgedrängt werden, sich ihnen ganz aktiv anpassen.“ (Borch-Jacobsen, 2009, S. 5) – eine Kritik, die, wie er hinzufügt, für Theorien der Psyche gilt von der Hysterie bis zur Depression, und einen langen Schatten auf die Psychoanalyse als „Chamäleon“-Therapie im Besonderen wirft.<sup>131</sup>

<sup>131</sup> Zu einer eingehenden Kritik an Freud, die ein „Porträt des Psychoanalytikers als Chamä-

*Zeligs* ironische Warnung vor diesem mimetischen Fehlschluss weist für klinisch orientierte Kritiker darauf hin, ihre Diagnosen nicht a posteriori auf den Fall *Zeligs* in Begriffen abzubilden, die Gefahr laufen, die mimetischen Prinzipien widerzuspiegeln, welche für den Patienten gelten. Wenn die Spiegelungsdynamik der Mimesis die Grenze zwischen Arzt und Patient, zwischen der Pathologie und der Patho-*logie* innerhalb des Films verwischt, besteht die Gefahr, dass dieselben Wirkungen auch einen Einfluss auf den Kritiker außerhalb des Films haben. Daher ist unser Ziel nicht, eine Spiegelungsdiagnose zu projizieren, sondern uns vielmehr auf eine Patho-*logie* zu konzentrieren, die bereits der Ästhetik des Films selbst innewohnt. Innerhalb der Erzählung rät zum Beispiel bereits John Morton Blum, Autor des fiktionalen Werks *Interpreting Zelig* (*Zelig* deuten), bezeichnenderweise von psychoanalytischen Ansätzen mit Bezug auf den Fall ab, wenn er sagt: „Natürlich hatten die Freudianer viel Spaß. Sie konnten ihn auf jede beliebige Weise interpretieren.“ Dieser diagnostische Verdacht wird sogar von dem wirklichen Psychologen bestätigt, der den Fall kommentiert: Bruno Bettelheim. Als Kinderpsychologe, der in den 1980er Jahren für seinen psychoanalytischen Ansatz mit Bezug auf Autismus bekannt wurde, beruft sich Bettelheim anfänglich auf psychoanalytische Kategorien, wenn er sagt: „Die Frage, ob *Zelig* ein Psychotiker oder bloß extrem neurotisch war, war eine Frage, die unter uns Ärzten endlos erörtert wurde.“ Aber dann überschreitet Bettelheim diesen nosologischen Gegensatz sofort wieder, wenn er *Zelig* als „weder“ psychotisch noch „neurotisch“, sondern vielmehr als „normal“ bewertet. Er präzisiert: „Ich hatte den Eindruck, dass seine Gefühle eigentlich gar nicht so verschieden vom Normalen waren, von dem, was man vielleicht als gut angepasste normale Person bezeichnen könnte, sondern dass sie nur einen extremen Grad, ein extremes Ausmaß erreichten.“ Nietzsche hätte hinzugefügt, dass alle Subjekte sich bis zu einem gewissen Grad mit ihrer Rolle verwechseln. Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass Bettelheim nach seinem Tod eine Reihe von Vorwürfen auf sich zog (vom Plagiat bis zu gefälschten Qualifikationen), die zwar einen Schatten auf seine psychologische Theorie werfen, aber den Fall *Zeligs* in der Praxis spiegeln – und dadurch die Wirklichkeit der chamäleonhaften Tendenzen unterstreichen, die bei dem fiktionalen Fall am Werk sind, den er so wirkungsvoll kommentiert hatte.

Anstatt pathologische Diagnosen von außen nach innen auf das menschliche Chamäleon abzubilden, wollen wir damit fortfahren, *Zelig* als

---

leon [malt]“, siehe Borch-Jacobsen, 2006, S. 173–182. Zu einer jüngeren Neubewertung der Hysterie als mimetischer Performanz, die in Diskursen über heutige Bewegungen von Black Lives Matter bis zu COVID-19 im Spiel ist, siehe Braun, 2020.



eine ästhetische Quelle für die neuen Mimetic Studies zu behandeln, um die Mimesis als eine normale menschliche Bedingung von innen nach außen theoretisch zu beschreiben. Das beinhaltet, dass wir die junge Ärztin Dr. Fletcher (Mia Farrow) ernst nehmen, die gegen die patriarchalische medizinische Orthodoxie, die eine Behandlung anhand „experimenteller Medikamente“ vorschlägt, einen „neuen Ansatz“ ausprobiert, nämlich „Hypnose“. Als vorpsychoanalytische Methode, die anfänglich von Ärzten und Psychologen wie Jean-Martin Charcot, Hippolyte Bernheim und Pierre Janet verwendet wurde, ist die Hypnose von Freud bei seinem ersten Fall (Anna O.) eingesetzt und später abgelehnt worden, um eine Interpretationsmethode zu entwickeln, die auf der „Redekur“ beruhte, welche als Psychoanalyse bekannt wurde. Folglich war die Hypnose in den 1920er Jahren überhaupt nichts Neues. Wie Psychologiehistoriker bemerkt haben, lag ihr „goldenes Zeitalter“ in den 1880er Jahren (Chertok, 1993, S. 23). Die Hypnose war auch wesentlich für vorfreudsche Psychologen wie Nietzsche, dessen Diagnose der Mimesis, wie wir gesehen haben, eine Bestätigung bei „Ärzten“ findet, die Frauen „hypnotisiert haben“ (FW 361, KSA 3.609) – eine deutliche Anspielung auf Charcot und seine legendären *leçons du mardi* (Unterrichtsstunden am Dienstag) an der Salpêtrière, wo Patienten mit Hysterie männlichen Ärzten vorgeführt wurden, um Symptome zu zeigen, die mit der Theorie des Arztes mimetisch übereinstimmten – d. h. eine Theorie, die die Hypnose als pathologischen Zustand betrachtete, der auf Patienten mit Hysterie beschränkt war.

Gegenüber diesem psychologischen Hintergrund, der auf einem mimetischen Sexismus beruht, welcher mimetisches Verhalten auf weibliche Körper projiziert, können wir mit Sicherheit sagen, dass *Zelig* gegen die Pathologien der Mimesis nicht immun ist. Der Film wurde beispielsweise zu recht deswegen kritisiert, dass er Frauen als Vorbilder für seine chamäleonartigen Verwandlungen ausschloss. Einen Schritt weiter haben Sexskandale auch einen langen Schatten auf Allen im wirklichen Leben geworfen und seinen Ruf als Autor im Zeitalter von #MeToo befleckt. Gleichzeitig mangelt es dem Film nicht an patho-*logischen* Ergänzungen. Es lohnt sich beispielsweise festzuhalten, dass *Zelig* geschickt Genderbeziehungen im Hinblick auf Wissen und Macht in der klinischen Praxis untergräbt, indem er das Stereotyp der hysterischen Frau in den Händen männlicher Ärzte umkehrt – eine Idee, die darauf hinweist, dass Zeligs mimetische Patho(-)logie die Geschlechterspaltung überbrückt, nicht innerhalb patriarchaler binärer Gegensätze im Zaum gehalten werden kann und sowohl pathologische Implikationen als auch ein *logisches* Potenzial besitzt, zumindest wenn wir der Diagnose des Arztes bezüglich des menschlichen Chamäleons folgen.

Nach einer Reihe von Hypnosefehlschlägen, die nur Zeligs Spiegelungstendenzen, die Rolle des Arztes zu spielen, stärker hervorheben, verfällt Dr. Fletcher auf die Idee, das Spiegelungsspiel zu verdoppeln. Paradoxerweise benutzt sie eine mimetische Lüge, um die mimetische Wahrheit zu enthüllen: Indem sie Zeligs Imitation eines Arztes nachahmt, gesteht Dr. Fletcher unaufrichtigerweise ein, dass sie in Wirklichkeit keine Ärztin ist, sondern nur vorgibt, eine solche zu sein. Interessanterweise findet sie in Zeligs mimetischer Krankheit (oder Pathologie) einen Hinweis auf die Entwicklung einer Therapie (oder Patho-*logie*). Dieses Spiegelspiel hat tatsächlich den performativen Effekt, Zelig in eine Zwickmühle zu bringen: Angesichts dessen, was er für eine Simulation eines Arztes hält, gelangt er dazu, sein „wahres“ Selbst widerzuspiegeln – d. h. den „Lügner“, der er in Wirklichkeit ist. Das impliziert die Enthüllung der Wahrheit mit Bezug darauf, wer er wirklich ist – nämlich dass „nichts“ oder „niemand“ sich hinter der Maske verbirgt. Da er im Hinblick auf sich selbst ratlos ist, verfällt Zelig in einen Zustand der Trance (vom Lateinischen *transire*, vorbeigehen), in dem er sich nicht bewusst „selbst“ gegenwärtig ist und daher paradoxerweise am meisten „er selbst“ ist.



Abbildung 11: Hypnotische Trance (*Zelig*, USA Warner Bros, 1983)

Unter Hypnose (*hypnos*, Schlaf) gesteht Zelig nicht nur den Grund seines mimetischen Triebs auf der Ebene der Botschaft; außerdem manifestiert er auch – durch das Medium der Trance – den Ursprung der unbewussten Mimikry, die ihn in seinem Wachleben quält.

Auf der Seite der Botschaft enthüllt Zelig Dr. Fletcher gegenüber den psychologischen Abwehrmechanismus, den Nietzsche bereits ein Jahrhundert zuvor identifiziert hatte. Wenn der Philosoph die menschliche Mimikry in der „Klugheit“ verankert hatte (M 26, KSA 3.37), gesteht Zelig ein, dass

er andere deshalb spiegelt, weil es „sicher ist, wie die anderen zu sein.“ Und wie bei Nietzsche ist diese Klugheit in Imitationsinstinkten verankert, die Dr. Fletcher auf die Mimikry bei Tieren zurückführt. Indem sie Zelig als „menschliches Chamäleon“ bezeichnet, entwickelt die Psychologin – in einer anti-mimetischen Präsentation, die sich gegen eine Zuhörerschaft skeptischer männlicher Ärzte wendet – folgende mimetische Hypothese: Wie die Eidechse „mit ihrer unmittelbaren Umgebung verschmilzt“ um sich selbst zu schützen, „schützt Zelig sich selbst, indem er zu jeder Person wird, die gerade in der Nähe ist.“ Dr. Fletcher ist weder Freudianerin noch Anhängerin von Lacan; auch steht sie Nietzsche näher als Caillouis. Tatsächlich betrachtet sie den menschlichen Mimetismus als einen Abwehrmechanismus, der mit der Mimikry bei Tieren verknüpft ist, was Zelig als Angehöriger einer jüdischen Minderheit visuell deutlich macht. In diesem bestimmten diagnostischen Sinne beschränkt sich seine mimetische Pathologie also auf einen spezifischen psychologischen und kulturellen Fall. Und dennoch zeigt der Film *Zelig* auch, dass das menschliche Chamäleon latente Spiegelungstendenzen offenbart, die bis zu einem gewissen Grad „normal“ sind und bei allen Menschen eine Rolle spielen – was zu dem fraglichen ästhetischen Medium der Hypnose führt.

Auf der Seite des Mediums, nämlich unter Hypnose, rückt *Zelig* einen paradoxen Bewusstseinszustand in den Vordergrund, der für eine schlafwandlerische Trance kennzeichnend ist, in der er sowohl er selbst als auch nicht er selbst ist, wodurch er zu mehr als einer Person wird. Dieser janusköpfige Zustand könnte folgendermaßen aufgespalten werden: Einerseits ist Zelig während der hypnotischen Trance sozusagen am meisten „er selbst“. So bekennt er ohne Scham seine Ängste, Begierden, Gefühle, sagt, was er auf der Ebene seiner Rede wirklich denkt und geht so weit, dass er seine Persönlichkeit im Wachzustand als Mantel enthüllt, in dem niemand steckt – „Ich bin niemand, ich bin nichts“, sagt er, als er gefragt wird, wer er ist. Andererseits lässt uns das Medium des Films während des Zustands hypnotischer Entrücktheit, als sein Arm sich auf Aufforderung der Ärztin hebt, die physiologischen Wurzeln seines mimetischen „Instinkts“ erkennen – nämlich dass ein unbewusster Spiegelungsreflex durch einen äußeren Befehl ausgelöst werden kann, der nicht nur als der eigene wahrgenommen, sondern auch so erlebt wird: Als ihm befohlen wird, seinen Arm zu heben, hebt er ihn unbewusst, wie durch einen Reflex. Dieser Zustand der Fügsamkeit, der den hypnotisierten Patienten dazu führt, Befehle zu befolgen, spiegelt den psychischen Zustand der Entrücktheit, der Zelig's Wachzustand kennzeichnet. Gerade wie unter Hypnose, so fügt sich Zelig auch in seinem Alltagsleben unbewusst den Erwartungen der andren

und ahmt unwillkürlich nicht nur Gesten, sondern auch Gesichtsausdrücke, sprachliche Akzente, Meinungen, Berufe und letztlich die Gedanken anderer nach, sodass er buchstäblich zu einem anderen wird. Kurz, während Zelig sprachliche Botschaft sein „wahres“ Selbst enthüllt, zeigt der Bann des Mediums der Hypnose, dass sein Alltagsleben in einer schlafwandlerischen, pathologischen Trance gelebt und erlebt wird – etwas, das der Film im Film mit dem Titel *The Changing Man*, der sich einen zusätzlichen fiktionalen Schritt entfernt befindet, als einen „zombieartigen“ starren Blick beschreibt.

Aber Zelig ist nicht die einzige Person, die für hypnotische Eingebungen anfällig ist. Weit gefehlt! Indem der Film sich auf eine etablierte Verbindung zwischen Film und Hypnose beruft, die kennzeichnend für Klassiker der 1920er Jahre wie „Das Cabinet des Dr. Cagliari“ (Robert Wiener, 1920) war, lenkt *Zelig* die Kraft der Hypnose außerhalb der Leinwand, um uns diese mimetische Kraft nicht nur sehen, sondern auch auf unseren Nerven spüren zu lassen, und zwar durch ein visuelles Medium, das den Gegensatz zwischen Fiktion und Wirklichkeit überschreitet und sich auch auf die Zuschauer auswirkt.

Wer ist also „das Subjekt“, das hier unter Hypnose steht? Unsere Subjektsposition ist nicht nur mit dem fraglichen Subjekt verquickt (formale Gründe); wir sind auch demselben hypnotischen Einfluss unterworfen, der die vierte Mauer durchbricht und – wenn Sie Ihren Blick auf diesen, eine Spirale beschreibenden Punkt eine Weile fixieren – eine leichte psychische Trance induzieren kann. Versuchen Sie es einmal nur 30 Sekunden lang und Sie werden die *fesselnde Kraft* einer *vita mimetica* empfinden, die Platon als erster fürchtete (Kapitel 2). Diese formale Entscheidung ist natürlich kein Zufall.

Uns wird tatsächlich die Empfindung zuteil, dass der Film ein mimetisches Medium nicht nur in dem visuellen Sinne ist, dass er Bilder repräsentiert, die wir gefahrlos aus einer ästhetischen Entfernung betrachten können; er ist auch mimetisch in dem affektiven, performativen Sinne, dass er die Macht besitzt, das zu induzieren, was Edgar Morin als „Zustand der Imitation-Hypnose“ (2005, S. 96) bei den Zuschauern bezeichnet. In der Dunkelheit des Kinos, aber auch beim Betrachten eines Bildschirms zuhause können wir leicht unter den Bann eines Prozesses des Zu-einem-Anderen-Werdens geraten, und zwar durch ein Wechselspiel aus „Projektion und Identifikation“ (S. 103), das die *vita mimetica* kennzeichnet, für die Magie des Kinos wesentlich ist und, wie wir sehen werden, durch die neuen Medien auch in die Gegenwart hineinreicht.



Abbildung 12: Die Hypnotisierung der Zuschauer (*Zelig*, USA Warner Bros, 1983)

Die Objektive der Genealogie erinnern uns daran, dass die Lektion, dass das Subjekt in einem hypnotischen Zustand unbewusst anfällig für Spiegelungsmechanismen ist, einst unter den philosophischen Ärzten des *Fin de siècle* in Europa wohlbekannt war. Angesichts deren Popularität ist es erstaunlich, wie schnell diese mimetische Bedingung aus dem Gedächtnis verblasst ist.<sup>132</sup> Für unsere Zwecke wollen wir uns nur daran erinnern, dass Hippolyte Bernheim von der Schule von Nancy den Weg für Dr. Fletchers „neuen Ansatz“ bereitete, da er sich auf die Hypnose berief, um seine Patienten von dem zu heilen, was er als „psychologische“ Probleme betrachtete. Gegen seinen Rivalen, auf den schon Nietzsche anspielte, nämlich Jean-Martin Charcot von der Salpêtrière, machte Bernheim geltend, dass die Hypnose kein pathologischer Zustand sei, der hysterischen – psychotischen oder neurotischen – Patienten vorbehalten ist und dass er auch nicht auf Frauen oder rassenbezogene Minderheiten begrenzt ist. Vielmehr betrachtete Bernheim die Hypnose als eine normale psychische Tendenz, die „eine sehr große Mehrheit von Menschen“ betrifft, unter anderem, so fügte er hinzu, „sehr intelligente Menschen, die zu den höheren Stufen der Gesellschaft gehören.“ (1957, S. 5). Und bedeutsamerweise fügt er hinzu, dass mittels der hypnotischen Suggestion „eine Idee im Geist durch Imitation entspringen und zu einer entsprechenden Empfindung führen kann.“ (S. 132). So induziert der Anblick des Lächelns oder Weinens einer Person nicht nur eine Idee im Selbst mit Bezug darauf, warum diese Person froh oder traurig ist, sondern löst „durch Nachahmung“ eine unbewusste spiegelbildliche Empfindung des anderen im Selbst aus.

<sup>132</sup> Zu einer sachkundigen historischen Darstellung der Rolle der „Hypnose“ bei der Entdeckung des Unbewussten siehe Ellenberger, 1970.

Wie funktioniert dieses Spiegelungsprinzip? Wie Bernheim es formuliert: „Das Phänomen automatischer Aktivität der nervösen Zentren ist möglicherweise *instinkthaft*. Handlungen finden auf natürliche Weise statt, ohne dass sie je erworben wurden, und zwar mittels der spontanen, unbewussten Initiative des Gehirns“, mit der er „nachahmende Handlungen“ meint (S. 127). Für Bernheim, ebenso wie für Nietzsche vor ihm und Caillois nach ihm, gibt es also einen spiegelnden physio-psychologischen Mechanismus im Gehirn, der „möglicherweise instinkthaft“ ist und Subjekte dazu führt, dass sie andere so tiefgehend nachahmen, dass sie empfinden, was die anderen empfinden, als ob man selbst der andere wäre.

Wir wissen jetzt, warum dieser Spiegelungsmechanismus vertraut aussieht. Auf den Schultern derselben Tradition des mimetischen Unbewussten, die wir aufgedeckt haben und die erst jetzt in den Vordergrund der theoretischen Bühne zurückkehrt,<sup>133</sup> bereitet Dr. Fletcher den Weg für eine wissenschaftliche Entdeckung, die die Tendenz ihres Patienten erklärt, andere überhaupt widerzuspiegeln. Obwohl wir Sorge dafür tragen, die Ärzte im Film nicht nachzuahmen und es „als das wissenschaftliche medizinische Phänomen der Zeit“ zu bezeichnen, haben die Ärzte im wirklichen Leben nicht gezögert, diesen Spiegelungsreflex als „die eine wichtigste ‚nicht berichtete‘ (oder zumindest nicht-publizierte) Geschichte des Jahrzehnts“ zu bezeichnen (Ramachandran, 2000).

Die Geschichte ist jetzt wohlbekannt, und wir sind ihr schon begegnet, aber der Fall Zeligs gestattet uns, die Implikationen der Entdeckung von Spiegelneuronen aus einer Perspektive zu erweitern, die bereits doppelt ist, denn sie achtet ebenso auf die Ästhetik wie auf die Politik. Auf der Seite der Ästhetik bietet Allens filmische Inszenierung des menschlichen Chamäleons eine zusätzliche Bestätigung, dass diese Entdeckung in Wirklichkeit eine *Wieder*-entdeckung eines hypnotischen Prinzips ist, das in der vorfreudischen Zeit, die auf die physiologische Tatsache achtete, dass Menschen zur Imitation verdrahtet sind, wohlbekannt war. Infolgedessen kehrte die Imitation ins Zentrum einer Reihe von Forschungen zurück, die die Grenzen zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften überbrücken und so weit reichen, dass sie auch für die Filmwissenschaft neue experimentelle Grundlagen liefern, die kürzlich unter die Rubrik einer „*experimentellen Ästhetik*“ gruppiert wurden (Gallese und Guerra, 2015, S. 13).<sup>134</sup> Wenn wir

<sup>133</sup> Zur Rückkehr der Hypnose in der kritischen und in der Gesellschaftstheorie siehe Borch, 2019; zur Zentralität des „Bernheim-effekts“ für Theorien der Psyche siehe Borch-Jacobsen, 2009, S. 109–125.

<sup>134</sup> Über die Rolle der Verkörperung im Film, die die Bedeutung des Spiegelneuronensystems bestätigt, siehe auch Coëgnarts und Kravanja, 2015.

die Ästhetik in ihrem etymologischen Sinne von *aisthēsis* betrachten, d. h. als eine „multimodale Wahrnehmung der Welt durch den Körper“ (S. 13), finden diese entstehenden Perspektiven auf mimetische Formen körperlicher Kognition oder „verkörperter Simulation“ (S. 15) im Falle Zelig's eine paradigmatische Inszenierung. Auch wenn die medizinischen Diagnosen innerhalb des Films daneben sind, inszeniert der Film *Zelig* verkörperte, intersubjektive und affektive Mechanismen, die den Gegensatz zwischen dem Selbst und dem anderen, dem Geist und dem Körper, der Physiologie und der Psychologie verwischen, aber auch zwischen Protagonist und Zuschauern, der Handlung, die auf der Leinwand gesehen wird, und dem Reflex, der im Körper simuliert wird. Die Lektion ist eindeutig: In unterschiedlichen Graden sind wir am Ende vielleicht alle menschliche Chamäleons.

Ein wichtiges Maß für die Relevanz der Entdeckung von Spiegelneuronen für unsere spezifische Fallstudie ist folgendes: Selbst Skeptiker der Theorie von Spiegelneuronen konnten dem Impuls nicht widerstehen, *Zelig* als dramatische Manifestation des Spiegelneuronensystems in der Praxis aufzufassen. Wie der Neurowissenschaftler Gregory Hickock es formuliert: „Wahrscheinlich haben Sie bemerkt, dass Menschen in manchen sozialen Situationen dazu neigen, die Haltungen und Gesten der anderen nachzuahmen.“ (2014, S. 202). Ja, das haben wir. Falls wir nicht gerade selbst eifrig andere nachahmen, ist das schwer zu übersehen. Und dann fügt er hinzu: „Woody Allen setzte das Phänomen in seinem Film von 1983, *Zelig*, um, ein fiktionaler Dokumentarfilm über einen recht unscheinbaren Mann, der die Erscheinung und Eigenschaften von den Leuten in seiner Umgebung annimmt – eine Art von menschlichem Chamäleon.“ (S. 202). Das ist ein interessantes Geständnis für ein Buch mit dem Titel *The Myth of Mirror Neurons* (2014). Wie so oft mangelt es mythischen Fiktionen nicht an theoretischen Einsichten in die Mimesis. Hickock stellt sogar einen Spiegel für die *Patho-logien* auf, die unsere Diagnose prägen. Wenn Bellow in seinem Rahmenkommentar sagt, dass Zelig „einen Nerv bei Menschen berührte“, oder wenn Bettelheim sagt, dass dieser Fall nicht besonders verschieden ist von der „wohlangepassten normalen Person“, dann haben sie ganz buchstäblich (und nicht metaphorisch) Recht.

Ein Jahrzehnt vor der Entdeckung von Spiegelneuronen hatte *Zelig* bereits die Kräfte einer verkörperten, relationalen und affektiven Mimesis inszeniert. Wie? Indem er auf der physiologischen Ebene ein normales Spiegelungsprinzip offenbar machte, das auf der neurologischen Ebene unsichtbar am Werk ist. Mit anderen Worten, Zelig's spiegelbildliche Verwandlungen registrieren ein mimetisches Prinzip und lassen es sichtbar werden, das Menschen dazu bringt, unbewusst die Bewegungen Gesten, Gesichtsaus-

drücke von anderen widerzuspiegeln. Dabei ist das, was gespiegelt wird, nicht nur die äußere physische Erscheinung, sondern auch das innere psychische Pathos: Das Spiegelneuronensystem des Menschen gestattet tatsächlich eine unmittelbare Form vorsprachlicher Kommunikation, die Affekte, Geisteszustände, aber auch Ideen, Meinungen, Werte und Ideologien vermittelt, die ursprünglich dem anderen angehören; doch durch unbewusste spiegelnde Reflexe, die den Gegensatz zwischen dem Selbst und dem anderen überschreiten, können sie als die eigenen wahrgenommen oder erlebt werden. Daher behaupten Neurowissenschaftler, dass die „primäre Rolle“ der Spiegelneuronen „das Verstehen der Bedeutung der Handlungen von anderen“ betrifft (Rizzolatti und Sinigaglia, 2008, S. 124).

*Zelig* fügt hinzu, dass solche unbewussten spiegelbildlichen Handlungen nicht nur ein Verstehen anderer erzeugen, das auf einer Patho-*logie* beruht, die zum Besseren wirkt; sie können auch spiegelbildliche Reaktionen erzeugen, denen es, wie Nietzsche rasch bemerkte und Allen inszenierte, nicht an soziokulturellen Pathologien fehlt, die zum Schlechteren wirken. Ebenso wie die Genealogie des Homo mimeticus, die wir in Teil 1 erforschten, den Weg für die ästhetische Seite einer *vita mimetica* ebnete, die wir in Teil 2 beschrieben, bringt uns die Ästhetik zu den politischen Pathologien der Mimesis, die wir in Teil 3 genauer erörtern werden und die uns *Zelig* gestattet, in den Vordergrund zu rücken.

## DIE POLITIK DER MIMESIS: VON DER ÖFFENTLICHEN MEINUNG ZUR FASCHISTISCHEN ANSTECKUNG

Wir haben gesehen, dass *Zelig* unser Zeitgenosse bleibt, weil er eine wissenschaftliche Entdeckung vorwegnimmt, die mimetische Instinkte in unserem Gehirn verankert. Das ist zwar ein wichtiger Punkt, aber eine ganze modernistische Tradition des mimetischen Unbewussten, die die Hypnose als *via regia* betrachteten, hatte bereits den Weg bereitet.<sup>135</sup> Wir müssen hinzufügen, dass dieser Punkt Kritiker und Theoretiker auffordert, auf die weiteren sozialen und vor allem politischen Implikationen kollektiver Bewegungen unbewusster Imitation zu reflektieren, die nicht innerhalb der Grenzen des Labors analysiert werden können, aber im sozialen Leben wirksam sind, eine lange Geschichte im 20. Jahrhundert haben und auch weiterhin einen Schatten auf das gegenwärtige Jahrhundert werfen.

<sup>135</sup> Zusätzlich zu Nietzsche und Caillois umfasst diese modernistische ästhetische Tradition Figuren wie u. a. Oscar Wilde, Joseph Conrad, D. H. Lawrence und Georges Bataille. Siehe Lawtoo, 2013, 2016.





Abbildungen 13 a, b, c: Ausbreitung der Mimesis (*Zelig*, USA Warner Bros, 1983)

*Zeligs* Politik der Mimesis wirkt sich auf der Ebene intersubjektiver Beziehungen aus, die der Film in den Vordergrund rückt, aber sie ist ebenso manifest auf der Ebene des Kollektivverhaltens, das sich ständig im Hintergrund befindet. Ebenso wie *Zeligs* hypnotische Trance auf übertriebene Weise den Zustand der psychischen Entrücktheit offenbart, der für sein waches Leben im Allgemeinen kennzeichnend ist, findet sein individueller Fall ein kollektives Gegenstück im Massenverhalten, das unter dem Bann des *Zelig*-Phänomens steht: von der Presse zum Radio, von der Mode zur öffentlichen Meinung, von der Werbung zur Propaganda, weist *Zelig* beständig darauf hin, dass der Fall des menschlichen Chamäleons gar nicht so außergewöhnlich ist. Im Gegenteil, er spiegelt weitere hypnotische und nachahmende Tendenzen, die im modernen Sozialleben massiv geteilt werden, wenn auch nur deshalb, weil sie für das Zeitalter der Masse wesentlich sind – das außerdem das Zeitalter des Öffentlichen ist.

Die Änderungen der Mode, der plötzliche Wechsel der öffentlichen Meinung, die Gegenwart strömender Massen, die sich auf den Straßen drängen und dem täglichen Fluss von Zeitungen unterworfen sind, und die Radiosendungen, die die Meinungen der Massen fundamental verstärken, sind nicht einfach Hintergrund; in einem größeren gesellschaftlichen Maßstab spiegeln sie das *Zelig*-Phänomen im Sozialleben wider und enthüllen seine mimetische Bedingung als eine gemeinsame Bedingung, während sie auch zur Verbreitung des mimetischen Verhaltens beitragen, das sie vermeintlich einfach repräsentieren. Angesichts eines solchen Hintergrunds ist es klar, dass das menschliche Chamäleon einen unrealistischen Spiegel aufstellt, der Nachahmungstendenzen übertreibt, welche in der *vita mimetica* des modernen Sozialverhaltens überhaupt am Werk sind.

Dass unbewusste Formen von Imitation für das gesellschaftliche Leben zentral sind, ist natürlich keine originelle Idee. In vielen Hinsichten bietet *Zelig* eine filmische Inszenierung eines psycho-soziologischen Prinzips, das in den 1920er Jahren wohlbekannt war – und abermals ist es erstaunlich, wie schnell es aus der Erinnerung verblasste. *Zelig* inszeniert tatsächlich eine These, die von dem französischen Soziologen Gabriel Tarde in

seinem Klassiker *Les lois de l'imitation* (1890) (dt.: *Die Gesetze der Nachahmung*, 2003) formuliert wurde. Unter Berufung auf Bernheims psychologische Theorie der hypnotischen Suggestion sowie auf die unzeitgemäße physiologische Erkenntnis, dass „es im Nervensystem eine angeborene Neigung zur Nachahmung gibt“ (Tarde, 2003, S. 112), was jetzt zeitgerecht von den Neurowissenschaften bestätigt wurde, machte Tarde geltend, dass eine „*unbewusste Nachahmung*“ (S. 99) für das Gesellschaftsleben konstitutiv ist und Zustände einer hypnotischen/spiegelartigen Entrücktheit erzeugt, die er wie folgt zusammenfasste: „Die Illusion des Somnambulen wie des sozialen Menschen ist es, Ideen, die er ausschließlich suggeriert bekommt, für spontan zu halten.“ (S. 101) Wenn man ihn vor dem Hintergrund der Massenpsychologie liest, ist Zelig's schlafwandlerischer Trancezustand nicht nur auf der individuellen Ebene pathologisch; er offenbart auch eine *Patho-logie* oder ein Gesetz der Imitation, das Tarde für konstitutiv für das Gesellschaftsleben überhaupt hält.

Indem er die Einsichten der Massenpsychologie auf den Aufstieg der „Öffentlichkeitsarbeit“ in den USA der 1920er Jahre anwandte, ging Edward Bernays in seinem weithin populären Werk *Propaganda* (1928), das näher an unserer Zeit liegt, so weit zu behaupten, dass „die bewusste und kluge Manipulation der geordneten Gewohnheiten und Meinungen der Massen ein wichtiges Element in einer demokratischen Gesellschaft ist“ (2005, S. 37), und er findet in der „geselligen“ oder „Herden“-Natur des Menschen eine Anfälligkeit für „Einflüsse, die seine Gedanken unbewusst steuern.“ (S. 73). Das sind unbequeme Überlegungen mit Bezug auf *Homo mimeticus*, die nicht leicht zu hören und aufzunehmen sind. Sie stellen eine ernsthafte Herausforderung für immer noch herrschende Vorstellungen der rationalen Subjektivität im Sinne von *Homo sapiens* dar, die auf Autonomie, Selbstgenügsamkeit, Willensfreiheit und bewusster Selbstgegenwart beruhen und (fälschlicherweise) herrschende Stränge der Gesellschaftstheorie prägen. Mit wenigen Ausnahmen war es daher historisch leichter, die Mimesis auf geschlechterspezifische, sexuelle, religiöse und koloniale Minderheiten zu projizieren oder sie einfach aus dem Gedächtnis zu tilgen und aus mimetischen Trieben eine *Tabula rasa* zu machen. Im Gegensatz zu diesen rationalistischen Tendenzen schlägt dieses Buch vor, dass wir die Mimesis als Spiegel betrachten sollten, um kritisch auf das ästhetische und im weiteren Sinne psychische, soziale und politische Leben des *Homo mimeticus* zu reflektieren.

Der Fall Zelig stellt einen solchen ästhetischen Spiegel dar. Er zeigt, dass Menschen mit einer Tendenz ausgestattet sind, die herrschenden Vorbilder, die sie umgeben, nachzuahmen, insbesondere dann, wenn diese Vor-

bilder Einzelne in einer Masse ansprechen oder sich den Medien zuwenden, die die Macht besitzen, persönliche Meinungen in ihren Bann zu ziehen und sie in geteilte öffentliche Meinungen zu verwandeln. Wie die wilden zwanziger Jahre zu den sich verfinsternden 30er Jahren führten, lässt uns *Zelig* erkennen, dass die Nachahmungstendenzen der Menschen nicht mehr auf marginalisierte andere projiziert und auch nicht ausschließlich innerhalb der Mauern psychiatrischer Institutionen im Zaum gehalten werden können. Wenn auch nur deshalb, weil die Kräfte der Mimesis allzusichtbar von autoritären Führern ausgenutzt wurden, die von denselben hypnotischen Techniken Gebrauch machten, um die Massen in ihren Bann zu ziehen. Trotz seiner kulturellen Besonderheit, die in den USA der 1920er Jahre wurzelt, oder vielmehr gerade wegen ihr, bewegt sich der Film gegen Ende von den USA nach Europa und wieder zurück, indem er deutlich macht, dass das Wesen der „Zivilisation“, das *Zelig* widerspiegelt, seiner Natur nach nachahmend ist, von den großen fiktionalen Erzählungen des historischen Fortschritts abweicht und Flüsse affektiver Ansteckung erzeugt, die ganze Massen im Zentrum westlicher Demokratien infizieren.



Abbildung 14: Der Bann des Nazismus (*Zelig*, USA Warner Bros, 1983)

Nachdem er bei der US-amerikanischen öffentlichen Meinung in Ungnade gefallen und eine Zeit lang abwesend war, wird *Zelig* in Deutschland entdeckt. Das Land und die Ideologie haben sich geändert, aber das mimetische Phänomen ist im Grunde dasselbe. *Zelig* wird tatsächlich in einer Masse von Unterstützern gesichtet, die unter dem Bann eines hypnotisierenden Naziführers steht, der einen langen Schatten auf die Geschichte der abendländischen „Zivilisation“ wirft.

Das Archivbild liefert die historische Bestätigung dafür, dass *Zeligs* Tendenz, seinen Arm im Zustand der hypnotischen Trance zu heben, um

einen äußeren Befehl zu befolgen, schließlich nicht nur eine sonderbare individuelle Pathologie war. Wie uns die Geschichte der 1930er Jahre lehrt und wie das Archivmaterial, auf dem *Zelig* basiert, sichtbar macht, wurde dieser hypnotische Zustand von ganzen Massen massiv reproduziert, als sie in einer Zeit der Wirtschaftskrise und allgemeiner Unzufriedenheit dem Bann eines charismatischen Führers anheimfielen, der bewusst Gebrauch von hypnotischen Mitteln machte, um massive Ausbrüche von Entrücktheit zu induzieren. Wie der Massenpsychologe Gustave Le Bon auf den Schultern von Bernheim und Tarde schon bald in *Psychologie des foules* (1895) (dt.: *Psychologie der Massen*, 2021) aufzeigte:

[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. (2021, S. 15f.)

Hitler war ein Leser von Le Bon; er vertraute der Vorstellung der hypnotischen „Suggestion“, um seine(n) hypnotisierende(n) (Willen zur) Macht über die Masse zu bewerkstelligen. Außerdem verwandelte er diese mimetische Erkenntnis schon bald in politischen Missbrauch.<sup>136</sup>

Am Ende ist die Tatsache bedeutsam, dass *Zelig* von einem Vertreter eines neu entdeckten amerikanischen Individualismus zu einer beklagenswerten Angleichung an die faschistischen und Nazimassen übergeht. Innerhalb des Films gestattet sie letztlich den Kommentatoren der Rahmeninterviews, seinem psychischen Fall „einen Sinn abzugewinnen“. So hat beispielsweise Saul Bellow folgende Diagnose anzubieten, als er *Zeligs* Erscheinen in einer Nazimasse kommentiert:

Dann ergab es einen vollkommenen Sinn, weil, obwohl er geliebt sein wollte, sich nach Liebe sehnte, es auch etwas in ihm gab, das das Untertauchen in der Masse und Anonymität begehrte. Und der Faschismus bot *Zelig* diese Art von Gelegenheit, sodass er aus sich selbst etwas Anonymes machen konnte, indem er sich dieser riesigen Bewegung anschloss.

Diese Diagnose stimmt gewiss mit den mimetischen Prinzipien überein, die den Fall *Zeligs* (als Patient) beherrschen. Dennoch entwickelt sie nicht ganz die verstörenden politischen Implikationen der Kräfte der Mimesis, die der Fall *Zeligs* (als Film) inszeniert. Wenn auch nur deshalb, weil „Anonymität“, wie der Film wiederholt nahe legt, keine einzigartige Eigenschaft allein des Faschismus ist; sie spielt eine beständige Rolle in den anonymen

<sup>136</sup> Zur jüngeren Rückkehr der Aufmerksamkeit auf die Massenpsychologie und ihre Politik siehe Borch, 2012; Connolly, 2017b; Lawtoo, 2013, 2019b.

und allgegenwärtigen Massen, die ein stummes und weitgehend unbemerktes Leitmotiv des Films sind. Einen Schritt weiter haben Kommentatoren im vergangenen Jahrhundert dazu geneigt, die Kapitulation des Protagonisten gegenüber dem *Führer* im Lichte der darauf folgenden komischen Szene zu deuten, als Zelig aus seiner Trance aufwacht und Hitlers Rede von 1933 in München unterbricht, und zwar in einer Szene, die als „eine der urkomischsten [...] des Films“ bezeichnet wurde (Nas, 1992, S. 98).

Die Szene ist gewiss lustig und der Transatlantikflug zurück in die USA stimmt säuberlich mit Hollywood-Standards von Schlusszenen überein, die in einem romantischen Happy End kulminieren, an das wir im vergangenen Jahrhundert in einer spiralförmigen Schleife gewöhnt wurden. Und doch entbehrt das komische Bild Zeligs unter dem Bann des totalitären Führers nicht patho-*logischer* Einsichten in die tragischen Gräueltaten, die im gegenwärtigen Jahrhundert ernst zu nehmen uns der Film auffordert. Es ist tatsächlich die letztliche Konsequenz des Prozesses der Anpassung an herrschende Vorbilder, vor der der Film uns schon ganz von Anfang an gewarnt hatte – denn die Politik stellt, wie wir gesehen haben, sowohl den Anfang als auch das Ende des Films dar und einen Schritt weiter auch dieses Kapitels.

Vom Anfang bis zur Mitte und zum Ende haben wir wiederholt gesehen und gespürt, dass das theoretische Potenzial, das dieser ästhetischen Fallstudie innewohnt, weit über die Rahmeninterpretationen innerhalb des Films hinausgeht. *Zeligs* Botschaft ist viel radikaler als irgendeiner der interviewten öffentlichen Intellektuellen anzuerkennen bereit ist. Sie deutet darauf hin, dass das mimetische Eintauchen in faschistische und nazistische Bewegungen und die hypnotische Entrücktheit, die sie beinhaltet, einen Schatten nicht nur auf die historischen Völker und Regierungen wirft, die in den 1930er und 40er Jahren offiziell den Faschismus befürworteten, vor allem Italien und Deutschland – obwohl die „Anonymität der Masse“ sicherlich ein Merkmal des Faschismus (von *fascio*, Bündel) ist. Sie legt außerdem nahe, dass der hypnotische Trieb, sich in der Anonymität der Masse aufzulösen, beständig im Hintergrund lauerte, als ein Schatten, der auf die Massen geworfen wurde, deren Meinungen den ganzen Film hindurch sich so leicht manipulieren ließen. Daher ist es politisch bedeutsam, dass der Film zu Beginn auf rassistische Organisationen wie den Ku-Klux-Klan anspielt, die, wie jüngere Theoretiker des Faschismus gezeigt haben, auffällige Kontinuitäten mit der Naziideologie aufweisen (Stanley, 2018, S. 129f.), eine rassistische Ideologie, die, so dieselben Theoretiker, im Lichte der jüngsten Wiederkehr totalitärer Führer ernst genommen werden sollte. Diese Führer vertrauen auf affektiv „ansteckende“ Formen „hypnoti-

scher“ oder „mimetischer Kommunikation“ (Connolly, 2017b, S. 37) um den Faschismus, Neofaschismus oder „(neuen) Faschismus“ anzustreben (Lawtoo, 2019b).



Abbildung 15: Gedankenlose mimetische Teilhabe (Zelig, USA Warner Bros, 1983)

Wie der Historiker Timothy Snyder es in Begriffen formulierte, die die Zeitgemäßheit unserer ästhetischen Fallstudie bestätigen, haben diese neuen faschistischen Führer die Macht, ihre Wählerschaft in etwas hineinzuziehen, was er als eine „Trance durch die hypnotische Macht ihrer eigenen Propaganda“ bezeichnet, wodurch sie „zu Zombies werden“ (2018, S. 264). Das ist genau dieselbe Diagnose der *vita mimetica*, die *Zelig* versucht, uns sehen und spüren zu lassen. Es ist auch eine Diagnose, die bis auf Platon zurückgeht und jüngeren historischen Darstellungen Richtung verleiht, die „Gefängnismauern“ wiederbeleben, welche vom *Homo sapiens* bis zum *Homo Deus* reichen.<sup>137</sup> Unsere Ergänzung lautet, dass der *Homo mimeticus* zentral dafür ist, diese hypnotischen Kräfte zu erfassen, wenn auch nur deshalb, weil die Mimesis die affektive Kraft ist, die die Individuen in Gefängnismauern einem Bann unterwirft, die sich leicht in totalitäre Mauern verwandeln können. Schließlich und noch problematischer deutet Zelig's Kapitulation gegenüber Hitler darauf hin, dass selbst die Unterscheidung zwischen Opfer und Unterdrücker, einem US-amerikanischen Staatsbürger und einem deutschen Führer, einem jüdischen Opfer und dem Naziführer in den 1930 Jahren alles andere als stabil ist. Tatsächlich legt der Film nahe, dass ein kulturell unterdrückter Charakter in seiner Entrücktheit so weit gehen kann, dass er sich mit genau derjenigen Figur identifiziert, die für seine Unterdrückung verantwortlich ist und gedankenlos Teil einer Bewe-

<sup>137</sup> Harari, 2011, S. 126–133; 2017, S. 167–178.

gung wird, deren vorsätzliche Absicht die brutale Auslöschung des jüdischen Volkes ist.

Keiner der Kommentatoren in den Rahmeninterviews wagt es, sich auf dieses gefährliche politische Terrain zu begeben. Vielleicht weil sie eine Komödie kommentieren, deren Absicht es schließlich ist, uns zum Lachen zu bringen (ästhetische Gründe). Aber vielleicht auch, weil *Zelig* furchtbar nahe an das herankommt, was in den 1980er Jahren immer noch eine umstrittene These war (politische Gründe), d. h. eine unzeitgemäße philosophische These mit Bezug auf die Macht totalitärer Bewegungen, einen neuen Typ des Bösen zu erzeugen, der in seinen grauenvollen Wirkungen beispiellos war; doch es wurde nicht von monströsen Verbrechern ausgeführt, sondern von anscheinend normalen, enteigneten und vielleicht „banalen“ Figuren, die für das verantwortlich waren, was Hannah Arendt unter die kontroverse Rubrik der „Banalität des Bösen“ (2011) einordnete. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963) (dt. *Eichmann in Jerusalem: ein Bericht über die Banalität des Bösen*, 2011) ist tatsächlich ein Buch, das auf die Psychologie einer unscheinbaren Figur ohne eigene Identität achtet, die sich nur in „Klischees [ausdrücken kann], die die Psychiater so ‚normal‘ und ‚vorbildlich‘ fanden.“ (S. 125). Als jüdische Intellektuelle, die in New York lebte, hätte Hannah Arendt also eine interessante politische Ergänzung geliefert, die bei den einleitenden Rahmeninterviews von *Zelig* fehlte. Seit ihrem Tod im Jahre 1975, vor der Entstehung des Films, hatte Allen wahrscheinlich an sie gedacht, als er nach jüdischen öffentlichen Intellektuellen suchte, um dem Film einen Rahmen in Form von Kommentaren zu geben. Aber leider konnte sie ihre Perspektive nicht selbst beitragen

Ich nehme also das Risiko und somit auch die Verantwortung auf mich, diesen fehlenden Rahmen entlang von Leitlinien hinzuzufügen, die zwar von Arendt inspiriert sind, die ich aber in meinem eigenen Namen präsentiere. Ich setze diesen Rahmen zwar als eine Konklusion, aber wie ich zu Beginn sagte, hat Arendt mich dazu ermuntert, die *vita mimetica* des Films von Anfang an neu zu bewerten.

## DIE BANALITÄT DER MIMESIS: DER FEHLENDE RAHMEN

Angesichts der Missverständnisse, die von Hannah Arendts Bericht über den Fall Eichmanns angestoßen wurden, ist es entscheidend, von Anfang an zu betonen, dass die Wendung „die Banalität des Bösen“ sich nicht auf das Grauen des Holocaust bezieht, das Arendt kompromisslos verurteilte, sondern auf die Psychologie Eichmanns, einer Figur, die, ähnlich

wie Zelig unter dem Banne Hitlers, nicht in der Lage zu sein schien, eigene Gedanken zu haben – und zwar auf eine Weise, die auch repräsentativ für eine Masse von Naziunterstützern ist. Ich werde zu Arendts spezifischer Darstellung von Eichmann als „banalem“ Bürokraten im nächsten Kapitel ausführlicher zurückkommen, denn ihre These erfordert genauere Aufmerksamkeit im Lichte jüngerer historischer Tatsachen, die seither in den Vordergrund getreten sind. Im Augenblick möchte ich ihre Neubewertung des Bösen nutzen, um unsere Diagnose des menschlichen Chamäleons in *Zelig* zuende zu bringen, während ich außerdem den Film zur Ergänzung einer mimetischen Perspektive nutze, die in embryonaler Form zwar schon in Arendts Darstellung enthalten ist, aber in *Eichmann in Jerusalem* nicht vollständig entwickelt wurde.

Auf der allgemeinsten Ebene lautete Arendts Argumentation, dass der Typ des Bösen, den der Fall Eichmanns verkörpert, eines SS-Bürokraten, der für die Organisation der Deportation in die Konzentrationslager verantwortlich war, die zur Auslöschung von Millionen Juden führte, nicht durch ein radikales Böses gekennzeichnet war, das auf einige wenige monströse Fälle beschränkt werden konnte – unabhängig davon, wie beispiellos das Grauen war. Vielmehr betrachtete sie Eichmann als „banal“ in dem Sinne, dass er sich so völlig passiv in seine bürokratische Rolle fügte, dass er sich nur in Klischees ausdrücken konnte und keine eigenen Meinungen hatte. Als er mit dem Grauen der Endlösung konfrontiert wurde, die er so effektiv umsetzte, zeigte er etwas, das während des Prozesses als völliger Mangel an Schuldgefühlen oder einem schlechten Gewissen erschien.

Warum? Wie ist ein solcher Mangel an menschlichem *sym-pathos*, das wir auf die eigentlichen Ursprünge der Geburt des Bewusstseins zurückgeführt haben, überhaupt möglich? Die Gründe beruhen Arendt zufolge auf den Einzelheiten von Eichmanns besonderer Lebensgeschichte, die den Kampf um Anpassung, Konformität und Aufstieg auf der gesellschaftlichen Leiter in einer Zeit der Wirtschaftskrise umfasste, welche Arendt sich zu erzählen bemüht. Wie sie es nach einem detaillierten Kapitel ausdrückt, das seine Biografie wiedergibt, „machte [Eichmann] den Eindruck eines typischen Kleinbürgers“, war aber in Wirklichkeit „der deklassierte Sohn aus solidem bürgerlichem Hause.“ (Arendt, 2011, S. 106). Ähnlich wie Zelig kämpfte Eichmann sein ganzes Leben darum, sich einzupassen. Doch Arendt präzisiert auch, dass das entscheidende Element in Eichmanns psychologischer Verwandlung – einer der Zeugenkommentare zu einer „Persönlichkeitsveränderung“ (S. 145), als Eichmann mit der Umsetzung der Endlösung beauftragt wurde – darin bestand, dass er sich chamäleonartig an das anpasste, was damals eine herrschende und von Millionen Men-



schen massiv geteilte Ansicht war. Wie Arendt es formuliert: „80 Millionen Deutsche [waren] gegen die Wirklichkeit und ihre Faktizität durch genau die gleichen Mittel abgeschirmt gewesen, von denen Eichmanns Mentalität noch 16 Jahre nach dem Zusammenbruch bestimmt war – durch die gleiche Verlogenheit und Dummheit und durch die gleichen Selbsttäuschungen“ (S. 129). Eichmann ist wie Zelig nicht das einzige Subjekt, das eine *vita mimetica* lebt.

Die Verbindung zwischen der Banalität des Bösen und dem Trieb „sich zu fügen“ in dem Sinne, dass Eichmann „sich auf die Umgebung einstimmt, in der er operierte“ (Backer, 2010, S. 142), wurde schon vorher bemerkt. Dennoch stand die spezifische *mimetische* Psychologie, die für diese Einstimmung auf die Umgebung verantwortlich ist, bislang nicht im Vordergrund theoretischer Erörterungen der Banalität des Bösen. Das ist überraschend, denn Eichmann kommt in die Nähe dessen, eine Diagnose der mimetischen Natur seiner Banalität selbst anzubieten. Wie Arendt berichtet, gestand Eichmann ein, „wider mein Erwarten und auch ohne, daß ich den Vorsatz gefasst hatte, gewissermaßen in die Partei vereinnahmt“ worden zu sein. (2011, S. 107). Dieses Eingeständnis scheint darauf hinzudeuten, dass die affektive Kraft der Partei, die ihn durch affektive Ansteckung verschluckte, und nicht eine vorsätzliche Ideologie oder ein politisches Programm (ein Punkt, den wir erneut betrachten werden müssen), ihn dazu führte, sich der Nazibewegung anzuschließen. Und als der Krieg verloren war, erkannte Eichmann zu seinem Entsetzen, dass ein individuelles Leben sich als viel schwieriger erweisen würde als das imitative Leben, das er bislang gelebt hatte: „,[Ich würde] nunmehr ein führerloses und schweres Eigenleben zu führen habe[n], daß ich mir an keiner Stelle irgendwelche Richtlinien geben lassen konnte, daß von keiner Seite Befehle und Weisungen kamen, [...] kurz, ein bisher nicht gekanntes Leben sich auftrat.“ (S. 106). Mit anderen Worten, jemand, der ein mimetisches Leben führt, kann zwar leicht den Befehlen eines Führers folgen, die zur Banalität des Bösen und unsagbaren Gräueln führen können, aber er (oder sie) wird Schwierigkeiten haben, ein eigenes individuelles Leben zu führen – wenn auch nur deshalb, weil es gerade die Erfahrung der Individualität ist, die die Psychologie der Mimesis grundsätzlich in Frage stellt.

Der Fall Zelig, den wir in Begleitung Nietzsches erneut betrachtet haben, lässt uns also erkennen, dass die Mimesis und die hypnotische Entzücktheit einer eigenen individuellen Identität, die sie beinhaltet, für die Banalität des Bösen wesentlich ist, wie Arendt sie versteht. Sie gestattet uns auch, eine mimetische Ergänzung zu ihrer *patho-logischen* Diagnose zu geben. Es ist nicht einfach so, dass Eichmann von einer „Unfähigkeit

zu *denken*“ (2011, S. 126) getrieben war – ein rätselhafter und irreführender Ausdruck, den wir im folgenden Kapitel genauer entwickeln werden müssen. Vielmehr ist es so, dass er unfähig war, der kollektiven Kraft eines *pathos* zu widerstehen, das für die lange Genealogie des Homo mimeticus wesentlich ist.

Der Fall Zeligs stellt einen Spiegel für den Fall Eichmanns auf. Und dieser Spiegel enthüllt die Kraft einer mimetisch-hypnotischen Entrücktheit, unter ganz bestimmten Umständen einen Typ verkörperter „Gedankenlosigkeit“ auszulösen, der in rationalen Begriffen eines philosophischen *logos* allein schwer zu beschreiben ist. Und doch wird diese Banalität des Denkens verständlich, wenn wir sie vor dem *patho*-logischen Hintergrund begreifen, der auf die Macht des Gefühls oder Pathos achtet, eine Idee, einen Logos oder eine Ideo-*logie* zu prägen, die die Schlusszenen von *Zelig* mit ästhetischen Mitteln sinnfällig machen. Könnte es also sein, dass die Anfälligkeit für das mimetische *pathos* der primäre – ich möchte nicht sagen, Grund, sondern – Affekt ist für die Erzeugung der Banalität des Bösen, wie Arendt sie zu bestimmen versuchte?

Vielleicht. Wir werden diese Hypothese mit Bezug auf einen Typ des Bösen, der in seiner „Banalität“ komplex sein mag, bald genauer erforschen. Im Augenblick scheint es sicher zu sein, dass für Arendt, ebenso wie für Nietzsche, Bernheim, Tarde, Bernays und später Allen diese Beeinflussbarkeit durch das *pathos* totalitärer Führer unter bestimmten historischen Umständen, in denen das Böse zur herrschenden Norm wird, *alle* Subjekte betrifft und einen ganzen Gesellschaftskörper dem Bann eines tyrannischen Anführers oder einer Ideologie unterwirft, der (die) nicht in der Lage ist, nicht nur zu denken, sondern auch das Leiden des anderen durch ein Mitgefühl zu empfinden, das ebenfalls für den Homo mimeticus wesentlich ist. Anders ausgedrückt, die *Patho*-logie, die dem Fall Zeligs innewohnt, bringt uns auf den Verdacht, dass der Affekt (*pathos*) der Entrücktheit die Ursache des Verlusts des Denkens (*logos*) ist, das die Banalität des Bösen bestimmt. Am beunruhigendsten ist die Tatsache, dass diese mimetische Banalität – darin scheinen Allen und Arendt übereinzustimmen –, wiederum in bestimmten historischen Umgebungen, sich ausdehnen kann, um die eigentlichen Opfer, die diese Führer auslöschen wollen, in ihren Bann zu ziehen. Für Arendt ist tatsächlich eine der erschütterndsten Erkenntnisse bei der Beobachtung des Eichmannprozesses, dass sogar jüdische Organisationen sich als Komplizenhafter mit Bezug auf die Nazigräuereisen,

als sie zugeben bereit waren, wodurch sie ihrer Darstellung des Falls eine immer noch umstrittene spiegelhafte Wendung hinzufügt.<sup>138</sup>

Wenn wir am Ende dieses witzigen Films *Zelig* in einem hypnotischen Zustand der Entrücktheit während Hitlers Rede in München im Jahr 1933 sehen, bleiben wir mit der Frage zurück: Könnte es sein, dass *Zelig* unter der Maske eines ulkigen fiktionalen Dokumentarfilms auch eine filmische Inszenierung dessen bietet, was wohl *der* kontroverseste Aspekt von Arendts These zum Fall Eichmanns war? Nutzte er die Kräfte der Komödie, um ein Licht auf die scheinbar unverständliche und tragische Dynamik zu werfen, die die Opfer dazu führen kann, dass sie dem Bann ihrer Unterdrücker erliegen? Genau das legt unsere Interpretation des menschlichen Chamäleons nahe.

Wenn der Fall *Zeligs* in einer Zeit, die immer noch unter dem Bann (neuer) faschistischer und totalitärer Führer steht, unser Zeitgenosse bleibt, dann nicht nur deshalb, weil er eine allzumenschliche Tendenz zur Konformität mit herrschenden Vorbildern offenbart, die durch gesellschaftliche Benachteiligung und Unterdrückung verstärkt wird; und auch nicht nur deshalb, weil er eine psychologische Tradition aufgreift, für die Hypnose, Suggestion und Spiegelungsreflexe eine *via regia* zu einem mimetischen Unbewussten darstellten, das die Neurowissenschaften erst jetzt wiederzuentdecken beginnen – obwohl dies bei weitem ausreichende Gründe für die Wiedereröffnung des Falles sind. *Zelig* bleibt auch deshalb unser Zeitgenosse, weil er die ästhetische Gattung des fiktionalen Dokumentarfilms einem kritischen Gebrauch unterzieht, um uns sehen und spüren zu lassen, wie Spiegelungstendenzen nicht nur von marginalisierten Individuen Besitz ergreifen können, sondern auch von ganzen Massen und Öffentlichkeiten, die unter dem Bann von immer effektiveren (neuen) Medien der (Des-)Information, welche Propaganda und große Lügen in massiven algorithmischen Dosierungen verbreiten, leicht zu beeinflussen sind, der Fähigkeit zum Denken beraubt, oder besser, auf gedankenlose und somit geistlose Weise zum Vollzug grauenhafter Handlungen bereit gemacht werden.

Im Gefolge des Totalitarismus des vergangenen Jahrhunderts warnte Arendt auch künftige Jahrhunderte. Sie betont, dass es „manchmal [...] fast scheinen [möchte], als ob gerade die eigentliche Elite der europäischen Kultur für die eigentümliche Selbstverlorenheit und das Aufgeben der individuellen Eigentümlichkeit, die in den Massenbewegungen sich vollzieht, besonders anfällig ist.“ (Arendt, 1986, S. 512). *Zelig* stimmt nicht nur mit

<sup>138</sup> Wie Arendt es formuliert: „Diese Rolle der jüdischen Führer bei der Zerstörung ihres eigenen Volkes ist für Juden zweifellos das dunkelste Kapitel in der ganzen dunklen Geschichte.“ (2011, S. 209).

dieser Diagnose überein. Er lässt uns auch erkennen, dass, da ein unbewusster Wille zur Konformität diese psychische Selbstaufgabe auslöst, die Banalität des Bösen vielleicht innerhalb einer genealogischen Tradition neu konzipiert werden muss, die auf das achtet, was ich hier als Banalität der Mimesis bezeichnet habe. Wenn man weiter denkt, könnte diese so genannte Banalität eine Vielzahl mimetischer Komplexitäten enthüllen, die ebenso sehr auf dem *pathos* wie auf dem *logos* beruhen und deren *Patho-logik* wir im nächsten Kapitel zu diagnostizieren versuchen.

Obwohl der Fall Zeligs mit einem glücklichen Ausgang endet, berührte seine Geschichte schließlich doch auch eine empfindliche Stelle bei den Menschen, und zwar vielleicht auf eine Weise, wie die Menschen eher nicht berührt werden wollten. Es bleibt zu sehen, ob *Zeligs* diagnostische Reflexionen auf die Spiegelungskräfte der Entrückung immer noch über den Spiegel hinausreichen, die Zuschauer aufwecken und dazu beitragen können, den Bann der heutigen Gedankenlosigkeit zu brechen, der durch immer stärker hypnotisierende Medien erzeugt wird, die sich wieder in den Händen (neuer) faschistischer und totalitärer Führer befinden.

TEIL III – POLITIK: MIMETISCHE  
*Wieder-KEHREN*



## KAPITEL 7: DIE BANALITÄT DES BÖSEN / MIMETISCHE KOMPLEXITÄT

„[Ich würde] nunmehr ein führerloses und schweres Eigenleben zu führen habe[n], dass ich mir an keiner Stelle irgendwelche Richtlinien geben lassen konnte, dass von keiner Seite Befehle und Weisungen kamen [...] kurz, ein bisher nicht gekanntes Leben sich aufat.“

– Adolf Eichmann in *Eichmann in Jerusalem*

Es mag vielleicht unbeliebt sein, es zu sagen, aber eine Vielheit kritischer Stimmen warnt uns gegenwärtig davor, dass das Phantom oder der Schatten des Faschismus die Gegenwart abermals heimsucht. Politikwissenschaftler, Historiker und Philosophen haben kürzlich behauptet, dass die wachsende Beliebtheit von extrem rechten Führern in Europa, den USA, dem Vereinigten Königreich, ganz zu schweigen von den autoritären Führern in Brasilien, China und Russland nicht einfach als konservativ, rechts gerichtet oder populistisch bestimmt werden sollte. Vielmehr macht eine Reihe einflussreicher Wissenschaftler über verschiedene Fachgebiete hinweg nachdrücklich geltend, dass populistische Anführer der extremen Rechten möglicherweise nicht identisch sind mit faschistischen Führern wie Mussolini und Hitler und deshalb nicht mit ihnen verwechselt werden sollten.<sup>139</sup> Und dennoch erwecken sie faschistische Phantome in ihrer Rhetorik, Körpergefühlen, Propagandamaschinen, großen Lügen und tyrannischen Maßnahmen zu neuem Leben.

Diese Führer weisen auch Merkmale dessen auf, was Umberto Eco in den 1990er Jahren als „Urfaschismus“ bezeichnete. Typische Merkmale umfassen „Angst vor Verschiedenheit“, „der Appell an eine frustrierte Mittelschicht“, „Machismus“, „Irrationalismus“, „Meinungsunterschiede sind Verrat“, „selektiver Populismus“ und „Verachtung der Schwachen“ (Eco, 1995). Interessanterweise rechnete Eco zu den hervortretenden Symptomen des Urfaschismus auch einen Typ von „Neusprech“ im Fernsehen oder eine „verarmte Internet-Sprache“, an die wir mittlerweile im Zeitalter der sozialen Medien gewöhnt sind. Tatsächlich ist sie zur Lingua franca von Politikern mit autoritärer Neigung geworden, die die neuen Medien nutzen, um eine Art von affektiver Ansteckung auszulösen, die für das wesentlich ist, was ich aus Mangel eines originelleren Begriffs als „(neuen) Faschismus“

---

<sup>139</sup> Siehe Snyder, 2017; Stanley, 2018; Albright, 2018; Connolly, 2017b.

bezeichne.<sup>140</sup> Wie die Geschichte zeigt, ist der Schritt vom alten oder neuen Faschismus zum Totalitarismus in der Regel kurz, insbesondere dann, wenn es sich nicht um demokratische, sondern oligarchische Länder handelt, die schon lange tyrannischen Führern unterworfen waren. Da das Grauen des Krieges jetzt auf der politischen Bühne Europas mit dem russischen Einmarsch in die Ukraine im Februar 2022 wiedererschienen ist und von einem autoritären Führer eines Landes ohne eigene Identität ausgelöst wurde, der einen imperialen Expansionskrieg startete, welcher humanitäre Gräueltaten hervorbringt,<sup>141</sup> ist es dringlich, die Frage nach dem Bösen im Lichte der Patho(-)logien des Homo mimeticus zu überdenken.

Aufbauend auf den zum Vorschein kommenden Genealogien des alten und neuen Faschismus und der Tyrannei und in Weiterführung der Diagnose des Schauspielers als Chamäleon, der wir anhand des Falles von *Zelig* begegneten, versuche ich jetzt, die ansteckenden Kräfte der Mimesis neu zu bewerten, die bei faschistischen Führern am Werke sind, deren „autoritäre Persönlichkeit“ (Adorno et al., 1950) in der Vergangenheit untersucht wurde. Diese Kräfte müssen für die Gegenwart aktualisiert werden. Das tue ich, indem ich mich auf unmerkliche mimetische und unbewusste Kräfte konzentriere, die ansonsten normale Menschen der Fähigkeit zum kritischen Denken und in der Folge des ethischen Handelns berauben können, wodurch politische Pathologien erzeugt werden, die das Staatswesen in der Gegenwart und höchstwahrscheinlich auch in der Zukunft infizieren. Mein Ausgangspunkt besteht in einer Neubesinnung auf Umberto Ecos unzeitgemäße Bemerkung zu einem „verarmten Wortschatz“, der die Macht hat, „die Werkzeuge für komplexes und kritisches Denken zu begrenzen“ (Eco, 1995) – ein Symptom, das charakteristisch für das ist, was er als „Urfaschismus“ bezeichnet. Dieser kann durch die neuen Medien, die die Nutzer auf eine Art und Weise hypnotisch fesseln, welche für den (neuen) Faschismus wesentlich ist, neu geladen und verstärkt werden.

Dass diese sprachliche Verarmung in mediatisierten Zeiten, in denen Lehrlingspräsidenten die Möglichkeit haben, zu Meistern zu werden, ein Hindernis für die Entwicklung des Denkens ist, u. a. des ethisch-politischen

---

<sup>140</sup> Siehe Lawtoo, 2019b.

<sup>141</sup> Während ich das Manuskript zum Abschluss bringe, hat Russland die Ukraine in einem grauenvollen Krieg angegriffen, der immer noch weitergeht, Menschen vertreibt (bislang über sechs Millionen) und Zivilisten, einschließlich Frauen und Kinder, auf brutale Weise tötet. Der Typ des Bösen, den ich in diesem Kapitel untersuche, findet zwar in einer Nazifigur seine extremste paradigmatische Falluntersuchung, aber die Psychologie des Bösen ist weit verbreitet und reicht bis in die Gegenwart. Zu einem sachkundigen historischen Ausgangspunkt auf dieser „Straße zur Unfreiheit“, die sich insbesondere auf den Fall Russlands konzentriert, siehe Snyder, 2018.



Denkens, ist jetzt laut und deutlich. Weniger deutlich ist, dass dieses Symptom und die mimetischen Kräfte, die es auslösen, auch bei weniger spektakulären, gewöhnlicheren, aber nicht weniger gefährlichen Formen eine Rolle spielen können: unter Bürokraten, die für überstaatliche Verwaltungsorgane arbeiten, welche (neue) faschistische und totalitäre Gesetze implementieren, verteidigen und fördern, die unter normalen Umständen als undenkbar gelten sollten, aber in Zeiten wirtschaftlicher, politischer und identitätsbezogener Krisen faschistische Phantome wiedererwecken, die Gefahr laufen, normalisiert zu werden – ein beunruhigendes Phänomen, das am sichtbarsten an der pathologischen Auswirkung von Anti-Immigrationsmaßnahmen in Europa, Internierungslagern für Kinder in den USA, der Deportation von Menschen nach Russland und Angriffen auf die Umwelt auf der ganzen Erde ist. All diese Dinge sollten als wesentlich für (neue) faschistische Verfahrensweisen angesehen werden.

Aufgrund der paradoxen Logik der Mimesis verhindert die Ausbreitung politischer Pathologien nicht die Entstehung von entgegenwirkenden *Patho*-logien, die ein *sym-pathos* mit den Unterdrückten erzeugen, wie die europäische und weltweite Unterstützung für ukrainische Flüchtlinge vor dem grauenhaften Einmarsch sichtbar macht, während ich dies schreibe. Doch auf der pathologischen Seite der Politik zeigt das Grauen des Kriegs auch beunruhigende rassistische Unterscheidungen, die auf einer gewaltsamen Hierarchie zwischen „uns“ und „ihnen“, Europäern und Nicht-Europäern, Identität und Differenz, dem Menschlichen und dem Nicht-menschlichen beruhen und das Denken verachtende Formen administrativer Grausamkeit aufdecken, die uns vor der phantomhaften Wiederkehr dessen warnen, was Hannah Arendt kontrovers als „Banalität des Bösen“ bezeichnete (2011).<sup>142</sup> Ich sage das *Phantom jener Banalität* und nicht die Banalität des Bösen selbst, um einen offensichtlichen Unterschied zwischen dem alten und (neuen) Faschismus, geschweige denn dem Nazismus, zu markieren. Obwohl die Zahl der Todesfälle, die eine Folge der Anti-Immigrationsgesetze sind, eine schockierende Höhe erreicht, in den Medien nicht oft erwähnt wird und weiter ansteigt, sind diese Gesetze nicht *vorsätzlich* dazu entworfen, Menschen zu töten. Internierungslager für Kinder sind insofern keine Nazi-Vernichtungslager, ebenso wie die Anti-Immigrationsgesetze nicht dasselbe sind wie Vernichtungsgesetze. Außerdem bleibt der Fall Eichmanns in der Geschichte der abendländischen Zi-

<sup>142</sup> An anderer Stelle sprach Arendt auch von der Bürokratie als einer Form der „Herrschaft“, die durch die „Herrschaft von Niemand“ gekennzeichnet ist, bei der es „unmöglich [ist], Verantwortung zu verorten und den Feind zu identifizieren.“ (1970, S. 38f.).

vilisation einzigartig, und das Grauen, das durch den Holocaust hervorgebracht wurde, sperrt sich gegen einfache Vergleiche.

Und dennoch bedeutet das nicht, dass Menschen an der ethisch-politischen Front große Fortschritte machten und dass dieser Fall nichts mehr mit der heutigen Lage zu tun hat. Ganz im Gegenteil, wenn wir die Perspektive von den inhumanen *historischen* Gräueln zur allzumenschlichen *Psychologie* ändern, die diese auslöst und die Identifikation mit dem Standpunkt der Opfer verhindert, könnte es aufschlussreich sein, einen Rechtsfall neu zu eröffnen, den Arendt als „wahrhafte Fundgrube für den Psychologen“ (2011, S. 124) betrachtete. Dieser viel diskutierte Fall gestattet uns, den Willen zur Nachahmung oder *pathos*, der (das) der Banalität des Bösen innewohnt, das Arendt intuitiv erfasste, in den Vordergrund zu rücken, denn sie verglich es mit einer ansteckenden Pathologie, die „sich wie ein Pilz auf der Oberfläche ausbreitet“ (2000a, S. 396). Und doch diagnostizierte sie es vielleicht nicht vollständig, weil sie nicht genügend auf die Kräfte mimetischer Affekte achtete, die das Denken in ihren Bann ziehen.<sup>143</sup> Im Ausgang von der Diagnose des menschlichen Chamäleons, die wir anhand des Falls von *Zelig* erörterten, zielt dieses Kapitel nicht nur darauf ab, diese wissenschaftliche Lücke zu schließen; es eröffnet auch einen Präzedenzfall für die neuen Mimetic Studies, indem es sich sowohl der affektiven als auch der logischen Seite des Willens zur Nachahmung zuwendet, die Eichmanns Patho(-)logie animieren.

Anstatt die „Banalität des Bösen“ überstürzt im Sinne von Eichmanns „*Unfähigkeit zu denken*“ zu bestimmen – eine Formulierung, die viel Verwirrung gestiftet hat und, wie wir sehen werden, ursprünglich *nicht* Arendts Formulierung war – werde ich die Banalität des Bösen als Teil eines allgemeineren mimetischen Geisteszustands betrachten, der dem Denken nicht gänzlich feindlich gegenübersteht, wie wir schon wiederholt gesehen haben, äußerst ansteckend ist und sowohl von *affektiven* als auch *rationalen* patho-logischen Prinzipien regiert wird, die für Schauspieler kennzeichnend sind, welche ihre Rollen so überzeugend spielen, dass sie zu ihrer Rolle *werden*. In jüngerer Zeit haben Historiker, die das Eichmann-Dossier im Lichte seiner Argentinien-Papiere wiedereröffneten, Arendts Bild von Eichmann als eines mittelmäßigen Bürokraten, der einfach nur ein Zahnrad im Nazigetriebe war, ernsthaft in Frage gestellt. Sie taten das, indem sie zeigten, dass er bis zu seiner Verhaftung im Jahr 1960 ein „fanatischer Nationalsozialist“ im „aktiven Dienst“ war (Stangneth, 2014, S. 16). Indem

<sup>143</sup> Wie William Connolly bemerkt, beinhaltet Arendts Denken eine „Abwertung des Körpers in der Ethik und Politik“ (Connolly, 1997, S. 15), eine Abwertung, die ihre Bewertung der mimetischen Seite der Banalität des Bösen beeinflusste, wie wir sehen werden.

sie den Fall im Kontext von Eichmanns Schriften vor Jerusalem neu bewertet, macht Bettina Stangneth geltend, das dieses selbsternannte „Rädchen im Vernichtungsgetriebe“ sich als „Talent zur Selbstinszenierung“ erwies, was ihm gestattete, chamäleonartig „viele Rollen“ (S. 31) in seiner Laufbahn zu spielen. Dieses mimetische Talent, das einen Schauspieler oder Mimen kennzeichnet, wurde ihrer Ansicht nach wirkungsvoll während des Prozesses inszeniert; es ermöglichte Eichmann, wie ein „Spiegel“ (S. 468) die Erwartungen von Zeugen und Richtern widerzuspiegeln – und einen Schritt weiter Politikwissenschaftler in seinen Bann zu ziehen, die die Absicht hatten, diesen Fall anhand der Werkzeuge von Vernunft oder Denken zu verstehen.<sup>144</sup>

Mein Ansatz im Hinblick auf diesen Fall bildet einen mittleren Weg zwischen diesen konkurrierenden philosophischen/historischen Perspektiven. Auf der einen Seite, die Arendts Darstellung weiterführt, richte ich meine diagnostische Aufmerksamkeit genauer als sie auf den enthusiastischen Affekt oder das *pathos*, das (der) Eichmanns Psychologie innewohnt, einer mimetischen Psychologie, die ihn für den Willen zur Macht von Nazivorbildern anfällig machte und die ihn, wenn schon nicht gar völlig unfähig zum Denken, so doch zumindest befremdlich gedankenlos sein ließ – und ihn dem unterwarf, was ich auch als *patho*-logischen Zustand bezeichne, der den Willen zur Macht des *Affekts* bedeutet, Eichmanns Denken in seinen Bann zu ziehen, und zwar in mimetischen Begriffen, die durch den Fall *Zeligs* inszeniert wurden. Auf der anderen Seite nehme ich in der Weiterführung von Stangneth die Vermutung ernst, dass Eichmanns Kapitulation vor der Nazi-Idee in seiner Jugend ihn während des Prozesses zu einem „Rollenspiel“ oder einer „Maskerade“ in täuschend mimetischen Begriffen führte, die einen „Spiegel“ für die „Ängste und Erwartungen“ der Menschen in den 1960er Jahren errichteten (Stangneth, 2014, S. 468). Einen Schritt weiter könnte es auch einen Spiegel für zeitgenössische Verwaltungsangestellte und Sprecher errichten, die für (neue) faschistische und autoritäre Führer arbeiten, welche alte Theatermethoden vorsätzlich nutzen, um die Erwartungen der Menschen anhand neuer Medien zu manipulieren – was ich als *Patho-logie* bezeichne, um auf die Macht des mimetischen *Denkens* zur Manipulation von Gefühlen hinzuweisen.

Sobald diese beiden Seiten vereinigt sind, werden wir in der Lage sein zu sehen und zu spüren, dass der Fall Eichmanns keine eindeutigen Bewer-

<sup>144</sup> Zu einem jüngeren Dokumentarfilm, der zurzeit noch nicht erhältlich ist (den Trailer ausgenommen) und der die Argentinien-Papiere und -Tonbänder einbezieht, um mit Stangneth gegen Arendt zu argumentieren, dass Eichmann ein Nazi-„Teufel“ und kein „banaler“ Bürokrat war, siehe Mozer, 2022.

tungen gestattet, die einfach eine Unfähigkeit zum Denken einer Fähigkeit zum Handeln oder zur Verkörperung einer Rolle entgegensetzen. Die Banalität des Bösen wird in der Tat von der Komplexität einer Mimesis ausgelöst, eine Komplexität, die auf einem dynamischen Wechselspiel zwischen ansteckenden Affekten, die ein irrationales Pathos erzeugen, einerseits und einer kalten Fähigkeit andererseits beruhen, eine spiegelbildliche Rolle aus einer rationalen Entfernung zu spielen. Oder, um es in unserer nietzscheanischen Terminologie auszudrücken, das Pathos der Distanz, das für den Fall Eichmanns wesentlich ist, zeigt, dass die Banalität des Bösen letztlich von einem mimetischen Willen zur Macht oder einem Willen zur Nachahmung angetrieben wird, der ebenso sehr auf irrationalen und ansteckenden Wirkungen (oder einem dionysischen Pathos) wie auf rationalen Verkörperungen einer spiegelbildlichen Rolle (oder apollinischer Distanz) beruht. Zusammen bringen diese Prinzipien ein komplexes (statt eines banalen) Chamäleon-Subjekt hervor. Eichmann ist nicht einfach pathologisch, sondern *patho-logisch* in dem doppelten Sinne, dass er von dem dynamischen Wechselspiel von Affekt und Denken, Pathos und Logos beseelt wird, das für die *vita mimetica* konstitutiv ist. In einem spiegelbildlichen Zug achte ich auch auf diese mimetischen Prinzipien und fordere Politikwissenschaftler auf, die affektiven und rationalen Grundlagen einer Art des Bösen neu zu bewerten, das im vergangenen Jahrhundert zu beispiellosen politischen Gräueln führte und – unter verschiedenen Masken und dramatischen Personae – auch im gegenwärtigen Jahrhundert weiterhin neue Gräueln auslösen kann. Daher rührt die Dringlichkeit der Neubewertung dieses Falles für die neuen Mimetic Studies in einem allgemeineren Sinne.

Aber beginnen wir zunächst mit Arendts Diagnose von Eichmanns *Patho-logie*.

## DIE WIEDERERÖFFNUNG DES FALLES: EICHMANNS ANTIMIMETISCHE PATHO-LOGIE

Die Gründe, die Arendt dazu bewegten, nach Jerusalem zu reisen und über den Fall Eichmanns in eigener Person zu berichten, waren mannigfaltig und lassen sich nicht von der doppelten jüdisch/deutschen Identität trennen, die sie in der Welt des Handelns oder der *vita activa* erfuhr. Doch diese Gründe drehten sich letztlich um ein beispielloses Verbrechen, das für Arendt in erster Linie ein rätselhaftes Problem für die Theorie darstellte, die herkömmlicherweise unter dem Objektiv abstrakter Befürworter der *vita contemplativa* stand. Es betraf das Auftauchen eines neuen Typs von Verbrechen (und Verbrecher), das ihrer Ansicht nach nicht nur gegen ei-

ne ganz bestimmte Bevölkerungsgruppe (die Juden) gerichtet war, sondern gegen die Menschheit überhaupt. Dieses Verbrechen, so Arendt, verlangte neue Bewertungen dessen, was Menschen unter bestimmten Umständen tun und potenziell inszenieren können – ohne sich der ethisch-politischen Implikationen ihrer Taten aus patho-logischen Gründen, die sich Arendts Diagnose entzogen und für das wesentlich sind, was ich als *vita mimetica* bezeichne, völlig bewusst zu sein.<sup>145</sup>

Es wurde Vieles über Arendts Bericht des Prozesses von Adolf Eichmann im Jahr 1961 gesagt. Dieser Bericht wurde zuerst in Form von Aufsätzen in *The New Yorker* veröffentlicht und dann als Buch mit dem Titel *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (1963). Tatsächlich wurde so viel darüber gesagt, dass der juristische Fall inzwischen wohlbekannt ist und nicht im Einzelnen wiederholt zu werden braucht.<sup>146</sup> Dem Bericht zufolge zwang Arendts Anwesenheit beim Prozess in Jerusalem sie dazu, ihre frühere Bewertung des Grauens des Holocaust in den Kantschen Begriffen des „radikalen Bösen“ erneut zu betrachten, die immer noch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951) prägten. Statt des „Monsters“, das sie bei dem Prozess zu finden erwartete, als sie dem *Obersturmbannführer* gegenüberstand, der für die akribische Organisation des Transportsystems verantwortlich war, das zur Vernichtung von Millionen Juden führte, fand sie einen „gespensterhaften“ Bürokraten, den sie als „banal“ in einer Wendung bezeichnete, die zwar in dem Buch selbst selten verwendet wurde, aber trotzdem seinen Untertitel darstellt.

Im Kielwasser von Arendts Veröffentlichung war die Kontroverse, die um dieses Schlagwort herum folgte, nicht ohne performative, spiegelbildliche Effekte. Wie Judith Butler bemerkt, ist „die Banalität des Bösen“ aufgrund seiner Wiederholung zu einer Art von „intellektuellem Klischee“ (2011)<sup>147</sup> geworden, das zwar häufig wiederholt, aber vielleicht nicht genügend durchdacht wurde. Das bedeutet auch, dass diejenigen, die es verwenden, Gefahr laufen, den Typ von „Banalität“ zu verdoppeln – und deshalb mitschuldig an ihm zu sein –, den die Wendung bezeichnet und ihm

<sup>145</sup> Zu den klassischen Quellen der *vita mimetica* siehe Kapitel 2.

<sup>146</sup> Zu einer repräsentativen Stichprobe von Untersuchungen siehe Berge, 1998; Mack, 2009; Villa, 1999, S. 39–60; Berkowitz, Katz und Keenan, 2010, S. 131–160; Bernstein, 1996, S. 137–178; Felman, 2001; Benhabib, 1996.

<sup>147</sup> Wie Richard Bernstein es auch formuliert: „Wir haben Arendts Einsichten mit Bezug auf die Banalität des Bösen noch nicht völlig gewürdigt oder uns angeeignet. Es gibt eine enorme Versuchung, sich Gut und Böse in den allereinfachsten und größten Begriffen vorzustellen [...]. Wir müssen verstehen, wie gewöhnliche Menschen an bösen Taten, einschließlich Völkermords, mitschuldig werden können.“ (2010, S. 135)

entgegenzuwirken versucht. Vielleicht ist es auch eine Folge seiner Wiederholung, dass auf beiden Seiten der Kontroverse der Tatsache nicht genügend Aufmerksamkeit zuteil wurde, dass diese zwiespältige Wendung, die, das sollte klar sein, sich auf Eichmanns Psychologie und nicht auf sein Verbrechen bezieht, von dem widersprüchlichen Zug und Druck zwischen mimetischen und anti-mimetischen Trieben beseelt wird, die nicht nur mit dem Pathos der Distanz übereinstimmen, das den Homo mimeticus kennzeichnet; sie erfordern auch dringend eine diagnostische Neubewertung aus genealogischen Gründen, die sowohl vergangenheits- als auch zukunftsorientiert sind und unsere Untersuchung leiten werden, wenn wir den Fall wiedereröffnen.

Eine Wiedereröffnung von Eichmanns Dossier im 21. Jahrhundert aus einer genealogischen Perspektive, die auf das achtet, was die Griechen rätselhafterweise mit *mimēsis* bezeichneten, könnte überraschen. Das ist besonders offensichtlich, wenn wir die Reihe von Entwicklungen in der Kontinentalphilosophie, kritischen Theorie, politischen Theorie und den Sozialwissenschaften betrachten, auf die wir uns – häufig im Dialog mit den Neurowissenschaften – durchgehend bezogen, um dem *telos* dieses Buches transdisziplinäre Substanz zu verleihen, nämlich die Verlagerung herrschender Darstellungen der Mimesis als einer homogenen ästhetischen Kategorie, die auf realistische Repräsentation beschränkt war, zu einer heterogenen Auffassung der Mimesis, verstanden als verhaltensbezogene (psychische, soziale, politische) Imitation, die alle Kapitel von *Homo mimeticus* miteinander verbindet oder verwebt. Auf diese Weise neu konzipiert, deckt „Mimesis“ ein breites Spektrum von Phänomenen ab, die für die Human- und Sozialwissenschaften zentral sind, die unsere Genealogie unterstrichen. Sie umfassen Imitation und Mimikry, Anpassung und Konformismus, aber auch spiegelnde Reflexe, emotionale Ansteckung, Identifikation, unbewusste Einflüsse, psychische Suggestibilität, Mitgefühl oder *sym-pathos* – die alle die Eigenschaft teilen, die Unterscheidung zwischen dem Selbst und anderen, Aktivität und Passivität, Pathos und Distanz zu verwischen und effektive Kontinuitäten einzuführen, die das Ich in ihren Bann ziehen und stattdessen Phantom-Iche erzeugen.

In unserem zeitgenössischen Sinn ist die Mimesis entschieden *nicht* als relevant betrachtet worden, um den Fall Eichmanns zu verstehen. Und das zu Recht, denn ein starker anti-mimetischer Trieb ist konstitutiv für die Banalität des Bösen, wie Arendt sie bestimmte. Tatsächlich ist es entscheidend, sich daran zu erinnern, dass für Arendt Eichmanns so genannte Banalität nicht mit seinen Handlungen verknüpft war (mit dem, was er tat), was sie kompromisslos verurteilte, sondern mit seiner Rede (mit dem,

wie er sprach), die sie zu verstehen suchte. Angesichts des unaussprechlichen Grauens seiner Handlungen klang die Sprache, die er zu seiner Rechtfertigung benutzte, entsetzlich gewöhnlich, platt und in diesem Sinne banal. Schon bald nach Beginn des Prozesses bemerkte Arendt freilich, dass die „gespenstische“ (Arendt, 2011, S. 76) Figur hinter der Glaskabine sich in einer verarmten Verwaltungssprache oder „Amtssprache“ (S. 125) ausdrückte. Das heißt, in einer Sprache, die Eichmann als „[s]eine einzige Sprache“ (ebd.) betrachtete und die Arendt als das Hauptsymptom der Banalität des Bösen identifizierte. Wie sie es in einer oft zitierten Passage formuliert, die versucht, genau zu bestimmen, was sie mit dieser rätselhaften Wendung meinte: „Je länger man ihm zuhörte, desto klarer wurde einem, daß seine Unfähigkeit, sich auszudrücken, aufs engste mit einer Unfähigkeit zu *denken* verknüpft war. Das heißt hier, er war nicht imstande, vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgendetwas vorzustellen.“ (S. 125f.). Das ist in Kürze Arendts Definition der Banalität des Bösen.

Auf den ersten Blick scheint also die Diagnose klar, rational und vor allem vom äußersten Mangel mimetischer Elemente geprägt zu sein. Tatsächlich betrachtete Arendt Eichmanns Unfähigkeit zu sprechen, außer in verwaltungstechnischen Klischees und vorgefertigten Nazischlagworten, als symptomatisch für seine „Unfähigkeit zu denken“ im Allgemeinen, womit sie einen stillen sokratischen Dialog innerhalb des Geistes meinte, in dem eine Dualität oder Widersprüche sich zur Einheit oder Konsistenz verwandelten. Obwohl wir mit Arendt bezüglich der Zentralität des Dialogs für das Denken übereinstimmen, betont eine mimetische Perspektive die relationale Qualität des Dialogs, der nicht allein innerhalb des Geistes stattfindet, „zwischen mir und meinem Selbst“ (Arendt, 2000b, S. 409),<sup>148</sup> sondern stattdessen zwischen dem Selbst und anderen. Gleich, ob mit sich selbst oder mit anderen, Eichmann schien besonders unfähig zum Denken zu sein, und somit unfähig, einen *dia-logos* zu entwickeln, in dem er die Perspektive seiner Opfer im Besonderen berücksichtigte. Folglich war er unfähig, ihren

<sup>148</sup> In einem Kapitel von *Vom Leben des Geistes* (1979), das die Beziehung „zwischen dem Bösen und mangelndem Denken“ aufgreift, stellt Arendt klar, dass die Ursprünge ihrer Konzeption des Denkens dem Beispiel von Sokrates nachgebildet sind, wenn sie sagt: „Es ist diese *Dualität* meiner selbst mit mir selbst, die das Denken zu einer echten Tätigkeit macht, bei der ich sowohl die Fragende als auch die Antwortende bin.“ (2000b, S. 408). Und sie präzisiert: „Kurz, die spezifisch menschliche Aktualisierung des Bewusstseins im denkenden Dialog zwischen mir und mir selbst deutet darauf hin, dass Differenz und Andersheit [...] die eigentlichen Bedingungen für die Existenz des geistigen Ich des Menschen sind, denn dieses Ich existiert tatsächlich nur in der Dualität.“ (S. 409). Ich werde dieses rationale sokratische Ideal im Kontext eines Ichs, das nur ein Phantom von ego ist und nicht in einem Dialog mit sich selbst, sondern nur mit anderen steht, weiter unten neu einordnen.

antithetischen Gesichtspunkt in seine einheitliche Weltsicht zu integrieren, geschweige denn, das Leiden oder *pathos* seiner Opfer zu *empfinden*, und zwar mittels einer mimetischen Form des Mitgefühls (*sympathos*) oder Mitleids, in der das Leid zumindest teilweise geteilt wird.

Sprache, Denken, Affekt. Arendt ist keine platonische oder idealistische Denkerin, ganz im Gegenteil. Wie wir in Teil 1 gesehen haben, bevorzugt sie die *vita activa* innerhalb der Höhle gegenüber dem solipsistischen Ideal der *vita contemplativa* außerhalb. Und doch spukt bei näherer Betrachtung eine unausdrückliche vertikale Hierarchie in ihrer Diagnose von Eichmann. Tatsächlich verdeckt eine verarmte Sprache (oder *logos*) ein verarmtes Denken, das auf einem inneren Dialog (oder *dia-logos*) beruht, was wiederum die Entwicklung eines geteilten Gefühls (oder *pathos*) blockiert, das wesentlich ist für das, was ich als Eichmanns anti-mimetische Pathologie bezeichne, verstanden nicht einfach als Krankheit – denn Eichmann war Arendts Ansicht nach beunruhigend normal – sondern als Unfähigkeit zum *logos*, die die Entwicklung jedes geteilten *sym-pathos* oder Mitleids verhindert. So berichtet Arendt beispielsweise an einer Schlüsselstelle des Prozesses folgenden Wortwechsel: „Herr Zeuge, haben Sie bei den Verhandlungen mit ihren Vorgesetzten auch darauf hingewiesen, daß Sie Mitleid mit den Juden hätten und daß man doch helfen müsse?“ Eichmanns Antwort: „Ich stehe unter Eid und habe wahrheitsgemäß auszusagen. Ich habe nicht diese Sache aus Mitleid gemacht.“ (in Arendt, 2011, S. 98). Aus dieser logozentrischen Perspektive, die Denken und Sprache gegenüber Affekten und Körper bevorzugt, *logos* gegenüber *pathos*, wird Eichmann als kalte, verschlossene, autonome und abgetrennte Monade dargestellt, die nicht in der Lage ist, aus sich herauszutreten, um zu „denken“, oder wie Arendt es auch formuliert, indem sie sich auf einen Kantschen ästhetischen Begriff beruft, sich die Perspektive der Opfer „vorzustellen“,<sup>149</sup> mit denen er bei dem Prozess konfrontiert ist, geschweige denn, sich in ihre Lage zu versetzen und ihren Schmerz affektiv zu empfinden, was „Mitleid“, „Reue“ oder ein „schlechtes Gewissen“ mit Bezug auf das Grauen des Holocaust/Holocaust erzeugen würde. Das ist zumindest das vorherrschende Bild von Eichmann, das im Kielwasser von Arendts Diagnose häufig wiederholt wird.

<sup>149</sup> Arendt macht hier von dem Kantschen ästhetischen Begriff der „Einbildungskraft“ Gebrauch, um zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen im Kontext der Ethik zu vermitteln. Diese Konzentration auf einen romantischen anti-mimetischen Begriff könnte dazu beigetragen haben, dass die mimetische Seite Eichmanns, die ich aufzudecken versuche, überschattet wurde.



Wenn wir nun in der Diagnose dieses psychologischen Falls weitergehen wollen, könnten wir immer noch die Frage stellen: Was genau löste diese völlige Identifikation mit einer bürokratischen Sprache, Rolle und Perspektive aus, die Eichmann nicht nur einer privaten Sprache beraubt, sondern auch der menschlichen Fähigkeit, von der Perspektive des anderen aus zu denken, und einen Schritt weiter, grundlegende menschliche Gefühle wie Mitleid zu empfinden, als er mit der Perspektive der Opfer der Gräueltaten konfrontiert wird, die er ausführte? Wie wir anhand von Nietzsche gesehen haben (Kapitel 1), ist dieses geteilte Pathos konstitutiv für die Genealogie von *Homo sapiens* und spielte wohl eine bedeutende Rolle in der Menschheitsentwicklung, denn es ermöglicht zuallererst die Entstehung von Bewusstsein und Sprache. Arendt zufolge wird Eichmanns Unfähigkeit zu denken (oder seine *Pathologie*) durch einen Begriff erzeugt, der gewöhnlich mit dem Denken verknüpft ist, nämlich einer Idee, die konstitutiv für das Nazidenken (oder die Naziideologie) ist. Obwohl Arendt sich nicht mehr auf die Sprache der Ideologie stützt, die sie in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* verwendet hatte, betont sie immer wieder, dass Eichmann dennoch von etwas angetrieben wird, was sie als „idealistische“ Tendenz bezeichnet, die er bis zum Äußersten führt, indem er sich blind an das hält, was sie „eine Idee“ nennt. Daher bestimmt sie Eichmann als „perfekten ‚Idealisten‘“, der „natürlich seine persönlichen Neigungen und Empfindungen [hatte], doch würde er nie sein Handeln von Gefühlen beeinflussen lassen, die mit seiner ‚Idee‘ in Konflikt stünden“ (Arendt, 2011, S. 117), gleichgültig, wie unsagbar oder entsetzlich diese Idee und die Handlungen, zu denen sie führte, tatsächlich waren. Daher präzisiert Arendt abermals, dass Eichmann „jemand [war], der für seine Idee *lebte* [...] und der bereit war, alles und insbesondere alle zu opfern.“ (ebd.).

In vielen Hinsichten könnte also Stangneths historische Überprüfung der Argentinien-Papiere Arendts Bewertung von Eichmanns so genannter Banalitätstheorie in Frage stellen; doch ihre Hervorhebung Eichmanns als eines durch und durch „fanatischen Nationalsozialisten“ bestätigt historisch die Tatsache, dass er die Naziidee in der Praxis nie aufgab. Ganz im Gegenteil, er befürwortete sie bis ganz zum Schluss.<sup>150</sup> In diesem Punkt stimmen Arendt und Stangneth einstweilen überein: In erster Linie deshalb, weil Eichmann ein Idealist in dem Sinne war, dass er sich vor der Naziidee verbeugte und bereit war, ihr alle und alles zu opfern, konnte er begeistert zu den „unausprechlichen Greueln“ des Holocaust beitragen

<sup>150</sup> Siehe insbesondere Stangneths Darstellung des so genannten „Sassen-Interviews“ zur historischen Stützung (Stangneth, 2014, S. 183–310).

(Arendt, 2011, S. 296), wie Arendt es formuliert im Anklang an Joseph Conrads erzählerische Darstellung des Grauens in seiner berühmten Kritik am belgischen Kolonialismus in *Heart of Darkness* (1899), (dt.: *Herz der Finsternis*, 2004).

Die Anklänge an die Erzählung sind vielleicht nicht zufällig, denn der Fall von Kurtz, den Conrad inszeniert, wirft einen Schatten auf den Fall Eichmanns, den Arendt diagnostiziert. Als aufmerksame Leserin von Conrad muss Arendt gespürt haben, dass die „Idee“, die den Fall Eichmanns zum „unaussprechlichen Grauen“ des Holocausts treibt, der „Idee“ nicht unähnlich ist, die Kurtz zum „unaussprechlichen Grauen“ treibt, das dem *Herz der Finsternis* innewohnt. Beide Fälle von völkermörderischem Rassismus beruhen tatsächlich auf dem, was Conrad mit einer Wendung, die Eindruck auf Arendt gemacht haben muss, folgendermaßen beschreibt: „kein sentimentaler Anspruch, sondern eine Idee; und ein selbstloser Glaube an die Idee – etwas, das man aufrichten, vor dem man sich verbeugen und dem man Opfer bringen kann...“ (Conrad, 2004, S. 11). Die sprachlichen Echos zwischen dem Fall von Kurtz und dem Fall Eichmanns, der für die Tatsache verantwortlich war, dass „Entsetzen sich auf Entsetzen häufte“ (Arendt, 2011, S. 76) bestätigen diese literarische Genealogie. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* hatte Arendt *Herz der Finsternis* nicht nur als „das erhellendste Werk über die wirkliche Rassenerfahrung in Afrika“ betrachtet (1986, S. 183), sie verwendete diese Erzählung auch als Modell, um ihre Darstellung von „Rasse und Bürokratie“ zu konzipieren, um eine Erklärung der Ursprünge des Totalitarismus zu geben. Interessanterweise gilt das, was sie anhand von Conrad über die Rolle Europas beim Völkermord in Afrika sagt, auf ominöse Weise für die Rolle Europas beim Völkermord der Juden und insbesondere für Eichmanns Rolle: „als Europäer sie massakrierten, war ihnen irgendwie nicht bewusst, dass sie Mord begangen hatten.“ (1986, S. 192). Es gibt also eine genealogische Verbindung zwischen den hohlen europäischen Figuren im Herzen von Afrika und den hohlen Männern im Herzen Europas, die Spiegeleffekte erzeugen, welche zeigen, dass „ganz Europa am Zustandekommen des Herrn Kurtz beteiligt gewesen [war].“ (Conrad, 2004, S. 81) und somit auch von Eichmann – hohle Männer, denen es an der Fähigkeit fehlte, das Pathos des anderen zu empfinden.<sup>151</sup> Das ist zumindest die *anti*-mimetische Diagnose des Falles, die

<sup>151</sup> Zu einer Diagnose der mimetischen Pathologien, die in *Herz der Finsternis* eine Rolle spielen und die Nazigräuere vorausahnen, siehe Lawtoo, 2010, 2016, S. 129–171 und Lacoue-Labarthe, 2012a. Zu einem Arendtschen Essay über *Herz der Finsternis* und dem Grauen des Holocaust siehe Cavarero, 2016b.

sich aus Arendts abgehobener theoretischer Darstellung des verhinderten *logos* ergibt, der bei der Banalität des Bösen im Spiel ist.

Und doch ist es, wie die Conradschen Echos nahe legen, ebenso wichtig festzuhalten, dass Arendts Bericht nicht nur eine distanzierte klinische Darstellung eines *juristischen* Falles ist, den sie mit den Werkzeugen der Vernunft zu verstehen sucht; er ist auch eine politische *Erzählung*, deren Wesen polemisch, deren Ton ironisch ist und die sowohl auf sprachliche als auch auf emotionale Elemente achtet, welche für den *psychologischen* Fall konstitutiv sind, den sie in Szene zu setzen versucht. Die Theatersprache der Inszenierung ist aus einem mindestens zweifachen Grund besonders geeignet: erstens, weil Arendt in *Vita activa* (1958) sich bekanntlich auf das Theater berief, das sie als „politische Kunst par excellence“ betrachtete „[...] [denn] es ist die einzige Kunstgattung, deren alleinigen Gegenstand der Mensch in seinem Bezug zu anderen bildet“ (Arendt, 2008, S. 233f.), um ihre relationale Darstellung der *vita activa* zu formulieren, die auf „Schauspielern“ (statt auf Zuschauern) beruht, die Pluralität in die Sphäre des politischen Handelns einbringen; und zweitens, weil Arendt zu Beginn von *Eichmann in Jerusalem* bemerkt, dass der Prozess die Elemente einer Theaterbühne enthielt und dass die Theatralik ihre Bewertung des Falles prägt. Wie sie es formuliert: „Dieses Auditorium [...] war ursprünglich als Theater entworfen worden, so daß Korrespondenten und Zuschauer im Parkett und auf der Galerie sitzen, vor sich das Proszenium und die Bühne mit den Seitentüren für die Auftritte der Schauspieler.“ (Arendt, 2011, S. 71). Das Auditorium wurde tatsächlich in einem ehemaligen Theater namens „Das Haus des Volkes von Jerusalem“ veranstaltet.<sup>152</sup> Während das Augenmerk des Theoretikers auf dem Verstehen liegt, legt die erzählende Stimme doch nahe, dass dieses „Theater“ oder „Schauspiel“ „sensationelle“ (S. 73) Wirkungen erzeugen muss, die das Publikum, die Zeugen, die Richter beeinflussen und einen Schritt weiter auch Arendts Bericht beseelen. Sie tut das auf eine Weise, die nicht nur begrifflich ist und auf dem Denken beruht, sondern auch dramatisch und auf dem Gefühl beruht. Wie wir sehen werden, mangelt es beiden Seiten nicht an Spiegelungen in die pathologische Dynamik der *vita mimetica* hinein, die Arendt in ihrer Erzählung aufzuführen begann, aber in ihrer Bewertung nicht vollständig inszenierte.

<sup>152</sup> Siehe den Dokumentarfilm *The Adolf Eichmann Trial* (Prazan, 2011).

## DIE WIEDERAUFFÜHRUNG DES FALLS: EICHMANNS MIMETISCHE *Patho*-LOGIE

Das Eröffnungskapitel von *Eichmann in Jerusalem* mit dem Titel „Das Haus der Gerechtigkeit“ erzählt einen Prozess, dessen Ziel es ist, unparteiisch und objektiv zu sein. Und doch bereitet er auch angesichts der theaterhaften Umgebung, in der dieser Prozess stattfindet, die Bühne für mimetische Prinzipien, die für den Fall wesentlich sind und die zwar auf der Ebene von Arendts Denken nicht ausdrücklich in den Vordergrund gerückt werden, aber dennoch auf der Ebene dessen, was Adriana Cavarero ihre „verbindende Erzählung“ (Cavarero, 2000) nennt, am Werk sind.<sup>153</sup> Konzentrieren wir uns auf diese Erzählung.

Indem sie sich auf ein Theaterregister beruft, das ihren theoretischen Bericht von Anfang an verdoppelt und einrahmt, ist Arendt auf kritische Weise empfänglich für den „Schauspielcharakter des Prozesses“ (Arendt, 2011, S. 76), insofern er ein grundlegendes strukturelles Problem offenbart, das zu einem eingeeengten Fokus auf einen einzigen Protagonisten als „Held“, scharf umrissenen Rollen und vorhersagbaren Schlussfolgerungen führt. Wie sie es formuliert:

Ein Prozeß hat mit dem Schauspiel gemein, daß beide mit dem Täter beginnen und enden, und nicht mit dem Opfer. Noch notwendiger als für einen gewöhnlichen Prozeß ist es für einen Schauprozeß, präzise zu umreißen, was geschehen war und wie es getan wurde. Im Mittelpunkt eines Prozesses kann immer nur der stehen, der gehandelt hat – in dieser Hinsicht gleicht er dem Helden eines Dramas – und wenn er leidet, dann muß er für das Leiden, was er getan hat, nicht um dessentwillen, was andere wegen seiner Tat erlitten haben. (S. 76)

Was für ein klassisches Theaterstück gilt, wird in einer Sensationsshow verdoppelt. Die mimetische Logik des Schauspiels ist implizit in Arendts ironischer Darstellung enthalten und lässt sich folgendermaßen schematisch zusammenfassen: erstens der Fokus auf dem „Täter“ als tragischem „Held“, der aufgrund einer Wendung des Schicksals seinen Fehler anerkennen soll, die vielen Stimmen der „Opfer“ in den Backstagebereich der Show verbannt; zweitens die Logik des Stücks/der Show hängt von einem wohldefinierten „Umriss“ ab, der seit Aristoteles die Tragödie in der *Poe-*

<sup>153</sup> Zu einer Darstellung von Eichmanns Prozess, die Arendts Würdigung des „Geschichten-erzählens als einer Möglichkeit, die Gewalt zu bekämpfen, die die Theorie der menschlichen Erfahrung antut“ hervorhebt und zum Theater als „Leitfaden bei ihrer Bemühung zu verstehen, wie sinnvolles Handeln aussehen könnte“ siehe Swift, 2009, S. 38, 41, 74–85. Das Folgende ergänzt Arendts narrative Inszenierung des Prozesses um eine mimetische Perspektive.

tik als „Nachahmung einer Handlung“ (1981, S. 30) definierte, um einen Konflikt oder *agôn* herum strukturiert ist, welcher im Falle klassischer tragischer Theaterstücke komplex ist.<sup>154</sup> Doch im Falle einer „Show“ wie dem Eichmann-Prozess, der zu dem degeneriert, was Arendt eine „Komödie der Seelenexperten“ nennt (2011, S. 99), reduziert der ideologische Konflikt die Komplexität der Tragödie auf fest umrissene Gegensätze zwischen einem Satz einfacher Rollen (Ankläger/Angeklagter; Opfer/Täter; hohe/niedere Charaktere; Gut/Böse), und drittens kann der simplistische Rahmen der Show der Komplexität eines Falles, der nicht auf eine einzige Figur allein fokussiert werden konnte, unmöglich gerecht werden, gleichgültig, wie schuldig diese Figur war, denn, wie Arendt deutlich macht, achtzig Millionen Deutsche waren daran beteiligt. Die Kontroverse weiter schürend, schließt Arendt teilweise Opfer und Ankläger – insbesondere die Judenräte – mit in das Grauen ein, das sie sich anzuprangern anschickten, was dazu führte, dass der „Schauspielcharakter des Prozesses“ „unter dem Gewicht [der] Greuel“ (2011, S. 76) zusammenbrach, die die scharf umrissenen Gegensätze verwischten, welche der Prozess aufzuführen versuchte. Die Bühne ist also zwar in unvermeidlich mimetischen Begriffen eingerichtet, aber nicht im aristotelischen Sinne, dass sie entsetzliche Handlungen darstellt, die nach einem tragischen Plan strukturiert sind, den das Publikum aus einer visuellen Distanz betrachten kann, möglicherweise sogar mit kathartischen Wirkungen. Im Gegenteil, die Szene ist mimetisch im platonischen Sinn, demzufolge Schauspieler, die eine Rolle verkörpern, ansteckende Gefühle im Publikum hervorrufen und eine bedauernswerte dramatische Szene erzeugen mit pathologischen Wirkungen auf die *vita mimetica*, die im Staatswesen am Werk ist.<sup>155</sup> Eine Szene, die Arendt einen Schritt weiter sich zu erzählen anschickt – Anfang, Mitte und Ende –, um dieser Show philosophische Substanz zu verleihen. Arendts Ansicht zufolge ermöglichten diese dramatischen Elemente insgesamt nicht die Entstehung eines unparteiischen Urteils. Stattdessen führten sie dazu, dass der Prozess

<sup>154</sup> In einem Kommentar zur Poetik präzisiert Arendt, dass „die dem Handeln und Sprechen eigene Enthüllung [...] nur in einer Art Wiederholung des ursprünglichen Vorgangs dargestellt und ‚verdinglicht‘ werden [kann], in der Nachahmung oder *mimēsis*, von der Aristoteles zwar annahm, daß sie eine Grundvoraussetzung aller Künste sei, die er aber selbst in der Tat nur im *Drama* vorfand, dessen eigentlicher Name („Drama“, das Substantiv eines der vielen griechischen Worte für Handeln, *dran*, entspricht genau der ‚Handlung‘, die auch wir vom Theater erwarten) bereits anzeigt, daß es die dem Handeln entsprechende Kunstgattung ist, und das für ihn stellvertretend für alle Kunstgattungen wurde.“ (Arendt, 2008, S. 233).

<sup>155</sup> Ich reformuliere Aristoteles‘ Theorie der Katharis und Platons Theorie der Ansteckung in Beziehung zur Gewalt in den Medien für die neuen Mimetic Studies in Lawtoo 2023a, 2023b.

zu einer „blutigen Show“ dessen degenerierte, was der vorsitzende Richter außerdem, indem er sich auf eine platonische Analogie bezog, als „ein Schiff, das steuerlos auf den brandenden Wogen hin- und hergeschleudert wird“ bezeichnete (Arendt, 2011, S. 76). Von einem kritischen Pathos der Distanz des beteiligten Beobachters aus bemerkte Arendt, wie der Prozess als „Spiel“ keinen aristotelischen Begriff der Tragödie als Nachahmung einer Handlung erfüllte, die auf rationalen Gesetzen der Kausalität und Notwendigkeit beruht, welche aufgrund ihres universalen Charakters „philosophischer und bedeutender als die Geschichtsschreibung“ sind (Aristoteles, 1981, S. 36); er führte auch nicht zur *katharsis* tragischer Emotionen wie „Mitleid und Furcht“ (S. 30) in Begriffen, die Aristoteles für Kennzeichen komplexer tragischer Stücke hielt. Vielmehr erzeugte die Show einen gefühlhaften Ausbruch von mimetischem *pathos*, das, wie Platon im *Staat* bemerkte, weit von der Wahrheit entfernt war, aber dennoch mimetische Wirkungen erzielte. Insbesondere löste er gewaltsame ansteckende Affekte aus, die sich wie ein Pilz im Publikum ausbreiteten, zur opfernden Vertreibung des Täters führten, der sich selbst als „Sündenbock“ betrachtete (eine Ansicht, die Arendt bestritt), und vor allem hinderte er die Teilnehmer des Prozesses daran, den neuen Typ von Verbrechen durchzudenken, der von diesem singulären, aber beispielhaften Fall repräsentiert wurde. Folglich wurde der Prozess Arendts Ansicht nach auf eine Show reduziert, denn er vermochte nicht rational einen neuen Typ des Bösen zu bewerten, der, nachdem er einmal auf der Bühne erschienen war, gerade deshalb verstanden werden musste, weil er über etablierte moralische Bewertungen hinausging.

Vor dem Hintergrund dieses theaterbezogenen Rahmens stellt sich für Leser, die Arendts theoretischen *logos* über die Banalität des Bösen aus dem Blickwinkel eines mimetischen *pathos* ergänzen wollen, das konstitutiv für Theaterschauspiele ist, die für die *vita mimetica* eine Rolle spielen, die Frage nach den Strategien dramatischer Verkörperung, die der Protagonist auf der Bühne aufweist. War Eichmann ein geistloses bürokratisches Zahnrad in der Maschine, im Grunde „nicht wissend“, was er tat und der Fähigkeit „zum Denken“ beraubt – wie Arendt nahe zu legen scheint? Oder war dieses Bild Eichmanns eine Theatermaske oder Persona, die den Zweck hatte, einen fanatischen Nazi zu verbergen, der das Bild seiner Persönlichkeit (vom Lateinischen *persona*, Maske, die auf dem Theater getragen wird) manipulierte, indem er sorgfältig eine bürokratische Rolle aufführte – wie Stangneth geltend macht? Oder vielleicht eine unsaubere Mischung von beidem? Wie dem auch sei, obwohl Arendt und Stangneth in der Theorie in ihrer psychischen Bewertung des Falles verschiedener Meinung sind,

stimmen sie doch abermals in der Praxis überein, indem sie sich auf ein theatralisches, dramatisches und in diesem Sinne mimetisches Register berufen, um den Fall begrifflich zu fassen – ein Hinweis darauf, dass eine Diagnose der „Mimesis“, die diesen Begriff in der dramatischen Praxis des *mimos*, in der Pantomime oder Aufführung zurückverankert, auch weiterhin einen soliden Leitfaden liefert, um unseren Weg aus dem Labyrinth dessen herauszufinden, was sich als komplexer Fall erweist.

Um nun unsere diagnostische Neubewertung des Falles von einer genealogischen Perspektive aus zu vertiefen, die auf das komplexe Wechselspiel zwischen bewusster Verkörperung und unbewusster Identifikation, spiegelbildlicher Rede (*logos*) und ansteckendem Affekt (*pathos*) achtet, das ich für wesentlich für den Fall Eichmanns halte und einen Schritt weiter auch für (neue) faschistische Patho(-)logien im Allgemeinen, lohnt es sich, eine scheinbar unbedeutende, aber entscheidende sprachliche Tatsache in Arendts Diagnose hervorzuheben, nämlich dass die „Unfähigkeit zu denken“ streng genommen *nicht* Arendts ursprüngliche Formulierung war; es war nicht einmal der Begriff, den sie benutzen wollte, um die Banalität des Bösen überhaupt zu bestimmen. „Unfähigkeit zu denken“ war in Wirklichkeit Mary McCarthys englische Übersetzung eines ziemlich verschiedenen deutschen Begriffs, den Arendt anfänglich im Kopf hatte und schwer zu übersetzen fand. Dieser Begriff war nicht Unfähigkeit zu denken, sondern vielmehr *Gedankenlosigkeit* – und das ändert die Dinge bedeutend. Wie Amos Elon in einer Fußnote zu seiner Einleitung in *Eichmann in Jerusalem* deutlich macht: Arendts langjährige Freundin

Mary McCarthy sollte bald [Arendt] zur Rede stellen, und zwar nicht zum ersten Mal vergeblich, nämlich wegen ihres Gebrauch des Wortes *Gedankenlosigkeit*, was im Englischen nicht das bedeutete, was es im Deutschen bedeutet. Im Englischen bedeutet „thoughtlessness“ Vergesslichkeit oder Nachlässigkeit. „Unfähigkeit zu denken“, schlug McCarthy vor, wäre besser gewesen.“ (in Arendt, 2006, S. xxiii, Anm. 7)<sup>156</sup>

Aber war das wirklich besser? Oder ist es ein Fall dessen, was die Italiener sprichwörtlich als *traduttore traditore* (Übersetzer Verräter) bezeichnen?

<sup>156</sup> Elons Quelle ist wahrscheinlich ein Brief vom 9. Juni 1971, den Mary McCarthy an Arendt schrieb als Reaktion auf die Vorlesung „Thinking and Moral Considerations“ (Denken und moralische Erwägungen). McCarthy schreibt: „Ich habe hier einen Einwand gegen dein Vokabular. ‚Thoughtlessness‘. Es bedeutet nicht, was es deiner Absicht nach im Englischen bedeuten soll, auch nicht mehr [...]. Mein Vorschlag wäre, [...] Ersatz zu finden. Beispielsweise schreibst du in einem Fall selbst auf S. 2 ein Synonym, das für mich zu bevorzugen ist ‚Unfähigkeit zu denken‘.“ (Arendt und McCarthy, 1995, S. 296). Ich danke PRQs externem Leser für diese philologische Einsicht.

In einer spiegelbildlichen sprachlichen Umkehrung könnten deutsche Muttersprachler einwenden, dass *Gedankenlosigkeit* überhaupt nicht äquivalent zu „Unfähigkeit zu denken ist“. Wenn „Unfähigkeit zu denken“ das Vorhandensein eines denkenden Subjekts oder einer *res cogitans* impliziert, der die Fertigkeit abgeht, ein rationales dialektisches Denken oder einen sokratischen *dia-logos* zu entwickeln, stellt *Gedankenlosigkeit* eben das Vorhandensein eines Subjekts in Frage, das in der Lage ist, sich von sich selbst zu distanzieren und solche dualen Gedanken bewusst zu artikulieren. Ungeachtet seiner Kantschen oder Heideggerschen Ursprünge, die von Gelehrten debattiert wurden,<sup>157</sup> scheint *Gedankenlosigkeit* für Arendt eine beunruhigende Art von „Gedankenlosigkeit“ anzuzeigen, die nicht einfach die Unfähigkeit ist, rationales Denken zu beherrschen – Eichmann, wie Arendt ohne weiteres bemerkte, konnte innerhalb der engen Grenzen seiner bürokratischen Rolle perfekt denken. Vielmehr deutet sie auf einen Typ der Geistesabwesenheit, einen hypnotischen Schlummer oder Halbschlaf hin, der auf einen veränderten Geisteszustand verweist, den wir schon in *Zelig* am Werk gesehen haben: Hier steht das Subjekt so unter dem Bann eines anderen oder einer Idee, dass es paradoxerweise nicht außerhalb seiner eigenen *Ideo-logie* denken kann; in diesem Sinne kann dieses Ich, das keines ist, sondern ein Phantom von ego, keinen unabhängigen *logos* entwickeln, der die Perspektive des anderen miteinbeziehen würde. Wenn auch nur deshalb, weil Phantom-Iche empfänglich sind für hypnotische Verzauberungen, die den „Somnambulismus“ (Tardes Begriff) erzeugen, der für die *vita mimetica* kennzeichnend ist. Deshalb sagt Arendt an anderer Stelle, dass „Menschen, die nicht denken, [...] wie Schlafwandler [sind].“ (2000b, S. 413) – eine weitere Bestätigung dafür, dass sie auch für den Fall *Zeligs*

<sup>157</sup> Zu Arendt und Heidegger siehe Wolin, 2014; zu Arendt und Kant siehe Benhabib, 2014. Es stimmt, dass Kants „reflexives Urteil“ der wichtigste philosophische Rahmen für Arendts Auffassung des Denkens vom Standpunkt des anderen ist; ebenso wahr ist es, dass Arendt von Heideggers Behauptung inspiriert wurde, dass „Gedankenlosigkeit“ für ein technokratisches „rechnendes Denken“ kennzeichnend ist, das „von einer Chance zur nächsten hetzt“ (Heidegger, 1959, S. 13). Der anhaltende Austausch zwischen Benhabib und Wolin (insgesamt fünf Aufsätze), zwei etablierte Arendt-Forscher, dramatisiert die allzumenschlichen Schwierigkeiten bei der Einnahme der Perspektive des anderen in einer solchen politisierten Debatte – aber sie haben beide etwas Wahres gesehen: Sowohl Kant als auch Heidegger prägen Arendts Interpretation der Gedankenlosigkeit. Meine genealogische Ergänzung besteht darin, diesen Begriff in dem besonderen begrifflichen und narrativen Kontext von Arendts eigener Diagnose Eichmanns zu reformulieren, einer politischen Diagnose, die auf einer sokratischen Auffassung dialogischen Denkens beruht, welche von der Problematik der dramatischen Mimesis nicht abgelöst werden kann. Das heißt, von einer Problematik, die weder Kant noch Heidegger und vielleicht nicht einmal Arendt selbst völlig durchdacht haben – die aber den Fall Eichmanns trotzdem heimsucht und die Banalität des Bösen mimetisch komplex macht.



einen erhellenden Rahmen hätte liefern können. Da sie das nicht konnte, haben wir es für sie getan. Umgekehrt gestattet uns der Rahmen des schlafwandlerischen Falls von Zelig, ein neues Licht auf den Fall Eichmann zu werfen.

Ich möchte nun die Diagnose weiterführen und sagen, dass gedankenlose Männer unter dem Bann mimetischer Affekte stehen. Tatsächlich gibt es am Ursprung dieser *Patho-logie* nichts Rationales, denn sie wird von einem Affekt oder *pathos* angetrieben, der (das), wenn er (es) einmal von der Mehrheit geteilt wird, die eigene persönliche Fähigkeit zu denken oder einen *logos* zu entwickeln, außer Kraft setzt. Dieser *patho-logische* Zustand ist psychosomatischer Natur und symptomatisch für eine affektive, unterschwellige und quasi-hypnotische psychische Entrücktheit des Unbewussten, die als hypnotische „Suggestion“ bezeichnet wird und die ich unter die Rubrik des mimetischen Unbewussten einordnete.<sup>158</sup>

Erinnern wir uns daran, dass „Suggestion“ ursprünglich als eine so grundlegende Annahme einer Idee, die einem anderen gehört, in das Selbst definiert wurde, dass die Idee als die eigene erlebt und in Handlungen umgesetzt wird. Wie Hippolyte Bernheim bemerkt hatte, sind alle Subjekte bis zu einem gewissen Grad anfällig für Suggestion, unter anderen, das sollte wiederholt werden, „sehr intelligente Leute“ (1957, S. 5); sie ist also nicht auf einen pathologischen Zustand reduzierbar, der nur wenige Fälle betrifft. Im Gegenteil, sie gehört zu unserer allzumimetischen Verfassung. Wir hatten diese Spiegelungsstrategie schon bei Zelig inszeniert gesehen, als er absichtlich die Ärzte nachahmte, die ihn diagnostizierten; dasselbe *patho-logische* Phänomen scheint nun von Eichmann inszeniert zu werden. Vielleicht gibt es am Ende gar keinen grundlegenden Widerspruch zwischen Denken und Gefühl; zumindest wenn wir uns auf eine Vorstellung des Unbewussten stützen, die sowohl von dramatischem Pathos als auch rationaler Distanz oder vom Pathos der Distanz beseelt wird. Das mimetische Unbewusste unterscheidet sich tatsächlich von der psychoanalytischen Variante, insofern es keine deutliche Spaltung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem beinhaltet, die auf einer Unterdrückungshypothese beruht, wobei der Zugang zum Unbewussten durch die Deutung von Träumen erfolgt. Vielmehr weist es Grade des Bewusstseins auf, ist seinem Wesen nach relational anstatt monadisch und beruht auf einer mimetischen Hypothese, die durch suggestive Zustände nahe gelegt wird, welche das Alltagsleben durchdringen und denen wir bereits begegnet sind: Relationale Pro-

<sup>158</sup> Zu einer jüngeren Rehabilitation von „Suggestion“ als Schlüsselkategorie für gesellschaftliches Denken siehe Borch, 2019; zum mimetischen Unbewussten siehe Lawtoo, 2013, 2019a, 2023b.

zesse wie emotionale Ansteckung, ausgelöst durch Mimikry, Identifikation, Massenverhalten und unwillkürliche Spiegelungsreflexe, die die Neurowissenschaften gegenwärtig unter die Rubrik der Spiegelneuronen einordnen, gehören zu seinen verbreitetsten Erscheinungsformen.

Zwar bestimmt Arendt mimetische Symptome nicht ausdrücklich als wesentlich für Eichmanns Psychologie auf der allgemeinen Ebene ihres anti-mimetischen Denkens oder rationalen Logos. Wie Stangneth es kritisch formuliert: „Wie alle Philosophen wollte sie verstehen.“ (Stangneth, 2014, S. 20). Ein solcher Wille zum Wissen brachte Arendt nicht dazu, Eichmanns theatralisches „Talent zur Selbstinszenierung“ zu berücksichtigen (S. 31). Vielleicht wurde sie teilweise durch ihren Glauben an rationales Verstehen geblendet, der eine Einzigartigkeit im Herzen jedes Individuums voraussetzt, die zwar gewiss existiert, aber leichter aufgelöst werden kann, als rationalistische Trends in der abendländischen Philosophie anzuerkennen bereit sind. Diese anti-mimetische Konzentration auf die Einzigartigkeit, auf der Arendts Darstellung der *vita activa* beruht, kann blind machende Wirkungen haben, wenn es um die Analyse der unmerklichen ansteckenden Kräfte der Entrückung geht, die bei dem am Werk sind, was wir als *vita mimetica* bezeichnet haben.

Um fair gegenüber Arendt zu sein, registriert sie doch das Drama von Eichmanns Idee unausdrücklich auf der Mikroebene ihrer narrativen Inszenierung von Eichmanns mimetischem Pathos anhand von Formulierungen, die eine Interpretationsbemühung oder *hermeneia* erfordern, um sie zum Vorschein zu bringen. Immer wieder erfahren wir, dass das dramatische Register von Emotionen – seien sie nun wahr oder falsch – für Eichmanns Psychologie konstitutiv ist. So berichtet Arendt beispielsweise, dass er sich in einem „erregten Zustand“ befand, „in Hochstimmung, voll Begeisterung über diese einmalige Gelegenheit, ‚alles, was ich weiß, von mir zu geben [...]‘.“ (Arendt, 2011, S. 102). Oder auch, dass er von „Stimmungsschwankungen“ und „erhebenden Standardphrasen“ getrieben wurde (S. 131), in einem „außerordentlich erhebende[n] Gefühl, sich vorzustellen, daß [er] auf diese Weise von der Bühne abtreten werde“ (S. 123) usw. Und während sich die Erzählung entfaltet, wird deutlich, dass dieser emotionale Zustand sich nicht auf Eichmann allein beschränkt. Weit gefehlt. So erzählt Arendt beispielsweise, dass bei der Wannsee-Konferenz 1942, deren Ziel in nichts weniger als der Koordination und Ausführung des Völkermords an den Juden bestand, im Hinblick auf die Endlösung „eine freudige Zustimmung *allseits*“ herrschte. (S. 203, Hervorhebung hinzugefügt).

Der Begriff des „Enthusiasmus“ lässt sich also nicht von der Banalität des Bösen abschälen; er lässt sich auch nicht auf den Fall Eichmanns allein

beschränken. Wir werden in der affektiven Perspektive, die Arendt zwar eröffnet, aber nicht verfolgt hat, insofern weitergehen, als wir sagen, dass es einen Weg gibt, der vom Enthusiasmus zu einem Zustand psychischer Entrückung führt, die den fraglichen Fall, aber nicht nur ihn, *gedankenlos* macht und daher hypnotisch unfähig, aus der Perspektive des Opfers sowohl zu denken als auch zu empfinden – eine komplexe mimetische *Pathologie*, die in unterschiedlichen Graden auch weiterhin einen Schatten auf die Gegenwart wirft und durch das Objektiv der neuen Mimesisforschung betrachtet werden sollte.

## VON DER BANALITÄT DES BÖSEN ZUR KOMPLEXITÄT DER MIMESIS

Eingangs stellten wir uns die Frage: Wie breitet sich die Banalität des Bösen rhizomartig wie ein Pilz aus? Und warum hat sie ansteckende Kräfte, die zur *Gedankenlosigkeit* führen? Trotz Arendts vermeintlicher Hingabe an die rationale Perspektive der „Philosophin“ (eine Bezeichnung, die sie tatsächlich ablehnte), wird sie als politische Theoretikerin mit einer altphilologischen Ausbildung gewusst haben, dass „Enthusiasmus“ ein philosophischer Begriff ist, der zum Register der affektiven, dramatischen und daher theatralischen Mimesis gehört. Dies ist der Augenblick, um die *vita mimetica*, die für die Ursprünge einer Spezies konstitutiv ist, welche für Zustände psychischer Entrücktheit empfänglich ist, wiederaufzuführen. Erinnern wir uns daran, dass Platon in einem Dialog namens *Ion*, den wir in Teil 1 erörtert haben, vom „Enthusiasmus“ spricht, um einen Rezitator von Dichtungen (oder Rhapsoden) zu diagnostizieren, der auf Homer spezialisiert und mit einer sonderbaren dramatischen Kraft ausgestattet ist, die einen Keil zwischen die *vita contemplativa* des Philosophen und die *vita activa* der Welt des Handelns treibt, denn er beruht auf jenem besonderen Wechselspiel von Pathos und Logos, der für die *vita mimetica* wesentlich ist.

Wenn wir auf Sokrates hören, stammt Ions Meisterschaft in der Rezitation und Verkörperung von Homer nicht von der Vernunft (*logos*) oder praktischem Wissen (*techne*); sie gehört auch nicht zur Welt des politischen Handelns (*praxis*). Stattdessen nimmt der Rhapsode an einem heiligen kollektiven Ritual teil, in dem er nicht er selbst, sondern in einem Zustand des *en-theos*, des In-Gott-Seins ist, d. h. besessen von einem Gott und seines eigenen rationalen Denkens enteignet. Diese Besessenheit wiederum löst einen veränderten Geisteszustand aus, der sich nicht auf einen Dialog des Geistes reduzieren lässt, sondern instinktiv, berauschend und äußerst an-

steckend ist. Wie Platon es hinter der Maske von Sokrates formuliert, der dialektisches Denken oder einen *dia-logos* vollzieht, erzeugt sie eine Form mimetischer Kommunikation, die nicht im Geist allein stattfindet, sondern wahrhaft relational ist: Er vergleicht sie mit dem Magnetismus, bei dem ein Magnetstein „den Ringen eine Kraft verleiht, die sie in die Lage versetzt, dasselbe zu tun wie der Stein.“ (Platon, 1963, 536a). Und wie wir in Kapitel 2 gesehen haben, breitet sich diese magnetische Kraft durch verschiedene vertikale „Ringe“ von Apollon zu den Musen zum Dichter und Rhapsoden aus und erzeugt einen enthusiastischen Ausbruch der Entrückung in der Gemeinschaft, den Platon mit den dionysischen Schwelgern oder „anbetenden Korybanten“ vergleicht, die „nicht bei Sinnen“ sind (534a).

Wir müssen nun hinzufügen, dass, obwohl Arendt eine solche Genealogie nicht ausdrücklich anerkennt, es dennoch einen magnetischen, hypnotischen, oder wie Platon auch sagen wird, mimetischen Weg gibt, der vom „Enthusiasmus“ zu einem Zustand der „Erregung“ und enthusiastischen Entrücktheit führt, welcher Eichmann gedankenlos und somit unfähig macht, seine eigenen Gedanken zu denken – vielleicht weil er bereits von den Gedanken eines anderen besessen ist. Interessanterweise ist das auch die Diagnose, die aus Stangneths Darstellung des psychischen Zustands hervorgeht, in dem Eichmann die Argentinien-Papiere schrieb. Indem sie seinen emotionalen Zustand aus den Manuskripten erschließt, die sie eingesehen hatte, malt Stangneth folgendes, ziemlich dramatische Bild Eichmanns: Er „war imstande, Bücher an die Wand zu schleudern und sie in Stücke zu reißen, sie mit aggressiven Randbemerkungen, Beleidigungen und Beschimpfungen zu füllen und Berge aus Papier mit Kommentaren zu versehen, während er schrieb *wie ein Besessener*.“ (2014, S. 16; Hervorhebung hinzugefügt). Tatsächlich erzeugte die Unterwerfung unter die Nazi-idee ein irrationales gewaltsames *pathos*, das nicht nur Eichmanns Ideologie prägte, als er sie zu Papier brachte; sie ergriff auch gewaltsamen Besitz von seinem Ich und brachte eine „gespenstische“ Figur hervor, die im wirklichen Leben ein Phantom-Ich ist.

Eichmanns berühmte Sassen-Interviews von 1957 in Argentinien bestätigen diesen mimetischen Punkt ebenfalls. Während er zu „Kamerad Sassen“ – einem holländisch-deutschen Journalisten und ehemaligen Nazi-Kollaborateur – und einer großen Gruppe von Freunden spricht, die sich zu dem Anlass versammelt haben, rezitiert Eichmann das, was Stangneth als „unzeitgemäßes Schlusswort“ bezeichnet, das von dramatischem *pathos* durchdrungen ist. „Das war ich. Ich, und ich sage es Ihnen jetzt zum Abschluss unserer Sachen – ich, der ‚vorsichtige Bürokrat‘, der war ich, jawohl.“ (in Stangneth, 2014, S. 391). Aber dann präzisiert Eichmann: „Zu

diesem vorsichtigen Bürokraten gesellte sich ... ein fanatischer Kämpfer für die Freiheit meines Blutes [...], wurde ich aber [von dem vorsichtigen Bürokraten] inspirierend geleitet“ – d. h. nicht von einem Gott inspiriert, sondern vom „Volk“ (S. 391). Eichmann betrachtet dieses dramatische Schlusswort als eine „Ansprache“ an die Zukunft „zu einer gewissen Untersuchung.“ (S. 394). In der Tat wurde sein Fall untersucht. Diese Tonbänder werden jetzt auch im öffentlichen Bereich sein und anhand von Dokumentarfilmen zur sich verändernden öffentlichen Meinung von der These „der *Banalität* des Bösen“ zu dem, was als das „Bekenntnis des *Teufels*“ (Mozer, 2022) bezeichnet wurde, beitragen.<sup>159</sup>

Das Telos dieses Wechsels der Betonung ist historisch korrekt und trägt viel dazu bei, unser Verständnis von Eichmanns Fall in Einklang mit der Wirklichkeit zu bringen. Er entlarvt ihn schließlich als den enthusiastischen Nazifanatiker, der er bis zum bitteren Ende war. Tatsächlich bestreitet er ein für allemal Arendts Behauptung, dass Eichmann „noch nicht einmal ein Fall von wahnwitzigem Judenhaß, von fanatischem Antisemitismus oder von besonderer ideologischer Verhetzung [war].“ (Arendt, 2011, S. 99). Im Gegenteil zeigen die Sassen-Tonbänder den Obersturmbannführer, wie er auf abschreckende Weise gegenüber seinem Interviewer prahlt:

**Eichmann:** Jede Faser in mir leistet Widerstand gegen den Gedanken, dass wir etwas Falsches taten. Ich muss Ihnen ehrlich sagen, hätten wir 10,3 Millionen Juden getötet, dann wäre ich zufrieden und würde sagen: Gut, wir haben den Feind vernichtet... das ist die Wahrheit. Warum sollte ich es leugnen [...].

Ich machte mir nicht einmal Gedanken über die Juden, die ich nach Auschwitz deportierte. Ich machte mir keine Gedanken darüber, ob sie noch lebten oder schon tot waren. Es gab einen Befehl vom Reichsführer, der besagte, dass Juden, die arbeiten konnten, zur Arbeit geschickt wurden. Juden, die nicht arbeiten konnten, sollten der Endlösung zugeführt werden. Punkt.

**Sassen:** Und damit meinten Sie klar und deutlich physische Vernichtung?

**Eichmann:** Wenn es das ist, was ich gesagt habe, dann ja, sicher. (in Kotsonis & Chakrabarty, 2022).

Die Aussage könnte nicht deutlicher und entsetzlicher sein: Was wir hinter der Maske des „vorsichtigen Bürokraten“, der die Welt bereits verunsicherte, hören und sehen, ist in der Tat eine Erscheinungsform des „fanatischen Kriegers“, der in der Lage ist, das zu erzeugen, was Conrad in *Herz der Finsternis* „das Grauen“ genannt hatte. Abermals hatte die mimetische

<sup>159</sup> Wie gesagt, ist zur Zeit der Niederschrift der ganze Dokumentarfilm noch nicht erhältlich. Zu einem sachkundigen Radiointerview mit Mozer und Stangneth, das Ausschnitte beinhaltet, siehe Kotsonis und Chakrabarty, 2022.

Fiktion anhand des Beispiels des kolonialen Völkermords die historische Wirklichkeit des Holocaust im Herzen Europas angekündigt.<sup>160</sup>

Wenn wir unser Verständnis des Falles von einer genealogischen Perspektive aus vertiefen wollen, die auf das Grauen der Mimesis achtet, sollten wir uns gleichzeitig und ohne Widerspruch nicht mit einseitigen Bewertungen zufrieden geben, die den Fall zu einem historischen Abschluss bringen – gleichgültig, wie zufriedenstellend dieser Abschluss sein mag. Wir sollten bemerken, dass Eichmann zu Sassen sagt, dass der „vorsichtige Bürokrat“ keine Maske war, die den „fanatischen Krieger“ verbarg, sondern von ihm „begleitet wurde“, was impliziert, dass die beiden als Teil seiner janusköpfigen Persönlichkeit koexistierten. Gehen wir also weiterhin über den binären Gegensatz von Banalität und Teufel, Bürokrat und Krieger hinaus, um der *Komplexität* einer mimetischen Patho(-)logie Rechnung zu tragen, die uns dazu drängte, philosophische und historische Perspektiven miteinander zu verbinden, anstatt sie zu trennen.

Auf beiden Seiten des Gegensatzes zwischen Banalität und Teufel wurde bislang nicht ausreichend diagnostiziert, dass die Unterwerfung unter die Naziidee des Völkischen, ein irrationales *pathos* generierte, das nicht nur Eichmanns fanatische Ideologie prägte, wie er sie zu Papier und aufs Tonband brachte; sie nahm auch Besitz von seinem Ich und erzeugte eine „gespenstische“ Figur, ein Phantom-Ich, das bereit war, auf fanatische Weise Millionen Juden im wirklichen Leben zu opfern. Viele Symptome in Arendts Bericht stützen ebenfalls die Hypothese, dass Eichmann einen Fall verkörpert, der von einem anderen besessen und somit seines eigenen Selbst beraubt ist, ein Subjekt, das niemand ist und eine *vita mimetica* führt: von den Klischees, die Eichmann auf hypnotische Weise vom Beginn des Prozesses an wiederholt, wann immer er Wörter wie „SS“ oder „Karriere“ oder „Himmler“ hört, die „in ihm einen Mechanismus auslösten, der absolut zuverlässig funktionierte.“ (Arendt, 2011, S. 127) bis zu seiner chamäleonartigen „Persönlichkeitsveränderung“ (S. 145), bei der seine Nazirolle für seine Persönlichkeit als theatralische Maske so wesentlich wird, dass ein Zeuge berichtete: „Ich wusste nicht, ob ich demselben Mann begegnete. Die Veränderung war so schrecklich. ... Hier plötzlich saß ein Mann, der in seiner Unverschämtheit Herr über Leben und Tod war.“ (S. 145);<sup>161</sup> von der Tatsache, dass Eichmanns gehorsames Akzeptieren des unausprechlichen-

<sup>160</sup> Das ist die These, die sowohl Lacoue-Labarthe als auch ich in Lawtoo, 2010 und Lacoue-Labarthe, 2012a entwickeln.

<sup>161</sup> Arendt fügt hinzu: „Ankläger und Richter waren sich einig, daß die Beförderung in Eichmann eine echte und bleibende Persönlichkeitsveränderung ausgelöst hatte [...]“ (2011, S. 145).

ten Grauens zu einem geteilten Zustand führte, in dem er „weit und breit niemanden, absolut niemanden entdecken konnte, der wirklich gegen die ‚Endlösung‘ gewesen wäre“ (S. 208) bis zu seinen allerletzten Worten vor der Hinrichtung, bei der der enthusiastische Zustand der „Erregung“, den Arendt zu Beginn aufführte, ein letztes Mal wieder vollzogen wird, und zwar in einer Verwechslung der Identität mit anderen, auf die ich bei der Schlussfolgerung zurückkommen werde – aus all diesen Symptomen geht deutlich hervor, dass das Phantom der affektiven Mimesis von Eichmanns Ich Besitz ergriffen hatte.

Und doch stammt die entscheidende Abkürzung des Wegs, die die mimetischen, ansteckenden und rhizomartigen Grundlagen des bösen „Pilzes“ enthüllt, von der Wannse-Konferenz, über die in der Mitte berichtet wird und die einen radikalen Wandel sowohl in Eichmanns Karriere als auch in seiner Persönlichkeit markiert. Arendt berichtet darüber in einer freien indirekten Rede, die ihre abgelöste erzählerische Stimme in der dritten Person mit Eichmanns mimetischer Rede vermischt, die von Pathos durchdrungen ist:

Jetzt sah er mit eigenen Augen und hörte mit eigenen Ohren, daß nicht nur Hitler, nicht nur Heydrich und die ‚Sphinx‘ Müller, nicht allein die SS und die Partei, sondern daß die Elite des guten alten Staatsbeamtentums sich mit allen anderen und untereinander um den Vorzug stritt, bei dieser ‚gewaltsamen‘ Angelegenheit in der vordersten Linie zu stehen. ‚In dem Augenblick hatte ich eine Art Pilatusscher Zufriedenheit in mir verspürt, denn ich fühlte mich bar jeder Schuld.‘ Wer war er, um sich ein Urteil anzumaßen? [...] ‚Was soll ich als kleiner Mann mir Gedanken darüber machen?‘ (S. 205; Hervorhebung hinzugefügt)

Empfinden, fühlen, Gedanken. Man achte auf die Umstürzung der Perspektive: Die Hierarchie, die Arendt in der Theorie errichtet hatte, wird jetzt in ihrer erzählerischen Praxis überholt. Wenn Eichmann keine persönliche Gedanken haben, nicht für sich selbst denken kann, gedankenlos ist, wenn es um die ethischen Wirkungen „seiner“ politischen Idee geht, während sie in die Praxis umgesetzt wird, dann deshalb, weil er bis zum Hals in mimetischen Affekten steckt! Er ist magnetisch-hypnotisch-mimetisch gekettet an Nazivorbilder, die – vom Führer zu den Nazibeamten zur „Elite des Staatsdiensts“ darauf brennen, die Endlösung mit großem „Enthusiasmus“ auszuführen. Ein solcher „Enthusiasmus“ ist, wie Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* (1872) erkannte, ansteckend, zerstört die Grenzen der Individuation und offenbart einen dionysischen Fluss unbewusster Kommunikation, der vom Subjekt Besitz ergreift und es *en-theos*, erregt, unfähig zu jenem

„solitären Dialog“ mit sich selbst macht, den Arendt im Anklang an Sokrates/Platon „Denken“ nannte – mit einem Wort, er ist gedankenlos. Deshalb präzisiert Arendt vielleicht, indem sie Eichmanns Zustand der Gedankenlosigkeit verallgemeinert und von der Endlösung spricht: „Jedermann schlief fest, als es geschah.“ (2000b, S. 406).

In diesem kontinuierlichen mimetisch-hypnotischen Fluss möchte ich auf drei Schritte aufmerksam machen: Erstens fühlt sich Eichmann, der zu dieser Zeit die niedrigste Position innerhalb der vertikalen Hierarchie der Nazis einnahm, eingeschüchtert und geehrt, einbezogen zu werden und identifiziert sich mit den höheren Beamten als Vorbildern, vor allem mit Hitler, an den er durch eine „maßlose Bewunderung“ gebunden ist (Arendt, 2011, S. 247) – nennen wir das das mimetische Pathos; zweitens, diese Figuren befürworteten nicht nur enthusiastisch die Idee, sondern rivalisieren miteinander darum, wer die Führung in solchen „blutigen“ Angelegenheiten übernehmen soll, wodurch ein Wettbewerb entsteht, bei dem alle Teilnehmer dieselbe Position anstreben – nennen wir das mimetische Rivalität; und drittens und noch wichtiger, aufgrund dieser affektiven Ansteckung, setzen die Ringe in der Nazikette die Räder einer unpersönlichen bürokratischen Maschine in Gang, die das unaussprechliche Grauen der Endlösung legalisieren, mechanisieren und zu einer Routineangelegenheit machen wird, wodurch ein Pilz entsteht, der sich rhizomartig vom Selbst auf die anderen auf unsichtbaren, nichtsprachlichen, aber doch affektiven und infektiösen Wegen ausbreitet – nennen wir das mimetische Ansteckung. Arendt leistet Unterstützung für Eichmanns identifikatorische-mimetische-ansteckende Prinzipien, wenn sie erkennt, dass der entscheidende Faktor bei seinem chamäleonartigen Wandel folgender war: „Sein Gewissen konnte sich um so leichter beruhigen, als er ja sah, mit welcher Beflissenheit und welchem Eifer die ‚gute Gesellschaft‘ allenthalben genauso reagierte wie er.“ (2011, S. 220).

Zwar mögen Eichmann und die Mitglieder der „guten Gesellschaft“ in ihrer gedankenlosen Befürwortung dessen, was sie als ihre Pflicht und Einhaltung des Gesetzes hielten, banal gewesen sein; doch die mimetische Psychologie, die diese ansteckende konformistische Anpassung an die fanatische Naziideologie prägt, ist komplex, denn sie beruht auf einem Wechselspiel zwischen gedankenlosen Affekten und affektiven Gedanken, die für seine mimetische Pathologie konstitutiv sind, eine Pathologie, die Gefühle und Gedanken, Pathos und Logos im spiralförmigen Wechselspiel des (Un)Bewussten miteinander verwebt. Eichmann befand sich in diesem Stadium bereits in einem enthusiastischen Zustand der Entrückung, dass er bereit war, wie er selbst sagt, „seine eigenen *Gedanken* in dieser Sache“ auf-



zugeben. So betrachtet, können wir nicht sagen, dass es individuelle „Gedankenlosigkeit“ war, die am Ursprung der Banalität des Bösen stand. Im Gegenteil, es ist ein geteiltes mimetisches Pathos, das den vermeintlichen „Mangel an Denken“ oder besser einen hypnotischen Schlummer erzeugte, der für die Komplexität des Bösen konstitutiv ist.

Die Komplexität des Bösen ist das Ergebnis des Wechselspiels suggestiver Formen affektiver, ansteckender und mimetischer Kommunikation, die sich wie ein Pilz vom Selbst zum anderen, vom Körper zum Geist ausbreiten. Nur weil eine affektive Identifikation mit faschistischen Vorbildern zu einer Enteignung des Ichs oder zum Enthusiasmus führt, folgt eine Gedankenlosigkeit, die das Ich seiner eigenen Gedanken, und wie Eichmann bezeichnenderweise hinzufügt, auch Gefühle beraubt, was ihn dazu bringt, „sich aller Schuld ledig zu fühlen“. Mit anderen Worten, ein mimetisches Pathos ergreift Besitz vom Ich oder, wie Arendt sagt, zieht es „in den Bann“ (2011, S. 256) dominanter anderer; und diese mimetische Beziehung zu anderen verhindert nicht nur die Entwicklung des unabhängigen Denkens (*logos*) und von allem, was dieses impliziert (Verantwortlichkeit, selbständiges Handeln, Selbstreflexion, schlechtes Gewissen etc.), sondern löscht auch den elementaren Sinn für menschliches Mitgefühl oder *sym-pathos* aus, das wir in der Genealogie unserer Gattung tief verwurzelt sahen. So wurde der Schatten der Mimesis auf Eichmanns Ich geworfen und verwandelte es in ein Phantom anderer Iche: Die Banalität des Bösen entsteht aus dieser komplexen mimetischen *Patho*-logie.

Und doch möchte ich es wiederholen: In einem solchen komplexen Fall sollten wir Sorge dafür tragen, keine einseitigen Bewertungen abzugeben. Wenn die *Nazi-Patho*-logie von Eichmanns Ich 1942 Besitz ergriff, bedeutet das nicht, dass er beim Prozess im Jahr 1961 fast zwanzig Jahre später nicht in der Lage war, die Werkzeuge der verfeinerten Vernunft oder der *Patho*-logie zu nutzen, um vorsätzlich ein dramatisches Schauspiel während des Prozesses aufzuführen, wo er nur die bürokratische Seite seiner janusköpfigen Persönlichkeit ausspielte, mit dem Ziel, sein Leben zu retten. Im Gegenteil, seit der Entstehung der Theorie des Dramas schwankten die Schauspieler wie ein Pendel zwischen Zuständen enthusiastischer Entzücktheit, in denen eine Rolle unbewusst durch Formen körperlicher (oder dionysischer Mimesis) gespielt wird, und bewussteren Formen der Inszenierung, in denen der Schauspieler die Gefühle des Publikums anhand der Identifikation mit einem Bild oder einer Idee basierend auf visueller (oder apollinischer) Mimesis geschickt manipuliert.

Das spielt schon im sokratischen Dialog *Ion* eine Rolle, einem *dialogos*, der in der abstrakten Theorie oder *vita contemplativa* zwar versu-

chen mag, von der Dualität zur Einheit zu führen, doch in der Praxis des Dramas oder der *vita mimetica* widersprüchliche Möglichkeiten offen lässt. Tatsächlich eröffnet dieser Dialog die Sichtweise des inspirierten und entrückten Künstlers als Schauspieler, der gedankenlos eine Rolle mit dem enthusiastischem Pathos verkörpert, das wir betrachtet haben. Gleichzeitig bringt er auch – in einer Aporie, die „Sokrates“ klugerweise *nicht* auflöst – eine viel befangene theatralische Figur ein, die bewusst eine Rolle spielt, um die Emotionen des Publikums aus einer kühlen, spiegelnden Entfernung zu manipulieren. So ergibt sich folgender dramatischer Dialog zwischen Sokrates und Ion:

**Sokrates:** Weißt du denn, dass ihr auf die große Menge der Zuschauer die gleiche Wirkung ausübt?

**Ion:** Ja, sehr wohl weiß ich das. Ich sehe sie nämlich jedes Mal von oben von der Bühne her weinen und furchtbar dreinblicken und mitstaunen über das Gesagte. Denn ich muß sehr stark auf sie meine Aufmerksamkeit richten: wenn ich sie nämlich dahin bringe, daß sie weinend dazitzen, dann kann ich hinterher lachen, weil ich Geld einnehme, lachen sie aber, dann muß ich hinterher weinen, weil ich Geld einbüße. (Platon, 1963, 535d-e)

Sie weinen, ich lache; sie lachen, ich weine: Diese spiegelbildliche Umkehrung entbehrt zwar nicht der ironischen Distanz, doch sie bringt trotzdem mimetische Affekte hervor. Wenn wir diesen sokratischen Dialog auf den jetzt vorliegenden mimetischen Fall anwenden, könnten wir sagen, dass Eichmann von seiner Nazirolle besessen ist, sodass er mit enthusiastischem Pathos über die Endlösung in einem Zustand der Gedankenlosigkeit spricht; gleichzeitig und ohne Widerspruch übernimmt er auch eine rationale Kontrolle über seine Persönlichkeit (von *persona*, Maske, die auf dem Theater getragen wird), um sein Publikum aus einer visuellen Distanz zu studieren. Er erzeugt ein Spiegelbild, das die affektiven Perspektiven umkehrt: sie weinen, er lacht; sie lachen, er weint.<sup>162</sup>

<sup>162</sup> Der klassische Text zur Psychologie des Schauspielers, dem es an Sensibilität mangelt und der alle Rollen ohne Emotion und Affekt verkörpern kann, ist Denis Diderots „Paradox über den Schauspieler“; siehe Diderot, 1964 und Kapitel 4. In Weiterführung von Lacoue-Labarthe aus einer psychologischen Perspektive wird diese Sichtweise kürzlich von Mikkel Borch-Jacobsen unterstützt, der in einer detaillierten Neubewertung von Bernheims Theorie der Suggestion ebenfalls geltend macht, dass das suggestible Subjekt die Szene beobachtet, für die es spielt, es reflektiert auf seinen Zustand.“ (Bernheim, 2009, S. 113). Wenn diese Einsicht schon auf Ion zutrifft, deutet die Entdeckung der Eichmann-Tonbänder, die auf dem Sassen-Interview in Argentinien beruhen, darauf hin, dass es auch für Eichmann gilt; siehe Mozer, 2022.

Wie Nietzsche sogleich bemerken würde, kann es sowohl dionysische (körperliche) als auch apollinische (visuelle) mimetische Prinzipien geben, die bei Schauspieldramen eine Rolle spielen. Diese distanzierte, apollinische oder spiegelbildliche Seite von Eichmanns Dramatentale ist tatsächlich das, was Stangneth gegen Arendt geltend macht, wenn sie behauptet, dass es in Eichmanns Verhalten „Methode“ gegeben hat, da er „sich in jedem Stadium seines Lebens und je nach Publikum und Handlungsabsicht immer wieder neu [entwarf].“ (2014, S. 14). Da er niemand im Besonderen war, stützte sich dieser Mensch auf sein „Talent für Selbstinszenierung“, um eine theatralische „Maske“ aufzusetzen, durch die er wie ein „Spiegel [...] jederzeit Ängste und Erwartungen [reflektierte], von der Sorge um das eigene Leben bis zu den Hoffnungen auf eine Theorie des Bösen, die man an ihm bestätigt sehen wollte.“ (S. 468). Die Tatsache, dass Eichmann von der Naziidee „besessen“ war, wie Stangneth sagt, impliziert nicht, dass er nicht systematisch eine Rolle auf der Bühne spielen konnte – einschließlich der Rolle des Nazibürokraten. Im Gegenteil, es könnte gerade die Begeisterung für diese Idee gewesen sein, die ihn mit der Zeit und aufgrund seiner chamäleonartigen Anpassungen dazu führte, diese Rolle so wirkungsvoll und professionell zu spielen. Mit einem Wort, ein mimetischer Ansatz mit Bezug auf den Fall Eichmanns legt nahe, dass er sich sowohl auf ein erlebnismäßiges (dionysisches) Pathos als auch auf die Projektion eines (apollinischen) Bildes stützte, dessen dynamisches Wechselspiel beunruhigende Spiegelungseffekte beim Publikum hervorrief.

Die mimetische Komplexität, die ich inszeniert habe, lässt sich nicht auf die Unfähigkeit zu denken reduzieren, wie Arendt behauptete; sie kann auch nicht auf ein virtuosenhaftes Rollenspiel eingeschränkt werden, wie Stangneth meint. Vielmehr beruht sie auf einem komplexen Wechselspiel zwischen dramatischen Gedanken und Affekten, Pathos und Logos, das für die Pathologie wesentlich ist, die den Homo mimeticus im Allgemeinen beseelt, und das, wenn es bis zum Äußersten getrieben wird, auch wesentlich für Fälle wie Eichmann im Besonderen ist. Dass Eichmanns so genannte spiegelbildliche Aufführung auch weiterhin in Tuchfühlung mit den enthusiastischen Affekten war, die ihn sein ganzes Leben lang antrieben, wird ein letztes Mal durch die Art und Weise bestätigt, wie er von der Bühne abtrat, als er seiner Hinrichtung entgegensah. Nachdem ich die treibenden Kräfte der Mimesis am Anfang und in der Mitte dieses Prozesses diagnostiziert habe, wende ich mich in Form einer Schlussfolgerung dieser letzten Szene zu.

## CODA: DER ABTRITT VON DER BÜHNE

Obwohl sie den Kräften der affektiven Mimesis in ihrer politischen Theorie nicht genügend Aufmerksamkeit schenkte, verwendet Arendt dennoch mimetische Prinzipien, um ihre Darstellung des Prozesses in ihrer narrativen Praxis zu strukturieren: Anfang, Mitte und Ende. So schließt sie ihre Darstellung mit der sehr ausführlichen Erzählung der Szene von Eichmanns Hinrichtung ab. Die Szene erzeugt Spiegelungseffekte, die sowohl die Extremität der mimetischen Triebe in diesem Fall illustrieren, während Eichmann einerseits im Angesicht des Pathos des Todes steht, als auch die Extremität der ironischen Distanz, die Arendt mobilisiert, um die Gefahr einer tragischen Identifikation am Ende andererseits zu verhindern. So präzisiert Arendt, dass „diese schaurige Begabung, sich mit Klischees zu trösten, ihn auch in der Stunde seines Todes nicht verließ.“ (Arendt, 2011, S. 133).

Die Szene von Eichmanns Abtritt von der Bühne ist von tragischem Pathos und ironischer Distanz durchdrungen, die für die beiden Seiten oder Hände der Komplexität der Mimesis wesentlich sind, die wir skizziert haben. Arendt inszeniert sie folgendermaßen:

Adolf Eichmann ging ruhig und gefaßt in den Tod. Er bat um eine Flasche Rotwein und trank die Hälfte davon aus. Den Beistand des protestantischen Geistlichen, Reverend William Hull, der mit ihm die Bibel lesen wollte, lehnte er ab: er habe nur noch zwei Stunden zu leben und deshalb ‚keine Zeit zu verschwenden‘.[...] Er war ganz Herr seiner selbst – nein, er blieb ganz er selbst. (S. 371)

Arendts Ton ist zwar ironisch distanziert, aber ihre Darstellung lässt uns ernsthaft die Frage stellen: Wie kann ein Mensch, dessen bestimmendes Merkmal darin besteht, eine chamäleonartige Persönlichkeit zu haben, die kein eigentliches oder ursprüngliches Selbst bezeichnet, sondern nur eine Maske oder Rolle, „völlig er selbst“ sein? Würde das nicht implizieren, dass Eichmann am meisten er selbst ist, wenn er des Selbstseins völlig beraubt ist, wenn er so mit anderen verschmilzt, dass es streng genommen niemanden gibt, von dem man sprechen könnte?

Das ist tatsächlich die ironische Möglichkeit, die Arendt verfolgt, wenn sie ihre Inszenierung folgendermaßen fortsetzt:

Davon geben die letzten Worte unter dem Galgen, die er offenbar lange vorbe-reitet hatte, ein überzeugendes Zeugnis. Sie sind von einer makabren Komik: „In einem kurzen Weilchen, meine Herren, *sehen wir uns ohnehin alle wieder*. Das ist das Los aller Menschen. Gottgläubig war ich im Leben. Gottgläubig sterbe ich.“ Er gebrauchte bewußt die Nazi-Wendung von der Gottgläubigkeit,

hatte nur übersehen, daß sie ja eine Absage an das Christentum und den Glauben an ein Leben nach dem Tod besagte. „Es lebe Deutschland. Es lebe Argentinien. Es lebe Österreich. Das sind die drei Länder, mit denen ich am engsten verbunden war. *Ich werde sie nicht vergessen.*“ Im Angesicht des Todes fiel ihm genau das ein, was er in unzähligen Grabreden gehört hatte: das „Wir werden ihn, den Toten, nicht vergessen.“ Sein Gedächtnis, auf Klischees und erhebende Momente eingespielt, hatte ihm einen letzten Streich gespielt: er fühlte sich „erhoben“ wie bei einer Beerdigung und hatte vergessen, daß es die eigene war. (ebd.)

Ein enthusiastischer Zustand der „Erregung“ spukt zwar in Eichmanns Fall – am Anfang, in der Mitte und am Ende – und gibt ihm ein tragikomisches Ende, bei dem unklar ist, *wer* der Mensch ist, der gehängt wird. Arendts Beschreibung deutet eigentlich darauf hin, dass Eichmann angesichts des wirklichen Pathos des Todes, als er nach einer halben Flasche Wein den Zustand der Erregung wiedergefunden hat, den er zu Beginn der Prozessshow zeigte, in der Wendung, die bei „Grabreden“ gebraucht werden, das letzte Klischee findet, das ihn ganz buchstäblich *en-theos* werden lässt, besessen von einem anderen und seiner eigenen Gedanken beraubt. Daher kommt es Eichmann nicht in den Sinn, dass er gar nicht in der Lage ist, „sie [die Toten] nicht zu vergessen“, wenn auch nur, weil er es tatsächlich selbst ist, der zum Galgen geht, und zwar auf eine Art und Weise, die – paradoxerweise dank Arendt – nicht vergessen werden wird. Und diese mimetische Gedankenlosigkeit, die ihn dazu führt, „völlig er selbst“ zu sein, während er in der Position eines anderen ist, fasst Arendt zufolge die letzte Lektion der Banalität des Bösen zusammen: „In diesen letzten Minuten war es, als zöge Eichmann selbst das Fazit der langen Lektion in Sachen menschlicher Verruchtheit, der wir beigewohnt hatten – das Fazit von der furchtbaren *Banalität des Bösen*, vor der das Wort versagt und an der das Denken scheitert.“ (ebd.)

Diese Lektion ist, wie wir gezeigt haben, symptomatisch für eine Gedankenlosigkeit, die nicht nur das moralische Gewissen beunruhigt, sondern auch die ethisch-politischen Grundlagen des Bewusstseins. Wir haben gesehen, dass dieser Zustand, der sich dem *Denken* widersetzt, nicht zufriedenstellend durch ein „fehlerhaftes Gedächtnis“ oder die „Unfähigkeit zu denken“ erklärt werden kann – denn, wie ich zu zeigen versuchte, ist reines rationales Denken gerade das, wogegen Widerstand geleistet wird, wenn man diesen Fall betrachtet. Sie ist auch nicht die alleinige Wirkung einer virtuosenhaften „Maskerade“, die einen Spiegel für das errichtet, was das Publikum fühlt oder denkt – denn es gibt in diesem Stadium kein Theaterpublikum, von dem man sprechen könnte. Vielmehr spiegelt

das Begräbnisklischee, auf das Eichmann verfällt, und die Verwechslung, die es impliziert, auf eine instinkthaft verkörperte und unbewusste Weise die Patho-logie wider, die während des gesamten Prozesses am Werk war – am Anfang, in der Mitte und am Ende – und die wir schließlich als Teil eines beunruhigend entsetzlichen Falls der *vita mimetica* entlarvt haben.

Es ist klar, dass ein mimetisches *pathos* diesen Zustand der erregten Entrücktheit und der Wiederbelebung von Klischees, die er beinhaltet, auslöst. Verstärkt durch den Wein und durch den bevorstehenden Tod erzeugt die Komplexität der Mimesis einen psychosomatischen Automatismus, der schon die ganze Zeit für Eichmanns Persönlichkeit wesentlich war und der seinem Wesen nach zum Teil unbewusst ist. Man könnte ihn folgendermaßen zusammenfassen: erstens, das Klischee gestattet Eichmann, eine Rolle zu spielen, in der das Drehbuch im Voraus gegeben und Teil des „Bildes“ ist, das er wohl projizieren will, wenn nicht für andere, dann zumindest für sich selbst – was Stangneth als „Maskerade“ bezeichnet; zweitens, die Rezitation hat eine rituelle Funktion, die ihm erlaubt, durch die direkte Rede (*mimesis*) in der ersten Person eine Phrase nachzuahmen, an die er sich aufgrund vieler Rezitationen und Wiederholungen ganz genau erinnert, die aufgrund ihres geteilten, gemeinsamen Wesens trostspendend ist und keinerlei individuellen Gedanken, sondern stattdessen eine affektive Teilhabe (*methexis*) erfordert; und drittens ist es diese mimetische Rede, die ihn sozusagen zum „Abtritt von der Bühne“ führt, indem sie seine Position mit den toten Nazianderen der Vergangenheit identifiziert und sich dadurch der Position des „Selbstseins“ annähert, während er mit einer mythischen Kette von anderen verbunden ist. Obwohl er „völlig er selbst“ ist, kehrt er daher zur Position eines Gespensts, Schattens oder Phantoms zurück, das er vom Beginn des Prozesses an gewesen ist, nicht wissend, dass sein allzumimetisches Ich bereits tot ist. Dieser Zustand der Entrücktheit ist instinkthaft verkörpert und kann doch auf die Bühne gebracht werden, um dramatische Emotionen zu erzeugen. Es ist nichts anderes als die verborgene, dunkle, und dem Denken trotzen Komplexität der Mimesis, die der Fall Eichmanns uns zu entlarven auffordert.

Am Ende zeigte die Wiederaufführung des Falles Eichmanns, dass die Komplexität der Mimesis bei der Banalität unausdrücklich im Spiel ist, wie Arendt theoretisch zu erfassen versuchte. Durch die Neubeschreibung des häufig erörterten Falles einer *vita mimetica*, die sich unaussprechlichen Gräueln hingab, bestand unser Ziel darin, einen Präzedenzfall für die mimetische Forschung zu schaffen, um uns auf kommende Gräuereignisse vorzubereiten. Das taten wir, indem wir Arendts Diagnose der Banalität des Bösen umstürzten, indem wir den Fokus von der Unfähigkeit zu denken auf die

Unfähigkeit zu fühlen verlagerten, von einem mangelhaften Logos zu einem Überschuss an Pathos – nicht für die Opfer, sondern für die herrschende Position der Täter. Weit entfernt davon, die ursprüngliche *Ursache* der Banalität des Bösen zu sein, ist die so genannte Unfähigkeit zu denken des Subjekts eine oberflächliche *Folge* einer weniger wahrnehmbaren, unterschwelligeren und verkörperten allzumimetischen Fähigkeit zu fühlen, die den Homo mimeticus kennzeichnet.

Tatsächlich ist es Eichmanns übermäßige Empfänglichkeit für ein enthusiastisches Pathos, das durch herrschende Vorbilder oder Beispiele ausgelöst wurde, was den Zustand der Entrückung oder Gedankenlosigkeit induziert, der das Ich danach seiner Gefühle und Gedanken beraubt – aber nicht völlig. Eichmann fehlte ja nicht die Fähigkeit, in den Spiegel zu schauen und über seine mimetische Pathologie aus kritischer Distanz nachzudenken. Zeitweise ist er sich tatsächlich dessen völlig bewusst, dass der Spiegel, den er während des Prozesses errichtet, nicht nur eine Gelegenheit für das Publikum darstellt, seine Bewertungen zu projizieren, sondern auch eine Gelegenheit zur Selbstkritik. In einer Wendung, die den imitativen und unbewussten Grundlagen einer Identität, die keine war, Glaubwürdigkeit verleiht, erkennt er nach Hitlers Untergang:

[Ich habe] nunmehr ein führerloses und schweres Eigenleben zu führen [...], ich [konnte] mir an keiner Stelle irgendwelche Richtlinien geben lassen [...], von keiner Seite [kamen] Befehle und Weisungen [...], keinerlei einschlägige Verordnungen [waren] heranzuziehen [...] – kurz, ein bisher nicht gekanntes Leben [tat sich auf]. (in Arendt, 2011, S. 106)

Ein individuelles Leben ist in der Tat schwer aufrechtzuerhalten, sowohl in mimetischen als auch in hypermimetischen Zeiten, unter faschistischen Regimes und zu Zeiten, die vom Schatten der (neuen) faschistischen oder autoritären Phantome heimgesucht werden. Der Fall Eichmanns ist natürlich einzigartig; das unaussprechliche Grauen, mit dem sein Name verknüpft ist, beispiellos. Doch, da autoritäre Führer, die (neue) faschistische Maßnahmen vorantreiben, sich wie ein Pilz auszubreiten drohen und von der Oberfläche neuer Medien getragen werden, die im Zentrum stehen sollten, wollen wir Eichmanns Worte als Warnung nehmen, aber auch als eine Aufforderung dazu, ein individuelles Leben zu führen.

Die Warnung betrifft die Kräfte der Mimesis, eine gemeinsame mimetische Pathologie zu erzeugen, die in verschiedenen Graden und unter unterschiedlichen politischen Umständen sich potenziell ansteckend ausbreiten kann wie ein Pilz, dessen Rhizom bis in die Gegenwart reicht. Die Zahl spektakulärer Lügen, die performativ auf Massenmedienkanälen verkündet

wurden, welche täglich Propaganda verbreiten, um antidemokratische politische Maßnahmen auf der extremen Rechten in Europa oder in den USA zu verteidigen und aggressiver noch in autoritären Ländern wie Russland und China, erfordert sowohl eine Verpflichtung auf (neue) faschistische Ideen in der Theorie als auch die bewusste Fähigkeit bürokratischer Geister, eine Rolle gedankenlos aufzuführen, die von der herrschenden Regierung in der Praxis vorgezeichnet wurde. Bislang bringen diese jüngeren Fälle keinen Typ des Bösen hervor, der dem Fall äquivalent ist, den wir betrachtet haben; doch die Banalität der fraglichen Figuren sollte uns nicht dazu führen, die ansteckenden Gräueltaten zu unterschätzen, die im Atomzeitalter immer noch zu eskalieren drohen, wenn wir nicht schleunigst mit der Komplexität der Mimesis zurechtkommen.

Arendt hob die mimetischen Kräfte nicht genügend hervor, die bei der Banalität des Bösen am Werk sind und ließ sein Pathos im Hintergrund ihres Versuchs, Eichmann zu verstehen. Ihr fehlte eine Theorie der Mimesis, um Eichmanns mimetischer Patho(-)logie gerecht zu werden. Arendts Aufmerksamkeit auf die Einzigartigkeit einer Vielheit von Schauspielern in der *vita activa*, verdoppelt durch ihre Abneigung, die Macht der Gefühle durchzudenken, werfen einen Schatten auf die unpersönlichen magnetischen Kräfte der *vita mimetica*. Das sind gerade die Kräfte, die *Homo mimeticus* aus dem Schatten herauszubringen versucht, damit die Mimetic Studies sie in Zukunft berücksichtigen können.

Und doch hat Arendt rasch erkannt, dass Eichmanns „Gedankenlosigkeit“, obwohl sie extrem war, nicht auf seinen Fall allein beschränkt werden sollte, sondern sich durch Ansteckung mittels neuer Kommunikationstechnologien auszubreiten droht. Wie sie in *vita activa* (1958) warnte, laufen wir Gefahr, zu „von allem Geist und allen guten Geistern verlassene[n] Kreaturen [zu werden], die sich hilflos jedem Apparat ausgeliefert sehen, den sie überhaupt nur herstellen können, ganz gleich wie verrückt oder wie mörderisch er sich auswirken möge“ (Arendt, 2008, S. 1). Die Risiken haben seither exponentiell zugenommen. Daher rührt die Dringlichkeit, die unbewussten Kräfte der Mimesis zu betrachten, die anhand von neuen digitalen Medien neu geladen werden, um Subjekte vom Körper zum Geist, von Gefühlen zu Gedanken, vom Pathos zum Logos – und umgekehrt – zu infizieren, damit wir zwar nicht völlig immun, aber zumindest auf der Hut vor der Ausbreitung (neuer) faschistischer Patho-logien sind.

Aber die Mimesis selbst, so füge ich gleich hinzu, geht über Gut und Böse hinaus. Sie ist nicht nur für den alten und neuen Faschismus konstitutiv; sie kann auch verwendet werden, um gegen den Faschismus zu kämpfen. Wenn sie Pathologien des Bösen erzeugt, die Teil des Problems



sind, kann die Mimesis auch *Patho-logien* bekräftigen, die eine Vielzahl demokratischer Lösungen eröffnen, welche dank inspirierender Vorbilder Umwandlungen zum Besseren erzeugen können.<sup>163</sup> Darin liegt vielleicht Eichmanns Aufforderung an zukünftige Generationen, nämlich die Aufforderung, das individuelle, aber immer noch mimetische Leben zu führen, das er „selbst“ nicht führen konnte. Trotz ihres anti-mimetischen Fokus auf individueller „Einzigartigkeit“ gelangte Arendt schließlich nahe an eine Würdigung der Kräfte der Mimesis, als sie erkannte, dass der *logos* der Wahrheit nicht von Praktiken der Nachahmung getrennt werden kann. Wie sie es in einem Essay mit dem Titel „Wahrheit und Politik“ formulierte: „Die philosophische Wahrheit kann nur dann ‚praktisch‘ werden und das Handeln inspirieren, ohne die Regeln der Bereiche des Politischen zu verletzen, wenn es ihr gelingt, in Form eines Beispiels in Erscheinung zu treten.“ (2000c, S. 561). Und was ist ein Beispiel, wenn nicht ein mimetisches Vorbild, dessen Kräfte vor allem affektiv sind, das aber dennoch Gedanken erzeugen kann?

Nach einem langen Kampf mit einem komplexen Fall unter dem Bann des Bösen gelangte Arendt zu der Erkenntnis, dass die Mimesis auch zum Guten anregen kann und dass man mimetischen Phantomen durch ein mimetisches Gegengift entgegenwirken kann. So schließt sie ihre agonistische Auseinandersetzung mit Eichmann mit folgender Einsicht ab: „Beispiele lehren oder überreden durch Inspiration, sodass immer dann, wenn wir eine mutige oder gute Tat vollziehen, es so ist, als ob wir jemand anderen nachahmten.“ (2000c, S. 561). Mit dieser affirmativen, vielleicht „banalen“, aber sicherlich mimetischen, allzumimetischen Bemerkung bringe ich diesen komplexen Fall zum Abschluss.

---

<sup>163</sup> Zur Entstehung der mimetischen Wende – oder *Rück-kehr* der Mimesis – in der zeitgenössischen politischen Theorie, die im gegenwärtigen Dialog mit dem *Homo mimeticus* das demokratische/pluralistische Potenzial der Kräfte der Mimesis unter den verschiedenen Rubriken der „Politik der Schwarmbildung“, „Zufluss und Abfluss“ und „anbrandende Demokratie“ betont, siehe Connolly, 2017a; Bennett, 2020; und Cavarero, 2020.

## KAPITEL 8: LEBHAFTE MIMESIS

Ein Phantom stieg vor mir auf mit argwöhnischem Blick,  
Schrecklich in seiner Schönheit, seinem Alter und seiner Macht.

– Walt Whitman, *Leaves of Grass*

„Was soll ich davon denken!“, sagte Zarathustra.

„Bin ich denn ein Gespenst?“

„Aber es wird mein Schatten gewesen sein. Ihr hörtet wohl schon Einiges vom Wanderer und seinem Schatten?“

Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*

Eine Theorie der Politik der Mimesis im Anthropozän kann nicht auf menschliche Handlungen beschränkt werden, wie Roger Caillois uns bereits zu erwägen aufforderte – gleichgültig, wie mimetisch diese Handlungen auch im 21. Jahrhundert sein mögen. Sie muss auch die handlungsartige Macht nichtmenschlicher Kräfte in Betracht ziehen, die auf die Menschen durch eine spiralförmige Schleife zurückwirken, die lebendige Dinge in mimetische Dinge verwandeln – und umgekehrt. Diese Schleife, deren paradoxer Form wir in den vielfachen Wiederholungen der alten, modernen und zeitgenössischen Inkarnationen der Mimesis, die dieses Buch ausmachen, begegnet sind, drängt uns dazu, den *Gegenstand*, den diese nichtmenschlichen und menschlichen Perspektiven miteinander teilen oder gemein haben könnten, neu zu zeichnen.

Dass lebendige und mimetische Dinge zwei Hände derselben Zeichnung von Homo mimeticus sind, die wir von Anfang an skizziert haben, kann anfänglich überraschen. Schließlich deutet das „Neue“, das jüngeren theoretischen Ansätzen innewohnt, wie etwa dem neuen Materialismus, die über die Trennung zwischen Natur und Kultur hinausgehen, auf eine ursprüngliche Bestrebung hin, die anscheinend mit einem alten Begriff wie „Mimesis“ unvereinbar ist. Und dieser Unterschied wird anschließend verdoppelt, wenn wir uns daran erinnern, dass der nonhuman turn, der von objektorientierten Ontologien befürwortet wird, einen Schatten auf langfristige anthropozentrische Tendenzen im abendländischen Denken wirft, die die menschliche Subjektivität als privilegiertes Objekt oder vielmehr Subjekt der Forschung auszeichnen – einschließlich diagonaler Untersuchungen der allzumenschlichen Tendenz, exemplarische Vorbilder nachzuzahlen. Und doch ist es gerade die Problematik des mimetischen Subjekts, die bei der Morgendämmerung objektorientierter Wendungen über das Menschliche hinaus notwendig in der Schwebelage gelassen wurde und die jetzt

zurück-kehrt, um den nonhuman turn auf gespenstische Weise in Frage zu stellen, zu stören, vielleicht sogar zu verfolgen und neue Generationen von Theoretikern zu drängen, die ansteckenden, affektiven und äußerst suggestiven Kräfte der Mimesis neu zu bewerten. Wenn moderne Figuren aus der Romantik diese Kräfte als „Mitgefühl“ bezeichneten, setzt dieses Buch den Bau einer diagonalen Brücke zwischen den Modernen, den Alten und den Zeitgenossen fort, indem es dieselben Kräfte unter die vielgestaltige Rubrik des mimetischen *pathos* einordnet.

Inzwischen haben wir reichlich Belege dafür gesehen, dass Mimesis ein unübersetzbarer Begriff ist, den wir nicht automatisch auf einen stabilisierenden Spiegel, ein realistisches Bild oder eine transparente Repräsentation der Wirklichkeit einschränken sollten – wenn auch nur deshalb, weil Stabilität, Realismus und Repräsentation nur die beruhigendsten Seiten eines vielgestaltigen Begriffs sind, der seine Form und Farbe ändert, um sich chamäleonartig an verschiedene Zeiten und Umgebungen anzupassen und auch in nicht-menschliche Umgebungen hineinzureichen. Obwohl die Mimesis in der Romantik zu verschwinden scheint, weil sie von Originalitätsängsten heimgesucht wird, zeigen einflussreiche Fallstudien im 20. Jahrhundert, dass dieser Phantombegriff überhaupt nicht verschwand. Im Gegenteil, er animiert ansteckende Einflüsse, die das rationale Ideal eines einzigartigen, autonomen und eigenständigen Subjekts, Selbst oder Ich, das auch weiterhin einen politischen Schatten auf den Westen und die Erde im allgemeineren Sinne wirft, in ihren Bann ziehen.

Diese mimetischen Einflüsse sind, wie wir gesehen haben, heterogener Natur; sie umfassen Mimikry, Identifikation, affektive Ansteckung, Hypnose, Suggestion, Trance, Spiegelreflexe und andere destabilisierende Affekte, deren distinktive Merkmale zumindest doppelt sind: Auf der wohlbekannten, vorherrschenden Seite verwischt die Mimesis die Grenze, die die Wahrheit von Lügen, Originale und Kopien, Wirklichkeiten und Schatten oder Wirklichkeitsphantome trennt, in Übereinstimmung mit einer vertikalen idealistischen und transzendentalen Ontologie, die zwar von der Materialität des Lebens weit entfernt ist, doch schon im Denken Platons nicht völlig von ihr getrennt werden kann; auf der untergeordneten, weniger bekannten, doch nicht weniger wichtigen Seite haben wir immer wieder gesehen, dass die Mimesis die eigentlichen Grenzen der Individuation verwischt und horizontale Kontinuitäten zwischen dem Selbst und den anderen, Geist und Körper, bewussten Handlungen und unbewussten Reaktionen einführt, die von einem Ich Besitz ergreifen, das nicht eines, sondern doppelt oder vielfach ist, wodurch ein Phantom-Ich erzeugt wird, das in iniger Verbindung mit der Materialität des Lebens steht. Es ist diese zweite,

immanente, affektive und materialistische Tradition, die gegenwärtig eine mimetische Wende oder *Rück-kehr* der Aufmerksamkeit auf die vitalistische Seite des Homo mimeticus bei neuen materialistischen Strängen der politischen Theorie hervorbringt, die ihre Aufmerksamkeit zuvor auf lebendige Angelegenheiten gerichtet hatten und jetzt auch in die lebhafteste Mimesis verstrickt sind. Darauf deutet zumindest unsere Begegnung mit der nordamerikanischen Politiktheoretikerin, Umweltdenkerin und Befürworterin des neuen Materialismus, Jane Bennett, hin.<sup>164</sup>

Nachdem die Problematik des Subjekts in einem einflussreichen Buch für den neuen Materialismus mit dem Titel *Vibrant Matter* (2010) (dt.: *Lebhafteste Materie*, 2020a) „suspendiert“ wurde, schließt sich Bennetts neues Buch *Influx & Efflux* (2020b) mit einer lebensbejahenden Genealogie des Homo mimeticus zusammen, um die mimetische Wende oder *Wieder-kehr* voranzutreiben. Aus verschiedenen, aber miteinander verwobenen Perspektiven fördern wir beide die vitalen Kräfte unterschwelliger Einflüsse, die dualistische Grenzen (Selbst/anderer, Geist/Körper, menschlich/nichtmenschlich) überbrücken, um die Möglichkeit mimetischer Verwandlungen zum Besseren zu behaupten. Dabei beruft sich Bennett auf eine heterogene Tradition, die an der Schnittstelle von Prozessphilosophie, politischer Theorie, moderner Literatur und mimetischer Forschung steht, um mit Walt Whitman als hauptsächlichem Forschungsobjektiv die positive, handlungsartige und nichtanthropozentrische Lebendigkeit der Materie anhand einer entstehenden Auffassung des Subjekts zu bekräftigen, das nicht singular, sondern plural, nicht autonom, sondern relational, nicht starr, sondern plastisch und geisterhaft ist – und dadurch das Ich für nichtmenschliche Einflüsse zu öffnen, die den zunehmend vielgestaltigen Erscheinungsformen dessen, was ich mit Nietzsche als Hauptinspirationsquelle als *The Phantom of the Ego* (2013) bezeichnet habe, eine neue und zeitgemäße Lebendigkeit verleihen.

Mein Ziel in diesem Kapitel ist also, eine diagonale Brücke zwischen dem neuen Materialismus und den mimetischen Forschungen zu bauen, die wir mit Nietzsche und Caillois begonnen haben, und zwar in Gesellschaft von Bennetts kürzlicher mimetischer Wende der Aufmerksamkeit auf relationale, affektive, manchmal ängstliche, aber immer ansteckende und lebendige Einflüsse. Diese Brücke befindet sich einerseits zwischen dem,

<sup>164</sup> Diese Begegnung, möchte ich präzisieren, fand in der materiellen Welt statt, als ich von 2013 bis 2016 eine Gaststelle an der Johns Hopkins University innehatte. Sie begann informell in Gesprächen, die in einer lebhaften Lesegruppe stattfanden und verwirklichte sich in Veröffentlichungen, die jetzt den neuen Materialismus und die mimetischen Studien in einer freundschaftlichen Zusammenarbeit miteinander verweben.

was wir der Einfachheit halber als neue materialistische Wende bezeichnen könnten, die auf die „Ding-Macht“ (Bennett, 2020, S. 29) achtet, welche die Handlungsfähigkeit über nichtmenschliche Aktanten verteilt, welche für *Vibrant Matter* zentral sind, und andererseits einer Rück-kehr der Aufmerksamkeit zu den vielgestaltigen Kräften der Mimesis, die die Kluft zwischen dem Menschlichen und Nichtmenschlichen als eine Erscheinungsform dessen überbrücken, was Nietzsche als „Willen zur Macht“ bezeichnete und ich unter die Rubrik des „mimetischen Pathos“ eingeordnet habe. Wie wir gleich sehen und spüren werden, konvergieren diese beiden miteinander verwobenen Perspektiven auf eine durchlässige, unpersönliche und relationale Auffassung des Selbst, Ich oder Phantom von ich, das jetzt schattenhaft die affektiven und materiellen Flüsse animiert, die durch das fließen, was Bennett im Anklang an Whitman „Zufluss und Abfluss“ nennt.

Eine Brücke ist zwar ein unsicherer Zwischenraum, der die Möglichkeit von Begegnungen gestattet, die ebenso materiell wie affektiv sind, die ebenso auf der Ding-Macht wie auf der Kraft des Mitgefühls beruht. Erinnern wir uns daher zu Beginn daran, dass für die theoretischen Stimmen, auf die sich Bennett in *Influx & Efflux* beruft, insbesondere Walt Whitman, aber auch Henry Thoreau, Alfred Whitehead, Roger Caillois, Gilles Deleuze und Harold Bloom, ähnlich wie für die modernen Stimmen, auf die ich mich stütze, in erster Linie Nietzsche, aber auch D. H. Lawrence, Joseph Conrad, Georges Bataille, Roger Caillois und Philippe Lacoue-Labarthe, Mitgefühl vor allem bedeutet „mitfühlen anstatt ein Gefühl für etwas haben“ (Lawrence, 2002, S. 158) – also ein *sym*-pathos oder geteiltes Pathos, das für ein multiples und durchlässiges Ich wesentlich ist, welches gegenüber der Außenwelt offen ist. Wie Bennett es auch ausdrückt: „Was jedes bewusste Pathos des Mitgefühls antreibt, ist also diese apersonale Mimesis, die immer schon im Spiel ist.“ (2020b, S. 97). Das ist dieselbe apersonale Mimesis, die wir in diesem Buch gezeichnet und neu gezeichnet haben.

Einen Schritt weiter wird dieses Pathos dann auch theoretisch geteilt, denn es verleiht dem, was ich als *Homo mimeticus* bezeichne, sowohl affektive als auch materielle Schwingungen, und zwar ebenso sehr, wie es die Mimesis in das hineinbringt, was Bennett *Zufluss und Abfluss* nennt. Während wir eine genealogische Brücke zwischen zwei mimetischen/materialistischen Traditionen in der Theorie bauen, ist es für Genealogen daher wichtig zu registrieren, dass die mimetischen Flüsse im Schreiben fließen, weil materielle Begegnungen bereits in der Wirklichkeit stattgefunden – und Spuren hinterlassen haben.<sup>165</sup> Das Denken, so haben wir

---

<sup>165</sup> Zu einer Stichprobe schriftlicher Spuren solcher Begegnungen, die bereits in den Kapiteln

von Anfang an betont, ist kein abstrakter oder begrifflicher Prozess, der auf eine *vita contemplativa* beschränkt ist, die keine Berührung mit der Materialität des körperlichen Pathos hat, wenn auch nur deshalb, weil diese immanenten materiellen Kräfte für die *vita mimetica* wesentlich sind, wie wir sie in Kapitel 2 bestimmt haben. Wie Bennett außerdem sagt, indem sie die „Sympathien“ kommentiert, um die es in Whitmans Versen geht, wird das denkende Subjekt

von umgebenden Tönen, Gerüchen, Texturen, Wörtern, Ideen und erotischen und anderen Strömungen durchflossen, von denen sich alle mit zuvor verinnerlichten Einwanderern vermischen und von ihnen „berührt“ werden, bis manche der eingefügten und nicht-mehr-ganz-fremden Materialien als Positionen, Dispositionen, Behauptungen und Verse „ausgeatmet“ werden. (2020b, S. xiii)

Dieser Prozess des Einatmens und Ausatmens, der für den Zufluss und Abfluss wesentlich ist, der den nonhuman turn kennzeichnet, beseelte auch schon das Pathos der Distanz, um das es bei der mimetischen Wende geht. Er beruht auf dem, was Bennett „eine ältere Definition des Mitgefühls als eine Physik der Anziehung (und Antipathien) zwischen durchlässigen Körpern“ nennt (S. 32), oder einem „Mitfühlen, das die Distanz respektiert.“ (S. 36). In diesem Gefühl in der Entfernung oder Pathos der Distanz sind mimetische Subjekte in materielle, verkörperte und ansteckende Prozesse des Anderswerdens verstrickt. Wir werden also einem der wichtigsten methodologischen Prinzipien unserer Theorie des Homo mimeticus treu bleiben, wenn wir unsere Aufmerksamkeit sowohl dem Pathos von Begegnungen als auch der Distanz der Genealogie (vom Griechischen *genea*, Zeugung, Abstammung; *logos*, Diskurs, Theorie, von *legein*, sprechen, sagen) zuwenden; d. h. ein *logos* über eine lebhafte Mimesis, die über menschliche und nichtmenschliche binäre Gegensätze hinausgeht, um miteinander verwobene Thematiken zu erklären, die sowohl für die materialistische als auch für die mimetische Wende oder *Wiederkehr* entscheidend sind.

Meine Wette lautet also, dass durch eine ausdrückliche Überbrückung dieser genealogisch verwandten Perspektiven eine lebendige Konzeption der Mimesis auch weiterhin aus den beiden zeichnenden Händen hervorgeht, die jetzt die Schattengrenze verwischen, welche das Menschliche vom Nichtmenschlichen, subjektorientierte Ontologien von objektorientierten Ontologien, das Pathos des Mitgefühls von der Distanz von *Patho-logien* trennt. Dabei wirft diese Brücke ein neues, vitales und vielleicht auch originelles Licht auf die dynamischen Flüsse, die die Subjektivität beständig

---

5 und 7 zum Teil registriert wurden, siehe Lawtoo, 2017, Bennett, 2017, Conolly, 2017b, Lawtoo, 2019c und jetzt Bennett, 2020.

für Einflüsse öffnen, welche sowohl affektiv als auch materiell sind; sie sind nicht nur willentlich und bewusst, sondern auch automatisch und unbewusst, beide offen für lähmende menschliche Pathologien, die die Grenzen der Individuation aufzulösen drohen und empfänglich für lebendige nicht-menschliche Prozesse, die für eine neue materialistische Poetik konstitutiv sind – eine mimetische Poetik, die auf den Zufluss und Abfluss eines geteilten Pathos oder *sym-pathos* achtet.

## MIMETISCHER ZUFLUSS & ABFLUSS: BEGEGNUNGEN

*Influx & Efflux* ist in vielen Hinsichten ein persönliches, subjektives, vielleicht sogar intimes und auf Erfahrung beruhendes Buch, das eine neue Wende in Jane Bennetts Denken und Schreiben markiert. Das ist nicht einfach deshalb so, weil sie jetzt die Frage nach dem „Ich“ oder „Selbst“ in den Vordergrund rückt, die in *Lebhafte Materie* „eingeklammert“ war, um ihre politische Theorie auf unmerkliche, unterschwellige, aber mächtige Einflüsse abzustimmen, die durch das Selbst fließen und „als äußerst lokal und äußerst persönlich erlebt“ werden (Bennett, 2020b, S. xii) – obwohl diese politischen Einflüsse, wie wir sehen werden, ein ästhetisches Gefühl und eine genealogische Sensibilität erfordern, um registriert werden zu können. Dieses Buch ist auch nicht allein deshalb persönlich, weil Bennett sich jetzt in erster Linie auf den amerikanischen Dichter Walt Whitmann konzentriert, der das Selbst und die Vielheiten, die es enthält, zu seinem bevorzugten Brennpunkt des Experimentierens anhand einer Art des poetischen Schreibens machte, das, wie er in einem Brief schreibt, den Bennett zu Beginn zitiert „„persönlich, bekennd und ein *bunt gemischtes* Produkt ist““ (S. xvi) – obwohl diese Beschreibung, wie wir sehen werden, einen Schritt weiter auch für *Influx & Efflux* gilt. Sowohl die subjektive als auch die poetische Perspektive sind sichtlich konstitutiv für die persönliche, auf Erfahrungen beruhende, manchmal bekenntnishafte und existenzielle Dimension dieses unzeitgemäßen Buches und finden in den verschiedenen Kapiteln einen bunt gemischten Ausdruck.

Aber um unmittelbar die weniger offensichtliche, aber nicht weniger mächtige Triebkraft in den Vordergrund zu rücken, die wie eine unsichtbare Unterströmung durch alle Kapitel hindurchfließt, um ein durchlässiges, plastisches und durchdringbares Selbst oder Ich voranzubringen, das für äußere (nicht)menschliche Einflüsse offen ist, ist es nötig, die diagnostische Aufmerksamkeit auf folgende genealogische Frage zu richten: Was haben Begriffe wie „Mitgefühl“, aber auch „Einfluss“, „nervliche Mimikry, spiritueller-sexueller Magnetismus, Neuromimesis“ (S. 29), eine mi-

metische Kommunikation zwischen Geist und Körper namens „Pathognomie“ (S. 19), oder „eine automatische Biomimesis, die die Individuation zerstört“ (S. xvii) und verwandte Begriffe miteinander gemein? Wie der Schlüsselbegriff des „Mitgefühls“ bereits andeutet, teilen sie die Sorge um eine Art von mimetischem *pathos*, das für unsere Theorie der Mimesis fundamental ist, das insofern unpersönlich oder apersonal ist, als es die Grenzen zwischen dem Selbst und anderen, dem Menschlichen und dem Nichtmenschlichen häufig „unterhalb des Bewusstseins“ (S. xvii) verwischt, und auf dem operiert, was wir als mimetisches Unbewusstes bezeichnen. Dabei *trans*-formiert es – d. h. bildet anhand einer Trance, die „Geisteszustände verändert“ (S. xv) – eine unzeitgemäße Auffassung der Mimesis, die spiegelbildliche Einflüsse als *via regia* zu Bildungen des Subjekts und plastischen Umwandlungen besitzt. Wenn wir diese Themen als zentral für die lange Genealogie des Homo mimeticus ansahen, die sich von der Antike bis zur Moderne erstreckt und bis in die Gegenwart hineinreicht, beseelen sie jetzt auch den neuen Materialismus.

Bennetts Auffassung des Mitgefühls, das einem durchlässigen, plastischen und erweiterten „Ich“ Form verleiht, unterscheidet sich von den herrschenden Auffassungen des Begriffs im 19. Jahrhundert in zwei bedeutenden Hinsichten, die mit der mimetischen Wende im Einklang stehen. Erstens macht sie deutlich, dass wir die Flüsse des *sym-pathos* in Whitmans Dichtung sowie auch in den Schriften von Thoreau und anderen, nicht als ein Gefühl *für* das Leiden oder Pathos des anderen im Sinne persönlicher oder religiöser moralischer Gefühle übersetzen sollten, Gefühle, die im Christentum – das Nietzsche als „Religion des Mitleids“ bezeichnete – eine Moral und einen transzendentalen Imperativ finden. So schreibt Bennett beispielsweise, dass „Whitman ein Ich entwickelt, das, obwohl es immer noch Christus‘ Liebe für die Armen und Schwachen nachahmt, nicht so sehr einen Willensakt des Mitleids zu vollziehen scheint, als es körperlich vom Kreislauf der Schmerzen ‚besessen‘ ist.“ (2020b, S. 31). Sie präzisiert außerdem, dass Whitman Modernisten wie D. H. Lawrence viel näher steht, der im Anklang an Nietzsche ebenfalls eine nichtmoralistische Vorstellung von *sym-pathos* formuliert, die auf einer widersprüchlichen Spannung oder einem Schwanken zu und weg von dem Pathos des anderen beruht, das Bennett folgendermaßen beschreibt: „Lawrence behauptet beispielsweise ein Whitmansches Mitgefühl, das nicht als restlose Verschmelzung erscheint [...], sondern als ein Mit-fühlen, das die Distanz respektiert und die Unterschiede zwischen jedem Wesen aufrechterhält.“ (S. 36). Wie wir immer wieder gesehen haben, nennt Nietzsche diese schwebende Schwingung zwischen Gefühl und Distanz das *Pathos der*



*Distanz* und identifiziert dadurch eine Pendelbewegung zwischen mimetischem Pathos und kritischer Distanz, die besonders für D. H. Lawrence und für Untersuchungen der Moderne im Allgemeinen zentral ist.<sup>166</sup> Zweitens sollte das Whitmansche Mitgefühl, das Bennett im Zentrum des demokratischen (amerikanischen) Pluralismus postuliert, nicht voreilig mit bedeutenden Stimmen der Romantik verwechselt werden, wenn auch nur deshalb, weil es nicht auf den transzendentalen Kräften dessen beruht, was (britische) romantische Dichter unter die Kategorie einer organischen oder primären „Einbildungskraft“ einordneten – d. h. eines poetischen Vermögens, das, wie wir gesehen haben, in seiner Kantschen Variante eine Rolle in Arendts politischer (Fehl-)Deutung von Eichmanns Unfähigkeit zu denken eine Rolle spielte.

Die Vorstellungskraft, wie sie von Denkern theoretisch gefasst und von Dichtern inszeniert wird, ist stattdessen beseelt von einem widersprüchlichen Druck und Zug zur Mimesis und weg von ihr. Auch wenn sie in der antimimetischen Figur des romantischen Genies Ausdruck fand, das spontan „mit mächtigen Gefühlen überfließen“ kann (Wordsworth, 2005, S. 490), bleibt die romantische Einbildungskraft dennoch auf der „Wiederholung“ einer „ewigen“ schöpferischen Macht gegründet, die ihren Ausdruck in der Imitation eines „unendlichen *Ich bin*“ findet (Coleridge, 2005, S. 504). Ein solches fantasievolles „Ich“ bringt schöne und erhabene Gefühle zum Ausdruck, die für die romantische Poetik zentral sind und aus dem Inneren wie eine „Lampe“ nach außen scheinen, um M. H. Abrams‘ anti-mimetische Metapher in *The Mirror and the Lamp* (1953) (dt.: *Spiegel und Lampe*, 1978) zu entlehnen.<sup>167</sup> Es ruft auch „Einflussängste“ hervor, die Dichter, die auf der Suche nach Originalität sind, „einige [Einflüsse] zu unterdrücken und sich an andere zu erinnern.“ (Bloom, 1989, S. 332), wie Harold Bloom in seiner immer noch ödipalen Darstellung der dichterischen Schöpfung aus einem agonistischen Kampf mit Vorgängern bemerkte, einem romantischen Wettkampf, der, wie ich an anderer Stelle erörtert habe, Darstellungen mimetischer Begierden prägt, die immer noch in die „romantische Lüge [mensonge romantique]“ autonomer Originalität verstrickt sind (Girard, 1965).<sup>168</sup> Das bedeutet auch, dass dieses romantische Ich oder Ego

<sup>166</sup> Über Mitgefühl als geteiltes *pathos* aus der Distanz bei Lawrence und Nietzsche siehe Lawtoo, 2013, S. 3–6, 30–45, 150–162 und Lawtoo, 2020.

<sup>167</sup> Wenn Abrams die Unterscheidung zwischen Spiegel und Lampe verwendet, um einen Wandel vom Realismus (Spiegel) zur Romantik (Lampe) anzudeuten (Abrams, 1953), kehre ich das Bild um, um eine *Rückkehr* zur Mimesis anhand von Spiegelungsreflexen anzudeuten, die nicht auf einen realistischen Spiegel beschränkt sind, sondern stattdessen das poetische Ich betreffen.

<sup>168</sup> Wie sowohl der Begriff der „Verdrängung“, auf den sich Bloom beruft, als auch die Tri-

weniger horizontal geneigt ist, Eindrücke von anderen anzuerkennen, seien sie menschlich oder nichtmenschlich, die die Kraft haben, Spiegelungsreflexe in einem multiplen, doch endlichen, verkörperten und phantomhaften Ich zu erzeugen, das mit der Materialität des Lebens in Berührung steht. Ihre schöpferische Kraft, würde Bennett sagen, ist näher an der souveränen Autonomie von Zeus als an der demokratischen Unbekümmertheit eines demokratisch geneigten Ich.

Dieser *différend* (Streit) mit herrschenden romantischen Darstellungen des Mitgefühls, seien sie moralisch oder poetisch, mimetisch oder antimimetisch, steht unmittelbar im Einklang mit unserer Genealogie des Homo mimeticus. Er setzt die spezifische, immanente und unbewusste Dynamik eines Pathos voraus, das die Grenzen der Individuation überschreitet und unmittelbar geteilt wird, während es auch die Entstehung einer gewissen Distanz aus dem Zwischenraum zwischen Ich und Nicht-Ich erlaubt. Bennett nimmt zwar keinen Bezug auf britische Dichter, denn ihr Fokus liegt in erster Linie auf amerikanischen Dichtern und Denkern, aber sie bemerkt, dass einflussreiche Theoretiker des moralischen Mitgefühls, die ihnen vorhergehen, sich auf die romantische Kategorie der Einbildungskraft stützen, um das *pathos* des anderen zu vermitteln, was nur ein teilweise gemeinsames *sym-pathos* ist. Adam Smith, der in *The Theory of Moral Sentiments* (1759) (dt.: *Theorie der ethischen Gefühle*, 2010) bekanntlich Mitgefühl als „unser Mitgefühl mit jeder Art von Affekten“ bestimmte (Smith, 2010, S. 8) ist ein solcher Fall. Smith postuliert tatsächlich, dass Begegnungen von Angesicht zu Angesicht mit dem Pathos der anderen Person in der Regel von einer geistigen „Repräsentation“ oder „Idee“ vermittelt sind, die er im Vermögen der Einbildungskraft verortet. Wie er es formuliert:

Vermöge der Einbildungskraft versetzen wir uns in seine Lage, mit ihrer Hilfe stellen wir uns vor, daß wir selbst die gleichen Martern erlitten wie er, in unserer Phantasie treten wir gleichsam in seinen Körper ein und werden gewissermaßen eine Person mit ihm; von diesem Standpunkt aus bilden wir uns eine Vorstellung von seinen Empfindungen und erleben sogar selbst gewisse Gefühle, die zwar dem Grade nach schwächer, der Art nach aber den seinigen nicht ganz unähnlich sind.“ (2010, S. 6)

---

angulation mit Vaterfiguren und Begierden, die für Bloom und Girard wesentlich sind, bestätigen, stehen beide Modelle in der Schuld einer Freudschen Tradition des Unbewussten, die sie durch einen romantischen Wettkampf umzustürzen versuchen, welcher Einfluss Spuren ausstrahlt – ein romantischer Schachzug, der im Gegensatz zu einer modernistischen Genealogie steht, die auf dem mimetischen Wettkampf beruht (siehe Lawtoo, 2023a, S. 45–57).

Es gibt in der Tat einen gewissen Platonismus, der in dieser Theorie moralischer Gefühle spukt. Smith zufolge scheint eine Idee oder Repräsentation erforderlich zu sein, um in einer gewissen Entfernung das Pathos des anderen zu empfinden. In einem Kommentar zu dieser Passage betont Bennett zu Recht, dass die „Als-ob“-Dimension dieser mimetischen Erfahrung einen Umweg über eine innere (oder reflexive) Subjektivität voraussetzt, um einen teilweisen Zugang zum (verkörperten) Pathos des äußeren anderen zu gewinnen. Wie sie es kritisch formuliert, ist es für Smith „nur durch einen Umweg über das eigene reflexive Innere möglich, in die Gefühle einer anderen Person ‚einzutreten‘ – und dann nur ‚als ob‘.“ (Bennett, 2020b, S. 28). Tatsächlich ist diese „Als-ob“-Erfahrung nicht so sehr deshalb mimetisch, weil sie zu einem unmittelbar geteilten Pathos mit dem anderen führt, sondern weil sie auf einer rationalen Vermittlung beruht, die von einer Idee oder geistigen Repräsentation abhängt, welche aus der Entfernung vermittelt wird.

Es gibt also ein Pathos der *Distanz*, das dieser romantischen Theorie des *sym*-pathos innewohnt. Smith bestätigt diesen Punkt, wenn er etwas später fortfährt: „Wenn schon die äußere Erscheinung von Kummer und Freude uns die gleichen Gemütsbewegungen – wenigstens in einer gewissen Stärke – einflößt, so kommt dies daher, daß sie in uns die allgemeine Vorstellung von irgendeinem Glück oder Unglück erweckt, das denjenigen betroffen haben muß, an dem wir sie beobachten;“ (Smith, 2010, S. 9). Das ist immer noch eine einflussreiche Theorie darüber, wie wir Zugang zum Geist anderer gewinnen, die auf eine Reihe von Philosophen einen Einfluss ausübte, welche ihre Aufmerksamkeit auf Mitgefühl oder Mitleid richteten.<sup>169</sup> Sicher kann man sagen, dass bis zum heutigen Tag Ideen der Repräsentation Theorien des Geistes in der analytischen Tradition, aber nicht nur dort, weiterhin dominieren. Ihre grundlegende Annahme ist, dass ei-

<sup>169</sup> Beispielsweise steht Schopenhauers vermittelte Theorie des Mitgefühls in der Schuld von Smith, bereitet aber auch den Weg für eine unmittelbarere Theorie des Mitleids, die Nietzsche wiederholen wird (siehe Lawtoo, 2013), S. 40–45) und die auch mit Whitman übereinstimmt. Interessanterweise lässt selbst Smith eine direktere mimetische Möglichkeit offen, wenn er schreibt: „In manchen Fällen mag es den Anschein haben, daß Sympathie aus dem bloßen Anblick einer bestimmten Gemütsbewegung an einer anderen Person entstehe. In manchen Fällen mag es geradezu scheinen, daß die Affekte sich in einem Augenblick von einem Menschen auf einen anderen übertragen, und zwar bevor dieser noch irgendwelche Kenntnis davon hat, was es war, das in der zunächst betroffenen Person jene Affekte auslöste. Kummer und Freude z. B. bewirken, wenn sie in Blick und Gebärden eines Menschen stark zum Ausdruck kommen, auch im Zuschauer sofort eine gleiche, schmerzliche oder freudige Gemütsbewegung eines gewissen Grades. Ein lächelndes Gesicht wirkt auf jeden, der es sieht, aufheiternd, eine sorgenvolle Miene andererseits erweckt Traurigkeit.“ (Smith, 2010, S. 8f.)

ne vermittelte Erkenntnis oder rationale Distanz, die auf einer Vorstellung der Gründe des Leidens beruht, darüber entscheidet, ob einem Pathos tatsächlich vom Selbst zu anderen zu fließen gestattet wird oder nicht, um ein geteiltes Pathos zu werden. Kurz, eine rationale Vermittlung, die auf einer Repräsentation in einem willensbegabten, rationalen Subjekt beruht, hält die Kräfte des mimetischen Pathos in sicherer rationaler Entfernung.

Nun vereint Bennett gegen vermittelte Auffassungen von Mitgefühl, die die Innerlichkeit eines autonomen Ich voraussetzen, welche in den analytischen Strängen der Theorie des Geistes und der politischen Theorie immer noch vorherrschen, ihre Kräfte mit der Genealogie des *Homo mimeticus*, die wir von Anfang an verfolgt haben, und richtet ihre Aufmerksamkeit stattdessen auf weniger vermittelte, verkörpertere und unbewusste Einflüsse, die für die relationale Dynamik des mimetischen Pathos konstitutiv sind: Wie sie es formuliert: „Was es bedeutet, ein Mitführender zu sein, besteht darin, sowohl bewusst als auch unbewusst an einer Atmosphäre mimetischer Beugung teilzuhaben.“ (Bennett, 2020b, S. 33). Unter anderem tut sie das, indem sie in der komprimierten, „prozessorientierten Syntax“ (S. xv) von Whitmans poetischen Zeilen einen Typ von „direkter affektiver Übertragung“ (S. 30) registriert, die in einem Mitgefühl wurzelt, welches die Kraft besitzt, ein poetisches/mimetisches Ich zu infiltrieren, das durchlässig, relational und durch eine „ungewöhnlich sensible Oberhaut“ gekennzeichnet ist (S. 74), eine erweiterbare Oberhaut, die Whitman dazu führt, folgenden Eindruck mit Pathos auszudrücken: „„Ich bin besessen! / Verkörpere in mir alle Wesen, geächtete oder leidende, / Sehe mich selbst im Gefängnis in der Gestalt eines andern.““ (S. 31). Für Whitman ist also wie für Schopenhauer, Nietzsche und andere Verfechter des mimetischen Unbewussten die Erfahrung des *sym-pathos* nicht durch eine Idee oder Repräsentation vermittelt, die nach einem transzendentalen Ich oder Ego modelliert wird; doch seine innere/äußere Erfahrung schwankt wie ein Pendel zwischen der Unmittelbarkeit des körperlichen Pathos und der Vermitteltheit der visuellen Distanz hin und her. Obwohl Whitmans Sprecher den Gesichtssinn als privilegierten Sinn betont, der ihn dazu führt, sich selbst „in der Gestalt eines anderen“ zu sehen, betont er auch, dass die Ausdruckskraft einer Besessenheit „verkörpert“ ist. Körper und Geist sind somit in eine physio-psychologische Erfahrung verwoben, die nicht unter der vollen Kontrolle des Bewusstseins steht und von einem immanenteren, relationaleren, und verkörperteren Unbewussten beseelt wird, dem wir bereits begegnet sind.

Um die „aktive Übertragung“ sympathetischer Einflüsse zu erklären, die vom Selbst zu anderen fließen, beruft sich Bennett nicht ausdrück-

lich auf die Freudsche Konzeption des Unbewussten, die in ödipalen Träumen einen Königsweg findet. Doch das bedeutet nicht, dass eine alternative vorfreudsche Konzeption des Unbewussten, die in einer physiopsychologischen Form magnetischer Entrücktheit wurzelt, nicht wesentlich für ihre Diagnose eines durchlässigen Selbst ist. Tatsächlich macht Bennett deutlich, dass die Dynamik des Mitgeföhls „über ‚eingebildete Projektion‘ oder psychologische ‚Identifikation‘“ hinausgeht (2020, S. 42) und deutet darauf hin, dass die Begriffe, die für Freuds Metapsychologie wesentlich sind, die unpersönlichen Flüsse hypnotischer Wirkungen nicht vollständig erfassen, die das Selbst oder Ego bis zum Punkt der Entrücktheit bzw. Besessenheit erweitern. Und zwar zu Recht, denn eine Genealogie des Unbewussten, die auf die Vorgeschichte der Psychoanalyse achtet, hat überzeugend gezeigt, dass allem Schein zum Trotz diese Freudschen Begriffe auch weiterhin implizit die traditionelle philosophische Kategorie des „Subjekts“ voraussetzen.<sup>170</sup>

Bennett stimmt unausdrücklich mit dieser Tradition überein. Obwohl sie bemerkt, dass der fragliche Einfluss „häufig unbewusst ist“ (2020, S. 29), stützt sie sich daher nicht auf eine Unterdrückungshypothese des Unbewussten, die auf einem ödipalen Mythos beruht. Stattdessen richtet sie ihre Diagnose an einer vorfreudschen, aber auch nachfreudschen Mimesishypothese aus, die auf veränderte Bewusstseinszustände achtet, welche ebenso physiologisch wie psychologisch sind, denn sie sind physiopsychologisch. „Mesmerismus“, suggestive „Einflüsse“, „automatische“ Reaktionen, „veränderte Zustände“ und andere relationale Prozesse, auf die sich Bennett beruft, um die Dynamik des *sym-pathos* zu erklären, überbrücken dualistische Grenzen, die Geist und Körper, das Selbst und die anderen, das Bewusstsein und das Unbewusste einfach einander entgegensetzen und Nachahmungsdispositionen erzeugen, die an der Schnittstelle von „Physiognomie“ und „Physiologie“ operieren – was sie als „phyz“ bezeichnet (S. 1) – und die Psychologie ebenfalls beugen. Wir können hinzufügen, dass solche physio-psychologischen Prozesse im 19. Jahrhundert nicht nur wohlbekannt waren; sie waren auch wesentlich für die Entdeckung des Unbewussten. Nach einem Jahrhundert, das von der „Freudschen Legende“ dominiert war, deckten Genealogen der Psyche ein vorfreudsches, verkörpertes und relationales Unbewusstes auf, das, wie der Psychologiehistoriker Henry Ellenberger in *Die Entdeckung des Unbewussten* (1973) überzeugend zeigte, eine lange und komplizierte Geschichte hat, die vom Mesmerismus bis zur Hypnose, von der Suggestion bis zum Einfluss reicht. Wie

<sup>170</sup> Siehe Borch-Jacobsen, 1988, 1992; Lawtoo, 2013, 2019a

wir in vorangehenden Kapiteln gesehen haben, beseelt dieses mimetische Unbewusste auch die Genealogie des Homo mimeticus.

Jane Bennett greift auf die genealogische Tradition eines verkörpernten, relationalen und mimetischen Unbewussten, das für ein erweitertes, durchlässiges und suggestibles Phantom-Ich verantwortlich ist, zurück und führt sie weiter. Sie tut das, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf unwillkürliche Reaktionen richtet, die volitionalen Darstellungen des menschlichen Handelns Schwierigkeiten bereiten und die sie unter die Rubrik von „nervlicher Mimikry, spirituell-sexuellem Magnetismus, Neuromimesis“ gruppiert (2020, S. 29), aber auch „Einfluss“, „Erotik“ und andere Flüsse apersonaler Affekte, die Bewegungen oder „Anziehungen und Wiederholungen“ (S. 97) erzeugen, sind mimetisch in dem immanenten Sinne, dass sie ansteckend sind, die Grenze zwischen dem menschlichen Selbst und (nicht)menschlichen anderen verwischen und auf einer allzumenschlichen Offenheit für ansteckende Kräfte beruhen, die das Subjekt anfällig für plastische Eindrücke von innen, aber auch empfänglich für spiegelbildliche Ausdrücke von außen machen. So erforscht Bennett in verschiedenen Kapiteln die verzweigten Kräfte dieses geteilten Pathos anhand von Henry Thoreaus Interpretation des „natürlichen Mitgeföhls“ und des Bewusstseins der „Anstrengung, die nötig ist, um die Grenzen der Individuation aufrechtzuerhalten.“ (S. 93); Alfred Whiteheads Diagnose der „Physiologie der affektiven Tönung“, die „nicht wahrgenommen wird“, da sie auf der „viszeralen“ Ebene operiert (S. 53); Caillois' surrealistische Diagnose der „Mimikry bei Tieren“, die, wie wir in Kapitel 5 gesehen haben, eine menschliche „Auflösung des Selbst“ induziert (S. 78), welche Pierre Janet als „legendäre Psychasthenie“ diagnostizierte. Währenddessen baut sie Brücken zu einigen der jüngsten empirischen Bestätigungen des Homo mimeticus – nämlich „Spiegelneuronen“ und „Plastizität“ des Gehirns –, während sie auch eine kritische Selbstreflexion über den Prozess des kreativen Schreibens selbst einschließt anhand von Praktiken der „Auslassung“ von Vorgängern, die Harold Bloom unter der Rubrik der „Einflußangst“ (S. 82) gruppierte – eine Angst vor der Dankesschuld, wie Bennett gegen Bloom präzisiert, die „im Unbewussten (oder vielleicht auch Whiteheads ‚Eingeweiden‘) operieren“ könnte. (S. 85).

Bennett und ich könnten nicht mehr übereinstimmen: Auf der Grundlage einer Genealogie des mimetischen Unbewussten, das offen für *sympathos* ist, wird ein erweitertes Phantom-Ich geboren. In einem charakteristischen persönlichen Ton, der vom Pathos der Selbsterkenntnis durchdrungen ist, bestimmt Whitman dieses Phantom folgendermaßen: „Ich selbst, verströmend, flutend, ein seltsam treibendes Phantom, jetzt hier gefesselt

und gefangen.“ (Whitman, 2009, S. 482). Und indem sie diese phantomhafte Figur in den theoretischen Fokus rückt, umreißt Bennett ihre Gestalt folgendermaßen: „Ein ‚Ich‘, das existenziell für Außenseiten offen ist, ist sowohl ein zutiefst *relationales* Wesen, das von apersonalen ‚Neigungen‘ durchdrungen ist, als auch ein zutiefst *zerbrechliches* Wesen, das für den ängstlichen Versuch anfällig ist, seine Poren zu schließen.“ (S. 64). Da dieses „Ich“ in eine Vielzahl von menschlichen und nichtmenschlichen Einflüssen eingebettet ist, sind die diskontinuierlichen Bemühungen um menschliche Abgeschlossenheit ein legitimer Versuch, im kontinuierlichen Fluss des unpersönlichen Pathos, das das Subjekt zu überwältigen droht, eine Distanz zu errichten. Es verlangt auch nach einer Verhandlung zwischen dem widersprüchlichen Druck und Zug eines Pathos der Distanz, aus dem unter günstigen Umständen ein anderes, weniger anthropozentrisches und relationaleres politisches Bewusstsein hervorgehen könnte.

Zusammengenommen impliziert das Phantom-Ich, das sich aus *Influx* & *Efflux* ergibt, eine Überprüfung nicht nur des Ichs, sondern auch der Vielheit der anderen, die wesentlich aus einer mindestens doppelten Perspektive mit ihm verbunden sind. Erstens, was damals für Whitman galt, bleibt jetzt für Bennett gültig: Ein tief gespaltenes Land verlangt nach pluralistischen Bemühungen, um die individuelle Physiologie – und somit auch die Psychologie – zu beugen oder zu neigen, und zwar weg von einem zunehmend von sich selbst absorbierten Ich zur Vielheit von eingewanderten anderen, was für eine pluralistische und ambitionierte Sicht des amerikanischen Selbst konstitutiv ist. Im Kielwasser (neuer) faschistischer Phantome braucht dieses Selbst dringend „Identifikationen über die Farbgrenze hinweg“, um über seine rassistische Geschichte hinauszugehen, die immer noch Teil der politischen Wirklichkeiten ist. Die kollektive Bekräftigung einer solchen „*demokratischen* Disposition“ (Bennett, 2020, S. 8) ist umso lebensnotwendiger in Zeiten, die von antidemokratischen und rassistischen Positionen geplagt sind, wie die Ausbreitung der Black-Lives-Matter-Bewegungen während der COVID-19-Pandemie in den USA und global zeigte. Zweitens, was für die mimetische Wende im neuen Materialismus gilt, gilt auch für die *Rückkehr* der Mimesis in den verschiedenen *Pathologien*, die den Homo mimeticus prägen. Tatsächlich konvergieren sowohl die objektorientierte als auch die subjektorientierte Perspektive auf dieselbe brüchige Auffassung des Phantom-Ichs, dessen vielfache (ideologische, digitale, verschwörerische etc.) Enteignungen im digitalen Zeitalter ernsthaft überprüft werden müssen. Die Flüsse von Einwirkungen, die für diese Darstellung eines durchlässigen, erweiterten und relationalen Ichs wesentlich sind, deuten darauf hin, dass die Wende, die Bennetts neues

Buch kennzeichnet, unter anderem – denn dieses Buch ist bunt gemischt und enthält Mannigfaltiges – eine neue Stimme zum heterogenen Chor ergänzt, der das diagonale Gebiet der neuen Mimetic Studies eröffnet.

Und doch, wenn die Rückkehr zur Frage nach dem Selbst auf einer *Rück*-kehr zur Frage nach der Mimesis beruht, dann bedeutet das nicht, dass es dieser mimetischen Wende des neuen Materialismus an originellen theoretischen Einsichten fehlt. Ganz im Gegenteil. Wie eine lange Genealogie moderner und zeitgenössischer Denker der Mimesis, mit denen wir uns auseinandersetzen – von u. a. Platon bis Nietzsche, von Derrida bis Girard, von Arendt bis Cavarero, von Caillouis bis Lacoue-Labarthe und Malabou – wiederholt bestätigt hat, neigt die Mimesis dazu, Wiederholungen mit Unterschieden zu erzeugen. Jane Bennett ist da keine Ausnahme. Ihr Beitrag zur mimetischen Wende oder *Wieder*-kehr ist mindestens zweifach, denn er betrifft ebenso sehr den Inhalt ihres Denkens oder Logos wie die Form, durch die sie diesen Inhalt mit dem Pathos vermittelt, einem mimetischen Pathos, dessen charakteristisches Merkmal darin besteht, dass es die Erfahrung der Mimesis nicht auf den Menschen beschränkt, sondern, wie vorausgesehen, auch nichtmenschliche Einflüsse umfasst. Sehen wir uns beide Seiten genauer an.

### EROTISCHER *Logos* UND NICHTMENSCHLICHES *Pathos*

Die lebhafte Mimesis entsteht aus dem Zwischenraum zwischen den Schwingungen der Materie und der Schwingung des Selbst, dessen (nicht)menschliche Resonanzen ich für Jane Bennetts charakteristischen Beitrag zur mimetischen Wende oder *Wieder*-kehr halte. Wie sie von Anfang an deutlich macht, öffnet das *sym-pathos*, das durch die Venen der poetischen Zeilen von *Grasblätter* fließt, das bereits erweiterte Phantom-Ich für Einflüsse, die über das Menschliche hinausgehen. Und es tut das, um eine „kosmische Dimension des Selbst“ (2020, S. xii) zu bekräftigen, die „mehr als eine menschliche atmosphärische Kraft ist, an welcher Whitman großes Interesse hatte“ (S. 27), sowie die anderen materialistischen Denker, auf die sie sich beruft.

Eingestimmt auf „magische Traditionen“, die verkörperte Formen affektiver Partizipation als konstitutiv für die Mimesis bevorzugten, trägt Bennett dazu bei, zeitgenössische Theoretiker wieder mit der „mehr-als-menschlichen Konsistenz des Ichs“ (S. 48) in Berührung zu bringen. Sie tut das, indem sie nichtmenschliche Kräfte in den Vordergrund rückt, die gerade deshalb die mimetische Macht haben, vom menschlichen Ich Besitz zu ergreifen, weil sie mehr als menschlich sind. Auf den Schultern von



Whitman erweitern sich die Grenzen des *sym-pathos* tatsächlich ständig weiter vom „Mitgefühl als moralischer Empfindung zu einer naturalistischeren, nicht ausschließlich menschlichen Art von Affektivität“ (S. 40), die Whitmans Verse beseelt. Diese innere/äußere Erfahrung gestattet dann dem Ich, auch nichtmenschliche Mannigfaltigkeiten zu umfassen, während es „beginnt, sich in das hinein auszubreiten, was es ‚berührt‘, indem es zur Brust eines anderen wird, ein Rinnsal von Lebenssaft, eine Weizenfaser, eine freigebige Sonne, ein schwitzender Bach, ein kräftiger Wind“ (S. 36). Whitman drückt es performativ folgendermaßen aus: „Brust, die sich an andere Brüste presst, du sollst es sein! / Tropfender Ahornsafte, Faser männlichen Weizens, du sollst es sein! Großzügige Sonne, du sollst es sein!“ (Whitman, 2009, S. 73). Zwischen den Zeilen gibt es also einen Hauch Erotik im Whitmanschen *sym-pathos*, der an grenzüberschreitende Erfahrungen anklingt, die für Modernisten wie Oscar Wilde und D. H. Lawrence, Roger Caillois und Georges Bataille kennzeichnend sind und die eine Zug- und Druckbewegung zwischen der Verschmelzung des erotischen Pathos und der Distanz der Individuation erzeugen. Wie Bennett bemerkt: „Die Figur des erotischen Mitgefühls unterstreicht die mächtige Faszination des Einsseins und die Erregung, die Anstrengungen fahren zu lassen, welche notwendig sind, um den Umfang des Selbst aufrechtzuerhalten.“ (S. 36). In der erotischen Besessenheit gibt es tatsächlich eine faszinierende Kraft der Entrückung, die nicht nur Liebende miteinander in Berührung bringt, sondern sie auch für apersonale Kräfte öffnet, die eine kreative, schöpferische und kosmische Natur oder *natura naturans* beseelen.

Was für das mimetische Pathos galt, bleibt auch für das erotische Mitgefühl gültig: eine Aushandlung von Nähe und Distanz ist angebracht, um die Grenzen der Individuation aufrechtzuerhalten, während man mit dem anderen in Berührung bleibt. Beispielsweise spricht Nietzsche in einem anscheinend philosophischen Anklang an den amerikanischen Dichter, der „im Gras“ liegt, in einem Abschnitt von *Also sprach Zarathustra* mit dem Titel „Von den Dichtern“ unter der Maske Zarathustras die folgenden Zeilen, während er auf die Alpen blickt:

Das aber glauben alle Dichter: daß wer im Grase oder an einsamen Gehängen liegend die Ohren spitze, etwas von den Dingen erfahre, die zwischen Himmel und Erde sind. / Und kommen ihnen zärtliche Regungen, so meinen die Dichter immer, die Natur selber sei in sie verliebt. (Za II, KSA I.164)

Über romantische und modernistische Traditionen hinweg gibt es also das gemeinsame Gefühl, dass nicht nur ein mimetisches, sondern auch ein erotisches Pathos die Grenzen der Individuation stört und Kommunikations-

kanäle öffnet „von denen nur die Dichter etwas haben träumen lassen“. (ebd.). Auch wenn Zarathustra ein gewisses Misstrauen gegenüber der Anziehung der Dichter von himmlischen Träumen hegt, ist doch Nietzsche selbst nicht immun gegen ihren Zauber, während er versucht, seine distanzierte Nähe zur inneren Erfahrung des Pathos auszuhandeln. Oder wie Graham Parkes es formuliert: „Die Hydrodynamik der zarathustrischen Großzügigkeit hängt davon ab, die Grenzen des Selbst durchlässig zu halten und die Kanäle offen für einen kontinuierlichen Zu- und Abfluss.“ (1994, S. 153).

Auf dem Zufluss und Abfluss von Whitmans Prosa reitend, bringt uns Bennett wieder in Berührung mit erotischen/mimetischen Formen (nicht)menschlicher Kommunikation, die die Kraft haben, das Ich zu enteignen. Ich sage „wieder in Berührung“, weil ein nietzscheanischer Strang der politischen Theorie nie die Berührung mit der Erkenntnis verlor, dass die Mimesis „über Natur und Kultur“ hinausgeht,<sup>171</sup> und diese Lektion gilt auch für unsere genealogische Tradition. Mindestens zwei hervorragende Vorläufer – der eine alt, der andere modern(istisch) – müssen erwähnt werden, um unsere Genealogie der nichtmenschlichen Kräfte der lebhaften Mimesis über allzumenschliche Affekte hinaus weiter zu vertiefen. Das wird uns nicht nur ermöglichen, auch weiterhin einflussreiche Theorien der Mimesis als einer falschen Kopie einer idealen Wirklichkeit zu umgehen, sondern auch, Bennetts charakteristischen (neuen) materialistischen Beitrag zur mimetischen Wende besser einzuschätzen.

Wir haben bereits bemerkt, dass die Sprache von Besessenheit und Entrückung für Whitmans Poetik eines Phantom-Ichs wesentlich ist, das keinerlei Schwierigkeiten hat, mit Pathos „Ich bin besessen.“ zu sagen. Jetzt müssen wir hinzufügen, dass dieser Typ poetischer Besessenheit und Entrückung nahe an die antiken griechischen Quellen des *pathos* (πάθος) herankommt, und zwar dieses Mal nicht im romantischen Sinne des Mit- oder Nachfühlers, sondern im griechischen Sinne, d. h. als eine unpersönliche und unkontrollierbare Kraft, die vom Ich Besitz ergreift und zu beängstigenden Formen der Entrückung führt, die ebenso körperlich wie seelisch sind, ebenso menschlich wie nicht-menschlich. Wie E. R. Dodds in *The Greeks and the Irrational* (1951) (dt.: *Die Griechen und das Irrationale*, 1991) deutlich macht:

Der Grieche hatte immer die Leidenschaft als etwas Mysteriöses und Erschreckendes erlebt, als eine Kraft, die in ihm war und eher ihn besaß, als daß er sie beherrschte. Gerade das Wort *páthos* kann das bezeugen. Wie sein lateinisches

<sup>171</sup> Siehe Bennett und Connolly, 2020.

Äquivalent *passio* bezeichnet es etwas, was einem Menschen „zustößt“; dessen passives Opfer er ist.“ (Dodds, 1991, S. 98)<sup>172</sup>

Dieses etwas lässt sich, wie die Griechen wohl wussten, mit einer menschlichen Kraft verknüpfen, die in *Eros* ein bevorzugtes menschliches Medium der Besessenheit und Entrückung fand. In einem Gespräch aus jüngerer Zeit bemerkt Jean-Luc Nancy beispielsweise auch, dass „Eros – der erotische Impuls [*élan*], der Impuls der Begierde – somit die Energie der Teilhabe [*methexis*] ist.“ (Nancy und Lawtoo, 202, S. 26). Nancy und ich stimmen darin überein, dass eine emotionale Teilhabe die Kraft oder das Pathos liefert, das die „Mit-teilung [*partage*] von Stimmen und Affekten beseelt, bei der die Mimesis nicht im Gegensatz zur Begierde steht. Im Gegenteil, sie verwischt die künstlichen Grenzen zwischen Begierde und Mimesis, die die Psychoanalyse in zwei getrennte Bande aufspaltete, um ein Familiendreieck zu bilden, die aber die Erfahrung des *sym-pathos* in einem Zufluss und Abfluss miteinander verbindet, die das Ich für die anderen öffnet – u. a. nichtmenschliche andere.

In vielen Hinsichten ist die Erkenntnis, dass die Mimesis über Natur und Kultur hinausgeht, schon konstitutiv für die Geburt der Mimetic Studies. Wie wir am Anfang feststellten, ist Platon berichtigterweise gegen Repräsentationen oder „Phantome“ voreingenommen, die „drei Schritte von der Natur entfernt sind“ (1983, 597e), und zwar aus metaphysischen und epistemischen Gründen, die eine idealistische, transzendente und immer noch dominante Tendenz im abendländischen Denken einleiten, die bis heute einen Schatten auf Theorien der Mimesis werfen. Doch gleichzeitig und ohne Widerspruch haben wir gesehen, dass er ebenfalls auf die dramatischen, hypnotischen und mesmerisierenden Kräfte des Schauspielers oder Mimen achtet, um eine spiegelbildliche Ansteckung durch die Phantomkraft zu induzieren, um von einem enthusiastischen Theaterpublikum auf immanente, verkörperte und psychosomatische Weise Besitz zu ergreifen, die die *vita mimetica* kennzeichnet. Wir müssen jetzt hinzufügen, dass Platon unter der Maske von Sokrates ebenfalls den Geltungsbereich der Kräfte der Mimesis über das Menschliche hinaus erweitert, wenn er seinem

<sup>172</sup> E. R. Dodds präzisiert: „Aristoteles vergleicht einen Menschen im Zustand der Leidenschaft mit einem Schlafenden, Wahnsinnigen oder Trunkenen: Sein Verstand ist ausgeschaltet.“ (1991, S. 98). Vor Aristoteles hat Platon bereits präzisiert, dass diese Aufhebung der Vernunft, durch die das Subjekt besessen ist, nicht enthusiastischer, magnetischer und elektrifizierender Eigenschaften entbehrt, die für eine Art poetischer Inspiration kennzeichnend sind, die dem Rausch, der Erotik und dem Wahnsinn oder *mania* ähnlich sind, die Nietzsche später unter die Rubrik der dionysischen Mimesis gruppieren wird. Siehe Kapitel 2.

Gesprächspartner in Buch 3 des *Staats* folgende rhetorische, aber ziemlich aufschlussreiche Frage stellt:

**Sokrates:** Wie aber wiehernde Pferde und brüllende Stiere und rauschende Flüsse und brausende Meere und Donner und alles dergleichen wiederum, werden sie [die Wächter] das wohl darstellen?

**Adeimantos:** Es ist ihnen ja untersagt, sowohl toll zu sein als Tollen sich nachzubilden. (Platon, 1983, 396b)

Die Frage ist natürlich rhetorisch. Platon wird deutlich machen, dass Formen dramatischer Verkörperung, die die Schauspieler und einen Schritt weiter auch die Zuschauer dazu führen, von einer fiktionalen Figur magnetisch besessen und somit ihrer eigenen Identität beraubt zu sein, aus der Stadt als eine pathologische Form berauscher Tollheit verbannt werden sollten. Und doch ist die Frage auch aufschlussreich, denn sie weist darauf hin, dass bereits für Platon die Kräfte der Mimesis nicht auf die Verkörperung menschlicher Figuren beschränkt waren, die die Macht haben, die formbaren Seelen von Kindern und Erwachsenen zu beeindrucken, welche er mit der Plastizität von Lehm vergleicht oder, um die Metapher zu aktualisieren, mit der Plastizität von Knetmasse, wie wir in Kapitel 4 gesehen haben. Im Gegenteil, sie reichten bis zu nichtmenschlichen Ausdrucksformen, von Pferden zu Stieren, von Flüssen zum Donner mit der elektrisierenden Kraft, den Homo mimeticus zu erschüttern, zu destabilisieren und von ihm Besitz zu ergreifen, indem eben die Grenze durchbrochen wird, die die Menschen und die Natur voneinander trennt. Wenn Platon während der Morgendämmerung der Philosophie diese nichtmenschlichen Kräfte wegen der destabilisierenden Wirkungen fürchtete, die sie auf eine gefährdete Stadt oder Polis hatten, sollten wir uns vielleicht im Morgengrauen des Anthropozäns auf die nichtmenschliche Mimesis einstimmen, um die handlungsartige Kraft der Natur besser zu empfinden, in die wir wohl oder übel bereits mimetisch verstrickt sind und die ein Teil von dem ist, was William Conolly als „verschränkten Humanismus“ (*entangled humanism*) (2017) bezeichnet – und was uns zum zweiten, modernistischen Vorläufer führt.

Es stimmt zwar, dass repräsentationale Mimesistheorien im 20. Jahrhundert Generationen von Kritikern daran gewöhnten, die Mimesis auf realistische Handlungen oder transparente Bilder zu beschränken, die auf diese Neigung zum Nichtmenschlichen in den Ursprüngen der mimetischen Studien einen Schatten werfen; aber es stimmt auch, dass für differenziertere Theoretiker das menschliche Vermögen zur Imitation in der (menschlichen) Natur verwurzelt bleibt. Walter Benjamin eröffnet beispielsweise sei-

nen Essay „Über das mimetische Vermögen“ (1933) mit der Behauptung, dass nicht nur Menschen, sondern vielmehr „die Natur [...] Ähnlichkeiten [erzeugt].“ (1977, S. 210). Und indem er den Weg für Caillois' Diagnose von Kontinuitäten zwischen der Mimikry bei Tieren und Menschen bereitet, baut Benjamin eine Brücke zwischen der natürlichen Mimesis, der „Mimikry“ bei Tieren und einer „magischen“ animistischen Tradition, die auf den allzumenschlichen Zwang achtet, der in der Kindheit sichtbar, aber immer noch im Erwachsenenalter vorhanden ist „ähnlich zu werden und sich zu verhalten“ (ebd.): von Windmühlen zu Zügen (Benjamins Beispiele), Bären zu Tigern (Beispiele meiner Kinder). Das sind alles Formen verkörperter, materieller und sinnlicher Ähnlichkeiten, die man immer noch in onomatopoeischen Wörtern hören kann und die auch weiterhin, wenn auch weniger fassbar, nichtsinnliche Ähnlichkeiten beseelen, die unterhalb des Registers des Bewusstseins wirken und in diesem Sinne unbewusst sind – was uns zu Bennetts Diagnose des Einflusses zurückbringt.

Wenn Bennett die Aufmerksamkeit auf die Kräfte des Mitgefühls lenkt, um die Grenzen zu überschreiten, die Menschen und Nichtmenschen trennen, fordert sie Wissenschaftler dazu auf, über die erschöpften binären Gegensätze zwischen Natur und Kultur hinauszugehen, die für das Zeitalter des Anthropozäns nicht mehr gelten. Sie tut das anhand einer Konzeption des Ich, das, wie sie es ausdrückt, „von Habseligkeiten besessen, von Sonnenlicht bestrahlt, vom Mitgefühl der Tannennadeln gefesselt, von Tropfen berauscht und eine Masse tauenden Lehms ist.“ (2020, S. 117). Wenn sie diese mimetischen Dinge inszeniert, lässt sich Bennett so verstehen, dass sie eine alte, hypnotisierende, vielleicht magische, doch immerhin immanente und materielle Genealogie wiederbelebt, die nie die Berührung mit den nichtmenschlichen Kräften der Mimesis verloren hat. Oder, wie sie es auch formuliert, sie „vermischt sich mit Vorgängern, die bereits auf der Seite stehen“ (S. ix). Und dennoch, wie diese Tradition uns ebenfalls gelehrt hat, schließt die Tatsache, dass man auf Vorläufern sitzt und sich mit ihnen vermischt, die Möglichkeit der Innovation nicht aus. Im Gegenteil ist das die notwendige, aber nicht hinreichende genealogische Bedingung dafür, die Mimesisforschung weiterzutreiben. Daher gelten Bennetts Einschränkungen gegenüber den mimetischen Kräften der Natur auch für ihre alten/modernistischen Vorgänger, wie sie präzisiert – „und doch mache ich einen Unterschied aus.“ (S. 117). Dieser Unterschied betrifft, wie wir sehen werden, nicht nur den Inhalt (*logos*) ihrer materialistischen Theorie eines Phantom-Ichs, sondern beseelt die formale Diktion (*lexis*), die es überhaupt erst vermittelt. Was sie über das Kritzeln sagt, gilt tatsächlich auch für ihre neue materialistische Auffassung der Mimesis – sie scheint dem Prozess

etwas hinzuzufügen, was mich zu den formalen Eigenschaften der mimetischen Poetik führt, die allmählich Gestalt gewinnt.

### POETIK DES KRITZELNS: „SIEH DA, EINE FORM!“

Wie jede Mimesistheoretikerin, die ihr Geld wert ist, inzwischen zu schätzen gelernt hat, kann eine Darstellung der Kräfte der Imitation nicht nur auf der Ebene des philosophischen Inhalts oder *logos* operieren; sie muss auch gleichermaßen auf die Form, die Diktion oder die *lexis* achten. Der Prozess von mimetischem Zufluss und Abfluss ist tatsächlich schon in den Kritzeleien am Werk, die einen eleganten Umschlag oder ein elegantes Kleid für das Buch bereitstellen und es insgesamt interpunktieren. Sie sind nicht einfach Verzerrungen oder Repräsentationen, die aus der Entfernung betrachtet werden sollen. Im Gegenteil zeichnen sie unbewusste Entstehungsprozesse nach, die nicht der Ausdruck eines willentlichen Ichs sind, sondern vielmehr die Macht haben, unterschwellige Eindrücke oder Einflüsse hervorzurufen. Und diese mimetischen Einflüsse sind ebenfalls beim Stil des „Aufschreibens“ am Werk, der dieses Buch in-formiert und das Selbst trans-formiert.

Im Raum zwischen einer passiven Disposition der Empfänglichkeit für Eindrücke und einer aktiven Setzung handelnden Ausdrucks schwebend, besessen und entrückt zugleich, offen für den Zufluss des mimetischen Pathos und distanziert gegenüber affektiven Einflüssen, Form annehmend und formgebend, gibt es einen Sinn, demzufolge Bennetts Stil des Aufschreibens sozusagen die stilistische Bewegung ihres Kritzelns nachahmt. Sie tut das nicht, um einfach ihre äußere Form beim Schreiben zu kopieren, reproduzieren oder nachzuahmen; vielmehr ist das Ziel, durch das Schreiben eine innere Disposition zu verkörpern, die ebenso empfänglich für den Zufluss wie für den Abfluss ist, den sie zu erfassen bestrebt ist. Wie? Indem sie auf performative Weise die Wirkungen dieser Bewegung außerhalb der Buchseite reproduziert, damit die Leser sie fühlen können. Was Bennett in dem Epigraph, der das Buch eröffnet, über das Kritzeln sagt, gilt gleichermaßen für den Stil des Aufschreibens, den sie insgesamt praktiziert: „Zeilen fließen den Arm, die Finger, die Länge des Bleistifts hinab, um an der Graphitspitze auszutreten und sich mit Vorgängern zu vermischen, die bereits auf der Seite stehen. ‚Sieh da, eine Form!‘ sage ich zu mir selbst (indem sie Whitman zitiert), während sie entsteht.“ (2020, S. ix) – und dabei hat ein Epigraph, der stilistisch an der Schnittstelle von Aktivität und Passivität, Eindruck und Ausdruck, Zufluss und Abfluss verfertigt wurde, ebenfalls Form angenommen.

Man beachte, dass dieser stilistische Effekt unterschwellig, unmerklich und leicht zu übersehen ist, insbesondere für Leser, die in erster Linie auf den Inhalt, den Gedanken oder Logos des Schreibens achten. Und doch deutet das Epigraph darauf hin, dass jeder Leser, der die mimetischen Kräfte von Zufluss und Abfluss erfassen will, die Bennett in ihrer politischen Theorie performativ beschreibt, damit beginnen sollte, auf die poetischen und somit ästhetischen Einflüsse zu achten, die in ihrem stilistischen Register am Werk sind, mimetische Einflüsse, auf die das Epigraph uns einstimmt und die der Rest des Buches anhand einer Abwechslung von Begriffen verfolgt, die aus der Entfernung betrachtet werden sollen, und Zeichnungen, die unmittelbar mit Pathos erlebt werden sollen. Ich betrachte dieses Pathos der Distanz, das Bewegungen der „Anziehung und Wiederholung“ (2020, S. 97) mit logischen und affektiven Kräften erzeugt, welche die Kluft zwischen dem Menschlichen und Nichtmenschlichen verwischen, als Bennetts unverwechselbaren Beitrag zur mimetischen Wende.

Wie das Epigraph nahe legt und das ganze Buch bestätigt, verlangt dieser Beitrag nach einer poetischen Stimme, die nicht das Eigentum eines willentlichen Subjekts oder Ichs ist. Vielmehr stützt es sich auf Verben in der mittleren Stimme (teilhaben, beugen, mitfühlen), um in dem Raum zwischen Eindruck und Ausdruck, Aktivität und Passivität, bewusster Handlungen und unbewusster Reaktionen zu schweben und einen Zwischenraum der Gestaltung zu eröffnen, der über statische Dualitäten hinausgeht mit dem Ziel, mimetische Prozesse des Werdens zu fördern. Tatsächlich ist es kein Zufall, dass ein solcher Schweberraum, den Bennett im „und“ verortet, das den Zufluss „und“ den Abfluss verbindet/trennt, sein physiopsychologisches Gegenstück in veränderten Bewusstseinszuständen hat, in denen das Ich sich selbst sowohl im Geist als auch im Körper lokalisiert erlebt, als aktiv und passiv, drinnen und draußen, gegenwärtig und abwesend, bewusst und unbewusst, in Berührung mit Pathos und Ferne, indem es zum größten Teil es selbst ist, während es jemand anders ist – kurz, ein mittlerer Zustand des Pathos der Distanz, das die wesentliche Disposition des *Homo mimeticus* ist.

Der Stil verdoppelt also den Inhalt, um uns zu dem pochenden Herzen dessen zurückzubringen, was ich für das entscheidende Merkmal der lebhaften Mimesis halte. Wie Bennett es formuliert, handelt es sich um einen Stil, der „gleichzeitig deskriptiv und performativ ist“ (S. 32), indem sie Whitmans Poetik anklingen lässt, während sie „den Leser [auffordert], die Unbekümmertheit der Erde anzunehmen und mimetisch nachzuvollziehen.“ (S. 10). Wir haben es also nicht mit einem Typ des Schreibens zu tun, der in dem engen Sinne mimetisch ist, dass er auf realistische Wei-

se äußere Gestalten oder Formen beschreibt oder repräsentiert, die in der Materialität der Welt und einen Schritt weiter in der immateriellen Sphäre der Ideen bereits kristallisiert sind. Im Gegenteil, der Stil ist mimetisch im alten, rhetorischen, aber auch zunehmend zeitgenössischen performativen Sinne: eine Performativität, die nicht nur Dinge mit Wörtern tut, wie der Poststrukturalismus uns gelehrt hat, sondern auch Dinge durch Körper tut, woran uns die Genealogen der Mimesis erinnern. Das heißt mittels nachahmender Körper, die unbewusste Einflüsse registrieren, welche aus einer stabilisierenden rationalen Distanz nicht leicht sichtbar sind, aber deren Mitschwingen mit der Unmittelbarkeit des körperlichen Pathos gefühlt wird – und möglicherweise auch die Dispositionen der Leser beeinflussen und beugen.

Noch einmal, was Bennett über die mimetischen Kräfte von Whitmans Dichtung sagt, gilt auch für ihre poetische Theorie: Die Leser werden tatsächlich dazu ermuntert, „auf mimetische Weise in ihrem eigenen Körper Profassungen der beschriebenen Einstellung zu reproduzieren.“ (2020, S. 11). Aufschreiben beinhaltet nicht nur Schreiben und Lesen; es hat performative Eigenschaften, die ihm innewohnen und die affektive und körperliche Dispositionen unterstützen, die für das wesentlich sind, was wir als *vita mimetica* bezeichnet haben. Wenn wir sahen, dass die mimetischen Neigungen, die wir auf die platonische Höhle zurückverfolgt haben, pathologische politische Wirkungen auf die Menschen in der Polis hatten, dann bedeutet das nicht, dass magnetische Einflüsse nicht einem patho-*logischen* politischen Gebrauch unterzogen werden können, denn dasselbe Phantom-Ich ist anfällig für gute und schlechte Einflüsse. Tatsächlich entsteht Bennetts „charakteristisches Modell des Ichs“ auf der Grundlage einer lebendigen Empfänglichkeit für das mimetische Pathos, das die beunruhigende Macht besitzt, vom Ich Besitz zu ergreifen und es in ein Phantom-Ich zu verwandeln, das andere in seinen Bann ziehen kann. Wie sie es formuliert, ist dieses Ich als eine „durchlässige und empfängliche Form [konstituiert], die auf Wellen von Zufluss und Abfluss reitet und sie einsaugt, aber auch einen eigenen ‚Einfluss‘ beisteuert.“ (xi). Es gibt also eine Paradoxie des Einflusses im Herzen der Erkenntnis, dass das „Ich verändert und verändert wird“ (S. xii), die eine mimetische Paradoxie widerspiegelt, der wir bereits anhand der Problematik eines plastischen Subjekts begegnet sind: Beide sind gleichzeitig für Eindrücke und Ausdruckshandlungen empfänglich, aktiv und passiv, empfänglich dafür, geformt zu werden und Form zu geben durch eine prozessorientierte, unbewusste und plastische Auffas-



sung eines Phantom-Ichs, das an der paradoxen Schnittstelle des *sowohl-als-auch*, anstatt des *entweder/oder* liegt.<sup>173</sup>

Tatsächlich wird die Grenze, die Eindrücke und Ausdrücke, Aktivität und Passivität, Formgebung und Geformtwerden trennt, immer mehr verwischt, während eine alte Paradoxie der Mimesis durch die Kanäle (nicht)menschlicher mitfühlender Einflüsse zirkuliert. Wenn wir in Kapitel 4 die Plastizität des mimetischen Subjekts nachgezeichnet haben, dessen Genealogie von zeitgenössischen Mimesistheoretikern (Malabou, Lacoue-Labarthe) zurück zu Theoretikern der Moderne (Nietzsche, Hegel) reicht, um einen bevorzugten Erscheinungsort bei Theoretikern der Antike zu finden (Platon), schreibt Bennett ihre Theorie derselben Paradoxie ein, die Passivität in Aktivität, Empfänglichkeit für Eindrücke in die Neigung zu kreativen Ausdruckshandlungen, das Empfangen in ein Geben von Form verwandelt. Somit erkennt sie an, dass die so genannte Materialität der Seele oder der „Lehm“ eine gewisse eigene eindruckende Handlungsfähigkeit besitzt.“ (2020, S. 18). Tatsächlich ist es die Umwandlung einer eingeschränkten in eine allgemeine Mimesis, die Vorläufer wie Lacoue-Labarthe (anhand von Diderot) im Zentrum der Paradoxie des Schauspielers verortet hatten, die Malabou (anhand von Hegel) anschließend in die paradoxe Plastizität übersetzten und die, wie ich (anhand von Nietzsche) geltend gemacht habe, eine wesentliche Genealogie eines Homo mimeticus ist, der Passivität in Aktivität, Pathologien in *Patho-logien* verwandelt.

Aus unterschiedlichen Perspektiven haben also kreative Darstellungen der Kräfte des mimetischen Pathos die performative Wirkung, ein geteiltes, theoretisches Mitgefühl zu erzeugen, das jetzt auf dem heterogenen Gebiet der neuen Mimetic Studies an Fahrt gewinnt. Nachdem wir mächtige Schwingungen der Mimesis in den Flüssen von Zufluss und Abfluss gehört haben, verbinde ich nun mit affirmativer Unbekümmertheit Paradoxie und Begegnung, um die Ringe einer bereits langen Kette zu erweitern. Auf diese Weise können wir eine lebendige neue Stimme unserer Genealogie von Denkern der Mimesis hinzufügen, die (anhand von Whitman) die Kräfte des (nicht)menschlichen Mitgefühls besingen, um ein Phantom-Ich zu erzeugen, das zwischen Eindrücken und Ausdruckshandlungen schwebt, Form gibt und empfängt, während es „verändert und verändert wird“ (Bennett, 2020, S. xiii). Wie? Indem es vom Körper zur Seele in mimetischen Ausdruckswellen teilhat, von denen „einige die meinen, einige die deinen und einige apersonal“ sind (S. xxiv).

<sup>173</sup> Die Begegnung, die diese zusätzliche genealogische Verbindung besiegelte, lässt sich auf Bennett, 2017 und Lawtoo, 2017 zurückführen.

Indem sie das menschliche und nichtmenschliche Pathos des Mitgefühls beseelt, aber auch Mimikry, Erotik, Magnetismus, Ansteckung, Plastizität, Entrückungen und andere Erscheinungsformen lebhaften Mimesis von innen animiert, ist diese Paradoxie das Produkt von „Begegnungen“, die bereits doppelgesichtig sind, denn sie sind ebenso theoretisch wie erfahrungsbezogen, ebenso auf der Vernunft oder dem Logos beruhend wie auf dem Affekt oder Pathos, ebenso mimetische Pathologien erzeugend, die eine ängstliche und vielleicht immer noch romantische Auffassung des beeinflussten Selbst bedrohen, die Anklänge an Bloom haben, wie sie Genealogien hervorbringen, die dieses Selbst für das lebendige Netzwerk menschlicher und nichtmenschlicher Einflüsse öffnen, wie Bennett mit Whitman aufschreibt. Beide Seiten sind ebenso wesentlich für nonhuman turns, wie sie es für mimetische *Wieder*-kehren sind; sie fordern zu hin- und herschwingenden Pendelbewegungen auf, die ebenso theoretisch wie affektiv sind und eine Änderung der stilistischen Perspektive erfordern, um in den Vordergrund gerückt zu werden.

## SPIEGELUNGSEINFLÜSSE IM ANTHROPOZÄN

Das Reiten auf den Wellen von mimetischem Zufluss und Abfluss durchtränkt den Leser mit unvorhersagbaren Einflüssen, denn die Meere sind verschmutzt worden und die Vielen, die in uns enthalten sind, sind ebenso pathologisch wie sie pathologisch sind, während sie sowohl aus dem menschlichen als auch aus dem nichtmenschlichen Leben fließen. Besonders in ihrem Kapitel über Caillois, aber auch in subtilen Anspielungen auf die Gefahren des (neuen) Faschismus, die Pathologien der Rassendiskriminierung und die Wirklichkeit viraler Pandemien, die einen bereits verletzlichen, gefährdeten und zunehmend zerbrechlichen Planeten plagen, bleibt Bennetts Diagnose von Einflüssen tatsächlich aufmerksam auf das, was William Connolly als „die Zerbrechlichkeit der Dinge“ bezeichnet (2013). Und zwar zu Recht, denn wir leben in einer Welt, die immer mehr von Einflüssen beherrscht wird, welche die ansteckende Kraft besitzen, das menschliche Ich gegenüber einer Umwelt aufzulösen, die uns immer noch erhält.

Zumindest vorläufig. Aufgrund des raschen anthropogenen Klimawandels verdrängen die handelnden Kräfte der Erde, die auf allzumenschliche Handlungen reagieren, jetzt eine Vielheit von Subjekten und drohen langfristig, uns gegenüber einer immer wärmer werdenden Umwelt aufzulösen, wie Caillois es vorausahnte. Wenn wir uns dann daran erinnern, dass wir in einem Zeitalter leben, das leicht dem Bann (neuer) faschistischer und tyran-

nischer Führer erliegen kann, die sich auf die alten Strategien des Schauspielers stützen, welche jetzt durch neue digitale Medien ergänzt werden, die von Algorithmen angetrieben werden, welche die Kräfte von Einfluss und Propaganda zu beispiellosen Ausmaßen verstärken, während sie außerdem das Phantom einer atomaren Eskalation reaktivieren, ist es in der Tat von politischer Dringlichkeit, mit der Erkenntnis zurechtzukommen, dass das allzumenschliche „Ich“ weit vom Ideal eines rationalen, autonomen und logischen *Homo sapiens* entfernt ist, das immer noch herrschende Stränge der politischen Theorie prägt. Eine untergeordnete transdisziplinäre Tradition, die unter anderen Personen, welche Beiträge zum *Homo mimeticus* geleistet haben, von Nietzsche zu Bataille, von Caillois zu Girard, von Deleuze zu Derrida, von Lacoue-Labarthe zu Nancy, von Cavarero zu Miller, von Connolly zu Bennett, von Borch-Jacobsen zu Morin reicht, hat die Kräfte der Mimesis ernst genommen, zusammen mit den unbewussten Prozessen, die das Ich und Massen, Demokratien und Autokratien in ihren Bann ziehen, insbesondere in einem Zeitalter, das durch globale Pandemien, atomare Bedrohungen und raschen Klimawandel gekennzeichnet ist, die damit drohen, *Homo sapiens* von der Oberfläche der Erde buchstäblich auszuradiieren. Daher rührt die Dringlichkeit, die alte Erkenntnis wiederzubeleben, dass Menschen vielleicht – und ich sage das ohne narzisstische anthropozentrische Voreingenommenheit – immer noch die am meisten mimetischen Wesen sind, um menschlichen und nichtmenschlichen Einflüssen entgegenzuwirken, die ansteckende Pathologien erzeugen, welche Dispositionen zum Schlechteren hervorbringen.

Und doch hat ohne Widerspruch dieselbe Tradition, die auf die nachahmende Natur von Menschen achtete, die Aufmerksamkeit auf die metamorphotische Kraft der Transformation gelenkt, die uns zum Besseren beeinflusst. *Influx & Efflux* ist in dieser immanenten Tradition ein starker Verbündeter. Das Buch beruft sich auf eine untergeordnete, vielleicht exzentrische und heterogene, aber entterritorialisierende und sich schnell ausbreitende mimetische Tradition, die „in der Regel zwischen den Gattungen schwebt zum Teil politische Theorie, zum Teil Mythenerzeugen, zum Teil Dichtung, zum Teil spekulative Philosophie, zum Teil politische und existenzielle Diagnose“ (Bennett, 2020, S. xxi). Und sie tut das, um eine Auffassung des Subjekts zu behaupten, die zwar in der Regel durch die Risse der Fachgebietsgrenzen fällt, aber für die transdisziplinäre Theorie der Imitation zentral ist, welche das transformative Potenzial eines durchlässigen, relationalen, plastischen und mitfühlenden Ichs behauptet, das offen für menschliche und nichtmenschliche Einflüsse ist; sie inszeniert diese metamorphotische Kraft auch mimetisch, um neue Dispositionen auf der

Stilebene zu beeinflussen, ein Stil, der die Doppelheit des Einflusses inszeniert, und zwar mit den Ungewissheiten, Ängstlichkeiten und Möglichkeiten, die sie beinhaltet, mit dem Ziel der Behauptung neuer Metamorphosen des Homo mimeticus für die Zukunft.

Am Ende führt uns die Verfolgung der pathognomischen Bewegungen von Bennetts Feder wieder zu der Problematik eines Phantoms von ego zurück, mit der unsere neue Theorie der Imitation begann. Ein solches Phantom ist tatsächlich der genealogische Punkt, an dem Whitmans multiples Selbst und Nietzsches multiple Seele sich zeitweise in einem Augenblick mimetischer Schwingung – oder lebhaftes Mimesis – berühren. Dieser Augenblick ist nur ein flüchtiges, schwindendes Intervall, das sich in genealogischen Räumen zwischen den Zeilen befindet und leicht übersehen oder falsch gelesen werden kann. Doch im Verlauf ihrer geduldigen Rekonstruktion im Geiste der „egalitären Freigebigkeit“ (2020, S. 35), die Bennett uns zu verfolgen auffordert, hat eine lebendige Brücke zwischen dem nonhuman turn und der mimetischen Wende, zwischen einer objektorientierten „Pathognomy“ und einer subjektorientierten *Pathologie* nach und nach Gestalt angenommen.

Während wir vorläufig im schwingenden Raum zwischen dem menschlichen und Nichtmenschlichen miteinander verbunden sind, stimmen Bennett und ich grundsätzlich darin überein, dass das Selbst nicht eigenständig, autonom und getrennt von den anderen ist, einschließlich nichtmenschlicher anderer. Im Gegenteil, gerade weil das Ich schon ganz von Anfang an mit dem anderen, durch den anderen in einer Beziehung materieller und affektiver Abhängigkeit mimetisch verstrickt ist, besteht unsere Disposition darin, anderen zugeneigt zu bleiben. Wir sind durchlässige, relationale, verkörperte Subjekte, offen für menschliche und nichtmenschliche Einflüsse, die unterhalb des Registers des Bewusstseins eines Phantom-Subjekts operieren, das in dem Prozess gefangen ist, ein anderer zu werden. Wer weiß? Vielleicht können solche Subjekte in der Zukunft paradoxerweise auch als „Modelle“ dienen, die nicht einfach reproduziert werden, sondern eine Vielheit unterschiedlicher kreativer Einflüsse in anderen inspirieren sollen, um neue Untersuchungen des Homo mimeticus im 21. Jahrhundert zu fördern.

Die Überbrückung der Mimetic Studies und des neuen Materialismus durch das Zwischenmedium von Zufluss und Abfluss ist am Ende ein natürlicher-kultureller Prozess. Während die Brücke eine laufende Arbeit ist und fortgesetzte Hin- und Herbewegungen über die Kluft von Menschlichem und Nichtmenschlichem verlangt, die nicht eine, sondern viele ist, ruht sie auch auf Begegnungen, die bereits in dieser Welt stattgefunden ha-

ben und Pendelbewegungen zwischen dem Pathos und der Distanz hervorbringen, die jetzt auch für die affektiven Nachklänge der lebhaften Mimesis wesentlich sind und ihr eine bewegliche Gestalt geben. Da es der Genealogie in der Tradition Nietzsches nicht an persönlichen Bekenntnissen mangelt, möchte ich mit einer Beobachtung aus meiner Erfahrung mit Bezug darauf schließen, was mich veranlasste, dieses Kapitel überhaupt zu schreiben. Am Ende von *Influx & Efflux* hatte ich den lebendigen Eindruck oder vielleicht Ausdruck, dass dieses zeitgemäße Buch ein Ich einatmete und ein Phantom ausatmete – und zwar ganz unbekümmert. Daher kann ich die ursprüngliche Stimme, die diesem unzeitgemäßen Buch eine Identität verleiht, die nicht eine, sondern zweifach oder vielfach ist, nur widerhallen lassen:

„Ich bin ein Ganzes mit dir, auch ich kenne einen Wechsel und alle Wechsel. Ich, der an Ebbe und Flut teilhat...“ (Whitman, 2009, S. 69)

## KAPITEL 9: DAS ZEITALTER DER VIRALEN REPRODUZIERBARKEIT

Das Coronavirus ist wie alle Viren mimetisch in dem biologischen Sinne, dass es sich durch andere Lebewesen fortpflanzt. Aber worin besteht die Verbindung zwischen dem Begriff der *mimēsis*, der viralen Ansteckung und der Immunität? Und wenn es eine Verbindung gibt, wie jüngere Entwicklungen in der Posthumanismusforschung nahe legen,<sup>174</sup> wie kann ein anscheinend unorigineller Begriff, der häufig mit „Imitation“ oder „Repräsentation“ übersetzt wird, uns dabei helfen, kritisch, philosophisch und insofern diagnostisch über ansteckende kulturelle Pathologien wie das Verhalten von Massen und Verschwörungstheorien nachzudenken, die nicht einfach die Wahrheit mit Bezug auf das Virus fehlrepräsentieren, sondern auch einen affektiven Schatten werfen, der die Immunisierung untergräbt und die Ausbreitung viraler Ansteckung offline verstärkt?

Während wir unsere Zeichnung von Homo mimeticus ihrem Abschluss und somit auch zeitgenössischen Sorgen näher bringen, ist es an der Zeit zu zeigen, dass die neuen Mimetic Studies tatsächlich auch weiterhin, wenn schon keine magische Immunisierung, dann doch zumindest eine langfristige genealogische Perspektive bereitstellen können, um kritisch über kulturelle Pathologien nachzudenken, die in Zeiten pandemischer Krisen, aber nicht nur in diesen, dringend eine transdisziplinäre Diagnose benötigen, die auf die allzumenschliche Tendenz achtet, andere auf vielfache Weisen nachzuahmen: mit ihrem Gehirn und Körper, Gesten und Ausdrucksverhalten, individuell und kollektiv, bewusst und unbewusst, offline und online, unter anderen Spielarten eines Typs von Mimesis, der auf einer Vielzahl von Ebenen viral geht und auch die Geisteswissenschaften betrifft.

Nach der Geschwindigkeit, mit der Virologen medizinische Impfstoffe oder *pharmaka* produziert haben, um die Weltbevölkerung gegen die

---

<sup>174</sup> In ihrem Beitrag zur mimetischen Wende in der Posthumanismusforschung stützt sich Katherine Hayles auf ihre Ausbildung als Biologin „um zu betrachten, was Mimesis im nicht-menschlichen Bereich bedeuten könnte“ (Hayles, 2021, S. 777), indem sie sich auf Prozesse der „Mikrobiomimesis“ konzentriert, die Bakterien ermöglicht, „sich gegen Angriffe von Viren zu verteidigen“ (S. 778). Indem sie die Mimesis über die Menschen hinausführt, und zwar in Hinsichten, die „die mimetischen Theorien von Roger Caillois“ anerkennen (S. 777), die wir bereits als konstitutiv für den Homo mimeticus betrachtet haben, verwendet Hayles die nichtmenschliche Mimesis als Spiegel, um das „Mitgefühl“ über den Bereich der Menschen hinaus zu erweitern. Angesichts des langsamen Fortschritts mit Bezug auf Mitgefühl, wenn es um menschliche „andere“ geht, konzentriere ich mich hier auf dieses allzumenschliche Problem. Zur posthumanen Mimesis siehe Hayles und Lawtoo, 2022.

Corona-Pandemie, die 2020 begann, im Zaum zu halten und sie hoffentlich am Ende zu immunisieren, machte das Problem gleichmäßiger Impfstoffverteilung in einer zunehmend unsicheren Welt – die von sozialer Ungleichheit, rassistischer und sexistischer Diskriminierung gequält wird – deutlich, dass eine Epidemie eine ansteckende Nicht-Differenzierung in dem allgemeinen Sinne erzeugen kann, dass alle Menschen theoretisch gleich verwundbar für Infektionen sind; doch eine Reihe differenzierender Faktoren machen manche Menschen in der Praxis verwundbarer als andere. Während das SARS-CoV-2-Virus in Form genetischer Differenzierungen, die die Ansteckungsgeschwindigkeit auf der viralen Ebene steigern, weiter mutiert, machte die Coronapandemie eine Vielzahl kultureller Unterschiede sichtbar, die die Immunisierung auf komplexe und miteinander verwobene Weisen ebenfalls verlangsamten, was Kulturtheoretiker und Philosophen dazu bewegt, etwas hervorzuheben, was von Anfang an hätte klar sein sollen: Pandemien gehören zur diagonalen Kategorie dessen, was Marcel Mauss „soziale ,Totalphänomene““ nannte (1968, S. 17). Daher betreffen sie nicht nur Virologen, Immunologen, Medizinexperten und Fachkräfte im Gesundheitswesen, die das Virus an den Frontlinien bekämpfen; sie infizieren und beeinflussen auch alle Aspekte des Gesellschaftslebens, von der Ökonomie zur Politik, von der Bildung zur Medienkommunikation, von Immunisierungsmaßnahmen zur Verteilung von Impfstoffen und Sensibilisierung, die eine Pandemiekrise in Gänze ausmachen. Wie Edgar Morin es im Geiste von Mauss, aber unter Verwendung einer spezifischen mimetischen Terminologie formuliert, bedeutet die Coronapandemie ein „Vergrößerungsglas für soziale Ungleichheiten“ (2020, S. 39), eine Trope, die auch Jean-Luc Nancy in seiner Darstellung eines „allzumenschlichen Virus“ verwenden wird (Nancy, 2020).

Wenn wir dann auch noch berücksichtigen, dass ein bedeutender Teil der Bevölkerung aus Pandemieleguern, Anti-Lockdown-Protestanten und Impfskeptikern besteht, die zur Beute von Verschwörungstheorien geworden sind, welche online viral gingen, bevor sie auf die Bevölkerung offline auf pathologische Weisen zurückwirkten, die die Virusinfektion verstärken, können wir tatsächlich zur Entwicklung von *Patho-logien* beitragen, die aus mindestens zwei Gründen für eine Pandemiekrise relevant sind. Erstens weil die antike Definition der Mimesis als falsche Repräsentation der Wirklichkeit immer noch relevant ist für die Erklärung epistemischer und ontologischer Anliegen im Hinblick auf Wahrheit und Lügen in einem Zeitalter, das wir vielleicht zu schnell als das der „Postwahrheit“ bezeichnet haben. Und zweitens, weil die Kräfte des Falschen auch politische, ethische, pädagogische, affektive und medizinische Konsequenzen haben, die

für das konstitutiv sind, was wir die Patho(-)logien der Mimesis genannt haben, verstanden sowohl als mimetische kulturelle Pathologien, die sich ausbreiten, indem sie das Register des Affekts (*pathos*) und kritische Diskurse (*logoi*) mobilisieren, die eine rationale Darstellung dieses Pathos (oder eine *Patho-logie*) geben.

Da kulturelle Formen affektiver Ansteckung zur viralen Ansteckung nicht einfach hinzukommen, sondern die Reichweite und Infektionskraft letzterer verstärken, können sie mit Bezug auf diese Ansteckung nicht als etwas Externes betrachtet werden, etwa in Form des altmodischen Gegensatzes zwischen zwei Kulturen, der eindeutig unangemessen ist, um komplexen, transdisziplinären Problemen Rechnung zu tragen. Im Gegenteil, eine Pandemiekrise verlangt nach einer Vielzahl *patho-logischer* Ergänzungen, um der gemeinsamen Problematik von Ansteckung und Immunisierung gerecht zu werden, und zwar sowohl auf der viralen als auch auf der affektiven Ebene im Geiste transdisziplinärer Zusammenarbeit. Meine Hypothese lautet, dass es zur Darstellung der komplexen Beziehung zwischen viralen Pathologien und kulturellen Pathologien sowie ihrer jeweiligen Praktiken der Ansteckung und Immunisierung nützlich, vielleicht sogar vorrangig ist, sich daran zu erinnern, dass nicht nur das nichtmenschliche Virus ansteckend ist; die Nachahmungstendenzen der Menschen sind von affektiven Eigenschaften durchdrungen, die sich ebenfalls ansteckend vom Selbst auf den anderen ausbreiten – zum Guten und Schlechten.

Trotz optimistischer futuristischer Darstellungen von *Homo Sapiens* als *Homo Deus*, die geltend machen, dass „Seuchen die menschliche Gesundheit deutlich weniger als in früheren Jahrtausenden [bedrohen]“ (Harari, 2019, S. 25),<sup>175</sup> versetzen uns die Objekte der Genealogie in die Lage, gleichzeitig auch zu sehen, dass eine virale Ansteckung in einer Zeit, die immer noch von Pandemien heimgesucht wird, einen Vergrößerungsspiegel für eine allzumenschliche Tendenz zur Nachahmung bereitstellt, die für den *Homo mimeticus* charakteristisch ist. Sowohl der *Homo sapiens* als auch der *Homo mimeticus* haben die beunruhigende Fähigkeit gemein, sich in den pathologischen Bann emotionaler Ansteckung in physischen Massen offline und Verschwörungstheorien in virtuellen Öffentlichkeiten online

<sup>175</sup> Wie wir gesehen haben, hat Yuval Harari tief blickende Einsichten in die zeitgenössischen Gefahren, die *Sapiens* heimsuchen – vom Klimawandel bis zur KI – und die im Einklang mit *Homo mimeticus* stehen, aber die Geschichte korrigierte ihn mit Bezug auf die Pandemie, aus dem Blickwinkel von *Homo Deus*. Die neuen Mimetec Studies nehmen keine prophetischen Kräfte mit Bezug auf die zukünftige Geschichte in Anspruch, bemerkten aber schon früh, dass in einer „zunehmend globalisierten, durchlässigen und gefährdeten Welt der Schatten von Epidemien groß am Horizont steht“ (Lawtoo, 2016, S. 92).



ziehen zu lassen, die nach heterogenen Formen kultureller Immunisierung in der Praxis der Kritik verlangen.

## DIE PATHO(-)LOGIEN DES HOMO MIMETICUS

Während die Coronapandemie eine virale Ansteckung erzeugt hat, die sofort unter das Objektiv von Epidemiologen und Virologen platziert wurde, um auf effektive Weise eine Vielzahl von Impfstoffen zu entwickeln, hat sie auch deutlich gemacht, dass eine virale Pandemie die Gesamtheit menschlicher Tätigkeiten auf komplexe Weisen, die auch die Geistes- und Sozialwissenschaften betreffen, infiziert und beeinflusst. Insbesondere machte sie im globalen Maßstab das sichtbar, was Philosophen von Platon und Aristoteles an als eines der wesentlichen Merkmale des Menschen betrachteten, für das es keine einzelne wirksame Immunisierung gibt, nämlich dass *Homo sapiens* eine extrem mimetische Gattung ist, und zwar nicht nur im ästhetischen Sinne, dass Menschen die Welt anhand von realistischen Medien wie Gemälde, Theater, Kino, Fernsehen und jetzt der Ausbreitung neuer Medien repräsentieren, und zwar mit dem Potenzial, Wirklichkeiten darzustellen, die epistemisch falsch sind – obwohl wir das im digitalen Zeitalter auch weiterhin gut und mit alarmierender Wirksamkeit tun. Menschen sind auch in dem psychologischen, soziologischen, anthropologischen und politischen Sinne nachahmend, dass wir, häufig unbewusst, andere Menschen nachahmen, seien sie wirklich oder fiktional, verkörpert oder repräsentiert, einschließlich ihrer Gefühle, Gewohnheiten und Überzeugungen, die online viral gehen und sich auch offline „ansteckend“ vom Selbst zu anderen ausbreiten.<sup>176</sup>

Die Metapher des Viralgehens ist kein Zufall. Eine Neubesinnung auf die Mimesis im Zeitalter der Rückkehr viraler Pandemien lässt uns erkennen, dass Nachahmung einige wichtige Merkmale mit Viren teilt: Sie ist mit einer Art von Reproduzierbarkeit verbunden, die nicht auf Repräsentation beschränkt ist, sondern beeinflusst und infiziert menschliche Körper; sie tut das auf Weisen, die anhand von Mikroimitationen operieren, welche für das bloße Auge nicht wahrnehmbar sind; sie macht die Körper für eine Art von Ansteckung verletzlich, die durch die Nähe zu anderen verstärkt wird; und nicht zuletzt erzeugt sie Wirkungen, die über klar umrissene Kategorien des Guten und Bösen, Gesundheit und Krankheit hinausgehen und nicht inner-

<sup>176</sup> Wie Christoph Wulf und Gunter Gebauer es formulieren, „[begrenzt] sich [die Mimesis] nicht auf den Bereich der Ästhetik [...], sondern [drängt] in die soziale Welt [hinaus] und – so hat es Platon gesehen – [erfaßt] wie eine Ansteckung das Verhalten der einzelnen.“ (1998, S. 423).

halb einseitiger, universeller und transhistorischer Diagnosen eingefangen werden können.

Beispielsweise können einerseits wissenschaftlich unterrichtete Modelle des Verhaltens, die auf rationalem Wissen oder *logos* beruhen, von öffentlichen Persönlichkeiten (Präsidenten, Berühmtheiten, Schauspielern) affektiv verstärkt werden. Diese Personen haben die Macht, sich an soziale Medien zu wenden, um therapeutische oder *patho-logische* Formen der Prävention wie soziales Distanzieren, Maskentragen und Impfungen zu fördern; andererseits kann die starke Zunahme pathologischer kultureller Vorbilder unter denselben Kategorien „exemplarischer“ Persönlichkeiten auch irrationale Gefühle verbreiten, die nichts mit dem *logos* der Wissenschaft zu tun haben, sondern von einem grollenden *pathos* beseelt sind, das die Leugnung der Pandemie, Proteste gegen Masken, Impfverzögerungen und Verschwörungstheorien fördern, unter anderen kulturellen Pathologien, die den *Homo sapiens* infizieren. Letztere „gehen viral“ im metaphorischen Sinne, dass sie sich wie ein Virus mit beeindruckender Geschwindigkeit in der virtuellen Welt der Simulationen im Internet reproduzieren. Sie gehen auch viral in dem Sinne, dass sie durch spiralförmige Schleifen zurückwirken, um soziale Praktiken offline auf Weisen zu beeinflussen und zu infizieren, die die virale Ansteckung buchstäblich unter dem *Homo mimeticus* verbreiten.

Diese strukturelle Ambivalenz impliziert therapeutische Einsichten, die eine geisteswissenschaftliche Ergänzung für die Medizin darstellen. Wenn das Virus in der abgeschwächten und genetisch modifizierten Form eines Impfstoffs therapeutische Immunität gegen die Vireninfektion bieten kann, ist die Mimesis, wie wir in Teil 1 gesehen haben, ebenfalls mit doppelten pharmazeutischen Eigenschaften ausgestattet. Seit der klassischen Antike wurde die allzumenschliche Neigung, (reale oder fiktionale) andere nachzuahmen, sowohl als pathologisch als auch als therapeutisch betrachtet. Bereits Platon betrachtete die Mimesis als ein „*pharmakon*“, d. h., wie Derrida bekanntlich bemerkte, als „Medizin und/oder Gift“ (Derrida, 1995b, S. 80). Oder, um es in unserer diagnostischen Sprache auszudrücken, wenn das Coronavirus eine Form der mimetischen Ansteckung erzeugte, die eine Vielzahl ansteckender *Pathologien* verbreitete, die den *Homo sapiens* auf vielen Ebenen beeinflussten – biologisch, psychologisch, soziologisch, anthropologisch, politisch, ökonomisch etc. –, kann es auch als ein therapeutischer und reflexiver Spiegel dienen, der die notwendige ausgleichende Distanz schafft, um unterschiedliche Diskurse zu mobilisieren, um die Dynamik mimetischer Affekte oder *pathoi* zu erklären –was ich „*Pathologien*“ nannte, um die transdisziplinären Diskurse oder *logoi* zu betonen,

die einer Theorie des Homo mimeticus innewohnen, welche auf die ansteckende Kraft des *pathos* achtet.

Ausgebreitet durch die Globalisierung, gleichgültig gegenüber Landesgrenzen, begünstigt durch politische Ineffizienz und zwanghaft von wahren und falschen (neuen) Medien verfolgt, ist eine Pandemie tatsächlich eine „soziale Totaltatsache“, insofern dieses heterogene Phänomen „religiös, rechtlich und moralisch [...] ökonomisch; ganz zu schweigen von den ästhetischen Phänomenen, in welche jene Tatsachen münden, und den morphologischen Phänomenen, die sich in diesen Institutionen offenbaren“ ist (Mauss, 1968, S. 17f.). Somit entzieht sie sich kulturellen Verallgemeinerungen, die darauf abzielen, die sich ausbreitenden Wirkungen viraler und affektiver Ansteckung innerhalb einer einheitlichen theoretischen Diagnose einzudämmen, die zwar noch in einem relativ sicheren Nationalstaat der Nachkriegszeit funktioniert haben mag, aber für die gegenwärtige wechselseitig verbundene und zunehmend gefährdete Welt nicht mehr angemessen ist. Im Kielwasser der differenzierten Wirklichkeit der Coronapandemie und zukünftiger Pandemien, die auch weiterhin eine zunehmend miteinander verbundene Welt heimsuchen werden, führt uns die Wirklichkeit viraler Ansteckung dazu, vereinheitlichende Theorien mimetischer Ansteckung zu korrigieren, die im vergangenen Jahrhundert immer noch vorherrschten, um eine andere Theorie der Imitation für das gegenwärtige Jahrhundert weiter zu fördern.

Wir sind diesem Vorläufer bereits in Teil 1 begegnet, und zwar im Kontext strukturalistischer theoretischer Kontroversen, aber jetzt ist es an der Zeit, seine Theorie der Mimesis im Lichte der Wirklichkeit der Ansteckung in der Praxis neu zu bedenken. In den 1970er Jahren bemerkte der französische Literaturtheoretiker René Girard zu Recht bedeutende Ähnlichkeiten zwischen der viralen Ansteckung von Epidemien und der affektiven Ansteckung, die schattenartig auf sie folgt. Er tat das anhand von hermeneutischen Analysen von Interpretationen der „Pest in der Literatur“, die das aufdeckten, was er als eine referentielle „Krise der Mimesis“ (1974, S. 834) betrachtete, welche sich hinter literarischen Darstellungen epidemischer Krisen verbarg – u. a. von Sophokles bis Shakespeare, von Dostojewskij bis Thomas Mann. Wie Girard es formuliert: „Zwischen der Pest und gesellschaftlichem Chaos gibt es eine wechselseitige Affinität“ (S. 834), die auf der Tatsache beruht, dass beide ihrem Wesen nach „ansteckend“ sind; er fügt hinzu: „Die Angemessenheit der Metapher rührt natürlich von diesem ansteckenden Charakter her.“ (S. 836). Wenn die Pest im viralen oder buchstäblichen Sinne ansteckend ist, dann ist Gewalt in der Tat im affek-

tiven oder metaphorischen Sinne ansteckend. Das bleibt eine zeitgemäße Beobachtung.

Und doch beabsichtigt Girard nicht, dass die Metapher auf diese Weise funktionieren soll. In einer auffälligen spiegelbildlichen Umkehrung der Perspektive kippt Girard das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Metapher, wenn er behauptet, dass die Pest in der Literatur die ansteckende Wirklichkeit viraler Ansteckung nicht buchstäblich repräsentiert. Im Gegenteil, die virale Ansteckung wird, wie er sich ausdrückt „zu einer transparenten Metapher für eine gewisse wechselseitige Gewalt, die sich buchstäblich wie die Pest ausbreitet.“ (S. 836). In dieser metaphorischen Umkehrung ist es die ansteckende Natur der Gewalt, und nicht der Pest, die Girard zufolge wörtlich genommen werden sollte. Mit anderen Worten, die Pest, wie sie in der Literatur dargestellt wird, erweist sich als bloße „transparente Metapher“ für die mimetische Gewalt, die das Zentrum von Girards eigener Theorie der Gewalt und des Heiligen bildet. Ansteckende Gewalt wird somit zu etwas Wörtlichem gemacht, während die Pest metaphorisch ist, was nicht bedeutet, dass diese Interpretation der Pest uns gegen Viren immun macht.

Girards hermeneutischer Zug mag zwar mit seiner Theorie der Mimesis übereinstimmen, wird aber durch virale Realitäten auf zumindest zweifache Weise entkräftet. Erstens spielte Girard die Gefahr viraler Ansteckung herunter, da er aus der Position eines immer noch relativ immunen Nationalstaats in einer optimistischen Zeit kapitalistischer Expansion schrieb. Wie Harari nach ihm behauptet er beispielsweise, dass wir „in einer Welt leben, die immer weniger von wirklichen Epidemien bedroht wird.“ (1974, S. 845). Und in einer frappierenden Neubeschreibung der historischen Gräuelpest, die die Pest und Virusinfektionen vom Schwarzen Tod im mittelalterlichen Europa bis zur Spanischen Grippe erzeugte, die sich 1918 weltweit ausbreitete, fügt Girard hinzu:

Diese Tatsache erscheint jetzt als weniger überraschend, wenn wir beginnen einzusehen, dass die eigentlich medizinischen Aspekte der Pest nie wesentlich waren; an sich spielten sie immer eine untergeordnete Rolle und dienten hauptsächlich als Deckmantel für eine noch schrecklichere Bedrohung, die keine Wissenschaft je besiegen konnte. (S. 845)

Was für Theorien im Allgemeinen gilt, gilt auch für Theorien der Mimesis: Sie mögen zwar universelle Ideen anstreben, die für die *vita contemplativa* kennzeichnend sind, aber die historische Wirklichkeit der *vita activa*, die jetzt durch eine *vita mimetica* verdoppelt wird, gestattet uns, die Theorie zu prüfen. Bedauerlicherweise für die Menschen zeigt selbst die jüngere Ge-

schichte, dass Girards Theorie den Test der Zeit nicht bestand: Von der HIV-Plage bis zur COVID-19-Pandemie haben wir in einer zunehmend gefährdeten Welt gelebt, die offen für Infektionen ist, die wahrscheinlich buchstäblich, und nicht metaphorisch, eine zunehmend miteinander verbundene und interdependente Menschheit auch in Zukunft plagen werden. Zu seinem Verdienst korrigierte Girard in seinen letzten Schriften seine Diagnose und erkannte die Gefahr einer pandemischen Ansteckung.<sup>177</sup> Dennoch gingen seine Revisionen nicht weit genug. Er behielt die Kategorie der Krise von Unterschieden bei, um die Dynamik der Pandemie zu erklären und forderte Imitationstheoretiker der Zukunft auf, seine Diagnose zu ergänzen, um die Unterschiede zu erklären, die eine Pandemie erzeugt – was uns zur nächsten Entkräftung bringt.

Zweitens behauptet Girard, dass sowohl die virale als auch die affektive Ansteckung einen Zustand der „Undifferenziertheit“ (2010, S. 24) erzeugen, der alle Subjekte gleichermaßen betrifft und das hervorbringt, was er häufig „Krise der Mimesis“ oder „Krise der Unterschiede“ nennt. Er weist darauf hin, dass individuelle, soziale, ökonomische, politische, nationale und andere Unterschiede durch die doppelte Dynamik mimetischer Ansteckung, sei sie nun buchstäblich oder metaphorisch, auf transhistorische Weisen ausgelöscht werden, die Girard als konstitutiv für „das ewige Ethos der Pest“ betrachtet (1974, S. 834). Während Menschen tatsächlich alle für beide Formen der medizinischen/affektiven Ansteckung anfällig sind, die Unterschiede in dem Sinne auslöschen, dass alle der abstrakten Theorie zufolge gleichermaßen für die Infektion anfällig sind, hat uns die Coronapandemie gelehrt, dass das Gegenteil in der klinischen und kulturellen Praxis der Fall ist. Tatsächlich erzeugen sowohl die virale als auch die soziale Ansteckung eine Verschlimmerung einer Vielzahl medizinischer, sozialer, kultureller und politischer Unterschiede, die in Betracht gezogen werden müssen. Es ist nicht einfach so, dass bestimmte soziale Kategorien (die Alten, Patienten mit Vorerkrankungen, gefährdete Arbeiter) verletzlicher

---

<sup>177</sup> Indem er seine Diagnose korrigierte, anerkannte der verstorbene Girard, als er mit der Wirklichkeit des H5N1-Influenzavirus konfrontiert wurde, dass es eine „Pandemie ist, die Hunderte von Todesfällen in wenigen Tagen verursachen könnte, und ein Phänomen ist, das typisch für die Nichtdifferenzierung ist, die jetzt um die Erde kursiert.“ (2010, S. 24). Natürlich ist es leicht, Girards jugendlichen Irrtum im Jahr 2022 zu kritisieren. Daher merke ich an, dass mein erstes Interesse an der „zeitgenössischen Pandemie, die jedes Jahr eine zunehmend globalisierte, durchlässige und gefährdete Welt bedroht“, mich 2016 zu der Aussage bewegte, dass „der Schatten von Epidemien groß am Horizont steht.“ (Lawtoo, 2016, S. 92; siehe auch S. 91–125). Zu einer Darstellung des Coronavirus aus dem Blickwinkel der Mimesis, die weniger Kritik an Girard übt, aber auch gesellschaftliche Unterschiede und Machtverhältnisse in der Pandemie betont, siehe Gebauer, 2022.

als andere sind. Der Zoll viraler Infektionen manifestiert sich völlig unterschiedlich über die Welt hinweg und ist abhängig vom Alter, der ethnischen Gruppe, Klasse, Nationalität, ökonomischem Status und so weiter.

Unterschiede wurden auch durch die Politik jedes Landes und durch die sozialen und ökonomischen Ungleichheiten radikal verstärkt, die die Infektionszahlen bedeutend differenzierten. Länder wie Brasilien und Indien, Bevölkerungssteile wie Afroamerikaner in den USA und nicht-dokumentierte Migranten in Europa und anderen Teilen der Welt machten diese Unterschiede auffällig sichtbar und die ungleiche Einführung von Impfstoffen in verschiedenen Teilen der Welt bestätigte das anschließend. Anstatt „Nicht-Differenziertheit“ vergrößerte die Coronapandemie also die Differenzierung, die von soziopolitischen Pathologien wie systemischem Rassismus verursacht wurden, welche diejenigen quälen, die Frantz Fanon als „Verdammte dieser Erde“ bezeichnete, während sie außerdem Klassenungleichheit, systemischen Rassismus und Sexismus offenbaren, die auch weiterhin weiße, nationalistische, patriarchalische Strukturen kennzeichnen, ganz zu schweigen von der gewaltsamen Trennung zwischen dem Globalen Norden und dem Globalen Süden, die den stummen Minderheiten das wegnimmt, was Achille Mbembe als „universales Recht zu atmen“ (Mbembe, 2020) bezeichnet.<sup>178</sup>

Aus der zeitgenössischen Perspektive der neuen Mimetic Studies, die auf eine Pluralität von Unterschieden achten, können wir also sagen, dass Gewalt nicht nur physisch ist, sondern sich in einer Reihe von strukturellen und systemisch allgegenwärtigen Formen von Unterdrückung manifestiert; und genau aus diesem Grund ist es entscheidend, dem Wechselspiel zwischen zwei verschiedenen, miteinander verwobenen und ganz wörtlichen und allzuwirklichen Pathologien wie der viralen Reproduzierbarkeit und der soziopolitischen Mimesis Rechnung zu tragen. Auch wenn Girards Theorie der Mimesis zwar immer noch den Sündenbockmechanismen Rechnung trägt, die rituellen Krisen innewohnen, welche regelmäßig Gewalt auf Minderheiten lenken, spiegelt sie doch nicht mehr angemessen die komplexe Wirklichkeit einer Pandemiekrise wider, die jetzt nach *pathologischen* Ergänzungen verlangt. Für zukunftsorientierte Denker der Mimesis, die an den wirklichen und ziemlich differenzierten Implikationen einer Pandemiekrise interessiert sind, gibt uns die Coronapandemie eine zeitgemäße Gelegenheit, die Mimesis neu zu überdenken und Ansteckung noch einmal theoretisch zu betrachten, um uns auf kommende Krisen vorzubereiten. Anstatt einer Hermeneutik, die eine Selbigkeit aufdeckt, die hinter ei-

---

<sup>178</sup> Zu Geschlechterungleichheit und Pandemie siehe Ali et al., 2020.

ner epidemischen, metaphorisch aufgefassten Plage verborgen ist, schlagen die Objektive der Genealogie eine Diagnose der vielfältigen Unterschiede vor, die sich aus dem patho(-)logischen Wechselspiel von sozialer und viraler Ansteckung ergeben, die beide für den Homo mimeticus konstitutiv sind.

Eine Genealogie der Mimesis, die auf die Vergangenheit zurückblickt, um auf die Patho(-)logien der Gegenwart Licht zu werfen, liefert keine einheitliche Antwort, universelle Struktur oder ein transhistorisches theoretisches System, um ein sich ständig änderndes Phänomen zu erfassen. Statt ihren Ausgangspunkt in einer Dreiecksbeziehung der mimetischen Begierde ödipaler Inspiration zu nehmen, rückt sie eine allzumenschliche Anfälligkeit für das in den Vordergrund, was ich als mimetisches *pathos* (sowohl gutes als auch schlechtes) bezeichnet habe, und die kritische *Distanz*, die potenziell folgen kann, wenn wir weiter zurücktreten zu einer längeren Genealogie von Vorläufern. Diese paradoxe Doppelbewegung zwischen mimetischem Pathos und kritischer Distanz, oder „Pathos der Distanz“, ist tatsächlich die bestimmende Dynamik unserer neuen Theorie der Imitation. Während er ein zentraler Begriff in Nietzsches Genealogie der Moral ist, der einen magischen Glauben an andere Welten, „Hinterwelten“, entlarvt (GM, KSA 5.249), prägt Nietzsche auch meine Genealogie der viralen Mimesis und fordert uns auf, dieser Welt treu zu bleiben. Auf den Schultern von Nietzsche, aber auch der langen Kette von Denkern, denen wir bisher begegnet sind, unternehme ich drei genealogische Schritte in dieser immanenten Richtung, um eine Diagnose der mimetischen Patho(-)logien im Zeitalter pandemischer Ansteckung zu diagnostizieren. Ich gehe zwei Schritte zurück, um das Verhältnis zwischen Mimesis und Ansteckung für die Alten in Platons Philosophie und für die Modernen in der Massenpsychologie neu zu bewerten. Diese Schritte zurück werden mir dann gestatten, nach vorne zur Herausforderung der Immunisierung zu springen in einem Zeitalter, das von Verschwörungstheorien beherrscht wird, die die ansteckenden Kräfte falscher Schatten für ein digitales Zeitalter wiederbeleben, das für die *vita mimetica* konstitutiv ist.

## VITA MIMETICA: ALTE SCHATTEN, NEUE SIMULATIONEN

Erster Schritt. Ursprünge, so haben wir gelernt, sind nie einfach rein und singular. Doch vor dem Hintergrund der herrschenden Übersetzung von „Mimesis“ als Darstellung oder Abbild eines ursprünglichen Vorbilds könnte es immer noch nützlich sein, kurz zu dem einen der einflussreichsten Denker zurückzutreten, der diesen Begriff in das abendländische Denken

einführte.<sup>179</sup> Platons philosophischem Logos zufolge lassen sich Mimesis, Pathos und kulturelle Pathologien nicht leicht voneinander trennen.

Erinnern wir uns kurz daran, dass, wenn der Begriff der *mimēsis* zum ersten Mal auf der philosophischen Bühne in den Büchern 2 und 3 des *Staats* erscheint, Platon keinen ontologischen Begriff einführt, der die phänomenale Welt zu einer visuellen Kopie, einem Schatten oder einem „Phantom“ [*phantasma*]“ transzendentaler Ideen macht, wobei künstlerische Repräsentationen in Phantome von Phantomen verwandelt werden, die „drei Schritte entfernt“ (Platon, 1983, 597e) sind von der metaphysischen Welt intelligibler Formen. Wir werden bis zum 10. Buch warten müssen, bis diese berühmte Kritik der Mimesis als ontologischer Spiegel erscheint, der auf der Logik der visuellen Ähnlichkeit, Adäquation und Repräsentation beruht. Eine metaphysische und epistemische Kritik, die Platon auch anhand des Beispiels des Malers theoretisch betrachtet und die auch weiterhin einen Schatten auf zeitgenössische Einschränkungen der Mimesis auf die Sphäre realistischer Ästhetik wirft.

Stattdessen wird, worauf wir von Anfang an nachdrücklich hingewiesen haben, die Mimesis im *Staat* zuerst als ein auf das Theater bezogener, dramatischer Begriff eingeführt, wobei seine etymologischen Ursprünge – von *mimos*, Schauspieler sowie Aufführung – mit Verkörperungen auf dem Theater verknüpft sind, die in erster Linie die Erziehung (*paideia*) der Jugend in der griechischen Stadt (*polis*) in einer Zeit betreffen, die immer noch teilweise von einer mündlichen Kultur beherrscht wird. Wie Eric Havelock in *Preface to Plato* (1963) geltend macht, muss Platons Kritik der Mimesis im Kontext dessen verstanden werden, was er einen „mündlichen Geisteszustand“ nennt (1963, S. 41), in dem der Schauspieler oder Rezipient von Dichtung (Rhapsode) in einer mimetischen (der ersten Person) anstatt diegetischen (der dritten Person) Rede spricht und „die Macht [hat], seine Zuhörerschaft dazu zu bringen, dass sie sich beinahe pathologisch und sicherlich mitfühlend mit dem Inhalt dessen, was er sagt, identifiziert.“ (S. 45). Sowohl auf der Ebene der Diktion (*lexis*) als auch des Inhalts (*logos*) mimetischer Schauspiele, haben dramatische Verkörperungen der *Ilias*, der *Theogonie* oder der Tragödien und Komödien, sagt Platon unter der Maske von Sokrates, eine pathologische Wirkung auf das Publikum, nicht nur weil sie nicht die Wahrheit über die Götter repräsentieren (epistemische Gründe), sondern auch deshalb, weil das Publikum an diesem Schauspiel emotional durch sym-pathos (Mitgefühl) teilhat, das mit ansteckenden affektiven Eigenschaften ausgestattet ist, die, wie wir in den vorangehenden

---

<sup>179</sup> Zu einer eingehenderen Erörterung von Platon siehe Kapitel 2.



Kapiteln gesehen haben, gegenwärtig in den Vordergrund der theoretischen Bühne zurückkehren (politische Gründe).

In dieser Neufassung innerhalb des politischen Kontextes der Stadt oder Polis wird das berühmte Höhlengleichnis im 7. Buch des *Staats* in dieser Zeit der Abgeschlossenheit innerhalb unserer privaten Höhlen, reduzierter Bewegungsfreiheit und intensivierter medialer Ausgesetzttheit gegenüber (Fehl-)Repräsentationen, die die Wirklichkeit überschatten und uns an eine Vielheit von Bildschirmen fesseln, uns näher gebracht. Erinnern wir uns daran, dass die angeketteten Gefangenen im platonischen Mythos von einer „Puppenshow“ in den Bann gezogen werden, die von Trägern von Simulakra projiziert werden, welche an einem Feuer vorbeigehen, das „Schatten vom Feuer auf die Wand wirft, die ihnen [den Gefangenen] gegenüber ist.“<sup>180</sup> Die Gefangenen verwechseln die Schatten mit der Wirklichkeit, weil ihnen die kritische Distanz des Philosophen fehlt, der mithilfe eines Führers rationale Schritte zurück von der trügerischen Sphäre sinnlicher Wahrnehmung unternehmen, die Kette, die ihn an diese Projektionen fesselt, zerbrechen und den steilen, aufsteigenden Pfad des Denkens betreten kann, der die *vita contemplativa* kennzeichnet – wie eine metaphysische Tradition, die von Platon zu Heidegger geht, nahe legt.<sup>181</sup> Und doch, je nach dem, wie wir diese Schatten interpretieren, die in der Höhle projiziert werden, haben wir auch gesehen und gefühlt, dass der Mythos offen für alternative, immanentere und verkörpertere Perspektiven ist. Insbesondere heißt er Interpretationen willkommen, die auf die unmerkliche Dynamik affektiver Ansteckung oder auf das Pathos achten, innerhalb einer Höhle, die von den Kräften phantasmatischer Simulationen heimgesucht wird, welche fesselnde, hypnotische und magnetische Wirkungen haben – eine psychologische Perspektive, die auf das achtet, was wir als *vita mimetica* bezeichnet haben.

Wenn wir diese Genealogie der Mimesis von unserer gegenwärtigen Problematik aus weiterführen, hilft uns der alte Mythos immer noch dabei, kritisch über neue (soziale) Medien nachzudenken, die vielleicht mehr denn je die menschliche Einbildungskraft in einen magnetischen, ansteckenden und berausenden Bann ziehen. Wie Filmkritiker von André Bazin an regelmäßig angemerkt haben, nimmt das Höhlengleichnis die affektiven Kräfte des Films vorweg, um fesselnde Wirkungen zu induzieren, die die menschlichen Chamäleons im vergangenen Jahrhundert magnetisiert haben und den Homo mimeticus im gegenwärtigen Jahrhundert weiter magnetisieren. Wie Edgar Morin es formuliert: „Unsere Bedürfnisse, un-

---

<sup>180</sup> Platon, *Staat*, 514b-515a.

<sup>181</sup> Siehe Heidegger, 2001.

sere Bestrebungen, unsere Begierden, unsere Zwangsvorstellungen, unsere Ängste projizieren sich nicht nur ins Leere als Träume und Vorstellungen, sondern auf alle Dinge und alle Wesen.“ (2005, S. 85). Während das Kino das platonische Szenario der Höhle im 20. Jahrhundert reproduziert, wirken sich im digitalen Zeitalter die „imitationshypnotischen“ Effekte beweglicher Schatten auf einer Vielzahl kleinerer Bildschirme aus, die vom Fernsehen zu Computern, von Tablets zu Smartphones die Macht der Bilder intensivieren, einen Zauber auszuüben, der eine berauschte psychische Entrückung des Ichs mittels schwarzer Spiegel erzeugt, die das 21. Jahrhundert verfolgen.<sup>182</sup>

Was für die platonischen Gefangenen galt, gilt auch noch für zeitgenössische Zuschauer und digitale Nutzer: Wenn Phantome der Wirklichkeit, die durch neue Medien online verbreitet werden, häufig zu Recht in heutigen Erörterungen der Macht von Lügen im Zeitalter der „Post-Wahrheit“ hervorgehoben werden, ist es ebenso wichtig, die affektive (dionysische) Empfänglichkeit des Phantoms von ego hervorzuheben, das den Homo mimeticus überhaupt erst für (apollinische) Täuschungen anfällig macht. Diese ansteckenden Täuschungen sind besonders in Krisenzeiten virulent, wie zum Beispiel in einer Pandemiekrise oder einem Krieg, und können zu einem Kollektivrausch führen, der sich in politischen Pathologien (Leugnung der Pandemie, Proteste gegen Masken, Verschwörungstheorien etc.) manifestiert, die die Reichweite der viralen Pathologie durch hypermimetische Medien, welche für unseren Prozess des Posthumanwerdens konstitutiv sind, exponentiell verstärken.<sup>183</sup>

Auf diese Weise neu betrachtet, sind wir in einer besseren Position, die Relevanz der Mimesis im Zeitalter viraler Reproduzierbarkeit neu zu bewerten. Platons Gleichnis reicht in die Gegenwart hinein, indem es eine Welt der Simulation andeutet, die postmoderne Kritiker vielleicht zu schnell von der Problematik der Mimesis abgetrennt haben. Gegen Platon diagnostizierte beispielsweise Jean Baudrillard eine hyperreale Welt von Simulakra und Simulation, die nicht mehr auf der Logik der „Imitation“ beruht, sondern, wie er sagt, „alle Referenten liquidiert“, insofern das Hyperreale „das Reale durch Zeichen des Realen ersetzt.“ (1981, S. 11). Diese postmoderne Diagnose der Simulation, die in der Abenddämmerung des letzten Jahrhunderts einflussreich war, ist zwar auf unbestimmte Weise von Nietzsche inspiriert. Doch erklärt sie nicht die allzumenschlichen Wirkungen, die eine hyperreale Welt aus Simulakra erzeugt, welche, obwohl sie

<sup>182</sup> Zu den hypnotischen Wirkungen der neuen Medien anhand der Fernsehserie *Black Mirror* siehe Lawtoo, 2021.

<sup>183</sup> Zur posthumanen (Hyper-)Mimesis siehe Lawtoo, 2022b.

nicht mehr auf der Logik der Mimesis als Repräsentation beruht, auch weiterhin einen materiellen (dionysischen) Schatten auf diese Welt wirft und nicht nur Phantome der Wirklichkeit, sondern Phantome von egos im 21. Jahrhundert hervorbringt.

Die Umkehrung der Perspektive von mimetischen Phantomen zu mimetischen Ichen, die bereits Nietzsches Kritik des Platonismus prägte, wird jetzt durch unsere Kritik am Postmodernismus verdoppelt. Wir haben gesehen, dass die Neurowissenschaften im Lichte der Entdeckung von Spiegelneuronen in den 1990er Jahren empirisch bestätigen, dass visuelle Repräsentationen, gleichgültig wie weit entfernt oder abgetrennt sie von der Wirklichkeit sind, die performative Kraft besitzen, ansteckende Reflexe zu erzeugen; Bilder, die aus einer visuellen Entfernung gesehen werden, können neuronale Entladungen auslösen, die über eine unmittelbare Form der Kommunikation, welche nicht unbedingt durch das Bewusstsein vermittelt ist, sondern trotzdem „verkörperte Simulationen“ (Gallese, 2005) erzeugt, ein mimetisches Pathos hervorrufen. Im Lichte der bestätigten menschlichen Empfänglichkeit für Spiegelungsreflexe, die von der Wahrnehmung von (wirklichen oder repräsentierten, wahren oder falschen) Bewegungen verursacht werden, ist daher eine mimetische Ergänzung für die postmoderne Diagnose der Hyperrealität dringend notwendig, die in der Abenddämmerung des letzten Jahrhunderts herausragte, aber den katastrophenartigen Wirklichkeiten des gegenwärtigen Jahrhunderts keine Rechnung mehr trägt. Tatsächlich haben hyperreale Simulationen, die von der Logik der Repräsentation losgelöst sind, die performative Kraft, auf die plastischen Gehirne und durchlässigen Körper des Homo mimeticus durch Feedbackschleifen zurückzuwirken, die die Grenze zwischen Wahrheit und Lügen, Urbildern und Abbildern, Tatsachen und alternativen Tatsachen, digitalen Simulationen und verkörperten Imitationen verwischen und Schatten erzeugen, die von der Wirklichkeit in der Tat weit entfernt sind; und doch können sie auch performativ tief empfundene, falsche und berauschende Überzeugungen induzieren, die ansteckende Handlungen auslösen, welche gesellschaftlich pathologisch sind und die immanente Kraft besitzen, die virale Ansteckung im wirklichen Leben zu verstärken. Ich bezeichne diesen Schleifeneffekt, durch den hyperreale Simulationen auf Spiegelungsreflexe zurückwirken, als *Hypermimesis*. Ich tue das, um zu betonen, dass das Hyperreale zwar vielleicht nicht mehr der Logik der Repräsentation unterliegt, aber immer noch in den allzuwirklichen Gesetzen der Imitation verwurzelt ist, die vom transdisziplinären Gesichtspunkt der neuen Mimetic Studies neu überdacht werden müssen.

Jetzt, da wir diesen alten Mythos über die ansteckenden Kräfte der Mimesis, dessen Absicht darin bestand, künstlerische Lügen als Schatten in der Vergangenheit zu vertreiben, wiederbelebt haben, wollen wir die Wahrheit über die ansteckende Kraft hypermimetischer Simulationen in der Gegenwart weiter aufdecken. Als ein bedeutender Anteil der Weltbevölkerung wegen vielfacher Lockdowns während der ersten weltweiten Pandemie, die von digitalen Medien gleichzeitig überschattet und verdoppelt wurde, sich in privaten Höhlen verkroch, schützen Praktiken der sozialen Distanzierung in privilegierten Ländern *Homo sapiens* vor der epidemischen Ansteckung und viralen Pathologie, die sie verbreitete. Dennoch war der *Homo mimeticus* weit entfernt von einer Immunität gegen affektive Ansteckung und die sozialen Pathologien, die eine *vita mimetica* außerdem beinhaltet. Im Gegenteil begann eine widersprüchliche Doppelbewegung, die den Genealogen der Mimesis wohl bekannt ist, Gestalt anzunehmen, während die Menschen an den ständigen Fluss täglicher Nachrichten auf einer Vielzahl digitaler Geräte gefesselt waren, die das Pathos verstärkten – besonders in seiner Verbindung mit *penthos*, Leiden –, das durch die immer noch wachsende Zahl von Opfern erzeugt wurde.

Mit einer gewissen kritischen Distanz, die durch die wachsende Zahl theoretischer Reflexionen auf die systemischen und hoch differenzierten Implikationen der Pandemiekrise vergrößert wurde, gestattet uns diese Doppelbewegung, zu unserer treibenden Frage, mit der wir begannen, in präziseren diagnostischen Begriffen zurückzukehren. Ich formuliere sie folgendermaßen neu. Im Falle der Coronapandemie haben wir es tatsächlich mit einem hybriden viralen/virtuellen Phänomen zu tun, bei dem die virale Pandemie von einem zwanghaften medialen Fokus auf die Ausbreitung des Virus überschattet wird, der nicht nur ein Mitgefühl für die wirklichen Opfer erzeugt; die Pandemie bringt auch eine Vielzahl von Verschwörungstheorien hervor, die den Logos der Wissenschaft in Frage stellen und magische kausale Erklärungen verbreiten, die das mimetische Vermögen im Zeitalter des Internets neu laden. Sie tut das, indem sie die Verantwortung für komplexe systemische Probleme auf einfache imaginäre Sündenböcke (von Bill Gates und 5G bis zu Corona-Bier) lenkt, durch die ein bedeutender Teil von *Homo sapiens* das Gefühl für die Realität der Pandemie selbst verlor.

Angesichts der systemischen Komplexität der Pandemie selbst unter philosophisch aufgeklärten Perspektiven stellten sich manche die Frage: Hat der rationale *Homo sapiens*, der vom Pathos des *Homo mimeticus* angetrieben wird, das Verhältnis zwischen dem in Massenmedien dargestellten Phänomen und der Pandemie selbst aus den Augen verloren – wie der

italienische Philosoph Giorgio Agamben umstrittenerweise zu Beginn der Pandemie behauptete, als er COVID-19 mit einer „normalen Grippe“ verglich und die „unverhältnismäßige Reaktion“ der italienischen Regierung im Sinne eines „Ausnahmezustands“ (Agamben, 2020) aus der philosophischen Distanz verurteilte?<sup>184</sup> Alternativ und vom anderen Ende des Spektrums aus betrachtet, ist die Coronapandemie ein Symptom dafür, dass die Menschheit einen Wendepunkt erreicht hat und dass wir jetzt vor einer epochalen Transformation stehen, die wahrscheinlich noch mehr Katastrophen verursacht – wie der slowenische Philosoph Slavoj Žižek mit Pathos in *Pandemie!* schreibt, wenn er behauptet, dass das Virus die Grundlagen unseres Lebens zerstören wird (2021). Oder sollten wir eher einen mittleren Weg zwischen Pathos und Distanz gehen, wie es unsere Objektive der Genealogie uns empfohlen haben, am Anfang, in der Mitte und am Ende?

Bevor wir diesen mittleren Weg finden, erinnern uns die Patho(-)logien der Ansteckung daran, dass die (neuen) Medien gewiss kein durchsichtiges Fenster auf die Welt sind, sondern innerhalb der langen Geschichte der Mimesis verstanden werden sollten, die ich schematisch und zum Teil folgendermaßen rekonstruiere:

- 1) In der Morgendämmerung der Philosophie führte Platon bekanntlich und infamerweise die Metapher des „Spiegels“ ein, um unterschiedlichen ontologischen Wirklichkeitsgraden Rechnung zu tragen, die auf einen philosophischen *logos* gegründet wurden, der die Mimesis als Phantom eines Phantoms anprangert;
- 2) in der Abenddämmerung der Metaphysik stürzte Nietzsche, mit und gegen Platon schreibend, die Diagnose um, indem er sich auf die Logik des Pathos oder *Patho-logie* berief, um die Macht von Phantomen zu entlarven, vom modernen Ich Besitz zu ergreifen;
- 3) indem er der Theorie der Mimesis von einer romantischen Inspirationsquelle aus Starhilfe gab, diagnostizierte Girard die Mimesis als einen Zustand der Undifferenziertheit, der auf einer dionysischen Logik eines gewalttätigen Pathos (mit Nietzsche) beruht, während er diese Logik in einer idealen Dreiecksform formulierte, die in einem Sündenbockmechanismus ihren Höhepunkt findet, der (mit Platon) als *pharmakos* fungiert;
- 4) am Ende des metaphysischen Spektrums lehnte Baudrillard mit Nietzsche und gegen Platon die verdoppelnde Logik des Spiegels in der Abenddämmerung des Realismus ab, indem er eine hyperreale Welt der Simulation einführte, die mit Imitation nichts zu tun hat.

Das ist eine schematische und ziemlich unvollständige genealogische Darstellung, die der komplexen Genealogie des Homo mimeticus, die wir in

---

<sup>184</sup> Siehe auch Agamben 2021.

diesem Buch selektiv rekonstruierten, nicht gerecht wird. Dennoch gestattet sie uns, einige der Schultern zu sehen, auf denen wir vorläufig stehen, um weiter nach vorn zu schauen.

Indem ich jetzt mit dieser Genealogie und gegen sie arbeite, berufe ich mich auf die Metapher des Vergrößerungsglases, von der wir gesehen haben, dass Morin und Nancy sie ebenfalls benutzen, um pathologische Phänomene zu diagnostizieren, die in materiellen Prozessen viraler und affektiver Reproduzierbarkeit verwurzelt sind und den Homo mimeticus auf differenzierte Weisen infizieren. Nachdem sie einmal durch eine heterogene Medienlandschaft verdoppelt worden ist, enthüllt die Aufmerksamkeit auf die Duplizität mimetischer Patho(-)logien, wie neue Medien, obwohl sie keinen Zugang zu einer stabilisierenden Essenz von Wahrheit haben, dennoch entweder einen wissenschaftlichen *logos* getreu reproduzieren können, um die Bevölkerung zu informieren, oder alternativ dazu pathologische Lügen durch die Kraft des mimetischen *pathos* verbreiten, um die Konturen der Wirklichkeit zu verzerren und im Falle von Verschwörungstheorien aufzulösen. Sowohl wahre als auch falsche Formen der Kommunikation können ihrerseits wieder hypermimetische Prozesse erzeugen, die nicht einfach eine ideale unveränderliche Theorie widerspiegeln – denn der *logos* über das Virus entwickelt sich mit der wissenschaftlichen Erkenntnis; sie enthüllen auch keine metaphorische Wahrheit, die am Grunde der Welt verborgen läge – denn virale und affektive Ansteckung operieren auf zwei verschiedenen, aber verbundenen und gleichermaßen wirklichen Ebenen der Ansteckung. Vielmehr generieren sie spiralförmige Feedbackschleifen zwischen der Pathologie viraler Ansteckung und der affektiven Ansteckung, aufgrund welcher letztere nicht einfach eine Wirkung viraler Ansteckung, sondern auch eine Ursache davon ist. Dieser dynamische Schleifeneffekt kann wiederum zu pathologischen Wirkungen (wie im Fall der Leugnung der Pandemie) und patho-*logischen* Affekten führen (wie im Fall legitimer Angst), je nach der Botschaft, die an die menschlichen Vermögen übermittelt wird, die ebenso weise wie mimetische Vermögen sind.

Erzählungen des linearen Fortschritts, die auf dem *logos* der Wissenschaft beruhen, geben uns Hoffnung, dass die Verteilung von Impfstoffen diese Pandemie schließlich global stoppen wird, obwohl eine vollständige Eliminierung eines vielgestaltigen Virus immer unwahrscheinlicher zu sein scheint. Gleichzeitig sollte dieser *logos* die Schleifeneffekte falscher Darstellungen der Wirklichkeit nicht unterschätzen, die überzeugen, indem sie auf das berauschte *pathos* der Ansteckung zurückgreifen, um auf heimtückische Weisen, die kritische Theoretiker aus einer patho-*logischen* Distanz analysieren können, gegen die Immunisierung zu wirken. Zumin-

dest lässt sich ein kritischer *logos* über das mimetische *pathos* nutzen, um einen der größten Mythen zu vertreiben, der durch die Gräueltaten des 20. Jahrhunderts entlarvt wurde, aber immer noch „wissenschaftliche“ Ansätze des Menschlichen im 21. Jahrhundert prägt: Das Ideal eines völlig rationalen, autonomen, und eigenständigen Wesens, das für das Subjekt der *Aufklärung* charakteristisch war, kann nämlich keiner *vita mimetica* Rechnung tragen, die bereits im klassischen Zeitalter eine Rolle spielte, in der Moderne ein massives Comeback feiert und jetzt auch einen langen Schatten auf die Gegenwart und Zukunft wirft.

## MODERNE ANSTECKUNG: MIKROBEN, MASSEN, ÖFFENTLICHKEITEN

Zweiter Schritt. Die Verbindung zwischen Mimesis und affektiver Ansteckung wurde für soziologische Überlegungen in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zentral, die beispiellose Zahlen von Menschen in Städten versammelt sahen. Das Phänomen der „Masse“ (*foule, crowd, folla*) führte zu länderübergreifenden Theorien des Verhaltens von Massen, die nach einer Zeit massiver Umsetzung in den 1920er und 1930er Jahren in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwas vernachlässigt wurden, aber gegenwärtig in unserem Jahrhundert im Kontext politischer Krisen zur vordersten Front kritischer Aufmerksamkeit zurückkehren.<sup>185</sup> Dieses mimetische oder vielmehr hypermimetische Phänomen verdient es, auch im Kontext pandemischer Krisen neu überdacht zu werden.

Gründergestalten der Massenpsychologie – wie Gustave Le Bon und Gabriel Tarde in Frankreich, Wilfred Trotter und William McDougall in England und später Sigmund Freud und Elias Canetti in Österreich – bemerkten, dass, wenn Menschen in einer physischen Masse versammelt sind oder einen Schritt weiter entfernt Teil eines virtuellen Publikums werden, während sie zum Beispiel Zeitungen lesen – und heute Twitter, Facebook, YouTube etc. – Emotionen vom Selbst zum anderen auf irrationale, unbewusste und, wie sie sagen würden, „ansteckende“ Weise übertragen werden. Wie Le Bon es in seinem weithin populären Werk *Psychologie der Massen* (1895) formuliert: „In der Masse ist jedes Gefühl, jede Handlung übertragbar, und zwar in so hohem Grade, dass der einzelne sehr leicht seine persönlichen Wünsche den Gesamt Wünschen opfert.“ (2021, S. 15). Bereits vor Le Bon hatte Gabriel Tarde die Diagnose von der Masse er-

---

<sup>185</sup> Zu diesem jüngeren Wiedererwachen des Interesses siehe Borch 2012, 2020; Gebauer und Rucker, 2019; Lawtoo, 2013, 2019b.

weitert, um die soziale Bindung überhaupt zu erklären, indem er die Gesellschaft im Sinne von Flüssen der Nachahmung betrachtete. So stellt er in *Die Gesetze der Nachahmung* (1890) die Frage: „Und rührt diese Ähnlichkeit [von Meinungen und Gefühlen] nicht aus einem Nachahmungsfluß, der sich seinerseits wiederum aus einer vorgängigen Verbreitung von Bedürfnissen und Ideen durch ansteckende Nachahmung [*contagions imitatives*] erklären läßt?“ (2003, S. 14).<sup>186</sup> Lange vor Girard bereiten also Le Bon und Tarde den Weg für mimetische Studien, indem sie den Begriff „Ansteckung“ metaphorisch verwenden, um auf eine unsichtbare Übertragung von Gefühlen hinzuweisen, die sich wie ein Virus vom Selbst zu den anderen ausbreiten und die durchlässige Grenze zwischen Innen und Außen verwischen, während sie eine affektive Ansteckung erzeugen, die, wie wir hinzufügen sollten, auch spiralförmige systemische Implikationen für die virale Ansteckung hat.

Trotz der zahlreichen und immer noch zu wenig erforschten Analogien zwischen der Massenpsychologie und der Theorie der Mimesis ist es wichtig zu betonen, dass die metaphorische Verwendung von *Ansteckung* in der Massenpsychologie sich bedeutend von Girards Theorie unterscheidet – und in diesem Unterschied liegen zusätzliche Grundlagen zur Weiterführung einer neuen Theorie des Homo mimeticus. Wenn Girard die Pest in der Literatur als eine Metapher für eine grundlegende Dynamik ansteckender Gewalt interpretierte, kehren die Massenpsychologen die Perspektive um und schöpfen ihre Inspiration aus der Wirklichkeit medizinischer Ansteckung, um metaphorisch die psychosoziale Dynamik affektiver Ansteckung zu erklären. Die Vorteile dieser Umkehrung sind mehrere: erstens bestreitet der metaphorische Gebrauch des Begriffs „Ansteckung“ nicht die Gefahr oder Wirklichkeit von bakterieller oder viraler Ansteckung; im Gegenteil, er greift auf die Sprache medizinischer Ansteckung zurück, um die beunruhigende Fähigkeit von Emotionen in einer Masse zu erklären, sich unsichtbar vom Selbst auf andere wie eine Mikrobe oder ein Virus auszubreiten. Da sie im Frankreich des Fin-de-siècle schrieben, entlehnten sowohl Le Bon als auch Tarde den Begriff *la contagion* (die Ansteckung) direkt von Louis Pasteurs damals relativ neuer Entdeckung von Mikroben, um Krankheiten wie Cholera und Tollwut zu erklären.

Angesichts der beunruhigenden emotionalen Suggestierbarkeit städtischer Massen wendeten zweitens Gesellschaftstheoretiker den Begriff der Ansteckung auf die Kollektivpsyche an, um die unbewusste Beziehung oder

---

<sup>186</sup> Zur heutigen Relevanz von Tardes Imitationstheorie siehe Brighenti, 2010 und Borch, 2020.



das hypnotische Verhältnis zwischen dem Selbst und anderen zu erklären, eine Spiegelungsbeziehung, die das Ich dazu führt, die Affekte anderer auf potenziell exponentielle Weise zu reproduzieren, die über Familiendreiecke hinausgehen und alternative theoretische Grundlagen liefern. Die Massenpsychologie schlägt tatsächlich eine dyadische, rhizomartige anstatt dreiecksförmige Familienstruktur am Ursprung einer Art von Ansteckung vor, die vielmehr der Dynamik einer Virusinfektion ähnelt. Tatsächlich hat ein Subjekt, das nicht nur von einer mimetischen Begierde, sondern von einem mimetischen Pathos getrieben ist, welches auch Begierden und andere Affekte umfasst, die Macht, andere mit demselben Pathos auf Weisen anzustecken, die sich exponentiell ausbreiten können, um die gesamte Masse oder Menge zu beeinflussen. Die Metapher der Ansteckung ist daher gut gewählt, um eine Dynamik der Übertragung zu erklären, die nicht nur auf der intersubjektiven Ebene, sondern auch auf der breiteren gesellschaftlichen und kollektiven Ebene operiert. Nicht zuletzt ist dieser metaphorische Gebrauch für unsere Diagnose relevant, denn er zeigt, dass der soziale Logos mit Bezug auf affektive Ansteckung und der wissenschaftliche Logos mit Bezug auf virale Ansteckung genealogisch miteinander verknüpft sind, wodurch zeitgenössische Theoretiker dazu ermuntert werden, mehr über das spiralförmige Wechselspiel zwischen viralen und sozialen Pathologien nachzudenken.

Wie funktioniert die affektive Ansteckung? Über ein Spiegelungsprinzip, das zu einer vorfreudischen Tradition des Unbewussten gehört, die im letzten Jahrhundert marginalisiert wurde; doch wie wir bei zahlreichen Gelegenheiten gesehen haben, bringen die Objektive der Genealogie diese Tradition zurück, um ansteckende Phänomene im gegenwärtigen Jahrhundert zu erklären. Sowohl Le Bon als auch Tarde stützten sich wie Nietzsche vor ihnen auf das Modell der Hypnose oder hypnotischen Suggestion, um die ansteckende Dynamik von Gefühlen zu erklären. Für Le Bon sind Ansteckung und Suggestion zwei Seiten desselben mimetischen Phänomens: Wie er es formulierte:

Als einen der allgemeinen Charakterzüge bezeichneten wir die übermäßige Beeinflussbarkeit und wiesen nach, wie ansteckend eine Beeinflussung in jeder Menschenansammlung ist, woraus sich die blitzschnelle Gerichtetheit der Gefühle in einem bestimmten Sinne erklärt. (Le Bon, 2021, S. 22)

Da Subjekte, die Teil einer Masse sind, sich in einem psychischen Zustand leichter Hypnose oder Suggestion befinden, neigen sie dazu, die Emotionen der anderen zu spiegeln und gehen möglicherweise so weit, die Idee anderer in eine Handlung umzusetzen, was gerade die Definition von Suggestion

ist. Tarde bestätigt diesen Punkt, wenn er sich auf die neuronalen mimetischen Prinzipien konzentriert, die diesen Ansteckungsprozess erklären: „So muß es wohlgemerkt sein, wenn die Wirkung von einem Gehirn zum nächsten, die ich Nachahmung nenne, mit der hypnotischen Suggestion [*suggestion hypnotique*] vergleichbar ist.“ (2003, S. 223, Anm. 72); er präzisiert diesen spiegelnden/ansteckenden Mechanismus anhand von Theorien hypnotischer Suggestion, die schon im späten 19. Jahrhundert (zu Recht, wie wir jetzt wissen) annehmen, dass beim Menschen „der Nerv den Nerven und das Gehirn das Gehirn [imitiert]“ (S. 230). Wenn dieses Spiegelungsprinzip in den 1990er Jahren entdeckt und „Spiegelneuronen“ zugeschrieben wurde, bestätigen die Objektive der Genealogie abermals, dass es korrekter ist, von einer *Wieder*-entdeckung unbewusster Spiegelungsmechanismen zu sprechen, die in den 1890er Jahren bereits von unzeitgemäßen Figuren in der mimetischen Forschung vertreten wurden.

Wir müssen hinzufügen, dass diese psychologische Tradition des mimetischen Unbewussten, die auf Spiegelungsreflexe, intersubjektive Bindungen, veränderte Bewusstseinszustände, ein durchlässiges Selbst, psychische Einflüsse und eine ansteckende emotionale Dynamik achtet, eine soziopolitische Ergänzung liefert, um das Wechselspiel zwischen viraler und affektiver Ansteckung zu erklären. Schließlich waren Führer wie Mussolini und Hitler schnell dabei, Le Bons Lektionen darüber, wie man eine Masse in hypnotischen Bann zieht, faschistisch anzuwenden. Es gibt wenig Belege dafür, dass autoritäre Führer in Zeiten pandemischer, ökonomischer oder nationaler Krisen nicht dieselben affektiven Strategien verwenden, um an die Macht zu kommen, an der Macht zu bleiben und in manchen Fällen die pandemischen Krisen herunterzuspielen und dadurch die Immunisierung zu untergraben und ihre Kraft der Infektion zu verstärken. Das dynamische Wechselspiel zwischen viraler und affektiver Ansteckung in einer Zeit, die vom Schatten dessen verfolgt wird, was wir „(neuen) Faschismus“ nannten, verstärken die virale Pathologie durch pathologische politische Reaktionen. Antidemokratische Führer wie Donald Trump in den USA und Jair Bolsonaro in Brasilien zeigten zum Beispiel die Vielzahl von Möglichkeiten, wie eine pathologische Politik, die auf einer Einstellung gegen Masken und der Leugnung der Pandemie beruhte, welche Verschwörungstheorien anstatt wissenschaftlichen Tatsachen folgt, die virale Pathologie in diesen Ländern verschlimmerte. Auf kriminelle Weise trugen sie zur Vervielfachung der Anzahl von Todesopfern bei, die gemeinsam mit der Leugnung des Klimawandels als konstitutiv für die Politik des (neuen) Faschismus im 21. Jahrhundert betrachtet werden sollte.

Und doch hatten gleichzeitig pathologische politische Reaktionen auf die Epidemie den paradoxen Effekt, dass sie befreiende und positive *pathologische* Formen antifaschistischer Ansteckung erzeugten. Das *pathos*, das beispielsweise von systemischer Rassenunterdrückung generiert wurde, verbreitete sich auch ansteckend in Zeiten der Bewegungsbeschränkung und brachte dieses Mal ein lebensbejahendes, nicht-gewaltsames Mitgefühl nicht nur in den USA, sondern auf der ganzen Welt hervor. Auf ähnliche Weise befeuerten im Vereinigten Königreich Proteste gegen systemische, gegen Frauen gerichtete Gewalt die Solidarität über Nationen hinweg, um sich sexistischen patriarchalischen Gesellschaften zu widersetzen, die, wie jüngere Untersuchungen zeigen, das Leben von Frauen, ebenso wie das von Minderheiten und illegalen Immigranten in Zeiten pandemischer Krisen viel verletzlicher und gefährdeter machen.

Um zu unserem letzten Schritt zu kommen, müssen wir hinzufügen, dass dieselbe (neue) faschistische Rhetorik, die die Verwendung von Bildern statt von Gedanken bevorzugt, von Emotionen oder *pathos* anstatt von Vernunft oder *logos* illusorische Legenden unter einer suggestiblen Masse wirkungsvoll verbreitet, was im digitalen Zeitalter beispiellose Ausmaße angenommen hat. Wie Le Bon schon in einer Passage gewarnt hatte, die sich lohnt, ausführlich zitiert zu werden:

Die Entstehung von Legenden, die so leicht in den Massen umlaufen, ist nicht nur die Folge vollkommener Leichtgläubigkeit, sondern auch der ungeheuerlichen Entstellungen, welche die Ereignisse in der Phantasie der Menschenansammlungen erfahren. Der einfachste Vorfall, von der Masse gesehen, ist sofort ein entstelltes Geschehnis. Sie denkt in Bildern, und das hervorgerufene Bild löst eine Folge anderer Bilder aus, ohne jeden logischen Zusammenhang mit dem ersten. Diesen Zustand verstehen wir leicht, wenn wir bedenken, welche sonderbaren Vorstellungsreihen zuweilen ein Erlebnis in uns hervorruft. Die Vernunft beweist die Zusammenhanglosigkeit dieser Bilder, aber die Masse beachtet sie nicht und vermengt die Zusätze ihrer entstellenden Phantasie mit dem Ereignis. Die Masse ist unfähig, das Persönliche von dem Sachlichen zu unterscheiden. Sie nimmt die Bilder, die in ihrem Bewußtsein auftauchen und sehr oft nur eine entfernte Ähnlichkeit mit der beobachteten Tatsache haben, für Wirklichkeit. (LeBon, 2021, S. 23)

Leichtgläubigkeit, Nichtbeachtung von Widersprüchen, blinder Glaube an falsche Bilder, sonderbare Vorstellungsreihen, Suggestibilität für Wiederholungen unter anderen Tendenzen, die bei der *vita mimetica* im Spiel sind, haben tatsächlich die magnetische Kraft, um eine Masse gefährlich anfällig für Legenden zu machen. Fiktionen treiben nicht nur die Koordinationsfähigkeiten von *Homo sapiens* zum Besseren an; sie ziehen *Homo sapiens*

auch zum Schlechteren in ihren Bann. Das ist schließlich eine alte Geschichte. Wenn wir sie schon bei *Zelig* am Werk sahen (Kapitel 6), geht sie auf die Ursprünge der Philosophie zurück (Kapitel 2).

Doch die Diagnose gewinnt an neuer Zugkraft in einer modernen Zeit, die von hypermimetischen Medien (des)informiert wird, welche in einem enormen Maßstab reproduziert werden und das erzeugen, was Tarde eine „Öffentlichkeit“ nennt. Was Le Bon vom „Zeitalter der Massen“ [*ère des foules*] sagt, wird in dem verstärkt, was Tarde das „Zeitalter der Öffentlichkeit“ nennt [*ère du public*] (1901, S. 11), d. h. eine „virtuelle Masse [*foule virtuelle*], die er schon 1901 als „gesellschaftliche Gruppe der Zukunft“ betrachtet (S. 13). Die Öffentlichkeit ist zwar tatsächlich physisch verstreut, aber geistig durch das gleichzeitige Ausgesetztsein gegenüber den Medien miteinander verbunden, welches eine „Fernsuggestion“ erzeugt (S. 5). Indem er die Leserschaft von Zeitungen als paradigmatisches Beispiel einer Öffentlichkeit nimmt, spricht Tarde von einer wechselseitigen Suggestion zwischen voneinander entfernten Lesern, die die „unbewusste Illusion erzeugt, dass unsere Meinung mit einer großen Zahl anderer geteilt wird.“ (S. 4). Wenn wir diese Diagnose der Ansteckung auf den Schultern Tardes für das digitale Zeitalter weiterführen, könnten wir hinzufügen, dass diese Suggestibilität durch Verschwörungstheorien verschlimmert wird, die absolut keine Beziehung zu Tatsachen haben. Und doch operieren sie auf dem mimetischen Unbewussten, indem sie online viral gehen und ansteckendes Verhalten offline hervorbringen, wodurch sie anhand von kulturellen Pathologien, die immer noch diagnostische Untersuchungen erfordern, mit denen ich schließen möchte, eine ernsthafte hypermimetische Bedrohung erzeugen.

## VERSCHWÖRUNGSTHEORIEN: DIE PATHO-*logien* DER IMMUNISIERUNG

Zwei Schritte zurück zu den alten und modernen Grundlagen der Philosophie gestatten uns, den letzten Schritt – oder vielleicht Sprung – nach vorn zu gegenwärtigen Verschwörungstheorien zu machen, die auch einen Schatten auf die Zukunft der neuen Mimetic Studies werfen. Isoliert durch Lockdowns, einer Vielzahl neuer Medien ausgesetzt, die auf Algorithmen beruhen, um bereits vorhandene Überzeugungen zu verstärken, kann *Homo sapiens* leicht den unsicheren Zugriff auf den rationalen *logos* verlieren, der von einem irrationalen *pathos* angetrieben wird, von Angst, Furcht und Groll durchsetzt ist, aber auch von Armut, Enteignung und Mangel an Bildung. Überwältigt durch widersprüchliche (Des-)Information, wird ei-

ne wachsende Zahl der Weltbevölkerung zunehmend von der Verbreitung von Verschwörungstheorien bedroht, die online viral gehen und in einer spiralförmigen hypermimetischen Schleife ansteckende pathologische Wirkungen offline erzeugen, indem sie ein Phantomsjekt infizieren, das an eine Vielzahl neuer Medien gekettet ist, die darauf programmiert sind, das mimetische Vermögen im digitalen Zeitalter exponentiell zu verstärken.

Verschwörungstheorien liefern einen neuen Namen für ein altes mimesisches Phänomen. Wie Karl Popper in *The Open Society and Its Enemies* (1945) (dt.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 1992) deutlich machte, können sie auf eine kollektivistische, magische, oder wie er es nennt, „stammesartige“ oder „geschlossene Gesellschaft“ zurückgeführt werden, die vom mimetischen Vermögen beseelt und von poetischen Figuren beherrscht wird, die auch schon Platon in der Morgendämmerung der abendländischen Kultur beunruhigten. Natürlich betrachtet Popper Platons Theorie der Gerechtigkeit als tyrannisch und antithetisch zu dem, was er die „offene Gesellschaft“ nennt; und zwar aus gutem Grund, wenn man die ausdrücklich antidemokratische Einstellung des Autors des *Staats* berücksichtigt. So verwendet Popper beträchtliche Energie darauf, „den Zauber Platons“ im ersten Teil seines Opus magnum politischer Theorie zu kritisieren, die auf der These beruht, dass „die Ideen, die wir heute totalitär nennen, einer Tradition angehören, die ebenso alt oder ebenso jung wie unsere Zivilisation selbst ist.“ (Popper, Bd. 1, 1992, S. 3). Platons politische Lösung, einen Philosophenkönig zu postulieren, der die *techne* des *logos* von oben herab durchsetzt, um das *pathos* von Dichtern zu zensieren, ist tatsächlich mitschuldig an mimetischen Pathologien, die im 20. Jahrhundert einer verheerenden faschistischen Praxis unterzogen werden, d. h. in dem Jahrhundert, von dem Poppers Kritik der geschlossenen Gesellschaft im Allgemeinen und des magischen oder mimetischen Denkens im Besonderen seinen Ausgang nahm, seit er das Buch während des II. Weltkriegs schrieb.

Und doch ist vielleicht im Hinblick auf Poppers spezifische Diagnose der ansteckenden Kräfte der Mimesis diese agonistische Beziehung zu Platon nicht so scharf umrissen, wie es auf den ersten Blick erscheint. Popper erkennt Platons „überwältigende geistige Leistung“ (S. XVIII) in Begriffen an, die Bewunderung für das vermitteln, was er „Platons diagnostisches Genie“ (1992, Bd. 1, S. 204) nennt. Wie im Falle Nietzsches, aber aus anderen Gründen ist Poppers Gegensatz zu Platon vielleicht nur ein anderes Beispiel eines *mimetischen Agonismus*, denn er bekämpft seinen beispielhaf-

ten Gegner mit einigen von Platons diagnostischen Schachzügen.<sup>187</sup> Indem er das paradigmatische Beispiel aus Platons Kritik der Mimesis im 3. Buch des *Staats* entnimmt, mit der wir begannen, bemerkt Popper, dass in Homers *Ilias* die menschlichen Wechselfälle während des trojanischen Krieges als „von einem übernatürlichen Willen durchgesetzt“ angesehen wurden, angetrieben von den Entscheidungen der Götter, die in einer olympischen und magischen Hinterwelt weilen, um Nietzsches Ausdruck zu verwenden. Wie Popper es formuliert: „Der Glaube an die homerischen Götter, deren Verschwörungen die Geschichte des trojanischen Krieges erklären, ist verschwunden. Die Götter sind abgeschafft. Aber ihre Stelle nehmen mächtige Männer oder Verbände ein.“ (Popper, 1992, Bd. 2, S. 112), die bis zum heutigen Tag den Homo mimeticus in dieser Welt in ihren Bann ziehen. Das mimetische Vermögen ist, wie wir gesehen haben, offen für Einflüsse zum Besten, neigt aber auch dazu, eine magische individuelle Absicht vorauszusetzen, um große systemische Ereignisse zum Schlechteren zu erklären. Wie Popper präzisiert: „[W]as auch immer sich in der Gesellschaft ereignet, [ist] das Ergebnis eines Planes mächtiger Individuen oder Gruppen. Besonders Ereignisse wie Krieg, Armut, Mangel, Arbeitslosigkeit, also Ereignisse, die wir als unangenehm empfinden, werden von dieser Theorie als gewollt und geplant erklärt.“ (ebd.). Stammesdenken, Magie und irrationale Verbindungen zwischen großen historischen Ereignissen in dieser Welt und großen transzendentalen Ursachen, die von mächtigen Kräften in anderen Welten beseelt werden, sind kennzeichnend für eine geschlossene Gesellschaft, die, wie Platon vorhergesehen hatte, unter dem magischen Zauber mächtiger Mythen steht.

Aber Popper geht weiter, Er sieht voraus, dass diese mimetischen Kräfte mit aller Macht in dem, was er als „abstrakte Gesellschaft“ bezeichnet, wieder an die Oberfläche kommen können. Das heißt, in einer durch Technik vermittelten, von (neuen) Medien abhängigen, modernen Gesellschaft, in der Menschen „keine oder nur sehr wenig enge persönliche Beziehungen haben, die in Anonymität und Isoliertheit leben und die in Folge davon unglücklich sind. (1992, Bd. 1, S. 208f.). Poppers zugegebenermaßen übertriebenes Gedankenexperiment in den 1940er Jahren wurde in den 2020er Jahren Wirklichkeit und sollte uns jetzt bekannt vorkommen:

Man kann sich eine Gesellschaftsordnung vorstellen, in der sich die Menschen praktisch niemals von Angesicht zu Angesicht sehen, in der alle Geschäfte von

<sup>187</sup> Wie Popper in einer präzisen Definition des mimetischen Agonismus sagt: „Auf alle Fälle ist es immer besser, die Stärke eines Gegners nicht zu unterschätzen, besonders dann, wenn wir ihn bekämpfen wollen.“ (Popper, 1992, Bd. 1, S. XVIII).

isolierten Individuen ausgeführt werden, die sich durch maschinengeschriebene Briefe oder durch Telegramme verständigen und die sich in geschlossenen Kraftfahrzeugen umherbewegen. (1992, Bd. 1, S. 208)

Das ist natürlich genau der Zustand eines großen Teils der Weltbevölkerung im ersten globalen Lockdown im digitalen Zeitalter während der COVID-19-Pandemie gewesen. Die abstrakte Gesellschaft ist jetzt unsere wirkliche, individualistische, atomistische und hypermediatisierte Gesellschaft. Angesichts der Komplexität eines Ereignisses wie einer Pandemie sind einfache intentionale Erklärungen online viral gegangen: Von der Betrachtung des Virus als biologische Waffe bis zur Verbindung des Impfstoffs mit Microchipimplantaten, von der Beschuldigung der 5G-Technologie bis zur Identifikation von Bill Gates als Sündenbock und der Interpretation der Pandemie als Jux gibt es viele Verschwörungen in dem, was als „*Meer der Falschformation*“ (Stein et al., 2021, S. 1) bezeichnet wurde. Und angesichts des einsamen, isolierten und suggestiblen Zustands des Homo mimeticus, dessen Genealogie wir nachgezeichnet haben, ist es auch kein Wunder, dass das mimetische Vermögen, das auf dem *pathos* des magischen Denkens beruht, in einer Zeit der Krise – mit aller Macht – neu geladen wurde.

Verschwörungstheorien von der Antike bis zur Gegenwart zeichnen sich dadurch aus, dass sie eine einfache, direkte und häufig grandiose kausale Erklärung für komplexe systemische Probleme liefern, die singulären Erklärungen trotzen. Wie Umberto Eco in einem Kommentar zu Popper bemerkt, „zielen Verschwörungstheorien darauf ab, „Erklärungen auf solche Weisen anzubieten, die Menschen ansprechen, die das Gefühl haben, dass ihnen wichtige Informationen vorenthalten wurden.“ (Eco, 2014). In jüngerer Zeit ordnen Michael Butter und Pieter Knight in einer maßgeblichen Aufsatzsammlung zu dem Thema Verschwörungstheorien unter die Rubrik „nichts geschieht durch Zufall; nichts ist wie es scheint; und alles ist miteinander verbunden“ ein (2020, S. 1). Die wichtigsten Merkmale von Verschwörungstheorien fassen sie anschließend wie folgt zusammen:

Sie nehmen an, dass alles geplant und nichts zufällig geschieht; sie teilen die Welt scharf in die bösen Verschwörer und die unschuldigen Opfer ihres Plans ein; und sie behaupten, dass die Verschwörung sich im Geheimen vollzieht und sich nicht zu erkennen gibt, auch nicht, nachdem sie ihre Ziele erreicht hat. (Butter und Knight, 2002, S. 1)<sup>188</sup>

<sup>188</sup> Das ist eine reichhaltige, transdisziplinäre Sammlung, die vielfältige Perspektiven auf Verschwörungstheorien eröffnet – u. a. von historischen zu psychologischen, von semiotischen zu politischen, von literarischen zu philosophischen – und für die dieses Kapitel eine mimetische Perspektive ergänzt.

Während sich Verschwörungstheorien online ausbreiten, wird die Öffentlichkeit dazu ermuntert, die Rolle des „Meisters der Verdächtigung“ (Ricoeurs Ausdruck) zu spielen, und Marx, Nietzsche und Freud zu ergänzen, indem sie verborgene Wahrheiten hinter manifesten wissenschaftlichen Inhalten aufdeckt, die für eine zunehmende Zahl von Leuten, die an Verschwörungstheorien glauben, als zu tatsachenbezogen gelten, um wahr zu sein. Es wird natürlich keine Ausbildung in Hermeneutik vorausgesetzt. Infolgedessen verwandelt sich der „Meister der Verdächtigung“ schnell in den Sklaven von Verschwörungen, die eine allzumenschliche und jetzt posthumane Suggestibilität für einen Willen zur Nachahmung ansprechen, dessen magisch-magnetische-spiegelbildliche-unbewusste Kräfte unsere Genealogie des Homo mimeticus seit geraumer Zeit ernstzunehmen gemahnt hat.

In der Theorie ist die Entlarvung der Falschheit von Verschwörungstheorien nicht schwierig für Forscher angesichts des Mangels an empirischer Stützung dieser Theorien. Und doch, da sie ein magisches hypermimetisches Pathos erzeugen, das in der Praxis auf dem mimetischen Vermögen operiert, genügt es nicht, ihnen durch einen rationalen *logos* allein effektiv entgegenzuwirken – denn die Macht des *logos* ist genau das, dem das *pathos* der Verschwörungen insgesamt trotz. Wenn wir Popper zustimmen, dass Verschwörungstheorien auf der Ebene der Botschaft so alt wie Homer sind, sollten wir hinzufügen, dass die (neuen) Medien auf Algorithmen beruhen, die die Kräfte des mimetischen Unbewussten verstärken, indem sie die Nutzer mit Falschinformationen füttern, die bereits vertretene Überzeugungen (oder die Voreingenommenheit im Sinne von Bestätigungen) verstärkt, und Blasen erzeugen, die über soziale Medien und Internetkanäle (Facebook, Twitter, YouTube...) alternative oder parallele Welten schaffen, die allzu leicht mit der „wirklichen“ Welt verwechselt werden können. Diese Herausforderung ist besonders sichtbar im Hinblick auf die Vielzahl von Verschwörungen, die die Gefahr einer Pandemie (oder die Wirklichkeit eines Krieges) in einer Zeit der allgemeinen Krise, Isolation und Hyperkonnektivität mit einer Vielzahl widersprüchlicher Informationen, die sowohl wahr als auch falsch sind, leugnen.

Verschwörungstheorien erzeugen nicht nur falsche Theorien, sondern auch pathologische Praktiken. Sie führen den Homo mimeticus dazu, die Gefahr der Pandemie zu leugnen, Schutzmaßnahmen entgegenzuwirken und Impfverzögerungen während einer ohnehin schon komplexen und schleppenden Verteilung von Impfstoffen, die zusätzlich zu medizinischen, politischen und ökonomischen Hürden auch durch Verschwörungstheorien mit Bezug auf Impfstoffe untergraben wird. Wie Butter und Knight bestätigen: „Psychologen haben gezeigt, dass der Glaube an Verschwörungstheo-



rien mit Bezug auf Impfstoffe oder die Erderwärmung zur Weigerung führt, sich selbst oder die eigenen Kinder impfen zu lassen, oder zur fehlenden Bereitschaft, den eigenen CO<sub>2</sub>-Fußabdruck zu reduzieren.“ (2020, S. 6).<sup>189</sup> Die Verbreitung von Verschwörungen auf sozialen Medien, ergänzt durch zunehmend professionell aussehende Dokumentarfilme, um sie zu verbreiten, haben performative hypermimetische Wirkungen, die in Krisenzeiten wie einer Pandemiekrise, in der jeder für Pathos anfällig ist, massive Ausmaße annehmen.

Das ist kein geringes Problem, das vom Standpunkt eines wissenschaftlichen *logos* allein gelöst werden kann, denn rationale Erkenntnis und empirische Methoden sind genau das, was von Verschwörungstheorien untergraben wird. Und Verschwörungen lassen sich auch nicht leicht der Zensur unterwerfen. Obwohl es manche Verbote gibt (zum Beispiel mit Bezug auf die Leugnung des Holocausts), entzieht sich das Recht auf Redefreiheit in einer offenen, hyperverbundenen und abstrakten Gesellschaft den Zensurmechanismen, die bereits zur Zeit von Platons relativ geschlossener Gesellschaft nur in der Theorie vorgestellt werden konnte. Wie meine Genealogie der Mimesis von der Antike bis zur Moderne, die jetzt in die Gegenwart hineinreicht, aus unterschiedlichen Perspektiven zu zeigen versuchte, verlangen Verschwörungstheorien nach ausgleichenden diagnostischen Operationen, die der Rolle des *pathos* bei der Wiederaufladung des mimetischen Vermögens im digitalen Zeitalter Rechnung tragen. Umgekehrt macht sie vom mimetischen Vermögen einen *patho-logischen* Gebrauch, indem sie sich auf die Kraft positiver Vorbilder oder Beispiele stützt, um die Wichtigkeit von Impfungen anhand von logischen und affektiven Mitteln zu fördern.<sup>190</sup>

Am Ende ist ein Bewusstsein des komplexen Wechselspiels von Vernunft und Emotionen, Pathos und Distanz im digitalen Zeitalter nicht nur wesentlich für die Immunisierung gegen Viren während einer Pandemiekrise. Es ist ebenso wichtig, sich mit künftigen Krisen auseinanderzusetzen, u. a. mit der Rückkehr von Kriegen, die die Schleife der Hypermimesis einem verheerenden politischen Gebrauch unterziehen.<sup>191</sup> Das beinhaltet den Schatten atomarer Bedrohungen, die viele für der Vergangenheit angehörend gehalten haben und die sich jetzt als ein immer noch mögli-

---

<sup>189</sup> Zu einer historischen Genealogie von „Antiimpfungs“-Verschwörungen in Beziehung zum Internet siehe auch Stano, 2020.

<sup>190</sup> Zusätzlich zu Wissenschaftlern und Politikern spielen Schauspieler und Prominente eine mimetische Schlüsselrolle bei Pro-Impfkampagnen, da eine Identifikation mit ihnen schon vorhanden ist.

<sup>191</sup> Siehe Lawtoo, 2022b.

ches Schicksal für die Zukunft – oder deren Ausbleiben – erweisen. Wenn wir dann außerdem erwägen, dass Verschwörungstheorien dazu beitragen, die Leugnung des Klimawandels im Zeitalter des Anthropozäns zu verbreiten, während sie zugleich imaginäre Reisen zu anderen Planeten fördern, dann haben wir keine andere Wahl, als Zarathustras Warnung zu befolgen: „*bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!“ (Nietzsche, 1964b, S. 9).

Für alle Menschen, seien sie *sapiens* oder *faber, oeconomicus* oder *deus, ludens* oder *mimeticus*, gibt es keine andere Wahl. Daher rührt die Dringlichkeit, sich den Kräften des *logos* und *pathos* anzuschließen, um eine Metamorphose des Geistes zu bekräftigen, die entscheidend für die Auseinandersetzung mit Krisen der Zukunft ist, welche bereits einen langen Schatten auf die Gegenwart werfen.

## KODA: DIE KOMPLEXITÄT DER MIMESIS: EIN DIALOG MIT EDGAR MORIN

Wie wir immer wieder aus drei verschiedenen, aber tief miteinander verwobenen philosophischen, ästhetischen und politischen Perspektiven gesehen haben, ist die Mimesis weit von dem stabilen Begriff der Repräsentation entfernt, als die eine herrschende westliche Tradition sie lange beschrieben hat. Im Gegenteil, die kürzliche *Rück-kehr* der Aufmerksamkeit zur alten Erkenntnis, dass Menschen wohl oder übel nachahmende Wesen sind, zeigt ein destabilisierendes, vielgestaltiges und komplexes emergentes Phänomen, das jede Generation wieder neu überdenken muss. Multidisziplinäres Denken ist daher notwendig, um die zahlreichen Erscheinungsformen des Homo mimeticus in seinem Prozess der metamorphotischen Umwandlung zu erfassen. Von den Ursprüngen der Kommunikation in prähistorischen Zeiten bis zum philosophischen Ausschluss der *vita mimetica* in Zeiten der Klassik, von der Entdeckung des Unbewussten in der vorfreudischen Zeit bis zur linguistischen Wende in jüngerer Zeit, vom Aufstieg des Faschismus in den 1920er und 1930er Jahren zu (neuen) faschistischen Unruhen oder zur globalen Pandemie in den 2020er Jahren, die jetzt auch das Gespenst des Weltkriegs wiedererwecken, haben wir gesehen, dass die Mimesis einheitliche Definitionen übersteigt, Fachgebietsgrenzen zwischen „zwei Kulturen“ überschreitet, einschließlich des Gegensatzes zwischen Natur und Kultur, und sich anhand einer Vielheit von Registern manifestiert, die konstitutiv für die Zeichnung des Homo mimeticus sind, die wir skizziert haben.

Von der Geburt bis zum Tod, von der individuellen Psyche bis zum Gesellschaftskörper, von der Geburt des Bewusstseins bis zur Geburt der Sprache, von den Ursprüngen der Kunst bis zur Erfindung des Kinos und jetzt neuer Medien werden viele Erscheinungsformen unseres Verhaltens direkt und indirekt, bewusst oder häufiger unbewusst durch die allzumenschliche Neigung zur Nachahmung animiert. Daher rührt die Notwendigkeit, die Kräfte mit einer Vielzahl von Wissenschaftlern zu vereinen, die in verschiedenen Disziplinen arbeiten, um ein diagonales und pluralistisches Forschungsgebiet einzuweihen, das ich *neue Mimetic Studies* nennen möchte. Im Gegensatz zu herrschenden Übersetzungen von Mimesis als Reproduktion desselben ist dies ein vielgestaltiger Begriff, dessen Identität tatsächlich nicht eine, sondern viele ist: Mimetismus, Identifikation, affektive Teilhabe, Mitgefühl, Ansteckung, Prägung, Projektion, Spiegelneuronen, Plastizität, Trance, Einfluss, Besessenheit, Hypnose, Verhalten von Massen, Si-

mulation und viele andere begriffliche Masken, die für die Komplexität der Mimesis eine Rolle spielen, entlarven sie als ein vielgestaltiges, glitschiges Phänomen, das sich häufig unterhalb des Bewusstseins vollzieht und das Selbst mit anderen, das Menschliche mit dem Nichtmenschlichen zum Besseren oder Schlechteren verbindet und dazu beiträgt, unsere Bindungen an die Gesellschaft, die Natur und die Erde zu formen oder aufzulösen.

Um diese Untersuchung zu einem vorläufigen Abschluss zu bringen, unterziehe ich die mimetische Gattung des Dialogs einem produktiven Gebrauch, um zukunftsorientierte Untersuchungen für die neuen Mimetic Studies zu eröffnen. Eine Reihe von Kandidaten bot sich an: Während der Jahre, die dem *Homo-Mimeticus*-Projekt gewidmet waren, habe ich von freundlichen Bündnissen mit einflussreichen Figuren in der politischen Theorie (William Connolly), Literaturtheorie (J. Hillis Miller), Kontinentalphilosophie (Jean-Luc Nancy), feministischen Philosophie (Adriana Cavarero), Anthropologie (Christoph Wulf), posthumane Studien (Katherine Hayles), Sportphilosophie (Gunter Gebauer), Geschichte der Psychologie (Mikkel Borch-Jacobsen) profitiert, unter anderen Stimmen, die gegenwärtig zu einer *Wiederkehr* der Mimesis beitragen.<sup>192</sup> Um diese Genealogie zu einem vorläufigen offenen Ende zu bringen, wandte ich mich an einen unklassifizierbaren Denker, dessen hundertjährige Genealogie den größten Teil des 20. Jahrhunderts durchquert und uns auch dabei hilft, in das 21. Jahrhundert einzutreten: der französische Soziologe, Philosoph und transdisziplinäre Denker Edgar Morin (1921-).

Morin liefert eine weit reichende Perspektive auf die zeitgenössische Relevanz der „Komplexität der Mimesis“, die mit den grundlegenden Annahmen der vorliegenden Untersuchungen im Einklang steht. Als emeritierter Forschungsleiter am französischen staatlichen Zentrum für wissenschaftliche Forschung (CNRS, Centre National de Recherche Scientifique), als Kodirektor des Zentrums für interdisziplinäre Studien an der École des Hautes Études en Sciences Sociales zwischen 1973 und 1989, als Gründer der Association pour la pensée complexe (Vereinigung für komplexes Denken) und Ehrendoktor an über vierzig Universitäten auf der ganzen Welt steht Edgar Morin am Ursprung eines transdisziplinären, originellen und bahnbrechenden Denkens, das er als „komplexes Denken“ [*pensée complexe*] bezeichnet, dessen paradoxe Bewegungen seit Beginn dieser Untersuchung eine Rolle spielten.

---

<sup>192</sup> Aufnahmen dieser Stimmen sind anhand von Video-Interviews oder HOM-Videos erhältlich: <https://www.youtube.com/channel/UCJQy0y0qCxyP4QImG2YWwqpw>.

Dieses Denken fordert neue Generationen von Lehrern, Forschern und Studenten dazu auf, Fachgebietsverengungen zu überwinden, die allzu oft immer noch die empirischen und Humanwissenschaften, Natur und Kultur, Körper und Seele oder auch Gehirn und Psyche auf antagonistischen Gebieten in einen Gegensatz bringen. Morins methodologische Annahme lautet, dass „die Hyperspezialisierung der Humanwissenschaften den Begriff des Menschlichen zersetzt.“ (2004, S. 87).<sup>193</sup> Daher fordert er eine transdisziplinäre Methode, die über kartesische Dualismen hinausgeht, um verschiedene Perspektiven einzubeziehen und eine multidimensionale Darstellung menschlicher Komplexitäten an der Schnittstelle des Sowohl-als-auch zu entwickeln, anstatt an der Trennstelle des Entweder-Oder. Ein komplexes Subjekt kann tatsächlich sowohl aktiv als auch passiv, Subjekt und Objekt sein, Gestalt gebend und Gestalt empfangend, mit Händen, die zeichnen, während sie gezeichnet werden, wie M. C. Escher uns von Anfang an lehrte.

Morins komplexes Denken verbindet widersprüchliche Perspektiven, ohne die Polaritäten aufzuheben, die sie ausmachen, und zwar durch einen Perspektivismus, der mit der vorliegenden Untersuchung im Einklang steht – was auch nicht überrascht, da die Theorie der Imitation, die wir vorgeschlagen haben, sich selbst von einer Genealogie nährte, die im Rahmen dieses Buches mit Nietzsche begann, einen Schritt auf Platon zurück machte, zu Caillois, Girard, Derrida, Arendt und anderen zeitgenössischen Denkern und Künstlern vorsprang und mit Morin endet. So ist der *Homo complexus*, wie er ihn versteht, sowohl Subjekt als auch Objekt, rational und irrational, *sapiens* und *demens*, neigt zu Gewalt und Altruismus, aber auch individuell und sozial, da Individuen eine Gesellschaft schaffen, die wiederum das Individuum erzeugt und Feedbackschleifen hervorbringt, in denen sich die Ursache in einer paradoxen Bewegung, die Morins Denken prägt, in eine Wirkung verwandelt. Wie wir gesehen haben, gibt es eine ähnliche Paradoxie, die ich am pochenden Herzen des *Homo mimeticus* fand: Menschen sind eine Gattung, die besonders anfällig für Mimesis ist, und diese Nachahmung ist wesentlich für die menschliche Originalität; auf ähnliche Weise macht die Mimesis Subjekte anfällig für kulturelle Pathologien, und aus diesem Grund sind wir paradoxerweise zur Entwicklung von *Patho-logien* fähig.<sup>194</sup> Morin ist tatsächlich ein unzeitgemäßer Denker

<sup>193</sup> Zu den Grenzen der Hyperspezialisierung, um unter anderem den *Homo mimeticus* zu erklären, siehe Lawtoo, 2023a, S. 149–163.

<sup>194</sup> Wenn ich erstmals diese patho(-)logische Paradoxie anhand von Nietzsches Perspektivismus identifizierte (siehe Lawtoo, 2013, S. 3–8, 27–83), freue ich mich, sie durch Morins Komplexitätstheorie bestätigt zu sehen.

im Sinne Nietzsches, was bedeutet, dass sein *fröhliches Wissen* seiner Zeit weit voraus war und daher lange marginalisiert wurde.

Vielleicht aufgrund seiner transdisziplinären Natur, vielleicht aufgrund einer zunehmend spezialisierten akademischen Welt, vielleicht aufgrund Morins Randposition innerhalb der hierarchischen französischen akademischen *grandes écoles*, vielleicht aufgrund der Dominanz strukturalistischer Theorien in den 1960er und 70er Jahren, die das Interesse in einer jüngeren Generation von Denkern weckte, welche die bekannten Namen von Michel Foucault, Pierre Bourdieu und Jacques Derrida einschließt, oder vielleicht einfach aufgrund der wenigen verfügbaren englischen Übersetzungen seiner Werke<sup>195</sup> – all diese Gründe sind auf komplexe Weise miteinander verwoben – ist Edgar Morin in der englischsprachigen Welt immer noch wenig bekannt. Diese Vernachlässigung ist dennoch überraschend und etwas peinlich. Morin, der vor kurzem hundert Jahre alt wurde und immer noch aktiv veröffentlicht – vier neue Bücher im Jahr 2020, zwei im Jahr 2021 – ist ein „Jahrhundertmensch“ [*homme siècle*], wie der gegenwärtige französische Präsident ihn bei einer nationalen Gedächtnisfeier zu seinem hundertsten Geburtstag im Elysée-Palast nannte.<sup>196</sup>

Es gibt viele Gründe, um Morins Denken schließlich in der englischsprachigen Welt zu entdecken, und das Gebiet der neuen Mimetic Studies ist gut positioniert, um den Weg dafür zu bereiten. Als letzter einer Generation von Denkern, die sich in den 1940er Jahren aktiv der französischen Résistance anschlossen, reiste Morin nach Berlin, um die Folgen der Kapitulation der Nazis in seinem ersten Buch *L'an zéro de l'Allemagne* (1946) (dt.: *Das Jahr Null: ein Franzose sieht Deutschland*, 1948) festzuhalten. Als enger Freund von Figuren wie Marguerite Duras und Roland Barthes, Wegbereiter der Filmwissenschaft mit jetzt kanonischen Büchern wie *Le cinéma ou l'homme imaginaire* (1956) (dt.: *Der Mensch und das Kino*, 1958) und *Die Stars* (1957), inspiriert von Jean Rouch vom *cinéma vérité* in einem Film/Dokumentarfilm *Chronik eines Sommers* (1960), war Edgar Morin auch Koautor einer Reihe von Büchern mit Jean Baudrillard, Claude Lefort und Cornelius Castoriadis unter anderen einflussreichen Figuren. Als einer der ersten europäischen Denker, der die Einsichten der Kybernetik während eines Aufenthalts am Salk Institute of Biological Studies 1969 in La Jolla einbezog, während er auch über künstliche Maschinen hinausging, läutete Morin die Alarmglocke mit Bezug auf den Klimawandel schon 1972. Wie

<sup>195</sup> Was die erhältlichen Übersetzungen angeht, so ist ein guter Anfang Morin, 2008; Morin und Kern, 1999; Morin 2001.

<sup>196</sup> Cérémonie du centième anniversaire d'Edgar Morin, <https://www.youtube.com/watch?v=Wmav5ZsY-Bo>.

er warnte: „Die Herabwürdigung des Ökosystems ist äquivalent zur Herabwürdigung der Menschheit, denn Menschen ernähren sich wie alle Tiere nicht nur von Energie, sondern auch, wie Schrödinger sagte, von Negentropie, d. h. von Ordnung und Komplexität“ ([1972] 2020, S. 25f.).<sup>197</sup> In jüngster Zeit bemerkte Morin weiterhin, dass „die Universität und pädagogische Strukturen es unmöglich machen, die Ökologie, die ihrem Wesen nach multidisziplinär und komplex ist, in die Lehre einzuschließen“ (2020, S. 9), und forderte dadurch neue Generationen von unabhängigen Denkern dazu auf, über herrschende Gegensätze hinauszugehen, die Natur und Kultur, Geist und Körper, das Selbst und die anderen, das Menschliche und das Nichtmenschliche voneinander trennen.

Um über diese binären Gegensätze und die in Abteilungen aufgespaltene Ansätze der Fachgebiete hinauszugehen, die diese Gegensätze bewahren, entwickelte Morin ein gewaltiges Werk (über achtzig Bücher), wobei er komplexe Phänomene behandelte, die so unterschiedlich wie die Anthropologie des Todes, Film, Mediensoziologie, Ästhetik, Bildung sowie das enzyklopädische *La Méthode* (in sechs Bände) sind, was uns auffordert, die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Wissens neu zu überdenken.<sup>198</sup> Von der Pandemie der Spanischen Grippe, die einen Einfluss auf seine Geburt im Jahr 1921 hatte, wie er in seiner autobiografischen Denkschrift *Les Souvenirs viennent à ma rencontre* (2020) (Die Erinnerungen kommen mir entgegen) erzählt, bis zur COVID-19-Pandemie von 2021 ist Morin in der Tat ein Jahrhundertmensch, der die Menschheit auffordert, ihren Weg zu ändern, um eine Katastrophe zu vermeiden.

Morin widmete zwar nie ein einzelnes Buch der Mimesis im Besonderen, aber dieses komplexe Phänomen durchzieht sein gesamtes Werk und liefert affektive und begriffliche Prinzipien, die es von innen beseelen. Von seinem ersten Buch an, *L'homme et la mort* (1951) (Der Mensch und der Tod), wo er sich mit der Frage nach der magischen Kraft des Schattens und des Doppelgängers auseinandersetzt, bis zu seinem jüngeren Buch *Sur l'esthétique* (2016), wo Morin die Kraft der mimetischen Teilhabe anhand der Höhlenmalereien am Ursprung der Kunst betrachtet, über seine wegberreitenden Analysen von Kinostars, Mediensoziologie, der Kritik an Totalitarismen sowie die verschiedenen Bände von *La Méthode* ist die Mimesis eine Schlüsselproblematik – die bis jetzt größtenteils vernachlässigt wurde –, die konstitutiv für die Entstehung seines komplexen Denkens ist. Wie Morin es im 3. Band von *La Méthode* formuliert: „Menschen sind zwar

<sup>197</sup> Alle Übersetzungen aus dem Französischen sind von Nidesh Lawtoo.

<sup>198</sup> Zu einer Bibliographie siehe [https://en.wikipedia.org/wiki/Edgar\\_Morin](https://en.wikipedia.org/wiki/Edgar_Morin).

keine Chamäleons, aber sie verfügen über äußerst verschiedenartige mimetische Möglichkeiten.“ (1986, S. 146). Was Morin über die Komplexität des menschlichen Lebens im Allgemeinen sagt, gilt auch für einen vielschichtigen Begriff wie Mimesis im Besonderen, für ein komplexes Phänomen, das „gleichzeitig biologisch, psychisch, sozial, affektiv und rational“ ist (1999, S. 42). Bei der Mimesis steht also ein „physiko-bio-anthropozozialer“ Komplex auf dem Spiel, der für eine „humanistische Kultur“ zentral ist, die neue Generationen von Forschern dazu auffordert, über das „vereinfachende Paradigma von Disjunktion und Reduktion“ hinauszugehen (1991, S. 71), das heute herrscht und stattdessen das Wissen wieder miteinander zu verbinden – eine Handlung, die, wie Morin niemals müde wird zu betonen, wesentlich ist für die eigentliche Definition von Komplexität, von *complexus*, miteinander verknüpft oder verwoben.

Im folgenden Dialog nehme ich die Mimesis als Leitfaden innerhalb des Labyrinths von Morins komplexem Denken, um die plurale Identität des *Homo mimeticus* weiter zu beschreiben, einer janusköpfigen Figur, die von grundlegenden Spannungen und Widersprüchen geprägt wird, welche keine harmonischen Synthesen gestatten und, wie wir gesehen haben, bis in die Gegenwart reichen. Morin ist sensibel für das, was ich als Patho(-)logien der Mimesis bezeichnet habe, um die Aufmerksamkeit sowohl auf ihre relationalen als auch auf ihre irrationalen Seiten zu lenken, indem er das Pathos und den Logos hervorhebt, die für den *Homo mimeticus* konstitutiv sind. So erinnert er uns durch sein ganzes Werk hindurch daran, dass Menschen nicht nur *Homo sapiens*, sondern auch *Homo demens*, nicht nur *Homo oeconomicus* oder *Homo faber* sind, sondern auch *Homo sacer* und *Homo ludens* (1999, S. 69). Das Ziel dieses Dialogs besteht darin zu zeigen zu beginnen, dass die Mimesis, wie sowohl Morin als auch ich sie verstehen, im Zentrum der Widersprüche steht, die die Komplexität des Durchlebens der vielfachen Krisen des 20. und 21. Jahrhunderts prägen – ein unverzichtbarer Begriff, der dringend überdacht werden muss, um Krisen entgegenzutreten, die erst noch kommen.<sup>199</sup>

---

<sup>199</sup> Dieser Dialog wurde in Morins Wohnung in Montpellier im Herbst 2018 aufgenommen. Ich danke Daniel Villegas Vélez für die Übersetzung der mündlichen Fassung, auf der die schriftliche Fassung beruht. Ich danke Edgar Morin herzlich für seinen freundlichen Austausch während meines denkwürdigen Besuchs, für sein inspirierendes Beispiel und für die weitere Erörterung von Plänen für Metamorphosen der Zukunft.



## DIE KERNFRAGE

**Nidesh Lawtoo [NL]:** Nachdem ich das Vergnügen hatte, Ihre anregenden transdisziplinären Arbeiten im Lauf der Jahre zu lesen, konnte ich nicht umhin zu bemerken, dass, obwohl Sie nie eine einzelne Arbeit ausdrücklich der Mimesis gewidmet haben, dieser komplexe Begriff vielleicht als Leitfaden dienen kann, um sich im labyrinthischen Denken mit Bezug auf Komplexität zu orientieren. Kommen wir direkt zum Kern des Problems, zu *Le Vif du sujet* (1969), um den Titel eines Ihrer autobiografischsten frühen Bücher zu wiederholen und von einem subjektiven, erlebten und somit erfahrungsbezogenen und affektiven Gesichtspunkt auszugehen.

Ich schlage vor, mit einer persönlichen Paradoxie zu beginnen, da für Sie das Objekt des Denkens vom denkenden Subjekt unabtrennbar ist. Ich könnte es vielleicht folgendermaßen formulieren: Imitation ist konstitutiv für die Geburt des Subjekts, da insbesondere in der Kindheit und im Jugendalter, obwohl nicht nur dann, die Imitation das Selbst auf Vorbilder hinlenkt, die, gut oder schlecht, bewusst oder unbewusst den Effekt der „Prägung“ auf unsere Bildung haben. In einer Erweiterung von Konrad Lorenz' ethologischen Beobachtungen auf die Kultur bemerken Sie: „Kulturelle Prägung markiert die Menschen von Geburt an zuerst mit dem Siegel der Familienkultur, dann mit der Grundschule, auf die dann die Universität oder der Beruf folgt.“ (1999, S. 31)

Im Lichte dieser alten Einsicht bemerkte ich eine Paradoxie in Ihren autobiografischen Schriften: Sie halten sich nicht für allzu markiert von der kulturellen Prägung herrschender institutioneller Vorbilder (Familie, Schule, Universität), und in diesem Sinne sind sie anscheinend ein antimimetisches Subjekt; gleichzeitig sagen Sie, dass Sie sehr offen für die Imitation von Vorbildern außerhalb der herrschenden Rahmen waren (Roman- und Filmhelden, aber auch Freunde, Lehrmeister, Résistancekollegen). Gibt es eine dialogische Verbindung zwischen diesen scheinbar widersprüchlichen Perspektiven? Und wenn ja, wie spiegelt sie ihr Verständnis von Komplexität wider?

**Edgar Morin [EM]:** Ich denke, diese beiden Aspekte sind miteinander verbunden. Da ich keine Wahrheit in mir habe, kann ich, sobald jemand eine Wahrheit formuliert, sie in manchen Hinsichten überzeugend und in anderen Hinsichten nicht überzeugend finden. Ich könnte also von einer Wahrheit zu einer anderen übergehen. Das ist nicht wirklich Mimetismus; es ist eher die Abwesenheit starker dogmatischer Systeme, um den wider-

sprüchlichsten Wahrheiten zu widerstehen. Das hat mich für Systeme von Widersprüchen sensibel gemacht.

Ich empfand erstmals die mimetische Seite in mir, und ich sage das in meinem Buch über Ästhetik, als ich jung war, insbesondere als Student. Ich pflegte Skizzen, Karikaturen von Menschen zu machen, die mir nahe standen – Kameraden, Freunde, Lehrer. Es faszinierte mich, dass ich Porträts machen konnte, die einer Person ähnlich sahen, ohne sie anzusehen. Immer wenn ich versuchte zu zeichnen, indem ich analytisch auf eine Person blickte und mich auf die Stirn, die Nase etc. konzentrierte ... war die Skizze ihr nicht ähnlich.<sup>200</sup> Die Ähnlichkeit kam eher von einer mimetischen Fähigkeit. Deshalb denke ich, dass am Ursprung der Kunst jene, die prähistorische Gemälde im Dunkeln machten, in den engen Höhlen von Chavet und Lascaux, ohne die Tiere zu sehen, eine mimetische Kraft in sich gehabt haben müssen.

Von Kindheit an haben wir alle einen Mimetismus, der uns nicht nur Wörter und eine Sprache lernen lässt, sondern uns auch zur Einbeziehung von Gesichtsausdrücken, von Weisen des Lachens und Sprechens von Menschen führt, die uns beeinflussen und prägen, üblicherweise unsere Eltern. Ich habe dieses mimetische Merkmal bei meinen engen Freunden gesehen. In jedem Moment würde einer von ihnen wie ich lachen und ich würde wie er oder sie lachen. Unser ganzes Leben hindurch gibt es minimal unbewusste Mimetismen. Auf diese Weise sehe ich die Mimesis. Selbst als ich älter wurde, habe ich junge Mitarbeiter gesehen, die unbewusst meine Art zu sprechen nachahmen, und ich selbst reproduziere bestimmte Ausdrücke, die mir gefallen.

**NL:** Eine meiner methodologischen Annahmen lautet, dass man, um die Mimesis wirklich zu verstehen, sie sowohl von außen als auch von innen erfassen muss, d. h. mit einer kritischen Distanz, die so objektiv wie möglich zu sein versucht, aber auch durch eine affektive Teilhabe, die sich auf das bezieht, was Georges Bataille (eine Figur, die Sie persönlich gekannt haben) „innere Erfahrung [*expérience intérieure*]“ nannte. Da Mimesis ein janusköpfiger Begriff ist, wäre es also notwendig, eine doppelte Perspektive einzunehmen, um beide Seiten zu erfassen: die logisch-rationale Seite durch Disziplinen wie die Philosophie, die Sozialwissenschaften und die Neurowissenschaften, sowie die *patho*-logische Seite in dem Sinne, dass

<sup>200</sup> An anderer Stelle präzisiert Morin, als er von seinem Drang spricht, seinen Lehrer und Freund, den Soziologen Georges Friedmann zu imitieren, der ihn eingeladen hatte, am CNRS zu arbeiten: „Durch die Imitation seiner Stimme dachte ich wie er, war ich er, während ich kaum ich selbst blieb.“ (2017, S. 136; siehe auch 1986, S. 146).

dieser rationale Diskurs oder Logos sich dem Affekt oder Pathos zuwenden muss, das der seitens der Künste und Literatur sowie in einer gelebten individuellen und kollektiven Erfahrung am Werk ist.

Im Lichte dieses janusköpfigen Ansatzes, glauben Sie, dass Mimesis eine Fähigkeit ist, die alle Menschen gemein haben? Was haben Sie sonst noch über die Nachahmung gelernt, während Sie mit Pathos nachgeahmt haben, über das hinaus, was Sie bereits von den verschiedenen akademischen Diskursen wussten, auf die Sie sich beziehen, sei es Anthropologie, Soziologie oder Filmwissenschaft unter anderen Disziplinen? Können Sie uns Beispiele geben?

**EM:** Jede Person hat potenziell eine mimetische Begabung. Die Theorie der Spiegelneuronen ist vielleicht eine der Entdeckungen, die zumindest auf der Ebene des Gehirns uns die Bedingungen der Mimesis zu verstehen gestattet. Ich denke, dass das mimetische Vermögen in jedem Fall von der einzelnen Person abhängt: Diejenigen mit sehr starren, festgelegten Persönlichkeiten haben eine unterentwickelte mimetische Fähigkeit; diejenigen mit einer offeneren Persönlichkeit, eine, die sensibler für die Gegenwart von anderen ist, haben sie mehr entwickelt. Als ich zum Beispiel Filmstars untersuchte, erkannte ich etwas, das ich schon immer erlebt hatte. Schon früh, seit ich zehn Jahre alt war, nachdem meine Mutter gestorben war, wurde das Kino zu meinem Zuhause. Wie es jedem Zuschauer während der Vorführung geschieht, erlebte ich mimetisch das, was meine Lieblingschauspieler erlebten.

Ein Film, der mich besonders beeindruckte, ist *Wir aus Kronstadt* (Regie: Efim Dzigal, 1936). In diesem Film fährt ein politischer Kommissar zur See, um die Matrosen von Kronstadt aufzustacheln, damit sie dem Angriff der Weißen Armee während der [russischen] Revolution von 1917 Widerstand leisten. Dieser Kommissar hat mich beeindruckt. Er hatte eine meditative, ruhige Einstellung und trug eine Lederjacke. Als ich mich der Résistance während der deutschen Besatzung anschloß, kaufte ich mir eine gebrauchte Lederjacke. Ich genoss es häufig, den meditativen Blick eines politischen Führers aufzusetzen. Ich denke, dass diese Art von Mimesis abnimmt, wenn man erwachsen wird, aber sie ist sehr stark im Kleinkindalter, der Adoleszenz und Jugendzeit.

## ANTHROPOLOGIE DES DOPPELGÄNGERS

**NL:** Wir werden zum Film zurückkehren, einer mimetischen Kunst, die nicht nur die Wirklichkeit aus der Entfernung betrachtet, sondern auch die

Zuschauer mit Pathos erfüllt, und zwar auf performative Weise, wie Sie gerade angedeutet haben. Aber um in der chronologischen Reihenfolge Ihrer Bücher fortzufahren, lassen Sie mich die Fachgebietsperspektive ändern. Obwohl Literatur und Film in Ihrem Leben eine bildende Rolle spielten, ist Ihr Ausgangspunkt, um über die Mimesis nachzudenken, nicht ästhetisch im Sinne einer Reproduktion oder Repräsentation der Wirklichkeit, wie man sie beispielsweise im Realismus oder in der Fotografie findet.

Zu Beginn Ihrer Laufbahn waren Sie an einer allgemeineren anthropologischen Auffassung der Mimesis interessiert, verstanden als affektive Teilhabe, die Menschen mit anderen Menschen verbindet, aber auch mit der Tierwelt, mit dem Natürlichen und Übernatürlichen. In *L'homme et la mort* schreiben Sie: „Der Mensch ahmt alles nach, er ist das mimetische Tier par excellence. Mimetismus ist das Vermögen, mit der Umwelt mitzuschwingen, eine Öffnung der Welt gegenüber, die Teilhabe selbst, die Möglichkeit, mit dem anderen zu verschmelzen.“ (1970, S. 99). Diese Definition der Mimesis als Teilhabe oder *methexis* erinnert an die Theorien der Magie, die man bei Lucien Lévy-Bruhl und Roger Caillois sowie Georges Bataille findet, die Sie häufig zitieren, obwohl diese Autoren in der Nachkriegszeit mehr an den Rand gedrängt wurden.

Im Gegensatz zum strukturalistischen Denken, das auf einem sprachlichen binären Modell beruht, das die Natur der Kultur entgegensetzt und die Humanwissenschaften seit den 1950er Jahren dominiert hat, richteten diese Anthropologen ihre Aufmerksamkeit auf Erfahrungen der Kommunikation oder affektiven Teilhabe, die nicht bloß sprachlich sind und auf diagonale Weise solche Gegensätze wie Natur/Kultur, aber auch das Imaginäre und das Symbolische, das Selbst und der andere, den Körper und den Geist überschreiten. Das könnte auch einer der Gründe sein, warum, da Sie die strukturalistischen und poststrukturalistischen Moden, die in den USA so erfolgreich waren, nicht übernommen haben, wenige Ihrer Bücher bisher ins Englische übersetzt wurden, während sie in mehr als zwanzig andere Sprachen übersetzt wurden. Und aus diesem Grund, indem Sie sich auf die vorstrukturalistische Tradition der Anthropologie stützten, boten Sie auch eine Darstellung des Menschen an, die nicht anthropozentrisch ist, über den Gegensatz zwischen Kultur und Natur hinausgeht und uns ermöglicht, Menschen in ihrer mimetischen Beziehung zu anderen Menschen, aber auch zum Nichtmenschlichen zu denken.

Diese Einsichten haben jetzt ein Comeback gefeiert, wo die strukturalistische Mode überwunden wurde. Was glauben Sie, ist das bio-sozio-anthropologische Bedürfnis dieser Mimesis der affektiven Teilhabe inner-

halb archaischer Gesellschaften? Und wie hat die Mimesis zur Geburt von *Homo sapiens* beigetragen?

**EM:** Zweifellos muss sie eine Rolle bei der Geburt der Sprache und Dichtung spielen. Ich denke insbesondere zum Beispiel an die Nachahmung von Vogelgezwitscher. Seit wir die Möglichkeit der Glottis erreichten, der inneren Höhle, die die Vervielfachung von Lauten und insbesondere das Singen gestattet, wurde die mimetische Fähigkeit sehr groß. Unsere jagenden Vorfahren konnten Tierschreie sehr leicht nachahmen. Die stimmliche mimetische Fähigkeit des Menschen ist sehr groß, und ich denke, dass sie eine ganz wichtige Rolle bei der Entwicklung der Sprache sowie von Gesten und Gebräuchen gespielt hat. Man muss sich daran erinnern, dass die Menschheit Jahrtausende lang keine Schulen hatte. Lernen vollzog sich durch Mimesis, Einfluss und Reproduktion.

In der Tierwelt ist es offensichtlich, dass bestimmte Tiere eine körperliche Mimesis oder einen Mimetismus praktizieren. Bestimmte Insekten imitieren beispielsweise Blätter von Bäumen, das Chamäleon imitiert die Farben seiner Umgebung. Mit anderen Worten, die Mimesis ist nicht ursprünglich etwas Menschliches. In der Natur gibt es eine mimetische Fähigkeit sowohl zur Verteidigung als auch zur Verzierung. Jedoch zeigt sich diese Fähigkeit in einer Kreativität, die sich zum Zeitpunkt der Fortpflanzung manifestiert, dem Ort von Mutationen und Transformationen *par excellence*. Bei uns vollzieht sich diese mimetische Fähigkeit auf der Ebene unseres Gehirns, unseres Geistes – vor allem unserer Kultur.

Doch um jene Elemente von Wahrheit früherer Theorien wiederaufzunehmen, die mit Lévi-Strauss aufgegeben wurden, aber auch heute noch im so genannten Totemismus interessant bleiben, gab es einen gemeinsamen Vorfahren, der ein Tier sein könnte. Menschen identifizierten sich mit Tieren. „Die Bororos sind Araras“ bedeutet der bekannten Wendung zufolge, dass Bororos auch Papageien sind, außer dass sie Menschen sind. Wir können uns selbst als Verwandte einer anderen Tiergattung betrachten, wenn wir sie als unseren Vorfahren ansehen. Ich habe es zwar nie systematisch getan, aber es wäre interessant, systematisch die Rolle zu untersuchen, die der Mimetismus bei diesem Phänomen spielt.

**NL:** Das wäre sicherlich ein faszinierendes Thema für eine transdisziplinäre Doktorarbeit in den neuen Mimetic Studies. In ihrem eigenen Werk sind die Tropen des Schattens und des Doppelgängers einige der wichtigsten kulturellen Manifestationen der Mimesis. In beiden Fällen geht es nicht nur um eine Kopie oder Repräsentation, sondern um eine partizipatorische Mimesis, die den Menschen Leben oder Seele verleiht, während sie sie in

die Nähe des Todes, von Phantomen oder Vorfahren bringt. Sie präzisieren, dass „der Doppelgänger keine Kopie, kein Bild [Repräsentation] des Lebendigen ist, das am Ursprung den Tod überlebt, sondern seine eigene Wirklichkeit, ein *alter ego*. Das *alter ego* ist wahrhaft Rimbauds „Ich‘ ist ein anderer [Je est un autre]“ (Morin, 1970, S. 153). An anderer Stelle schreiben Sie auch, dass „wir meistens nicht wissen, dass wir besessen sind.“ (2005, S. 91)

Hier finden wir die Idee, dass die Mimesis uns verwandelt, Besitz von uns ergreift; sie verwandelt uns in jemand anderen, und zwar einer Logik zufolge, die abermals paradox ist: Einerseits geht es beim Schatten um eine Enteignung des Ich und den Verlust der eigenen Identität, der mit dem Verlust des Selbst verknüpft ist, der Auflösung des Ich und mit dem *Tod*; andererseits ist der Schatten nicht das Ich selbst, sondern sein Doppelgänger, der das Ich beseelt und ihm deshalb *Leben*, sozusagen eine Seele gibt. Könnten Sie die dialogische Beziehung zwischen Tod und Leben, Besessenheit und Enteignung erläutern, die Sie in der Anthropologie des Doppelgängers und des Schattens am Werk sehen?

**EM:** Ja, der Doppelgänger ist eine Erfahrung, die von Schatten, Spiegelungen und Träumen herkommt. Wenn man träumt, weiß man, dass man Dinge im Schlaf getan hat. Insofern ist der Doppelgänger eine Erfahrung des Lebenden. Jeder von uns wird mehr oder weniger unbewusst „begleitet“ von einem Doppelgänger, der beispielsweise erscheint, wenn wir in den Spiegel schauen. Dieser Doppelgänger überlebt als ein gespensterhaftes immaterielles Wesen, während sich der Körper auflöst. Das ist nicht genau Mimetismus; es ist eher einer Projektion des Selbstbildes, mit dem man sich identifiziert, während es eine gewisse Alterität behält. Es ist ein *alter ego* oder ein *ego alter*, wenn Sie so wollen.

## FILM UND NEUE MEDIEN

**NL:** Ihre Bücher zum Film, *Der Mensch und das Kino* (1956), und *Die Stars* (1957), gehören zu Ihren wenigen Büchern, die bislang ins Englische übersetzt und schon lange als Wegbereiter und Klassiker der Filmwissenschaft angesehen wurden. In diesen Büchern transponieren Sie auf transdisziplinäre und originelle Weise die Anthropologie der Mimesis (Doppelgänger und Schatten), die Sie in ihren Arbeiten über den Tod untersucht haben, auf den Bereich der Ästhetik, der beim Film eine Rolle spielt (filmische Schatten, Filmstars). Wir bewegen uns zwar von physischen zu imaginären Ritualen, aber die mimetische Fähigkeit der Projektion/Identifikation

mit nichtmenschlichen (tierhaften, technischen) Schatten und Phantomen bleibt dieselbe. Sie wird sogar durch die Technik der Projektion und durch die verkörperte Situation des Zuschauers im Kino verstärkt, d. h. die halbhypnotische Entspannung, die durch das Sitzen in einem dunklen Raum hervorgerufen wird, der wie eine Höhle die Zuschauer in einem kollektiven Ritual versammelt. Wie kann die Identifikation mit einem fiktionalen Schatten stärker sein als die Identifikation mit wirklichen Personen? Und kann ein Zustand physischer Passivität uns psychisch aktiv machen?

**EM:** Wir müssen uns daran erinnern, dass wir vor dem Kino auch die Fähigkeit zur Identifikation mit Romanfiguren haben. Wir haben sie auch im Theater. Es ist vor allem im Hinblick auf das Theater, dass Aristoteles über diese Mimesis spricht, die die Katharsis ermöglicht. Im Kino ist das intensiver. Warum? Weil wir uns in einer halbhypnotischen Situation befinden, in einem dunklen Raum mit vergrößerten Bildern. Man sieht Nahaufnahmen von Gesichtern, die eine außergewöhnliche psychische und suggestive Kraft besitzen, eine ganz starke Präsenz, die von anderer Art ist als die des Theaterschauspielers, der physisch präsent ist. Das hat eine andere Intensität. Während des Schauspiels vollzieht sich eine Mimesis, wenn wir die Schauspielerin, die ein Star ist, mit ihrem Charakter assoziieren. Das geschah mir mit Brigitte Helm, dem deutschen Star von *Die Herrin von Atlantis* (Regie: Georg Wilhelm Pabst, 1932). Das Kino, das durch die Musik verstärkt wird, ermöglicht die psychische Teilhabe des Zuschauers an diesem mimetischen und halbhypnotischen Zustand.

**NL:** Die Bemerkung ist ein Gemeinplatz, dass das Dispositiv des Kinos an eine mythische Szene erinnert, die der Höhle sehr ähnlich ist, die Platon im 7. Buch des *Staats* beschreibt. Platon betont die illusorische Dimension der Schatten, die zwei Schritte von der Welt der Ideen und damit von dem entfernt sind, was er für wahr erachtet, aber er ist sich auch der affektiven Kraft bewusst, die diese Schatten besitzen, um die Zuschauer an das zu fesseln, was ich als *vita mimetica* der griechischen Stadt oder *polis* bezeichne. Die Gefangenen sind ja angeketten; sie sind gezwungen, diese Schatten, die sich bewegen und zu sprechen scheinen (Platon sagt, dass es „ein Echo“ in der Höhle gibt), anzuschauen, während sie von ihnen magnetisiert werden. Diese Tradition der Kritik an der Kraft der Unterjochung des Kinos hält bis zum 20. Jahrhundert mit Denkern der Frankfurter Schule wie beispielsweise Theodor Adorno und Max Horkheimer an, die die einkerknende, ideologische Seite der Kulturindustrien hervorheben. Natürlich sind Sie mit dieser Tradition vertraut, zu deren Einführung in Frankreich Sie durch Ihre Zeitschrift *Arguments* beitrugen, aber in Ihren Büchern legen Sie den

Akzent auf die emanzipatorische und magische Seite des Kinos – eine Geste, die uns daran erinnert, dass die Mimesis immer doppelt ist und dass sie sich nicht in einseitige Perspektiven einschließen lässt.

Aus der Perspektive dieser konstitutiven Dualität zwischen Katharsis und Ansteckung wollen wir einen kritischen Blick auf die Kraft der Mimesis im 21. Jahrhundert werfen. Mit der digitalen Revolution findet ein großer Wandel statt. Wir leben in einer Gesellschaft, die nicht mehr die des (analogen) Kinos ist, sondern die des Internets, des iPhones und der neuen (digitalen) Medien, die die Bildschirme sowie die Eintauchdauer in eine andere, vielleicht idealere Welt (in Platons Sinn) vervielfachen, die jedoch nicht unbedingt näher an der materiellen Wirklichkeit des immanenten Lebens ist (in Nietzsches Sinn).

Die Vorteile der Verbreitung von Informationen, eines egalitäreren Zugangs zu Bildung und die Geschwindigkeit der Nachrichtenübertragung sind natürlich immens. Im Jahr 2006 versuchte ich, Sie mit einem Brief zu kontaktieren, den Sie wahrscheinlich nie erhalten haben. Dank des Internets und E-mail konnte ich Sie überhaupt erst erreichen und dieses Interview für andere auf Youtube und jetzt in einem Buch zugänglich machen, das gedruckt wird, aber auch elektronisch erhältlich ist. Das ist fantastisch! Da die Mimesis doppelt und janusköpfig ist, ist es zugleich bemerkenswert, dass die herrschenden Vorbilder im Kino, in Fernsehshows, Videospiele, im Internet etc. häufig durch Gewalt gekennzeichnet sind und dass diese imaginäre Gewalt, anstatt kathartische Effekte zu haben, Gefahr läuft, die Gewalt zu reproduzieren oder uns zumindest ihr gegenüber empfindungslos zu machen und vielleicht pathologische Abhängigkeiten von ihr zu erzeugen im Sinne einer *Patho-logie* der Ansteckung, die ich als „hypermimetisch“ bezeichne, da sie die virtuelle oder hyperreale Welt mit der realen verbindet. Kürzlich habe ich als Teil des *Homo-mimeticus*-Projekts die Genealogie der alten Problematik der Gewalt in den Medien nachgezeichnet, die vom digitalen Zeitalter neu geladen wird.<sup>201</sup> Was sind Ihre gegenwärtigen Überlegungen zur Debatte über Katharsis/Ansteckung im Hinblick auf die Gewalt, die in den neuen Medien dargestellt wird?

**EM:** Dieses Problem wurde bereits mit Bezug auf das Kino in den frühen 1930er Jahren festgestellt, besonders in den Vereinigten Staaten. Es gab bereits eine Reihe von Filmen, die sich durch eine gewisse Gewalt auszeichneten, wie beispielsweise Gangsterfilme oder Western. Diese Gewalt war zwar nicht so heftig wie heute, aber dennoch präsent. Es ging darum herauszufinden, ob das Kino eine Rolle bei der Gewalt von Jugendlichen

<sup>201</sup> Siehe Lawtoo, 2023a und 2023b.



spielte. Danach wurde aufgrund der Befürchtungen der Eltern die Frage auch im Hinblick auf Comics gestellt. Die Untersuchungen zeigten tatsächlich, dass der Einfluss gering war. Diese Bilder lehrten vor allem bestimmte Gesten, bestimmte Arten, mit einem Gewehr umzugehen oder in Gebäude einzubrechen, aber das war keine starke Anstachelung zur Gewalt.

Nun, heute sind die gewaltbezogenen Reize, die Sie erwähnen, vervielfacht und allgegenwärtig. Hat das einen größeren Einfluss? Es herrscht völlige Ambivalenz. Um das Beispiel des Kinos wieder aufzugreifen, für die Mehrheit der erwachsenen Zuschauer, die ein ruhiges, bürgerliches, ritualisiertes und chronometrisiertes Leben führten, beinhalteten diese gewaltbezogenen Abenteuer damals nicht so sehr eine Katharsis, sondern eine Art und Weise, ihre gewaltsamen Begierden durch Träumen freizusetzen. Das ist überhaupt keine Katharsis, sondern vielmehr eine Psychose, wenn Sie so wollen.

Heute gibt es eine Kombination von Faktoren, die unmittelbar miteinander verbunden sind. Vor allem die Ausbildung einer relativ selbständigen Jugendzeit innerhalb unserer Gesellschaften, die vorher so nicht existierte, da ein Großteil der Jugendlichen zwischen dem Kokon des Kleinkindalters und der Eingliederung ins Erwachsenenleben lebte, was größere Bestrebungen, Turbulenzen und Revolten mit sich bringt. Daher stimmt es, was Sie sagen. Ich durchlebte die Entwicklung der französischen Rockgeneration mit Johnny Halliday und anderen. Das war interessant. Es gab eine Demonstration [an der Place de la Nation], die zunächst völlig friedlich verlief. Doch die Jugendlichen, die sich dort versammelten, begannen, alles zu zertrümmern. Als nächstes haben wir die heutigen sozialen Bedingungen, die verringerte Autorität von Lehrern, die Freiheit, die man den Jugendlichen gibt... All das kann den Ausbruch von Gewalt ermöglichen, kann aber auch Zeremonien ermöglichen, bei denen eine Befreiung durch Leidenschaft und Tanz stattfindet wie bei Rockkonzerten.

Innerhalb all dieser Faktoren spielt die Imitation von Bildern eine Rolle. Ich könnte diese Rolle nicht quantitativ bestimmen; ich glaube, das wäre schwierig, aber ich glaube nicht, dass das ein Problem ist. Die Frage ist, in welcher Hinsicht die Imitation manche Menschen erleichtert und im Gegensatz dazu andere Menschen, eine Minderheit anstachelt. Um ein anderes Beispiel zu nehmen, betrachten wir die brasilianischen Favelas, wo vor allem das Zerbrechen von Familien, soziales Elend, der Einfluss, den die Mafia und Drogen auf die Bevölkerung ausüben, Vierjährige in Straftäter oder gar Verbrecher verwandeln. Der Hauptfaktor ist kein medialer, sondern ein soziologischer. Betrachten wir Medellín, was eine Stadt mit einer hohen Verbrechensrate bei Kindern war. Barbet Schroeder machte so-

gar einen Film darüber. In Medellín schaffte es eine Stadtverwaltung mit der Hilfe von Sponsoren, eine große Ausbildungsstätte für diese verirrten Kinder zu schaffen. Ihnen wurden elementare Kenntnisse beigebracht, aber auch Tanz, Musik, Datenverarbeitung. Sie wurden gesellschaftlich anerkannt. Solange diese Schule funktionierte, hörte die Gewalt völlig auf. Daher muss man sehen, wo die größte Verantwortung liegt.

**NL:** Im Hinblick auf die Beziehung zwischen Mimesis und Gewalt ist René Girard zu einem der wichtigsten Theoretiker der Mimesis seit den 1960er Jahren geworden, indem er die Aufmerksamkeit in erster Linie auf ihre psycho-anthropologische Seite richtete. Wie stehen Sie zu seiner mimetischen Theorie, derzufolge das mimetische Begehren notwendig zur Rivalität und zur ansteckenden Gewalt führt, die nur durch einen anderen gewalttätigen Akt, nämlich ein Opfer, unterbrochen werden kann?

**EM:** René Girard hat einen Aspekt des Problems der Mimesis überbewertet. Er neigt dazu, die Mimesis auf Rivalität zu reduzieren. Es ist sehr interessant, nach *Figuren des Begehrens: das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität* (1961) über die mimetische Begierde nachzudenken. Es ist zwar sehr überzeugend, aber nur im Hinblick auf diese Romane, Theaterstücke und Kunstwerke. Man kann seine These nicht universalisieren. Ich glaube auch, dass seine These falsch ist, dass Jesus das Ende des Opfers ist. Im Gegenteil wird bei jeder Messe das Menschenopfer wieder fortgesetzt.

## ETHIK UND DIE ÖKOLOGIE DES HANDELNS

**NL:** In vielen Hinsichten hat meine Theorie der Imitation das Ziel, eine Korrektur oder Alternative zu Girards Überbetonung der Rivalität zu sein. Sie versucht, sowohl die gewaltsame als auch die empathische Seite nicht nur der mimetischen Begierde, sondern des mimetischen *pathos* zu berücksichtigen. Auf der *patho-logischen* Seite öffnet die Frage nach dem *sympathos* oder Mitgefühl den Weg für ein erneutes Nachdenken über die ethische Beziehung zu anderen, die angesichts des menschlichen Reflexes für spiegelnde Formen affektiver Teilhabe an menschlichen und nichtmenschlichen Einflüssen, nicht einfach außerhalb des Ichs liegen, sondern es konstituieren – was ich, Pierre Janet folgend, als *Socius* bezeichne (Lawtoo, 2013, S. 260–283.)

Zugleich muss diese ethische Beziehung, wie Sie betonen, innerhalb des Rahmens einer „Ökologie des Handelns“ verstanden werden, die sich der Absicht des Subjekts entzieht und die innerhalb systemischer Feedbackschleifen von Handlung und Rückwirkung zu Ergebnissen führen kann,

die sich gegen die ursprünglichen Absichten richten. Wie Sie es im letzten Band von *La Méthode* formulieren, der der Ethik gewidmet ist: „Die Wirkungen einer Handlung hängen nicht nur von den Absichten der Handelnden ab, sondern auch von den besonderen Bedingungen in dem Milieu, in dem sich diese Handlung entfaltet.“ (2004, S. 47). Eine wohlmeinende Beziehung der Identifikation oder des affektiven Mitgefühls mit dem anderen kann je nach der Besonderheit des Kontexts, in dem sie stattfindet, unwillkürlich unbeabsichtigte negative ethische Folgen hervorbringen. Ich habe mich gefragt, ob die Mimesis eine Rolle innerhalb dieser Ökologie des Handelns spielt.

**EM:** Ich glaube nicht, dass das apriori der Fall ist. Die Idee der Ökologie des Handelns besteht erstens darin, dass man sich darüber klar wird, dass jede Entscheidung eine Wette ist; zweitens, dass man einsieht, dass eine Handlung innerhalb eines bestimmten Milieus die Reaktionen und Widersprüche des Milieus steigert und Gefahr läuft, sich dem Willen des Entscheidenden zu entziehen. Also geht es darum, eine Strategie zu entwickeln. Aber ich sehe keine unmittelbare Beziehung zur Mimesis.

**NL:** Lassen Sie mich mehr Kontext bereitstellen, um meine Frage besser einzuordnen. Die Ethik, die aus Ihrer Darstellung der Ökologie des Handelns hervorgeht, ist nicht auf universelle moralische Imperative gegründet, die a priori über verschiedene Kontexte hinweg angewendet werden können. Über ethische Fragen denken Sie nicht wie ein Kantianer. Im Gegenteil, Sie erinnern gerne an Hegels Satz, dass „man den Verbrecher nicht auf sein Verbrechen reduzieren kann.“ Bei der Analyse einiger von Joseph Conrads Seerzählungen, in denen an Bord eines Schiffes ein Verbrechen begangen wird, brachte mich Ihre Vorstellung der „Ökologie des Handelns“ dazu, über die Feedbackschleifen nachzudenken, die menschliche Handlungen und die Rückwirkungen der Umwelt auf unvorhersagbare Weisen miteinander verweben, die nach einer Neubewertung dessen verlangen, was gut und böse ist, und zwar in Abhängigkeit vom Kontext (Lawtoo, 2016, S. 59–85). Könnte es beispielsweise Rückkoppelungsschleifen innerhalb von Beziehungen des Mitleids und des Mitgefühls geben, wo wohlmeinende Handlungen Rückwirkungen bei Menschen und Nichtmenschen hervorbringen, die ansteckend und in diesem Sinne mimetisch sind und schädliche ethische Wirkungen auf der systemischen und gesellschaftlichen Ebene haben?

**EM:** Das ist ein Beispiel für Phänomene des guten Willens, der gegenteilige Wirkungen hervorbringt. Es gibt ein fehlplaziertes Mitgefühl. Vielleicht

könnte ich durch mimetisches Mitgefühl ein zuversichtliches Gefühl mit Bezug auf jemanden aufgrund eines Gesichts haben, das mir gefällt, und später erkennen, dass er mir in den Rücken gefallen ist. Im Hinblick auf Hegels Satz, dass „man einen Verbrecher nicht auf sein Verbrechen reduzieren kann“, sah ich kürzlich Jacques Audiards Film *The Sisters Brothers* (2018) – er ist außergewöhnlich. Zwei Brüder, zwei brutale Kerle, zwei Killer werden von einem zynischen Commodore beschuldigt, jemanden in Texas ermordet zu haben. Der ganze Film folgt den Brüdern, und fast am Ende entdeckt man allmählich die Menschlichkeit eines der beiden Charaktere. Es ist eine Tugend großer Werke, wie etwa [Fjodor] Dostojewskijs *Schuld und Sühne* (1866) zu zeigen, wie Mörder in ihre Lage getrieben wurden. In Audiards Film erfahren wir, dass ihr Vater Alkoholiker war, dass der jüngere Bruder den Vater tötete, weil dieser gewalttätig war. Wir verstehen, dass es einen schrecklichen Hintergrund gibt, der ihre Situation bestimmt hat. Wir sehen auch, dass einer der beiden Brüder sich dem anderen, der ein Mörder ist, verbunden fühlt, um ihn zu schützen, also aus Liebe.

Das, denke ich, ist komplexes Denken: Das Potenzial zur Reue und Verwandlung in Menschen zu entdecken. Das ist die Wahrheit, die Hegels Satz zum Ausdruck bringt. Das Kino befähigt uns zur Empathie. In *Der Gefangene von Alcatraz* (John Frankenheimer, 1962) sympathisieren wir mit Menschen, die Verbrechen begehen oder Verbrechen begangen haben, weil uns Aspekte ihrer Menschlichkeit gezeigt werden. Interessant ist, dass, wenn wir auch beim Sehen eines Films einfühlsam und sensibel werden und die Charaktere verstehen, obwohl wir in einem halbhypnotischen Zustand sind, wieder verschlossen und stumpf werden, sobald wir das Kino verlassen. Das ist die Tragödie.

## MIMESIS, GESELLSCHAFT UND POLITIK

**NL:** Lassen Sie uns also in die Tragödie der Geschichte des 20. und 21. Jahrhunderts eintreten. Ihr beeindruckendes und bewundernswertes Leben überspannt den größten Teil des 20. Jahrhunderts. Sie haben sich an der Résistance in den 1940er Jahren beteiligt, und Sie haben die Macht herrschender Ideologien (Kommunismus, Stalinismus, Faschismus und Nazismus) sowie die Gräueltaten und Blindheit gesehen, die diese Totalitarismen hervorbrachten. In vielen autobiografischen Texten, insbesondere *Autocritique* (1959) und *Mes Démons* (1994), sprechen Sie darüber. Sie meinen, dass die soziale Imitation eine Rolle bei der Verbreitung von Totalitarismen spielt. In einer Analogie, die ich zum Beispiel auch bei Gabriel Tarde fand, sagen Sie, dass Totalitarismen die Macht haben, mimetische Effekte der „Schlaf-

wandlerei“, der Hypnose zu induzieren, die sich vor allem in den Massen manifestieren und von den Massenmedien verstärkt werden: Radio, Zeitungen und Fernsehen im 20. Jahrhundert.

Mit dem Aufstieg der neuen digitalen Medien im 21. Jahrhundert scheint sich die hypnotische Macht intensiviert zu haben; viele, mich eingeschlossen, fürchten die Rückkehr faschistischer oder neofaschistischer Regimes. Eine Rückkehr nicht desselben Faschismus des letzten Jahrhunderts, aber vielleicht seines „Phantoms“ – was ich als „(neuen) Faschismus“ bezeichne. Wie ich es sehe, verstärken die (neuen) faschistischen Führer die pathologischen Kräfte der Mimesis durch neue Medien (Twitter, Facebook etc.), die Lügen oder Verschwörungen verbreiten, die Tatsachen leugnen und das beschleunigen, was Sie als Wettlauf „in den Abgrund [*abîme*]“ bezeichnet haben. Welche politischen Lehren ziehen Sie aus dem doppelten Gesicht der Mimesis (Mitgefühl und Identifikation, aber auch Schlafwandeln, Hypnose) während des gesamten 20. Jahrhunderts? Und was muss beibehalten werden, um im 21. Jahrhundert das Schlimmste zu verhindern?

**EM:** Es gibt zweierlei. Zunächst die Tatsache, dass der Kommunismus eine Religion war. Eine Religion irdischer und nicht mehr himmlischer Erlösung. Er ist eine Religion in all seinen Aspekten: dem Kampf des Guten gegen das Böse, dem Versprechen einer besseren Welt, einer idealen Welt, der schließlichen Apokalypse; selbst das Proletariat wurde als die Figur des Erlösers, des Messias gesehen. Wie in allen großen Religionen war er eine Fabrik von Märtyrern, Peinigern, Heiligen und Ungeheuern. Das sind zutiefst religiöse Phänomene. Der Kommunismus hat eine absolute Wahrheit aufgezwungen, und auch jene, die nicht glaubten, wurden zum Gehorsam gezwungen. Aber auch wenn der Kommunismus eine universelle Religion wie das Christentum war, war der Nazismus die Religion einer überlegenen Rasse, die sich selbst in dem Bewusstsein bestärkte, diese arische Rasse zu sein. Gleichzeitig beruhen Nationen und vor allem Nationalismen auf einem religiösen Kult der Nation, für die man töten oder getötet werden muss, wie bei jeder guten Religion. Es gab also diese religiöse Seite einer überlegenen Nation, die berufen ist, die Menschheit zu führen.

Zusätzlich stützte sich der Nazismus auf die charismatische Persönlichkeit Hitlers. Hitler trat in einen „post-schamanischen“ Trancezustand ein, eine hysterische Trance, die eine außergewöhnliche Wirkung bei der Hypnotisierung seiner deutschen Zuhörer hatte. Auf gewisse Weise hatte auch Goebbels diese Rednerbegabung. Stalin hatte sie nicht, aber sein Mythos, sein Bild und Kult glichen seinen Mangel als Redner aus. Diese Phänomene sind tiefe religiöse Phänomene, die eine wahnsinnige Hoffnung erzeugten

und die auf Grund liefen: das eine in einer militärischen Niederlage, das andere im Kollaps des Systems in einer Situation internationalen Wettbewerbs. Danach sind die älteren Religionen zurückgekehrt. Die Lektion ist, dass wir ein Gleichgewicht zwischen der Vorstellung der individuellen Autonomie einerseits und einer tiefen Beziehung zur Gemeinschaft andererseits aufrechterhalten müssen. Das ist das Gleichgewicht, das es zu erhalten gilt, ein schwieriges Gleichgewicht.

**NL:** Ich könnte nicht stärker zustimmen. Dieses Schwanken zwischen gemeinschaftlichem Pathos und individueller Distanz oder Pathos der Distanz ist in vielen Hinsichten die Seele meiner Theorie der Imitation. Indem Sie diese dialogische Sichtweise gegen eine immer noch bestehende akademische Tendenz vorangetrieben haben, die dazu neigt, die Erkenntnis in zwei rivalisierende Kulturen einzuteilen (die Geisteswissenschaften und die empirischen Wissenschaften), und zwar unter dem Impuls der Kybernetik, aber auch schon vorher, arbeiteten Sie schon früh daran, diese beiden Gebiete miteinander zu verbinden, und stützten sich auf die Geisteswissenschaften, um den Naturwissenschaften ein Gewissen zu geben, und auf die Naturwissenschaften, um empirische Grundlagen für die Geisteswissenschaften bereitzustellen. Im Hinblick auf die Imitation liefert die Entdeckung von Spiegelneuronen in den 1990er Jahren zuerst bei Primaten und dann bei Menschen eine empirische Grundlage für die menschliche Neigung zur Imitation, eine Neigung, die schon lange, zumindest seit Platon und Aristoteles, erkannt wurde und ästhetische Schauspiele beseelt, die vom Theater und Kino bis zu den neuen Medien reichen.

Diese Entdeckung hat auch Kontroversen vor dem Hintergrund ihrer breiteren kulturellen, gesellschaftlichen und philosophischen Implikationen erzeugt. Sie bietet tatsächlich eine empirische Erklärung der intersubjektiven Aspekte der Kommunikation auf der Grundlage automatischer und unbewusster Reflexmechanismen, die, wie Figuren wie Giacomo Rizzolatti und Vittorio Gallese geltend machen, eine Rolle beim Verstehen anderer sowohl beim Mitgefühl als auch bei der Empathie spielen. Diese Entdeckung wurde in den Geisteswissenschaften auch kritisiert, vielleicht weil sie Schwierigkeiten für die herrschenden Vorstellungen von Willensfreiheit, Intentionalität, Autonomie und rationaler Kontrolle darstellt, die Idealisierungen des *Homo sapiens* kennzeichnen. Was halten Sie von den Beiträgen der Neurowissenschaften für das Verständnis des *Homo mimeticus*, der offen ist für Vernunft und Unvernunft, für Bewusstsein und das Unbewusste?

**EM:** Das Phänomen der Spiegelneuronen verringert die Autonomie nicht. Es ist ein Phänomen, das sich beinahe unbewusst manifestiert. Wir sind uns

dessen nicht bewusst, dass wir mimetisch das einbeziehen, was unser Gesprächspartner sagt, aber dieser unbewusste Prozess verringert nicht unsere Fähigkeit, die Situation zu kontrollieren. Die Neurowissenschaften oder besser die Wissenschaften des Gehirns haben einige sehr wichtige Beiträge geleistet.<sup>202</sup> Neben den Spiegelneuronen ist auch Antonio Damasio Einsicht mit Bezug auf Vernunft und Gefühl sehr wichtig. Da wir von dem Augenblick an, wo wir wissen, dass das Gefühl immer vorhanden ist, auch in einem rationalen Moment, wir eine interessantere Sichtweise unserer Beziehung zu anderen haben.

## ÄSTHETIK UND HOMO MIMETICUS

**NL:** Wie Ihre Auseinandersetzung mit dem Film bereits andeutete, beruht Ihre Vorstellung der Ästhetik auf einem komplexen Verständnis der Mimesis, das die Kunst im gesellschaftlichen, spirituellen und affektiven Leben von Menschen gründet. Wie Sie es ausdrücken, beinhaltet das Kino eine „mimetische Kraft“, die Verhaltensweisen, Meinungen, Handlungen erzeugt“ (2018, S. 132), und zwar zu Recht, denn die ästhetischen Triebe der Menschen sind in den Sinnen verwurzelt, und zwar von allem Anfang an.

Insbesondere in Ihrem Buch *Sur l'esthétique* verbinden Sie Anthropologie und Kunst, die Figur des Schamanen und die des Künstlers, und schlagen eine Mimesis affektiver Teilhabe vor, einer Halbbesessenheit oder Trance am Ursprung der Kunst. Es geht immer um eine Mimesis magischer Teilhabe, die, da stimme ich Ihnen zu, unsere imaginäre Vorstellung des Todes, unser Verhältnis zum Theater, Kino und zur Kunst im Allgemeinen kennzeichnet und die Sie bereits beim eigentlichen Ursprung ästhetischer Repräsentationen in prähistorischen Höhlenmalereien am Werk sehen. Im Hinblick auf die eindrucksvollen Gemälde von Lascaux und auch früher schon bei Chauvet sprechen Sie von der „psychischen mimetischen Fähigkeit“ „eine Ähnlichkeit mit Tieren zu erzeugen, ohne das Modell zu sehen.“ (2016, S. 42). Die Fähigkeit des Schamanen/Künstlers, in einen tranceartigen Zustand der Identifikation mit dem Tier einzutreten, ermöglicht Ihrer Hypothese zufolge die analoge Repräsentation in der Dunkelheit der Höhlen. Von der Morgendämmerung der Kunst bis zu den Skizzen Ihrer Freun-

<sup>202</sup> Wenn Morin der Entdeckung der Spiegelneuronen seine Aufmerksamkeit schenkte, haben umgekehrt Neurowissenschaftler wie Vittorio Gallese, die eine experimentelle Ästhetik entwickeln, eine genealogische Verbindung zu Morins Werk über die mimetische „Symbiose“ gezogen, die im Kino eine Rolle spielt (siehe Gallese und Guerra, 2015, S. 119–121).

de, die Sie am Anfang erwähnten, scheint die affektive Mimesis nicht nur realistischen Repräsentationen voraufzugehen, sondern sie auch zu ermöglichen. Bedeutet das, dass eine affektive Teilhabe eine Reproduktionstechnik hervorbringt und daher, dass die künstlerische Fähigkeit eine Wirkung und nicht die Ursache der Mimesis ist?

**EM:** Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist schwer im Einzelnen nachzuvollziehen. Dennoch muss die Idee der Darstellung von Tieren zu einer bestimmten Zeit im schamanischen Künstler aufgekommen sein. Die Tatsache, dass diese Idee sich oftmals einstellte, in Höhlen oder anderswo, zeigt, dass es eine mimetische Beziehung gibt, die in der Natur zwischen Jägern und den Tieren existiert, die sie jagen. Diese Beziehung war berichtigterweise affektiv, und sie ist ganz stark bei Schamanen, die in der Lage sind, sich mit Tieren zu identifizieren. Ohne Zweifel haben Schamanen das Bedürfnis, Tiere darzustellen, aus dieser Erfahrung im Herzen der Natur heraus – wahrscheinlich während heiliger Zeremonien – erlebt. Sobald diese Idee erschien, suchten Schamanen nach den Mitteln, sie mit Farben und Werkzeugen zu verwirklichen. Außergewöhnlich ist, dass sie, sobald sie diese Idee hatten, sie enorm realistisch ausarbeiteten.

**NL:** Im Hinblick auf jüngere Künste wie den Roman, die Dichtung, das Kino und die neuen Medien setzt sich Ihr Ansatz von anderen herrschenden formalistischen Tendenzen bezüglich der Autonomie der Kunst ab, weil Sie das kognitive Potenzial der Kunst für das Leben im allgemeineren Sinne betonen. Beispielsweise unterstreichen Sie mit Bezug auf den Roman eine komplexe und qualitative Aufmerksamkeit auf das Gefühlsleben, die die reduktionistischen und quantitativen Tendenzen der Sozialwissenschaften ergänzt. Was kann die Kunst im Allgemeinen und die Mimetic Studies im Besonderen zum *Homo sapiens* im 21. Jahrhundert beitragen?

**EM:** Ich glaube, wir sind uns unserer mimetischen Fähigkeiten nicht genügend bewusst und dass wir ein Bewusstsein von ihnen erlangen müssen. Sie funktionieren, ohne dass wir uns ihrer bewusst sind. Wir haben jedoch auch bestimmte mimetische Fähigkeiten, die wir willentlich entwickeln könnten. Was mich im Grunde interessiert, ist die Tatsache, dass diese Fähigkeiten einen bestimmten subjektiven Trancezustand erfordern, der fieberhaft oder sanft sein kann. Diese sekundären, besonderen, poetischen Zustände sind für uns sehr wichtig, weil sie in unserem Leben sehr präsent sind und wir es häufig nicht merken. Die Mimesis manifestiert sich in einem Trancezustand, der mehr oder weniger sanft, mehr oder weniger stark ist. Es gibt keine genauen Wörter für diese Trancezustände: Sie könnten Fälle davon



sein, was man als Besessenheit bezeichnet, oder von Hysterie oder von etwas Ähnlichem. Diese Zustände, die in unserem Leben sehr häufig sind, sollten uns mehr interessieren. Wir ignorieren sie zu sehr.

**NL:** Ja, in der Tat, die Mimesis neigt wie das Wasser dazu, nicht wahrnehmbar zu sein, und doch ist sie das Wasser, in dem wir schwimmen, und hat einen solchen Einfluss über den Lauf unseres Lebens. Abschließend haben wir gesehen, wie das komplexe Denken die vielen bio-psycho-anthropo-soziologischen Aspekte der Mimesis illustriert und wie diese Denkweise Paradoxien Rechnung tragen kann, die sich über Zeiten, Fachgebiete und verschiedene Erfahrungen hinweg erstrecken. Könnten Sie in einer Spiegelreflexbewegung zusammenfassen, wie die Mimesis das komplexe Denken und die Relevanz der neuen Mimetic Studies für das 21. Jahrhundert illustriert?

**EM:** Die Mimesis ist Bestandteil der komplexen Sichtweise der Menschheit. Daher stimmt es, dass wir zu den Begriffen von *Homo sapiens*, *demens*, *faber* oder *oeconomicus* auch den Begriff des *homo mimeticus* hinzufügen können.



## LITERATUR

- Aarsleff, Hans (1982). *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*. London: Athlone.
- Abrams, M. H. (1953). *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. Oxford: Oxford University Press; dt.: *Spiegel und Lampe: romantische Theorie und die Tradition der Kritik*, übers. v. L. Iser, München: Fink, 1978.
- Adorno, Theodor, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson, Nevitt Sanford (Hg.) (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Brothers.
- Agacinski, Silviane, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Bernard Pautrat (1975). *Mimesis: Des articulations*. Paris: Aubier-Flammarion.
- Agamben, Giorgio (2021). *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. H. Thüring, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2020). L'Invenzione di un'epidemia, Quodlibet, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>
- (2021). *An welchem Punkt stehen wir?: die Epidemie als Politik*, übers. v. F. Romanini, Wien: Thuria + Kant.
- Albright, Madeleine (2018). *Fascism: A Warning*. New York: HarperCollins; dt.: *Faschismus: eine Warnung*, übers. v. B. Jendricke und Th. Wollermann, Köln: DuMont, 2018.
- Ali, Kecia, Julia-Watts Belser, Grace Y. Kao, Shively T. J. Smith (2020). „Living It Out: Feminism During Covid 19.“ *Journal of Feminist Studies in Religion* 36.2, 107–116.
- Allen, Woody (Reg.) (1983). *Zelig*. Orion Pictures, Warner Bros.
- Alloa, Emmanuel (2020). *Partages de la perspective*. Paris: Fayard.
- Antonello, Pierpaolo und Paul Gifford (Hg.) (2015). *How We Became Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. New York: Harvest Book; dt. *Macht und Gewalt*, übers. v. G. Uellenberg, München: Piper, 1971.
- (1976). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book; dt.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper, 1986.
- (1979). *Vom Leben des Geistes*, München: Piper.
- (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press; dt. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München: Piper, 2008.

- (2000a). „A Daughter of Our People‘: A Response to Gershom Scholem“, in: *The Portable Hannah Arendt*, hg.v. Peter Baher. New York: Penguin, 391–396.
- (2000b). „The Answer of Socrates“, in: *The Portable Hannah Arendt*, 397–407.
- (2000c). „Truth and Politics“, in: *The Portable Hannah Arendt*, 545–575.
- (2006). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books; dt.: *Eichmann in Jerusalem: ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München: Piper, 2011.
- Arendt, Hannah und Mary McCarthy (1995). *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975*. New York: Houghton Mifflin Harcourt; dt.: *Im Vertrauen: Briefwechsel 1949–1975*, übers. v. U. Ludz und H. Moll, München: Piper, 2020.
- Aristoteles(2021). *Physikvorlesung*, übers. v. G. Heinemann, Hamburg: Meiner, 2021.
- (2008). *Poetik*, übers. v. A. Schmitt, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Armstrong, David F. und Sherman E. Wilcox (2007). *The Gestural Origins of Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Auerbach, Erich (1959). *Mimesis: dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern: Francke Verlag.
- Backer, Peter (2010). „Banality and Cleverness: *Eichmann in Jerusalem* Revisited“, in: *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, hg. v. Roger Berkowitz, Jeffrey Katz, Thomas Keenan. New York: Fordham University Press, 139–142.
- Baetens, Jan, Ortwin de Graef und Silvana Mandolessi (2020). *Digital Reason: A Guide to Meaning, Medium and Community in a Modern World*. Leuven: Leuven University Press.
- Barthes, Roland (1971). „The Structuralist Activity“, in: *Critical Theory since Plato*, hg. v. Hazard Adams. London: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1196–1199.
- (1964). *Mythen des Alltags*, übers. v. H. Scheffel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1972b). „To Write: An Intransitive Verb“, in: *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, hg. v. Richard Macksey und Eugenio Donato, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 134–144.
- Bataille, Georges (1986). „The Notion of Expenditure“, in: *Critical Theory Since Plato (Überarbeitete Fassung)*, hg. v. Hazard Adams. London: Houghton Mifflin Harcourt, Inc., 856–864.
- (2017). *Innere Erfahrung*, übers. v. G. Bergfleth, Berlin: Matthes & Seitz.
- Baudrillard, Jean (1981). *Simulacres et Simulation*. Paris: Galilee.

- Benhabib, Seyla (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London: SA-GE Publications, 1996; dt.: *Hannah Arendt: die melancholische Denkerin der Moderne*, übers. v. K. Wördemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.
- (2014). „Who Is on Trial? Eichmann or Arendt.“ *The New York Times*, <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-arendt/>.
- Benjamin, Walter (1977). „Über das mimetische Vermögen“, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* II,1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 210–213.
- Bennett, Jane (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke-University Press; dt.: *Lebhafte Materie*, übers. v. M. Henninger, Berlin: Matthes & Seitz, 2020a.
- (2017). „Mimesis: Paradox or Encounter.“ *Modern Language Notes* 132.5, 1186–1200.
- (2020b). *Influx & Efflux: Writing Up with Walt Whitman*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bennett, Jane und William E. Connolly (2002). „Contesting Nature/Culture: The Creative Character of Thinking.“ *Journal of Nietzsche Studies* 24, 148–163.
- Bergen, Bernard J. (1998). *The Banality of Evil: Hannah Arendt and 'The Final Solution'*. New York: Rowman & Littlefield, 1998.
- Berkowitz, Roger, Jeffrey Katz und Thomas Keenan (Hg.) (2010). *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. New York: Fordham University Press.
- Bernays, Edward (2005). *Propaganda*. Brooklyn: Ig Publishing; dt. *Propaganda, die Kunst der Public Relations*, übers. v. P. Schnur, Freiburg: Orange Press, 2007.
- Bernheim, Hippolyte (1957). *Suggestive Therapeutics: A Treatise on the Nature and Uses of Hypnosis*, übers. v. Christian A. Herter, Westport, CT: Associated Booksellers.
- Bernstein, Richard J. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press.
- (2010). „Is Evil Banal? A Misleading Question,“ in: *Thinking in Dark Times*, 131–136.
- Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge; dt.: *Die Verortung der Kultur*, übers. v. M. Schiffmann und J. Freudl, Tübingen: Stauffenburg-Verlag.
- Bloom, Harold (1989). „Poetry, Revisionism, Repression“, in: *Critical Theory since 1965*, hg. v. Hazard Adams und Leroy Searle, Tallahassee: Florida State University Press, 331–343.

- Borch, Christian (2012). *The Politics of Crowds: An Alternative History of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2020). *Social Avalanche: Crowds, Cities and Financial Markets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borch, Christian (Hg.) (2019). *Imitation, Contagion, Suggestion: On Mimesis and Society*. New York: Routledge.
- Borch-Jacobsen, Mikkel (1988). *The Freudian Subject*, übers. v. Catherine Porter, Stanford: Stanford University Press.
- (1999). *Lacan: der absolute Herr und Meister*, übers. v. K. Honsel, München: Fink.
- (1992). *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect*, übers. v. Douglas Brick et al., Stanford: Stanford University Press.
- (2009). *Making Minds and Madness: from Hysteria to Depression*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borch-Jacobsen, Mikkel und Sonu Shamdasani (2012). *The Freud Files: An Inquiry into the History of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Botting, Fred und Scott Wilson (Hg.) (1997). *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Braun, Johanna (Hg.) (2020). *Performing Hysteria: Images and Imaginations of Hysteria*. Leuven: Leuven University Press.
- Brennan, Teresa (2004). *The Transmission of Affect*. Ithaca: Cornell University Press.
- Brighenti, Andrea Mubi (2010). „Tarde, Canetti, and Deleuze on Crowds and Packs.“ *Journal of Classical Sociology* 10.4, 291–314.
- Burckhardt, Jacob (2003). *Griechische Kulturgeschichte*, Frankfurt a. M.: Insel.
- Butler, Judith (1991). „Imitation and Gender Insubordination,“ in: *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, hg. v. Diana Fuss. New York: Routledge.
- (2011). „Hannah Arendt’s Challenge to Adolf Eichmann.“ *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/29/hannah-arendt-adolf-eichmann-banality-of-evil>.
- Butter, Michael und Pieter Knight (Hg.) (2020). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. New York: Routledge.
- Caillois, Roger (1938). „Mimetisme et psychasthenie legendaire“ in: *Le Mythe et l’homme*. Paris: Gallimard, 86–122; dt.: „Mimetismus und legendäre Psychasthenie“, in: *Der Mythos und der Mensch*, übers. v. Peter Geble, Berlin: August Verlag, 2023, 93–130.

- (1961). *Man, Play, and Games*, übers. v. Meyer Barash. New York: Free Press of Glencoe, Inc.
- (2003a). „A New Plea for Diagonal Science“, in: *The Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader*, 343–347.
- (2003b). „Interview with Gilles Lapouge, June 1970“, in: *The Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader*, 142–146.
- (2008a). *Oeuvres*. Paris: Quarto Gallimard.
- (2008b). *Cases d'un échiquier*, in: *Oeuvres*, 559–618.
- Cavarero, Adriana (2000). *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, übers. v. Paul A. Cottman, London: Routledge.
- (2002). „The Envied Muse: Plato versus Homer“, in: *Cultivating the Muse: Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, hg.v. Efrossini Spentzou und Don Fowler, Oxford: Oxford University Press.
- (2005). *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, übers. v. Paul A. Cottman, Stanford: Stanford University Press.
- (2016a). *Inclinations: A Critique of Rectitude*, übers. v. Amanda Minervini und Adam Sitze, Stanford: Stanford University Press.
- (2016b). „The Soundscape of Darkness.“ *Conradiana* 48.2–3, 117–118.
- (2021). *Surging Democracy: Notes on Hannah Arendt's Political Thought*, übers. v. Matthew Gervase, Stanford: Stanford University Press.
- Cavarero, Adriana und Nidesh Lawtoo (2021). „Mimetic Inclinations: A Dialogue with Adriana Cavarero“, in: *Contemporary Italian Women Philosophers: Stretching the Art of Thinking*, hg. v. Silvia Benso und Elvira Roncalli. Albany: State University of New York Press, 183–199.
- Changeux, Jean-Pierre (1984). *Der neuronale Mensch*, übers. v. H. Kober, Reinbek: Rowohlt. Chertok, Leon (1993). *Hypnose et suggestion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Coëgnarts, Maarten und Peter Kravanja (Hg.) (2015). *Embodied Cognition and Cinema*. Leuven: Leuven University Press.
- Coleridge, Samuel (2005). *Biographia Literaria*, in: *Critical Theory Since Plato*, 3. Aufl., hg. v. Hazard Adams und Leroy Searle, Boston: Thomson Wadsworth, 501–508.
- Connolly, William E. (1997). „A Critique of Pure Politics.“ *Philosophy & Social Criticism*, 23.5, 1–26.
- (2013). *The Fragility of Things: Self-Organizing Processes, Neoliberal Fantasies and Democratic Activism*, Durham, NC: Duke University Press.
- (2017a). *Facing the Planetary: Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Durham, NC: Duke University Press.

- (2017b). *Aspirational Fascism: The Struggle for Multifaceted Democracy under Trumpism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connolly, William E. und Nidesh Lawtoo (2021). „Planetary Conrad: William Connolly and Nidesh Lawtoo in Dialogue.“ *The Conradian* 46.2, 144–170.
- Conrad, Joseph. (2012). *Herz der Finsternis*, übers. v. S. Seitz, München: DTV.
- Corballis, Michael C. (2002). *From Hand to Mouth: The Origins of Language*. Princeton: Princeton University Press.
- Crutzen, Paul J. und Stoermer Eugene F. (2000). „The „Anthropocene.““ *Global Change Newsletter* 41, 17–18.
- Cyrułnik, Boris (2010). *Sous le signe du lien: une histoire naturelle de l'attachement*. Paris: Pluriel.
- Darwin, Charles (1970). *The Descent of Man. Darwin: A Norton Critical Edition*, hg. v. Philip Appleman. New York: W. W. Norton & Company, 132–208; dt. *Die Abstammung des Menschen*, übers. v. H. Schmidt, Stuttgart: Kröner, 2002.
- Deleuze, Gilles (1969). *Logique du sens*. Paris: Les Editions de Minuit; dt.: *Logik des Sinns*, übers. v. B. Dieckmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Deleuze, Gilles und Felix Guattari (1996). *Was ist Philosophie?*, übers. v. B. Schwibs und J. Vogl, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit; dt. *Grammatologie*, übers. v. H.-J. Rheinberger und H. Zischler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- (1972). „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences“, in: *The Structuralist Controversy*, 247–272.
- (1989). „Introduction: Desistance“, in: *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, 3–42.
- (1995a). „Die zweifache Séance“, in: *Dissemination*, übers. v. H.-D. Gondek, Wien: Passagen-Verlag, S. 193–320.
- (1995b). „Platons Pharmazie“, in: *Dissemination*, 69–190.
- Diderot, Denis (1981). *Paradoxe sur le comédien, précédé des Entretiens sur le fils Naturel*. Paris: Flammarion; dt.: *Paradox über den Schauspieler*, übers. v. K. Scheinfuß, Frankfurt a. M.: Insel-Verlag, 1964.
- Didi-Huberman, Georges (2000). „Plasticité du devenir et fractures dans l'histoire: Warburg avec Nietzsche“, in: *Plasticité*, hg. v. Catherine Malabou. Paris: Leo Scheer, 58–69.
- Dodds, E. R. (1973). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press; dt.: *Die Griechen und das Irrationale*, übers. v. H.-J. Dirksen, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1991.



- Doidge, Norman (2007). *The Brain That Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science*. London: Penguin; dt.: *Neustart im Kopf: wie sich unser Gehirn selbst repariert*, übers. v. J. Neubauer, Campus Verlag, 2017.
- Eco, Umberto (1995). „Ur-Fascism.“ *The New York Review of Books*. <http://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>.
- (2014). „A Theory of Conspiracies.“ *Mint*. <https://www.livemint.com/Opinion/5lhODHqqZHUCqwoZcw2liL/Umberto-Eco--A-theory-of-conspiracies.html>.
- Ellenberger, Henri (1973). *Die Entdeckung des Unbewussten*, übers. v. G. Theusner-Stampa, Bern u. a.: Huber.
- Else, Gerald F. (1958). „Imitation‘ in the Fifth Century.“ *Classical Philology* 53.2, 73–90.
- Emden, Christian J. (2005). *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*. Champaign: University of Illinois Press.
- Esposito, Roberto (2004). *Bíos: Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Feldstein, Richard (1985). „The Dissolution of the Self in Zelig.“ *Literature/Film Quarterly* 13.3, 155–160.
- Felman, Shoshana (2001). „Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust.“ *Critical Inquiry* 27.2, 201–238.
- Foucault, Michel (2002). „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, übers. v. M. Bischoff, in: M. Foucault, *Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 166–191.
- (2004). „La culture de soi“ in: *Philosophie: Anthologie*, hg. v. Arnold I. Davidson und Frederic Gros. Paris: Gallimard, 735–771.
- Frank, Claudine (Hg.) (2003). *The Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader*, übers. v. Claudine Frank und Camille Naish. Durham, NC: Duke University Press.
- Frazer, James (1954). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, vol. 1. New York: Macmillan; dt.: *Der goldene Zweig: das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, übers. v. H. von Bauer, Reinbek: Rowohlt, 1991.
- Freud, Sigmund (1940). *Totem und Tabu*, in: S. Freud, *Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag, 1974, 287–444.
- Frissen, Valerie, Sybille Lammes, Michiel de Lange, Jos de Mul und Joost Raessens (2015). *Playful Identities: The Ludification of Digital Media Cultures*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Fumaroli, Marc (2001). *Les Abeilles et les araignées*, in: *La Querelle des anciens et des modernes*, hg. v. Anne-Marie Lecoq, Paris: Gallimard, 7–218.

- Gallese, Vittorio (2011). „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*, 87–108.
- (2005). „Embodied Simulation: From Neurons to Phenomenal Experience.“ *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4, 23–48.
- Gallese, Vittorio und Michele Guerra (2015). *Lo schermo empatico: cinema e neuroscienze*. Milan: Raffaello Cortina.
- Garrels, Scott R., (Hg.) (2011). *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, East Lansing: Michigan State University Press.
- Gebauer, Gunter (2009). *Wittgensteins anthropologisches Denken*. München: Beck.
- (2022). „The Undifferentiation of Mimetic Violence: From Oedipus to COVID-19.“ *CounterText* 8. 1, 88–102.
- Gebauer, Gunter und Christoph Wulf (1998). *Mimesis: Kultur – Kunst – Gesellschaft*, Reinbek, Rowohlt.
- Gebauer, Gunter und Sven Rucker (2019). *Vom Sog der Massen und der neuen Macht der Einzelnen*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Girard, Mathilde und Jean-Luc Nancy (2021). *Mit eigenen Worten: Gespräch über den Mythos*, übers. v. B. Kränzel, Wien: Passagen-Verlag.
- Girard, René (1965 [1961]). *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, übers. v. Yvonne Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. dt.: *Figuren des Begehrens*, übers. v. R. Mainberger Ruh, Wien: Lit, 2012.
- (1974). „The Plague in Literature.“ *Texas Studies in Literature and Language* 15.5, 833–850.
- (1972). „Tiresias and the Critic“, in: *The Structuralist Controversy*, 15–21.
- (1978). *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (2006 [1972]). *Das Heilige und die Gewalt*, übers. v. E. Mainberger-Ruh, Ostfildern: Patmos.
- (2010). *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, übers. v. Mary Baker, East Lansing: Michigan State University Press. dt.: *Clausewitz zu Ende denken*, übers. v. S. Günthner, Berlin: Matthes & Seitz, 2014.
- Golomb, Jacob und Robert S. Wistrich (Hg.) (2002). *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

- Habash, Nicolas Lema (2019). „Agon and Politics in Nietzsche’s Early Writings on Language“, in: *Conflict and Contest in Nietzsche’s Philosophy*, hg. v. James Pearson und Herman Siemens, London: Bloomsbury, 211–233.
- Harari, Yuval Noah (2013). *Eine kurze Geschichte der Menschheit*, München: DVA — (2019). *Homo Deus: eine Geschichte von morgen*, übers. v. A. Wirthensohn, München: Beck.
- Harris, Stephen P. (1992). „Fear of the Dark.“ *Iron Maiden*. Barnyard, EMI.
- Harrison, Jane (1913). *Ancient Art and Ritual*. London: Williams and Norgate.
- Havelock, Eric A. (1963). *Preface to Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hayles, Katherine N. (2021). „Microbiomimesis: Bacteria, Our Cognitive Collaborators.“ *Critical Inquiry* 47, 777–787.
- Hayles, Katherine N. und Nidesh Lawtoo (2022). „Posthuman Mimesis II—Connections: A Dialogue between Nidesh Lawtoo and Kathrine Hayles.“ *Journal of Posthumanism* 2.2, 181–191.
- Heidegger, Martin (1959). *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske.  
— (2001). „Vom Wesen der Wahrheit“, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Abt. 2, Bd. 36/37: *Sein und Wahrheit*, Klostermann: Frankfurt, 81–264.
- Hickock, Gregory (2014). *The Myth of Mirror Neurons: The Real Neuroscience of Communication and Cognition*. New York: W. W. Norton & Company; dt.: *Warum wir verstehen, was andere fühlen; der Mythos der Spiegelneuronen*, übers. v. E. Ranke, München: Hanser.
- Hofstadter, Douglas R (1985). *Gödel, Escher, Bach: ein endloses geflochtenes Band*, übers. v. Ph. Wolff-Windegg, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hollier, Denis (1993). *Les Dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Hollier, Denis (Hg.) (1995). *Le College de Sociologie, 1937–1939*. Paris: Gallimard.  
— (1998). *The College of Sociology*, hg. v. Denis Hollier. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Homer (1958). *Die Odyssee*, übers. v. W. Schadewaldt, Reinbek: Rowohlt.
- Hrdy, Sarah Blaffer (1999). *Mother Nature: Maternal Instincts and How they Shape the Human Species*. New York: Ballantine Books; dt.: *Mutter Natur: die weibliche Seite der Evolution*, übers. v. A. Paul, Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag, 2002.  
— (2011). *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*.

- Cambridge, MA: Harvard University Press; dt.: *Mütter und andere: wie die Evolution uns zu sozialen Wesen gemacht hat*, übers. v. Th. Schmidt, Berlin: Berlin-Verlag, 2010.
- Huizinga, Johan (2023). *Homo Ludens: Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur*, übers. v. A. Wunschel, Paderborn: Brill Fink.
- Hurley, Susan und Nick Chater (Hg.) (2005). *Perspectives of Imitation: From Neuroscience to Social Science*, Bde. 1 & 2. Cambridge, MA: MIT Press.
- Iacoboni, Marco (2008). *Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux; dt.: *Woher wir wissen, was andere denken und fühlen: das Geheimnis der Spiegelneuronen*, übers. v. S. Kuhlmann-Krieg, München: Goldmann, 2011.
- Irigaray, Luce (1974). *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, übers. v. Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press.
- (1979). *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, übers. v. E. Meyer, Berlin: Merve-Verlag
- (1991). *Speculum, Spiegel des anderen Geschlechts*, übers. v. X. Rajewski, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- IJsseling, Samuel (1990). *Mimesis: On Appearing and Being*. Kampen: Pharos.
- Kotsonis, Stefano und Meghna Chakrabarty (2022). „The Eichmann Tapes and the Comforting Myth of the ‚Banality of Evil.‘“ *On Point, NPR Radio*.
- Janet, Pierre (1903). *Les Obsessions et la psychasthénie*. Paris: Felix Alcan.
- Johnston, Ruth D. (2007). „Ethnic and Discursive Drag in Woody Allen’s *Zelig*.“ *Quarterly Review of Film and Video* 24.3, 297–306.
- Lacan, Jacques (1972). „Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject Whatever“, in: *The Structuralist Controversy*, 186–194. Lacan, Jaques (1986). *Schriften*. übers. v. N. Haas, Weinheim: Quadriga. Lacan, Jacques (1996). *Das Seminar*. übers. v. N. Haas, Wien: Passagen-Verlag.
- (1996 [1977]). „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 (2003). *Die Nachahmung der Modernen*, übers. v. Th. Schestag, Basel: Engeler.
- (1989). *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, hg. v. Christopher Fynsk, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- (1990). *Die Fiktion des Politischen: Heidegger, die Kunst und die Politik*, übers. v. Th. Schestag, Stuttgart: Schwarz.

- (1993). *The Subject of Philosophy*, hg. v. Thomas Trezise, übers. v. Thomas Trezise et al., Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2000). *Phrase*. Paris: Christian Bourgeois.
- (2005). *Le Chant des muses*. Paris: Bayard.
- (2012a). „The Horror of the West“, in: *Conrad's Heart of Darkness and Contemporary Thought: Revisiting the Horror with Lacoue-Labarthe*, übers. v. Nidesh Lawtoo und Hannes Opelz, hg. v. Nidesh Lawtoo. London: Bloomsbury, 111–122.
- (2012b). „La Reponse d'Ulysse“, in: *La Réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, hg. v. Aristide Bianchi und Leonid Charlamow. Lignes/IMEC.
- Lacoue-Labarthe, Philippe und Jean-Luc Nancy (1990). „The Nazi Myth“, übers. v. Brian Holmes, *Critical Inquiry* 16:2, 291–312.
- (1992). *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, übers. v. Francois Raffoul and David Pettigrew. Albany: State University of New York Press.
- *Scène*. Paris: Christian Bourgeois, 2013.
- Lawrence, D. H. (2002). *Studies in Classical American Literature*, hg. v. Ezra Greenspan, Lindeth Vasey und John Worthen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lawtoo, Nidesh (2006). „This Sex Which Is Not One: Dissident Voices in Luce Irigaray's *This Sex Which is Not One* and Richard Rodriguez's *Hunger for Memory*.“ *Texas Studies of Language and Literature* 48.3, 220–249.
- (2010). „The Horror of Mimesis: ‚Enthusiastic Outbreak[s]‘ in *Heart of Darkness*.“ *Conradiana* 42.1–2: 45–74
- (2013). *The Phantom of the Ego: Modernism and the Mimetic Unconscious*. East Lansing: Michigan State University Press.
- (2016). *Conrad's Shadow: Catastrophe, Mimesis, Theory*. East Lansing: Michigan State University Press.
- (2017). „The Plasticity of Mimesis.“ *Modern Language Notes* 132.5, 1201–1224.
- (2018a). „Bataille and the Homology of Heterology.“ *Theory, Culture & Society* 35.4–5, 41–68.
- (2018b). „Violence and the Unconscious (Part One). The Cathartic Hypothesis: Aristotle, Freud, Girard.“ *Contagion* 25, 159–192.
- (2019a). „The Mimetic Unconscious: A Mirror for Genealogical Reflections“, in: *Imitation, Contagion, Suggestion: Rethinking the Social*, 37–53.
- (2019b). *(New) Fascism: Contagion, Community, Myth*. East Lansing: Michigan State University Press.
- (2019c). „The Powers of Mimesis: Simulation, Encounters, Comic Fascism.“ *Theory & Event* 22.3, 722–746.

- (2020). „Lawrence *Contra* (New) Fascism.“ *College Literature* 47.2, 287–317.
- (2021). „Black Mirrors: Reflecting (on) Hypermimesis.“ *Philosophy Today* 65.3, 523–547.
- (2022a). „The Mimetic Condition: Theory and Concepts.“ *CounterText* 8.1, 1–22.
- (2022b). „Posthumanism and Mimesis: An Introduction.“ *Journal of Posthumanism* 2.2, 87–100.
- (2023a). *Violence and the Oedipal Unconscious: vol. 1 The Catharsis Hypothesis*. East Lansing: Michigan State University Press.
- (2023b). *Violence and the Mimetic Unconscious: vol. 2 The Affective Hypothesis*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Lawtoo, Nidesh (Hg.) (2017). *Poetics and Politics: with Lacoue-Labarthe*. *Modern Language Notes* 132.5.
- (2022a). *The Mimetic Condition*. *CounterText* 8:1.
- (2022b). *Posthuman Mimesis*. *Journal of Posthumanism* 2:2.
- Lawtoo, Nidesh und J. Hillis Miller (2020). „The Critic and the Mime: J. Hillis Miller in Dialogue with Nidesh Lawtoo.“ *The Minnesota Review* 95, 93–119.
- Le Bon, Gustave (2021). *Psychologie der Massen*, übers. v. R. Eisler, Stuttgart: Kröner
- Leroi-Gourhan, André (1980 [1964]). *Hand und Wort*, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Lévy-Bruhl, Lucien (1966). *Die geistige Welt der Primitiven*, übers. v. M. Hamburger, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Leys, Ruth (2000). *Trauma: A Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lury, Celia, Rachel Fensham, Alexandra Heller-Nicholas, Sybille Lammes, Angela Last, Mike Michael und Emma Uprichard (Hg.) (2018). *Routledge Handbook of Interdisciplinary Research Methods*. London: Routledge.
- Mbembe, Achille (2020). „The Universal Right to Breathe“, übers. v. Carolyne Shread. *Critical Inquiry (In the Moment)* <https://critinq.wordpress.com/2020/04/13/the-universalright-to-breathe/>.
- Mack, Michael (2009). „The Holocaust and Hannah Arendt’s Philosophical Critique of Philosophy: *Eichmann in Jerusalem*.“ *New German Critique* 106, 35–60.
- Macksey, Richard (1972). „The Space Between – 1971“, in: *The Structural Controversy*, 15–21.
- Macksey, Richard, Rene Girard und Jean Hyppolite (1972), „Concluding Remarks“, in: *The Structuralist Controversy*, 319–322.

- Malabou, Catherine (1996). *L'Avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2010). *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, übers. v. Carolyn Sheard. New York: Columbia University Press.
- (2012). *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*, übers. v. Stephen Miller. New York: Fordham University Press.
- (2015a). „Will Sovereignty Ever Be Deconstructed?“, in: *Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou*, hg. v. Brenna Bhandar und Jonathan Goldberg-Hiller. Duke University Press, 35–46.
- (2015b). „From the Overman to the Posthuman: How Many Ends?“, in: *Plastic Materialities*, 61–72.
- (2021). *Was tun mit unserem Gehirn?*, übers. v. R. Vouillé, Zürich: Diaphanes.
- Malabou, Catherine, (Hg.) (2000). *Plasticité*. Paris: Editions Leo Scheer.
- Malabou, Catherine und Vahanian Noëlle (2008). „A Conversation with Catherine Malabou.“ *JCRT* 9.1, 1–13.
- Mangion, Claude (2012). „A Critical Commentary on Nietzsche's ‚On the Origins of Language.‘“ *New Nietzsche Studies* 8, 3–4, 35–45.
- Martis, John S. J. (2006). *Philippe Lacoue-Labarthe: Representation and the Loss of the Subject*. New York: Fordham University Press.
- Mauss, Marcel (1968). *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- (1974). *Soziologie und Anthropologie*, übers. v. H. Ritter, München: Hanser.
- McKeane, John (2015). *Philippe Lacoue-Labarthe: (Un)Timely Meditations*. London: Legenda.
- McKenna, Andrew (1992). *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*. Urbana: University of Illinois Press.
- McLuhan, Marshall (2011 [1962]). *Die Gutenberg-Galaxis; die Entstehung des typographischen Menschen*, übers. v. M. Nänny, Hamburg: Gingko Press.
- (1994 [1964]). *Die magischen Kanäle*, übers. v. M. Amann, Dresden: Verlag der Kunst.
- Melberg, Arne (2008). *Theories of Mimesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melzoff, Andrew N. (2011). „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*, 55–74.

- Morin, Edgar (1970). *L'Homme et la mort*. Paris: Seuil.
- (1973). *Le Paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Seuil; dt.: *Das Rätsel des Humanen*, übers. v. F. GRIESE, München: Piper, 1974.
- (1986). *La Méthode: 3. La Connaissance de la connaissance*. Paris: Seuil.
- (1991). *La Méthode: 4. Les Idées, leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organisation*. Paris: Seuil.
- (1999). *Les Sept savoirs nécessaires à l'éducation de l'humanité*. Paris: Seuil; dt.: *Die sieben Fundamente des Wissens, für eine Erziehung der Zukunft*, übers. v. I. Brühmann, Hamburg: Krämer, 2001.
- (2001). *La Méthode: 5 L'humanité de l'humanité*. Paris: Seuil.
- (2004). *La Méthode: 6. Ethique*. Paris: Seuil.
- (2005). *The Cinema, or the Imaginary Man*, übers. v. Lorraine Mortimer. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2016). *Sur l'esthétique*. Paris: Robert Laffont.
- (2018). *Le Cinéma: Un Art de la complexité*, hg. v. Monique Peyriere und Chiara Simonigh, Paris: Nouveau Monde éditions; dt.: *Der Mensch und das Kino*, übers. v. K. Leonhard, Stuttgart: Klett, 1958.
- (2020). *L'entrée dans l'ère écologique*. Editions de l'Aube.
- (2020) *Changeons de voie: les leçons du coronavirus* (mit Sabah Abouessalam) Paris: Denoël.
- Mozer, Yariv (Reg.) (2022). *The Devil's Confession: The Lost Eichmann Tapes*. Israel/United States: MGM & Tadmor Entertainment.
- Mukamel, Roy, Arne D. Ekstrom, Jonas Kaplan, Marco Iacoboni und Itzhak Fried (2010). „Single-Neuron Responses in Humans during Execution and Observation of Actions.“ *Current Biology* 20, 750–756.
- Nancy, Jean-Luc (2014). *Die Mit-Teilung der Stimmen*, übers. v. A. Bulucz, Zürich: Diaphanes.
- (2008). „D'une ‚mimesis sans modele‘ (Interview mit Philippe Choulet).“ *L'Animal: Littératures, Arts & Philosophies* 19–20, 107–114.
- (2016). „The Image: Mimesis and Methexis“, in: *Nancy and Visual Culture*, hg. v. Carrie Giunta und Adrienne Janus. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- (2020). *Un trop humain virus*. Paris: Bayard; dt.: *Ein allzumenschliches Virus*, übers. v. M Sedlaczek, Wien: Passagen-Verlag, 2021.
- Nancy, Jean-Luc und Nidesh Lawtoo (2022). „Mimesis: A Singular-Plural Concept.“ *CounterText* 8.1, 23–45.
- Nas, Loes (1992). „The Unreel in Woody Allen's *Zelig*.“ *Literator* 13.3, 93–100.



- Nietzsche, Friedrich (1967–1977). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter.
- (1988). „Homers Wettkampf“, in: KSA 1, Berlin: de Gruyter, S. 783–792.
- (1964). *Der Wille zur Macht (WM)*, in: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Bd. IX, Stuttgart: Kröner.
- (1988). *Also sprach Zarathustra (ZA)*, KSA 4, Berlin: De Gruyter.
- (1988) *Unzeitgemäße Betrachtungen*, KSA 1, Berlin: De Gruyter.
- (1988). *Die fröhliche Wissenschaft (FW)*, KSA 3, Berlin: De Gruyter.
- (1988). *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, Berlin: De Gruyter.
- (1988). „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“, in: KSA 1, Berlin: De Gruyter, 875–890.
- (1988). *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, Berlin: De Gruyter.
- (1988). *Götzendämmerung*, in: F. Nietzsche, KSA 6, Berlin: De Gruyter.
- (1999). *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, Berlin: De Gruyter.
- (1988). *Morgenröte (M)*, KSA 3, Berlin: De Gruyter.
- Parkes, Graham (1994). *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pascual-Leone, Alvaro, Amir Amedi, Felipe Fregni und Lotfi B. Merabet (2005). „The Plastic Human Brain Cortex.“ *Annual Review of Neuroscience* 28, 377–401.
- Platon (1963). *Ion*, übers. v. H. Flashar, München: Ernst Heimeran Verlag.
- (1958). *Phaidros*, übers. v. F. Schleiermacher, Hamburg: Rowohlt.
- (1983). *Der Staat*, übers. v. F. Schleiermacher, Hamburg: Rowohlt.
- (1957). *Hippias Minor*, übers. v. F. Schleiermacher, Hamburg: Rowohlt.
- Popper, Karl (1992). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I, *Der Zauber Platons*; Bd. II, *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, Tübingen: J. C. B. Mohr
- Potolsky, Matthew. *Mimesis*. New York: Routledge, 2006.
- Poulet, Georges (1972). „Criticism and the Experience of Interiority“, in: *The Structuralist Controversy*, 56–72.
- Prazan, Michaël (Reg.) (2011). *The Adolf Eichmann Trial*. Kuiv.
- Ramachandran, V. S. (2013). *Die Frau, die Töne sehen konnte: über den Zusammenhang von Geist und Gehirn*, übers. v. H. Kober, Reinbek: Rowohlt.
- (2000). „Mirror Neurons and Imitative Learning as the Driving Force Behind the Great Leap Forward in Human Evolution,“ *Edge*. <https://www.edge.org/conversation/mirror-neurons-and-imitation-learning-as-the-driving-force-behind-the-greatleap-forward-in-human-evolution>.

- Rizzolatti, Giacomo und Antonio Gnoli (2016). *In te mi specchio: per una scienza dell'empatia*. Milan: Rizzoli.
- Rizzolatti, Giacomo und Corrado Sinigaglia (2008). *Mirrors in the Brain – How Our Minds Share Actions and Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Rose, Nikolas und Joelle M. Abi-Rached (2013). *Neuro: The New Brain Sciences and the Management of the Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosolato, Guy (1972). „The Voice and the Literary Myth“, in: *The Structuralist Controversy*, 201–214.
- Salome, Lou (1983). *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- Sariosu, Mihai (1984). *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach. Vol. 1, The Literary and Philosophical Debate*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Siemens, Herman (2001). „Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*: Identity, Mimesis and the *Übertragung* of Cultures in Nietzsche's Early Thought.“ *Nietzsche-Studien* 30, 80–106.
- (2021). *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*. Berlin: De Gruyter.
- Smith, Adam (2010). *Theorie der ethischen Gefühle*, übers. v. W. Eckstein, hg. v. H. D. Brandt, Hamburg: Meiner.
- Snyder, Timothy (2017). *On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century*. New York: Tim Duggan Books; dt.: *Über Tyrannei: zwanzig Lektionen für den Widerstand*, übers. v. A. Wirthenson, München: Beck, 2017.
- (2018). *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America*. London: Bodley Head; dt.: *Der Weg in die Unfreiheit: Russland, Europa, Amerika*, übers. v. U. Hüber und W. Roller, München: Beck, 2018.
- Sophokles (1994). *König Ödipus*, übers. v. J. Bollack, Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- Stam, Robert und Ella Shoat (1987). „Zelig and Contemporary Theory: Meditation on the Chameleon Text.“ *Enclitic* 9, 176–193.
- Stangneth, Bettina (2014). *Eichmann vor Jerusalem: das unbehelligte Leben eines Massenmörders*, Reinbek: Rowohlt.
- Stanley, Jason (2018). *How Fascism Works: The Politics of Us and Them*. New York: Random House.
- Stano, Simona (2020). „The Internet and the Spread of Conspiracies“, in *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, 483–496.
- Staten, Henry (1990). *Nietzsche's Voice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- (2019). *Techne Theory: A New Language for Art*. New York: Bloomsbury.
- Stein, Richard A., Oana Ometa, Sarah Pachtman Shetty, Adi Katz, Mircea Ionut Popitiu und Robert Brotherton (2021). „Conspiracy Theories in the Era of Covid-19: A Tale of Two Pandemics.“ *The International Journal of Clinical Practice* 75, 1–5.
- Stiegler, Bernard (2009). *Technik und Zeit 1: Der Fehler des Epimetheus*, übers. v. G. Ricke, Zürich: Diaphanes.
- Stratton, Jon (2001). „Not Really White – Again: Performing Jewish Difference in Hollywood Films since the 1980s.“ *Screen* 42.2, 152–166.
- Stuker, Jeffrey und Jan Tumlir (Hg.) (2022). *Mimicries. Effects* 3.
- Swift, Simon (2009). *Hannah Arendt*. London: Routledge.
- Tarde, Gabriel (2015). *Masse und Meinung*, übers. v. H. Brühmann, Konstanz: Konstanz University Press.
- (2003). *Die Gesetze der Nachahmung*, übers. v. J. Wolf, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Tattersall, Ian (2022). „Homo Sapiens.“ *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Homo-sapiens>.
- Tomlinson, Gary (2015). *A Million Years of Music: The Emergence of Modern Humanity*. New York: Zone Books.
- Tomasello, Michael (2009). *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, übers. v. J. Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Vernant, Jean-Pierre (1972). „Greek Tragedy: Problems of Interpretation“, in: *The Structuralist Controversy*, 273–288.
- *Myth and Society in Ancient Greece*, übers. v. Janet Lloyd. Sussex: Harvester Press, 1980.
- Villa, Dana R. (1999). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.
- Whitman, Walt (2009). *Grasblätter*, übers. v. J. Brôcan, München: Hanser
- Wolf, Philipp (2022). „Posthuman Mim#etisme: Caillois, Adorno and an Aesthetics of Mimesis.“ *Journal of Posthumanism* 2.2, 101–114.
- Wolin, Richard (2014). „The Banality of Evil: The Demise of a Legend.“ *Jewish Review of Books*. <https://jewishreviewofbooks.com/articles/1106/the-banality-of-evil-the-demise-of-a-legend>.
- Wojciehowski, Hannah Chapelle (2011). „Interview with Vittorio Gallese.“ *California Italian Studies* 2.1. <https://escholarship.org/uc/item/56f8v9bv>

- Wordsworth, William (2005). „Preface to the Second Edition of *Lyrical Ballads*“, in: *Critical Theory Since Plato*, 3. Aufl., hg. v. Hazard Adams und Leroy Searle, Boston: Thomson Wadsworth, 482–492.
- Wulf, Christoph (2004). *Anthropologie: Geschichte – Kultur – Philosophie*, Reinbek: Rowohlt.
- (2014). *Bilder des Menschen: imaginäre und performative Grundlagen der Kultur*, Bielefeld: transcript-Verlag.
- Žižek, Slavoj (2021). *Pandemie! COVID-19 erschüttert die Welt*. Wien: Passagen-Verlag.

## ABBILDUNGSVERZEICHNIS

<b>Abbildungen 1–2:</b> Caillois' Beispiele für Mimikry bei Tieren . . . . .	208
<b>Abbildung 3:</b> Faschistische Masse in Italien . . . . .	218
<b>Abbildung 4:</b> Aufstand des (neuen) Faschismus, 6. Januar 2021 . . . . .	218
<b>Abbildung 5:</b> <i>Holozän</i> ©Michaela Lawtoo, 2020 . . . . .	225
<b>Abbildung 6:</b> <i>Anthropozän</i> ©Michaela Lawtoo, 2020 . . . . .	225
<b>Abbildung 7:</b> Zelig wird zu einem Chinesen . . . . .	233
<b>Abbildung 8:</b> Zeligs vielgestaltige Metamorphosen . . . . .	235
<b>Abbildung 9:</b> Zelig und die Ärzte ( <i>Zelig</i> , USA Warner Bros, 1983) . . . . .	244
<b>Abbildung 10:</b> "Ich bin Arzt" ( <i>Zelig</i> , USA Warner Bros, 1983) . . . . .	245
<b>Abbildung 11:</b> Hypnotische Trance ( <i>Zelig</i> , USA Warner Bros, 1983) . . . . .	248
<b>Abbildung 12:</b> Die Hypnotisierung der Zuschauer . . . . .	251
<b>Abbildungen 13 a, b, c:</b> Ausbreitung der Mimesis . . . . .	255
<b>Abbildung 14:</b> Der Bann des Nazismus . . . . .	257
<b>Abbildung 15:</b> Gedankenlose mimetische Teilhabe . . . . .	260



# REGISTER

- Abi-Rached, Joelle, 154, 400  
Abrams, M. H., 311, 385  
Affekt, 39, 54, 59, 75, 85, 96, 211, 219, 240, 264, 273, 278, 285, 287, 296, 328  
Agamben, Giorgio, 130, 347, 385  
Allen, Woody, 29, 226, 227, 229, 230, 235, 236, 242, 244, 247, 252–254, 261, 264, 385, 394, 398  
Animation, 100, 102, 104  
Ansteckung, 3, 16, 27, 28, 32, 35, 73, 75, 79, 80, 84, 87, 91, 101, 104, 152, 171, 180, 189, 200, 201, 204, 217, 218, 226, 241, 243, 257, 263, 269, 276, 283, 287, 294, 302, 305, 321, 328, 332–341, 343, 345–354, 361, 374  
Anthropozän, 19, 30, 75, 114, 189, 194–196, 221, 223, 225, 304, 322, 323, 360  
Anthropozentrismus, 189, 190, 193, 197, 221  
Arendt, Hannah, 16, 20, 82, 84, 133, 227, 228, 261–265, 271–303, 311, 318, 363, 385–389, 391, 396, 401  
Aristoteles, 6, 14, 52, 171, 172, 175, 282, 321, 386  
Assimilation, 234  
Audiard, Jacques, 378  
Auerbach, Erich, 25, 386  
Bach-y-Rita, Paul, 176  
Barthes, Roland, 110, 111, 159, 185, 364, 386  
Bataille, Georges, 19, 77, 127, 130, 136, 159, 160, 163, 167, 178, 185–189, 192, 199, 200, 204–210, 217, 219, 223, 224, 254, 307, 319, 329, 368, 370, 386, 388, 393, 395  
Baudrillard, Jean, 40, 344, 347, 364, 386  
Begierde, 90, 117, 118, 122, 124, 137, 321, 376  
Bellow, Saul, 229, 232, 253, 258  
Benjamin, Walter, 33, 50, 187, 196, 202, 322, 323, 387, 400  
Bennett, Jane, 4, 20, 49, 56, 109, 173, 191, 197, 302, 306–319, 320, 323–330, 387  
Bernays, Edward, 256, 264, 387  
Bernheim, Hippolyte, 220, 247, 251, 252, 256, 258, 264, 287, 296, 387  
Besessenheit, 86, 111, 132, 185, 218, 219, 289, 314, 315, 319–321, 361, 372, 383  
Bettelheim, Bruno, 229, 232, 246, 253  
Bewusstsein, 40, 47, 50, 56, 64, 72, 135, 317  
Bloom, Harold, 127, 307, 311, 312, 316, 328, 387, 393, 395, 401  
Borch-Jacobsen, 25, 26, 158, 210, 214, 216, 245, 246, 252, 296, 315, 329, 362, 388  
Brennan, Teresa, 199, 388  
Breton, André, 186, 187, 200, 204  
Burckhardt, Jacob, 91, 388  
Butler, Judith, 27, 30, 275, 388  
Butter, Michael, 357, 358, 388  
Caillois, Roger, 20, 21, 26, 52, 53, 185–193, 195–224, 227, 228, 231, 235, 237, 242, 244, 249, 252, 254, 304, 306, 307, 316, 318, 319, 323, 328, 329, 332, 363, 370, 388, 389, 391, 393, 401  
Cavarero, Adriana, 4, 20, 30, 70, 79, 80, 81, 82, 86–90, 96, 98, 101, 112, 133, 134, 280, 282, 302, 318, 329, 362, 389

- Changeux, Jean-Pierre, 154, 182, 389  
 Charcot, Jean-Martin, 247, 251  
 Chertok, Léon, 247, 389  
 Connolly, William E., 4, 27, 49, 56, 109, 194, 195, 258, 260, 269, 272, 302, 320, 328, 329, 362, 387, 389, 390  
 Conrad, Joseph, 28, 35, 188, 254, 279, 280, 291, 307, 377, 390, 395  
 Crutzen, Paul, 194, 390
- Darwin, Charles, 46, 54, 55, 65, 68, 197, 390  
 Dekonstruktion, 34, 47, 112, 123, 125  
 Derrida, Jacques, 20, 26, 34, 45–47, 67, 74, 83, 112–114, 118–129, 131, 134–136, 147, 152, 157, 158, 160, 161, 164, 172, 173, 181, 182, 185, 318, 329, 336, 363, 364, 385, 390, 397  
 Diderot, Denis, 160, 170, 174, 175, 178, 296, 327, 390  
 Dionysos, 88, 134  
 Dodds, E. R., 320, 321, 390  
 Doidge, Norman, 154, 176, 391  
 Doppelgänger, 34, 113, 127, 365, 369, 371, 372  
 Dumézil, Georges, 200
- Echo, 20, 88, 93, 98–100, 103, 104, 113, 179, 184, 212, 280, 373  
 Eichmann, Adolf, 29, 227, 228, 261–265, 269, 271–288, 290–303, 311, 386–388, 391, 394, 396, 398–400  
 Einfluss, 185, 315  
 Ellenberger, Henry, 210, 251, 315, 391  
 Elon, Amos, 285  
 Else, Gerald, 6, 7, 385, 391  
 Empathie, 380  
 Enthusiasmus, 88, 93, 98  
 Esposito, Roberto, 49, 134, 238, 241, 391  
 Euripides, 86, 88
- Farrow, Mia, 244, 247  
 Faschismus, 217, 259  
 Fitzgerald, Scott, 230, 232, 233  
 Form, 3, 11, 14, 18, 20, 24, 25, 35, 37, 38, 50, 55–57, 59, 60, 63, 78, 80, 88, 90, 97, 99, 103, 105, 110, 111, 115, 116, 119, 123, 126, 129, 139, 153, 155–159, 161–163, 166–174, 177–179, 181, 183, 184, 188, 199, 201, 207, 209, 213–215, 221, 224, 229, 241, 254, 261, 262, 271, 275, 278, 289, 297, 303–305, 310, 315, 318, 322, 324, 326, 327, 333, 334, 336, 345, 397  
 Foucault, Michel, 23, 75, 185, 364, 391  
 Frank, Claudine, 186, 189, 195, 199, 200, 204, 215, 391  
 Frankfurter Schule, 373  
 Freud, Sigmund, 35, 37, 54, 55, 117, 118, 123, 126, 127, 131, 135, 160, 191, 192, 197, 208, 210, 213, 216–218, 244, 245, 247, 312, 315, 349, 358, 388, 391, 395  
 Fumaroli, Marc, 172, 391
- Gallese, Vittorio, 61, 138, 141, 252, 345, 380, 381, 392, 401  
 Gebauer, Gunter, 4, 7, 32, 45, 70, 335, 339, 349, 362, 392  
 Geburt, 47, 133, 143, 158  
 Gehirn, 65, 154, 173, 391  
 Genealogie, 9, 10, 12, 17–19, 22–24, 26–28, 30, 45, 49, 59–61, 66, 70, 73, 75, 78, 81, 85, 88, 98, 107, 114, 125, 126, 135, 141, 146, 153, 156, 159, 160, 164, 178, 183, 193, 197, 201, 237, 251, 264, 276, 279, 308, 312, 314–316, 318, 320, 323, 327, 331, 334, 341, 347, 348, 359, 363  
 Genie, 145, 178, 179, 181, 200, 201, 240, 311, 355  
 Girard, René, 8, 16, 20, 32, 35, 37, 46, 54, 55, 74, 90, 93, 112–119,



- 121–130, 134, 136, 138, 139, 147,  
158, 160, 161, 203, 217, 238, 311,  
312, 318, 329 337–340, 347, 350,  
363, 376, 392, 395–397
- Guerra, Michele, 252, 381, 392
- Harari, Yuval, 15, 77, 106, 164, 260,  
334, 338, 393
- Harris, Steve, 212, 393
- Harrison, Jane, 94, 393
- Havelock, Eric, 87, 104, 162, 342, 393
- Hayles, Katherine N, 4, 332, 362, 393
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 35,  
156, 157, 160, 164, 165, 327, 377,  
378, 397, 399
- Helm, Brigitte, 373
- Hickock, Gregory, 144, 253, 393
- Hofstadter, Douglas, 17, 393
- Hollier, Denis, 187, 189, 199, 205, 217,  
393
- Holocaust, 280
- Homer, 104, 289, 358, 393
- Homo ludens*, 94, 366
- Homo plasticus*, 178
- Homo sapiens*, 15, 30, 31, 39, 40, 52,  
66, 80, 94, 106, 142, 190, 194,  
197, 199, 260, 354
- Hrdy, Sarah Blaffer, 70, 71, 80, 139,  
143, 393
- Huizinga, Johan, 15, 94, 218, 394
- Hypermimesis, 40, 41, 223, 345, 359,  
396
- Hyperspezialisierung, 201, 363
- Hypnose, 248, 250
- Hysterie, 27, 28, 245–247, 383
- Identifikation, 3, 12, 32, 71, 94, 152,  
158, 214, 217, 272, 278, 287, 295,  
305, 361, 373, 381
- IJsseling, Samuel, 104, 394
- Immunisierung, 49, 241, 332–335, 341,  
348, 352, 359
- Irigaray, Luce, 27, 89, 134, 394, 395
- Janet, Pierre, 143, 209–211, 213,  
215–219, 247, 316, 376, 394, 401
- Kino, 373
- Klasse, 30, 232, 233, 235, 340
- Knight, Pieter, 357, 358, 388
- Komplexität, 13, 274, 283, 289, 292,  
294, 297–300, 302, 346, 357,  
361–363, 365–367
- Kritische Race-Theorie, 399
- Kritzeln, 323, 324
- Lévi-Strauss, Claude, 66, 118, 119,  
120, 131, 158, 173, 200, 371
- Lacan, Jaques, 25, 26, 111, 145, 186,  
187, 192, 193, 213–217, 244, 249,  
388, 394, 395
- Lacoue-Labarthe, Philippe, 9, 13, 20,  
26, 34, 47, 83, 93, 97, 101, 113,  
136, 151–153, 158–164, 166–168,  
169–184, 191, 203, 214, 280, 291,  
296, 307, 318, 327, 329, 385,  
394–397
- Laertius, Diogenes, 164
- Lawrence, D. H., 19, 254, 307, 310,  
311, 319, 395, 396
- Lawtoo, Michaela, 4, 8, 9, 13, 27, 28,  
30, 34, 35, 37, 47, 48, 55, 59, 69,  
70, 78, 79, 87, 88, 91, 93, 97, 106,  
115, 117, 121, 127, 130, 131, 134,  
138, 141, 143, 168, 171, 178, 185,  
189, 203, 210, 217, 225, 237, 239,  
243, 254, 258, 260, 270, 280, 283,  
287, 291, 308, 311–313, 315, 321,  
327, 332, 334, 339, 344, 349, 359,  
363, 365, 367, 374, 376, 377, 389,  
390, 393, 395, 396, 398
- Le Bon, Gustave, 258, 349–354, 396
- Leroi-Gourhan, André, 66, 67, 396
- Macksey, Richard, 108, 109, 112, 114,  
386, 396
- Magie, 187, 195, 202, 204, 209, 220,  
250, 356, 370

- Magnetismus, 96
- Malabou, Catherine, 20, 30, 152, 153, 155–159, 169, 170, 178, 179, 181–183, 318, 327, 390, 397
- Maske, 11, 153, 218, 219, 230, 239, 248, 265, 284, 289, 291, 292, 296–298, 319, 321, 342
- Masse, 81, 82, 89, 171, 175, 180, 220, 221, 232, 255, 257–259, 262, 323, 349–353
- Mauss, Marcel, 127, 128, 187, 204, 333, 337, 397
- Mbembe, Achille, 340, 396
- McCarthy, Mary, 285, 386
- McKenna, Andrew, 113, 122, 397
- McLuhan, Marshall, 41, 103, 397
- Metamorphose, 196, 219, 360
- Metapher, 25, 47, 48, 78, 85–87, 96, 99, 110, 119, 134, 161, 174, 197, 234, 311, 322, 335, 337, 338, 347, 348, 350, 351
- Mime, 34, 104, 153
- Mimesis, 1–18, 20, 21, 23–40, 45–52, 54, 55, 60–63, 65, 68, 70–79, 82–87, 89, 91–105, 108–117, 119–122, 124–126, 129, 131–148, 151–153, 159–163, 165–184, 188–191, 193–196, 198, 200, 202, 203, 209, 212, 214, 215, 217, 219, 220, 222, 224, 226–228, 233, 234, 237–239, 241–244, 246, 247, 253–258, 260, 261, 263, 266, 270, 271, 274, 276, 284, 286, 289, 291, 293, 295, 297–308, 310, 311, 317, 318, 320–323, 325–347, 349, 350, 355, 356, 359, 361–363, 365–374, 376–379, 381–383, 385–388, 390, 392–401
- Mimesisforschung, 85, 136, 158, 289, 323
- Mimetic Studies, 4–6, 8, 9, 11, 16, 20, 21, 25, 32, 35–37, 40, 41, 45, 56, 63, 67, 74, 77, 92, 103, 108, 110, 113, 121, 122, 128, 130, 134, 138, 140, 147, 148, 152, 153, 163, 172, 176, 181, 186, 190, 192, 195, 197, 200, 209, 216, 219, 221, 226, 247, 272, 274, 283, 302, 318, 321, 327, 330, 332, 334, 340, 345, 350, 354, 361, 362, 364, 371, 382, 383
- Mimetismus, 3, 8, 53, 79, 145, 162, 167, 185–187, 191–193, 195–199, 202–207, 209, 211, 213–219, 221, 223, 242, 249, 361, 367, 368, 370–372, 388
- Mimikry, 8, 25, 27, 29, 30, 49, 52, 53, 55, 59, 60, 147, 190, 196, 203, 204, 207, 209, 214, 218, 220, 221
- Mimikry bei Tieren, 32, 52–54, 185, 190, 192, 193, 195, 198, 205, 207–211, 216–218, 222, 231, 238, 242, 244, 249, 316, 323
- Mitgefühl, 17, 30, 32, 38–40, 62, 71, 75, 114, 132, 133, 191, 276, 278, 295, 305, 307–316, 319, 323, 327, 328, 332, 346, 353, 361, 376–380
- Morin, Edgar, 4, 13, 14, 19, 20, 39, 56, 202, 250, 329, 333, 343, 348, 362–368, 372, 381, 398
- Muse, 90
- Mythos, 12, 54, 72, 77, 91, 123, 131, 147, 315, 343, 346, 379
- Nancy, Jean-Luc, 4, 86, 87, 90, 92, 93, 95–98, 101, 112, 160, 163, 167, 169, 179, 185, 214, 251, 321, 329, 333, 348, 362, 385, 392, 395, 398
- Nazismus, 257
- Nietzsche, Friedrich, 9, 16, 20, 23, 24, 30, 36, 38, 39, 45–65, 67, 68, 70–75, 77, 78, 81, 83, 88–91, 101, 108, 112, 113, 114, 127, 130, 131, 134–139, 141–143, 146, 147, 157, 159–161, 164, 167, 175, 182, 190, 199, 205, 206, 208, 216, 219, 220, 223, 227, 236–243, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 254, 263, 264, 279,

- 293, 296, 304, 306, 307, 310, 311, 313, 314, 318–321, 327, 329, 330, 331, 341, 344, 345, 347, 351, 355, 356, 358, 360, 363, 364, 374, 387, 390–394, 397, 399, 400
- Ökologie des Handelns, 376, 377
- Originalität, 1, 32, 50, 69, 92, 127, 132, 146, 159, 201, 305, 311, 363
- Pabst, Wilhelm Georg, 373
- Pandemie, 340, 346, 348, 357, 358
- Parkes, Graham, 48, 320, 399
- Pascual, Leone, Alvaro, 154, 176, 182, 399
- Patho-*logie*, 64, 85, 170, 240, 256, 348
- Pathos, 95
- Pathos der Distanz, 39, 41, 63, 95, 199, 274, 276, 283, 287, 308, 311, 317, 325, 341, 380
- Phantom von ego, 9, 48, 50, 78, 286
- Pharmakon*, 126
- Plastizität, 157, 158, 159, 160, 163, 176, 177, 179
- Platon, 7, 20, 23, 34, 78, 81, 85, 86, 90, 93, 120, 144, 161, 163, 168, 170, 181, 220, 293, 342, 347, 356, 373, 399
- Popper, Karl, 355–358, 399
- Post-Wahrheit, 40, 344
- Posthumanismus, 34, 211
- Poststrukturalismus, 7, 108, 112, 185, 188, 211, 326
- Poulet, Georges, 111, 399
- Prägung, 166, 178, 361, 367
- Ramachan, 68
- Ramachandran, V. S., 67, 68, 141, 144, 252, 399
- Rizzolatti, Giacomo, 138, 254, 380, 400
- Rose, Nikolas, 154, 400
- Rosolato, Guy, 111, 400
- Sassen, Willem, 279, 290–292, 296
- Schauspiel, 96, 295
- Schauspieler, 6, 73, 76, 84, 89, 98, 104, 111, 137, 147, 153, 162, 170, 171, 174, 175, 180, 219, 227, 235–240, 242, 270, 272, 273, 281, 283, 295, 296, 321, 322, 327, 329, 342, 359, 390
- Serres, Michel, 21
- Simulation, 3, 6, 32, 40, 101, 137, 143, 202, 248, 344, 347
- Sinigaglia, Corrado, 60, 139, 141, 254, 400
- Smith, Adam, 312, 313, 385, 400
- Snyder, Timothy, 228, 260, 269, 270, 400
- Socius*, 376
- Sokrates, 11, 92, 95, 99, 277
- Spiegelneuronen, 32, 37, 60, 61, 67–69, 71, 139, 140, 144, 252–254, 287, 345, 369, 380, 381
- Spiel, 7, 48, 94, 125, 130, 233, 353
- Stangneth, Bettina, 272, 273, 279, 284, 287, 288, 290, 291, 296, 297, 300, 400
- Stanley, Jason, 259, 269, 400
- Strukturalismus, 26, 32, 108–110, 115, 118, 122, 160, 173, 185, 188, 221
- Subjekt, 39, 74, 117, 124, 128, 140, 162, 167, 188, 286, 308
- Suggestion, 251, 256
- Sündenbock, 128
- Surrealismus, 185–187, 195
- Tarde, Gabriel, 199, 219, 255, 256, 258, 264, 286, 349–352, 354, 378, 388, 401
- Techne, 85, 106, 401
- Tomasello, Michael, 69, 70, 401
- Trance, 217, 248, 249
- Ukraine (Krieg), 189, 270
- Vernant, Pierre, 91, 111, 129–131, 401

Verschwörungstheorien, 19, 39, 40,  
114, 332–334, 336, 341, 344, 346,  
348, 352, 354, 355, 357–360

Wagner, Richard, 237, 238

Whitman, Walt, 304, 306–308, 310,  
311, 313, 314, 316–320, 324–328,  
330, 331, 387, 401

Wille zur Nachahmung, 29, 59, 236

Wittgenstein, Ludwig, 46, 69, 392

Wulf, Christoph, 4, 7, 32, 45, 71, 335,  
362, 392, 402

*Zelig*, 29, 229, 237, 242, 244, 247, 253,  
255, 260, 265, 270, 286

Žižek, Slavoj, 347, 402

## **Beiträge zur mimetischen Theorie**

Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung

hrsg. von Herwig Büchele (Universität Innsbruck), Stanisław Budzik (Tarnow/Polen),  
Bernhard Dieckmann (Universität Marburg), Wilhelm Guggenberger (Universität Innsbruck),  
Michael Kirwan (University of London), Erich Kitzmüller (Graz), Ralf Miggelbrink (Universität  
Essen), Józef Niewiadomski (Universität Innsbruck), Eckhard Nordhofen (Frankfurt),  
Wolfgang Palaver (Universität Innsbruck), Roman Siebenrock (Universität Innsbruck),  
João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa) Nikolaus Wandinger

Adam Pendel

### **Transformation des Alltag**

Sakramentaltheologie im Blickwinkel der Innsbrucker Dramatischen Theologie.  
Mit einer quellenkritischen Edition der Vorlesungsmanuskripte zur Allgemeinen  
Sakramentenlehre von Raymund Schwager samt den dazugehörigen Overheadfo-  
lien

Bd. 34, 2022, 512 S., 49,90 €, br., ISBN-CH 978-978-3-643-91221-3

Elisabeth Kathrein

### **Christentum in apokalyptischer Welt**

Eine Anfrage an Friedrich Hölderlin

Bd. 33, 2018, 340 S., 34,90 €, br., ISBN 978-3-643-50867-6

James G. Williams

### **Girardians**

The Colloquium on Violence and Religion, 1990 – 2010

vol. 32, 2012, 336 pp., 29,90 €, pb., ISBN-CH 978-3-643-90281-8

Hüseyin I. Cicek

### **Martyrium zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit**

Eine Kriteriologie im Blick auf Christentum, Islam und Politik

Bd. 31, 2011, 224 S., 19,90 €, br., ISBN 978-3-643-50318-3

Nikolaus Wandinger; Petra Steinmair-Pösel (Hrsg.)

### **Im Drama des Lebens Gott begegnen**

Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis

Bd. 30, 2011, 656 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-50272-8

Karin Peter

### **Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend?**

Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes

Bd. 29, 2011, 528 S., 49,90 €, br., ISBN 978-3-643-50269-8

Ilkwaen Chung

### **Paradoxie der weltgestaltenden Weltensagung im Buddhismus**

Ein Zugang aus der Sicht der mimetischen Theorie René Girards

Bd. 28, 2010, 312 S., 19,90 €, br., ISBN 978-3-643-50129-5

Petra Steinmair-Pösel

### **Gnade in Beziehung**

Konturen einer dramatischen Gnadenlehre

Bd. 27, 2009, 416 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-50108-0

**LIT** Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Jacob Nordhofen

**Durch das Opfer erlöst?**

Die Bedeutung der Rede vom Opfer Jesu Christi in der Bibel und bei René Girard

Bd. 26, 2008, 304 S., 29,90 €, br., ISBN-DE 978-3-8258-1627-8,  
ISBN-AT 978-3-7000-0876-7

Wilhelm Guggenberger; Wolfgang Palaver (Hrsg.)

**Im Wettstreit um das Gute**

Annäherung an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie

Bd. 25, 2009, 248 S., 19,90 €, br., ISBN 978-3-643-50038-0

Herwig Büchele; Wilhelm Guggenberger

**Dramatische Ethik**

Bd. 24, 2008, 472 S., 19,90 €, br., ISBN-DE 978-3-8258-1325-3,  
ISBN-AT 978-3-7000-0837-8

Herwig Büchele

**Global Governance**

Eine Herausforderung der Global Marshall Plan Initiative

Bd. 23, 2. Aufl. 2008, 460 S., 9,90 €, br., ISBN-DE 978-3-8258-0989-8,  
ISBN-AT 978-3-7000-0774-6

Wilhelm Guggenberger

**Die List der Dinge**

Sackgassen der Wirtschaftsethik in einer funktional differenzierten Gesellschaft

Bd. 22, 2007, 472 S., 22,90 €, br., ISBN-DE 978-3-8258-9937-0,  
ISBN-AT 978-3-7000-0557-5

Axel Boedefeld

**„... und du bist weg!“**

Bullying in Schulklassen als Sündenbock-Mechanismus

Bd. 21, 2006, 320 S., 29,90 €, br., ISBN-DE 3-8258-9728-1, ISBN-AT 3-7000-0526-1

Herwig Büchele

**Vor der Gefahr der Selbstausslöschung der Menschheit**

Die Zeichen der Zeit – theologisch gedeutet

Bd. 20, 2005, 280 S., 14,90 €, br., ISBN 3-8258-9067-8

Roman Siebenrock; Willibald Sandler (Hrsg.)

**Kirche als universales Zeichen**

In memoriam Raymund Schwager SJ

Bd. 19, 2005, 464 S., 39,90 €, br., ISBN 3-8258-8910-6

Erich Kitzmüller; Herwig Büchele

**Das Geld als Zauberstab und die Macht der internationalen Finanzmärkte**

Bd. 18, 2. Aufl. 2005, 480 S., 22,90 €, br., ISBN 3-8258-8281-0

Wolfgang Palaver; Petra Steinmair-Pösel (Eds.)

**Passions in Economy, Politics, and the Media**

In discussion with Christian Theology

vol. 17, 2. Aufl. 2005, 528 pp., 34,90 €, pb., ISBN 3-8258-7822-8

**LIT** Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

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 Oedipal Unconscious“ (2023), „Violence and the Mimetic Unconscious“ (2023), and „Das Phantom von Ego“ (2024) auch verfügbar mit Lit Verlag.

Die Nachahmung ist, vielleicht mehr denn je, konstitutiv für die menschliche Originalität. Vieles hat sich seit der Entstehung der ursprünglichen Spezies Homo sapiens verändert, aber auch im digitalen Zeitalter bleibt der Mensch ein mimetisches Wesen: Von der Entwicklung des Bewusstseins bis zur Bildung, von der Ästhetik bis zur Politik, von den Spiegelneuronen bis zur Plastizität des Gehirns, von digitalen Simulationen bis zur emotionalen Ansteckung, von (neuen) faschistischen Aufständen bis zur viralen Ansteckung werden wir unbewusst geformt, deformiert und durch die allzu menschliche Neigung zur Nachahmung verändert - im Guten wie im Schlechten. Über so unterschiedliche Disziplinen wie Philosophie, Ästhetik und Politik hinweg schlägt der Band „Homo Mimeticus“ eine neue Theorie eines der einflussreichsten Konzepte des westlichen Denkens (Mimesis) vor, um einige der hyper-mimetischen Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft zu bewältigen.

Eine Genealogie eines der ältesten  
und einflussreichsten Konzepte des  
westlichen Denkens: Mimesis

LIT  
[www.lit-verlag.at](http://www.lit-verlag.at)

978-3-643-25091-9



9 783643 250919