

De sfinx van de sociologie
Georges Bataille
Een politieke filosofie van het geweld

Batailles bijdragen
tot het «College voor Sociologie» [1937-1939]

Redactie, inleidend essay en aantekeningen:

Marc De Kesel

Vertaling:

Marc De Kesel & Denoix Kerger

Eerste druk: 1994

S. 139.00.0
32 011 3149

Gepubliceerd door Uitgeverij Acco, Tiensestraat 134-136, 3000 Leuven (België)

Voor Nederland:

- *Uitlevering:* Centraal Boekhuis bv, Culemborg
- *Correspondentie:* Postbus 1285, 3800 BG Amersfoort / Hamersveldseweg 10a, 3833 GP **Leusden**

Omslagontwerp: GRAPA

© 1994 by Acco (Academische Coöperatief cv.), Leuven (België)

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form, by mimeograph, film or any other means without permission in writing from the publisher.

INHOUD

Woord vooraf	9
Sociologie van de sfinx	
<i>De sacrale sociologie van Georges Bataille</i>	15
Twee documenten van het College voor Sociologie	51
I. <i>Nota over de stichting van een College voor Sociologie</i>	51
II. <i>Verklaring van het College voor Sociologie over de internationale crisis</i>	53
Deel 1: Georges BATAILLE: lezingen voor het College voor Sociologie	55
- <i>Verbanden tussen «samenleving», «organisme», «zijn»</i> (20 november 1937)	57
- <i>Aantrekkingen afstoting I</i> (22 januari 1938)	71
- <i>Aantrekking en afstoting II</i> (5 februari 1938)	81
- <i>De macht</i> (19 februari 1938)	93
- <i>Structuur en functie van het leger</i> (5 maart 1938)	105
- <i>Broederschappen, orden, geheime genootschappen, kerken</i> (19 maart 1938)	111
- <i>De sacrale sociologie en de hedendaagse wereld</i> (2 april 1938)	121
- <i>Het College voor Sociologie</i> (4 juli 1939)	123
Deel 2: Georges BATAILLE: De leerling-tovenaar	131
Appendix: Georges BATAILLE: Brief aan Kojève (6 december 1937)	145
<i>Aantekeningen</i>	149
<i>Bibliografie</i>	187

LIJST VAN DE AFKORTINGEN

- LCS** : Denis HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. Texte de Bataille, Caillois, Guastalla, Klossowski, Kojève, Leiris, Lewitzky, Mayer, Paulhan, Wahl, etc.*, Collections Idées, Gallimard, Parijs, 1979.
- OC.I** : Georges BATAILLE, *Oeuvres Complètes I. Premières Ecrits 1922-1940*, Gallimard, Parijs, 1987(1970).
- OC.II** : **Id.**, *Oeuvres Complètes II Ecrits posthumes 1922-1940*, Gallimard, Parijs, 1970.
- OC.V** : **Id.**, *Oeuvres Complètes V. La Somme athéologique, I*, Gallimard, Parijs, 1970.
- OC.VI** : **Id.**, *Oeuvres Complètes VI La Somme Athéologique : Tome II*, Gallimard, Parijs, 1970.
- OC.VII** : **Id.**, *Oeuvres Complètes VII*, Gallimard, Parijs, 1970.
- OC.IX** : **Id.**, *Oeuvres Complètes IX*, Gallimard, Parijs, 1970.
- OCXII** : **Id.**, *Oeuvres Complètes XII. ArticlesII 1950-1961*, Gallimard, Parijs, 1988.

WOORD VOORAF

Marc De Kesel

«De revolutionaire stormen die sinds vele eeuwen Europa hebben opgezweept, heb ik vorige keer gekenschetst als ontwikkelingsmomenten in de religieuze beweging, dit wil zeggen in de tragische beweging. [...] De revolutionaire strijd heeft daarenboven nog - zo heb ik met kracht beklemtoond - een leeg geworden religieuze wereld vernietigd en daarna ook nog eens zichzelf tenietgedaan : daardoor heeft hij de weg vrijgemaakt voor een militaire wereld. We mogen met andere woorden stellen dat het voornaamste effect van de grote Europese revoluties de ontwikkeling van **militaire nationalismen** is geweest. Waar we op dit ogenblik aan toe zijn, wat zich nu aan de onmacht van onze kritiek aandient, is het feit **dat alleen nog de militaire geest over het lot van de mensenmassa's beslist**, massa's die in staat van hypnose verkeren en waarbij de enen oververhit raken en de anderen van verbijstering aan de grond worden genageld.»¹

Als Georges Bataille dit in maart 38, tijdens één van zijn lezingen voor het *Collège de Sociologie*, aan zijn publiek tracht duidelijk te maken, voelt hij scherper dan wie ook de machteloosheid van het moderne kritische denken aan, zeker wanneer dit op moet tornen tegen het sociopolitieke geweld dat zich in die jaren onstuitbaar aan de oppervlakte dringt en op korte termijn een ware catastrofe over Europa zal uitzaaien. Twee eeuwen van onvermoeide politieke kritiek op elke vorm van religieus gefundeerd 'Ancien Régime' hebben blijkbaar alleen een averechts effect gehad. Het lijkt wel alsof de revolutionaire geest in versterkte mate alle euvels heeft overgenomen van het kwaad dat hij juist zo grondig wilde bestrijden : de inspanningen om de samenleving van elke vorm van religieus gelegitimeerd gezag te bevrijden hebben enkel een alternatief opgeleverd dat nog oneindig veel wreder blijkt te zijn dan de oude verknechtende machtsuitoefening. In naam van vrijheid en emancipatie lijken kapitalisme, fascisme en communisme de samenleving regelrecht op een systeem van verregaande onderdrukking te doen afsteveneren. En dit alles klinkt Bataille nog des te wranger in de oren als hij bedenkt dat het de mensen zelf zijn die zo'n nefaste machtsontplooiing lijken toe te juichen en er vaak zonder enige reserve alle geluk en voorspoed van verwachten.

Mens en samenleving moeten daarom voor Bataille meer dan ooit zo fundamenteel mogelijk worden herbevroegd, en dit precies vanuit het onloochenbare geweld dat erin

1. Zie Batailles lezing van 19 maart 1938 : *Broederschappen, orden, geheime genootschappen, kerken* (p. 111) (eigen accentuering, MDK).

aan het werk is. Meer bepaald de religie biedt ons volgens hem de meest geschikte invalshoek om de sociale impact van dit geweld te analyseren. Hoe hard het revolutionaire elan zich ook tegen elke religieuze impact op het politieke keerde, toch is uitgerekend de religie (zij het in haar *monotheïstische* gestalte) er verantwoordelijk voor dat dit elan noodzakelijk op een 'militarisering' van het geweld is afgestevend. Niettemin is het enige tegengewicht tegen dit alom dreigende 'militaire' geweld ook nergens anders dan in de religie te vinden, zij het dan in haar *archaïsche* gestalte van offerreligie.

Dit archaïsch religieuze tegengewicht tegen het moderne geweld impliceert dan wel dat ook elke pretentie een definitieve 'oplossing' voor het geweld te kunnen bieden onder vuur moet worden genomen. Een kritische denken dat voorhoudt problemen tot hun probleemloos fundament te kunnen reduceren, is daarom voor Bataille ook zelf grondig aan kritiek toe: het eigen onvermogen, dat het in zijn nek voelt wegen, confronteert het kritische denken met zichzelf als met zijn eigen raadsel. Het lijkt wel, zo laat Bataille zich ergens ontvallen, dat een modern sociaal-kritisch denken zich zonder reserve moet laten durven ondervragen door een "sfinx", hoe noodlottig elke poging zich tegenover zo'n ondier te verhouden ook afloopt.

Voor Bataille stelt het sociale geweld van zijn tijd de mens en zijn denken voor een radicaal onoplosbaar en dodelijk raadsel en de enige uitweg die de mens van vandaag tegenover zijn (al dan niet sociale) 'crisis van de moderniteit' rest, is een lucide affirmatie van dit raadsel of van deze "sfinx" die zich in het sociale geweld aan ons opdringt. Wat zo'n affirmatie inhoudt, zal voor de lezer misschien ook na de lectuur van Batailles *Collèges* wat enigmatisch blijven, maar het zal hem niet ontgaan dat een houding tegenover dit raadsel alles te maken heeft met één van de pijlers van onze cultuur, meer bepaald het *tragisch bewustzijn* zoals dit onder meer tot uiting komt in de Antieke Griekse tragedies.

In ieder geval confronteren de onverwachte explosie van oorlogszuchtige nationalisme na de val van het IJzeren Gordijn en de wind van gewapende conflicten die momenteel de wereld teistert ons al even erg met een 'unheimlich' en noodlottig aandoend raadsel. Misschien helpt Batailles gevecht met zijn "sociologische sfinx" ons minstens de onvermoede contouren van dit (helaas maar al te actuele) raadsel af te tasten. De vertaling die hier voorligt, wil daartoe een bijdrage zijn.

De fictieve titel, *De sfinx van de sociologie*, verzamelt een aantal teksten uit de periode 1937-1939, die men (zonder titel) in het nalatenschap van Bataille heeft gevonden. Het gaat om de voorbereidende nota's voor lezingen die hij voor het *Collège de Sociologie* gaf. *L'apprenti sorcier (De leerling-tovenaar)*, een tekst die Bataille schreef voor de enige publicatie van het *Collège*, vormt het tweede deel van deze vertaling.

Begin 1937 had Bataille inderdaad een tweetal 'sociopolitieke' initiatieven genomen: de stichting van het geheime genootschap *Acéphale* en de oprichting - samen met Michel Leiris en Roger Caillois - van de 'exoterische' tegenhanger van dit genootschap: het *Collège de Sociologie*. Dit was evenwel niet Batailles eerste intellectuele politieke engagement. Dit dubbele initiatief vormt veeleer een voorlopig culminatiepunt in de evolutie van Batailles politieke denken, zoals ook het mislukken ervan de aanzet zal zijn voor een verdere, levenslang aangehouden politiek-filosofische reflectie.

Bij wijze van inleiding op zijn bijdragen tot het *Collège* volgt hier een summier overzicht van zijn voordien genomen intellectuele engagementen.²

Al bij zijn eerste passen op het intellectuele forum toont Bataille uitdrukkelijk interesse voor maatschappelijke kwesties en voor het fundamenteel probleem van de moderne, burgerlijke samenleving zonder meer. Daarvan getuigen reeds de bijdragen die hij tussen 1929 en 1931 voor het tijdschrift *Documents* schrijft. Wanneer hij vanaf 1931 meewerkt aan het tijdschrift *La critique sociale*, waarin hij onder andere zijn belangrijk artikel *La notion de dépense* publiceert (1933), doet hij dit vanuit een uitgesproken politiek engagement. In dat zelfde jaar immers was hij toegetreden tot de *Cercle communiste démocratique*, een uiterst linkse vereniging die het jaar voordien nog *Cercle communiste Marx-Lénine* noemde en waarvan Bataille lid zal blijven tot de ontbinding van die groep eind 1934. Het communistische denkkader, waarin hij zich dan beweegt, zal hij evenwel interpreteren zowel vanuit de psychoanalyse als vanuit de sociologie van primitieve culturen (onder meer Marcel Mauss). Zijn communistisch engagement verscherpt nog wanneer hij in 1935 alle meningsverschillen met André Breton opzij zet om samen met hem de groep *Contre-Attaque* te stichten met als voornaamste doelstelling zo actief en radicaal mogelijk het opkomende fascisme te bestrijden. Het voor deze tijd noodzakelijk revolutionaire elan - zo stelt deze groep - moet uit handen van de fascistische rechterzijde genomen worden en opnieuw door de ware, proletarische revolutie van links worden overgenomen.

Onder meer door het failliet van *Contre-Attaque* dat in maart 1936 reeds werd ontbonden, onderging Batailles sociopolitieke denken een grondige wijziging. Zonder iets af te doen aan het gewelddadige karakter van de revolutie waar - volgens Bataille en vele anderen - de toenmalige politieke situatie om vroeg, zal hij het revolutionair geweld toch een andere plaats geven binnen het sociale veld. In *Contre-Attaque* stelde hij nog dat de revolutionaire kracht bij de massa van de proletariërs lag; nu wordt die in eerste instantie in een kleine, sociaal altijd min of meer dissidente gemeenschap gelegd. Binnen het grote politieke veld fungeert dit 'geheime genootschap' als een soort voortrekker en richtingaanwijzer voor een 'samenleving in beweging'.

Het oprichten van het tijdschrift *Acéphale* in het voorjaar van '36, dat het politieke engagement van *Contre-Attaque* motst verder zetten, wordt dan ook een klein jaar later gevolgd door de stichting van een gelijknamig geheim genootschap. In besloten gezelschap en met een eigen vastgelegd (ritueel) protocol zullen de theoretici van het sociale er pogen hun bevindingen als het ware aan den lijve te ondervinden.

Binnen zo'n besloten groep - zo zal uit de lectuur van Batailles *Collège*-teksten blijken - wordt de revolutionaire kracht in haar pure, dodelijk negatieve karakter

2. Voor een ruimer en meer historisch gestoffeerd overzicht van Batailles denkweg, zie onder meer het deel III van Michel SURYA, *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*, Librairie Séguier, Frédéric Birr, Parijs, 1987, p. 167-283. Een summier en zeer handig feitenoverzicht (zowel van Batailles publikaties als van de historische context waarin hij zich beweegt) biedt ons de *Chronologie 1933-1946 in* : Laurens TEN KATE, *De legeplaats. Révoltes tegen het instrumentele leven in Batailles atheologie*, KokAgora, Kampen, 1994, p. 531-577.

De historische en politieke context waarnaar Batailles *Collège*-teksten verwijzen, zijn in de hier voorliggende vertaling in het notenapparaat verwerkt. In het inleidend gedeelte van deze uitgave zijn evenwel twee gezamenlijke documenten van het *Collège* opgenomen, die de lezer toch reeds een voorsmaak kunnen bieden van de woelige, zo niet explosieve sfeer van de jaren dertig, waarin Batailles hier vertaalde teksten historisch moeten gesitueerd worden.

bevestigd. Bataille gaat er in die periode immers van uit dat een samenleving in laatste instantie haar bestaan enkel aan dit 'tragische negatieve' te danken heeft. In dit perspectief heeft een 'ware' revolutie slechts kans op slagen, wanneer ergens binnen de samenleving dit harde, ondraaglijke negatieve compromisloos geaffirmeerd wordt. Voor Bataille zijn de archaische samenlevingen daar zonder meer exemplarische toonbeelden van. Daar wordt het hele sociale leven gecentreerd rondom een offerritueel, dat op onverhopen wijze aan de dood de absolute heerschappij over de mens en zijn wereld toeschrijft. Geregeerd door het enig ware sociale 'hoofd', de dood, zijn deze gemeenschappen 'vrij', want in de extreme zin van het woord 'hoofdeloos' (vandaar de term: "a-céphale").

Achter Batailles *Acéphale-genootschap* gaat een bijna magische idee schuil: de aldaar beleefde rituele 'dood' zou zich als het ware uitzaaien om de rest van de samenleving met zijn (revolutionaire) negatieve kracht te besmetten. Bataille zal naderhand zelf het onhoudbare van zo'n idee toegeven, maar toch zal dit zijn concept van het 'dodelijke negatieve' niet zonder meer van tafel vegen. Uit zijn *Collège-teksten* zal blijken dat vanuit dit concept een verrassend licht kan worden geworpen op wat onder meer in het fascisme aan het werk is. Meer bepaald zal men op die manier het fascisme vanuit de radicale tegenstelling tussen christendom en tragisch bewustzijn kunnen begrijpen.

Ook op het meer formele vlak blijft dit concept van het 'negatieve', ondanks het failliet van *Acéphale* en van het *Collège*, scherp de positie omschrijven van een denken over het sociale *binnen* dit sociale veld. Als denken *overhet* sociale is het altijd in eerste plaats een negatie van het sociale en gaat het er dus *buiten* staan. Bataille zal daaruit besluiten dat dit denken, om zijn eigen object te bereiken, dan ook eerst en vooral zichzelf moet negeren en zijn grenzen te buiten gaan. Hij zal inderdaad een poging doen dit soort sociaal denken, deze 'sociologie', te concipiëren vanuit haar *transgressie*. Het hier opgenomen inleidend essay tracht Bataille in dit spoor te volgen en toont aan hoe zijn denken op die manier zowel het sociale als de sociologie confronteert met hun eigen eindigheid.

Aan dit *Collège de Sociologie* hebben, buiten Bataille, ook nog talrijke andere, bekende en minder bekende intellectuelen uit de jaren dertig deelgenomen. Hoewel het allesbehalve onzinnig zou zijn om Batailles teksten uitdrukkelijk in dit ruimere kader te plaatsen en zo aan de lezer voor te leggen³, hebben wij - alleen al wegens de totale omvang van deze verzamelde *Collège*-bijdragen - een keuze moeten maken en ons daarbij tot die van Bataille beperkt. Het inleidend essay en het verklarend notenappa-

3. De verzamelde teksten voor het *Collège de Sociologie* zijn op uitmuntende wijze verzameld, geannoteerd en uitgegeven door Denis HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. Texte de Bataille, Caillois, Guastalla, Klossowski, Kojève, Leiris, Lewitzky, Mayer, Paulhan, Wahl, etc.*, Collection Idées, Gallimard, Parijs, 1979. [Verwijzingen naar dit werk worden aangegeven met het siglum 'LCS', gevolgd door het betreffende paginanummer.] Voor Batailles bijdragen aan de hierboven vermelde tijdschriften en bewegingen (*Documents, La critique sociale, Contre-Attaque, Acéphale*), zie Georges BATAILLE, *Oeuvres Complètes I Premières Ecrits 1922-1940*, Gallimard, Parijs, 1987 (1970), p. 159-432; 442-490. [Verwijzingen naar de delen van dit verzameld werk gebeuren met het siglum 'OC.' gevolgd door het betreffende volume- en paginanummer.]

De cijfers die in de marge van de vertaling zijn aangebracht verwijzen naar de corresponderende paginanummers uit de *Oeuvres Complètes*; uit welk deel de tekst komt, wordt zonnodig in een eindnoot aan het begin van de tekst aangegeven.

raat kaderen deze teksten dan ook voornamelijk binnen de evolutie van Batailles eigen denken. Binnen dit geheel nemen zij immers een markante plaats in en ondanks de schijn van het tegendeel vertonen zij een eigen coherentie, van waaruit andere momenten uit Batailles denkweg alleen maar scherper kunnen worden begrepen.

SOCIOLOGIE VAN DE SFINX

De *sacrale sociologie* van Georges Bataille

Marc De Kesel

"...la mort... est... l'excès immaîtrisable de la finitude" ¹

Eén plus één is gelijk aan drie

Zeker waar het over mensen gaat, is één plus één gelijk aan drie. Misschien niet exact drie maar in ieder geval toch meer dan twee.

Pas in een tijd die zich modern is gaan noemen en die het rekenen nagenoeg tot matrix van het denken heeft verheven, is het blijkbaar nodig geworden om het menselijke te becijferen in een onvermijdelijk *excessief* getal; : het geheel is er altijd *groter* en *anders* dan de som van de delen. Voor seksuologie, sociologie en andere aanverwante menswetenschappen is dit, ondanks hun vaak doorgedreven sociometrische aanpak, inderdaad een algemeen aanvaard axioma.

Waarom - zo zou men de vraag kunnen stellen - gaat, waar het de mens betreft, de matrix van het moderne denken zich te buiten ? Waarom moet men om mensen op te tellen een 'teveel', of toch iets 'anders' dan hun eenvoudige som, in rekening nemen ? Niet omdat men, na eeuwen van onwetendheid, plots een teveel zou hebben ontdekt, evenmin omdat men kost wat kost aan het sociale een wetenschappelijk verantwoorde meerwaarde zou willen toeschrijven, maar enkel en alleen omdat er in dit sociale 'teveel' iets van een gevaar schuilt dat de enkelvoudige eenheid van de mens bedreigt. Exacter : het sociale is afgrondelijk problematisch geworden, juist omdat men de mens als een probleemloze, enkelvoudige eenheid, d.i. als een vrij, autonoom individu is gaan poneren. Men is niet gaandeweg tot de ontdekking gekomen dat het samenleven van mensen een zekere meerwaarde, een eigen aparte sociale identiteit met zich meebrengt, maar andersom : pas omdat men de mens als autonome enkeling is gaan zien, is het sociale er 'teveel' aan geworden. Precies doordat er zoets als een 'burger' is ontstaan, is er onvermijdelijk en onophefbaar een traumatische 'kloof tussen politiek en burger' geslagen. En om dit traumatische *teveel*, dat de samenleving voor de burger geworden is, te verdonkeremen of minstens te neutraliseren, heeft men het ingekapseld in de onderhand probleemloos aanvaarde sociologische 'basis-ontdekking' die stelt dat bij de menselijke samenleving het geheel groter is dan de som van de delen.

Batailles sociopolitieke denken, zoals wij het hier in zijn lezingen voor het *Collège de Sociologie* zullen volgen, moet binnen deze context worden gesitueerd. Aangestoken door de chaotische en explosieve politieke situatie van zijn tijd, behelst dit denken een poging zo ver mogelijk tot de kern, de 'oerscène', van het moderne sociale trauma door te dringen. Niet alleen zal Bataille vanuit dit standpunt een kritische kijk weten te ontwikkelen op de diverse, traditionele en hedendaagse oplossingen die zich ten aanzien van dit trauma profileren; ook zal hij op die manier de socialiteit terug in haar primordiaal karakter kunnen bevestigen. Socialiteit is niet een 'eigenschap' van de mens, maar iets dat inherent met zijn wezen samenvalt. Juist deze originele socialiteit zal het onmogelijk maken de mens nog langer als een op zichzelf staande entiteit, een individu, te denken.

Om tot de gedachtengang van deze grillige, bizarre en op vele punten soms onaannemelijke *Collège-lezingen* door te dringen is het niet overbodig de zaken — zij het summier en onvolledig — wat diepgaander, vanuit de genealogie van dit sociale trauma, te beschouwen. De centrale plaats die de religie daarin bekleedt, zal Batailles eigen nadruk erop in een begrijpelijker daglicht plaatsen en - zij het slechts ten dele - verklaren waarom hij het soort sociologie dat hij op het oog had, 'sacrée' genoemd heeft. Pas vanuit zo'n perspectief zullen tal van andere zaken die in zijn lezingen op het eerste gezicht achterhaald of zelfs hopeloos onzinnig lijken, toch in staat blijken de hedendaagse sociopolitieke reflectie heel wat te denken te geven.

I. MOMENTEN UIT DE GENEALOGIE VAN EEN TRAUMA

«*Polis*»

Er zijn tijden geweest waarin het sociale niet als een *surplus* ten aanzien van de verzameling van individuen moest worden gedacht, omdat er eenvoudig niet zo iets als een individu was. Niet dat het bestaan van de individuele mens er werd ontkend, maar hij werd primordiaal vanuit zijn socialiteit begrepen. Zo stelt bijvoorbeeld Aristoteles bij het begin van zijn *Ethica Nicomachea* dat het 'hoogste goede' - dat richting moet geven aan de morele zijnsontplooiing van de mens - in de 'staatkunde', d.i. in de sociale wetenschap, moet worden gezocht. De mens is immers, zo zal hij even verderop stellen, een 'zoon politikon': hij is inderdaad een autonoom, zichzelf ontplooiend wezen, maar als dusdanig is dit wezen op een 'polis', een sociale omgeving aangewezen. Mocht het menselijk leven niet van meet af aan in een sociaal milieu zijn ingebed, dan zou het ronduit onmogelijk zijn. Socialiteit, moraliteit en autonomie worden hier wezenlijk samen gedacht; socialiteit is geen bijkomstigheid of *surplus*, zelfs geen eigenschap, maar het *wezen* van de mens. Om de excessieve rekensom waarvan we zijn uitgegaan hierop toe te passen: één is altijd al een element van drie en laat zich primordiaal nooit afzonderlijk bij twee optellen.

En toch: reeds binnen de tekst van Aristoteles' *Ethica Nicomachea* is er een spanning merkbaar, die de moderne kloof tussen burger en samenleving aankondigt. Waar hij er van bij het begin al op hamert dat socialiteit en moraliteit wezenlijk samengaan en het hoogste goede dus enkel in 'polis'-verband te vinden is, zal hij helemaal aan het

einde van het werk, in het tiende boek, als argument waarom de allerhoogste levenshouding de 'beschouwende levensvorm' is, juist aangeven dat men deze activiteit het best *zonder* andere mensen, dus asociaal, kan verrichten.² Om de deugd van de 'rechtvaardigheid' (d.i. het sociaal zijn) te beoefenen - zo schrijft hij - heeft de mens andere mensen nodig tegenover wie hij rechtvaardig en sociaal kan zijn, maar om te denken is hij het minst van al op anderen aangewezen, dus het meest 'autarkisch', het meest vrij; pas daar — in die asociale positie — bereikt hij zijn hoogste zelfontplooiing. Op de keper beschouwd, toont het westerse denken, dat de autonomie van de mens wil funderen, hier al hoe moeilijk de socialiteit met die fundamenteel geachte vrijheid in overeenstemming te brengen is. Alleen zal de culturele context waarin Aristoteles dit schrijft hem nog niet dwingen dit spanningsveld tot uitgangspunt van denken te maken. Daarvoor zal onze cultuur eigenaardig genoeg eerst nog grondig van het christelijke monotheïsme moeten worden doordrongen.

«*Civitas Dei*»

In een bepaald opzicht kan men het op rekening van het christendom schrijven dat de Laat-Antieke Tijd zijn eigen ondergang toch als iets positiefs heeft kunnen denken. Mede daardoor heeft die Antieke cultuur zijn ondergang toch op een of andere manier kunnen overleven. Waar in een Grieks-Aristotelische visie de mens met zijn 'polis' samenvalt en dus ook met zijn 'polis' verdwijnt, drijft bijvoorbeeld een christelijk denken als dat van Augustinus in die gesloten, 'oneindige' socialiteit een wig. De mens behoort niet tot één, maar tot twee samenlevingen : enerzijds een 'civitas terrena' en anderzijds een 'civitas Dei', die alsnog verborgen tussen de aardse, vergankelijke tegenhanger ervan leeft. In dit licht wordt het mogelijk in de catastrofale ondergang van het Westromeinse rijk het bewijs te zien van de vergankelijkheid van die 'civitas terrena' en dus van een mogelijk aan het licht komen van de 'civitas Dei'. In ieder geval heeft de christelijke cultuur in de Middeleeuwen zichzelf op die manier begrepen. Die op God gerichte socialiteit realiseert zich in de feodaliteit : als beeld van God, die de mens genadevol en gratis uit het niets heeft geschapen, zal ook de mens, binnen het gewelddadige 'niets' waarin de cultuur na de invallen weggezaakt is, zijn medemens 'gratis' een bestaan moeten schenken : de machtiger kasteelheer of abdiabt moet aan hen die zich niet zelfstandig staande kunnen houden, in de buurt van zijn sterke muren een bestaanszekerheid *schenken*. Wat hij voor die schenking terugkrijgt, moet in ieder geval aanzienlijk kleiner zijn dan wat hij er zelf voor weggeschonken heeft. Puur ideëel bekeken wil de feodaliteit, als 'société du don', een radicaal sociale vertaling zijn van de scheidingsleer en van de genadedoctrine.

2. Het "hoogste goede", zo stelt Aristoteles in het eerste boek, is te vinden in de "staatkunde", in de "sociale wetenschap" (1094a). In het tiende boek daarentegen blijkt er toch nog een hogere levensvorm te zijn dan de sociale, nl. de "beschouwende levensvorm". Immers - zo luidt één van zijn argumenten - om sociaal en rechtvaardig te zijn "heeft de rechtvaardige mensen nodig tegenover wie en met wie hij rechtvaardig zal handelen [...], doch de wijze kan, ook als hij op zichzelf is, zich aan de beschouwing overgeven"; en onder meer daarom wordt "alleen deze activiteit om haar zelfswille bemind" (1177a-b). Zie: ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen, 1954, p. 2 en p. 288-289.

De Griekse 'polis' was in zekere zin een *eindige oneindigheid*. *Oneindig*, omdat hij de eigen einder in zich sloot en geen doel had buiten zichzelf: waarom men zich binnen deze 'polis' sociaal engageerde, lag *immanent* in de polis zelf besloten. Toch kan hij tegelijk ook als *eindigworden* beschouwd, omdat zijn zelfstandigheid aan een inherente vergankelijkheid overgeleverd bleef. Zonder een *transcendent* doel, dat hem boven zijn eigen sterfelijkheid uit kon tillen, was hij ook altijd radicaal aan de mogelijkheid van de dood overgeleverd. Vanuit een dergelijk perspectief kan men zeggen dat met Augustinus de socialiteit een *oneindige eindigheid* wordt: *eindig* omdat ze als 'civitas terrena' aan de vergankelijkheid is overgeleverd, maar - fundamenteeler - *oneindig*, omdat die vergankelijke socialiteit de schoot was voor een eeuwige, gelukzalige gemeenschap met de *transcendente* bron zelf van het zijn. Dit soort verschuiving van een *eindige oneindigheid* naar een *oneindige eindigheid* kan een al te spitsvondige of zelfs onnauwkeurige capriool lijken, maar precies een denken als dat van Bataille zal aan het licht brengen wat voor een kolossaal gewicht aan die verglijding vasthangt.

«Stad»...

De feodaliteit hield in dat cultuur enkel mogelijk was binnen de versterkte muren van burcht of abdij, centra die opgenomen waren in een onoverzichtelijk netwerk van (meestal verscheidene) afhankelijkheidsrelaties. De economie stoelde niet op geld maar op grond (en dus kleinschalige landbouw), die niet zozeer gekocht dan wel (in leen) gekregen of geschonken kon worden. Onder meer door de kruistochten, die aan de deelnemende lijfeigenen de vrijheid schonken, werd de feodaliteit uitgehold en konden de *steden* ontstaan: ommuurde vestingen waarin niet — zoals gangbaar was - één burchtheer het voor het zeggen had, maar waarin eenieder 'heer', 'burger' was. Binnen de feodale orde waar iedereen van iedereen afhankelijk was, vormden zij als het ware eilanden van 'vrije' socialiteit. Omdat die steden een geldeconomie ontwikkelden, ontkwamen zij aan de greep van de feodale overheid, onder meer door zich vrij te kopen of vrij te vechten. Hierdoor kreeg de religieuze, feodale socialiteit een flinke deuk. Voor het eerst sinds de Oudheid werd de socialiteit als 'vrijheid', zelfstandigheid beleefd. Binnen een klassiek feodale orde was zoets immers volstrekt onfundeerbaar geweest, omdat volgens die ideologie de mens in laatste instantie niet staat waar hij zichzelf stelt, maar enkel waar hij door een hogere heer, en uiteindelijk door God de Heer, gesteld wordt.

Pas door zich van kop tot teen te hertalen binnen de schemata van Aristoteles, zal men in de dertiende eeuw in staat zijn vrijheid en christendom met elkaar te verzoenen. De relatief zelfstandige *natura zal* in die hoedanigheid toch gefundeerd worden in de transcendent *bovennatuur*. De mens zal in zijn vrijheid erkend worden, zij het dan dat die geen radicale, maar een door God geschapen vrijheid is. Zo ook zal de socialiteit een relatieve autonomie verkrijgen: de geldeconomie zal in haar zelfstandigheid worden gerespecteerd, weliswaar niet zonder een religieuze afvloeiing (een 'dépense' zou Bataille zeggen) te kennen in projecten als kathedralenbouw e.d., en - in het algemeen - niet zonder opgenomen te zijn in een heilseconomie. De mens wordt én sociaal vrij én in die vrijheid gedragen door een genade die hem die vrijheid gratis schenkt. De burger staat - in en ondanks zijn zelfstandigheid - toch waar hij door God

de Heer gesteld wordt. De burger, die als een totaal zelfstandig en dus fundamenteel asociaal wezen gedefinieerd dreigde te worden, is — in en ondanks zijn vrijheid — toch nog verankerd in een zijnsorde die door en door sociaal is, omdat op het meest fundamentele niveau alles nog altijd van de 'gratis', creatieve socialiteit van God afhangt. De eenzelvige, asociale socialiteit van de burger is in de grond toch nog sociaal : daar komt de Aristotelische ingreep van het dertiende-eeuwse christendom op het sociopolitieke niveau op neer.

...van *burgers*

En toch zal deze religieuze ingreep om de burger sociaal te funderen hem alleen maar burgerlijker, asociaal maken. Ondanks de beste bedoelingen zal voor dit soort christendom de samenleving uitsluitend nog een oefenterrein zijn waar de westerse mens zijn individualiteit veroverd op een voordien diep in het zijn verankerde socialiteit. De dubbele socialiteit, die het van Augustinus geërfd had, zal binnen deze nieuwe, niet meer louter feodale context een beslissende rol spelen. De impact van dit soort (Aristotelisch-Thomistisch geïnterpreteerde) Augustijnse socialiteit wordt ons duidelijk wanneer we bijvoorbeeld de redenen analyseren waarom een westerse mens in de late Middeleeuwen zich sociaal engageert. Enerzijds ligt het doel van zijn socialiteit in de maatschappelijke wereld rondom hem, in de opbouw en luister van zijn 'stad'. Anderzijds is deze stad maar een oefenterrein, waarop hij dient te bewijzen een hogere socialiteit waardig te zijn. Zijn *natuurlijk* gemeenschapsleven is gemotiveerd door de *bovennatuurlijke* gemeenschap der heiligen'. Zo'n motivering relateert inderdaad het aardse sociale engagement van de mens : zij erkent het in zijn eindige, sterfelijke dimensie, maar stelt er een absolute, oneindige socialiteit voor in de plaats. Op die manier wordt de economisering van de menselijke verhouding, die reeds was binnengeslopen, niet enkel gelegitimeerd, maar ook uitdrukkelijk *heilseconomisch* versterkt. In laatste instantie komt iemands sociale houding alleen zichzelf ten goede, zij het dan in het hiernamaals. De christelijke socialiteit blijft zich, naar het beeld van de leven schenkende God, als een *gave* verstaan : men moet zich aan zijn medemensen en zijn gemeenschap 'geven', maar elke 'gevende' houding tegenover hen schrijft zich in als 'verdienste' in een hemels rekenboek, dat men na zijn dood zal moeten voorleggen om toegang tot de enig ware gemeenschap te krijgen. In naam van een schenkende God, schenkt men zich dus uitgerekend *niet* aan zijn medemens, maar blijft men - *in* zijn sociale verhouding - fundamenteel alleen met zichzelf en zijn (geëconomiseerde) God.

Wanneer later, onder invloed van het reformatorische christendom, deze God nog transcenderter wordt, raakt die heilseconomie weliswaar in diskrediet, maar om niets anders dan om volledig op te gaan in een gedesacraliseerde, nu integraal economisch gestructureerde socialiteit. Het burgerlijke leven zal de plaats worden waar men moet bewijzen juist niets ten aanzien van God te bewijzen of te verdienen te hebben en ook daar zal men zich om dezelfde reden niet aan zijn medemens mogen schenken maar in zijn volstreekte eenzaamheid, haast onzichtbaar, alleen met zijn God (en dus met zichzelf) bezig mogen zijn.

Als die God in een latere fase door een verregaande secularisering wegvalt, houdt de mens niet op geïndividualiseerd te zijn en blijft zijn socialiteit fundamenteel een

'economische' zaak. Met het aanbreken van de moderne tijd is de mens een individu geworden dat pas in tweede instantie, wanneer het dit in alle vrijheid beslist, sociaal kan zijn. Primordiaal is de mens *vrij en dus asociaal*: die traumatische grondspanning is het centrale object van alle vroege sociaal-contracttheorien, onder meer die van Hobbes, die de socialiteit laat teruggaan op een gewelddadige mens die van zijn eigen en van andermans geweld bang geworden is. Pas Rousseau zal het trauma (de fundamentele asocialiteit) van die vrijheid opnieuw weten toe te dekken en te verdringen, en wel door de *natuur* uit te vinden, nu niet meer in correlatie tot een bovennatuur, maar in tegenstelling met een *cultuur*. Toch zal deze *natuurlijke* fundering van de vrijheid niet verhinderen dat de eerste samenleving die op die vrijheid was gebaseerd, het revolutionaire Frankrijk na 1789, haar aanwendde als legitimatie voor een 'terreur', en dat de op vrijheid gebaseerde 'liberale' maatschappijen van de 19de eeuw haar tot wapen in dienst van een al even schrijnende socio-economische onderdrukking maakten.

Hoe summier deze vlugge promenade doorheen de sociale geschiedenis ook is, het wordt toch meteen duidelijk dat onze uit een christelijke religie gemancipeerde, vrije socialiteit in de grond hoogst problematisch is en zich nooit anders dan ondanks zichzelf heeft kunnen handhaven.

Het is tegen deze ruimere achtergrond dat Batailles sociopolitieke denken moet worden gelezen. Hij zal in zijn 'sociologie' terug naar de grond van het probleem afdalen: de traumatische ervaring van de 'vrije' socialiteit. Om dit trauma te begrijpen zal in zijn optiek een begrip van de religie onmisbaar zijn; daarmee is niet alleen een inzicht bedoeld in de manier waarop het christendom zichzelf begrepen heeft, maar vooral een inzicht dat het christendom probeert te vatten vanuit de wijze waarop het met zijn eigen 'religiositeit' heeft geworsteld; die worsteling zal niet alleen sociale repercussies kennen, maar ook - en fundamenteeler - de grond van de socialiteit raken.

De meer concrete achtergrond van Batailles *Collège de Sociologie* wordt gevormd door de diverse politieke ideologieën uit zijn tijd, die haast alle in hun revolutionaire elan dit zelfde oertrauma van de moderne asociale socialiteit willen oplossen. Het radicale, maar tegelijk ook het uiterst problematische karakter van Batailles oplossing is dat zij eerder een afwezigheid van oplossing op het oog heeft: de enige oplossing zal liggen in een 'erkennen' van het onoplosbare van het probleem. En wat zijn 'oplossing' nog enigmatischer maakt, is dat de 'erkenning' die hij voorstaat een radicale kritiek inhoudt op wat onze cultuur doorgaans onder kennis verstaan heeft. Ook hier zal het enigmatische niet in een antwoord kunnen worden gekeerd: de enige wending die tegenover het enigma zal plaatsvinden, is dat de instantie die het uitspreekt - een 'sfinx' - niet langer door het geformuleerde 'antwoord' in het niets zal wegzinken maar er integendeel meer dan ooit door zal standhouden. Op zo'n 'open impasse' zal Batailles "interrogation du sphinx sociologique" (OC.II 373) uitlopen.

II. RADICAAL EINDIGE SOCIALITEIT

«Sfinx» (1)

Batailles bijdragen - en zelfs het *Collège de Sociologie* als dusdanig - lopen inderdaad letterlijk op zo'n 'sfinx' uit. Die oproep om zich door de "sociologische sfinx" te laten ondervragen, klinkt op in de allerlaatste alinea's van Batailles laatste lezing, die meteen de slotbijeenkoms van het *Collège* bleek te zijn (het voortgaan van het *Collège* werd na de oorlogsverklaring van Frankrijk aan Duitsland [3 september 1939] niet meer opportuun geacht). Deze confrontatie met de sfinx vormt ook nog om een andere, meer fundamentele reden een hoogst dramatisch moment: het is een allerlaatste middel van Bataille om zijn onder vuur genomen 'sociologische' standpunt, ook tegenover de mede-initiatiefnemers van het *Collège*, te verduidelijken en te verdedigen. Zelfs al klinken — zo geeft hij zelf toe - zijn stellingen vaak onacademisch of soms ronduit onhoudbaar, toch ondermijnen die in zijn ogen niet ten gronde zijn denkproject: hij wil immers de maatschappij geen vernieuwde, nu voorgoed stevige basis geven; integendeel, hij wou ze enkel openhouden op een "interrogation sans fond" (*Ibid.*), een ondervraging die van een instantie uitgaat waartegen elk mogelijk antwoord afketst en nieuwe vragen alleen maar aanwakkert: een sfinx.

Eerst aan het einde van onze promenade doorheen zijn *Sociologie*-colleges zal het problematische van deze dramatische conclusie in zijn volle omvang aan het licht kunnen komen. Aangezien wij echter van meet af aan het beeld van die sfinx als focuspunt willen vasthouden, kan hier voorlopig het volgende worden gesteld: Bataille zal zich aan het eind van zijn denkweg in zekere zin wel degelijk door de onhoudbaarheid van veel van zijn stellingen ondermijnd voelen, maar dit neemt niet weg dat hij er in de loop van zijn vertoog voortdurend op gehamerd heeft dat iets van ondermijning of van 'ten onder gaan' volgens hem juist essentieel is voor elke vorm van socialiteit, en dus ook—en niet het minst - voor de in wezen communicatieve daad van het denken zelf. Socialiteit zal voor hem fundamenteel iets met een afgrond, een onherroepelijke *eindigheid* te maken hebben. En zo ook zal de 'sociologie', als het denken over de socialiteit én als wezenlijk sociale daad, door diezelfde afgrond getekend zijn. Op het ogenblik dat Bataille met zijn eigen *Collège de Sociologie* voor een ultieme afgrond komt te staan, wil hij blijkbaar in de bijna bezwerende metafoor van een 'sfinx' iets van die traumatische eindigheid, die tegelijk hem en zijn onderwerp treft, aan het licht laten komen.

In dit beeld van de sfinx culmineert zijn analyse van de (zoals zal blijken: essentieel tragische) socialiteit in de tragische positie die deze analyse zichzelf moet toemeten.

Deze in wezen fatale metafoor zal het ons dan ook mogelijk maken om Batailles denken duidelijk te profileren tegenover de beide 'sociologische' modellen die reeds eerder ter sprake gebracht werden. In tegenstelling tot de *oneindige eindigheid* van de christelijke socialiteit, die op een goddelijke transcendentie gericht was, zal bij Bataille de socialiteit weer in zijn primordiale eindigheid geponeerd worden. Toch zal zij daardoor niet opnieuw in de structuur van een Grieks-Aristotelisch denken terechtkomen, dat het sociale in zijn *eindige oneindigheid* dacht: de eindige structuur van de socialiteit sluit voor Bataille hoegenaamd niet in zichzelf, maar geeft wel degelijk uit

op een - zij het aardse - transcendentie³, op een radicaal *buiten*, een traumatische *afgrond*.

Het sociale geeft niet uit op zichzelf, noch op een God, maar op het eigenaardige aards-goddelijke ondiep van een 'sfinx'. Batailles denken is dan ook te beschouwen als een poging de socialiteit in zijn *radicale eindigheid* te funderen. Met die stelling beaamt Bataille zowel het traumatische als het onomkeerbare van de moderne socialiteit. Dat we sociaal zijn heeft een doel in zich : het dient enkel voor onszelfen is daarom pure radicale vrijheid. Maar het gaat wel degelijk om *onze* vrijheid, d.i. die van sterfelijke, eindige wezens, en niet het soort vrijheid dat we in onze jaloezie imaginair van een oneindige God gestolen hebben. Onze eindige, wezenlijk 'bekrompen' vrijheid zal enkel zichzelf dienen en dreigt op die manier inderdaad elke sociale cohesie tot ontbinding te brengen. Door die neiging tot ontbinding echter tot in haar *exces* door te trekken, vrijwaart de socialiteit er zich van - aldus Bataille - in een nefaste burgerlijke, geatomiseerde samenleving te vervallen. Precies in haar *exces* zal zij haar radicale eindigheid weten te affirmeren.

Van de christelijke socialiteit zal bij Bataille de gerichtheid op een *buiten* bewaard blijven, die hij onder meer in termen van (offer-)gave en overgave zal denken. Tegelijk zal van de eerste sociaal-contracttheorieën de angstige ervaring beaamd worden van een vrijheid die radicaal autonoom, d.w.z. niet in God gefundeerd is. Door de beide tegenstrijdige visies tegelijk te affirmeren, zal Bataille erin slagen de vrije socialiteit in wezen te denken als een affirmatie van de dood van God. Het (in de Heideggeriaanse zin van het woord) 'ten dode zijn' van de vrijheid als basis voor de socialiteit zal hem bovendien in staat stellen tot het wezen van de religie door te dringen.

Het opzet van Batailles sociopolitieke denken zal er dus op neerkomen de eindigheid van het maatschappelijke te vatten. De moeilijkheden waarmee een lectuur van zijn teksten ons confronteert, kunnen dan ook vaak best vanuit de problematiek van die eindigheid worden benaderd. De op het eerste gezicht soms onaannemelijke stellingen die hij in het kielzog van zo'n reflectie naar voren brengt, kunnen daarbij het best in verband gebracht worden met de formele structuur waarin Bataille de eindigheid wil denken, meer bepaald met zijn poging om de eindigheid vanuit de *transgressie* ervan te denken. Bataille wil het sociale, dat voor hem fundamenteel *als* transgressie moet gedacht worden, ook denken *vanuit* die. transgressie. Het denken van een fundamentele overschrijding vereist voor hem een denken dat zichzelf voortdurend overschrijdt. De transgressie denken *vanuit* de transgressie, ziedaar de hoge inzet van zijn oeuvre, die het enerzijds zeer interessant en veelbelovend maakt maar anderzijds al van bij zijn eerste passen in afgrondelijke moeilijkheden brengt.

Bataille denkt de uitwendigheid van de sfinx, die het sociale op de huid zit, vanuit die (uitwendige, buitenissige) sfinx zelf, en dit terwijl hij er zich als geen ander van bewust is hoe onmogelijk het is dit radicaal 'exterieure' standpunt in te nemen. Zijn denken zal daarom genoodzaakt zijn voortdurend zijn grenzen te buiten te gaan en terzelfdertijd zal het, niet ophouden tegen de onmogelijkheid van die transgressie aan

3. Zie onder meer OC.II 366: "Dat de huidige mens een 'au-delà', ik bedoel een aards 'au-delà' kent, is een waarheid die moeilijk te betwijfelen valt."

te botsen. Bataille zal telkens weer transgressief de grenzen van het denken tarten, om enkel in de mislukking van die transgressie met de harde feitelijkheid van de eindigheid geconfronteerd te worden. Alleen op die manier zal het te buiten gaan van de eindigheid op zijn beurt toch weer een eindige daad blijken te zijn. Een denken kan zoiets slechts bevatten wanneer het de *noodlottige* mislukking van zijn eigen *noodzakelijke* 'transgressie positief weet te affirmeren. Wat Bataille denkt, is zowel het onvermijdelijke en noodzakelijke van de transgressie als het 'misdadige' en noodlottige ervan.

We mogen er ons dus aan verwachten dat een dergelijke onophefbare wanverhouding tussen noodzaak en misdaad de denkkanalen, waarop hij ons leidt, onveilig en labyrinthisch zal maken. Wagen we het toch om vanuit die onmogelijke, op vele plaatsen wellicht lekke *sfinx*-schuif van hem het moeras van zijn denken, alsook dat van onze westerse socialiteit, te bevaren; pas op die manier zullen we misschien ontdekken wat die lekke schuif onverwacht toch te denken kan geven. We gaan met andere woorden in wat volgt dieper in op de denkpiste die in Batailles lezingen voor het *Collège de Sociologie* ontvouwd wordt.

«*Mouvement d'ensemble*»

Het kan raar overkomen Batailles denken als een affirmatie van de eindigheid geprofileerd te zien, terwijl op haast iedere bladzijde van zijn oeuvre tot in het oneindige grenzen overschreden worden of blijk gegeven wordt van een obsessie voor totaliteit. Aan het begin van zijn eerste lezing voor het *Collège* blijkt hij zelfs zijn 'sociologische' uitgangspunten *metafysisch* te willen gronden. Bij nadere beschouwing echter zullen zowel die transgressie, die totaliteit als dit metafysische uitgangspunt alle even zoveel pogingen zijn de eindigheid van mens en samenleving scherp te stellen.

Met zijn metafysisch uitgangspunt wil hij het basisaxioma van elk sociaal denken aan een ondervraging onderwerpen. Voor hem is inderdaad elke samenleving een "zijnde op zich" ("un être", OC.II 291) en is derhalve het 'geheel groter dan de som van zijn delen'. Toch is ook elk zijnde reeds op zichzelf een soort 'samenleving' of binnen de terminologie die Bataille in zijn eerste *Sociologie*-college vastlegt — een "samengesteld wezen".⁴ Juist het feit dat elk elementair zijnde op zichzelf reeds als een socialiteit moet worden gedacht, heeft een beslissende weerslag zowel op de manier waarop dit zelfstandige statuut van het zijnde, genaamd 'samenleving', moet worden gedacht, als op de wijze waarop men in het algemeen een zijnde en het zijn zonder meer dient te begrijpen.

Bataille denkt de samenleving als een samenstelling van elementen, maar niet - zoals reeds bleek - zonder de volgende restricties : de afzonderlijke elementen zijn op hun beurt ook weer 'samengestelde wezens', en de samenstelling van het grotere geheel

4. Alle zijnden zijn gevormd als een verzameling van elementaire delen, maar Bataille reserveert de term "être composé" voor samenstellingen die de aard van hun onderdelen grondig modificeren en zo een hecht geheel vormen; de term "amas" reserveert hij voor losse verzamelingen. Zie onder meer §3 uit die eerste lezing : "Zo kom ik ertoe over opeenhoppingen [amas] te spreken als het gaat over een samenvoeging die de delen waaruit ze zijn samengesteld niet modificeren, en van "samengestelde wezens" als het gaat over atomen, cellen of elementen van dezelfde orde" (OC.II 295).

modificeert op grondige wijze deze van de afzonderlijke elementen. Zo is de mens op zichzelf een 'samengesteld wezen', en vormen hij en andere gelijkaardige wezens op hun beurt een 'samenleving'. Wat nu zowel de mensen als hun samenleving vorm geeft en bij elkaar houdt, is niet hun stabiele gestalte of structuur maar een altijd mobiele 'totaalbeweging', een 'mouvement d'ensemble' of 'mouvement communiel'. Dit soort 'bewogenheid' is *uitwendigtm* opzichte van de bewogenheid van de afzonderlijke leden en houdt hen als het ware van buitenaf samen. Het zijn niet de leden die door hun wil en inzet de samenleving vormen, het is een op zich bestaande sociale 'totaalbeweging' die de wil van eenieder aangrijpt, grondig modificeert en hen allen tot een eenheid, een 'zijnde op zich', aaneensmeedt. Op het meest basale, 'metafysische' niveau gaat de socialiteit daarop terug, wat voor Bataille tegelijk inhoudt dat het fundamentele zijnsprincipe van elk wezen louter socialiteit, want 'totaalbeweging', is. Zij is wat men in een klassieker jargon de 'ziel' van een zijnde zou noemen. "Het is deze totaalbeweging, en alleen deze", zo laat hij zich ergens ontvallen, "die met onze dood ophoudt te bestaan".⁵ Daaraan voegt hij onmiddellijk de volgende, op het eerste gezicht enigmatische zin toe: "Er zou geen reden meer zijn — zo men mij wil volgen — om van het leven te spreken als van een principe."

In deze frase, die verder in zijn lezing geen volledige uitwerking kent om de eenvoudige reden dat de tekst ervan niet bewaard is, ligt ons inziens toch de grond van die 'mouvement d'ensemble'. Uit die zin is af te leiden dat het 'mouvement d'ensemble'-principe, als 'ziel' van de zijnden, nog iets anders is dan hun levensprincipe, en sterker nog: dat zoiets als een levensprincipe niet zou bestaan. Zonder dat Bataille dit uitdrukkelijk zo formuleert, zou men kunnen zeggen dat de totaal beweging bijgevolg een soort *doodsprincipe* introduceert. Tot die conclusie zullen we inderdaad komen, al zullen de elementen waarop wij steunen op het eerste gezicht de tegenovergestelde richting lijken uit te wijzen.

Paradoxaal genoeg zou men immers kunnen stellen dat voor Bataille de 'mouvement d'ensemble' geen levensprincipe is, juist omdat zoiets als 'dood' voor hem helemaal niet bestaat. De totaalbeweging is geen principe dat vanaf een bepaald niveau binnen de levenloze organismen het leven introduceert, omdat voor dit soort denken het levenloze een onbestaande categorie is, net zo min als het zoiets als een leeg, neutraal 'niets' zou kennen. Binnen een wereld zoals Bataille die concipieert, is het in feite onmogelijk dat er op een of andere manier ergens *niets zou zijn*.⁶ Het 'niets' is voor hem immers niet zonder meer niets, maar - zeer Hegeliaans opgevat - de *negatie* die de hele werkelijkheid voortdurend in beweging houdt. De dood is niet radicaal levenloos, maar juist het excessief principe van de levende werkelijkheid. Met de dood lost een zijnde niet op in het niets, maar gaat het enkel en alleen over tot een toestand van ontbinding: een zijnde valt uit elkaar omdat de 'mouvement d'ensemble', die het

5. OC.II 363 (lezing van 2 april 1938). Zie ook de lezing van 20 november 1937 (OC.II 299) en zijn lezing voor de *Société de psychologie collective* van 17 januari 1938 (OC.II 286).

6. Het universum van Bataille kent dus niet zoiets als een lege ruimte of een *vacuüm*. Dit heeft het gemeen met het Aristotelische universum van de antieke en middeleeuwse fysica, en daarin verschilt het radicaal van een Newtoniaanse fysica, in wiens Euclidisch wereldbeeld de lege ruimte essentieel ook buiten het universum moet gedacht worden. Onze spontane, 'moderne' weerstand tegen de vaak oneigentijds aandoende Bataillaanse 'fysica' gaat onder meer daarop terug.

aaneensmeedt, er is uitgevaren; omdat m.a.w. de zinding, die van de disparate elementen waaruit het bestaat een eenheid maakt, totaal door het zijnde heen is gegaan en het achter zich gelaten heeft.

Batailles denken erkent geen levensprincipe, omdat hij aan *alles* leven toekent. Er is voor hem geen onderscheid tussen levende wezens en dode materie. Zelfs de kleinste elementaire deeltjes leven. In principe — al wil hij daar niet voor door het vuur gaan — mag men deze voor hem zelfs een bewust leven toeschrijven (OC.II 299)⁷ Het is niet het 'leven' dat als zijnsprincipe de rangorde binnen de zijnden regelt. Zo wil het bijvoorbeeld een klassieke visie: eerst is er dode materie, dan levende wezens en als hoogste vorm van levende wezens diegene die bewustzijn kennen; kroon op die rangorde vormt dan de mens. Bij Bataille is het anders: alles is leven, en wat onder de zijnden verschillende gradaties teweegbrengt, is het principe van de 'mouvement d'ensemble': elementaire deeltjes klitten aaneen tot 'atomen', die op hun beurt tot 'moleculen', zo tot 'cellen' en 'organismen' en tenslotte tot 'samenlevingen' aaneengeklit worden. Telkens gaat die 'mouvement d'ensemble' verder in zijn fundamenteel 'socialiserende' act en vormt zo steeds meer complexe 'samengestelde wezens'.

Toch houdt dit niet in dat die 'mouvement d'ensemble' een teleologisch principe zou zijn en dat die totaalbeweging op een bepaald einddoel zou afstevenen. Als principe dat elementaire delen tot een eenheidswezen aaneensmeedt, neigt die beweging er ook toe de bereikte eenheid opnieuw *te buiten* te gaan. Pas in dit opzicht kan men de 'mouvement d'ensemble' het statuut van een *doodsprincipe* aanmeten. Het is een beweging die essentieel tot *voorbij* het levensbehoud van het organisme gaat; het drijft de spanning, waardoor een (samengesteld) organisme bij elkaar gehouden wordt, op tot het punt waarop dit organisme gaat barsten. De kracht die het wezen tot een eenheid samenbindt, brengt het tegelijk ook tot ontbinding. Het principe dat aan de basis van een samengesteld organisme ligt, gaat *jenseits* van die specifieke samenstelling en doet deze op die manier uiteenvallen. Wat daarbij verloren gaat, is noch die kracht, noch het leven (dit zet zich, zij het totaal anders gemodificeerd, verder in de elementen waarin het ontbindt), maar enkel het eenheidswezen, dat daarom essentieel als vluchtig, vergankelijk en eindig moet worden beschouwd.

De 'mouvement d'ensemble' is dus het eenheidsprincipe van elk zijnde en geeft aan dat alles wezenlijk sociaal is. De samenleving is in die fundamentele, 'metafysische' socialiteit gegrond en dankzij die 'mouvement d'ensemble' een 'zijnde op zich', een zelfstandige 'totaliteit'. Maar tegelijk tracht dit concept van 'totaalbeweging' ook de eindigheid van de samenleving te bevatten: de kracht die haar tot een totaliteit aaneenbindt, is in wezen een *transgressieve*, *excessieve* kracht en brengt haar dus tegelijk tot ontbinding. De samenleving is, net als elk zijnde, in wezen gespannen op wat haar ontbindt, op haar dood: zij is essentieel eindig.

7. Met deze haast ongerijmde gedachte wil Bataille hoegenaamd niet de onsterfelijkheid van de geest propageren, maar precies het tegenovergestelde: het is niet de geest die onsterfelijk is, het is enkel het dodelijke, excessieve leven zelf dat nooit ophoudt te bestaan. Wat nooit zal vergaan, is in zekere zin de dood zelf, de ontbinding als principe van elke binding. Bataille staat er niet afkerig tegenover aan de elementaire deeltjes een bewustzijn toe te schrijven, omdat dit impliceert dat dan ook het menselijk bewustzijn zich in zijn zelfverstaan niet aan de ontbindende, 'sterfelijke' tendens van de "mouvement d'ensemble" kan onttrekken.

«Sociologie sacrée»

Het instrumentarium en de uitwerking van deze *metafysische* fundering van de socialiteit mag ons nu wat vergezocht of vaak zelfs onhoudbaar overkomen, de traumatische crisistoestand waarin mens en samenleving in de jaren dertig echter verzeild waren geraakt, dwong het denken ertoe zo ver en zo diepgaand mogelijk te gaan zoeken en alles aan een niets ontziende herbevraging te onderwerpen. De *ontvoogding van de massa's* in de loop van de 19de en het begin van de 20ste eeuw maakte inderdaad het besef onomkeerbaar dat de samenleving een aparte, vaak grillige en oncontroleerbare grootheid is, dat m.a.w. het sociale een eigen 'totaliteit' op zich vormt. In dit inzicht meende men een houvast te mogen vinden om de sociale cohesie, die door de burgerlijke, fundamenteel asociale mentaliteit tot ontbinding dreigde over te gaan, alsnog te herstellen. Revoluties waren immers niet uit de lucht en meerdere totalitaire tendensen (fascisme, communisme) boden zich aan om de eigenheid en het totaliteitskarakter van het sociale effectief in realiteit om te zetten. Zonder dit daarom altijd in een begrippelijk kader te kunnen vatten, merkte men ook duidelijk dat daarin iets excessiefs aan het werk was.

Juist dit in het oog springende en gevaarlijk complexe gegeven van het toenmalige sociale "totaalfenomeen"⁸ dwingt Bataille ertoe daarin de toegangspoort te zoeken tot wat bij de moderne mens en bij de mens in het algemeen op het spel staat. De totaliteitstendens die zich zo manifest in het sociale fenomeen opdringt, brengt hem ertoe de hypothese van die 'totaalbeweging' op het niveau van een zijnsprincipe naar voren te schuiven en in haar consequenties te analyseren. Een studie van het sociale kan zich in zijn ogen dan ook niet tot een deelaspect van de werkelijkheid beperken; zij moet daarentegen doorstoten tot en uitgaan van de totaliteitstendens die er op het meest fundamentele zijnsniveau werkzaam in is. Zijn 'sociologie' is derhalve niet zonder meer een wetenschap onder andere wetenschappen. Integendeel, het sociale is een 'totaalfenomeen' en vereist dan ook een soort totaalwetenschap.⁹

Wanneer Bataille zijn sociologie als 'sacrée' naar voren schuift, verwijst hij op de eerste plaats naar het totaal karakter van haar object. Meer specifiek echter noemt hij zijn sociologie 'sacraal' wegens het radicaal *uitwendige* karakter van deze totaalbeweging die elke zijnseenheid, en in het bijzonder de samenleving, kenmerkt. Bij de menselijke samenlevingen vertoont die totaalbeweging immers een welbepaalde structuur waarvoor de religieuze sociale ordening als paradigma kan dienen. Waar het sociale in zijn globaliteit teruggaat op het meest basale zijnsprincipe, nl. de 'totaalbeweging', zal de aard van die fundamentele 'beweging' onmiskenbaar en overduidelijk aan het licht komen in fenomenen van religieus sociale aard. Pas de religieuze sociale ordening geeft daarom ten volle toegang tot de structuur van het fundament van de socialiteit zonder meer.

Omdat de religie in onze cultuur echter ontegensprekelijk in crisis is geraakt, moet hierbij meteen al een ernstige restrictie worden gemaakt. Zoals zal blijken, kwam alleen

8. "Phénomène totale", term die Bataille van Marcel Mauss overneemt, maar waaraan hij, door hem te interpreteren vanuit zijn concept van "mouvement d'ensemble", een groter gewicht geeft (zie OC.II 365).

9. Zie onder meer Batailles voetnoot bij de titel van *L'apprenti sorcier* (OC.I 523, hier vertaald als *De leerling-tovenaar*). Waar de wetenschap de werkelijkheid in deelgebieden uit elkaar haalt, kan de sociologie moeilijk anders dan er een kritiek van zijn.

vroeger, in archaischer tijden, die totaalbeweging ten volle in de religie tot uiting en veel religie zelfs wezenlijk met de uiting ervan samen; nu echter kan de structuur van die totaalbeweging nog slechts uit een aantal vage religieuze restanten afgeleid worden, alsook uit wat heden ten dage nog aan archaische religieuze culturen bestaat. De hele crisis van de huidige socialiteit gaat volgens Bataille dan ook in laatste instantie terug op die teloorgang van de religie, op het uit het zicht geraakt zijn van het uitwendige karakter van de totaalbeweging. Een 'sociologie sacrée' heeft dan ook allesbehalve een louter theoretische functie; als herontdekking van de uitwendigheid van wat de socialiteit vorm geeft, kan zij actief bijdragen tot een oplossing voor de huidige traumatische impasse waarin de moderne socialiteit is terechtgekomen.

Bemiddelde socialiteit

Gaan we kort na hoe Bataille die totaalbeweging in de menselijke samenlevingen concipieert.

We zien al dat die totaalbeweging essentieel *uitwendig* was aan de organismen die ze aan elkaar smeedt. Bij samenlevingen van 'lagere' wezens is dit nog niet meteen duidelijk merkbaar, maar wel reeds bij dieren : de meeste soorten vormen kudde rond een bepaald object (bv. een nest) of rond één geprivilegieerd exemplaar uit hun midden (bv. een koningin bij de bijen). Wat hen tot een totaliteit aaneensmeedt, is niet een loutere onderlinge aantrekking maar een aantrekking die op een uitwendige objectpool gericht is.¹⁰ Dit verklaart ook waarom niet alle dieren van een zelfde soort unaniem samengaan, maar 'geïndividualiseerde' kudden vormen, die elkaar bij gelegenheid zelfs naar het leven kunnen staan. De verborgen basale uitwendigheid van hun socialiteit vertaalt zich hier reeds in een reële sociale uitwendigheid tegenover elkaar.

Bij menselijke samenlevingen, die evenzeer 'geïndividualiseerd' zijn, is de structuur complexer. De leden ervan voelen zich niet probleemloos en *onmiddellijk* tot een centrale kern aangetrokken : wat hen aantrekt en zo tot gemeenschap vormt, stoot hen tegelijk ook af. Hun samenleven gaat nooit op een enkelvoudige, *onbemiddelde* aantrekking terug, maar wordt door een onophefbare middenterm doorkruist. De centraliserende totaliteitstendens, die hun samenzijn in stand houdt, wordt in een zelfde beweging opgeschort doordat de centrale aantrekkingspool tegelijk object van afkeer is. Het is alsof de menselijke samenleving er weet van heeft dat de totaliteitstendens die haar mogelijk maakt, haar tegelijk te buiten zal gaan en haar dood zal betekenen : voor dit dodelijke aspect van wat haar bijeenhoudt, deinst zij - terwijl zij het toch in haar centrum vereert - in heilige huiver achteruit. Precies deze tegenstrijdige structuur van de 'mouvement d'ensemble', en de manier waarop de samenleving zich daartegenover verhoudt, tracht Bataille te bevatten in het concept van het 'sacrale'.

Het *bemiddelde* karakter van de kern waarrond de samenleving zich structureert, zorgt ervoor dat deze niet meer in één enkel object vast te leggen is, maar een "complex" (LCS 209) betreft of "een geheel van objecten, plaatsen, overtuigingen, personen en handelingen" (OC.II 310; 326; 336), die alle onder invloed van die *aantrekking* en

10. Voor de discussie die Bataille daarover met voornamelijk Rabaud voert : zie zijn lezing van 22 januari 1938 (OC.II 308-310).

afstoting voortdurend aan verandering en vernieuwing onderhevig zijn. Omwille van deze specifieke, door de dood getekende modificatie, die al deze elementen ondergaan wanneer ze het centrum van een socialiteit gaan vormen, noemt Bataille ze 'sacraal'.

Niet alleen in het centrum krijgt de uitwendigheid van de socialiteit gestalte; ook in de periferie laat die zich voelen, maar dan niet in een complex van objecten, handelingen, overtuigingen e.d., maar in een uitbundige lach. Wanneer bijvoorbeeld een zaal in lachen uitbarst, wordt er - zij het plots en vluchtig - een sociale band gerealiseerd die duidelijk niet vanuit de individuen zelf komt maar hen als het ware van buitenaf 'aanstekelijk' in beroering brengt. Dat 'buiten' wordt vaak door een centrale figuur gevormd die in die lach tot een nulliteit wordt gereduceerd. In de tot niets teruggebrachte figuur waarmee men lacht, wordt het dodelijk excessieve karakter duidelijk van wat de mensen samenhoudt. In tegenstelling echter tot de tragische affirmatie van de dood bij religieuze rituelen, wordt bij de lach dit dodelijk 'komische' weggelachen.

De menselijke samenleving is dus in de eerste plaats 'sacraal' omdat ze door dit soort 'mouvement d'ensemble' geconstitueerd wordt, maar ook omdat ze die dodelijke uitwendigheid expliciet binnen haar beeldcultuur een centrale plaats moet geven. De menselijke samenleving heeft er op een of andere manier weet van dat zij, door wat haar aaneensmeedt, tegelijk ook ontbonden zal worden; zij weet dat het paradoxaal de ontbinding is die haar samenbindt en zij wil op bewuste wijze voor haar en haar leden die paradox centraal stellen in een ritueel bewaakte 'sacrale kern'. Die sacrale kern maakt zowel het doodsprincipe dat aan de basis van de samenleving ligt operationeel (door het in zijn ontbindende kracht naar voren te brengen), als dat zij juist het onvermijdelijk noodlottige van dit doodsprincipe tot uiting brengt. Op die wijze weet zij zowel dit noodlot te bezweren als het onherroepelijke ervan te affirmeren.

Wat dan ook centraal staat in een menselijk samenleven is de dood en alles wat met dood en ontbinding te maken heeft: "menstruatiebloed, het rotten van lichamen" (OC.II 316), offermoord en dergelijke. De meest basale drijfveer die mensen samenbrengt, gaat voorbij hun individueel zelfbehoud, doet in laatste instantie zelfs hun individuele begrensdheid teniet en levert hen over aan een dodelijke eenheid waarin zij als individuen verdwenen zijn.¹¹ Het is wel degelijk die dodelijke sociale neiging die een maatschappij samenhoudt, maar dan enkel en alleen omdat de mens er tegelijk ook voor terugdeinst: de menselijke gemeenschap is maar mogelijk omdat ze ook *niet* gerealiseerd wordt, omdat haar deelnemers hun sociale drijfveer tegelijk geremd weten. De socialiteit is altijd ook gebouwd op een angst voor het sociale, voor het dodelijke dat een werkelijke gemeenschap voor de particuliere individuen betekent. Pas als religieus *taboe* is de 'mouvement d'ensemble' in staat de gemeenschap een meer dan vluchtig bestaan te geven; enkel een (religieuze) angst voor het sociale is in staat aan het sociale een zekere bestendigheid te geven.

De religie valt voor Bataille evenwel niet louter samen met die taboeërende functie. Zij verdringt niet louter het doodsprincipe dat aan de samenleving ten grondslag ligt en waardoor het verdrongene operationeel gemaakt wordt. Tegelijk (en in dit 'tegelijk'

11. Vandaar de paradigmatische rol die de erotische gemeenschap heeft. Zie paragraaf XI van *L'apprenti sorcier*, getiteld: *Le monde vrai des amants* (OC.II 531-532).

ligt zowel het gewicht als het probleem van Batailles religie-opvatting) houdt zij de samenleving open op dit taboe *als* taboe : zonder de verdringing op te heffen, toont zij het verdrongene. Zij dwingt de gemeenschap zich zowel van het verdrongene als van de noodzaak van de verdringing 'bewust' te zijn. Religie is voor Bataille een manier waarop de samenleving haar constitutieve *eindigheid op* heldere, onverbloemde wijze voor zich stelt. Zij opent de samenleving op het radicale *buiten* waardoor ze samengehouden wordt; zij doet haar dus voeling houden met die eigenaardige 'sfinx' die de samenleving op *unheimliche* manier op de huid blijft zitten.

III. SAMENLEVING, TRANSGRESSIE EN GEWELD

Offer

Paradigma voor de religieuze affirmatie van de sociale eindigheid is het offer; daar breekt het uitwendige karakter van de 'mouvement d'ensemble' in een niet mis te verstane duidelijkheid compromisloos door. In een beweging die de wetten van het normale verregaand te buiten gaat, wordt de ontbinding, waarop de socialiteit uitloopt, uitdrukkelijk in het centrum van de gemeenschap geplaatst als iets waartoe zij aange trokken wordt en er tegelijk in heilige huiver voor terugdeinst. Toch heeft dit excessieve offer hier niet de functie om allen tot misdaad of transgressie aan te zetten. Het wil juist eerder de onmogelijkheid daarvan in beeld brengen; het afstotelijke dat het beeld - bewust of onbewust - in zich draagt, verhindert immers dat het louter tot *voorbeeld* gereduceerd wordt. Precies in zo'n vergeefse voorstelling wordt aan de eindigheid van de gemeenschap - zij het maar even - de kans gegeven in het licht te treden. In dit opzicht vervult het offer dezelfde functie als de tragedie, waar de eindigheid van de mens - ook daar steeds in zijn sociale context — in al zijn onaannemelijke hardheid voor het voetlicht treedt. Ook de niet-gedramatiseerde 'sacrale' voorwerpen, die in wezen op iets afstotelijks en verwerpelijks teruggaan, zijn transgressieve beelden van die (essentieel sociale) eindigheid.

Voor Bataille reikt het offer, en het sacrale in het algemeen, evenwel verder dan het loutere voorstellingsniveau. Als ruimte waar pure verspilling hoogtij viert, geeft het sacrale aan die onstuimige totaalbeweging, die binnen de samenleving opgehoopt en gestremd blijft, de kans zich excessief te ontladen. Ook binnen de profane sfeer komen daardoor krachten los, die de stagnerende socialiteit opnieuw wat leven inblazen en op de samenleving in haar geheel een verjongende invloed hebben. De keerzijde hiervan is evenwel dat een offer de totaliteit van het sociale vervaarlijk op het spel zet : het dreigt de samenleving fataal aan zijn losgebarsten excessieve krachten uit te leveren. Daarom is het offer, ondanks zijn radicale, misdadige transgressie, niet exhaustief tot een verspillingsdaad terug te brengen. Nog binnen de destructieve sacrale ruimte zal de ontbinding, waarin die verspillende totaalbeweging alles doet terechtkomen, gaandeweg opnieuw 'gebonden' worden. De *aantrekking*, die zich in het sacrale ritueel te buiten was gegaan en er haar dodelijke grens had overschreden door het object waar ze naar uitging tot ontbinding te brengen, zal zich - in een huiver voor die ontbinding - opnieuw door een (*afstotelijk*) heilig object laten gebieden. Binnen de sfeer van het

heilige wordt wat aanvankelijk *links* sacraal was (het afstotelijke) na verloop van tijd een *rechtse* sacraliteit, d.i. voorwerp van verering en ontzag (OC.II 329 ev.). Op die manier houdt het offer in al zijn vernieling tegelijk de destructieve krachten tegen en weet het zo de sociale totaalbeweging *binnen* de grenzen van de samenleving te houden.

Deze houding van de religieuze transgressie tegenover de excessieve 'mouvement d'ensemble' die zij in het licht wil stellen, komt dus neer op een soort *bezwering* ervan en daarin is meteen de kern van haar problematisch karakter aan te wijzen. Zij geeft enerzijds aan dat de socialiteit leeft van een sociale ontbinding en beklemtoont in dit opzicht de verwantschap tussen wet en misdaad of tussen orde en chaos, waarbij ze telkens het primaatschap van misdaad en chaos in het licht stelt: de kracht waarmee de misdaad verboden en bestreden wordt, is immers in wezen evenzeer een misdadige, excessieve kracht. Maar dit neemt anderzijds niet weg dat in de religie die misdaad en die chaos wel degelijk worden bezworen en omgesmeed tot principes van wet en orde. Enerzijds wordt het sociale (d.i. de totaalbeweging) er dus radicaal en dodelijk verspild, anderzijds levert die verspilling zelf de energie voor een instantie die haar afremt en bezwerend binnen de perken houdt. Het offer dat de grenzen van de samenleving te buiten gaat, moet - als ritueel waarin het radicaal problematische van de eindigheid aan het licht komt — haar tegelijk binnen haar eindige grenzen houden.

Nu is het er de religie essentieel om te doen tussen deze beide - de verspilling en de bezwering ervan - een wederzijdse, nooit op te heffen wanverhouding te bevestigen. Zou de relatie tussen verspilling, misdaad en geweld enerzijds en de religieuze bezwering ervan anderzijds *geen* wanverhouding meer zijn die in laatste instantie in het voordeel van misdaad en geweld uitdraait, dan zou de bezwering zelf haar eindig karakter verliezen. Zij zou zich dan de oplossing wanen voor de gewelddadige excessiviteit die in de samenleving te ontwaren is en daardoor uit het oog verliezen dat die oplossing zelf door een excessieve 'mouvement d'ensemble' gedragen wordt. Zo'n oplossing zou het excessieve ongemerkt en dermate binnen de samenleving opgesloten houden dat dit op de duur enkel nog een uitweg kan vinden in een alles vernietigende catastrofe. Het excessieve, gewelddadige van de 'mouvement d'ensemble' is immers onuitroeibaar; van dit axioma gaat Bataille uit. Een bezwering die dit toch denkt te kunnen uitroeien of totaal beheersen, behoudt en koestert het alleen maar; een (machts)instantie die zo'n bezwering uitspreekt, kan er dan ook enkel nog gewelddadiger door worden.

De reden waarom de moderne samenlevingen ondanks alle Verlichting kruivaten van geweld zijn geworden die de mensheid op universele schaal dreigen te verknechten, is voor Bataille vooral te zoeken in die miskennis van de eindigheid van het sociale en dus in het verdwijnen van het tragische, religieuze bewustzijn. Voor dit verdwijnen zal eigenaardig genoeg uitgerekend een religie verantwoordelijk zijn, meer bepaald de christelijke, en dit omdat ze het tragische bewustzijn, dat nochtans ook de *conditio sine qua non* van haar eigen sacraliteit is, van binnen uit heeft uitgehold.

Voor we Batailles analyse van de macht en de beslissende invloed erop van het christendom van naderbij bekijken, is het misschien goed nog eens terug te komen op het gewaagde en precaire van een tragische religiositeit. De tragische, sacrale bezwering van de transgressie moet dus, in naam van de transgressie, ook zichzelf als bezwering te buiten gaan, anders grijpt ze naast de eindigheid van het sociale die ze juist naar

voren wil brengen. De religie zal daardoor gedwongen worden zowel haar linkse transgressie als haar rechtse consolidering van het sociale ook op hun beurt nog eens te buiten te gaan, d.w.z. ook deze in hun onmogelijkheid te affirmeren. Pas in de erkenning van zowel de noodzaak als de noodlottige onmogelijkheid van de religieuze transgressie, zal de samenleving haar eindigheid, d.i. haar onvermogen om haar eigen einder in te sluiten, kunnen affirmeren. De religie kan dus de noodlottige, tragische paradox die ze in het hart van het sociale ter sprake moet brengen, in principe niet oplossen. Integendeel, zij moet juist de onoplosbaarheid daarvan uitdrukkelijk in het licht stellen.

De vraag is dan hoe de samenleving met zo'n onoplosbaar problematische socialiteit nog een stabiel karakter kan verkrijgen. Hoe is daar m.a.w. zoiets als 'macht' mogelijk ?

Macht

Maar - zo kan men diezelfde vraag ook stellen - hoe zou zonder macht een samenleving ooit mogelijk kunnen zijn ? Hoe zou een samenleving, gefundeerd op zo'n grillige 'mouvement d'ensemble', ooit anders dan met een sterke macht kunnen bestaan ? Juist omwille van het onoplosbaar problematische van de samenleving zal er onvermijdelijk altijd zoiets als macht zijn en heeft men er alle voordeel bij zich bewust te zijn van de noodzaak ervan én van het noodlot dat erin schuil gaat.

Zoals we hierboven aantoonde, bestaat het problematische van de sacrale socialiteit erin dat de transgressie er niet enkel op voorstellingsniveau gerepresenteerd wordt, maar dat zij tegelijk en effectief de transgressieve krachten in en door een rituele bezwering ontketent. Het offer en vooral degenen die het offer uitvoeren zullen dus enerzijds de losgelaten ontbindende krachten op zich nemen en zo in toom houden, maar het is anderzijds niet ondenkbaar - en zelfs logisch - dat die krachten zo nefast op hen zelf gaan inwerken dat ze eronder moeten bezwijken. Het wankele evenwicht tussen aantrekking en afstoting, dat de offeraar precies in die hoedanigheid dient te bevestigen, spat dan als het ware uiteen, en de aantrekking tot het dodelijke centrum van de samenleving wint het even van zijn afstotingskracht. De voorbeelden zijn legio waarbij de offeraar op gezette tijden door de deelnemers aan het ritueel zelf geofferd of verminkt wordt, iets wat altijd gepaard gaat met een regelrechte explosie van sociale chaos. Om dit laatste te voorkomen en ook om zichzelf van de nefaste gevolgen van het priester-koningschap te vrijwaren, zal de religieuze verantwoordelijke, naast de sacrale (taboeërende) kracht ('force sacrale') die van hem uitgaat, ook nog een *militair gezag* ('puissance militaire') installeren. Dit 'militaire' is een puur functioneel aanwenden van het geweld, dat een 'mouvement d'ensemble' eigen is, en staat louter in dienst van het levensbehoud van de machthebber. Het is dus in wezen van elke 'religiositeit' verstoken.

Dit militaire gezag, dat als dusdanig een miskenning is van het 'uitwendige', fundamenteel onhandelbare karakter van de 'mouvement d'ensemble', weet echter niet in te haken op de complexe sociale bewogenheid van aantrekking en afstoting, en zal zich dus binnen de samenleving nooit op eigen kracht kunnen handhaven. Een samenleving kan niet louter 'militair' bij elkaar gehouden worden; de macht die haar regeert, kan dus nooit louter 'militair' zijn. In dit perspectief definieert Bataille de *macht* ('le pouvoir') dan ook als het samengaan van sacrale *kracht* en militair *gezag* in één

instantie of één persoon (OC.II 342). In de macht installeert zich een behoudsgezind gezag dat tegelijk op de tegenstrijdige, sacrale fascinatie voor verspilling en exces is gefundeerd.

Macht is dus noodzakelijk. Zonder haar kan de 'mouvement d'ensemble' niet voor een min of meer stabiele samenleving instaan. Maar zij is in die hoedanigheid ook een "verwording en *vervreemding* van die totaalbeweging" (OC.II 343). Het excessief, verspillend karakter ervan, dat in tragedie en offer een uitweg vindt, wordt er behoudsgezind aangewend en stremt daardoor de beweging die een samenleving in werking houdt. Het noodlottige van de macht is er dus paradoxaal in gelegen dat zij het noodlot dreigt te verdonkeremen: zij wekt de illusie de excessieve totaalbeweging volledig functioneel te kunnen aanwenden, de eindigheid van de samenleving in zichzelf te kunnen doen sluiten en deze op die manier oneindig te maken. Maar de noodlottige buitenissigheid van wat de mensen samenhoudt, is nu eenmaal niet op te heffen en elke poging daartoe schort de uitbarsting ervan alleen maar op, een uitbarsting die er daarom hoe langer hoe urgenter en groter door zal worden.

Van de macht moeten dus twee vormen van geweld uitgaan die nooit totaal harmonieus op elkaar inspelen. Naast haar functioneel, militair geweld moet van haar tegelijk iets van de fascinerende, aantrekkelijk-afstotelijke glans van het sacrale uitgaan. Hoe religieus ook, de macht is nooit tot religie te reduceren, net zomin als religie ooit totaal onder de vleugels van de macht mag komen te liggen. Die religie moet juist het *on*harmonische van dit dubbele geweld-aspect van de macht in het licht stellen. De religie moet aangeven dat het ('militair', behoudsgezind) geweld van de macht op excessieve nietigheid gebaseerd is; dat de slagkracht van haar daden, die de misdaden van het exces in bedwang houden en operationeel maken, van nergens anders dan van bij die misdaden komt. Zij moet die misdadigheid in zijn afgrondelijke nuttelosheid affirmeren: de misdaad is niet de *ware* daad maar de *waarheid* van elke daad, namelijk dat geen daad (zelfs niet een misdaad) aan de waarheid die hij pretendeert te zijn, kan toekomen.

De macht, die het exces en het sacrale functioneel aanwendt, zal zich dus op haar beurt, in naam van die sacraliteit, ook te buiten gaan. Pas dan toont ze zich in haar *soevereine* gestalte, tenminste — en dit is essentieel — als zij daarbij de nuttelosheid en het radicaal verspillende van die transgressie affirmeert. In de religie zal de macht én als 'machtige misdaad' erkend worden én als misdaad die niet aankomt, die nergens heenleidt, en dus ook de macht in dit nutteloze *niets* dreigt mee te sleuren. De religie erkent de macht als fundamenteel 'corrupt', d.i. terend op wat de samenleving in ontbinding brengt; maar in plaats van die 'corruptie' aan te klagen, bevestigt ze de macht juist als middel tegen die corruptie, maar dan wel niet zonder haar te dwingen het gratuite, het bodemloos nutteloze van die corruptie openlijk te bevestigen.

Wat volgens Bataille een samenleving op het meest basale niveau aaneenbindt, is niet een gehoorzaamheid aan wet en gezag, ook niet een loutere overtreding van die wet, maar een in de transgressie daarvan gefundeerde *macht*, die het ('militaire') gezag dat zij uitstraalt (haar aantrekkingskracht) met haar (sacrale) afstotelijkheid gepaard laat gaan. Zo wordt de samenleving zowel op een transgressie opengehouden als ertegen beschermd. Dit samengaan van aantrekking en afstoting, van ontzag voor de wet en

overtreding ervan, moet in principe voortdurend op een *wan*verhouding uit zijn : daarin ligt de taak van de religie. In dit conflictueuze samengaan zal het christendom op subtiële wijze een wig drijven, juist door elke vorm van wanverhouding tussen beide op te heffen. Zo'n opheffing zal een *oneindige* socialiteit mogelijk maken, die - zonder dat men het goed beseft — deze sacrale kracht tot in het oneindige zijn excessief nefaste werking zal gunnen.

Een 'geslaagde transgressie

Net zoals de archaische cultuur stelt ook de christelijke in het machtscentrum van de samenleving een misdaad centraal : een *linkse* sacraliteit (het huiveringwekkend lichaam van een gefolterde en vermoorde) wordt er *rechts en* zo object van verering (Zoon van God). In de fascinatie voor dit 'misdadige' beeld houdt de samenleving zich open op haar *buiten* en bevestigt zo de *uitwendigheid* van haar socialiteit; in de huiver voor dit beeld schrikt ze er tegelijk voor terug om haar eindigheid ook effectief te overschrijden en zich zodoende te ontbinden. Het is voor Bataille dan ook niet zozeer de voorgestelde inhoud die het christendom tot een breukmoment in de religieuze geschiedenis maakt, maar wel de sociale functie die het aan die voorstelling toeschrijft. De leden van de gemeenschap worden er immers niet geacht zich te identificeren met de offeraar die — wezenlijk misdadig — de grens overschrijdt, maar enkel met het slachtoffer van de transgressieve misdaad (OC.II 344-346). De lijdende aan het kruis toont ons - zo wil het christendom het - niet een ontbinding die wij (namelijk onze 'mouvement d'ensemble') in onze misdadigheid hebben ontketend, maar de ontbinding van iemand die ons van misdadigheid, zondigheid en ontbinding verlost.

Het christendom maakt dus de transgressie hoegenaamd niet onmogelijk, maar juist volmaakt *mogelijk*. Het gaat ervan uit dat die transgressie niet in een ontbinding maar in een eeuwige 'binding' uitmondt. In plaats van tot een erkenning van de eindigheid te leiden, realiseert het christendom een (ook sociale) *oneindigheid*. De bemiddeling van de 'mouvement d'ensemble' verliest zo zijn uitwendig karakter en wordt het *inwendig* principe voor een eeuwige samenleving. Op die manier is het dubbelzinnige en problematische, dat de religie eigen is, uit de weg geruimd. Haar bezwering is volmaakt en effectief geworden: zij put niet meer uit een onophefbare misdadigheid, maar werpt die in het reële niets als een kwaad dat er eigenlijk niet zou mogen zijn en er in de grond ook niet is. Het kwaad wordt integraal aan de verantwoordelijkheid van de mens toegeschreven en daarom gezien als iets dat door hem, met de hulp van de Verlosser, naar de plaats kan worden gedreven waar het thuishoort : nergens.

Door de religie verregaand te moraliseren heeft het christendom, paradoxaal genoeg, de schuld van de mens weggenomen. In christelijk perspectief behoren schuld en misdaad niet meer essentieel tot het mens-zijn; het zijn in wezen nooit meer dan (zij het spijtige) bijkomstigheden : dingen die niet zouden mogen zijn. De tragische religie daarentegen gaat uit van een schuld die niet te delgen is. De mens weet daar dat de misdaad onophefbaar tot de orde van het zijn behoort, omdat hetgeen hem en zijn samenleving mogelijk maakt een excessieve 'mouvement d'ensemble' is. Toch slaat de tragische mens daarom niet onverwijld aan het moorden. Integendeel, ook hij vreest de ontbinding waar die transgressie op uitdraait, maar omdat hij beseft dat alles leeft

van dit niet te verdragen, onuitroeibare en misdadige exces, neemt hij die misdaad *als misdaad* op zich; daarin bestaat zijn soevereine schuld.¹² In een essentieel riskante 'bezwering' bevestigt hij aldus de grondeloosheid van die misdaad, opent de samenleving op het *buiten* dat haar levendig maakt, en assumeert op die manier de nutteloosheid van zijn transgressie als zijn hoogste vrije daad.

In Batailles ogen heeft het christendom de mens dan ook niet alleen van zijn schuld maar ook van zijn vrijheid 'verlost'. Zijn onuitroeibare, maar tegelijk essentieel onmogelijke neiging tot transgressie is omgebogen tot een schuldige dienstbaarheid aan een ideale, eeuwige goedheid, die voorhoudt dat de schuld te vergeven is en dat de transgressie van het eindige (zondige, sterfelijke) niet nutteloos is, maar juist alle kans op slagen heeft. De oneindigheid waarop zijn bestaan en zijn samenleving nu opent, maakt hem voor eeuwig ondergeschikt aan een absolute 'meester', aan wie hij excessief en niet zonder het nodige geweld dienstbaar moet zijn. Het tragische bewustzijn heeft daarentegen door dat de enige 'meester', die de mens de vrijheid toestaat, de dood is: wie enkel hem boven zich erkent, is soeverein. Het is die soevereiniteit die het christendom, uit angst voor de eindige en grondeloze vrijheid, op God heeft overgedragen.

Fascisme

De gevolgen van deze christelijke socialiteit voor de ontwikkeling van de macht zijn — aldus Bataille — zeer nefast. Door het opheffen van de eindigheid wordt aan het functionele van de macht - d.i. zijn militair gezag - vrij spel gegeven. Gedragen door een oneindigheidsreligie, kan dit geweld zich nu verdoken maar ongeremd binnen een functionaliteit uitleven. De fundamenteel excessieve sociale 'totaalbeweging' kan nu niet meer excessief verspild maar enkel — even excessief — aangewend worden om de mensen in een horigheidspostie ten aanzien van een God of een ideaal te dwingen. Het geweld dat een samenleving aaneensmeedt, heeft nu een doel gekregen en kan niet meer door een excessief ritueel in zijn doelloosheid gesteld en ontladen worden.

Door het feit echter dat het christendom ondanks alles nog veel van een religie had, en het bijvoorbeeld in zijn beeld van de macht de koning als gemarteld en vermoord voorstelde, wist het gedurende haast twee millennia de volstreckte en algehele militarisering van de macht tegen te houden. In dit opzicht werd de fundamentele tendens die in de christelijke socialiteit stak, juist tot voltooiing gebracht door de kritiek die kerk en godsdienst vanaf de moderne tijden te verduren kregen. Pas de niet-religieuze samenlevingen realiseren de essentie van het christendom en miskennen de eindigheid door er een idee van probleemloze transgressie op na te houden (bv. de vooruitgangsidee). De macht van de moderne samenlevingen en haar emblemen hebben dan ook vaak enkel nog een 'militaire' connotatie. Bataille noemt hier onder meer als voorbeeld het symbool van het Italiaanse fascisme, de 'fasces', dat rechtstreeks naar het militaire facet van de Romeinse machtsbekleders verwijst (OC.II 345-346). Des te nefaster nog

12. Bataille heeft zelfs een poging ondernomen om vanuit dit tragische schuldconcept het (nochtans uit het christendom stammende) zondebegrip te denken. Zie daarvoor de zeer interessante discussie over de "zonde" die hij in 1944 met de toonaangevende intellectuelen van het toenmalige Parijs op touw heeft gezet. Cfr. OC.VI 39-63 voor de uiteenzetting die hij er gehouden heeft (*Le sommet et le déclin*) en OC.VI 313-359 voor de discussie.

slaagt de moderne militaire macht er zelfs in zich een religieus aureool aan te meten, door de nostalgie naar religie en christendom in haar eigen voordeel uit te buiten. In naam van zogenaamd 'sacrale' waarden weet een excessief behoudsgezinde macht het (tragisch) sacrale ongemerkt maar des te stilliger uit te bannen.

Langs het beeld van een gekruisigde God om, langs de hele reeks van geseculariseerde of nostalgische religieuze beelden om, is de 'sfinx' van het sociale zo goed als totaal verdrongen en staat de samenleving op het punt aan een pure (essentieel gewelddadige) functionaliteit, een 'militaire orde', te worden uitgeleverd, met name het fascisme. Dit is de vrees die Bataille aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog om het hart slaat. De onuitroeibare transgressie, die men eeuwen heeft proberen tegen te houden of in de sociale functionaliteit heeft proberen te integreren, staat op het punt in alle hevigheid los te barsten en in zijn geweld de verknechte mens meedogenloos met zich mee te sleuren.

Paradoxaal genoeg bestaat het fascisme dus juist in een verdringing van het geweld : het appelleert weliswaar aan het gewelddadige in de mens (en daarin bestaat voor Bataille zijn waarheidsmoment) maar het verdonkeremaant bij uitstek de grondeloosheid van het geweld door het tot instrument te maken ter stichting van een 'Duizendjarig Rijk'. Het fascisme is in die zin het karikaturale voorbeeld waarin de macabere waarheid van het westerse 'idealisme' aan het licht komt. Op een niet meer te miskennen wijze idealiseert die rechtse ideologie het geweld en miskent het daarom in zijn radicaal excessief karakter. Net zoals het fascisme — aldus Bataille - zou de moderne socialiteit haar geweld moeten erkennen, maar tegelijk, radicaal tegen dit fascisme in, ook de afgrondelijke nutteloosheid van het geweld affirmeren. In zijn heroïsche retoriek die de mens oproept zich voor de samenleving op te offeren, is het fascisme dus de miskennis bij uitstek van het offer dat juist een puur 'gratis' daad, een *exces om niets* is.

Het failliet van de «electieve gemeenschap»

De oplossing voor de gigantische sociopolitieke problematiek van zijn tijd, die zich onder meer uitte in de opkomst van totalitaire regimes, situeert Bataille dus in een 'religie', d.i. in een hernieuwd tragisch bewustzijn omtrent een geweld dat de mens onophefbaar eigen is.

Maar — zo kan men zich terecht afvragen - is zoiets als religie en offer nog mogelijk in een moderne samenleving? Kan men bijvoorbeeld (om naar de situatie in de tijd van Bataille te verwijzen) een geïndividualiseerde samenleving tot grootte van het Frankrijk uit de jaren dertig in een offerritueel betrekken? Kan een sacrale ritualiteit, die Bataille op het oog heeft en die het 'bemiddelde' karakter van de samenleving moet affirmeren, de bemiddeling van bijvoorbeeld de massamedia doorstaan, zonder daarbij juist haar essentie verloren te doen gaan? Is juist een massamediale bemiddeling niet bij uitstek de manier om de uitwendigheid van de socialiteit de schijn van een 'inwendige', *rechtstreeks* communicatieve allure te geven?

Voor Bataille is het in ieder geval duidelijk : zelfs als, in theorie, een offer nog mogelijk zou zijn, dan maakt alleen al het massale van een moderne, geëmancipeerde samenleving dit praktisch zo goed als onmogelijk. Alleen al numeriek staat die zoiets

in de weg. Indien er dan toch op een of andere manier zou moeten worden geofferd, indien er toch ergens een rituele affirmatie mogelijk zou zijn, dan kan dit enkel nog in een beperkte groep, binnen een schare van mensen die zich daar zelf toe geroepen achten : een 'electieve gemeenschap'. De buitenissigheid van hun positie zou - zo stelt Bataille het zich voor - de excessieve sociale bewogenheid van een samenleving zowel aanwakkeren als deze (dankzij hun tragisch bezweringsritueel) voor een effectieve fatale transgressie behoeden. Heel wat passages uit zijn bijdragen voor het *Collège de Sociologie* geven er blijk van hoe sterk Bataille toen in zulke 'electieve gemeenschappen' geloofde. Zij zouden de altijd verborgen maar niettemin enige ware motor zijn achter elke vernieuwing en verjonging van de samenleving, omdat ze binnen haar stagnerende sociale bewogenheid opnieuw de (uitwendige) 'mouvement d'ensemble' weten aan te wakkeren (OC.II 357-361).

De feiten zullen Bataille echter, in het effect van dit soort religieuze avant-garde gemeenschappen, allesbehalve gelijk geven; zijn eigen 'electieve gemeenschap', *Acéphale*, zal geen lang leven beschoren zijn en het effect ervan zal volstrekt onbeduidend blijken te zijn. Evenmin zal de meer 'exoterische' tegenhanger van *Acéphale*, het *Collège de Sociologie*, een reële invloed op de politiek van die tijd weten uit te oefenen, en minder nog zal het erin slagen een dam op te werpen tegen de fascistische dreiging, die het nochtans als geen ander onderkend had.

IV. HET «GLADDE» ONVERMOGEN VAN DE TRANSGRESSIE

De impasse van een «sociologie sacrée»

Situeert de onmogelijkheid van Batailles 'religieuze' oplossing zich echter niet op een nog fundamenteler niveau? Zelfs al zou Bataille gelijk hebben, zelfs al zou de enige uitweg voor onze desastreuze gewelddadige socialiteit een compromisloze 'erkenning' zijn van haar gewelddadige excessiviteit (d.i. van haar 'sacrale' uitwendigheid), dan nog lijkt zo'n oplossing, *precies omdat wij dit weten*, principieel onmogelijk. De uitwendigheid wordt immers al in de greep van het begrip principieel 'verinnerlijkt', van zijn radicale exterioriteit ontdaan en in de (rationele of andere) 'economie' van een functionaliteit binnengehaald. Het sacrale karakter van een samenleving bewust een plaats geven, er überhaupt - zelfs negatief- 'rekening' mee houden, is haar opheffen en haar in haar uitwendigheid miskennen. Het sacrale, dat per definitie onophefbaar aan elke economie weerbarstig blijft, kan principieel niet door welke 'economische' beheersing of bezwering ook toegeëigend worden.

Het lijkt alsof Bataille juist in die list die hij het christendom aanwrijft, verstrikt raakt. Als *wetenschap* van het sacrale, lijkt zijn 'sociologie sacrée' - tegen haar eigen opzet in — structureel zeer sterk op dit soort 'religieus' bewustzijn waar hij zo tegen te keer gaat. Wat is immers, in Batailles logica, het christendom anders dan de religie van de *Aufhebung* en dus, van bewustzijn en 'weten'? Het 'genie' van dit soort religieuze besef is er immers in gelegen dat het reeds bij voorbaat door heeft dat de ontbinding, waar een religieus exces op uitloopt, naderhand toch weer gebonden zal worden. Het *weet* van meet af aan al dat het linkse sacrale gaandeweg in rechtse sacraliteit zal worden

omgezet. Het neemt het eindpunt van een sacraal proces reeds tot uitgangspunt : het vertrekt al van bij het punt waarop dit proces in zijn begrip is *'aufgehoben'*. Alleen door de archaische religieuze cultuur te *begrijpen* en tot het niveau van het *bewustzijn* op te tillen, heeft het christendom haar grondig en beslissend weten te wijzigen. Van de offerpriester, die zich aan moord en misdaad te buiten gaat, weet het christendom bij voorbaat dat ook hij aan diezelfde misdaad ten onder zal gaan : de priester-koning, die het slachtoffer ombrengt, zal ook zelf omgebracht of verminkt worden. Vandaar dat voor de christelijke blik de 'ware' koning niet diegene is die het offer voltrekt maar diegene aan wie het voltrokken wordt. Het bekijkt de complexiteit van die dramatische sacrale kern, die de menselijke socialiteit eigen is, vanuit het enkelvoudige focuspunt van de geofferde mens. Die neemt het kwaad, dat de offeraar — en langs hem om de hele gemeenschap — hem heeft aangedaan, op zich en *heft* het daardoor *op* in een alles overschrijdende, eeuwige goedheid. Het christelijke bewustzijn zal dit inzicht nog een sterkere basis weten te geven doordat het deze *Aufhebung* gegrond weet in een geestelijke substantie, die samenvalt met de rationele basis van de werkelijkheid. Hegeliaan als Bataille is, denkt hij het christendom dus fundamenteel als de religie van het zelfbewustzijn.

Het weten dat zich in een sociologie ontvouwt — zelfs al noemt die zich 'sacrée' — kent evenwel een identieke structuur: zo'n sociologie *begrijpt* het sacrale en heeft het daarom, in diezelfde beweging, al terug uitgestoten of verdrongen. Juist door het in haar bewustzijn en in haar kennis op te nemen, heeft zij het in zijn niet te reduceren uitwendigheid genaturaliseerd. Een 'sociologie' kan maar weet hebben van die sacrale 'mouvement d'ensemble', wanneer zij reeds van meet af aan heeft verdrongen dat haar eigen rationele, inzichtelijke bewogenheid door dezelfde radicale uitwendigheid doorkruist wordt. Uitgaande van het axioma dat de samenleving meer is dan de som van zijn delen, denkt de sociologie de uitwendigheid van het sociale te erkennen, maar juist in en door die erkenning heeft ze die al verinnerlijkt en dus - zelfs door ze sacraal te noemen - miskend : nergens anders dan in het excessieve dat ze uitspreekt (samenleving is *meer* dan de som van de delen) verdringt ze precies dit excessieve.

De 'sfinx-schuit' waarmee we ons in het moeras van Batailles denken hebben gewaagd, lijkt nu toch wel erg lek te zijn geslagen en dreigt ons haast zo goed als zeker in het drijfzand te doen wegzinken. Zijn hele 'sociologie sacrée' wil enerzijds de excessieve uitwendigheid van de socialiteit doordenken en affirmeren, maar anderzijds moet zij juist als 'sociologie', als erfgenaam van een filosofische en christelijke 'logos', noodzakelijk die uitwendigheid miskennen. Hoe kan zij dan - zo dringt zich de vraag op - überhaupt ooit weet hebben gekregen van die radicaal uitwendige socialiteit ? Hoe kan zij het offer ooit hebben begrepen, wanneer datgene waar het in het offer over gaat de grenzen van het begrip principieel te buiten gaat ?

Doorleefde ervaring versus objectieve feiten

Men zou Batailles antwoord op die vraag als volgt kunnen formuleren : juist in het buiten zichzelf gaan van het begrip ligt de kans om van de buitenissigheid van het offer enige notie te verkrijgen; zoals ook slechts in het redeloze exces van het offer het begrip

zijn eigen transgressie kan weerspiegeld zien. Pas in en door het lek van de schuit, wordt de nieuwsgierige moerasvaarder gewaar naar welk soort drijfzand hij eigenlijk op zoek is; en pas in de bodemloosheid van dit drijfzand kan hij het tragische gewicht van zijn lekke schuit aanvoelen. Hoewel zo'n boutade het voordeel heeft minstens de bakens uit te tekenen van de impasse waarop het uitgangspunt van Batailles denken uitloopt, weet zij er toch niet echt een beslissend antwoord op te bieden.

Bataille, die in zijn tweede lezing voor het *Collège* tot tweemaal toe uitdrukkelijk op die methodische aporie ingaat (OC.II 319-324; 328), zal inderdaad geen onwankelbaar methodisch fundament kunnen voorleggen. De twee wegen die tot het sacrale toegang geven, sluiten elkaar even noodzakelijk uit als dat ze elkaar aanvullen. Enerzijds kan men pas begrijpen wat er in het offer gebeurt wanneer men zelf al tot een "erkennen" is gekomen "van wat werkelijk het hart van het bestaan is" (OC.II 321), d.w.z. wanneer men de kern, waarrond het eigen bestaan zich vormt, reeds in zijn onaannemelijke, sacrale uitwendigheid ervaren heeft. Omdat dit laatste echter zo onaannemelijk en radicaal vreemd is aan de eigen subjectiviteit, kan men het anderzijds maar opmerken wanneer men iets dergelijks 'objectief' buiten zich herkent. Zonder erin te slagen dit ten gronde te legitimeren, hamert Bataille op het samengaan van 'doorleefde ervaringen' en 'objectieve feiten'. Het is alsof het excessieve van de doorleefde ervaring die iets *voorbij* het individuele subject wil ervaren, steun moet zoeken bij een objectief feit, dat in zijn essentie ook iets betreft dat *voorbij* het objectief waarneembare ligt.

De impasse is daarmee inderdaad nog niet van de baan, want dit soort denken, dat zich vanuit een transgressie-beweging wil verstaan, lijkt al te zeer gedoemd te zijn om in zijn eigen cirkels te blijven ronddraaien. Wat voor iets moet doorgaan dat uitwendig is aan de kennis, lijkt alleen gevonden te kunnen worden in een uitwendigheid, waarvan men in feite reeds *kennis* blijkt te hebben. Hoe frappant het antropologisch materiaal waarop men zich beroept ook is, het heeft altijd meer iets van een illustratie dan van een bewijs voor de aangevoerde stelling. Het uitwendige dat die 'sacrale sociologie' op het oog heeft, lijkt niet veel meer te zijn dan een kunstmatige constructie die zij zelf in het leven heeft geroepen. De kennis die op die manier van het sacrale wordt verworven, lijkt altijd nog iets van een 'alsof', van een kunstmatigheid te behouden.¹³

Nu zou dit soort 'sociologie' zo'n tekort toch enigszins op zich kunnen nemen door te stellen dat juist daarin het verschil ligt met het archaische levensbesef. Dit zou wèl tot een ervaring van het sacrale in staat zijn, omdat het niet door onze rationele *Aufhebungs*structuur getekend - en dus *verrtekend* - is. Het failliet van een 'sociologie sacrée' zou er dan in bestaan dat zij niet buiten haar eigen kunstmatige denkmethodes kan treden en daarom nooit op het authentieke van een archaisch religieus bewustzijn vat kan krijgen.

13. Zo brengt Bataille bijvoorbeeld het kunstmatige karakter ter sprake van de "doorleefde ervaring" waarop hij en Michel Leiris hun bevindingen steunen: die ervaring is immers grondig gemodificeerd - zo geeft Bataille zelf toe - door het feit dat beide in psychoanalyse zijn geweest en kennis hebben genomen van de bevindingen van de Franse sociologie (OC.II 328).

En toch. Kan men, binnen Batailles logica, het archaïsche, tragische bewustzijn omtrent de uitwendigheid van het bestaan wel beschouwen als iets dat *oorspronkelijker*, vollediger, volmaakter zou zijn dan ons moderne bewustzijn? Hebben wij dan, in vergelijking met de tijd toen men nog offerde en een tragische religie kende, iets *verloren*? Denkt Bataille de nefaste list, waarin onze cultuur is getrapt, wel naar het schema van een 'zondeval'? Kan men m.a.w. het sacrale (of de eindigheid) op het spoor komen door die zaak 'nostalgisch' te denken?¹⁴

In wat volgt zullen wij trachten aan te tonen dat die vragen inderdaad een te ver gaande conclusie suggereren. De verhouding tussen het moderne denken en de archaïsche religie is niet te vatten in termen van oorsprong en verval. De religie is geen volle, rechtstreekse affirmatie van de eindigheid die in tegenstelling zou staan tot de christelijke of moderne noodzakelijke vervalsing ervan. Integendeel, in de religieuze affirmatie van de eindigheid wordt de valsheid juist op een meer lucide wijze in het geding gebracht dan in het christendom of in de moderniteit het geval is. Eigenaardig genoeg zal niet zozeer een waarheid maar wel een zekere valsheid, een zeker *al sof*, de inzet uitmaken van de genealogische lijn die tussen die drie soorten bewustzijn kan worden geconcipeerd. En het meest verborgen fundament van de socialiteit zal zich juist in de hardnekkigheid van dit *al sof* blootgeven.

Wat een archaïsche offercultuur aan het moderne (*Aufhebungs-*) denken te kennen zal geven, is niet een soort authentieke, oorspronkelijke houding tegenover de exterioriteit (de eindigheid) die de samenleving en het bewustzijn constitueren, maar een exterioriteit waartegenover geen enkele houding (ook niet de archaïsche) zich een authentieke waarachtingheid zal kunnen aanmeten. Niet het vermeende authentieke van een archaïsche cultuur, maar pas haar *al sof* zal in staat zijn het moderne denken met zijn eigen *al sof* te confronteren.

Glad is de lach

Men kan het probleem dat zich hier opdringt onder meer in de volgende vraag samenvatten: identificeert een archaïsche offergemeenschap zich — in tegenstelling tot wat bij christendom en moderniteit het geval zou zijn — *rechtstreeks* met het transgressieve 'zelf', of exacter (omdat er strikt genomen in dit transgressieve niet zoiets als een 'zelf' is) met de 'zelfloosheid' ervan, met de radicale, substantiële ontbinding? Kan een transgressie — zoals het offer op het eerste gezicht suggereert — in haar radicale agressie *rechtstreeks* (niet door een bewustzijn bemiddeld en dus *aufgehoben*) de eindigheid affirmeren?

Om ons een toegang te verschaffen tot dit probleem waarmee Bataille in de loop van zijn hele oeuvre heeft geworsteld, is het niet ongepast ons toch nog een kleine omweg toe te staan en meer bepaald zijn analyse van de lach van naderbij te bekijken. Wel zullen we ons hierbij niet louter kunnen beperken tot zijn bijdragen voor het *Collège de Sociologie*.

14. Iets van zo'n nostalgische denkhouding zal Bataille Caillois' boek, *L'homme et le sacré*, aanwrijven (uitgegeven in 1939 en geschreven tijdens de jaren van het *Collège*). Zie zijn bespreking ervan ter gelegenheid van de tweede, vermeerderde uitgave van 1950: *La guerre et la philosophie du sacré* (OC.XII 47-57).

Binnen die *Sociologie*-bijdragen wordt de lach beschreven als een soort tegenhanger van het sacrale, die zich - in plaats van in het centrum - aan de periferie van de samenleving afspeelt (OC.II312; 314-316; 337). Waar men in het centrum een heilige huiver voelt voor de gestalten waarin de uitwendige 'mouvement d'ensemble' aan het licht komt, ontlaadt diezelfde bewogenheid zich op grotere afstand in een aanstekelijke lachbui die de mensen plots buiten zichzelf brengt. Die lach, die een massa zo redeloos aaneen kan smeden, getuigt juist bij uitstek van het uitwendige karakter van de menselijke socialiteit. Plots, door een lachen aangestoken bij het zien van iets dat in wezen steeds wreed en dodelijk is, wordt de individuele beslotenheid van elk van de aanwezigen doorbroken en 'openen' zij zich voor elkaar in een beweging die hen - zij het kortstondig - tot eenheid brengt. Inderdaad is dat waarmee men lacht, altijd iets onbetamelijks en wreeds: iets wat ons met een gevoel van huiver, afschuw of angstig medelijden in de ergste verlegenheid zou brengen wanneer het zich in onze directe nabijheid zou voordoen.¹⁵ Uit de lach blijkt dus het *bemiddelde* karakter van de onderlinge sociale aantrekkings: aldus Bataille in zijn lezing van 22 januari 1938.

Welnu, in *L'expérience intérieure* (1943), aan het eind van het derde deel [*Antécédants du supplice (ou la comédie)*] waarin hij heel wat stellingen uit zijn bijdragen tot het *Collège* herneemt en opnieuw aan een reflectie onderwerpt, ontwaart hij in die lach een "glissement" die hem naar eigen zeggen inzicht geeft in de ultieme wet van de socialiteit (of van de "communicatie", zoals hij die hier noemt).¹⁶ In zo'n collectieve lachbui zijn degenen die zich eraan overgeven in de grond zelf al even (zoniet nog méér) belachelijk als diegene waarmee ze lachen. Essentieel in de lach is echter dat dit in geen geval de pret kan bederven, omdat "une faible erreur", een "glissement", hen daarvan weerhoudt. En ze zouden zonder die 'glissement' niet enkel belachelijker, maar ook sterker belaagd en zelfs fataal getroffen kunnen zijn, omdat de beweging die hen tot die collectieve lachbui brengt, hun individuele beslotenheid in feite dodelijk openbreekt. Wanneer de "horreur" van die 'totaalbeweging', die de grenzen van hun Ik doorbreekt, de lijn van zijn 'logica' tot het einde toe zou aanhouden, dan zou er geen Ik of 'zelf' meer zijn, maar zouden ze werkelijk in de golvenchaos van hun communicatieve lachbui worden opgenomen en op die manier als individuen ophouden te bestaan. Enkel een 'verglijding', waarbij die 'totaalbeweging' als het ware zichzelf verschalkt, enkel dit soort ingrijpend (zelf)bedrog ("cette tricherie", OC.V 113), maakt de gemeenschap die zij sticht leefbaar.¹⁷

15. "Altijd is het een ontredde, altijd is het iets deprimerends dat een beschaafde lach in werking stelt" (OC.II 316). Zo ook bijvoetbeeld in een niet-gepubliceerde bladzijde die voor *L'expérience intérieure* bestemd was: "Tu ris de voir tomber une femme sur le trottoir; tu ne riras pas si elle s'était jetée par la fenêtre, si elle était écrasée à tes pieds." (OC.V 441)

16. "Quand j'exprimai le principe du glissement - comme une loi présidant à la communication - je crus avoir atteint le fond[...]." (OC.V 115)

17. Sans nul doute, le rieur est lui-même risible et, dans le sens profond, plus que sa victime, mais il importe peu qu'une faible erreur - un glissement - déverse la joie du royaume du rire. Ce qui rejette les hommes de leur isolement vide et les mêle aux mouvements illimités - par qui ils communiquent entre eux, précipités avec bruit l'un vers l'autre comme les flots - ne pourrait être que la mort si l'horreur de ce *moi* qui s'est replié sur lui-même était poussée à des conséquences logiques." (OC. V 114). Voor de Nederlandse vertaling (die op die plaats, wellicht door een 'verglijding' in de tekstverwerking, een aantal woorden mist, zodat de zin er erg moeilijk begrijpbaar wordt), zie: Georges BATAILLE, *De innerlijke ervaring*, voorwoord en vertaling: Laurens ten Kate & Wim Kuyt, Gooi & Sticht, Hilversum, 1989, p. 131.

Socialiteit, 'communicatie' gaat voor Bataille dus wezenlijk met angst gepaard. Zij is niet tot het overbrengen van boodschappen te reduceren, maar breekt de individuen open en slaat wonden in hun nochtans levensnoodzakelijke begrensdheid. Door hen zo dodelijk aan elkaar over te leveren, zet die 'communicatie' hen altijd ook vervaarlijk op het spel. In de lach wordt die angst, door een soort verglijding, omgezet in probleemloze vreugde. De afgrondelijke belachelijkheid van diegene die lacht en daardoor op het punt staat in ontbinding over te gaan, wordt van hem afgewenteld en op een ander, de "semblable" waarmee hij lacht, overgedragen : op die "autre/socius" (OC.II 314) komt de 'cruauteit' terecht die in laatste instantie de mensen sociaal aaneensmeedt. Terwijl het gewicht van dit dodelijke exces op die ander terecht komt, krijgt de gemeenschap door de 'lichtheid' van die lachbui een nieuwe injectie van levendigheid toegediend.

Toch ligt het belang van dit concept van 'vergljiding' niet enkel daarin. Beslissender is dat ook het bewustzijn, d.i. het bewust op zich nemen van die angst en van die eindigheid van de communicatie, zo'n 'glissement' veronderstelt. Het gladde, bedrieglijke mechanisme dat in de lach schuilt, is slechts de "vrijpostige, brutale" vorm van een 'vergljiding' die ook het denken en het bewustzijn wezenlijk eigen is.¹⁸ De onbewuste verglijding, die in de lach aan het werk is, kan dus ook in het bewustzijn ervan niet *aufgehoben* worden. De eindigheid van de socialiteit, d.i. het doodsprincipe dat de communicatie voortjaagt, kan derhalve nooit *rechtsreeks* aan de orde worden gesteld; de mens kan de angst, die hem de bodemloosheid van de socialiteit (die hij *is*) openbaart, nooit *rechtsreeks* bewust op zich nemen. Hij moet dit inzicht van zich af

In zijn (overigens zeer voortreffelijk) boek *De lege plaats. Revoltes tegen het instrumentele leven in Bataille's atheologie* (Kok Agora, Kampen, 1994) merkt Laurens ten Kate terecht op dat voor Bataille de lach in zekere zin het onderscheid opheft tussen degene die lacht en diegene met wie hij lacht, waarbij beide niet zozeer in elkaar versmelten als wel aan de leegte die tussen hen bemiddelt, overgeleverd worden; hetzelfde geldt ook voor de verhouding tussen offeraar en slachtoffer bij het offer (*o.c.*, p. 403). Wat de auteur echter minder accentueert, is dat deze opheffing zowel door die "glissement" wordt verstoord en verhinderd als leefbaar wordt gemaakt. In de mimetische verglijding die met lach en offer gepaard gaat, wordt de opheffing waar deze op aansturen ontwricht, vervalst en tot het oneindige opgeschort, waardoor het dodelijke van deze opheffing verschalkt en ontweken kan worden. Dit ontwijkende en verschalkende, deze "tricherie", maakt dat uiteindelijk die "glissement" de laatste grond van de "communicatie" is, exacter : zij zorgt ervoor dat die communicatie nooit aan haar grond en haar waarheid toekomt; pas in die onmogelijkheid is zij datgene wat aan de mens zijn bestaan 'geeft'.

Het probleem van een 'originair', onopneembare *mimesis* moet o.i. dan ook niet enkel worden herkend in de chaotische schrijfstijl van Batailles oeuvre, zoals ten Kate suggereert (*o.c.*, p. 290-296), maar tevens in fundamenteel — in de "fond" van de communicatie, wat impliceert dat dit fundament er onopneembaar door wordt aangetast. De term "vergljiding" moet met deze 'originair' *mimesis* in verband worden gebracht, en valt dus niet zonder meer samen met Batailles concept voor de excessieve tendens die elk zijnde voortstuwt (de "mouvement d'ensemble" in de *Collèges*, de "communication" in *L'expérience intérieure*). Het is dus niet zonder meer zo dat "de term 'vergljiding' verwijst naar het steeds heen en weer stromende, naar de tegenstelling tussen autonomie en transcendentie", net zomin als de mens "in de *vergljiddende* handeling [...] zich bevindt op de grens tussen beide sferen [tussen autonomie en transcendentie]" (W. KUIJT & L. TEN KATE, *Offer van woorden*, in : L. TEN KATE (red.), *Voorbij het zelfbehoud. Gemeenschap en offer bij Georges Bataille*, Garant, Leuven/Apeldoorn, 1991, p. 46). Batailles "glissement" verwijst naar iets wat zo'n 'vergljiding' juist vervalst, naar een "tricherie" die haar blijvend parten speelt.

18. "[...] apercevoir le sens de cette angoisse en toi [...] n'est possible qu'à cette condition: que ta déchirure n'empêche pas ta réflexion d'avoir lieu, ce qui demande qu'un *glissement* se produise (que la déchirure soit seulement reflétée, et laisse pour un temps le miroir intact). Le rire commun, supposant l'angoisse écartée, quand il en tire au même instant des rebondissements, est sans doute, de cette tricherie, la forme cavalière : ce n'est pas le rieur que le rire frappe, mais l'un de ses *semblables*- encore est-ce sans excès de cruauté." (OC.II 113)

laten glijden en op een ander terecht doen komen. Slechts een ander kan de eindige eigenheid van de mens meedelen, en op zijn beurt kan hij zijn eigenheid enkel aan een ander kwijt. Hij kan zichzelf maar vinden in wat hij aan de ander verliest. Pas in dit verlies, in dit "part du feu" (OC.V 114), kan hij 'zichzelf' (d.i. de onmogelijkheid volledig zichzelf te zijn) vinden.

Hierin ligt - aldus Bataille - de uiteindelijke reden waarom het zelfbewustzijn niet - zoals algemeen wordt aangenomen - hoogst individueel, maar juist fundamenteel sociaal is. Juist omdat de mens radicaal *eindig* is, is hij niet in staat die eigenheid *ah dusdanig* vóór zich te stellen. Bij wat hem als eindig wezen het meest eigen is, zijn doodsangst en zijn dood, kan hij - precies omwille van die eindigheid - niet aanwezig zijn. Het is zijn eindigheid die hem dwingt zelfs zijn meest intieme eindige ervaring bij een ander te zoeken: de dood die het menselijk bestaan constitutief markeert, kan hij slechts vinden in de doodsangst en de dood van een ander. De wezenlijk sterfelijke mens verkeert dus in de onmogelijkheid om *zelf* (en dus bewust) te sterven. Hij krijgt zijn eigen dood, d.i. zijn eigen eindigheid, pas meegedeeld in en door de dood van een ander; of, vanuit zijn eigen perspectief bekeken: hij kan maar bewust bij zijn dood aanwezig zijn, door die te laten *vergliden* en op een ander terecht te doen komen.¹⁹ Elke daad, waarmee hij bewust zijn eindigheid zou willen affirmeren, houdt dus een inherent 'bedrog' in: in wezen kan men hier enkel nog doen *alsof*. Men kan zijn eigen ultieme zelfloosheid maar in het gelaat zien in de ultieme zelfloosheid van een ander die, zelfs op het moment dat men hem deze zelfloosheid zou toedienen (bijvoorbeeld in een moord), ook aan hem onherroepelijk ontsnapt.

Glad is het offer

Met die laatste gedachte mag het duidelijk zijn dat hier niets anders dan het offer wordt beschreven. Wat het offer als affirmatie van de eindigheid van de samenleving 'meedeelt', is niet het excessieve (en op die manier de eindigheid) *als dusdanig*, maar in eerste instantie de angst ervoor, en die angst kan niet *rechtstreeks* in een ritueel worden geassumeerd.²⁰ Essentieel aan het offer is, dat ook dit 'afglijdt' van de zaak die het in het volle daglicht wil stellen.

Concentreren we ons daarom nogmaals op de figuur die het offer uitvoert. De gemeenschap, zo is reeds herhaaldelijk gesteld, identificeert zich in een archaisch, tragisch ritueel niet met het slachtoffer, maar compromisloos met de offeraar. Toch zal mogen blijken dat er in dit identificatiemodel meer kunstmatigheid, meer 'alsof' en 'glissement' zit dan een eerste blik laat vermoeden.

Waarom gaat een offerpriester in feite over tot het ombrengen van dieren of soms tot regelrechte moord? Waarom moet hij een dier of een slachtoffer ombrengen? Niet om het pijn te doen of om het (eventueel als zondebok) te elimineren, maar om zichzelf - in naam van de gemeenschap - over te leveren aan het 'gratis' van de dood die hij

19. Daarom zet de dood van een ander mij in zekere zin meer op het spel dan (de angst voor) mijn eigen dood. Zie onder meer: Maurice BLANCHOT, *La communauté inavouable*, Ed. de Minuit, 1983, p. 21-22 (Nederlandse vertaling: *De onuitsprekelijke gemeenschap*, Hölderlin, Amsterdam, 1985, p. 18-19).

20. Zie onder meer de niet in *L'expérience intérieure* opgenomen tekst: "Le sacrifice est la communication de l'angoisse" (OC.V 442-444).

het offerdier of slachtoffer toedient. Hij pleegt die misdaad als een pure, soevereine daad die tegelijk een 'ondaad' is, omdat hij niet werkelijk iets 'doet', iets verricht of bewerkstelligt. Zijn daad betreft een zuiver zinloze dood, die daarmee de soevereine zinloosheid affirmeert die in elke 'echte', nuttige daad - zij het verdrongen — aan het werk is. Hij pleegt met andere woorden een daad die hem in die mate te buiten gaat dat die niet eens meer echt van hem is : het is niet zozeer *zijn* daad als wel een daad die aan hem gebeurt, een daad die hem als een dood toevalt. De daad die hij pleegt *is* reeds de dood en het is deze dood die in die van het slachtoffer gerepresenteerd wordt. De radicale tegenstelling die Bataille tussen het tragische en het christelijke bewustzijn concipieert, zal dus minstens nog verder genuanceerd moeten worden, aangezien ook hier de offeraar niet totaal wars blijkt te zijn van een of andere vorm van *identificatie* met het dode slachtoffer. Hij gaat het zelfloze domein van de ontbinding binnen, maar niet zonder die ontbinding tegelijk terug te 'binden' in de gestalte van het vermoorde slachtoffer.

In het offer is de offeraar reeds het slachtoffer, hij *is* zelf reeds de dood, maar hij kan datgene wat hij is maar *zelfbelev*en en vóór zich (en zo ook vóór zijn gemeenschap) stellen door die dood, net nog vóór hij er in wordt meegesleurd, op een ander over te hevelen. Om binnen de ruimte van het offer — d.i. binnen de plaats waar de gemeenschap zich met 'zichzelf' confronteert — werkelijk de dood te zijn (want dit is het opzet van degene die offert), zou hij *levend* de dood moeten zijn. Hij zou *levend* in de ontbinding, die de dood is, moeten desintegreren. Hij zou *levend* het 'levende' van de dood moeten zijn.²¹ In die uiterst gespannen intentie, geconfronteerd met de onmogelijkheid om levend dood te zijn, wordt hij gedwongen zijn onmogelijke daad te verschalken, zichzelf te bedriegen en te doen *alsof*: hij laat die dood, die hij binnen die heilige ruimte geacht wordt te zijn, van zich wegglijden en op een ander neerkomen. Pas op die manier kan hij de afrondelijke angst voor zijn eigen dood (en die angst *is* zijn leven) 'beleven' en zodoende de gemeenschap op een lucide wijze met zijn eindigheid, d.i. met het onvermogen 'zichzelf' te zijn, confronteren. De transgressie die de offeraar op het oog had, gaat dus, juist omdat hij iemand (anders) moet offeren, telkens mislukken. Niet diegene die de eindige grens overschrijdt, ontbindt, maar altijd een ander, iemand die deze ontbinding representeert. In al zijn excessiviteit laat het offer in laatste instantie de transgressie verschijnen als een fundamentele *onmogelijkheid*. In het offer is het al bij al dus *niet* de offeraar die zichzelf te buiten gaat. Waar iemand zijn eigen sterven in een offer wil affirmeren, toont hij dit slechts als een onmogelijkheid zijn eigen dood te sterven. Die onmogelijkheid dringt zich pas aan

21. Het gaat er hier inderdaad om (levend) het *levende* van de dood te willen zijn. De dood is immers, zoals we reeds stelden, voor Bataille niet zonder meer dood, maar slechts een ontbinding, en die ontbinding is het eindigheidsprincipe van elke binding en zodoende van elk 'leven'. In dit opzicht is de inzet (en de paradox) van het offer gelijkaardig aan die van de erotiek, die door Bataille gedefinieerd wordt als "l'approbation de la vie jusque dans la mort" (G. Bataille, *L'érotisme*, Ed. de Minuit, 1957, p. 17).

Zie onder meer ook volgende passage uit Hegel, *la mort et le sacrifice* (1955): "Pour que l'homme à la fin se révèle à lui-même il devrait mourir, mais il lui faudrait le faire en vivant - en se regardant cesser d'être. En d'autres termes, la mort elle-même devrait devenir conscience (de soi), au moment même où elle anéantit l'être conscient. C'est en un sens ce qui a lieu (qui est du moins sur le point d'avoir lieu, ou qui a lieu d'une manière fugitive, insaisissable), au moyen d'un subterfuge." (OC.XII 336). Zie ook Jacques DERRIDA: *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve* in : *L'écriture et la différence* Seuil, 1967, p. 378-379).

hem (en zo aan de gemeenschap) op in het afgrijzen dat hem bij de keel grijpt wanneer hij met de dood van zijn gelijke wordt geconfronteerd : het assumeren van de dood in het soeverein schuldig op zich nemen van de moord op een (daarmee instemmende) ander, heft die onmogelijkheid niet op maar stelt haar in haar onaannemelijke radicaliteit.

De 'misdaad' van de offeraar ligt dus niet enkel in het overschrijden van de wet die de socialiteit regelt, maar ook in het verraad dat hij door zijn 'glissement' in die wetsoverschrijding zelf laat binnensluipen. En juist door die 'tweede' misdadigheid (d.i. door de totale misdaad van de sociale ontbinding op een ander over te hevelen) communiceert hij zowel met de ander, die het slachtoffer is, als met de anderen die de gemeenschap vormen. Precies omdat hij zelfs tegenover zijn eigen misdaad nog 'misdoet', omdat hij zelfs tegenover de ultieme affirmatie van zijn eindigheid (d.i. van zijn dood) nog verraad pleegt, communiceert hij.²² In de offeraar - om het in de terminologie van het *Collège* uit te drukken - toont zich de uitwendige bemiddeling van de socialiteit, niet enkel in de onaannemelijke wreedheid die hij in zijn exces op zich neemt, maar tevens in de leugenachtige verglijding die de affirmatie van het geweld noodlottig te beurt moet vallen.

Juist in de onmogelijkheid van de transgressie, d.i. in de onmogelijkheid het transgressieve dat ons bestaan voorstuw (de dood) rechtstreeks op ons te nemen, worden wij tot communicatie gedwongen. We zijn excessieve wezens, wij houden het binnen de behoudsgezinde grenzen van onze behaaglijkheid moeilijk uit; ook het exces, waarin we ons zelfbehoud op het spel zetten, houden wij echter niet in zijn uiterste consequentie vol, hetgeen ons ertoe dwingt ons, in een beweging van *vergljding*, op anderen en op elkaar te verlaten. Omdat wij slechts in anderen onze eigen dood en eindigheid kunnen beleven, geven wij ons aan elkaar over; en we zijn daartoe slechts in staat dankzij een inherente *vergljding* dankzij een onherstelbaar verraad aan onze beleving, zonder welke die beleving nochtans niet mogelijk zou zijn.

Het gladde verschil tussen een geslaagde en een mislukte transgressie

Het verschil dat Bataille tussen een tragisch en een christelijk of modern bewustzijn maakt, moet dan ook in laatste instantie in die 'glissement' worden gesitueerd. Door de *rechtstreekse* identificatie tussen gemeenschap en slachtoffer, missen zowel het christelijke als het moderne bewustzijn juist dit soort 'glissement' waarin ze hun noodzakelijke verdringing als een noodlot vóór zich zouden kunnen stellen. Het tragische ritueel is geen rechtstreekse affirmatie van dood en eindigheid, maar een enscenering van de onmogelijkheid en het falen daarvan. Het onvermogen om het sacrale bewust en ten volle op zich te nemen verraadt zich in die onvermijdelijke *vergljding*. Dit soort 'glissement' is te beschouwen als het noodlot zelf van een affirmatie van het noodlot. Dat de affirmatie van het noodlottige excessieve ook voor

22. Zie het vervolg van de reeds eerder geciteerde passage uit de laatste bladzijde van het derde deel van *L'expérience intérieure*: (*Quand j'exprimai le principe du glissement - comme une loi présidant à la communication - je crus avoir atteint le fond (je m'étonnai qu'ayant donné ce texte à lire, on n'y voie pas comme moi la trace signée du criminel, la tardive, et pourtant décisive explication du crime [...]).*) (OC.V 115)

zichzelf noodlottig excessief is en zich verliest in iets dat niet eens in een besef van verlies op te vangen is, klinkt in het offer pas door waar dit zichzelf verraadt en beliegt, waar het van het rigoureuze pad dat het wil volgen afwijkt en 'wegglijdt'. Het tragische aan het tragische bewustzijn is dan ook dat het inherent zichzelf verliest, dat het naast zichzelf grijpt : daarin ligt de meest fundamentele grond voor de menselijke communicatie; daarom is het bestaan van meet af aan iets dat door en met anderen gedeeld moet worden.

Het tragische van een offertragedie waarin de dood zo meedogenloos plaatsvindt, is er dan ook in laatste instantie in gelegen dat het een "komedie" is²³, dat het een bedrog, een "tricherie" (OC.V 113) is. De mens kan de dood, die zijn bestaan en dat van de gemeenschap excessief doorstroomt, maar beleven, er gestalte aan geven en er zich zo bewust van worden, door hem te verschalken, door hem zijn fataal spel te laten spelen, tot op het niveau van spel, voorstelling en bewustzijn als dusdanig.

Deze 'tricherie' die op het niveau van de voorstelling en bijgevolg ook op dat van het denken in het geding komt, is niet zozeer het tegengestelde van het denken, maar veeleer zijn "mogelijkheidsvoorwaarde"²⁴. Dat het denken zijn eigen eindigheid niet kan omvatten, is juist het teken bij uitstek van zijn eindigheid. Omdat het zichzelf niet kan omvatten, grijpt het, zelfs waar het die onmogelijkheid stelt, naast zichzelf. En de onmogelijkheid deze misgreep ten volle te assumeren, brengt de medemens en de gemeenschap in het geding, aan wie die misgreep dan meegedeeld moet worden. Dat allen in de gemeenschap aan die misgreep deelachtig zijn, is haar ultieme grond. In die fatale misgreep van het eindige denken ten aanzien van 'zichzelf', komt dus zijn fundamenteel sociale karakter aan de oppervlakte. De menselijke communicatie vindt zich in dit verlies, in die voortdurende zelfgave die zich nooit als dusdanig kan stellen en daardoor inderdaad radicale *gave* is. De bedrieglijke verglijding die in de affirmatie van de eindigheid (en zelfs van het bedrog) binnensluipt, is het noodlot dat elk denken doorkruist en opent op zijn inherente afgrond. Het tragische bewustzijn is niet de verloren gaafheid van een gelukte affirmatie van het eindige denken, maar de beaming van het feit dat zoiets onmogelijk is.

Moderniteit en christendom moeten zich niet spiegelen aan dit tragisch bewustzijn om daarin hun alternatief te zien : ze moeten in de breuken en de barsten van die spiegel een tragiek erkennen die altijd al aan hun huid is blijven kleven en waarvan ze zich nooit zullen kunnen zuiveren. Juist in de onmogelijkheid om in het tragische bewustzijn zowel zichzelf als het andere dan zichzelf te zien, kunnen moderniteit en christendom de alteriteit die ze *zijn*, erkennen.

23. Zie onder meer het citaat uit *Hegel, la mort et le sacrifice*, dat we in voetnoot 21 aanhaalden en dat als volgt verder gaat : "Dans le sacrifice, le sacrificant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et même en quelque sorte, par sa propre volonté, de coeur avec l'arme du sacrifice. Mais c'est une comédie !" (OC.XII 336)

24. In een context waar Bataille de onmogelijkheid bespreekt van menselijke en andere wezens om hun onzeker ("incertain") bestaan vast te houden, schrijft hij: "*L'être est «insaisissable», il n'est jamais «saisi» que par l'erreur; l'erreur n'est pas seulement aisée, dans ce cas, c'est la condition de la pensée.*" (*L'expérience intérieure*, OC.V 98).

«*Sfinx*» (2)

En waar is de 'sfinx' gebleven? Is die niet ongemerkt verloren geraakt toen we de grens van Batailles bijdragen aan het *Collège de Sociologie* overstaken en ons lieten meedrijven op een denkspoor uit *L'expérience intérieure*?. Verloren is hij niet, maar wel veranderd: hij heeft in de verglijding, waaraan we ons - samen met Bataille - hebben gewaagd, toch een heuse metamorfose ondergaan. Maar uitgerekend een sfinx zal daar wel het minst verlegen om zitten.

De samenleving is *meer* dan de som van haar leden: dit is het uitgangspunt van elk sociaal denken. Dit *surplus* van het sociale, zo stellen de *Collèges*, heeft alles met een "metafysisch" *surplus* te maken, met een excessiviteit die aan de mens ten grondslag ligt. Zich laten ondervragen door de 'sociologische sfinx' houdt in dat men het excessieve geweld dat in de samenleving (bv. die van de jaren dertig) de kop opsteekt, niet exclusief als een aberratie of een te vermijden toeval interpreteert, maar dat men het radicaal op *zijns*niveau durft te situeren. De mens *is* excessief en dus gewelddadig. Wat hem in het *zijn* houdt, is tegelijk een wil uit zichzelf te breken: in laatste instantie maakt enkel die onvermijdelijk buitenissige neiging hem op zijn medemens betrokken. Toch komt zo'n ondervraging door die gewelddadige, sociale sfinx er niet op neer dit geweld goed te praten, maar het juist in zijn afgrondelijke doelloosheid te affirmeren: er is geen 'goed' dat dit geweld in zich zou kunnen opnemen en in bedwang zou kunnen houden (zoals in zijn meest duidelijke vorm bijvoorbeeld het fascisme ons tracht voor te houden). Elke idee die voorhoudt het geweld definitief te bedwingen of te verbannen, laat het enkel onderhuids onder de dekmantel van het goede en het ideale voortwoekeren, of laat het tot op een onhoudbare graad accumuleren, waarna het in een niet meer te overziene catastrofe losbarst.

In plaats van geïdealiseerd en geëconomiseerd te worden, moet het geweld in zijn onvermijdelijkheid én in zijn afgrondelijke, soevereine doelloosheid worden geaffirméerd. Een samenleving moet volgens Bataille het geweld en het exces van haar socialiteit in een bewust 'nutteloze' transgressie centraal stellen. Het voorbeeld dat hij daarbij voor ogen heeft, is het offerritueel in archaische culturen, waar een gemeenschap, in de figuren van een (instemmend) slachtoffer en een zijn misdaad assumerende offeraar, haar eigen ontbinding in een heilige huiver vóór zich stelt.

Net als de offeraar in een archaisch ritueel onderneemt Bataille in zijn denken een poging radicaal transgressief te werk gaan. Hij wil de grenzen van de wetenschap te buiten gaan om haar op die manier een nieuwe injectie te geven van het geweld dat haar wezenlijk (zij het bijna altijd geremd) voortdrijft. Maar in diezelfde beweging wil hij evenzeer dit geweld door een soort intellectuele bezwering in zijn soevereine onaannemelijkheid affirmeren. De sociologie moet zich niet in de afbakeningen van haar eigen denkweg opsluiten, maar zich - in een transgressieve beweging - door het buitenissige zelf, door het onoplosbare sfinxenraadsel van het sociale, in vraag laten stellen en op het spel laten zetten.

De impasses waarin zo'n 'transgressief' denken onvermijdelijk terechtkomt, dwingen Bataille onder meer in *L'expérience intérieure* binnen de affirmatieve transgressie een 'glissement' te onderkennen. De sfinx heeft hier - zo zou men kunnen stellen - op een nieuwe, meer indringende manier toegeslagen. Het oninneembare *surplus* dat hij

voor de eindige samenleving betekende, staat hier niet meer huiveringwekkend *buiten* de samenleving, aan de *andere* kant van haar constitutieve begrensdsheid, maar is, zonder ook maar iets van zijn uitwendigheid te verliezen, naar *binnen* geslagen. De transgressie, die compromisloos de eindigheid van de samenleving bevestigt door haar te overschrijden, is op haar beurt ook eindig en tot falen gedoemd : ze glijdt als het ware in haar eigen beweging uit. Enkel wanneer dus ook het *andere* dan de eindigheid blijkt 'uit te glijden', toont zich het radicale van die eindigheid. Bataille zal nu juist in die falende verhouding tegenover zijn eigen eindigheid de socialiteit van de mens gefundeerd zien. De mens is wel degelijk een transgressief wezen, maar pas zijn onvermogen om dit ten volle te beamen en op zich te nemen, dwingt hem tot 'communicatie'. De socialiteit is een onophoudelijk falende transgressie, en het is in feite enkel in dit falen dat mensen elkaar vinden; ze geven dit falende exces dat ze voor elkaar zijn, tegelijk onvermoeibaar aan elkaar door. De transgressie kan zich voor Bataille niet in haar eigen soevereiniteit opsluiten en zich van de wereld, die zoets niet wil begrijpen, afsluiten : ze *is* maar door zich te verliezen in een communicatie met de ander en de gemeenschap.²⁵

Rouwarbeid, lectrur

De eindigheid waarop Bataille de samenleving wil openhouden, neemt in zijn denken de gestalte aan van een soort *monstruosum*. Zijn bijdragen tot het *Collège de Sociologie* zijn een poging en een oproep die gestalte opnieuw bewust in het centrum van de samenleving te brengen. Met het falen van die poging verzwindt dit *monstruosum* niet in het niets, maar slaat het als het ware in zijn denken binnen. In de onmogelijkheid dit *monstruosum* *vóór* zich - en dus radicaal *buiten* zich - te stellen, komt het juist aan het licht als iets dat altijd al - zij het als een radicale exterioriteit — *binnen* de voorstelling, *binnen* het denken aan het werk is en dit denken tot in het oneindige voortjaagt. Batailles oeuvre is niet de ultieme affirmatie van de eindigheid; de eindigheid dringt zich pas daar het sterkst aan de oppervlakte waar dit oeuvre blijk geeft van een onvermogen er zich op een 'ultieme' manier tegenover te verhouden.

25. Voor Bataille zijn 'transgressie', 'misdaad', 'kwaad' e.d. dus essentieel ondergeschikt aan de *communicatie*. Door zich - volgens het (economische) principe van het pure verlies - telkens radicaal 'mee te delen', gaat dit 'misdadige' ook telkens weer onherroepelijk verloren; op die manier wordt juist verhinderd dat het zich opstapelt en gestalte geeft aan een kwaadaardig 'individu' of 'subject'. Hierin ligt de reden waarom Bataille zich bijvoorbeeld tegen de "soevereiniteit" keert zoals die volgens hem naar voren treedt in het oeuvre van Jean Genet. Volgens Bataille maakt Genet van kwaad en misdaad een substantiële grootheid; hij stapelt het kwaad ongelimiteerd op, om er zich op die manier in op te kunnen sluiten en zich zodoende - "soeverein" - van de mensen af te zonderen. In Batailles optiek vereist de soevereiniteit echter - aangezien ze essentieel communicatie is - dat zij het kwaad limiteert. Het kwaad dat met de communicatie en met de soevereiniteit gepaard gaat, moet altijd ook 'zichzelf, d.i. zijn eigen accumulatie doorbreken en zich 'meedelen', d.i. zich onomkeerbaar verliezen : "c'est dans la mesure où il [Genet] s'abandonne *sans limite* au Mal que la communication lui échappe. Tout s'éclaire à ce point : ce qui enlise Genet tient à la solitude où il s'enferme, où ce qui subsiste des autres est toujours vague, indifférent : c'est en un mot qu'il fait à son solitaire *profit* le Mal auquel il eut recours afin d'exister souverainement. Le Mal que la souveraineté exige est nécessairement limité : la souveraineté elle-même le limite. Elle s'oppose à ce qui l'asservit dans la mesure où elle est communication." (OC.IX 315)

Juist het onvermoeibare *vergeefjevzn* Batailles poging het *monstruosum* van de eindigheid in alle scherpte te blijven stellen, toont ons de ernst en het gewicht die hij in zijn concept van 'communicatie' wou leggen. Het *monstruosum*, dat de eindigheid van de samenleving uitmaakt, *is* er maar voor zover het - hoe onmogelijk ook - zijn monsterlijke onaannemelijkheid wil verliezen door zich mee te delen. De samenleving *is* er maar omdat ze er nooit (als dusdanig, ten volle) is, omdat ze nooit aan zichzelf toekomt of - wat hetzelfde is - zichzelf voordurend voorbijschiet. Maar op haar beurt *is* die onmogelijkheid er pas, voor zover ook dit onvermogen niet in 'zichzelf' blijft steken, maar - in een beweging van verlies - meegedeeld wordt, en zo door anderen en de gemeenschap wordt gedeeld.

Wat in Batailles communicatie faalt en verloren gaat, heeft alles te maken met een verlies dat hij juist van de anderen en van de samenleving te delen en te denken *kreeg*. Een verlies dat onder meer die instanties toebehoort die denken er niet door gemarkeerd te zijn of die het methodisch willen uitsluiten; een verlies bijvoorbeeld dat onmerkbaar op de huid blijft kleven van een sociologie die pretendeert (desnoods : ooit eens) het sociale te kunnen reduceren tot wat ze van het sociale denkt. In haar hang naar volkomenheid vergeet zo'n sociologie precies de sociale daad die ze is, nl. een daad van communicatie en (dus) van verlies. Waar gebeurt immers zoiets als 'denken', ook dat van bijvoorbeeld menswetenschap of sociologie ? Niet in hun centrum waar die wetenschappen alle touwtjes van hun (idealistische) schemata in handen houden, maar aan hun rand : aan de rand van hun afgrond, waar ze zich laten ondervragen door de eindigheid van hun eigen denken en zodoende door wat voorbij hun einder ligt en niets anders dan het reële van hun studieobject is. Het is deze *rand* die door Batailles denken centraal gesteld wordt, weliswaar zonder hem daarom zijn rand-karakter te ontnemen. Het is in die zin dat de sociologie 'sacrée' moet zijn.

De sociologie gebeurt aan de rand van het sociale, daar waar het (idee van het) sociale 'sociaal' wordt, d.w.z. zich 'meedeelt' en zich verliest in een andersheid, een excessieve uitwendigheid, die ze in haar intelligente naïviteit altijd heeft willen vasthouden en interioriseren. Die rand bevindt zich uiteraard nergens anders dan *binnen* het sociale, daar waar mens en samenleving zich *in* en *aan* elkaar te buiten gaan. Die 'inwendige' rand is echter de plaats waar vooral *gerouwd wordt* over het feit dat elke transgressie over die rand heen tot falen gedoemd is; wat zoveel wil zeggen als dat daar gerouwd wordt over het feit dat datgene waarin de excessieve communicatie zich verliest, niet eens in een besef van verlies bewaard kan blijven. De gemeenschap kan zich het *verlies* dat haar samenhoudt niet in een rouw om dit verlies terug toeëigenen : dit is de (on)grond van haar socialiteit.

Waar anders dan in de rouw blijkt immers zo duidelijk dat enkel de dood en de eindigheid te denken *geven*, dat het alleen een *verlies* is dat de mens iets te denken *aanbiedt*? In zo'n rouwarbeid, in zo'n 'openheid' tegenover de dood, houdt het denken - ook dat van een sociologie - zich meer dan ooit open, ook (en voor Bataille : precies) op het sociale. Enkel wie het sociale vanuit zo'n radicale, dodelijke openheid benadert, kan ingaan op wat de gemeenschap nog te denken geeft.

Het 'falen' van Batailles bijdragen tot het *Collège de Sociologie* vermag het in die zin — en enkel in die zin — door een lectuur ervan 'berouwd' te worden, omdat nu eenmaal enkel een lectuur zo'n soort arbeid aankan. Ons rest op dit ogenblik niets anders dan

die arbeid over te laten aan de lezer die, oscillerend tussen irritatie, doorbijten en genot, in het laatste geval zal beseffen dit niet zozeer zelfgekozen of bewerkt dan wel louter *gekregen* te hebben ofwel — zoals Bataille het zou noemen — erdoor te zijn 'aangestoken'.

TWEE DOCUMENTEN VAN HET COLLEGE VOOR SOCIOLOGIE

I. NOTA OVER DE STICHTING VAN EEN COLLEGE VOOR SOCIOLOGIE*

1. Zodra men aan de studie van de sociale structuren een bijzonder belang gaat hechten, valt het op dat de enkele resultaten die de wetenschap op dit domein verworven heeft, doorgaans niet alleen worden verwaarloosd, maar bovendien in directe tegenspraak zijn met de gangbare ideeën over deze onderwerpen. Zoals deze resultaten zich aandienen, lijken ze bijzonder veelbelovend en openen ze onverwachte perspectieven voor de studie van de menselijke bestaanswijze. Maar ze blijven bescheiden en onvolledig, enerzijds omdat de wetenschap zich te zeer beperkt tot de analyse van zogenaamd primitieve samenlevingen, waarbij ze de moderne samenlevingen links laat liggen; anderzijds omdat de gedane ontdekkingen nog niet voor de verhoopde modificatie hebben gezorgd bij de uitgangspunten en de geest van het onderzoek. Obstakels van een bijzondere soort lijken zelfs de ontplooiing van een inzicht in de vitale elementen van de samenleving te belemmeren : het onvermijdelijk aanstekelijke en *activistische* karakter van wat dit onderzoek aan het licht brengt, lijkt daar verantwoordelijk voor.

2. Vandaar dat men alle reden heeft om onder hen die hun onderzoekingen zo ver mogelijk in die zin willen doordrijven, een geestesgemeenschap te doen groeien, die niet zonder meer te vergelijken is met een gangbare vereniging van geleerden maar zich juist verbonden weet met het virulent karakter van het bestudeerde domein en van de vaststellingen die daarbij beetje bij beetje aan het licht komen.¹

Deze gemeenschap is even vrij toegankelijk als die van de gevestigde wetenschap en iedereen kan er zijn standpunt naar voren brengen, zonder dat rekening zal worden gehouden met de bijzondere bekommernis van waaruit iemand tot een meer gedetailleerde kennis wil komen omtrent de essentiële aspecten van het sociale bestaan. Wat er ook de oorsprong of de doelstelling van mag zijn, men gaat ervan uit dat deze

* De redactie van die verklaring dateert reeds van maart 1937. De activiteiten van het College zullen pas in oktober van start gaan. Het zal in de eerste plaats uit een theoretisch onderricht bestaan onder de vorm van wekelijkse lezingen. De briefwisseling moet voorlopig worden gericht aan G. Bataille, 76bis rue de Rennes (6°).

bezorgdheid op zich voldoende is om de nodige banden voor een gezamenlijke actie te smeden.

3. Men kan het precieze object van de beoogde activiteit met de term *sacrale sociologie* omschrijven, in de zin dat ze de studie van het sociale behelst in al zijn uitingen waar een actieve aanwezigheid van het sacrale aan het licht komt.² Zodoende neemt zij zich voor om de punten van overeenkomst vast te stellen tussen de fundamenteel dwingende tendensen van de individuele psychologie en de richting gevende structuren die een sociale organisatie binnen haar voegen houdt of tot revolutie brengt.

GEORGES AMBROSINO, GEORGES BATAILLE, ROGER CAILLOIS, PIERRE KLOSSOWSKI, PIERRE LIBRA,
JULES MONNEROT

II. VERKLARING VAN HET COLLEGE VOOR SOCIOLOGIE OVER DE INTERNATIONALE CRISIS

Het *College voor Sociologie* beschouwt de recente internationale crisis in meer dan één opzicht als uiterst belangrijk. Het heeft noch de mogelijkheid noch de tijd om de kwestie in al haar facetten te onderzoeken. Het acht zich geenszins bekwaam om de diplomatieke evolutie die tot het handhaven van de vrede heeft geleid in deze of gene zin te interpreteren; nog minder wil het uitmaken wat nu precies kon worden voorzien en wat onvoorzien is tussengekomen, of waarmee men nu juist heeft ingestemd en in welk opzicht men zich heeft laten doen, of eventueel ook nog wat louter schijnvertoning was en wat ernst. Het kent zowel het moeiteloze als het fragiele van zulke interpretaties. Door zich daar niet aan te wagen, geeft het uiting aan de wens om een voorbeeld te zijn voor hen die er al evenmin toe bekwaam zijn als het College zelf. Dit is het eerste punt.

Het *College voor Sociologie* ziet zijn bijzondere rol eerder in het nuchtere inschatten van de collectief psychologische reacties die de oorlogsdreiging heeft opgeroepen en die door het verdwijnen van het gevaar al te snel in een - inderdaad *verkwikkend te* noemen - vergetelheid geraakt zijn of al te vlug een medeplichtigheid in flatterende en bijna bemoedigende herinneringen hebben weten om te smeden. Degenen die het meest ontredderd waren, gaan tenslotte denken dat ze zich als helden hebben gedragen. Nu reeds hecht het volk geloof aan de fabel dat het zich koelbloedig, waardig en eensgezind heeft gedragen : heeft de eerste minister niet de beleefdheid gehad daarvoor het volk zijn dank te betuigen ?³ Het is nu al nodig erop te wijzen dat deze woorden niets meer dan mooie benamingen zijn voor iets waarop tot dan enkel de termen verslagenheid, lijdzaamheid en angst van toepassing waren. Het vertoonde spektakel was er een van verlamde en stomme ontreddering, van een triest toegeven aan de feiten. Het was de houding van een volk dat onmiskienbaar schrik had en zich maar al te bewust was van zijn minderwaardigheid; het was de houding van een volk dat weigert te onderkennen dat de oorlog wel degelijk ook tot zijn politieke mogelijkheden behoort, en dit juist tegenover een natie die haar politiek precies op de mogelijkheid van oorlog fundeert. Dit is het tweede punt.

Boven op deze geestelijke paniek komt nog de absurditeit van de politieke stellingnames. De situatie was van meet af aan reeds paradoxaal : de dictaturen speelden in op het zelfbeschikkingsrecht van de volkeren⁴ en de democratieën op het principe van de natuurlijke grenzen en de vitale belangen van de naties. In het verdere verloop zetten deze kenmerken zich tot in het extreme door. Men zag de opvolger en erfgenaam van die Joseph Chamberlain⁵, die het openlijk over een Engelse wereldheerschappij had en die haar ook uit de grond zou stampen; men zag de zoon van zo iemand als hij Hitler smeken met om het even welke regeling in te stemmen, *als hij toch maar vredelievend bleef*. Men kan in een communistisch tijdschrift een artikel lezen dat die "boodschapper van de vrede" vergelijkt met Lord Kitchener, een vergelijking die volledig in het voordeel van deze laatste uitvalt. Als men er niet met zijn neus op gedrukt zou worden, had men nooit kunnen geloven dat de communisten ooit een man zouden moeten feliciteren — meer bepaald de man van de oorlog in Transvaal, van de systematische

verwoestingen en van de concentratiekampen voor burgerbevolking — dat ze dus ooit zo'n man zouden moeten feliciteren omdat hij zijn natie een groot territorium wist te geven (ze hebben er wel niet bij gezegd : omdat hij ook aan de bankiers van de City goud- en diamantmijnen wist te geven). Men moet ook de houding van de Amerikaanse publieke opinie voor ogen houden, die aan de andere zijde van de oceaan, op veilige afstand, van een onwetendheid, een farizeïsme en een zeker Platoons Don-Quichotisme blijk gaf, iets wat blijkbaar voor democratieën meer en meer karakteristiek aan het worden is. Dit is het derde en laatste punt vooraleer tot een conclusie te komen⁶.

Het *College voor Sociologie* is geen politiek orgaan. De leden hebben de overtuiging die zij zelf willen. Het *College* voelt zich niet verplicht om extra aandacht te besteden aan de particuliere Franse belangen in dit avontuur. Zijn rol bestaat er enkel in uit de gebeurtenissen de nodige lessen te trekken, nu er daarvoor nog tijd is, wat betekent : voordat iedereen er volledig van overtuigd is dat hij, in die beproeving⁷, effectief blijk gaf van koelbloedigheid, waardigheid en eensgezindheid. Het *College voor Sociologie* ziet in de algemene afwezigheid van een levendige reactie tegenover de oorlog een teken van *verwekelijking* van de mens. Het aarzelt niet de oorzaak daarvan te zien in het uiteenvallen van de actuele samenlevingsverbanden, in het feit dat die door het opkomen van een burgerlijk individualisme nagenoeg onbestaande zijn geworden. Zonder enige sympathie ervoor, legt zij er het effect van bloot : mensen die zo geïsoleerd en zo *van het noodlot beroofd zijn* dat ze volstrekt geen houding weten te vinden tegenover de mogelijkheid van de dood, mensen die geen enkele diepe reden tot strijden meer hebben, staan noodzakelijk lafhartig tegenover strijd, welke strijd dan ook; het zijn een soort schapen, die zich in volle bewustzijn en berusting naar het slachthuis laten leiden.

Het *College voor Sociologie* heeft zich in essentie als onderzoeks- en studieorgaan gedefinieerd. Het zal dit blijven doen. Toch heeft het zich bij zijn oprichting ook de mogelijkheid voorbehouden zo mogelijk nog iets anders te zijn : een haard van energie. De gebeurtenissen van gisteren suggereren of verplichten het misschien wel om dit aspect van de beoogde onderneming te gaan beklemtonen. Om die reden heeft het *College* het initiatief genomen tot deze publieke verklaring. Diegenen die in hun angst ontdekt hebben dat alleen een vitale band tussen mensen een uitkomst kan bieden, worden daarom door het College uitgenodigd zich erbij aan te sluiten; de enige vereiste daarbij is te beseffen dat de actuele politiek een *absolute leugen* is en dat het in principe noodzakelijk is opnieuw een collectieve bestaanswijze op te bouwen, die geen enkele geografische of sociale begrenzing meer kent en die het mogelijk maakt zich min of meer een houding te geven als de dood dreigt.

BATAILLE, CAILLOIS, LEIRIS

Deel I

BATAILLES ONGEPUBLICEEERDE BIJDRAGEN
TOT HET
COLLEGE VOOR SOCIOLOGIE

VERBANDEN TUSSEN «SAMENLEVING», «ORGANISME», «ZIJN» (1)¹

Zaterdag 20 november 1937

Na de inleiding van Caillois² wil ik een paar algemene, metafysische beschouwingen uitwerken, meer bepaald ontologische beschouwingen over de aard van de samenleving. Is de samenleving een zijnde op zichzelf? Is zij een organisme? Of is zij gewoon de som van de individuen? Vragen die zo veraf staan van de wetenschap in eigenlijke zin en er zo vreemd aan zijn, scheppen over het algemeen geen gunstig klimaat om tot een exacte kennis te komen. Nochtans is de vraag naar de aard van de samenleving inherent aan elke sociale wetenschap en in het bijzonder aan het domein dat wij met de term sacrale sociologie omschreven hebben: het zou dus tegelijk onmogelijk en tevergeefs zijn die vraag uit de weg te willen gaan.

Inderdaad is voor ons de sacrale sociologie niet gewoon een onderdeel van de sociologie zoals bijvoorbeeld de godsdienstsociologie, waarmee men ze zou kunnen verwarren. De sacrale sociologie kan worden beschouwd als de studie, niet enkel van de godsdienstige instellingen, maar van alles wat zich als maatschappelijke beweging in een samenleving voordoet: zo beschouwt zij onder andere de macht en het leger als haar studieobject en besteedt zij aandacht aan alle menselijke activiteiten — wetenschap, kunst en techniek - voor zover zij een gemeenschapszin kennen in de actieve betekenis van het woord, d.w.z. voor zover zij *eenheidsstichtend* zijn. In latere uiteenzettingen zal ik nog terugkomen op het *sacrale* dat juist specifiek is voor alles wat in het menselijk bestaan *gemeenschapsstichtend*³ is. Hier moet ik echter al beklemtonen dat de uitbreiding die de sacrale sociologie op die manier maakt, ervan uitgaat dat de vraag naar het *wezen* van de samenleving reeds is opgelost: meer bepaald is zij zelf al een antwoord op die vraag. Zij neemt aan dat er, *naast* de individuen die een samenleving uitmaken, *ook nog een* totaalbeweging bestaat die er de aard van transformeert. Zij houdt zich dus ver van elke opvatting die het sociale karakter van een groep individuen doet teruggaan op contractuele verbintenissen; zij houdt zich dus ver van juist die opvattingen waarop geheel onze hedendaagse cultuur is gebaseerd: het zou zelfs verrassend zijn als zij niet haaks stond op de onuitgesproken reacties van de meesten onder ons (behalve dan van hen die reeds stelling hebben genomen). Nu dit gewoon is vastgesteld en na Caillois' historisch overzicht van daarnet over het sociologische denken, zal ik me aan een algemene schets wagen die een coherente voorstelling van de samenleving mogelijk moet maken.

§ 1. De samenleving verschilt van de som van de elementen waaruit ze bestaat

Een menselijke samenleving bevindt zich niet in de wereld als een geïsoleerde, maar wel als een onderscheiden grootheid - niet enkel onderscheiden van andere dingen en zijden maar ook van andere samenlevingen : zij is samengesteld uit een veelheid aan elementen die alle nagenoeg identiek zijn aan de elementen waaruit ook een naburige samenleving is samengesteld, maar die toch op een voldoende stabiele manier de eigenheid van die ene samenleving uitmaken. Een groep mensen, woonachtig op een eiland, vormt Groot-Britannië. Nu bevindt een behoorlijk gedeelte van de Britse onderdanen zich buiten het eiland. Evenzo bevat de bevolking van het eiland een zeker aantal vreemdelingen. Door die vreemdelingen niet mee te rekenen en naast haar eilandbewoners nog het aantal Engelsen dat over de wereld is verspreid te omvatten, is Groot-Britannië daarom niet minder een duidelijk onderscheiden grootheid. Zo zijn er enerzijds de Britten en is er anderszijds Groot-Britannië.

Als we nu een atoom voor ogen houden, zoals de moderne opvattingen ons dat leren, bestaat het enerzijds uit elektronen en is het anderzijds het atoom dat gevormd wordt door het samengaan van elektronen in een bepaalde beweging. Een molecule vertoont hetzelfde dubbele aspect : enerzijds bestaat zij uit een gegeven aantal atomen die haar samenstellen (en die afzonderlijk op zichzelf zouden kunnen bestaan); anderzijds is zij een molecule, dit is iets dat sterk verschilt van nochtans volkomen identieke atomen wanneer die niet in een moleculaire formatie zouden zijn verenigd. Een zeker aantal moleculen kunnen ook nog micellen⁴ vormen, die op hun beurt verschillen van de som van de afzonderlijke moleculen waaruit ze zijn samengesteld.

In een verder perspectief vormen kristallen zeer aaneengesloten gehelen waarbinnen moleculen hun autonomie verliezen. Micellen, die met de samenstelling van colloïdale lichamen hun intrede doen, bevinden zich op de drempel van de levende materie. Minstens zo duidelijk als de anorganische materie vertoont ook de levende materie een dubbel aspect. Iedereen weet dat een cel iets anders is dan het naast elkaar bestaan van de elementen waaruit ze is samengesteld, met name moleculen en micellen. Evenmin kan een meercellig organisme, dat hogerop staat in de rangorde van de wezens, worden beschouwd als een eenvoudige coëxistentie van cellen. Bovenaan die rangorde treffen we de samenleving aan, die nog iets anders is dan de som van de organismen die zij in haar verenigt.⁵

Zelfs wanneer de feiten om een zekere reserve vragen, leidt deze opsomming ons tot een veralgemening : de vorming van een samengesteld wezen door meer enkelvoudige wezens lijkt een duidelijk vanzelfsprekend proces, zelfs een fundamenteel proces van alles wat - inert of niet-inert - bestaat (het is immers duidelijk dat ook de grote sterren- en melkwegstelsels niet ontsnappen aan die modaliteit van de wezens). Onder deze voorwaarden is het niet langer paradoxaal over een samenleving te spreken als over een wezen op zichzelf; integendeel, de paradox ligt in de moeilijkheid die wij zo vaak ondervinden om ons van de aanwezigheid van dit wezen rekenschap te geven. De paradox ligt erin ironisch uit te roepen: "Vérité en deçà des Pyrénées..." en niet - vijandig of verleid - het *bestaan* te erkennen van vaandel en vaderland, die effectief de mentale grenzen afbakenen van allen die het vorm geven.⁶

§2. *Atoom, molecule, micel, cel, organisme, samenleving*

Een dermate algemeen overzicht van de samenstelling van de wezens komt zo vreemd over dat men zich al onmiddellijk stoort aan een onnauwkeurigheid in het woordgebruik. De logische lijn in de reeks uitdrukkingen vertoont een breuk waar men de samenleving zoals gewoonlijk poneert als samengesteld uit individuen in plaats van uit organismen.⁷ Nu kan de notie van individualiteit zowel op inerte stofdeeltjes worden toegepast als op levende wezens : zij kan zelfs op samenlevingen van toepassing zijn. Het woord 'individu' kan dus niet dienen om een gradatie op de schaal van wezensvormen aan te duiden. Aan de andere kant wordt het woord 'organisme' soms gebruikt voor een cel. Uiteraard dient zo'n grote onnauwkeurigheid uit de weg te worden geruimd. Atomen, moleculen, micellen en cellen zijn voldoende gedefinieerd; *organisme* moet echter worden voorbehouden aan groepen van cellen en in die betekenis vervangt het de term *individu*. Er zal trouwens ook reden zijn om een onderscheid te maken tussen enkelvoudige en lineaire organismen.⁸ De term 'enkelvoudig organisme' moet worden voorbehouden aan dieren met een nul-symmetrie of een axiale symmetrie of een gerayonneerde symmetrie, zoals sponzen, zeesterren en kwallen. Deze dieren vormen samen kolonies van aaneengebonden elementen en geen samenlevingen. Voor zover men nog de theorie aanhoudt die het ontstaan van organismen aan kolonievorming toeschrijft, zal men kunnen zeggen dat de enkelvoudige organismen, wanneer ze zich groeperen, samengestelde organismen vormen : de organismen, die zo'n kolonietheorie dan op het oog heeft, zijn in feite samengesteld uit segmenten die van kop tot staart lineair gerangschikt zijn. In bepaalde gevallen behouden deze segmenten hun autonomie. De wormen, ook de regenwormen die door de specialisten onder de oligochaeta worden geklasseerd, tonen het meest eenvoudige beeld van dit soort aaneenschakeling; in hun embryonale ontwikkeling en nadien in hun zenuwstelsel of hun skelet bewaren ook de hogere dieren, insecten en gewervelde dieren nog iets van het gesegmenteerd karakter van de wormen. Ongetwijfeld is de wetenschap daar niet op toegespitst : momenteel staat zij zelfs wat afkerig tegenover de kolonietheorie. Toch kan men ervan onthouden dat een samenleving, die binnen een bepaalde richting van de ontwikkeling van de wezens de meest complexe wijze van samenstelling is, pas vanaf de lineaire organismen wordt gevormd.

294

§3. *Het begrip «samengesteld wezen»*

Wanneer ik nu het geheel van de beschouwing die ik zonet maakte wil hernemen — om van daaruit een soort globaalbeeld te vormen - dan vermeld ik gewoon de reeks : atoom, molecule, micel, cel, enkelvoudig organisme, lineair organisme en samenleving. Ik voeg daar nog aan toe dat misschien enkel het atoom en de molecule voor onze manier van denken de meest coherente constructies zijn en dat het onderscheid tussen enkelvoudige en lineaire organismen veel moeilijker te maken is dan de andere opdelingen. Ik zal later aanduiden waarom deze reserves me niet storend lijken. Nu moet ik alleen nog op een nieuw tekort in de terminologie wijzen : in feite beschik ik

295

over geen enkele term om de net opgesomde elementen in hun samenhang aan te geven. De woorden 'geheel', 'groep', 'aaneenschakeling', 'totaliteit', 'lichamen', 'samenstelling' maken allesbehalve het karakter duidelijk dat formaties als atoom of cel onderscheidt van zeer verschillende formaties die ook van hun kant niet gemakkelijk exact te benoemen zijn : ik bedoel dan concreet een hoop zand, een hoop stenen, of een glas water. Zo kom ik ertoe van opeenhopingen te spreken als het gaat over een samenvoeging die de delen waaruit ze zijn samengesteld niet modificeert, en van "samengestelde wezens" als het gaat over atomen, cellen of elementen van dezelfde orde.

Ik meen dat het mogelijk is deze "samengestelde wezens" als volgt te definiëren : 1) zij vertonen iets dat meer is dan de opeenhoping waaruit ze zijn samengesteld, meer bepaald een specifieke beweging, die men - tenminste waar het om een lineair organisme of om een samenleving gaat - een "gemeenschapsbeweging" kan noemen; 2) zij vertonen een min of meer opmerkelijk verschil in vergelijking met een massa die uit identieke maar niet-samengestelde elementen bestaat.

§4. De samenleving is een samengesteld wezen

Nu we dit lastig en vervelend fundamenteel terminologisch werk achter de rug hebben, kunnen we een eerste begrijpelijk antwoord in overweging nemen op de vraag : wat is een samenleving ? Ze is geen opeenhoping. Zij is ook geen organisme : haar aan een organisme gelijkstellen heeft niet meer zin dan haar aan een molecule gelijkstellen (zoals Durkheim het in zekere zin gedaan heeft). Zij is echter een "samengesteld wezen".

De rigiditeit van de enen is positief: hun inzichten steunen op strakke gelijkstellingen. Bij anderen is zij negatief: die beperken er zich toe zo'n gelijkstellingen te verwerpen. Ik sta erop een voorbeeld te geven van zo'n aanstootgevende rigiditeit. Ik ontleen het aan een recente publicatie van een Frans astronoom, Emile Belot, in het internationaal tijdschrift *Scientia* (de juiste datum van de publicatie is juli 1937).⁹ De vergelijking die Belot maakt tussen de levende organismen en de sterren heeft overigens de verdienste ons in domeinen binnen te voeren die ik daarnet verwaarloosd heb, omdat ik, om de zaak eenvoudig te houden, slechts één van de samenstellingslijnen van de zijnden heb gevolgd. Na een poging de karakteristieke evolutiefasen van een ster te beschrijven, voegt Belot eraan toe dat

296

«de aparte studie van de oorsprong van de sterren en van hun evolutie, van de Novae en van de planetaire systemen enz. voor een kosmogonist niet kan volstaan; hij moet nog een vergelijkbare evolutielijn in die verscheidenheid aan sterren op het spoor komen en op die manier algemene biologische en biogenetische wetten weten te ontdekken die gelden voor alle wezens uit de kosmos. Wij preciseren deze hieronder:

1) Het dualisme ligt aan de oorsprong van de sterren, aan die van de spiraalniveaus of van het planetair systeem dat ontstaat door toedoen van een schok van een reuzester tegen een nevel : zo'n dualisme, dat aan de oorsprong van alle levende wezens ligt, heet *sexualiteit*. - 2) Bij deze laatste gebeurt de voortplanting door celdeling en bij de ringwormen door deling van het wezen in zijn geheel. Bij de kosmische wezens komt een ster door condensatie tot zijn *Haltère*-vorm, zoals H. Poincaré en Jeans hebben aangetoond, en in dit geval verdeelt zij zich in twee zoals bij een eenvoudige cel. De

planetaire wervelwinden kunnen in hun spoor kleine planeten achterlaten (Mars, Jupiter, Saturn us); dit is een fenomeen van *voortplanting door deling*. De windingen van de onstabiele spiraalnevels splijten zich in afzonderlijke gedeelten al naar gelang de verhouding tussen de massa en de lengte-eenheid van de winding. - 3) Bij alle zijnden zijn *bevruchtingen geboorte* bruuske fenomenen (Novae voor de geboorte van planetaire ringen). - 4) Bij de sexualiteit is de dracht vóór de geboorte relatief kort t.a.v. de duur van het voltooide wezen. Voor planeten is dit een nevel-dracht van enkele eeuwen vóór de honderd miljoenen jaren dat ze leven. — 5) De embryo's leven tijdelijk in een milieu dat verschillend is van dit waar ze als voltooide wezens zullen leven. Voor de planeten is dit een nevel-milieu vooraleer ze in een sterreleegte terechtkomen. - 6) De embryo's hebben voorlopige vormen die vaak zeer verschillend zijn in vergelijking met die van de voltooide vormen (metamorfozes vanuit een stadium van larve, cocon, enz.) (wervelwinden, ringen voor de kosmische wezens). - 7) Pas wanneer ze volwassen zijn, kunnen de levende wezens zich voortplanten. Een ster bereikt de volwassen staat wanneer de centrifugale kracht aan haar evenaar door ellipsoïdale condensatie ongeveer gelijkwaardig wordt met de kracht die haar evenaarsmaterie doot ontsnappen. - 8) De Mendeliaanse erfelijkheid toont dat de variëteiten van de soorten voortkomen uit de vele combinaties van dominante kenmerken bij het ouderpaar. De variëteiten bij de kosmische soorten volstaan dus om ons aan te tonen dat hun oorsprong dualistisch is. - 9) De levende wezens *kiezen het voedsel* dat geschikt is om, wanneer ze het opnemen, bij te dragen tot hun evolutie. De sterren, die een nevel doorkruisen, nemen de condense materie op die hun eigen densiteit zal verhogen en ze zullen die materie afstoten die niet geschikt is om aan hun evolutie bij te dragen. Het grote verschil tussen de levende en de kosmische wezens is dat de eersten *klein geboren worden en groeien*, terwijl de laatsten *als reuzen geboren worden en kleiner worden*: dit verschil spruit voort uit de zwaartekracht die slechts een minieme inwerking heeft op de levende wezens. Aldus *bestaat er in ons universum een genetisch eenheidsplan voor alle zijnden, levend of kosmisch.*»

297

Ook al behoort Emile Belot niet tot het soort geleerden die enkel na het nauwgezet elimineren van mogelijke fouten vooruitkomen, toch kan hij niet worden gelijkgesteld met de occultisten die het over "géon" en "levende aarde" hebben. Zelfs als de bladzijde die ik zonet gelezen heb niet meer dan een hersenschim is, toch vertegenwoordigt Emile Belot de wetenschap. Eenmaal het karakter van "samengesteld wezen" wordt onderkend bij de verschillende formaties die het menselijk bestaan op Aarde aantreft, is er dan ook geen reden om dit aan de sterren te ontzeggen. Men kan onmogelijk een minstens minimaal "genetisch eenheidsplan" voor alle "samengestelde wezens" van de hand wijzen. Dit minimale kan echter worden teruggebracht tot dit principe: de samenstelling voegt iets toe en differentieert.¹⁰ Men moet geen astronoom of waarzegger zijn om het voor waarschijnlijk te houden dat de ontwikkeling van de wetenschap het oppervlakkig karakter zal aantonen van de meeste *rigide* vergelijkingen, waarvan ik net een verbijsterend voorbeeld heb voorgelezen. De weerleggingen, die stellig zullen volgen, zullen overigens niet minder rigide zijn dan de afdoend geargumenteerde bevestigingen, terwijl in de natuur zelf alles vaag en ongelijksoortig zal zijn; die natuur zal daarbij een mogelijkheid aan vormenrijkdom vertonen die groot genoeg is om de menselijke intelligentie onophoudelijk tot nederigheid te dwingen.

Ik heb de nadruk gelegd op het vaag karakter van het begrip 'samengesteld wezen' dat ik wil invoeren : een tegelijk vaag en — per slot van rekening — toch precies karakter,

298 'precies' indien men het tegenover het praktisch gebrek aan nauwkeurigheid in de gangbare discussies stelt. Ik heb inderdaad met opzet het woord zijnde of wezen" gebruikt dat het meest vage en het meest onbepaalde van alle ideeën is. Ook Emile Belot gebruikt het woord zijnde of wezen. Ik van mijn kant heb weliswaar nauwkeurig gedefinieerd wat ik onder "samengesteld wezen" versta en op die manier ben ik - zo lijkt me - gevrijwaard voor het al te onbepaalde dat aan het woord "wezen" kleeft.¹² Ik zou dus kunnen verdergaan - zonder me nog méér op te houden in het metafysisch moeras waarin (zo lijkt het soms) een ernstig mens zich enkel zou moeten wagen om er des te beter om te kunnen lachen. Maar het is nu eenmaal zo dat enerzijds het woord 'zijnde of wezen' het idee van bewustzijn suggereert en dat anderzijds minstens één van de opgesomde categorieën, het lineair organisme, door bewustzijn is gekenmerkt (als men althans het geheel bekijkt en zich houdt aan wat het meest overtuigend lijkt). Méér is er dus niet nodig om een dubbelzinnigheid in het spel te brengen, waarvan ik openlijk moet toegeven dat ik ze niet heb trachten te vermijden. Integendeel, het lijkt me dat het uiterst vage karakter van de menselijke kennis op dit punt, door de uitdrukking die ik voorsta, nagenoeg wordt gehandhaafd en mijns inziens dient dit vage karakter ook expliciet te blijven gehandhaafd. Ik geloof dat in dit opzicht de grootste geleerde ongeveer op dezelfde hoogte staat als een onnozele pummel: de wetenschap weet in feite op geen enkele manier uit de doeken te doen hoe, bij andere wezens dan de mens, het bewustzijn tot kennis komt. Een paard lijkt ons met bewustzijn begiftigd en dit geldt ook voor een insect: het is moeilijker het bewustzijn toe te schrijven aan een spons; aangezien echter alle graden, van spons tot bij, voorhanden zijn... komt men uit bij het infusiediertje, bij de cel! Nu kunnen een aantal mensen wel overeenkomen het bestaan van een drempel aan te nemen: het bewustzijn begint dan met het leven, dus bij de cel; toch lijkt dit tamelijk willekeurig. Waarom zou men ook geen soort bewustzijn toeschrijven aan stofdeeltjes, aan levenloze materie? Waarom zou een cel wel tot bewustzijn komen als de deeltjes die haar samenstellen hoegenaamd geen bewustzijn zouden kennen? Houdt men in die richting bepaalde beschouwingen aan, dan lijkt het ontstaan van het bewustzijn uit het niets, zoals dat op die drempel van het leven zou geschieden, eigenlijk veeleer een idee die nergens op slaat. Nietzsche schreef aan de anorganische materie een waarnemingsvermogen toe en daardoor ook kennis; hij ging zelfs zover erop te hameren dat enkel het inerte tot bij de waarheid kon geraken: het organische was voor hem in een complexe belangenfeer betrokken en daardoor gedoemd om in zijn waarneming het utiliteitsprincipe, en dus de misvatting, te laten gelden. Ik zeg dit maar ter informatie. Het is niet slecht hieraan toe te voegen dat ik met grote interesse Nietzsches teksten heb gelezen waar ik zonet naar verwees, en dat ik sinds lang geneigd ben op een zelfde manier tegen de dingen aan te kijken. Ook dit vermeld ik slechts ter informatie. Bij zo'n vérstrekkende beschouwingen kan men onmogelijk al te lang blijven stilstaan en het spreekt vanzelf dat ook Nietzsche er in zijn tijd al evenmin lang bij zou hebben stilgestaan.

299 Die vraag of de zijnden een bewustzijn hebben, kan echter in twee richtingen gevolgd worden: naargelang wij de samenstellingslijn van de zijnden naar beneden toe afdalen ofwel die lijn vanuit ons eigen standpunt tot bij de samenleving terug opklimmen.¹³ Vanuit sociologisch standpunt is overigens alleen het tweede aspect van belang. We stoten hier, onder een nieuwe gedaante, nog eens op de metafysische vraag

naar de aard van de samenleving. Meer bepaald heeft haar hoedanigheid van "samengesteld wezen" tot de vraag geleid of de samenleving een bewust wezen is. Het vage en vluchtige karakter dat kenmerkend is voor het object zelf van de vraag — met name het bewustzijn van een samenleving - moet nu met nog meer nadruk en als nog misleidender worden bevestigd dan wanneer het over een cel of over dode materie zou gaan. Het bewuste leven dat wij zijn, neigt ertoe zich als de grond van de dingen te beschouwen, wat niet zo absurd is. Dit bewuste leven schrijft zich echter vooral een fundamenteel zelfstandige eenheid toe, waardoor het zich als een niet te reduceren realiteit tegenover de rest van de wereld stelt. Het feit dus dat het bewustzijn zich voor iets houdt dat ondeelbaar is, blijft de stevigste hinderpaal om tot de erkenning van een collectief bewustzijn te komen. Toch heerst daaromtrent slechts een oppervlakkige opvatting: zelfs al is het waar dat wij oog in oog met de dood op fundamentele wijze onze eenheid aanvoelen, toch is wat bij de dood vernietigd wordt niets anders dan de "gemeenschapsbeweging" die eigen is aan de delen waaruit we zijn samengesteld. In de gewenste omstandigheden zouden deze delen ons kunnen overleven. Er is een verschil tussen die bewuste "gemeenschapsbeweging" die wij zijn en de "gemeenschapsbeweging" van de samenleving, maar de vraag is of de verschilpunten daartussen van fundamentele of van graduele aard zijn. Een aantal processen, die wij in de loop van de later geplande lezingen zullen moeten beschrijven, blijken er duidelijk op te wijzen hoe moeilijk dit verschil uit te maken is. Tussen de massa die als één unanieme stem schreeuwt en een toestand van verscheurd bewustzijn is het moeilijk uit te maken bij welke van beide de eenheid het meest ontbreekt. Indien inderdaad de sociale eenheid het makkelijkst als de meest precaire beschouwd kan worden, indien inderdaad één enkele samenleving tegelijkertijd verscheidene even unanieme massa's kan vormen die niet van elkaar afweten en aldus van elkaar weggedreven worden, dan is dit nog geen reden om te ontkennen dat een zekere structuur met gemeenschappelijke instituties, rites en voorstellingen op fundamentele wijze de collectieve identiteit kan handhaven. Het geeft ons vooral geen reden om uit het oog te verliezen dat de organismen die wij zijn 'samengesteld' van aard zijn en dat het persoonlijk bewustzijn een vluchtig karakter kent. Later zal zelfs kunnen worden aangetoond hoe het feitelijk bewustzijn bij elke categorie van de samengestelde wezens stuk voor stuk zou kunnen te wijten zijn aan de interactie tussen de verschillende onderdelen. In ieder geval laat niets ons toe om enkel bij het unieke belang te zweren dat het menselijk bewustzijn van een geïsoleerd individu aan zichzelf toeschrijft. Daarenboven benadruk ik het negatieve karakter van deze argumenten. Ik wil niet kost wat kost het bestaan van een collectief bewustzijn bevestigen; ik wil aantonen dat de kennis van wat wij bewustzijn noemen slechts een zeer vage notie ervan oplevert, zodat wij in geen geval met recht en reden kunnen weerleggen dat de samenleving zelf een bewustzijn zou hebben. Waarom dan niet boudweg erkennen dat wij ons daar op het meest duistere terrein van de kennis bevinden?

Dit terrein is ook nog om de volgende reden des te meer duister: wanneer we met een bewustzijn te maken hebben in de individuele zin van het woord, is het altijd moeilijk uit te maken of de inhoud ervan wel tot de persoon zelf behoort ofwel een uiting is van de "gemeenschapsbeweging" in een samenleving. Men mag niet uit het oog verliezen dat wij, als categorie van de samengestelde wezens, niet op een meer

geslaagde manier voorbeelden van lineaire organismen zijn, dan de cellen waaruit we zijn samengesteld op hun beurt voorbeelden zijn van de levende, autonome cel.¹⁴ Het menselijk wezen bestaat slechts in samenlevingsverband : aldus geeft het zich binnen de rangorde van de zijnden op dezelfde wijze gestalte als een *verbonden* atoom, molecule, micel of cel. Op dezelfde wijze is een schaap uit een kudde, dat door een unieke beweging voortgedreven wordt, een *verbonden* lineair organisme, dit wil zeggen in een samenstelling opgenomen. Nu hebben we van bij het begin aangenomen dat de elementen die op die wijze in een formatie van samengestelde wezens zijn opgenomen daardoor ook een fundamentele verandering hebben ondergaan. Deze verandering is bij de menselijke samenleving voornamelijk van psychische aard. Maar ik heb daarmee nog lang niet ten gronde de moeilijkheden ter sprake gebracht waarmee de analyse van het feitelijk individuele bewustzijn geconfronteerd wordt. De mens is niet enkel een "*verbonden* lineair organisme"; hij gebruikt doorgaans ook een deel van zijn krachten om gedeeltelijk of volledig de band te verbreken die hem met de samenleving verenigt in de hoop een vrij individu te worden : ik stel voor het woord *persoon* te reserveren voor het samengesteld wezen dat uit die secundaire actie resulteert.

301

Bovendien gaat zo'n manier van voorstellen de realiteit sterk simplificeren. De tendens om zich los te maken van het geheel stelt niet enkel individuen tegenover een groep: binnen een zelfde geheel zorgt die er ook voor dat meerdere onderdelen tegenover elkaar komen te staan, onderdelen die overigens uit dezelfde elementen samengesteld kunnen zijn, maar dan wel op verschillende momenten in de tijd. Het actuele gegeven dat een bisschop een reserve-officier kan zijn, geeft een idee van deze zeer complexe manier van samenstelling. Op dezelfde wijze kon een middeleeuwer tot zijn gilde behoren, onderdaan van de koning zijn, burger van zijn stad en gelovig lid van de universeel geheten Kerk. De geheime genootschappen, de religieuze orden, de broederschappen, de partijen, het leger, zij dragen alle bij tot het uiterst complexe tafereel dat zich tot in zijn geografische eenheid verliest. Het spreekt voor zich dat deze interne formaties - die zeer sterk van de organen van een organisme verschillen - niet noodzakelijk in de kaart spelen van een ontbinding van de sociale eenheid : zij kunnen ook het behoud of zelfs het herstel ervan ten goede komen. Maar wanneer de tendensen tot ontbinding, tot een soort van onderlinge sociale afstoting, de bovenhand krijgen, worden zij onmiddellijk in die zin aangewend. (Het individu neigt er dus niet enkel toe te breken met de sociale band en vrij te worden, het maakt ook zonder meer van de interne tegenstellingen gebruik. In dit geval maakt het overigens voor het individu weinig uit dat zijn verzet tegen een gegeven rol geen reële vrijheid oplevert : hij houdt de strijd gaande omwille van een algemene — overigens voorlopige — ontspanning van de band die hem in het gareel houdt.) De algemene beschrijving van de rangorde van de samengestelde wezens - een lijn die gaat van het atoom tot de menselijke collectiviteit - zal in elk geval een nieuw element bevatten. Voor interne formaties, die individuen op een nieuw niveau groeperen, kan men de term *gemeenschap*¹⁵ voorzien. Toch zal een *gemeenschap* nu niet precies een onderdeel betreffen dat aan een hoofdformatie is ondergeschikt. In feite sluiten die gemeenschappen zich als nieuwe formaties aan bij de oude organisatie - bij de organisatie die alleen aan bloed en bodem vasthoudt - en het komt zelfs voor dat ze die in belang gaan overtreffen. De ontwikkeling van nieuwe gemeenschappen gaat zo in zijn werk dat, wanneer dit proces

voltooid is, die nieuwe formatie gelijkwaardig wordt aan de secundaire, oude formaties. Van dan af kan ook zij worden beschouwd als één van de gemeenschappen die een samenleving vormen en de naam van *traditionele* gemeenschap krijgen; dit in tegenstelling tot de nieuwe gemeenschappen, met als belangrijkste de *electieve* gemeenschappen, die het resultaat zijn van een keuze door de leden die haar samenstellen en die een karakter van totaliteit kennen — zoals de religieuze orden en de geheime genootschappen.

302

Hiermee heb ik de inleiding die ik wilde geven op een sacrale sociologie beëindigd. Ik heb de belangrijkste terminologische wijzigingen aangegeven die noodzakelijk zijn om dit domein van de wetenschap te ontwikkelen. Ik heb tegelijkertijd willen tonen hoe het object van ons bijzonder onderzoek zich situeert binnen het geheel van alles wat bestaat. Van bij het begin heb ik de richting aangewezen die deze poging uitgaat door aan te geven dat voor mij het sacrale juist het specifieke van de gemeenschapsbeweging in een samenleving is. In de loop van de verdere lezingen wil ik dit specifieke van de gemeenschapsbeweging inzichtelijk maken.

Ik leg er de nadruk op dat de betrachtting van het *College voor Sociologie* uitsluitend gesitueerd moet worden op het vlak van een objectieve wetenschap; toch wil ik, alvorens hier voor vandaag af te sluiten, nog openlijk de persoonlijke preoccupatie te kennen geven die mij sinds lang aan het onderzoek bindt waarvan ik de resultaten hier zal uiteenzetten. Het is overigens niet de eerste keer dat ik een voorliefde te kennen geef voor wat ik met de term *electieve gemeenschap* omschreven heb. Nu de betekenis van de termen zorgvuldig en nauwkeurig genoeg is vastgelegd, stel ik dan ook graag het principe van de *electieve gemeenschap* duidelijk tegenover dat van de *traditionele* gemeenschap, waartoe ik feitelijk wel behoor maar waartegen ik mij wil afzetten. En even duidelijk wil ik dit principe ook stellen tegenover de beginsels van het individualisme, dat op de atomisering van een democratie afstevent. Door dit te zeggen wil ik eerlijkheidshalve mijn preoccupaties blootgeven, die ik voorlopig wel van me af wil houden, nu ik een wetenschappelijk werk op touw zet, maar die desondanks misschien nog in mij sluimeren. Ik neem dus genoegen met algemene aanwijzingen en merk op dat het vandaag geopende debat zich niet op de praktijk maar wel op de kennis moet toespitsen.

VERBANDEN TUSSEN «SAMENLEVING», «ORGANISME», «ZIJN» (2)

Zaterdag 20 november 1937

Wij hebben gepoogd het kennisterrein af te bakenen waaraan wij de naam "sacrale sociologie" hebben gegeven en we nemen ons nu voor enkele concepten uiteen te zetten die binnen dit terrein uitgewerkt en ontwikkeld kunnen worden. Deze concepten hangen niet van deze of gene filosofische beschouwing af; zij hangen evenmin van een gegeven metafysische doctrine af: zij zullen grotendeels worden ontleend aan werken waarvan de auteurs niet noodzakelijk ook maar enig idee hebben van het essentieel probleem van de sociologie — meer bepaald van de aard van de samenleving, die voor de enen een zijnde op zich, voor anderen een organisme, en voor nog anderen een gewone, min of meer contractuele schikking tussen autonome individuen is. Toch is het daarom niet minder onmogelijk die primordiale metafysische vraag naar de aard van de samenleving uit de weg te gaan. Mogelijks geeft ieder van ons daar een ander antwoord op, zonder dat dit ons belet het over bijzondere punten eens te worden. Maar aan elke voorstelling van zaken zullen er steeds metafysische conclusies vast te knopen zijn, die onvermijdelijk zovele richtingen aangeven die een 'denken in beweging' uit kan gaan. Het is dus van essentieel belang bij voorbaat een voldoende beeldrijke, levendige en vooral ook kritische beschrijving te geven van de plaatsen waar ons onderzoek zou belanden. Waarom zou men hier overigens vergeten dat deze plaatsen niet alleen maar het terrein van een intellectueel debat zijn, maar dat zij juist het theater vormen waar zich een politieke tragedie afspeelt. Naargelang de mensen de groepen die zij vormen, beschouwen als hopen stof of bergen graan, ofwel als golven gevormd door moleculen die enkel in en door hun beweging een eenheid vormen, of ook nog - in tegenstelling daarmee - als organisaties die de beschikking hebben over alle rechten van de onderdelen waaruit ze bestaan¹⁶, naargelang de mensen van één van de vermelde opvattingen uitgaan, nemen zij de wapens op in dit of in het tegenovergestelde kamp en begint tussen hen onderling het spel van de dood.

Gewoonlijk beginnen beschouwingen zoals de nu volgende met gegevens uit de geschiedenis van de filosofie. Aristoteles heeft de eerste stap gezet en Comte is hem gevolgd als degene die de term 'sociologie' zelf heeft ingevoerd. Espinas, Durkheim en Tarde vertegenwoordigen de recente periode. Een zeker aantal werken geeft de technische termen in hun logische ontwikkeling door. Maar er bestaan niet enkel uitgewerkte begrippen die zich logisch van het ene filosofische werk naar het andere ontwikkelen, er bestaat ook een feitelijke ontwikkeling die veeleer tot het leven dan tot het discursieve denken behoort. Deze feitelijke ontwikkeling lijkt nu nog niet door de

verschillende auteurs aan een ernstige reflectie onderworpen te zijn. Het is nochtans niet moeilijk om in enkele woorden de voorwaarden daarvoor te schetsen en er langs die weg de zinvolheid van aan te geven : wanneer de mens onbevooroordeeld en met een zekere - intellectuele of praktische - bekommernis aan het bestaan van de samenleving denkt, dan is hij in feite, over het algemeen gesproken, geneigd haar voor een zijnde, een wezen op zichzelf¹⁷ te houden. Maar zodra hij zijn zware *bekommernis* om haar over het hoofd ziet, gaat hij impliciet of expliciet, uitdrukkelijk of niet, het individu voor het wezen van de samenleving houden. Deze paradoxale tegenstelling wordt overigens op een bijzonder duidelijke wijze weerspiegeld in het hedendaagse Franse intellectuele klimaat : zo houden onder *meet faculteiten*, die het over de *sociologie* hebben, de samenleving voor het enig reële; ook enkele partijpolitici — van links en van rechts - funderen hun actie op gelijkaardige ideeën. Het geheel van ideeën die men daarover naar voren brengt, getuigen echter ontegensprekelijk van een obscuur maar overheersend geloof in het individuele bestaan als het fundament van de realiteit.

Bekijkt men nu de vorming van maatschappijen vanuit historisch oogpunt, dan blijken de huidige samenlevingen niet de eerste stap in de vorming van menselijke eenheden te vertegenwoordigen. Een Europese natie komt niet voort uit een vereniging van individuen maar uit provinciale maatschappijen die vroeger hun eigen en - om het zo te zeggen - autonome cohesie vertoonden.

305 Zo kan de hedendaagse samenleving in zekere mate worden beschouwd als een aggregaat van samenlevingen die, in de sociaal-compositorische rangorde, op een lagere trap te situeren waren. Toch kunnen de samenstellende delen niet beschouwd worden naar analogie met de cellen, die gestalte geven aan enkelvoudige organismen, of met atomen die samen moleculen vormen, omdat bij samenlevingen de eigen individualiteit in die eenheidsformatie teloorgaat: het vervangen van de in oorsprong feodale provincies door willekeurig afgebakende departementen toont aan hoe precair de grote binnenlandse onderverdelingen zijn. In feite moet het groeperen van kleinere samenlevingen, eenmaal dit voltooid is, worden beschouwd als iets dat niet door regio's maar door steden en lokaliteiten van divers belang gevormd is en waartussen er een variabel onderling netwerk van relaties bestaat (ni. de administratieve organisatie en haar hiërarchie van de lokale machthebbers) : de hoofdstad zelf kan worden verplaatst. Binnenin de samenleving en op het niveau van de lagere sociale samenstellingen vormt enkel de stad een goed afgebakende eenheid.

Het is overigens noodzakelijk om, binnen een nauwgezet begrippenkader, vast te leggen wat juist onder 'stad' verstaan moet worden. Elke stabiele agglomeratie moet, vanuit haar samenlevingsstructuur beschouwd, voor een stad worden aangezien, op voorwaarde dat deze voor een minimum aan gezagsorganisatie instaat (gemeenteraad, burgemeester, kerk, priester). Er is geen reden - tenminste niet voor de hedendaagse tijd - om een onderscheid te maken tussen landelijke en stedelijke agglomeraties. Ze kennen beide dezelfde structuur. Van de kleinste tot de grootste vertegenwoordigen ze een zelfde graad van samenstelling. Enkel de indeling, die ze aan elkaar ondergeschikt maakt, voert een verschil in functies in. Die functies zelf hebben het karakter van een min of meer voltooide, maar toch altijd onvolkomen totaliteit: zelfs de plaats met de centrale machtszetel blijft ondergeschikt aan deze uitwendige macht, die in geen enkele mate van haar afhangt. In die zin is een overvolle lokaliteit - hoofdstad van een land

of van een regio, Londen of New York — te vergelijken met het kleinste dorp, zoals een olifant te vergelijken is met een mier. Zulke samengestelde entiteiten verschillen gewoon in intensiteit van bewogenheid en die hangt af van het aantal elementen dat zij bijeenbrengen en van de concentraties van bepaalde functies die zich in de grootste agglomeraties voordoen.

Toch kan men tussen de lokaliteiten een onderscheid naar origine maken. Al komt het zelden voor, toch kan een eerste agglomeratie zich vermenigvuldigen : in dit geval blijft de oudste van centraal belang en worden de andere onmiddellijk aan haar ondergeschikt. Maar over het algemeen gaat het niet zo in zijn werk : een gegeven dorpje wordt gewoon belangrijker dan de naburige dorpjes, die dan enkel in tweede instantie aan dit ene ondergeschikt zijn. In beide gevallen is het resultaat hetzelfde: in een eerste periode smelten de centrale instituties samen met de lokale instituties van het geprivilegieerde dorp waaruit ze zijn voortgekomen.

AANTREKKING EN AFSTOTING

I. TROPISMEN, SEKSUALITEIT, LACHEN EN TRANEN

Zaterdag 22 januari 1938

We hebben tot hertoe eerst geprobeerd te definiëren wat onder de term "samenleving" begrepen mag worden. Persoonlijk heb ik de samenleving gedefinieerd als een "samen-gesteld wezen", als een geheel dat iets méér voorstelt dan de som van zijn delen (ik denk in dit verband dat Caillois ongeveer in dezelfde zin als ik gesproken heeft, wanneer hij het had over biologisme of neo-organicisme).¹ We hebben vervolgens de vraag onderzocht of over een aldus gedefinieerde samenleving wel een wetenschap mogelijk was en we zullen zeker nog op die fundamentele vraag moeten terugkomen. Misschien is het echter nu voldoende te verwijzen naar de Hegeliaanse termen die Kojève heeft gebruikt om — overigens met vrij negatieve bedoelingen — het probleem te stellen van de fundamentele van de sociologische wetenschap.² Na de bespreking van deze algemene zaken zijn we tot een eerste beschrijving van de feiten gekomen, eerst omtrent niet-menselijke samenlevingen, die blijkbaar geen elementen voorstellen die als sacraal kunnen worden gedefinieerd, en vervolgens beschreven we de huidige sociale situatie zoals we die onmiddellijk ervaren en waarin de sacrale elementen vooral nog als overblijfselen zichtbaar zijn.

Er is met de grootste nadruk gesteld dat de sociologie die wij hier willen naar voren brengen niet de algemene sociologie is, dat zij ook niet de religieuze sociologie is, maar zeer precies de sacrale sociologie. Het domein van het sacrale overschrijdt inderdaad het domein van de religie, maar het kan niet met de totaliteit, met het geheel van het sociale domein worden geïdentificeerd. We hebben dus toegang verkregen tot het sacrale domein, dat het object van ons bijzonder onderzoek is, vooreerst door te pogen een beschrijving te geven van de diersamenlevingen die als "pre-sacraal" voorkomen; vervolgens door, in een bijna totaal profaan,- in zekere zin "post-sacraal" geworden bestaan, bepaalde sporen en overblijfselen te analyseren van een verleden waar het sacrale nog een constitutieve waarde kon bezitten.

Het zou uiteraard absurd zijn als ik, door me zo uit te drukken, zou doen geloven dat het sacrale niet meer bestaat en vandaag de dag ook niet meer kan bestaan, tenzij dan als overblijfsel. Op deze vraag zullen we echter nog moeten terugkomen - een vraag die overigens wel eens onze ultieme vraag zou kunnen zijn. Vandaag zou ik enkel de eerste effecten willen afleiden en de eerste conclusies willen trekken uit de vroeger door Leiris³ en Caillois beschreven feiten. Er bestaan samenlevingen waar het sacrale geen rol lijkt te spelen : de dierlijke samenlevingen; er bestaan samenlevingen waar het sacrale blijkbaar (tenminste op het eerste gezicht) op het punt staat te verdwijnen, meer

bepaald samenlevingen met een geavanceerde beschaving, zoals die waarin wij leven. Het komt erop aan de betekenis van zo'n samenhang te achterhalen. Aan het einde van mijn uiteenzetting, zo veronderstel ik - als ik erin slaag mij correct te doen begrijpen, als ik erin slaag, zo moet ik eraan toevoegen, om jullie voldoende van de juistheid van mijn analyse te overtuigen - zal blijken dat ik het over niets anders gehad heb dan over de essentiële drijfveer van de menselijke machinerie. En tegelijk zal ik blijken - zo hoop ik - voldoende ver in deze machinerie te zijn doorgedrongen, een machinerie die de meest ingewikkelde en in ieder geval de meest onthutsende is die men ooit kan aantreffen.

Na afloop van de discussie hier over Caillois' uiteenzetting over dierlijke samenlevingen ben ik ertoe gekomen een aantal beschouwingen naar voren te brengen waarop ik vandaag moet terugkomen. Ze zouden inderdaad wel van fundamentele betekenis kunnen zijn.

Ik ging uit van het feit dat Rabaud⁴ de oorsprong van de dierlijke samenlevingen *uitsluitend* toeschreef aan de onderlinge aantrekking, d.w.z. aan een 'tropische' gevoeligheid⁵ die de individuen van bepaalde soorten onderling naar elkaar dreef. Bovenop de talrijke moeilijkheden die zo'n theorie meebrengt, heb ik er de nadruk op gelegd dat zij enkel een verklaring zou kunnen bieden wanneer de samenscholingen die wij in de natuur aantreffen ongelimiteerd zouden zijn. Indien op een ongelimiteerde manier de ene bij na de andere zich bij de zwerm kon aansluiten, indien een verdwaalde bij zich bij om het even welke zwerm zou kunnen aansluiten, dan zou men de onderlinge aantrekking voor een voldoende verklaring kunnen houden. Maar in feite zijn de dierlijke samenlevingen geïndividualiseerd en vertonen ze meestal zelfs een opmerkelijke neiging tot onderlinge afstoting tegenover andere samenlevingen van dezelfde soort. De verklaring van de feiten vereist dus een andere factor, een individualisatiefactor. Het is niet voldoende dat individuen onderling tot elkaar worden aangetrokken; zij horen ook gevoelig te zijn voor een of andere - desnoods zeer bijkomstige - aantrekking tot een bijzonder object, tot een uniek object. Dit object kan plaatselijk zijn: een nest, een bijenkorf; het kan een individu zijn, bijvoorbeeld een koningin. Dit is slechts van secundair belang: het volstaat dat het zich door zijn uniek karakter onderscheidt van een onbepaald uit te breiden massa. Bij een gegeven diersoort in gevorderd stadium mag men zelfs aannemen dat zich een stabiele en gelimiteerde samenschooling kan voordoen zonder individualisatiefactor: in dit geval zouden de dieren hun sociale houding - het gedrag dat functie is van de gevormde individualiteit - telkens opnieuw terugvinden wanneer zij zich bijeengedreven voelen, of die samenschooling nu is bewerkstelligd door toeval of door de wil van de ander, in het bijzonder door de wil van de mens. Maar dit sociaal gedrag, dat de mogelijkheid heeft de samenleving te individualiseren, gaat op zijn minst uit van vroegere, door een individualisatiefactor gedetermineerde omstandigheden, meer bepaald precieze omstandigheden zonder dewelke dit sociaal gedrag nooit verworven zou kunnen zijn.⁶

Ik veronderstel niet dat deze wat complexe verklaring van kunstmatig gedirigeerde feiten, zoals de kuddes die door de tussenkomst van de mens bewerkstelligd zijn, een echte moeilijkheid betekent.

Nadat ik in aansluiting bij Caillois' uiteenzetting dit principe geopperd had — nl.

de noodzaak van een individualisatiefactor - heb ik er de nadruk op gelegd dat de menselijke samenlevingen in dit opzicht een aspect vertonen dat totaal verschilt van dat van de dierlijke samenlevingen. Bij deze laatste blijkt de individualisatiefactor niet erg van belang te zijn : hij kan uitwendig zijn aan de individuen zelf of hij kan in één van hen zijn geïncarneerd. Maar of die factor nu een plaats of een wezen betreft, in beide gevallen blijken die slechts weinig door toedoen van de socialisering te veranderen. De nesten van wespen of bijen kunnen worden beschouwd als individuele nesten die zonder meer naast elkaar geplaatst zijn. Caillois verwees die dag nochtans naar een feitelijk nest-omhulsel dat ontegensprekelijk een verandering vertoonde. Bij de koninginnen kunnen het daarentegen de bestaansomstandigheden zijn die tot hun duidelijke morfologische differentiatie hebben bijgedragen, maar dit is niet eens zo zeker en wat er ook van zij, het lijkt voor de hand liggend dat de onderlinge aantrekking het dominante gegeven blijft. Het spreekt vanzelf dat de theorie van de onderlinge aantrekking niet toevallig in de geest van een man is opgekomen die zijn hele leven heeft besteed aan de studie van het gedrag van insecten.⁷

310

De gegevens bij de mens brengen ons tot een zeer verschillende zienswijze. Als wij onze aandacht op de mensen richten, is het zelfs moeilijk om zich een nauwkeurig of zelfs een vaag idee te vormen van wat oorspronkelijk, onder primitieve omstandigheden, de individualisatiefactor bij menselijke samenlevingen heeft kunnen zijn : hij is inderdaad door de sociale transformatie dermate veranderd dat niets van zijn oorspronkelijke natuur nog overblijft. De originele factor kan blijkbaar niet zoiets als een 'plaats' geweest zijn, omdat de sociale vormen die ons het meest oorspronkelijk voorkomen bloedgemeenschappen en geen plaatselijke gemeenschappen zijn. Aan een willekeurig individu, gekenmerkt door zijn persoonlijke kracht of zijn familiale situatie, zou die individualisatiefactor al evenmin toegeschreven kunnen worden, omdat dit hoe dan ook een problematische gissing zou blijven. Wat de individuele kern van elke samenhangende menselijke gemeenschap uitmaakt, doet zich in feite in de meest oorspronkelijke omstandigheden voor als een realiteit die noch persoonlijk, noch plaatselijk is - en die overduidelijk door het sociale proces een grondige wijziging heeft ondergaan : het betreft een geheel van objecten, plaatsen, overtuigingen, personen en handelingen die een sacraal karakter hebben; het zijn alle objecten, plaatsen, overtuigingen, personen en handelingen die eigen zijn aan één groep en niet aan een andere. Maar terwijl bij een andere dan menselijke socialiteit niets tussenbeide komt dat gevoelig de onbemiddelde onderlinge aantrekking te buiten gaat, verschijnt deze sacrale kern in het hart van wat de mensen sociaal beweegt als een formatie met een zeer besliste en zelfs onthutsende specificiteit. Deze kern is inderdaad uitwendig aan de individuen, niet enkel omdat zij niet door één of meerdere aparte personen gevormd is — zij is in alle gevallen veel complexer en behelst meer dan personen — zij is ten aanzien van de leden die de groep vormen principieel uitwendig, omdat zij van hun kant uit het object is van een fundamentele afstoting. De sociale kern is in feite taboe, dit wil zeggen onaanraakbaar en onnoembaar; zij deelt van meet af aan in de geaardheid van lijken, menstruatiebloed of paria's. Tegenover zoiets zijn andere soorten vuil veel minder sterk afstotelijk : deze zijn niet volkomen onaanraakbaar, zij zijn niet volkomen onnoembaar. Alles draagt ertoe bij te geloven dat de mensen van de eerste tijden zich groepeerden door bemiddeling van een walging en van een gemeenschappelijke ontzetting, door

311

bemiddeling van een niet te overstijgen afgrijzen dat juist teruggaat op wat in eerste instantie het centrale aantrekkingspunt voor hun vereniging is geweest.

Men kan tal van bekende feiten aanhalen om deze opvatting te staven, en ik acht het niet nodig daar nu op in te gaan. In feite zou ik nu tot een ander soort beschouwingen willen overgaan. Ik acht het niet mogelijk nu direct tot een meer geordende en strenge beschrijving van de centrale kern te komen. Over veertien dagen zal deze beschrijving het onderwerp van een andere uiteenzetting zijn die over de sociale structuur zal gaan. Eerst moet nog worden aangetoond, zo lijkt me, hoe het bestaan van zo'n kern het menselijke sociale bestaan onderscheidt van dat van het dier: ik heb er de nadruk op gelegd dat de sociale activiteit bij de dieren door onbemiddelde onderlinge aantrekkingsbeheerst wordt. Juist dit soort aantrekkingsbeheer, althans in haar eenvoudige vorm, houdt op een primordiale rol te spelen bij menselijke groepen.

De onderlinge menselijke aantrekkingsbeheer is niet onmiddellijk, zij is in de precieze zin van het woord *bemiddeld*, wat wil zeggen dat de verhoudingen tussen twee mensen onderling grondige wijzigingen ondergaan door het feit dat ze beiden in de kring rondom de centrale kern geplaatst worden: de essentieel huiveringwekkende inhoud van de kern, waarrond hun beider bestaan draait, komt in hun wederzijdse verhouding tussen als een onvermijdelijke middenterm.⁸

Ik drukte me daarnet hopeloos abstract uit. Ik besef dat ik zopas zeer moeilijk begrijpbare definities naar voren bracht. Ik heb op dit moment maar één manier om me te verontschuldigen, om mijn beroep op zo'n ingewikkelde en op het eerste gezicht gratuite constructies te rechtvaardigen. Ik kan enkel nog proberen om van dit onverdedigbare werkinstrument gebruik te maken als van een sleutel. Gaat een altijd gesloten gebleven deur uiteindelijk toch open — hoe lastig dit ook in zijn werk ging — wie de sleutel hanteerde, zal ons dan opnieuw menselijk voorkomen.

Ik wil het nu overigens over meer vertrouwde dingen hebben.

Er bestaan twee vormen van gevoelige onderlinge aantrekkingsbeheer bij de mens: in de eerste plaats de seksuele aantrekkingsbeheer - die niet in de precieze betekenis van het woord voor sociaal kan worden gehouden — en de lach waarvan ik nu ga aantonen dat hij de specifieke vorm van de menselijke onderlinge aantrekkingsbeheer uitmaakt. Ik zal gemakkelijk
312 kunnen aantonen dat deze beide vormen van onderlinge aantrekkingsbeheer bij de mens ook in hun onbemiddelde toestand bestaan, maar dat ze zich doorgaans enkel in hun *bemiddelde* toestand bevinden.

En om me begrijpelijk te maken, zal ik van de categorieën die ik tegenover elkaar stel eerst heldere voorbeelden geven. Ik zal mijn voorbeelden zelfs zodanig kiezen dat ze het centrale thema en de kern van deze uiteenzetting zullen uitmaken. Ik denk dat ze naar voren zullen brengen wat onmogelijk uit het oog te verliezen is. En het zal voldoende zijn ze voor ogen te houden: alles wat ik eraan zal toevoegen, maakt waarschijnlijk kans met deze symbolen verband te houden.

Een kind van enkele weken, dat op de lach van een volwassene antwoordt, toont ons ondubbelzinnig het type van de onbemiddelde lach.

Een jong, zeer charmant meisje daarentegen dat telkens wanneer zij de dood van een gekend persoon verneemt haar lach niet weet te bedwingen, lacht volgens mij met een *bemiddelde* lach.

Dit laatste geval, ontleend aan een Engels psycholoog die dit jong meisje goed

kende, heb ik gekozen omwille van de duidelijkheid van het object waarmee ze lacht.⁹

Ik zal het pas moeilijk krijgen wanneer ik een geval van onbemiddelde seksuele excitatie wil aanhalen : zelfs de zeer eenvoudige excitatie, die door naaktheid wordt opgewekt, is zo duidelijk als mogelijk bemiddeld.¹⁰ Ik zal er me tevreden moeten mee stellen dat elke seksuele ervaring in zijn geheel genomen ten dele een onmiddellijk karakter kent, of m.a.w. ten minste toestanden veronderstelt die zeer vluchtig grenzen aan de dierlijke activiteit.

Ik zal als voorbeeld van *bemiddelde* seksuele agitatie bewust een geval kiezen waarin het object hetzelfde is als bij de lach van het jonge meisje. Het betreft een man die geen begrafenis kon zien zonder een erectie te krijgen : het moet overigens een zoon met respect geweest zijn, aangezien hij bij de teraardebestelling van zijn vader plots op de vlucht moest slaan.¹¹

Het verschil tussen de tegenstrijdige vormen waar deze voorbeelden voor staan, toont duidelijk de diepgaande verandering die het menselijk leven ondergaat ten gevolge van de werking van de sociale kern.¹² En bovendien zullen de verklaringen waaraan ik mij nu moet wagen volgens mij een juiste oplossing bieden voor het probleem van de lach.

Om bij de analyse van de lach aan te vangen heb ik meerdere redenen - de meest uitwendige is dat het een van de meest complexe en hopeloze problemen van de psychologie betreft. Maar eerst moet ik de stelling van daarnet bewijzen die voorhoudt dat de lach de "specifieke vorm van menselijke onderlinge aantrekking" zou zijn.

Rabaud, die de volgens hem exclusieve factor van de sociale kuddevorming wilde definiëren, drukt zich als volgt uit :

"De term aantrekking — zo stelt hij — roept, in zijn biologische betekenis, positieve feiten op."¹³

Ziehier een voorkeur voor simplificatie die geheel in overeenstemming is met de eisen van een exacte wetenschap. Maar men kan zich afvragen of het hier over een eenvoudig feit gaat dan wel over een feit dat werd vereenvoudigd. Rabaud laat'in feite een essentiële moeilijkheid links liggen : het feit dat een individu door een of meerdere anderen wordt aangetrokken, veronderstelt een onderscheidingsvermogen, een al dan niet bewuste herkenning van zijn soortgenoten. Waar Rabaud een prikkel voor ogen heeft, heeft hij slechts zeer eenvoudige elementen voor ogen; aangaande de wilde bijen, de 'halictes', waarvan hij lang en opmerkelijk de sociale gedragingen heeft bestudeerd, veronderstelt hij, zonder elementen ter bewijs aan te voeren, de werking van een reuk-prikkel. Spijtig genoeg is zijn aandacht niet uitgegaan naar een ander voorbeeld van sociaal gedrag, een voorbeeld dat elke vooronderstelling die de feiten vereenvoudigt onmogelijk maakt. De katvis vormt talrijke scholen, analoog aan die welke verschillende andere vissoorten vormen. Het formatieproces van zo'n school is experimenteel geanalyseerd door Bowen in 1930.¹⁴ Een uit elkaar geslagen groep vormt zich opnieuw in een halfuur : het wegsnijden van de reukzenuwen verandert in geen enkele mate het gedrag van de katvissen; bij een eerste ontmoeting gaan die terug school vormen. De vissen die blind gemaakt zijn, gaan daarentegen niet meer opnieuw school vormen. Dus is er hier sprake van een reactie op beweging : als men een kunstmatige vis in het water brengt en men brengt hem in een beweging die analoog is aan die van een echte vis, dan volgt de katvis hem; hij volgt ook een vis van een andere soort; maar in beide

laatste gevallen merkt hij al gauw zijn vergissing en verwijdert zich : de gemeenschap op basis van beweging houdt geen stand.

Minstens in dit ene geval komt het voor dat de onderlinge aantrekking, de kuddevorming, verbonden moet worden met de herkenning. Omgekeerd moet het feit zelf van de herkenning van soortgenoten, dat ontegensprekelijk niet enkel in het menselijk maar ook in het dierlijk leven een grote rol speelt, zonder twijfel verbonden worden met eenvoudige processen als die welke de katvissen te kennen geven. In een recent artikel in *Annales médico-psychologiques* heeft Pierre Janet¹⁵ de absurditeit bewezen van de vroegere opvattingen of, exacter misschien, van de vroegere misvattingen van het probleem. Janet drukt de zienswijze van de 19de-eeuwse psychologen zo uit : volgens hen "kent de mens onbemiddeld".

Dit exposé over de feiten, die zowel de problemen van de onderlinge aantrekking als die van de wederzijdse herkenning betreffen, kan hier nu besloten worden - zo lijkt me - met de volgende nauwkeurige interpretatie : organismen van een zelfde soort zijn er in vele gevallen vatbaar voor doorstroomd te worden door "totaalbewegingen"¹⁶ : ze kunnen in zekere zin van deze bewegingen worden doordrongen. Overigens heb ik daarmee enkel in andere termen het welbekende principe van de aanstekelijkheid ter sprake gebracht, of ook nog — zo men wil - dat van de sympathie, maar ik heb het hier, geloof ik, met voldoende nauwkeurigheid gedaan. Indien men de doordringbaarheid vanwege "totaalbewegingen", de ontvankelijkheid¹⁷ voor continue bewogenheid aanneemt, dan blijkt het fenomeen van de wederzijdse herkenning geconstrueerd te zijn vanuit het gevoel van doordringbaarheid die men ervaart tegenover een autre / socius.¹⁸

Ik kom nu terug op de lach van het kind als een fundamenteel voorbeeld van ontvankelijkheid voor gemeenschapsbeweging. Hij heeft plaats tegenover de lach van de volwassene. Hij installeert tussen de volwassene en het kind een communicatie die al zo diepgaand is, dat zij later door de toenemende mogelijkheden verrijkt en uitgebreid zal kunnen worden zonder dat haar intieme aard erdoor wordt gewijzigd : enkel de aanstekelijkheid van gesnik en van erotiek zullen later de menselijke communicatie dieper kunnen maken. Bovendien is de gemeenschappelijke lach tussen twee mensen reeds dezelfde als die van een volle zaal. Het kan ongetwijfeld vreemd lijken wanneer gesteld wordt dat dit het feitelijk fundament van de onderlinge aantrekking is, omdat er zich zowel bij de lach van de zaal als bij die van het kind geen beweging van individuen naar elkaar toe voordoet en nog minder van het kind naar de volwassene toe. De parallel tussen lach en aantrekking vraagt om een voorstelling van zaken die in feite toch wat verschilt van wat Rabaud heeft aangebracht : de aantrekking zou niet gelegen zijn in het feit dat verspreide individuen als vanzelf naar elkaar toe gedreven worden, maar in de tussenkomst van een nieuw element dat in werking treedt op het ogenblik dat de individuen bij elkaar gekomen zijn; het zou analoog zijn aan het voortbrengen van een elektrische stroom, die op een min of meer stabiele wijze de nagenoeg toevallig met elkaar in contact gekomen individuen zou verenigen. De lach zou slechts één van die mogelijke soorten 'stroom' zijn : de bewegingen waardoor individuen aaneengesmeed worden en die van het ene op het andere wezen over te dragen zijn, kunnen verscheidene vormen aannemen zodra de geleidbaarheid¹⁹ voor stroom daarvoor de weg vrijmaakt.

Indien men nu rekening houdt met de volgorde waarin bij het jonge kind de verschillende vormen van lach verschijnen, moet men zeggen dat het niet bepaald de herkenningsslach is die het eerst wordt geuit. Aan de herkenningsslach gaat de lach van voldoening vooraf, de lach na het opnemen van voedsel of na een warm bad : de lach die op een verzadiging volgt. Dit is niet verrassend in het licht van het explosief karakter van de lach die een soort ontlading van een teveel aan energie is. Dit wil zeggen dat de primaire toestand van het lachen in de eerste plaats de uitdrukking van een intense vreugde is en geen enkele stroom van communicatie vertegenwoordigt die zich tussen twee of meerdere lachende wezens voordoet : er bestaat geen zuivere en eenvoudige communicatie; wat gecommuniceerd wordt, heeft een zin en een kleur; wat gecommuniceerd wordt, is de vreugde. En doorheen de sociale verandering van de lach houdt deze onmiddellijke vreugde aan.

Men zou zich overigens de dingen niet te ongenueerd mogen voorstellen : zo bijvoorbeeld dat de menselijke gemeenschap samengehouden wordt door vreugde en door lachen. Zoals we nog zullen zien en zoals zij in de lach naar voren treedt, is de sociale vreugde niet alleen iets zeer verdachts en zelfs zeer huiveringwekkends, de lach is daarenboven ook nooit iets anders dan een discontinu fenomeen : zeer vaak zelfs wordt hij in de loop van sociale relaties onderbroken, reden waarom deze niet één en al vreugde kunnen zijn. Binnen de relaties tussen twee mensen markeert hij daarom enkel in limiet-momenten ogenblikken van intense communicatie, maar - zo moet worden beklemtoond — het gaat daar om een intensiteit die van elke persoonlijke betekenis verstoken is. In zekere zin veronderstelt de lach tussen twee wezens in principe een openheid tegenover al wie langskomt. Zo wordt over het geheel genomen - maar enkel en alleen over het geheel genomen - de menselijke groepsvorming in stand gehouden door een communiceren van vreugde — door een contact - waarvan de groepsvormende waarde in functie staat van de verzadiging en de uitbundigheid van het leven.

Als we nu terugkeren naar de bemiddelde lach, naar de lach die een jong meisje niet weet in te houden als men haar de dood van een bekende persoon meldt, worden we plots geconfronteerd met een bizar samengaan van verzadiging en ontredde. Hetgeen daar vreugde en uitbundigheid veroorzaakt, is juist iets dat gewoonlijk een depressie veroorzaakt. Het is waar dat het een extreem geval betreft, dermate extreem dat de communicatie met anderen, die — zoals we gezien hebben - een normale lach meebrengt, onmiddellijk moet worden afgebroken. Daar waar normaal een communicatie plaatsvindt, moet dit zelfs resulteren in een extreem onbehagen. Maar de dagelijkse, vaak hernieuwde analyse van alle gevallen waar de lach bemiddeld wordt, toont aan dat de situatie steeds min of meer dezelfde is. Altijd is het een ontredde, altijd is het iets deprimerends dat een beschaafde lach in werking stelt. In ieder geval is het noodzakelijk dat er een duidelijk verschil in spanning is tussen degene die lacht en het object waarmee hij lacht. De enige algemeen vereiste voorwaarde is dat wat ontredde oproept voldoende zwak aanwezig is en ver genoeg van ons afstaat, zodat het geen vrugde-opstoot kan afremmen. Deze vereiste voorwaarde is in het geval van het jonge meisje duidelijk niet vervuld en men zou kunnen zeggen dat het dus om een mislukte²⁰ lach gaat. Maar juist dit exces maakt het voorbeeld veelbetekenend : het beklemtoont iets waar gewoonlijk slechts vluchtig naar verwezen wordt. Lachen om

een mislukking is in zekere zin lachen om de dood, maar omdat de ontreddering die in het spel is, klein is, wordt de communicatieve lach niet afgeremd. Het is duidelijk dat het afwijkend geval, waarbij de remming faalt, het meest aan het licht brengt.

We komen hier bij het essentiële moment van het probleem.

Hoe is het mogelijk dat de ontreddering in vreugde is omgezet, dat wat zou moeten terneerslaan in uitbundigheid is omgesmeed, dat een inzinking is omgeslagen in een explosieve spanning?

Het is kenmerkend dat dit paradoxaal proces automatisch en onbewust verloopt en dat het zich uitdrukkelijk niet in eenzaamheid, maar wel in een courante communicatie voordoet. Een beproefde inzinking kan men onmogelijk op zijn eentje tot een spanning omsmeden²¹, maar waarin een op zich geïsoleerde individuele levensloop niet slaagt, daarin slaagt het beloop van een onderlinge interactie. Van meet af aan heeft het proces dus een sociaal karakter. Toch zien we daarom nog niet in hoe het mechanisme in zijn werk gaat. Het is natuurlijk niet voldoende te zeggen dat het om een sociaal feit gaat. Men zou ook moeten verklaren hoe enkel het sociaal karakter ervan in staat is de inzinking in spanning te doen omslaan.

Juist op dit punt moeten wij het bestaan van een sacrale kern in het geding brengen, waarrond zich het vreugdevolle parcours van de menselijke communicatie vormt.

317 Zoals reeds aangegeven, verschuif ik een uitvoerige en nauwgezette beschrijving van deze kern naar de volgende uiteenzetting die ik zal houden. Ik zal dan aantonen dat zijn fundamentele inhoud dat betreft wat afkeer inboezemt en deprimeert - zoals reeds gezegd: menstruatiebloed, het rotten van lichamen - en dat zijn actieve functie erin bestaat die deprimerende inhoud in een voorwerp van verheerlijking om te zetten - met andere woorden een links sacrale in een rechts sacrale²² - of ook, terugkomend op het vandaag nog aangebrachte probleem, een inzinking in spanning om te keren. De globale menselijke aard, zoals die in elke groep rondom iedere sacrale kern gevormd wordt, neemt aan de werking van die kern deel en heeft voornamelijk daardoor het vermogen verworven om het linkse in rechts, de inzinking in kracht om te zetten. Ik zal op dit punt nog terugkomen - misschien zullen pas dan de zaken voldoende duidelijk worden - maar door minstens onder voorbehoud nu reeds te verwijzen naar wat ik later uit de doeken zal doen, heb ik verslag kunnen uitbrengen van wat er in de sociale lach gebeurt. Indien in een communicatieve beweging van uitbundigheid en algemene vreugde een middenterm tussenbeide komt die met de dood te maken heeft, dan is dit maar mogelijk wanneer de zeer sombere, afstotelijke kern, waarrond alle opwinding cirkelt, de categorie 'dood' tot levensprincipe gemaakt heeft, de ineenstorting tot principe van opleving.²³

Toch geeft dit voorbeeld van de lach ons nog geen helder inzicht in het vreemde mechanisme van de bemiddeling. Dit mechanisme ontsnapt ons minder waar het de seksuele communicatie, de wederzijdse excitatie, betreft: daar kunnen deze deprimerende elementen op een veel gewichtiger wijze tussenbeide komen dan bij de lach, vooreerst omdat de op gang gebrachte beweging hier minder gemakkelijk af te remmen of af te breken is dan bij de vreugde, en vervolgens omdat de beweging beperkt kan blijven tot een koppel of zelfs tot één enkel geëxciteerd individu. Als gevolg van dit laatste kunnen zich extreme gevallen voordoen, zoals het geëxciteerd raken door een

begrafenis, het symbolisch voorbeeld dat ik als uitgangspunt gekozen had. In feite krijgen we hier een essentieel andere situatie dan bij de lach, waar in geen enkele mate de aandacht op een object gericht was; integendeel, de lach onttrok het object aan de aandacht en bracht zo zijn proces op gang in een intense menselijke communicatie en een uitbundigheid van vreugde. De seksuele excitatie daarentegen doet het geëxciteerde individu lang stilstaan bij het object; en zelfs wanneer het proces reeds op gang is gebracht waarbij de excitatie in communicatie uitmondt en in een totaalbeweging is ingebed, verdwijnt toch op geen enkele manier het object, noch het vermogen dat het heeft om een extreme aandacht op zich te fixeren. Zo constateert men dat er gradaties zijn in de bemiddeling. De lach, die ontegensprekelijk bemiddeld is, bewaart in de menselijke relaties die hij gebiedt een karakter van nadrukkelijke onmiddellijkheid. Dit terwijl bij de seksuele communicatie de bemiddeling stevig behouden blijft, vaak op een over de gehele lijn van de relatie dwingende manier. Waar de bewogenheid tussen twee wezens gestalte krijgt in een zich te buiten gaand leven, brengen hun beider geslachtsdelen het thema van de wederzijdse afstoting in het spel als een katalysator die het communicatievermogen doet toenemen. Ongetwijfeld zijn de geslachtsdelen pas echt afstotelijk wanneer zij een wezen toebehoren zonder enige charme — bijvoorbeeld een oude en vetzuchtige vrouw. Maar ook de organen van de meest begeerlijke vrouw delen in het onnoemelijk lelijke karakter dat de organen bij een vetzuchtige en oude vrouw kenmerkt. Zo hebben ze deel aan wat typisch is voor de sacrale kern; het verrast nu des te minder dat deze, naast andere getaboeëerde gruwelen, verwijzen naar het menstruatiebloed. Het belangrijkste is hier dat een soort zone van stilte wordt geïntroduceerd tussen een man en een vrouw en dat deze zich zodanig aan hen opdringt dat ze erdoor worden betoverd. Zo worden hun relaties bemiddeld en op de meest diepgaande manier gehumaniseerd, wat niet het geval is waar mensen onder elkaar lachen.

318

Ik kan vandaag de uiteenzetting niet verder meer uitwerken.

Ik stel het tot volgende keer uit om het over de tranen te hebben, die het huiveringwekkende en onverdraaglijke rechtstreeks tot object nemen. Bij wijze van besluit alludeer ik enkel nog eens op de diepe stilte die tranen met zich meebrengen. Zodoende zou ik een beetje tastbaar willen maken wat nu het specifieke van de kern is waarover ik gesproken heb en wat die bemiddeling is die hij in het bestaan binnenbrengt. Het is mij duidelijk geworden - en de indruk die ik onderging was zeer sterk - dat de menselijke relaties zo goed als van zin verstoken zouden zijn, indien bij hen geen sfeer van stilte tussenbeide kwam. De onmiddellijke, alledaagse menselijke verhoudingen blijken vlug ondraaglijk te worden. Het leven lijkt pas menselijk te zijn voor zover er de zware stilte van een bepaalde tragische huiver op weegt.²⁴ Weliswaar zelden, maar soms op de meest bewonderenswaardige manier, maakt dit de menselijke grootheid uit van de amoureuze vereniging. Maar het blijft de vraag in welke mate datgene wat de grootheid van de erotische omhelzing uitmaakt niet ook een vereiste is voor hetgeen mensen sociaal in beweging brengt: en daarover zal ik het de volgende keer hebben, wanneer ik zal pogen de structuur uit de doeken te doen van het sacrale centrum, dat noodzakelijk is voor de collectieve emotionaliteit van de mens.

AANTREKKING EN AFSTOTING

IL DE SOCIALE STRUCTUUR

Zaterdag 5 februari 1938

Voor veertien dagen had ik het over de grondige wijzigingen die relationele bewegingen tussen individuen ondergaan als zij tot een afgebakende, geïndividualiseerde groep behoren; wijzigingen die juist plaatsgrijpen in die bewegingen die een gegeven samenleving bezielen. Ik heb die veranderingen voorgesteld als het effect van een centrale werking : alsof een kern, met een welbepaalde structuur en losstaand van de individuen die zich eromheen verzamelen, het vermogen bezit om een regelrechte ontaarding teweeg te brengen bij wat zich in haar periferie afspeelt. Ik heb op die manier gepoogd de ontaarding van de natuurlijke lach te beschrijven.¹ De natuurlijke lach zou niets anders zijn dan een zeer aanstekelijke, vitale uitbundigheid. Deze eenvoudige uitbundigheid zou gestalte krijgen in deprimerende beelden, in beelden van mislukking en dood die te vergelijken zijn met de talrijke ontladingen van een centrale kern waarin de sociale energie opgeladen en geconcentreerd zou zijn. Ik heb, wellicht wat vlug, aangegeven dat hetzelfde effect zich laat voelen bij de seksuele aantrekking, die net als de lach wordt gevormd door beelden waarvan het karakter onmiddellijk afstotelijk is. Al deze verschijnselen van ontaarding zouden specifiek zijn voor de manier waarop het menselijk bestaan zich binnen de natuur afspeelt; in essentie zou dit duidelijk blijken uit de ontaarding die werkzaam is in het hart van die centrale kern. Over deze centrale kern heb ik vorige keer slechts weinig gezegd: dat zij tegelijk uit sacrale plaatsen², objecten, personen, overtuigingen en handelingen was samengesteld en dus complex was; en ook nog dat men er een paradoxale omzetting vaststelt van het deprimerende naar het opwindende. Als typisch voorbeeld van die omzetting heb ik een schouwspel als dat van de "tragedie" kunnen aangeven.³ Ik had er kunnen aan toevoegen dat de verdubbeling van de tragedie in de komedie reeds een vrij volledig beeld geeft van het geheel dat ik wil beschrijven. Binnenin een soort sacrale ruimte grijpt een tragische handeling plaats, die de spanning van de toeschouwers zoniet tot tranen dan toch tot een toestand zeer in de buurt van tranen brengt. In de periferie van die ruimte wordt een duidelijk profane sfeer doorstroomd door brede golven van lachen, golven die zich aaneenrijgen en vernieuwen rondom beelden zoals die uit een komedie. Ongetwijfeld is dit maar een sterk vereenvoudigd schema, misschien is het zelfs alleen maar een suggestief beeld of een pure allusie, maar volgens mij drukt het — en dit op een gevoelige manier — het essentiële uit, vooral van het feit dat de eenheid onder de mensen geen onmiddellijke eenheid is, dat zij gestalte krijgt rondom een zeer vreemde realiteit die een onvergelijkbaar dwingende kracht bezit; en zouden de menselijke relaties niet meer

langs die middenterm - langs die kern van gewelddadige stilte om — plaatsvinden, dan zouden zij van hun menselijk karakter ontdaan worden.

Voor ik echter deze beschrijving voortzet, wil ik eerst enkele methodische beschouwingen ter sprake brengen. Wat is in feite de betekenis van deze uiteenzetting in het licht van de diverse legitieme methodes van kennis? Kan zij doorgaan voor het vertoog van een wetenschap die op gelijke voet staat met andere wetenschappen; is sociologie van dezelfde orde als biologie of astrofysica? Het is niet toevallig dat ik die vraag precies hier bij dit punt stel. Het beeld dat ik daarnet gebruikte, lijkt me een element in te brengen dat niet in een biologie of een fysica terug te vinden zou zijn, een element waarvan ik niet aarzelde het nauwkeurig te definiëren toen ik van dit beeld zei dat het essentiële er werd uitgedrukt op een *gevoelige* manier.⁴ Ongetwijfeld is het nog zo zeker niet dat er in de exacte wetenschappen *nooit* gevoeligs tussenbeide zou komen. Het verwoorden van wetmatigheden gaat altijd wel met een zekere intuïtieve voorstelling van zaken gepaard, maar dit is niet meer dan een soort zwakheid waar de wetenschapper overheen stapt op een manier die buiten de wetenschap in eigenlijke zin staat en die de gevoeligheid tot een minimum tracht te herleiden. Ik heb er daarentegen de nadruk op gelegd - en ik zal dit blijven doen - dat de verschijnselen die ik wil beschrijven door ons doorleefd worden. En zij worden niet enkel doorleefd. Ik heb daarnet de term *essentieel* gebruikt: ik meen inderdaad dat zij het essentiële uitmaken van wat door ons beleefd wordt en — zo men wil - de kern vormen van het bestaan dat ons bezielt. Meer nog: ik beschouw de daad van erkenning van wat werkelijk de kern van ons bestaan is als een beslissende daad in de ontwikkeling van de mens. Ik geloof met andere woorden dat er niets belangrijker voor de mens is dan zich toegewijd en verbonden te weten ten aanzien van wat hem het meest afgrijzen inboezemt, ten aanzien van wat het sterkst zijn weerzin opwekt.

Het komt me voor dat ik hier zou moeten kiezen: wanneer het is zoals ik daarnet zei, neem ik duidelijk afstand van wat ik graag de diepe slaap van de wetenschap zou noemen. Ik besef dat men mij aanmaande dit openlijk te erkennen. Waarom zou ik in feite niet erkennen dat ik in de mogelijkheid ben wél een fenomenologie⁵, maar niet een wetenschap van de samenleving te ondernemen? Zo zou zelfs, meer nog dan anderen daartoe bereid zijn, ook ik het misschien met mezelf eens kunnen worden. Zou het al bij al niet veeleer eenvoudig gaan over dat wat de naam ideologie verdient? Zou hetgeen ik hier uiteenzet wel iets meer zijn dat een strijdbare ideologie? Dit wil zeggen: per definitie een noodzakelijke dwaling.

Tegenover de moeilijkheden die mijn initiatief meebrengt, moet ik me beter verantwoorden dan door er enkel op te wijzen dat ik gegevens van diverse origine heb gebruikt en dat het al bij al interessant is zich aan een algemene confrontatie te wagen: waarom niet - zou ik kunnen zeggen - de gegevens van de wetenschappelijke sociologie, of van wat zich daarvoor uitgeeft, in verband brengen met de vrij zuiver fenomenologische gegevens van Hegel. Mogelijks is de poging die ik hier onderneem tot deze confrontatie te herleiden. Toch ben ik genoodzaakt de zaken complexer te stellen. Ik meen dat mijn poging een zeer specifiek karakter heeft dat ik moet laten uitkomen. Het erkennen van wat werkelijk de kern van zijn bestaan is, beschouw ik - zo zei ik daarnet - als de

beslissende daad van de mens. Welnu, dit heeft maar zin als hij daar iets anders erkent dan hij verwachtte; en het zou wat absurd zijn te pretenderen iets fundamenteel onthutsends te kunnen ontdekken door een eenvoudige fenomenologische methode, dit wil zeggen door een eenvoudige beschrijving van wat in alle klaarlijkheid beleefd wordt. Het is één van beide : ofwel zullen de omwegen van de exacte wetenschap gegevens aanbrenge die uitwendig en vreemd zijn aan de onmiddellijk beleefde ervaring, ofwel zal zich niets hebben voorgedaan dat echt nieuw is en zijn mijn interpretaties van meet af aan onaanvaardbaar. Met andere woorden, mijn poging veronderstelt dat men in staat is hetgeen onbewust was te onthullen, en dat het onbewuste per definitie buiten het bereik van een fenomenologische beschrijving ligt : het was onmogelijk er op een andere manier toegang toe te krijgen dan door methoden van wetenschappelijke aard. Deze medioden zijn vrij goed bekend : het betreft de sociologie van de primitieven en de psychoanalyse, disciplines die ongetwijfeld veel methodische moeilijkheden oproepen maar die niet tot de fenomenologie te reduceren zijn.

Het is daarom niet minder waar dat de erkenning van de mens door hemzelf - wat ik de essentiële doelstelling van mijn onderneming genoemd heb - toch enkel op fenomenologisch niveau kan plaatsvinden; die erkenning zou er met andere woorden niet zijn, wanneer er in laatste instantie geen doorleefde ervaring was. Het probleem waarop ik hier stoot, heeft reeds binnen de psychoanalytische ervaring een oplossing gevonden. Men weet dat het niet volstaat aan een neuroticus de complexen die zijn ziektegedrag bepalen *uite leggen*, hij dient er ook *gevoelig* voor te worden gemaakt. De psychoanalyse heeft reeds op haar eentje een praktische oplossing moeten vinden voor de hele moeilijkheid die ik hier tracht te definiëren - met name de overgang van het onbewuste naar het bewuste. Op dit punt worden de psychoanalytici gedwongen tot een zeer bijzondere inbreuk op het principe van de wetenschap : hun methode wordt enkel uitgewisseld door een *subjectieve* ervaring : elke psychoanalytist moet eerst zelf geanalyseerd worden, een objectieve kennis is ronduit onvoldoende. Op dit punt bestaat er geen andere rechtvaardiging dan het welslagen. Men zou er zelfs kunnen uit afleiden dat enkel psychoanalytici de waarde van psychoanalytische gegevens kunnen aannemen. En toch is daar niets van aan : ondanks haar inbreuk op het principe van de wetenschap is de psychoanalyse erin geslaagd *objectieve* gegevens ingang te doen vinden die vrij algemeen erkend voor voldoende wetenschappelijk gehouden worden. Langs die weg althans is het onbewuste een object van kennis kunnen worden.⁶

322

Het spreekt vanzelf dat ik op mijn beurt het gefundeerde karakter van mijn onderneming door het welslagen ervan zal moeten rechtvaardigen. Gezien het doel dat ik mij gesteld heb, kon ik niet anders dan zo te werk gaan; ik stelde het alleen op prijs dit van meet af aan duidelijk te stellen. Na wat ik gezegd heb, lijkt het mij in ieder geval moeilijk vol te houden dat ik slechts aan een strijdbare ideologie, aan een noodzakelijke dwaling toe zou komen. Ik schaar me ongetwijfeld achter de zeer algemene waarheid dat het onmogelijk is tussen de verschillende manieren waarop de mens de zaken voorstelt, méér dan verschillen in accent aan te brengen. Nu dit duidelijk is, kan ik toegeven dat de principes die ik hier uiteenzet ook een strijdbare ideologie zijn en dat de dwaling er voor een stuk nooit volledig in te vermijden is : ik heb reeds de kans gehad te zeggen dat ik er mij niet buitenmate om zal bekommeren — ik bedoel wel : niet buitenmate.

Maar ik wil nu het volgende beklemtonen : gezien ik er enkel kan komen langs de koude wetenschap om - anders zou mijn onderneming geen betekenis meer hebben — ben ik verplicht ongeveer evenveel gewicht toe te kennen aan wat ik als doorleefde ervaring poneer, als aan die koude wetenschap. Men zal zeggen dat in zo'n materie de meest koude wetenschap toch nog dwaalt : zij doet dit inderdaad, maar ik hou vol dat het menselijkerwijze mogelijk is zich tevreden te stellen met de autoriteit van een Mauss en van een Freud.⁷

323

Ik moet nochtans erkennen dat een Hegeliaan tegenover het geheel van beschouwingen die ik zopas naar voren bracht, een schijnbaar beslissend argument kan opwerpen. De *Phänomenologie des Geistes*, geschreven in 1806, heeft het zonder de gegevens van Mauss of die van Freud kunnen stellen. In tegenstelling tot het principe dat ik daarnet naar voren bracht — volgens hetwelk de fenomenologie niet bij het onbewuste kon geraken - is het niet minder waar dat ook de Hegeliaanse methode zeer ver lijkt te zijn doorgedrongen in de duistere regionen van de mens. Hegel zelf heeft een ruime bijdrage geleverd tot wat ik omschrijf als de kern van ons bestaan. Voor Hegel is het fundament van de menselijke eigenheid de *negatie*, d.w.z. de destructieve daad. Hegel heeft zelf verteld dat hij gedurende meerdere jaren doodsbang was voor de waarheid die zijn geest hem voorspiegelde en dat hij dacht gek te worden. Deze periode van extreme angst gaat vooraf aan de *Phänomenologie des Geistes*, maar één van zijn leerlingen, die hem zonder twijfel beter dan een ander had begrepen, schreef verscheidene jaren nadien, toen hij bedrukt uit diens les kwam, dat hij dacht dat hij de Dood zelf van op de kathedraal had horen spreken.⁸ Op mijn beurt moet ik erkennen dat de scherpzinnigheid van Hegel hem ver heeft doen uitstijgen boven het bereik dat toen voor het algemeen bewustzijn openlag. Hoe is het echter mogelijk niet getroffen te worden door een vreemd tegenstrijdig feit : Hegel mag dan zijn doctrine hebben kunnen programmeren, uiteenzetten en uitvoeren, maar op die ene uitzondering na die ik net aanhaalde, lijkt het niet dat wat hem in de war bracht ook anderen in de war heeft gebracht. Zelfs al was het waar dat voor Hegel het onbewuste in het bewuste is overgegaan, dan zou dit slechts voor Hegel alleen het geval geweest zijn. De *Phänomenologie des Geistes* erkent weliswaar het negatieve, maar op haar beurt is zij zelf niet in die hoedanigheid erkend geworden. Hegel heeft dus geenszins de beslissende daad, die ik hier aan de orde stel, gerealiseerd.⁹ De kritiek die men Hegel kan aanwrijven vanuit het standpunt waarop ik mij heb gesteld, beperkt zich echter niet enkel daartoe. Indien Hegel inderdaad nadrukkelijk de richting is uitgegaan waar het essentiële misschien te ontdekken valt, dan betekent dit nog niet dat de onmiddellijke onderzoeksmethode waarover hij beschikte, hem in staat heeft kunnen stellen de feiten getrouw en correct te beschrijven. Wat voor Hegel slechts van buitenaf begrepen en gesteld kon worden

- omdat het heterogeen bleef aan de bewuste geest — is pas naar behoren nauwkeurig begrepen en gesteld kunnen worden door tussenkomst van de objectieve wetenschap zoals die sinds enkele decennia op touw is gezet door sociologen en psychologen. Wat Hegel beschreven heeft, is in feite slechts een schaduw die over de bewuste zone van de geest is geworpen, door iets dat, omdat het onbewust is, hem onbekend of slechts zeer vaag bekend is gebleven. Het fundamentele onderscheid tussen de verschillende onderzoeksmethoden kan overigens meteen duidelijk worden bepaald. De Hegeliaanse fenomenologie stelt de geest essentieel als homogeen voor. Terwijl de recente gegevens

waarop ik steun, in die zin met elkaar overeenstemmen dat ze tussen de verschillende regio's van de geest een formele heterogeniteit installeren. Het komt me voor dat de idee van een radicale heterogeniteit, zoals de Franse sociologie die aanbrengt tussen het sacrale en het profane of de psychoanalyse tussen het onbewuste en het bewuste, Hegel volkomen vreemd is.

Het zou dus geen zin hebben ons hier te beperken tot een herhaling of een interpretatie van de *Phänomenologie des Geistes*, zoals Kojève dit overigens op magistrale wijze aan de 'Ecole des Hautes Etudes' doet. Van alles wat Hegel beschrijft, blijft de negatie zonder enige twijfel een tegelijk rijke, krachtdadige en zeer expressieve idee, terwijl de negatie waarover ik het zal hebben van een andere aard is.¹⁰ Ik heb er een eerste voorstelling van gegeven door uit de doeken te doen hoe ze in de lach en in de seksuele activiteit tussenbeide komt. Ik zal ze nu voorstellen in haar ruimtelijk gecentreerde vorm. En ongetwijfeld zal ik ook weer opnieuw van de feiten die ik beschrijf een ten dele persoonlijke interpretatie geven, maar deze keer zal ik zeer nauw aansluiten bij klassieke beschrijvingen en interpretaties.

Als men zich een zeer eenvoudige menselijke agglomeratie voor de geest haalt, bijvoorbeeld een Frans dorp, is het moeilijk onopmerkzaam te blijven voor zijn concentrische vorm rondom een kern die door de kerk wordt ingenomen. Zelfs al koestert men zeer agressieve anti-christelijke gevoelens, dit belet niet aan te voelen dat de kerk en de huizen die er rond staan samen een vitaal evenwicht realiseren, zodat een grondige vernieling van de kerk iets van een verminking zou hebben. In het algemeen wordt dit gevoel toegeschreven aan de esthetische waarde van het religieus gebouw, maar het spreekt voor zich dat de kerken niet gebouwd zijn met het oog op een verfraaiing van het landschap, en men mag - zo blijkt - aannemen dat de noodzaak waaraan zij hebben beantwoord, nog doorheen de esthetische indrukken merkbaar is. De beschrijving die ik tracht te geven, lijkt me in ieder geval een directe betekenis te bezitten die voor allen begrijpbaar is gebleven. De kerk maakt van het centrum van het dorp een sacrale plaats, minstens in die zin dat de profane activiteit bij haar omheining ophoudt en er slechts heimelijk-listig kan in doordringen. Een zeker aantal beelden, met een bovennatuurlijke zin beladen, geven binnenin de kerk een expressieve betekenis aan complexe geloofsovertuigingen. In het centrale gedeelte van het gebouw wordt een substantie bewaard die essentieel sacraal is, in de zin dat ze niet mag worden aangeraakt noch gezien tenzij in zelden gerealiseerde omstandigheden. Een ritueel geheiligd persoon is bovendien aan deze kerk toegewezen, waar hij iedere morgen een symbolisch offer voltrekt.¹¹ Daarbij komt nog dat er onder de vloerstenen meestal lijken opgeborgen liggen en dat er in alle kerken bij de inwijding van het gebouw een stuk gebeente van een heilige onder het altaar werd ingemetseld. In de onmiddellijke omgeving kunnen ook nog de verzamelde lijken van de agglomeratie zelf begraven liggen. Het geheel bezit een zekere afstotingskracht, die over het algemeen binnenin de stilte garandeert en het lawaai van het leven op afstand houdt; tegelijkertijd bezit het een aantrekkingskracht, omdat het ontegensprekelijk voorwerp is van een affectieve, min of meer aanhoudende concentrische beweging, een concentrische beweging die ten dele onafhankelijk is van gevoelens die men als specifiek christelijk kan beschouwen.

Van de aantrekking uit gezien, doen zich binnen die kern daarenboven nog een aantal activiteiten voor, door zondagse en jaarlijkse feesten geritmeerd. En in naam van de feesten zelf kennen die activiteiten binnen de kern een moment van verscherpte intensiteit, een moment van neergeknelde stilte die het lawaai van orgel en zang onderbreekt. Zelfs bij feiten die ons zo vertrouwd zijn, is dus te merken dat de bezielde aantrekking die de menigte bij een feest samensmeedt, in haar kern zelf een moment van plechtige afstoting binnenbrengt: de mimiek die van de gelovigen geëist wordt op het ogenblik dat het offer voltrokken wordt, is die van een schuldige angst; het sacrale voorwerp dat de priester omhooghoudt, gebiedt de hoofden te buigen, d.w.z. de ogen af te wenden, zich als individuen weg te cijferen en plat te gaan liggen onder het gewicht van een met angst beladen stilte.

Toch is de kern van de menselijke agglomeratie niet alleen maar een door een periodiek ritme bezield centraal punt binnenin een beweging van afstoting en aantrekking. Het verdient ook nog alle aandacht dat die kern in staat is de lijken naar zich toe te halen, telkens wanneer een dood de normale gang van het gewone bestaan onderbreekt. De beweging binnen die kern is dan ongetwijfeld anders dan bij feesten, maar laat zich niettemin tot dezelfde elementen van afstoting en aantrekking reduceren. In de kerk gaat dan de groep verwanten en kennissen om het lijk heen staan, doch niet zonder een respectvolle afstand te bewaren; want dat die groep ertoe aangetrokken is, maakt haar niet minder gevoelig voor de grote afstotingskracht die van een levenloos lichaam uitgaat. Deze afstotingskracht is bijzonder voelbaar - zoals wanneer in de eucharistie de hostie omhoog geheven wordt — door de sfeer van beklemmende stilte die rond de dood hangt. Men moet er in ieder geval de nadruk op leggen dat de werking binnen de agglomeratiekern niet minder van betekenis is waar een afstotende én aantrekkende katafalk aanwezig is, dan waar het periodieke feesten betreft.

Doopsels en huwelijken in de christelijke ritus zijn daarentegen duidelijk veel minder rijk aan betekenis. Enkel de koningswijdingen, die zich voor een gegeven natie in één enkel geprivilegieerd gebouw voltrekken, zouden nog een belangrijk element kunnen aanbrengen voor het beschrijven van sacrale kernen die in onze huidige maatschappij nog zijn overgebleven.¹² Het voltrekken van een wijding in het centrum zelf van de afstotings- en aantrekkingsbeweging die deze maatschappij bezielt, duidt er inderdaad op dat de macht noodzakelijk van zo'n kern uitgaat en dat de energetische lading, gecondenseerd in het centrum van de sociale afstoting en aantrekking, noodzakelijk is om een koning het tegelijk aantrekkelijk en geducht dynamisch karakter te verlenen dat hem eigen is.

Het spreekt vanzelf dat de christelijke theologie zich van deze feiten onvoldoende rekenschap geeft. En het is overigens niet nodig ver in de godsdienstwetenschap gevorderd te zijn om te weten dat men, onafhankelijk van het christendom, overal en in alle tijden analoge feiten kan vinden, in zover er tenminste onderzoek mogelijk is. Ongetwijfeld kunnen daar bepaalde elementen ontbreken. In zeer veel gevallen is er geen gebouw: de kern is dan mobiel en verspreid en het wordt onmogelijk om van iets anders te spreken dan van een geheel van sacrale plaatsen, objecten, personen, geloofs-overtuigingen en handelingen. Dit is trouwens de algemene definitie die ik in het begin van mijn uiteenzetting naar voren geschoven heb. De kern kan mobiel blijven, zelfs wanneer er een gebouw voor is opgericht. Het verspreide karakter verandert in feite

maar weinig aan het bewegingsritme, want het is van weinig of geen belang dat de concentrische beweging telkens weer op verschillende plaatsen gebeurt: in het algemeen kan men er zelfs op wijzen dat de gerichte beweging belangrijker is dan het occasioneel object waarnaar ze zich richt; dit kan veranderen zonder dat de aard van de beweging verandert. Alles wat men hieraan nog kan toevoegen is dat er een tendens moet zijn tot concentratie in één punt, of op zijn minst tot de vorming van een voornaamste kern.

327

Het verschil in de mate waarin de kern de zaak concentrisch bijeenhoudt, mag dan al van relatief weinig belang zijn, hetzelfde geldt niet voor het verschil in vormenrijkdom die de activiteiten kennen en dit laatst genoemde verschil valt duidelijk in het voordeel uit van de niet-christelijke riten. We zijn zelfs gaan denken dat de feiten die onze onmiddellijke omgeving te kennen gaf, slechts verarmde, afgezwakte feiten zijn; alleen al de overgang van het bloedig offer naar het symbolisch offer maakt dit voldoende duidelijk. Ik wil hier verwijzen naar een vrij zeldzame persoonlijke ervaring, meer bepaald naar wat Michel Leiris heeft kunnen meemaken tijdens zijn reis in Afrika.¹³ Ik leg nadruk op de zeldzaamheid van zo'n ervaring, want ik denk niet dat blanken vaak blij geven van een grote ontvankelijkheid voor het aanstekelijk karakter van de zeer intense bewogenheid die zwarten samenbrengt. Het wezenlijk moment van het offer, het moment van het ter dood brengen, is een moment van buitengewone intensiteit - en, naar wat hij er me zelf verscheidene keren van gezegd heeft, is die bewogenheid daar ongetwijfeld van een intensiteit die niet te vergelijken is met deze van de zonet beschreven stilte op het moment dat in de eucharistie de hostie omhooggehouden wordt. Toch geloof ik niet dat hij de betekenis van het verband tussen beide zal tegenspreken. De opheffing van de hostie en het ter dood brengen verschijnen respectievelijk als het centrale punt en het huiveringwekkende moment van het offer. En ik geloof ook niet dat Leiris me zal tegenspreken als ik de bewogenheid die door de deelnemers stroomt, zowel in het geval van het Afrikaanse offer als bij dat van het blanke dorp, interpreteer als een uiting van een actief in het spel betrokken, intense afstotingskracht.

Bij dit punt van mijn uiteenzetting wil ik echter de betekenis van de vrij complexe stappen in mijn vertoog nader preciseren. In feite heb ik me toegestaan onvervaard vooruit te lopen en als ik nu niet aangaf waarop ik precies vooruitliep, dan zou de structuur van de uiteenzetting die ik beoog onbegrijpelijk worden.

Ik heb een geheel van morfologische en dynamische feiten beschreven op een manier die niet gevoelig afwijkt van de wijze waarop een bioloog de cel en haar kern beschrijft: men zou in wat ik daarnet naar voren bracht tenminste zo'n naakte beschrijving kunnen weervinden, op voorwaarde echter dat men er bij voorbaat de vele beschouwingen uit weglief, die op een doorleefde ervaring teruggaan; in die zin ben ik zelfs mijn eigen doorleefde ervaring aan die van Michel Leiris gaan toevoegen. Ik kon niet anders dan ook op een doorleefde ervaring teruggaan om de volgende goede reden: had ik geen beroep kunnen doen op een doorleefd gegeven, dan zou ik de specifieke afstotingsbewegingen van de centrale kern niet alleen zeer moeilijk tot uitdrukking hebben kunnen brengen, ik zou zelfs niet in staat geweest zijn ze waar te nemen. Ongetwijfeld juist door de actieve afstotingskracht te onthullen langs de ervaring om - minstens in mijn herinnering eraan - ben ik in staat geweest er de externe effecten

328

van te beschrijven, en deze effecten zijn voldoende helder en belangrijk om de pretentie te kunnen staven uiteindelijk de objectiviteit van een biologie bereikt te hebben; maar voor mij staat het buiten kijf dat ik niets zou waargenomen hebben, indien mijn denken niet eerst een weg was opgegaan die totaal vreemd is aan het denken van een bioloog, namelijk die van een analyse van de doorleefde ervaring.

Het lijkt er dus op dat ik daarnet nauwelijks een grond had om de fenomenologische methode te verwerpen.¹⁴ En dit zou inderdaad het geval zijn als de doorleefde ervaringen waarover ik het heb - hetzij die van Leiris of de mijne - geïntegreerd konden worden in de ervaring van iedereen. Maar ook al brengt elke stelling van die orde de schijn van een onaangename pretentie met zich mee, toch moet ik insisteren op het duidelijk onnatuurlijke, voor de algemene mentaliteit klaarblijkelijk vreemde karakter van ervaringen, zoals die zich voordoen bij geesten die door een objectieve kennis grondig gemodificeerd zijn. Niet alleen hebben wij, Leiris en ik, in essentie de gegevens van de psychoanalyse verworven (we zijn zelfs beide in analyse geweest), maar we zijn ook zowat gelijkelijk beïnvloed geworden door wat in het bijzonder de Franse sociologie ons geleerd heeft. In die omstandigheden kunnen onze doorleefde ervaringen in zekere zin als kunstmatig worden beschouwd. Ik zal gemakkelijk kunnen aantonen dat zo'n modificatie en zo'n kunstmatigheid noodzakelijk waren om kennis te kunnen nemen van het wezenlijk afstotelijk karakter van de sacrale zaken. In feite bestaat er stellig een nauw verband tussen afstoting, weerzin en wat de psychoanalyse verdringing noemt. En de verdringing die - nog steeds volgens de gegevens van de psychoanalyse - een aanzienlijk deel van de vitale elementen in het onbewuste duwt, is zelf een onbewust mechanisme. De werking van afstotende krachten wordt dus zelf uit het bewustzijn verjaagd, zeker wanneer iets onbewust wordt gemaakt : zij worden in ieder geval uit het bewustzijn verjaagd telkens iets sacraals wordt aangemaakt.

Die afstotingsbewegingen kunnen derhalve op geen andere wijze toegang krijgen tot het domein van het bewustzijn dan door omwegen. Enkel in de mate dat een geest ertoe gebracht wordt de fundamentele identiteit te erkennen tussen het taboe, dat de onzuivere dingen beslaat, en het sacrale in zijn meest zuivere vormen, wordt hij bekwaam kennis te nemen van de gewelddadige afstotingen die specifiek zijn voor de creatieve totaalbeweging van een menselijke gemeenschap. Ik was dus van mijn kant vooruitgelopen wanneer ik die afstotingen omschreef als iets dat zich onmiddellijk aan ons zou voordoen : zo ik er verslag van heb kunnen doen, ligt dit aan een waarneming die bewust abnormaal is en posterieur t.a.v. wetenschappelijke ontdekkingen die werden opgedaan tijdens een leven dat ten dele aan methodische kennis gewijd was.

Alvorens tot een algemene interpretatie over te gaan, beschrijf ik eerst die recent ontdekte feiten, waarop ik allusie maakte toen ik zei dat de niet-christelijke religies kernen - of in elk geval sacrale connecties - vertoonden waarvan de activiteitsvormen rijker waren dan diegene die bij ons zijn overgebleven. Ik ben echter niet van plan om in detail de beschrijvingen te hernemen die in een groot aantal gemakkelijk verkrijgbare werken te vinden zijn. Alles wat de instelling van het taboe betreft, is vrij algemeen bekend en ik breng hier alleen in herinnering dat het in essentie neerkomt op het uitbannen van sommige objecten naar een verboden, ontoegankelijke sfeer. Deze objecten hebben, zo men wil, het vermogen alle individuen die aan die instelling deelnemen, van zich af - of minstens op afstand - te houden : indien het niet over

objecten gaat die door geloofsovertuigingen of gegeven rites gesacraliseerd zijn, gaat het in wezen over lijken, bloed, in het bijzonder menstruatiebloed of de menstruerende vrouwen zelf; daar is aan toe te voegen dat zekere personen voor bepaalde anderen taboe zijn vanuit een strikt seksueel standpunt, en dit is wat men het incesttaboe noemt. Deze objecten zijn in ieder geval onzuiver, mogen niet worden aangeraakt en zijn sacraal.

Maar - en hiermee kom ik bij veel minder vertrouwde uitspraken - in het sacraal domein bekleden zij niet om het even welke plaats : zij behoren tot de linkerzijde van een domein dat wezenlijk in een links en een rechts gedeelte is ingedeeld, of m.a.w. in onzuiver en zuiver, of nog : in ongunstig en gunstig¹⁵. Binnen in het geheel brengt het linkse de afstoting en het rechtse de aantrekking met zich mee. Dit betekent overigens 330 geenszins dat de verschillende sacrale objecten te verdelen zouden zijn in linkse en rechtse objecten, en in feite heeft binnen een domein elk object een links en een rechts aspect, al kan het ene meer doorwegen dan het andere. Er moet nog worden aan toegevoegd dat het relatief links of rechts aspect van een gegeven object mobiel is : het varieert in de loop van de rituele bewerkingen. Vandaar dat in heel wat culturen een lijk duidelijk links geplaatst wordt; in de periode die volgt op de dood is het immers wezenlijk ongunstig. Maar het ondergaat een zuiveringsproces naarmate de rotting verdwijnt : de bleek geworden beenderen zijn relatief gunstig en zuiver. De verandering kan zich bovendien niet in om het even welke richting voltrekken: ik heb reeds gelegenheid gehad erop te wijzen dat men in de politiek enkel naar rechts overloopt : dit is een courant observeerbaar feit dat maar zelden tegengesproken wordt.¹⁶ Dus zelfs indien het aanvechtbaar schijnt om het politieke links en rechts en het sacrale links en rechts met elkaar in verband te brengen, toch is het een feit dat de sacrale objecten, net zoals de politieke figuren, in regel enkel verschuiven van links naar rechts. Het doel van de religieuze operaties is deze wezenlijke omzetting, die in het rijke domein van de niet-christelijke religies op heel wat punten helder leesbaar en waarneembaar is en die ook in het christendom nog zeer goed is aan te voelen waar de goddelijke persoon de emanatie is van een gefolterd lichaam, beladen met schande.

Ik heb daarnet de sacrale kern kunnen beschrijven van een huidige agglomeratie, d.i. van een blank dorp, en dankzij de zo verworven inzichten heb ik rond die kern een dubbele beweging van aantrekking en afstoting kunnen ontwaren. De beschouwing omtrent de primitieve feiten, die mij het omzettingsprincipe van het links naar het rechts sacrale heeft kunnen doen aantonen, staat me nu toe een algemene interpretatie van de inwendige werking van de kern te geven. De bewering, die ik in het begin geopperd heb, kan nu worden ingevoerd als een correcte verklaring voor het geheel van de beschreven feiten : de centrale kern van een agglomeratie is de plaats waar het links sacrale in een rechts sacrale omgevormd wordt, het object van afkeer in een object van aantrekking, de depressie in excitatie. De passage van het lijk in de kerk was van meet afaan significant voor dit proces, en de effecten van het naderbij treden en van het afgestoten worden, waardoor het naderbij treden op een zekere afstand van het centrum wordt afgehouden, stemmen binnen het geheel goed overeen met de interne transformatie-act, zoals in detail blijkt uit de rites die de sociologen bij niet-christelijke culturen onderzocht hebben. 331

Indien ik het paradoxaal proces dat ik heb willen naar voren brengen nu diepgaander wil begrijpen, moet ik terugkeren naar het voorbeeld van de tragedie om op die manier

een soort genealogische verklaring uit te proberen. De tragische voorstelling heeft het vermogen de menigte rond zich te verzamelen, terwijl ze blijkbaar alleen deprimerende beelden van gruwel, dood of vermindering te bieden heeft. Zonder dat men ertegen reageert brengt zij dus bij de toeschouwers een opwinding teweeg (Nietzsche stelde voor de opwinding met een dynamometer te meten). Het object van de tragedie is juist een misdaad die erin bestaat het taboe te doorbreken; die er bijgevolg in bestaat de afkeerbarrière te doorbreken waardoor de sacrale zaken worden afgeschermd. Men mag redelijkerwijze aannemen dat een dergelijke breuk een brutaal dynamisch effect kan hebben.

Laten wij veronderstellen - in de richting die de Duitse theoreticus Preuss¹⁷ gevolgd heeft - dat de sacrale zaken in wezen door het lichaam uitgestoten, verworpen zaken zijn, en in zekere zin dus verspilde krachten. Veronderstellen we bovendien dat de afstoting een barrière kent, die tussen de verspilde krachten en de lichamen die deze verspild hebben een soort evenwicht installeert, — en wel door middel van het obstakel dat die barrière opwerpt tegen het voortduren van de verspilling. Dit komt erop neer dat telkens er een oorspronkelijke aanmaak van sacrale zaken plaatsvindt, ook de integriteit van het menselijk bestaan op het spel wordt gezet; ik heb het natuurlijk over de aanmaak van het links sacrale, het object van een onmiddellijk taboe. Die extreme verspilling zet duidelijk zowel de integriteit van de gemeenschap als die van haar deelnemers op het spel. De dood van een individu kan worden beschouwd als één van de soorten verspilling die een verenigde groep mensen het ergst kan alarmeren. Het lijkt wordt er in feite behandeld als een realiteit die zich dreigt uit te breiden. Naast die tendens om het verspillen van krachten te begrenzen, bestaat er overigens ook — als tegengewicht - een tendens om ongeremd te verspillen, zelfs om zoveel krachten te verspillen als men maar kan en om er tenslotte aan ten onder te gaan. En men kan zich geen energetische beweging binnen een groep mensen indenken die niet een dergelijke centrale verspilling van krachten zou impliceren. De eerste reactie tegenover verspilde dingen zou aldus een beweging van terugwijken kunnen zijn, maar het zou toch altijd nog mogelijk blijven er opnieuw naar terug te keren : de mogelijkheid zou openblijven dat een misdaad de barrière doorbreekt die zich opwerpt tegen het verspillen van krachten. Op die manier zou die misdaad een circulatie in beweging zetten van massale hoeveelheden energie in vrije staat. Men mag daarbij niet uit het oog verliezen dat bij die zogezegd achterlijke volkeren elke dood vrij algemeen beschouwd wordt als het gevolg van een magische misdaad. En in zekere gevallen, zeker indien het een chef betreft, kan op de dood een plundering volgen en een spontane orgie van de ganse gemeenschap.

332

Bij primitieve agglomeraties treedt de centrale kern evenzeer naar voren als een plaats waar dingen toegelaten als waar dingen verboden zijn. Het verbod is duidelijk het primaire gegeven dat zich tegen het verspillen van krachten opwerpt, maar als het zich juist in dit domein opwerpt, komt dit omdat er zich juist hier een verspilling kan voordoen. Deze verspilling verleent dan zijn energie aan het dynamisme van de gunstige en rechtse macht, een macht die de misdaad verbiedt, die het principe zelf van de verspilling verbiedt, op die manier de integriteit van de sociale groep behoudt en tenslotte zo zijn misdadige oorsprong loochent. Deze ultieme loochening ontdoet echter de misdaad niet van haar noodzakelijk energetisch belang om de sociale totaalbeweging en de verbiedende macht zelf in het geding te brengen.¹⁸

Als we dan in tweede instantie¹⁹ de tragedie in ogenschouw nemen, dan geeft zij op een meer betekenisvolle en een minder obscure wijze de centrale bewogenheid van de samenleving weer dan de christelijke kerk dat doet; de tragedie is er bovendien de tegenhanger van, in de zin dat zij aan de gepassioneerde gemeenschap van toeschouwers de misdadiger te zien geeft, daar waar de christelijke ritus enkel de kracht heeft het slachtoffer in de kijker te stellen.

Omdat ik, vóór ik ophoud, het essentiële wil samenvatten van wat ik heb willen zeggen, ga ik bij wijze van besluit nog juist het volgende naar yoren brengen. Het sterkste verlies van energie is de dood, die de ultieme grens van alle mogelijke verspilling uitmaakt en tegelijkertijd een rem is op de sociale verspilling in zijn geheel. Maar zonder ongeremd verlies, zonder verspilling van energie is er geen collectief bestaan en zelfs geen individueel bestaan mogelijk. Bijgevolg kan de mens niet leven zonder de barrières te breken die hij aan zijn nood om te verspillen moet opleggen, barrières die er niet minder afschrikwekkend uit zien dan de dood. Zijn gehele bestaan - wat zoveel wil zeggen als zijn hele verspilling - doet zich dus voor in een soort van tumultueuze woeling waar tegelijk de dood en de meest uitbundige levensspanning in het spel zijn. Het is in wezen deze woeling die zich voordoet in het centrum van de geïndividualiseerde groepen waaraan zij gestalte geeft. En deze woeling zet zich in tweede instantie verder in de perifere vormen van verspilling, wanneer de mensen op een onrechtstreekse manier gezamenlijk lachen om [heimelijke]²⁰ voorstellingen van de dood, of wanneer ze elkaar erotisch tegemoet treden door middel van beelden die als open wonden op het leven zijn.

333

Ik meen nu toch wat verder gevorderd te zijn op de weg die leidt naar de erkenning door de mens van wat hem overlevert aan het object van zijn sterkste afgrijzen.

Toch moet ik aan het eind van deze uiteenzetting nog een lacune melden : ik had meer moeten uitweiden over een van de essentiële feiten waarover ik het wilde hebben, namelijk de omvorming van het linkse sacrale naar het rechtse sacrale, maar juist de volgende uiteenzetting, die ik zal moeten houden omdat Caillois niet verder kan gaan II²¹

DE MACHT

Zaterdag 19 februari 1938

Allereerst moet ik Caillois verontschuldigen.¹ Hij moest de uiteenzetting houden die ik vandaag in zijn plaats naar voren zal brengen. Zijn gezondheidstoestand verplicht hem om voorlopig al zijn activiteiten stil te leggen, voor zover de omstandigheden hem dat tenminste mogelijk maken. Ik heb hem deze dagen enkel maar even kunnen opzoeken en met hem bekeken wat hij zou hebben gezegd als ik hem niet had moeten vervangen. Het valt me eerlijk gezegd moeilijk Caillois louter en alleen te vervangen en me ertoe te beperken te zeggen wat hem essentieel had geleken. Inzake dit thema van de macht, ben ik in feite verplicht om het vervolg uiteen te zetten van wat ik reeds begonnen was : ik moet de essentiële feiten omtrent de macht in verband brengen met het geheel van principes die ik hier naar voren heb willen schuiven. Had Caillois vandaag gesproken, dan zou hij uitvoerig de feiten hebben beschreven: na zijn uiteenzetting zou ik die dan met de algemene gedachtengang in verband hebben gebracht. Waar ik Caillois vervang, zal ik enkel kort in essentie de feiten weergeven en in haar globaliteit genomen zal mijn uiteenzetting een commentaar zijn bij die feiten en een poging ze te verklaren. Uiteraard zal deze poging slechts een voortzetting zijn van alles wat ik reeds in mijn beide voorgaande uiteenzettingen heb ontwikkeld.

Ik moet dus allereerst het wezenlijke van die beide uiteenzettingen in herinnering brengen. Dan stap ik over op de feiten die met de macht verband houden en tot slot zal ik me aan een algemene interpretatie wagen.

Nu ik terugkeer op wat ik al gezegd heb, zal ik mij toch niet met een herhaling en een samenvatting tevreden stellen. Dit keer zal ik proberen een nauwgezette formulering te geven voor enkele fundamentele beweringen, die tot hertoe niet helder uit het geheel van de beschrijving naar voren zijn getreden.

Men kan de agglomeratie - de stadskern, de stad of het dorp - beschouwen als het basiselement van de menselijke samenleving. We zullen straks zien dat de agglomeraties met elkaar kunnen versmelten en totaliteiten vormen, zelfs zeer uitgebreide totaliteiten. In ieder geval ligt de agglomeratie aan de basis van elk imperium, een beetje zoals een cel aan de basis van elk organisme ligt, of nog zoals de individuen aan de basis van elke agglomeratie liggen. Ik heb het voorbeeld van het Franse dorp gekozen om de structuur van de menselijke agglomeratie te bestuderen in zijn meest eenvoudige vorm. Maar ik heb er misschien te weinig de nadruk op gelegd dat dit een vorm betrof die niet volledig is, die evenmin originair is en — wat meer is — die duidelijk in verval is : het huidige Franse dorp is in zijn functioneren verwaterd; in vergelijking met het Franse dorp van

een eeuw terug, is het nog maar weinig levendig. Toch merkt men nog duidelijk in zijn huidige toestand de sporen van de invloedrijke "totaalbeweging" die de dorpsbevolking bezielde. Die totaalbeweging bestaat uit twee tegengestelde krachten : de ene middelpuntzoekend, de andere middelpuntvliedend. Het centrum ervan is een kerk die de stabiele kern vormt met een duidelijk afgebakend sacraal karakter. De tegen elkaar ingaande krachten spelen bovendien op een zeer bijzondere wijze op elkaar in. Er is enerzijds aantrekking tot een geheel van rituele voorwerpen en handelingen; anderzijds neemt met het groeien van die aantrekkingskracht ook de kracht van de afstoting toe, zodat de macht van het sacrale centrum de aangetrokken individuen tegelijk op een respectvolle afstand houdt. De beide krachten zijn in zekere zin functie van elkaar. De totaalbeweging die de eenheid van de agglomeratie bekrachtigt, is overigens niet constant. Zij heeft plaats — op regelmatig terugkerende tijdstippen en ook bij elk gebeuren dat een wijziging aanbrengt in de gevestigde verhoudingen tussen degenen die zich rond het centrum bewegen - bij geboorte, huwelijk of dood.

De laatste keer heb ik het fundamenteel karakter van die beweging sterk beklemtoond en ben ik van zeer vereenvoudigde, vertrouwde voorbeelden uitgegaan om er een zeer algemene beschouwing op te doen steunen, zij het dat die, wat de feiten betreft, nog wat summier was. Vandaag daarentegen zal ik er de nadruk moeten op leggen hoe extreem complex de "totaalbewegingen" wel zijn die menselijke samenlevingen bezielen. Dat de zaken in een dorp zo eenvoudig zijn, komt omdat een dorp geen totaliteit meet voorstelt. Een dorp kan niet meer op zijn eentje het geheel van de menselijke functies op zich nemen : sommige concentraties, die noodzakelijk zijn voor de affectieve werkzaamheid van een samenleving, doen zich slechts voor in de hoofdstad; alleen zij realiseert de extreme complexiteit van de totaalbeweging die het samenleven bezielt. Het volstaat nochtans terug te keren naar een relatief recente periode, waarvan de monumenten en de ruïnes nog talrijk zijn, om de herinnering aan die complexiteit teug te vinden, tenminste in een bepaald aantal dorpen waar de kerk door een versterkte burcht wordt geflankeerd. In de Middeleeuwen kon een eenvoudig dorp in feite een nagenoeg volledige autonomie bezitten en op zich alleen het totaalbeeld van het sociale leven uitmaken. De macht was geconcentreerd in de persoon van de feodale heer, die munten sloeg, recht sprak en over een strijdmacht beschikte.

Door deze vernieuwde kijk op de zaken kan ik dit keer met meer volledigheid vrij precieze, algemene beweringen formuleren.

Een agglomeratie stelt een specifieke totaalbeweging voor rond een mobiele of vaste kern - een complex van plaatsen, objecten, personen, overtuigingen en handelingen, die alle sacraal zijn. Indien zij autonomie bezit — zoals in primitieve of feodale samenlevingen - stelt zij bovendien een beweging van machtsconcentratie voor die te maken heeft met de beweging die van sacrale aangelegenheden uitgaat.

Dit alles moet zeer duister lijken. Allereerst is het voor mij moeilijk geweest om op overtuigende manier de fundamentele, vitale bezieling voor te stellen die het sactale, bij wijze van een soort shock, teweegbrengt. En nu spreek ik van een andere soort bezieling, die - door welke duistere banden ? - met de eerste in verband staat : deze andere soort bezieling is de concentratie van *machten* in verband met de aard van die *macht*, waarover ik het vandaag zal hebben, moet ik me er allereerst toe beperken de courante verklaringen uit de weg te ruimen.

Ik haast me natuurlijk om de gekende waarheid wat aan de kant te dringen die zegt dat de politieagenten mij in de gevangenis opsluiten omdat ze veel sterker zijn dan ik. Het is de macht die de politie creëert en niet de politie die de macht creëert. Het leger² zou, zonder de macht, zonder de autoriteit die er gebruik van maakt, nooit meer betekenis of toepassingsmogelijkheid hebben dan de kracht van een vulkaan. Maar wat betekent dan die macht, waarvan hier ook moet worden gezegd dat men ons ervoor kan doen beven - hoe revolutionair of uitdagend we ook zijn — omdat tot op een bepaalde hoogte de inbreuk erop de dood betekent.

337

Om me duidelijk te maken heb ik, een maand geleden reeds, van een omweg gebruik gemaakt en geprobeerd de effecten die het centrum van een socialiteit teweegbengt voelbaar te maken door een analyse te geven van de effecten die zich in de periferie voordoen, bijvoorbeeld de aanstekelijke beweging van de lach.³ Ik ben er niet geheel zeker van of ik me met dit middel echt meer begrijpelijk heb gemaakt, maar ik geloof in de kracht van het doorzetten en ik zal vandaag dezelfde omweg nemen als een maand geleden.

Ik veronderstel dat een aantal toehoorders hier het bioscoopjournaal gezien hebben - ik geloof dat het in 1936 was - dat de inwijding van een monument voor de Engelse gesneuvelden in Vimy te zien gaf: op een gegeven moment verscheen president Lebrun in jacquet op het doek en beklom haastig een verhoog van waarop hij luidkeels en heftig begon te oreren.⁴ Op dat moment barstte het grootste deel van de zaal in lachen uit. Ik heb zelf kunnen horen hoe die vrijmoedige lach, die ook mij gegrepen had, zich langs de rijen van een boulevardbioscoop verbreidde. En ik heb me laten zeggen dat hetzelfde zich ook elders heeft herhaald.

Het feit dat het om doden ging, is — zo denk ik - voor de opwinding die zich in zo'n lachuitbarstingen uitte, slechts secundair. Maar president Lebrun belichaamt - precies - die *machtwaarvan* ik zei dat zij een doodsdreiging voorstelt, tenminste als we rekening houden met de passies die ons heimelijk tot excessen voeren.⁵ Ik weet dat die heimelijke passies normaal afgeremd en zelfs buiten het bereik van het bewuste verjaagd worden. Ik weet in elk geval dat de doodsdreiging die de macht voorstelt, ook buiten het bereik van het bewuste verjaagd wordt. Toch blijft de macht in zijn geheel genomen voor de mensen een realiteit die tegelijk verleidelijk en geducht is en voor de algemene mentaliteit is het vrij onbevredigend als het uiterlijk aspect van de macht niets verleidelijks of geduchts heeft. Op zijn minst blijft zo'n ontgoocheling de tegenpool van een ander soort genoegens dat op meer bijval kan rekenen. Maar indien het zover komt dat het uiterlijk aspect van alle waardigheid verstoken blijft, indien dit niets anders meer voorstelt dan de misplaatste en lege ernst van degene die zich niet direct 'grandeur' weet te geven - die deze ergens op een kunstmatige manier moet gaan zoeken zoals degenen die niet echt over macht beschikken en genoodzaakt zijn om zenuwachtig de 'grandeur' na te apen — dan veroorzaakt de nutteloze opwinding, die opduikt op de plaats waar men een onbewogen majesteit verwacht, niet enkel meer een ontgoocheling: ze veroorzaakt hilariteit. De toeschouwers - althans bij een filmprojectie die het belachelijke nog accentueert en het gevoel van realiteit sterk vermindert — worden dan niet meer bijeengehouden door een dubbele beweging van aantrekking en afstoting, die hun unanieme gehechtheid aan dit beeld tegelijk op een eerbiedige afstand houdt, maar ze vinden hun eenheid in een door allen gedeelde lach.

338

Zoals degenen die mijn beide vorige uiteenzettingen hebben gevolgd kunnen merken, heb ik daarnet de twee reeds ontwikkelde, essentiële thema's hernomen : het thema van de vorming van een aantrekkings- en afstotingskern in het centrum van een menselijke groep en het thema van de lach in de periferie ervan, die aangestoken wordt door voortdurende uitingen van specifieke energie, d.i. van sacrale krachten die zich uit de centrale kern losmaken.

Ik zal vandaag niets anders doen dan deze thema's hernemen, maar ik zal me voor het eerst aan een voorstelling van die beweging in haar geheel wagen.

Ik heb het fundamenteel probleem dat mij bezighoudt opnieuw aan de orde gesteld en ga nu de feiten uiteenzetten, meer bepaald de specifieke vormen waarin de *macht* zich aan ons voordoet. Uitgaande van deze feiten, van deze algemene vormen, zal ik bij een voorbeeld van *machtsvorming* stilstaan dat veel explicieter is dan elk ander, meer bepaald de *machtsvorming* die wordt opgebouwd vanuit de smadelijke terechtstelling van Jezus op het kruis. Om de cirkel rond te maken kom ik dan terug op de scène van het dodenmonument te Vimy. Ik heb reeds in het algemeen de termen links en rechts aangewend om binnenin het sacrale domein de fundamentele tegenstelling te definiëren tussen het smadelijke en het verhevene, tussen het onzuivere en het zuivere. Dit keer zal ik proberen integraal de dynamische omvorming te beschrijven van het linkse naar het rechtse door van het huiveringwekkende beeld van een veroordeelde over te gaan naar de majesteit van hogepriesters en koningen en vervolgens van de majesteit van heersers naar het jacquet van Vichy.⁶

Maar allereerst : in welke algemene vormen doet zich wat men macht noemt, aan ons voor ?

339 In een zeer groot aantal gevallen kan men zeggen dat de macht geïndividualiseerd verschijnt, d.w.z. belichaamd in één enkel persoon. Gewoonlijk wordt aan die persoon de naam 'koning' gegeven, en als men in aanmerking neemt dat in een gegeven domein sommige verschillen in naamgeving niet zoveel uitmaken, is het mogelijk zich aan die naam te houden. Zo heeft de term Caesar, Keizer of Tsaar, nadat hij eerst verwees naar de vrees van de Romeinen voor de term rex⁷, tenslotte eenvoudig de betekenis gekregen van grote koning of koning der koningen, iets analoogs met het Perzische Shahanshah. Gelijkaardige elementen vindt men in elk geval bij heersers van alle regionen en alle tijden terug.

Binnen het maatschappelijk geheel vertegenwoordigt de koning een dynamische concentratie van alle bewegingen die de individuen sociaal bezielen. Hij is in zekere zin verantwoordelijk voor alles wat binnen de samenleving — onpersoonlijk — verlangd wordt. Elke menselijke samenleving vereist dat de wereldorde, dat de natuurorde in stand gehouden wordt. Catastrofen moeten worden afgewend en voor de jacht, de teelt en de oogst dienen de optimale omstandigheden te worden verwezenlijkt. Deze vereiste manifesteert zich niet enkel als verlangen, zij wordt nog onmiddellijk als een werkdadige kracht ervaren. Deze kracht om het gemeenschappelijk verlangen te realiseren wordt dus overgedragen op de koning, die de enige verantwoordelijke wordt. De koning staat in strikte zin borg voor de gang van zaken : als de zaken misgaan, is hij het dus die moet worden aangeklaagd.

Ik zal de feiten hier niet in detail naar voren brengen. Frazer heeft de elf volumes van *The Golden Bough** gewijd aan de studie van de prerogatieven van primitieve

koningen en van de taboes die op hen rusten. Ik neem er genoeg mee in herinnering te brengen dat Frazer is uitgegaan van praktijken die verband houden met de priester van Nemi en zijn rituele dood. Frazer merkte op dat die priester oorspronkelijk een koninklijk karakter had en dat de moord op hem daarmee in verband kon worden gebracht. Hij erkende in feite dat de koningen door hun volk omgebracht konden worden en dat de koninklijke taak vaak minder te benijden dan te duchten was. Inderdaad is de koning, omdat hij het voorwerp is waarrond collectieve gevoelens zich centreren, tegelijk het voorwerp van een achterdochtige behoedzaamheid, die voor hem zeer hinderlijk is. Hij wordt behandeld als iets sacraals en het sacrale dient door tal van verlamdende verboden voor aanrakingen te worden behoed. En zo het gebeurt dat dit proces zijn werkzaamheid verliest, zo het gebeurt dat de gang van zaken ondanks het koninklijk optreden wordt verstoord, dan kan de koning worden ter dood gebracht en geofferd als een zondebok, beladen met de zonden die het normale verloop van de natuur tegenwerken. De afstoting die de onderdanen tot dan in een waarlijk religieuze terreur op afstand gehouden had, slaat dan plots om in een moorddadige afstoting.

340

Het centreren van sociale groepsgevoelens of-bewegingen in één enkele persoon moest kennelijk op een dubbelzinnige situatie uitlopen, analoog overigens met hetgeen eigen is aan sacrale dingen, die tegelijk voorwerp van aantrekking én van afstoting zijn. Dit kan overigens nog andere vormen aannemen dan de relatief zeldzame terechtstelling. Als tegengewicht van zijn macht kan de koning ook met een of ander gebrek worden geslagen : hij kan impotent gemaakt, gecastreerd, misvormd of vetgemest worden. De mythologie en de rituelen getuigen op talrijke plaatsen van deze tendens. Ik neem er vandaag genoeg mee te verwijzen naar de opmerkelijke studie van Dumézil over Ouranos-Varuna.⁹

Eigenlijk betekent de verminkte koning — of zoals men in de Middeleeuwen zei : de "roi méhaigné" - in vergelijking met de vermoorde koning een verzachting. De verzachting treedt des te duidelijker naar voren, omdat het in het laatste geval hoegenaamd niet meer om reële daden of reële feiten gaat. Het onpersoonlijke en onbewuste verlangen van de onderdanen — het verlangen naar castratie en impotentie van de koning - blijkt er zich enkel te uiten in louter symbolische rituelen en vooral in mythen en legenden - zoals de mythe van de gecastreerde Ouranos of de legende van de "roi méhaigné" in de Bretoense romans.

Dit wijst erop dat de "sociale totaalbeweging", die een menselijke samenleving bezielt, allesbehalve de individuen en de individuele belangen kortwiekt. Zij doorstroomt onophoudelijk de massa die zij vormt; in de mate echter waarin die massa niet door grote uitwendige bewegingen doorstroomd wordt, gedraagt elke persoon zich verder alsof hij alleen is en laat hij zich enkel met zijn eigen belangen in. Weliswaar is de sociale structuur het resultaat van een sociale bewogenheid en van een nagenoeg constante sociale samentrekking : toch wordt dit resultaat onophoudelijk tegengewerkt en gewijzigd door het feit dat elk individu dit in zijn eigen voordeel wil keren. Het spreekt vanzelf dat niemand beter geplaatst is om zoiets te doen dan de koning. Of juist: niemand is daartoe beter geplaatst dan de man ten gunste van wie een sociale concentratie zich voordoet. De voordelen van zo'n positie bieden voldoende kansen om eventuele gewelddadige tegenkantingen, die in doodslag kunnen uitmonden,

341

onschadelijk te maken. De verlamdende taboes die zich niet zonder meer lieten doorbreken, konden minstens langzaam worden geneutraliseerd of gewijzigd. Toch werkte het persoonlijk belang van de koning niet enkel in het voordeel van één individu. Elke wijziging van de koninklijke situatie werd noodzakelijkerwijze gerealiseerd in het voordeel van het instituut als dusdanig. En de koninklijke macht zoals wij haar kennen, lijkt inderdaad wel het resultaat van deze verandering in de onmiddellijke sociale beweging. Zij veronderstelt allereerst een concentratie rondom een persoon, analoog aan deze die zich rondom sacrale plaatsen, objecten en handelingen voordoet. Zij veronderstelt vooral dat de persoon, die in eerste instantie een religieus of magisch gezag voor zich had ingepalmd, de mogelijkheid had gezien een tweede concentratie rond zich te vormen, namelijk deze van een krijgsmacht die van een andere, stabielere aard is. De volgende keer zal ik het over het leger en over zijn affectieve structuur hebben en ik moet me er voor het ogenblik toe beperken aan te tonen dat de militaire verhoudingen geen moord op de chef lijken te impliceren, ongetwijfeld omdat de moorddadige afstotingsbewegingen daar gewoonlijk in de richting van de vijanden afgeleid worden. Voor de constitutie van een stabiele en regulatieve macht, zoals de koning die op de samenleving uitoefent, was het altijd noodzakelijk dat de militaire en de religieuze macht zich met elkaar verenigden. Want de militaire macht alleen betekent niets : zij betekent niets in de zin dat zij extern blijft aan de sociale concentratie, aan de "totaalbeweging" die de samenleving bezielt, een samenleving waarover zij als militaire macht heerst, maar waar zij tegelijkertijd een onderdeel van is. Er is geen enkel voorbeeld van een duurzame samenleving te vinden waarbij leger en legerleider voor het volk vreemden waren zoals in het geval van een kolonie die door de strijdkrachten van een vreemde mogendheid wordt bezet. Ongetwijfeld hebben zich in de ontstaansperiode van een koninklijke macht zulke formaties kunnen voordoen. Vele instituties, die het samengestelde type vertegenwoordigen zoals ik het hier net heb beschreven, hebben juist een militaire oorsprong : een legerchef die koning wordt. Het is echter betekenisvol dat de legerchef zich niet met zijn onmiddellijke en externe macht tevreden kon stellen. Een Caesar was gedoemd God te worden, d.w.z. zich in het centrum van een groepsbeweging, van een religieuze centrering van de samenleving te plaatsen.

342 Ik moet nu de feiten samenvatten die ik net uiteengezet heb en ze in een formulering samenbrengen die kan gelden als een nauwkeurige definitie van de *macht*.

De *macht* in een samenleving zou te onderscheiden zijn van de werking van een religieuze kracht, van een sacrale kracht die in één persoon geconcentreerd is. Zij zou eveneens te onderscheiden zijn van het militaire gezag van een chef. De *macht* zou de institutionele vereniging zijn van de sacrale kracht en het militaire gezag in één persoon, die haar in zijn eigen voordeel aanwendt en pas langs die omweg in het voordeel van het instituut.¹⁰

Met ander woorden : waar de "totaalbeweging" die een menselijke samenleving bezielt een tragedie vereist, is de *macht* datgene wat aan de tragedie ontsnapt; de *macht* ontsnapt echter aan de tragedie door van de "totaalbeweging" juist die krachten in haar eigen voordeel om te buigen die om een tragedie vragen.

En als ik nu opnieuw de menselijke samenlevingsstructuur bekijk - niet meer door onvolledige elementen tot voorbeeld te nemen zoals een dorp binnen een moderne

samenleving, maar wel een menselijke realiteit in haar totaliteit — dan kom ik tot de volgende bewering : naast de afstotings- en aantrekkingskern die de sociale levendigheid uitmaakt, is er ook nog een formatie die van het eerstgenoemde is afgeleid maar er toch extern aan blijft. Deze formatie is in staat alle energie, alle interne dynamiek in haar voordeel om te buigen en naar buiten toe is zij gedwongen zich aan alle politionele, administratieve en regulatieve operaties te wijden, die geacht worden de stabiliteit te verzekeren : zij kan zich maar ontwikkelen of zelfs eenvoudigweg maar bestaan, als zij de materiële beheersing van het geheel op zich neemt.

Ik open hier een soort uitweiding. Ik meen dat ik nu voor een dubbelzinnigheid heb gezorgd : men kan mogelijkwerijs stellen dat ik daarnet kritiek gaf op wat ik macht noem; toch zou men ook kunnen beweren dat ik er een pleidooi voor hield. Uiteenzettingen als deze lopen overigens het risico heel wat dubbelzinnigheden binnen te halen : wat ik de vorige keer had gezegd, kon men in feite ook als een soott pleidooi voor het christendom hebben beschouwd. Ik had inderdaad de kerken voorgesteld als levende, functionele realiteiten. Ik zou misverstanden van die aard zoveel mogelijk willen vermijden. Ik meen dat ik de vorige keer niets anders heb gedaan dan een pleidooi gehouden voor het menselijk bestaan. Welnu, ik ken geen radicalere veroordeling van dit bestaan dan het christendom. De aangehaalde feiten, de centrering van een dorp rond een sacrale plaats, zijn overigens totaal vreemd aan het christendom : ze zijn overal terug te vinden en men kan zelfs stellen dat ze iets hebben dat ook de geest van het christendom zeer vreemd is. Het zal wel zo zijn dat de feiten door die geest doordrongen en grondig gemodificeerd zijn. Die feiten tonen daarom niet minder aan dat het vrije, religieuze gewicht van het heidendom, hoe erg dit ook verworden mag zijn, tot op heden is blijven overleven. Wat de *macht* betreft, heb ik er slechts een gelijkaardige beschouwing aan toe te voegen : alles wat ik te zeggen heb, kan over de gehele lijn genomen niets anders dan een'affirmatie van het bestaan betekenen en ik bedoel daarmee een affirmatie van de "totaalbeweging" die dit bestaan, los van de individuele belangen, bezielt. De definitie die ik daarnet van de *macht* gegeven heb, duidt haar dus als een noodlottige verwording van deze totaalbeweging. Meestal zijn beide dan ook in strijd met elkaar, enerzijds het creatieve élan van de sacrale gestalten en anderzijds de behoudsgezinde autoriteit van de macht die in oorsprong door verwording en *vervreemding* die totaalbeweging geconstitueerd is. Die visie zet zich niet aftegen het gezag dat een menselijk krachtenspel teweegbrengt, maar betuigt een diepe aversie tegen alles wat zich dit gezag toeigent met de bedoeling het behoudsgezind aan te wenden.¹¹

Nu ik een globaal beeld van de feiten heb gegeven, wil ik— na deze korte uitweiding — proberen het voimingsproces van een sociale instantie of van een macht gedurende zijn gehele verloop te volgen, zodat we gemakkelijk vat kunnen krijgen op de betekenissen ervan die nu nog onder ons leven.

Men weet dat na een lange politieke strijd, na lange interne verscheurdheid, de feitelijke macht in Rome in handen viel van de generaal die erin geslaagd was de anderen uit te schakelen. De triomf van Octavianus deed die partijstrijd ophouden op nagenoeg dezelfde wijze als de overwinning van Mussolini of van Hitler. Deze partijstrijd moet in een bepaald opzicht worden beschouwd als het equivalent van die "totaalbeweging" waardoor volgens mij het sociale leven wordt gevormd. We hebben

de vorige keer gezien dat ook daar de betekenissen van de termen rechts en links gelijklieden met wat ze bij het sacrale kunnen betekenen. Ik zal nog de kans hebben om op dit karakter van de politieke bedrijvigheid terug te komen. Dat de politieke bedrijvigheid een vorm van precaire bewogenheid voorstelt die, afgezien daarvan, ook nog zo goed als volkomen ontgoochelend is, is maar van secundair belang. Zowel in dit als in andere gevallen gaat de machtsvorming altijd ten koste van de "totaalbeweging" die de samenleving bezielt. Hoe het er ook naar uitzag, vanaf dat ogenblik was de Romeinse samenleving in levenskracht verminderd.¹² De oude religieuze vormen waren grotendeels uitgehold en niet meer in staat zich de interne bewegingsnood ten nutte te maken, wat in die omstandigheden een grote malaise moest teweegbrengen. De beweging herstelde zich toen rondom de mythen van het christendom.

Het christendom blijkt een overduidelijk complex fenomeen : ik zal het hier alleen over de sociale machtsvorming hebben die het in het leven heeft geroepen, zonder dat ik daarmee het christendom exhaustief behandeld acht. Allereerst bracht het christendom waardering op voor de armen, de paria's, de onreinen. Met de persoon van Jezus bracht het dan een koning in het spel, maar die koning liet zich dan wel met de armzaligen in. Meer nog, Jezus liet zich als misdadiger behandelen en zich kleineren tot hij enkel nog een gefolterd lichaam was, waardoor hij zich met de linkse, onmiddellijk afstotelijke vorm van het sacrale identificeerde. De mythe beklemtoonde nog het smadelijk karakter van de kruisdood door eraan toe te voegen dat hij de zonden van de wereld op zich had genomen, d.i. het geheel van de menselijke laagheid. Toch droeg het marteltuig zelf reeds de titel van *rex*, het Latijnse INRI, het 'Jezus van Nazareth, Koning der Joden'. Op die manier herstelde de bezieling zich vanuit de gruwel en terwijl de bezieling zich herpakte, werd ze al vlug opnieuw een creatieve kracht. Wat afstotelijk was, werd het voorwerp van een extatische verleiding en deed een majestueuze glorie haar vlucht nemen. De gekruisigde ging neerzitten aan de rechterhand van zijn almachtige Vader. Zo verenigde hij in zijn persoon definitief de zuivere, geduchte koning en de gedode koning. Hij nam echter ook de misdaad zelf van de koningsmoord op zich; en dit soort vreemd mythisch figuur werd geassocieerd met een koningsmoord-ritus. De priesters die deze ritus eindeloos herhaalden, identificeerden zich met het slachtoffer, terwijl ze zelf als gedode koningen leefden door op hun beurt de misdaad van de hele wereld op zich te nemen. Tegelijkertijd werd elke begrenzing van deze voortdurende machtscreatie opzij geschoven. Christus werd samengevoegd - of exacter - werd volstrekt *één* met een unieke, almachtige eeuwige God.

Vanaf dit moment was in de Romeinse wereld het gezag verdeeld. Enerzijds was de keizer de uitdrukking van het militaire gezag en maakte hij verder de totaliteit van de *macht*, steunend op wat overbleef van de vitale bewogenheid in de sacrale gestalten van het heidendom. Anderzijds drong zich een crisis aan de oppervlakte omdat er enkel nog een onvermijdelijke en duffe feitelijke macht was, waar de diepe bezieling van de samenleving zich van afwendde om een zuiver religieus en niet-operationeel gezag van God in het leven te roepen.

Vanaf dat moment eiste de institutionele hereniging van de sacrale kracht en het militaire gezag - dit zijn de termen die ik gebruikt heb om de *macht* te definieren - een nauwe band tussen de goddelijke persoon en die van de keizer, wat slechts na

Constantijn¹³ mogelijk was. En zoals altijd impliceerde de macht de *verwordingen* de *vervreemding* van de vrije sacrale activiteit waaraan zij haar kracht ontleende. De armzalige, ter dood gebrachte koning werd de mantel van de Byzantijnse keizer omgeslagen : het schandelijke slachtoffer werd een militair en hieratisch heerser, en van dan af zou het mogelijk zijn geweest om net als Luther uit te roepen : "Niet de mens, maar God hangt, onthoofd, radbraakt, wurgt en voert oorlog." God was enkel nog de keizer wiens op de kerkmuren geschilderde, sacrale gewaad hij luister bijzette : net zoals de keizer van zijn kant het beeld van God op aarde was.¹⁴

De fundamentele dualiteit tussen het specifiek christelijke sacrale gezag en de *macht* was slechts mogelijk in fundamenteel andere omstandigheden dan die van het Romeinse of Byzantijnse rijk. Zij was enkel binnen het kader van de westerse beschaving mogelijk en dit dankzij de diepe verdeeldheid tussen elkaar bekampende militaire machten, een scheiding die sinds hun ontstaan kenmerkend was voor deze gebieden in Europa die ontsnapt waren aan de heerschappij van het in het Byzantijnse rijk overgegangene Romeinse rijk. In de Middeleeuwen werd de dualiteit uitgedrukt door de termen *spirituele macht* en *tijdelijke macht*, dit woordgebruik schoot echter grondig tekort en droeg in zich reeds de evolutie die van de Romeinse paus een heerser tussen andere heersers maakte, strikt van dezelfde soort als zij; het kon inderdaad nergens anders op uitlopen dan op die "institutionele hereniging van de sacrale kracht en het militair gezag", termen waarvan ik gebruik heb gemaakt - ik herhaal het - om een algemene definitie van de *macht* te geven. Men zou daarom echter de fundamentele dualiteit die aan de basis ligt van de beschaving waarin we nu nog leven niet mogen onderschatten. Deze dualiteit heeft zijn uitdrukking gevonden in de vorm van een obsessie van de voorstelling van de koningsmoord. Nagenoeg zonder tegenspraak en zelfs - tot op vandaag - zonder enige mogelijke concurrentie beheerst het beeld van de gekruisigde het westen. Het heeft zeker de kracht van zijn initiële betekenis verloren, maar de dualiteit heeft zich onder andere vormen voortgezet. Pas sinds enkele jaren is de gekruisigde in Duitsland en Italië bedreigd door gezagssymbolen zonder enige verwijzing naar de idee van tragedie of koningsmoord. De Italiaanse 'fasces'¹⁵, zoals zij gestalte krijgen op de ketel van elke locomotief, zijn in dit opzicht nauwkeuriger in hun betekenis dan het hakenkruis. De 'fasces' van de 'lictors' waren in Rome inderdaad het *imperium-teken* van magistraten zoals consuls en praetoren : ze stelden wezenlijk het militaire gezag van deze magistraten voor, dat in regel verbonden was met de eigenlijke religieuze macht om 'auguren'¹⁶ te nemen. Het moet vooral worden beklemtoond dat de bijl van de 'lictor' niets meer was dan een instrument voor onthoofdingen. Op die manier zien we het instrument om onderdanen terecht te stellen ostentatief tegevoerd het beeld van de gemartelde koning geplaatst.¹⁷

Ik kan nu de zaken in hun geheel op een zelfs meer systematische manier hernemen. In het centrum van de menselijke bedrijvigheid staat de misdaad die linkse en onaanraakbare sacrale zaken voortbrengt. Die onzuivere sacrale zaken brengen op hun beurt een eveneens sacrale, te duchten kracht voort, die nu echter rechts is en verheerlijkt wordt : deze verpersoonlijkte kracht is evenwel nog aan de dreiging van de misdaad onderworpen. De intense bewogenheid die zich in het centrum van de menselijke samenlevingen voordoet, heeft immers een hernieuwing van die misdaad nodig. Het is dan ook die misdaad die het wezenlijke van het tragisch gebeuren

uitmaakt en het spreekt voor zich dat die misdaad op een of andere dag de misdadiger zelf, de geweldenaar, in de dood meesleurt. Deze vreemde situatie laat een vraag na die alle menselijke angst op zich voelt wegen en waarop er maar twee, elkaar tegensprekende antwoorden gegeven zijn. Deze antwoorden situeren zich beide op het symbolische vlak en dit is - tenminste voor het geheel genomen - ook voldoende. De tragedie stelt de mens voor zich met de misdadiger, die de koning doodt, te identificeren : het christendom stelt hem voor zich te identificeren met het slachtoffer, met de ter dood gebrachte koning.¹⁸ De christelijke oplossing heeft het tot hertoe gehaald. Heel deze beweging vindt echter plaats in een wereld die er zich tegen verzet : de macht vormt zich bovenop deze geagiteerde bewogenheid, gebruikt die in haar voordeel en, in de mate die haar niet meer van nut lijkt, spant de macht zich in die bewogenheid te verlammen door tegenover de dreiging van de misdaad de dreigende hakbijl van de beul te plaatsen. De *macht* is de enige kracht die op blinde wijze de misdaad van de aarde tracht weg te veegen, terwijl alle religieuze vormen er in zekere zin juist van doordrenkt zijn.¹⁹

347 Maar terwijl de *macht* haar ontstaan vindt waar het sacrale in het geding komt, put zij zichzelf nu net uit in een poging het sacrale van zijn misdadige inhoud te ontdoen. Zo bevordert zij zelf het rationalisme waaraan ze ten gronde gaat en verliest zij beetje bij beetje de kracht om zich tegelijk een religieuze en militaire allure aan te meten, die voor haar essentieel is. Zo treden er verzwakte en ontluisterde machtsge gestalten aan, die wijzen op een regressie naar een primitieve situatie, zij het dan zonder de onderhand verdwenen intensiteit. De misdaad, de koningsmoord, eindigt in een tragische ontlading van sacrale kracht. Het is evenwel niet meer mogelijk nog tot iets meer te komen dan tot komische ontladingen van dit soort kracht. De heerser wordt dan niet meer ter dood gebracht maar als arme stakker vermomd en bovendien persoonlijk van zijn macht beroofd. Er is geen wezenlijke val meer van de levende naar de dode koning, er is eenvoudig degradatie : een energie-ontlading die enkel in een perifere lach gestalte kan krijgen, waar deze als een bizarre prikkeling tussenbeide komt en een toestand van eenvoudige, open en communicatieve uitbundigheid doet omslaan in een explosieve uitbarsting.

Om zeer algemene redenen brengt deze situatie op haar beurt een onbehagen teweeg : vanwege de zwakheid van de macht heeft de heersende klasse de mogelijkheid verloren om de centrale sociale krachten, die haar vroeger toelieten zich van de rijkdommen meester te maken, in haar voordeel om te buigen. Zij wordt dan gegrepen door een onweerstaanbare nostalgie naar die *macht* die haar toestaat de gang van zaken in haar eigen voordeel te keren. Zij is echter niet meer in staat die macht door een misdadige creatie van sacrale krachten opnieuw in het leven te roepen; zij is er immers te onmiddellijk bij betrokken en er tegelijk te laf voor. Zij neemt dus toevlucht tot een onbemiddeld geweld, tot het op touw zetten van een nieuw type van militaire kracht, dat zij in verband brengt met alles wat nog aan sacrale krachten is overgebleven, in het bijzonder de sacrale krachten die direct met de macht worden geassocieerd zoals het vaderland.

Zij creëert dan de situatie waarin wij ons nu bevinden en die ik pas later op een precieze manier zal trachten te definiëren. Ik moet het inderdaad voor vandaag hierbij laten. Voor ik de problemen waarvoor we hier staan precies kan aangeven en voor ik

mogelijke oplossingen kan afbakenen, zal ik me bovendien aan een gedetailleerde analyse moeten wagen van de formaties die zich nu en altijd tegen elke beweging opwerpen, ni. de militaire formaties; vervolgens zal ik me aan een analyse moeten wagen van de secundaire dynamische formaties, die sinds alle tijden voor de mogelijkheid gezorgd hebben om de sociale tragedie opnieuw te activeren : zo kom ik opnieuw op het terrein dat Caillois voor zichzelf gereserveerd had, nl. het domein van de geheime genootschappen, of zo men wil, van de electieve gemeenschappen, die ik zopas aangeduid heb toen ik het over de dynamische vormen had en zo aan Dumézil een uitdrukking met een opmerkelijke descriptieve waarde ontleende. Caillois zal me overigens opnieuw een geschreven mededeling geven die ik die dag zal voorlezen en waaraan ik slechts een commentaar zal toe te voegen hebben dat de feiten met de ideeën die ik hier uiteenzet in verband brengt.

FUNCTIE EN STRUCTUUR VAN HET LEGER¹

Zaterdag 5 maart 1938

HET MYSTIEKE LEGER

Telkens wanneer in een samenleving de aanvals- of verdedigingsmacht zich duidelijk van het geheel onderscheidt, geeft men er de naam 'leger' aan. Om de legers bij de verschillende cultuurvolkeren te benoemen is één naam voldoende. Niettemin zijn militaire organisaties onderling zeer verschillend. De plaats die zij in de samenleving innemen, is eveneens variabel. Het is om die reden moeilijk om in algemene termen over 'het' leger te spreken.

Voor zover ik het niet over bestaande legers zal hebben, zal deze moeilijkheid geen belemmering voor mij betekenen. Ik zal alleen over het leger spreken zoals ik over de *vader*, over de *opstand* of over om het even welke menselijke realiteit zou kunnen spreken, door de noodzakelijke verbanden te beschrijven die deze woorden bij mij oproepen. Wat ik tot uiting zal brengen, zal dus niets meer zijn dan de mystiek van het leger die in mij is gegrift, zoals ze in de geest van de meest eenvoudige mens is gegrift : een geheel van overtuigingen en reacties die ik met mijn gelijken deel (ook zij die ze ontkennen, delen in deze overtuigingen en reacties : alleen omdat ze die ervaren hebben, kunnen ze die ontkennen).

Die realiteit waarmee ik verbonden ben (gezien de samenleving waar ik afhankelijk van ben, zelf van het lot van haar leger afhankelijk is), is mij bekend als het deel van de populatie dat zichzelf drijft voor de strijd ofwel daarvoor gedrield wordt.

Wanneer mensen met elkaar in een strijd zijn verwickeld, gaan zij nog niet zonder meer legers vormen : hun gevoelens, hun denken en hun lichamen moeten eerst een grondige wijziging hebben ondergaan onder invloed van onderlinge banden en reacties die tijdens de drill ontstaan zijn.

Het komt me voor dat het verschil tussen militairen en andere mensen even frappant is als de veranderingen die men bij chemische reacties waarneemt. Waar een lichaam kristalliseert, ordenen de moleculen zich op een nieuwe wijze en ondergaan ze een verandering in voorkomen en eigenschappen. Zo gaat het ook bij rekruten in een kazerne. Ongetwijfeld zal men opwerpen dat in het eerste geval de verandering natuurlijk en in het tweede geval kunstmatig is. Echter, het onderscheid dat men op deze wijze maakt, hangt misschien alleen af van hoe men de term *kunstmatig* definieert. Dat de transformatie van rekruten onnatuurlijk zou zijn, gaat enkel op voor zover men de mens aan de natuur tegenstelt: wat menselijk is, is echter niet zonder meer

kunstmatig. De moeizame gedaanteverwisseling in de kazerne is trouwens één van die ondernemingen van de mens die het minst doet denken aan zijn gekunstelde natuur-imitaties.

Binnenin de samenleving vormt het leger aldus volgens mij een "samengesteld lichaam", een in zichzelf gesloten wereld, anders dan het geheel, anders dan de overige "samengestelde lichamen". Het is niet tot zijn functie van oorlogsvoering te reduceren. Het installeert zonder ophouden krachtige bindingen tussen een groot aantal mensen die hun houdingen en hun natuur veranderen. En op deze wijze verandert het ook de menselijke natuur. Want het werkt niet alleen in op de mensen die het in zijn rangen inlijft, het paradeert ook voor buitenstaanders en doet een appèl op hun bewondering. Het pretendeert zelfs hun bestaan en hun lot te belichamen.

Over het algemeen smeedt een samenleving haar leden slechts aaneen met relatief zwakke bindingen. Ze geeft hun geen opdracht om te vervullen, ze biedt hun geen bestaansreden. Ze laat hen over aan hun particuliere lotsbestemming, of die nu goed of slecht is. Alleen de "samengestelde lichamen" bieden hen stevige bindingen aan (of leggen hen die op) : ze eisen van de mensen die hen gestalte geven dat ze hun lot met dat van die lichamen verbinden. Deze lotsbestemming wordt dan de bestaansreden voor allen en wel zo dat, om ze te volbrengen, elkeen een taak krijgt en zich gelukkig moet achten die eervol te volbrengen.

Indien het leger alleen maar een onderneming voor aanval of verdediging zou zijn op dezelfde wijze als een fabriek een productieonderneming is, zou ik niet op het beeld hameren dat het leger in mijn geest heeft ingeprent. De fabriek produceert zonder de arbeiders aan haar lot te binden, maar het leger stuurt mensen niet de dood in voor een handvol geld. De roem en de militaire code vormen een aspect van de soldaat dat niet zonder meer van hem los te maken is : enerzijds is de roem van het leger, wat voor een soldaat zijn meest begeerde baat is, een aan allen gemeenschappelijk goed; anderzijds staat de code niemand toe aan de discipline en het gevaar te ontsnappen. Evenmin wil de fabriek zich aandienen als het ultiem doel van het bestaan : omdat het leger zich daarentegen één weet in zijn bewegingen en een soort van onaantastbaar blok vormt, richt het zich tot de rest van de mensen als een onophoudelijke uitdaging.

Temidden van de andere mensen, die zich verliezen in het najagen van hun private doeleinden, bezit het leger de roem die boven elk particulier of algemeen nut verheven is. Het is niet eenvoudigweg iets instrumenteels zoals fabrieken of akkers, het is roemvol en leert - op zoek naar die roem - te leven, te lijden en te sterven. Het heeft genoeg aan zichzelf en dient de samenleving enkel bij middel van deze meerwaarde.² Men neemt weliswaar algemeen aan dat het leger er is voor de anderen en niet de anderen voor het leger. Maar eigenlijk heeft het leger het voordeel bijna volledig de eisen van een theorie naast zich neer te kunnen leggen. In de mate dat het dingen verhult, leent het de taal van de anderen en gaat het prat op de diensten die het verleent. Maar wanneer het gehoor geeft aan de brutale reacties die het sterk maken, zou elke mens zich gelukkig moeten achten bescheiden bij te kunnen dragen tot zijn roem.

HET LEGER ALS EEN TOTALITEIT DIE AUTONOMIE BEZIJT

Er bestaan legers die onderling zeer verschillend van structuur zijn; de manier waarop deze legers in hun samenlevingen zijn ingepast en erin functioneren, varieert bovendien van geval tot geval. Het feodale leger verschilt grondig van het nationale leger en nog meer van het beroepsleger; een leger van revolutionaire verzetsstrijders tenslotte vertoont enkele uitzonderlijke doch tijdelijke kenmerken. Niettemin kan het leger in zijn algemeenheid bekeken worden, net zoals men binnen de plantenwereld een stam kan beschouwen los van zijn particuliere exemplaren.

Het leger is dit onderscheiden gedeelte van de samenleving dat strijdt, zich tot strijd leent, of gedruild wordt in voorbereiding op de strijd.

Het is niet eenvoudigweg een functie of een orgaan van de collectiviteit. Het dient zich tevens aan als een totaliteit die aan zichzelf genoeg heeft, als een soort wezen dat op zichzelf al een volledig geheel is; het is verbonden met de niet-strijdende populatie op een manier die allesbehalve onaantastbaar is. Het feit dat het leger *op* zichzelf kan bestaan, is trouwens maar van bijkomstig belang. Nog opmerkelijker is het feit dat het, binnenin de gemeenschap waarvan het de agressieve of defensieve kracht is, *voor* zichzelf bestaat en dat het een geheel constitueert dat zijn zin in zichzelf vindt.

236

Het leger bezit een eigen esthetica: het hult zich in schitterende uniformen en laat zich voorgaan door een muziek die zijn luister doet uitstralen en aan zijn verplaatsingen de cadans van een strenge en viriele balletgroep geeft. Zijn moraal staat veraf van de religieuze of filosofische moraal, zowel door haar oppervlakkige ongedwongenheid als door het geweld van haar fysieke en formele consequenties. En hoewel het technisch gezien alle mogelijke bronnen aanboort, vormt het toch een losstaand geheel dat zich onderscheidt door een prompte uitvoering, een geagiteerde voortgang en — tegelijkertijd — door een beslist negeren van elke mogelijke beteugeling. De luciditeit en de snelle beslistheid, die het in de strijd eist en gerealiseerd krijgt, komen tenslotte samen in de algemene overtuiging dat het leger een voldoende stevige intellectuele reputatie bezit, zodat het vaak voor andere activiteiten model heeft kunnen staan. Het is dus in staat om menselijke groepen aaneen te smeden in een beweging die zowel het gehele leven als de aspiraties van al zijn individuen afzonderlijk op het spel zet. Toch zijn deze diverse, rijke kenmerken van het leger enkel nog maar de voorwaarden voor zijn menselijke autonomie. Het leger vindt pas de volheid van het bestaan op het moment dat het het leven van allen, die het in één agressief lichaam en in één ziel samenbrengt, met zijn eigen lot verbindt. Om dit gezamenlijke vuur op een aanvaardbare en formele manier een vaste gestalte te geven, groepeerd het de soldaten op een zelfde wijze rond een sacraal embleem als een kerk rond zich de huizen van een dorp groepeerd. Dit embleem is veelal een object, een schild of een vlag; het kan echter ook een persoon zijn (zo bijvoorbeeld het adellijke meisje, dat op een rijk versierde kameel met de Arabische nomaden in de strijd meetrekt). De chef kan overigens, los van zijn functie van aanvoerder, zelf de rol van embleem op zich nemen. Deze personen en de emblematische chefs, deze schilden en vaandels worden door de *lichamen* die hen bezitten als hun *ziel* behandeld: het is veel beter te sterven dan er door de vijand van beroofd te worden. Omgekeerd is het *gemakkelijk* om voor deze *ziel*, die wil overwinnen én overwint, te sterven.

RUDIMENTAIR KARAKTER VAN
DE SACRALE ELEMENTEN VAN HET LEGER³

De aantrekkingskracht die voor gewapende mannen uitgaat van een centraal vitaal punt is te vergelijken met die van een stad voor zijn centrale sacrale plaatsen (nog meer dan van een dorp voor zijn kerk). Door die van leven bruisende gehechtheid aan wat het doet samenhangen, kan men het leger op zichzelf beschouwen als equivalent van wat menselijke samenlevingen zijn in hun globaliteit; daarom kan het op zichzelf als een geheel worden beschouwd. Weliswaar is een leger normaal in een maatschappij ingeschakeld en is het enkel het leger van die maatschappij, maar deze inschakeling heeft altijd iets van "een Staat in een Staat". Exacter: de band tussen de maatschappij en haar leger zou kunnen worden vergeleken met een haast absoluut constante band die een klein sterk mannetjesdier aan een groot zwak wijfjesdier zou binden.⁴ Abstractie gemaakt van het feit dat de gewoontevorming hun de mogelijkheid zou hebben ontnomen alleen te leven, bezitten het mannelijke en het vrouwelijke elk op zich - zowel het ene als het andere - de totaliteit van het dierlijke leven. De menselijke realiteit is nochtans niet zo eenvoudig: in haar meest vertrouwde gestalte zou zij overeenstemmen met een overheersing door het vrouwtje, die van het mannetje *bezit zou nemen*, zodat het op die manier volop haar uitstraling kan bewijzen en aan het mannetje haar uiterlijk voorkomen ontlenuen (het verlenen van een vorm, een gezicht aan de []⁵ samenleving is één van de meest constante functies van het leger).

HET OFFER ALS UITDRUKKING VAN
HET INTIEME VERBAND TUSSEN LEVEN EN DOOD

Op de plaats waar zich het dodelijk spel van vernietiging en gewelddadige creaties afspeelt, is de intensiteit van de opwinding gemakkelijk waar te nemen. Wanneer men nochtans inzichtelijk doordringt tot het meest vreemde van het menselijke bestaan, dan treedt daar niet zozeer een eenvoudig feit maar wel een verbazende complexiteit aan het licht. De onzekere en wisselende gravitatie die men opmerkt, doet zich niet zozeer rond één enkele, maar rond vele plaatsen voor en de op die plaatsen gevormde kernen horen niet zonder meer bij elkaar: ze zijn veelal onderling aan elkaar tegengesteld. Tussen de "mannen van de militaire dood" en "de mannen van de religieuze dood" of van het offer bestaan er ongetwijfeld vele verbanden, maar de richtingen die ze uitgaan, blijven verschillen en conflicten zijn hier nooit uit de lucht. Want in het ijdele lawaai van de strijd versluiert de militair de dood op een reële wijze, terwijl de priester gefascineerd om de dood heen draait en in een tragische verwarring blijft steken tot hij er een beeld van weet op te roepen dat bloedig is maar terzelfdertijd in volle luister schittert en dat ten aanzien van die dood tot een heilige stilte weet te gebieden. Overigens is voor wie strijdt een ontmoeting met de dood eerder occasioneel, terwijl de dood voor wie offert een noodlot is dat hij telkens op het slachtoffer moet afwenden. De soldaat neemt voldoening met te zeggen: «De dood is er. Je zult hem trotseren zonder eraan te denken. Je zult erom lachen». De mens van het offer geeft aan de dood

een grotere bestemming. Voor hem is «de dood is er» geen eenvoudige, al dan niet betreurenswaardige vaststelling, want *het hoort zo* dat de dood er is : het menselijke of dierlijke slachtoffer *moet* sterven. Omdat het feit dat de dood er is het bestaan tot een tragedie maakt, komt dit slechts tot zijn vervulling in een blijvende fascinatie voor het lot dat het ten deel valt; zo blijft het zelfs tot op het niveau van zijn dronken roes onvermijdelijk in de greep van tragedie en dood. Aldus weet alleen de offeraar echt een *menselijk* bestaan te creëren, wat de soldaat niet vermag te doen; het offer is immers noodzakelijk om die ene zin tot uitdrukking te kunnen brengen die de mens tot mens maakt en die zich richt tot diegene die hij in zijn greep houdt : «JE BENT tragedie».

239

Aldus zou de militair niet boven het primitieve stadium van een vechtersdier blijken uit te stijgen als hij zich niet tot wezens richtte die reeds van het tragische karakter van hun lot kennis hadden genomen. En het is enkel in het zich bewust worden van dit karakter, dat de heroïsche mogelijkheden van de soldaat voor de dag kunnen komen. Slechts de gloed van het offer, en niet het beestachtige van de oorlog, maakt dat er dit soort paradoxale wezens bestaat dat men 'mensen' noemt; enkel aan de verschikkingen die hen in hun greep houden en die zij in hun greep houden, hebben zij hun grootheid te danken.

HET OFFER, IN HET CHRISTENDOM OP HYPOCRIETE WIJZE VOORGESTELD ALS RESULTAAT VAN DE ZONDE

Maar het offer is eigenlijk nog niet in de volle betekenis van het woord een bewustwording : sinds de vroegste tijden was geen van hen die de offers voltrokken zich in feite bewust van wat hij deed, in de zin waarin wij dit verstaan. Wat werd voltrokken, ervaaarde en erkende men altijd als een duistere emotie; men was echter niet in staat onder woorden te brengen op welke grond die ervaren emotie er was en ook op welke grond de handelingen er waren die toelieten haar opnieuw te beleven. En niet alleen bleef het lucide weten van wat er gebeurd was ontoegankelijk, bovendien kregen de oppervlakkige of vervormende interpretaties vrij spel. En gezien de diepe, verborgen waarheid in het offer van een beangstigende wreedheid is, waren de interpretaties ervan even zovele pogingen om aan die waarheid te ontsnappen. De onverbiddelijke hardheid, eigen aan de offeraar, heeft hem een slecht geweten⁶ bezorgd en dit ongelukkig bewustzijn kent de leugen als resultaat. In dit opzicht geeft de christelijke priester zich niet uit voor de ware offeraar, voor de waarachtige priester van zijn God. Theologisch gezien zijn de waarachtige priesters de zonden van de wereld en de misdaden van de mens : alleen zij zijn schuldig aan de terechtstelling van God. Het hart van de priester is nochtans met al zijn vezels aan het offer gehecht : hoewel hij enkel de asceet is die zich nauwgezet onthoudt van elke zonde, hernieuwt hij elke morgen opnieuw het werk van de zondaar en vergiet hij nogmaals het bloed van Christus.

240

DE SOCIALE STRUCTUUR

Het *deel* dat aan het geweld moet worden *overgemaakt* en - vanuit de andere hoek bekeken - de gebrekkige grenzen waarbinnen het geweld (zij het zonder volledige garantie) in bedwang kan worden gehouden, deze beide principes kunnen niet tegen bepaalde kwalificatieprincipes ingaan, die zeggen dat die en geen andere categorie van mensen aan het wapengeweld moet worden opgeofferd. De verdeling van de sociale functies bestaat al van oudsher : hoewel om het even welke groep er belang bij zou hebben om - zowel voor de aanval als voor de verdediging - de vrouwen die hij in overschot heeft onder de wapens te brengen tegen de mensen van een naburige samenleving, wordt het principe van de mannelijke kwalificatie blijkbaar universeel gerespecteerd. In de ontwikkelde samenlevingen sluit deze kwalificatie niet alleen het vrouwelijke deel van de bevolking uit, maar ook soms hele sociale categorieën die niet ofwel anders gekwalificeerd zijn. Slaven, handelaars, families of aan de cultus toegewijde personen worden op die manier vaak van militaire dienst weerhouden. Die militaire dienst is dan voorbehouden aan twee welomschreven klassen : de klasse van de *adel* maakt het schitterend deel van het leger uit, die van de huurlingen (de soldateska) is er het sinistere deel van. In een vorm van *participatie* wisselen die beide klassen overigens voortdurend hun eigen kwaliteiten met elkaar uit : de edelen, de krijgsheren, kunnen niet toetreden tot de volle luister van de strijd zonder deel te hebben aan het sinistere aspect van de woestelingen die hun troepen vormen. Zonder aan de roem van hun rijk uitgedoste aanvoerders te participeren, zouden de troepen evenwel de etterende smerigheid van hun specifiek geweld niet in al zijn kracht aan het licht kunnen doen komen. Op zichzelf genomen stelt die groep zich ten aanzien van het geheel van de samenleving op als iets *totaal anders*, als een vreemd lichaam. Het dubbelzinnig aspect van zijn functie stemt precies overeen met dat van de sociale structuur en die functie is het aanrichten van slachtpartijen waarvan die groep ostentatief de werktuigen draagt, maar op zo'n manier dat de meest luisterrijke kledij miserabel lijkt in vergelijking met haar sinistere uitdossing. Op deze wijze is de soldaat ten opzichte van degene die de slachtpartij aanricht, wat een zoete geur is ten opzichte van de stank van de geslachtsorganen : in deze twee gevallen komt een zichtbaar en schitterend element in de plaats van een schandelijk element en in beide gevallen wordt de luister ontleend aan het schandelijke van de tegenovergestelde term.

BROEDERSCHAPPEN, ORDEN, GEHEIME GENOOTSCHAPPEN, KERKEN

Zaterdag 19 maart 1938

Ik had al aangekondigd dat ik vandaag de zieke Caillois zou moeten verontschuldigen. Hij heeft zijn geplande uiteenzetting over de geheime genootschappen aan mij moeten overlaten. Ik beken dat zijn afwezigheid mij des te slechter uitvalt, omdat ik over dit onderwerp minder afweet dan hij. Gelukkig zal ik dankzij een schematische tekst die hij mij overmaakte een aanvaardbaar antwoord kunnen geven op de belangrijkste vragen die door het bestaan van organisaties als broederschappen, kerken, orden, geheime genootschappen of "electieve gemeenschappen" worden opgeroepen.

Ik zal pas straks de tekst van Caillois voorlezen. Eerst wil ik de uiteenzetting die ik nu ga houden met de voorgaande in verband brengen. Binnen de gegeven omstandigheden wil ik vooral uitdrukkelijk orde brengen in een aantal begrippen die ik heb willen introduceren. Ik wil bijzonder krachtig de aandacht vestigen op de tegenstelling die ik trachtte te schetsen tussen enerzijds een religieuze wereld, een wereld van tragedie en *inwendige* conflicten en anderzijds een militaire wereld, die volledig haaks staat op de geest van de tragedie door onophoudelijk agressie naar buiten te brengen en zo de conflicten te *veruitwendigen*. De revolutionaire stormen die sinds vele eeuwen Europa hebben opgezweept, heb ik vorige keer gekenschetst als ontwikkelingsmomenten in de religieuze bewogenheid, dit wil zeggen in de tragische bewogenheid¹. Ik heb aangetoond dat deze ontwikkeling te kennen gaf hoe er in de tragische wereld een aanleg tot niets ontziende vernieling aanwezig was. En ik kon zelfs stellen dat deze wereld ook zelf eindeloos aan zijn eigen vernieling heeft gewerkt: deze vernieling mondt nu onder onze ogen uit in de teloorgang van de huidige revolutionaire geest, een geest die de mens van vandaag niet meer tot de zijne weet te maken zonder er een pijnlijke kluwen vol contradicties van te maken. De revolutionaire strijd heeft daarenboven nog - zo heb ik met kracht beklemtoond — een leeg geworden religieuze wereld vernietigd en daarna ook nog eens zichzelf tenietgedaan: daardoor heeft hij de weg vrijgemaakt voor een militaire wereld. We mogen met andere woorden stellen dat het voornaamste effect van de grote Europese revoluties de ontwikkeling van militaire nationalismen is geweest. Waar we op dit ogenblik aan toe zijn, wat zich nu aan de onmacht van onze kritiek aandient, is het feit dat *alleen* nog de militaire geest over het lot van de mensenmassa's beslist, massa's die in staat van hypnose verkeren en waarbij de enen oververhit raken en de anderen van verbijstering aan de grond genageld worden.

350

Ik heb het de vorige keer bij deze pessimistische conclusies gelaten: ik heb toen alleen aangekondigd dat ik het veertien dagen later zou hebben over wat - op basis van

mijn overwegingen - aan hoopgevents nog te verwachten valt in verband met de toekomst van de menselijke samenlevingen.

Onnodig te zeggen dat ik in geen enkel opzicht aan het soort hoopvolle verwachtingen dacht dat de meesten nog in de democratische legers stellen. Als iemand het nodig acht, verklaar ik me straks graag nader over dit al te actueel thema. Ik ben er grondig van overtuigd dat er iets ellendigs, iets verfoeilijks in schuilt, wanneer men tegenover wat vandaag het menselijk bestaan bedreigt alleen dingen weet te stellen als toespraken, wetsbekrachtigingen, een reeks schreeuwerige onenigheden en legers die door deze toespraken en die onenigheid worden beheerst. Ik denk dat er tegen de macht² van de wapens niets anders is in te brengen dan een andere macht en er bestaat buiten de macht van de wapens geen andere dan die van de tragedie. Het komt me echter voor dat ik over dit bijzonder punt vandaag geen enkele twijfel mag laten bestaan : de geest van de tragedie is werkelijk in staat zich van de mensen meester te maken; hij heeft het vermogen ze in bedwang te houden en tot stilte te brengen; het is de tragedie die pas echt heerschappij uitoefent. Want zij alleen is in staat een vrije heerschappij te stichten, terwijl de wapens het op eigen houtje niet lang weten uit te houden. Met andere woorden, het leger kan er zich gemakkelijk bewust van worden ten dienste van de mens te staan, maar enkel de mens die in zich de tragedie draagt, heeft de kracht het van zijn dienstbaar karakter te overtuigen. De mens die het alleen van wetten en toespraken moet hebben, is daar niet toe in staat.

351

Onder de mensen die hierin een beslissende rol spelen of trachten te spelen, zijn er al bij al drie soorten te onderscheiden ; de kenmerken die deze drie soorten mensen onderscheiden kunnen soms in één kracht gebundeld zijn, maar over het algemeen vormen ze verschillende krachten. De eerste soort is het slag van de gewapende bruto die alles wat hem opwindt met geweld *naar buiten* richt, nooit een innerlijk conflict erkent en de dood beschouwt als een externe bron van genot: voor die gewapende mens is de dood vooral iets wat hij zijn vijand voorbehoudt.

De tweede soort is die van de tragische mens; een houding waarin alles wat huiveringwekkend is op een ander wordt afgeschoven, is volgens hem maar al te belachelijk : de tragische mens is in wezen hij die zich van het menselijke bestaan bewust wordt. Hij ziet de gewelddadige en tegenstrijdige krachten die in hem tekeer gaan : hij weet zich uitgeleverd aan de menselijke absurditeit, uitgeleverd aan de absurditeit van de natuur, maar hij affirmeert die realiteit, ook al heeft die hem geen andere uitkomst gelaten dan de misdaad.

De derde soort betreft de mens van wetten en toespraken, die wij heden ten dage evengoed kunnen laten samenvallen met de mens van de komedie. Het lijkt me gemakkelijk in te zien dat de bruto moeiteloos de mens van de toespraken ertoe kan overhalen hem ten dienste te staan, terwijl de mens van de tragedie op geen enkele wijze in iemands dienst kan gaan staan. Opdat de bruto hem zou kunnen erkennen, is het voor de mens van de tragedie immers voldoende dat hij zonder meer bestaat, aangezien deze laatste het bestaan zelf is, terwijl de eerste slechts een beschikbare kracht is op zoek naar een *bestaan* dat hij kan dienen.³

Juist op dit punt nu stelt zich het belangrijkste vraagstuk van het sociale leven. Indien de mens van de tragedie de in de oneindigheid van het universum verloren, diepe

realiteit van het menselijk bestaan in zich draagt, dan spreekt het voor zich dat de gemeenschap — die als enige zo'n bestaan kan realiseren — enkel menselijk zal zijn voor zover ze de tragedie een plaats biedt en voor zover ze in de tragische geest haar eigen realiteit erkent. De overheersing van de militaire orde, van de gewapende brutoot, impliceert echter de ontkenning van elk innerlijk conflict (in dezelfde lijn - maar zeldzamer — verwerpt ook de overheersing van een juridische orde de tragedie, omdat ze een uiting van misdaad is). Geconfronteerd met die overal opduikende bedreigingen wordt de tragische geest er zich nochtans niet noodzakelijk van bewust dat het zijn bestemming is zijn heerschappij op te leggen⁴; integendeel, hij slaagt er niet in zijn inherente neiging tot zelfvernietiging een halt toe te roepen. Een tragische geest is vrijheid en de vrijheid die hem bezielt, kan hem doen loskomen van de zorg zich als de fundamentele realiteit van het menselijke bestaan te doen erkennen. In onze omgeving leeft de tragedie eigenlijk alleen nog voort bij wie een geïsoleerd bestaan leidt: vandaag dragen alleen nog individuen in hun singuliere lotsbestemming de onuitputtelijke integriteit van het leven - zijn diepgang, zijn schittering, zijn stiltes en illusievolle verscheurdheid. Deze individuen zijn er zich niet per se van bewust dat ze die integriteit zullen kwijtspelen wanneer ze de zorg laten varen om de echte *heerschappij* te doen erkennen waartoe ze behoren: ze zijn er zich niet van bewust dat hun schittering en hun verscheurdheid beetje bij beetje literatuur en tenslotte geminachte komedie zullen worden. Maar zelfs als de harde viriliteit hen voor het lot zou plaatsen dat ze — tenzij ze hun duidelijke onmacht ertegenover aanvaarden — geacht worden van antwoord te dienen, dan nog zullen zij voor zich uit slechts een lege uitgestrektheid vinden. Want alleen het besef hoe onmachtig een geïsoleerd individu is, verandert het onmachtig individu nog niet in een krachtige organisatie. Misschien ontstaat er in het bestaan van de tragische mens pas een nieuwe tragische verscheurdheid wanneer die zich van de *heerschappij*, van de macht die hem eigen is, bewust wordt. Wanneer de mens oog in oog staat met de drukkende feiten uit de actuele wereld, die zich elke dag weer laten reduceren tot een verschrikkelijke militaire realiteit, hoe kan hij er dan nog aan denken om het zwijgen op te leggen aan wat hem omringt? Waarin ligt het belang dat zo'n zwijgen een tragische stilte zou zijn - en hoe zou die een of ander gewicht in de schaal kunnen werpen? Is het niet duidelijk - zoals overal blijkt — dat de wereld er zich helemaal niet druk om maakt wanneer hetgeen die stilte in zich aan *bestaan* draagt, in een verstomde slaafsheid verloren gaat? Blijkt niet overal duidelijk dat deze wereld de wereld van de noodzaak is en blijft en dat zij zich zonder enige reserve ter beschikking stelt van de economische noodzakelijkheid die zich brutaal in een militaire noodzakelijkheid vertaalt?

352

Ongetwijfeld lijkt het ons allen alsof vandaag alles muurvast zit en het spreekt voor zich dat de huidige werkelijkheid maar al te conform is aan waar ze volgens ons op lijkt. Maar het is mogelijk dat die werkelijkheid slechts voorlopig zo is. Ik weet in elk geval geen antwoord te geven op de angst die op dit moment de eerste de beste scherp om het hart slaat. De huidige wereld zal zijn lot ondergaan en de oorlogstoespraken bij de toekomstige massagraven, in welke zin ze ook worden uitgesproken, zullen alleen een onuitstaanbaar gezag verlenen aan ons verlangen om doof te blijven. Ten aanzien van de storm, die de hemel al heeft verduisterd, bestaat er geen beschutting noch uitweg meer. Maar welke stormwind ook zal toeslaan, het bestaan zal het overleven en welke

353

militaire toevlucht men ook neemt, hij zal net als vroeger door tegenstrijdige aspiraties worden opgejaagd⁵. En zelfs wanneer de militaire overheersing — ik versta daar de fascistische overheersing onder - zich verder uitbreidt tot voorbij de grenzen die ze vandaag bereikt heeft, zou ze toch op geen enkele wijze haar eigen tegenstrijdigheden weten op te lossen. De militaire overheersing bestaat er in feite enkel in *tegen* de ander te zijn : zolang er dus nog strijd mogelijk is, is de overheersing niet volledig, maar zodra de mogelijkheid tot strijd zou zijn uitgeput, zou de militaire orde haar bestaansredenen verliezen. Die laatste hypothese komt misschien onzinnig over, maar ze toont duidelijk het voorwaardelijk en slaafs karakter van een wereld die ons wil verknechten. Stellig zal zo'n wereld op een of andere dag totaal in de verknechtende ban van een ander geraakt zijn en zal zij de heerschappij moeten erkennen van wat meer reëel is dan zijzelf. De kracht van de nationalistische dwaasheid waaraan wij ten prooi zijn gevallen, is even breekbaar als buitenissig en in geen ander tijdperk dan het onze nu is die kracht haar meest extreem mogelijke grenzen te buiten gegaan. Het betreft hier enerzijds de ontkoppeling van de band tussen religieus leven en nationaal bestaan, anderzijds de verknechting aan een ander en tenslotte de vernietiging van elke religieuze organisatie; dit alles heeft de onbegrensde eisen van de militaire orde mogelijk gemaakt. Als er een nieuwe, venijnige en van kop tot teen weerbarstige religieuze organisatie bestond, gedragen door een geest die wars is van elke verknechting, dan zou een mens nog kunnen leren - en onthouden — dat er iets anders bestaat om lief te hebben dan de amper verholen geldzucht waartoe een vaderland onder de wapens verwordt en dat er iets anders bestaat dat het waard is om voor te leven, iets anders dat het waard is om voor te sterven! En zelfs al zou de explosieve storm, waarin we blijkbaar al zijn terechtgekomen, door een dergelijke organisatie hoegenaamd niet tegengehouden kunnen worden, dan nog zou haar aanwezigheid in deze wereld nu al kunnen worden beschouwd als een winstpunt dat op rekening is te schrijven van de komende overwinningen van de MENS over zijn wapens !

354

Deze inleiding was noodzakelijk, zo meen ik, met het oog op wat ik nu - aan de hand van Caillois' nota's - over de electieve gemeenschappen zal uiteenzetten; in feite staan de electieve gemeenschappen niet zonder meer voor één van die verenigingsvormen die de sociologie bestudeert, ze staan ook voor een instrument in de handen van die mensen die zich genoodzaakt voelden hun macht over andere mensen uit te oefenen; ze staan voor het exacte antwoord op de kapitale vraag die ik daarnet stelde. Hoe is het - in het licht van de realiteit van de hedendaagse wereld — voor de mens van de tragedie mogelijk aan wat hem omringt het zwijgen op te leggen?" Mijn antwoord luidt dat het rijk⁶ waartoe de tragische mens behoort, gerealiseerd kan worden door toedoen van die electieve gemeenschappen en ik voeg eraan toe dat dit enkel en alleen door hen kan gebeuren. Ik neem aan dat de "electieve gemeenschap" of het geheime genootschap" een secundaire organisatievorm is, die onveranderlijke kenmerken bezit en waartoe men altijd zijn toevlucht kan nemen wanneer de primaire organisatie van de samenleving niet meer aan alle mogelijk opduikende aspiraties weet te voldoen.

Ik ga nu tot de tekst van Caillois over. Ik zal elke paragraaf afzonderlijk voorlezen en ik zal dan, telkens me dit nodig lijkt, toelichting geven.

Om echter de exacte betekenis van Caillois' tekst te preciseren, zal ik eerst een fragment daarover uit één van zijn brieven voorlezen.⁷ Ik kom nu tot zijn nota's zelf.

"Geheime" genootschappen :

binnenin een groep ontwikkelt en manifesteert zich een andere groepering van een totaal andere aard. Zij is

- beperkter
- meer gesloten : geheimzinnig
- meer activistisch

Ze kan zich beperken tot een welomschreven gemeenschap of zich verbonden weten met andere soortgelijke groeperingen in naburige samenlevingen.⁸

§ 2. *beperkt*

Tot de samenleving behoort iedereen rechtens zijn geboorte. Om bij een geheim genootschap of broederschap te horen moet men het recht om toe te treden verwerven : het laat zich verwerven hetzij door opvolging van een overleden lid, hetzij door het te kopen (dikwijls door potlatch) of ook nog door moord (men vermoordt een lid, wat ons in het bezit brengt van zijn blazoenen, en bijgevolg doet dit ons de rechten, die eraan verbonden zijn, erven).⁹

§ 3. *geheimzinnig*

de broederschap is niet "geheim" in de eigenlijke zin van het woord : haar manifestaties zijn publiek en men weet wie de leden zijn. Maar zij put haar levendige kracht uit een *niet te onthullen* mysterieus element dat haar eigen is.¹⁰ Dit element is hetzij magische of technische kennis (de broederschap evolueert dan naar een ambacht : b.v. : de broederschap van de smeden : de techniek wordt hier beschouwd als iets dat gevaarlijk is en bekleed is met kracht en prestige : in dit geval hier, gaat het over het gebruik en het bewerken van *ijzer*, een magisch en machtig metaal), hetzij de kennis van bijzondere mythen (soms in verband met technieken die monopolie van de broederschap zijn).

De broederschap is dus een centrum voor opleiding en dientengevolge ook voor het verwerven van prestige van macht.

Verbinding met een *ruimtelijk mysterieus centrum* (een open plek in de brousse : oord van ceremoniën) waar zich de toetredingsceremoniën afspelen (het toegetreden lid wordt 'aan de familiale groep onttrokken).

initiatie

De broederschap : het binnendringen van machten van de brousse in de organisatie van de *ontgonnen wereld*.

§ 4. *activistisch*

De broederschap : winterse organisatie¹¹

- belang van seizoensgebonden variaties bij de primitieve samenlevingen.

Jaarlijkse cyclus van de gemeenschap volgens de vegetatiecyclus.

De broederschap is pas werkzaam in de winter, moeilijke, *kritische* periode, soms gedurende een zeer korte periode.

De (administratieve) gemeenschap is *besmeurd*: de *turbulentie* van de broederschap geeft haar weer jeugd en leven.

Gemaskerde benden breken binnen (cfr. Carnaval) gedurende een periode dat dit *toegestaan* is : *omverwerping* van de *gewichtige* elementen van de samenleving (meesters, bewindslieden, ouderlingen, priesters) door lichte elementen (jongeren, slaven, enz.).

Element van *schrik aanjagen*.

§ 5. *dichotomie*

Vandaar de hier volgende sociologie (generalisatie van de studies en interpretaties van Dumézil binnen het Indo-Europese gebied).

Dichotomie van de samenleving.

1) Een statische, geregelde, administratieve, openbare, officiële *cohesie*: *zwaar en traag*.

2) Een dynamische, onregelde *gisting*, mysterieus, geëxalteerd, en die als externe kenmerken heeft :

- de dronkenschap (dit zijn de bacchanten, de drinkers, de geweldenaars);
- de lichtheid (dit zijn de dansers) —————→ duizeling
- gezwindheid (dit zijn de hardlopers of de ruiters) —————→
- ze voeden zich met *nog levend vlees*,
- drinken *sterke dranken*,
- ontvoeren de *vrouwen*.

§ 6.

Met deze polariteit in de samenleving correspondeert een polariteit in het sacrale.

1) een sacraliteit verbonden met de sociale cohesie : een garantie voor regels en taboes, die werkt als een kader, als een geraamte dat de dingen *van buitenaf samenhoudt* —> discursieve magisch-religieuze wetenschap (voorschriften en rituelen). Aan haar priesters [ni. van dit soort sacraliteit] is het exces ontzegd, dat voor andere de bestaansreden vormt.

2) een sacraliteit die erin bestaat de regels van het leven in een uitspatting te verkrachten : een sacraliteit die *verspilt*, die *zich verspilt* (de orgiastische sacraliteit).

Inwendige kracht van de mens (van de jonge en lichte mens) en zich naar buiten *verspreidend*: intensiteit van verlevendiging en kalmering

—> collectieve extase

—> paroxistische dood

Individuele en ongelimiteerde vorm [van het sacrale] : dit is de bron van voortdurende vernieuwing en improvisatie van het sacrale. Directe band met de mysterieuze en wemelende wereld: en verwerping van elke andere autoriteit: (vandaar ceremoniën waarbij de ouderen en de machtigen aan de kant gezet worden).

§ 7. *overeenkomst met de leeftijdsklassen*

(Vandaar dat er in de handboeken en publikaties over de broederschappen soms verarring heerst tussen deze broederschappen en de leeftijdsklassen, en dat de eerste vaak worden herleid tot de tweede. Het verband springt in het oog, maar men ziet niet dat dit het gevolg is - of een element - van een meer algemene tegenstelling die met het functioneren van de samenleving te maken heeft.)

§ 8. *Verband tussen jongeren-samenleving, de mannen-samenleving en de modaliteiten van politieke organisaties*

Cf. verband tussen de communistische en fascistische partijen, in bezet gebied *gelegerd zonder artillerie of vloot* maar als geheime sekten (Marcel Mauss, brief aan Elie Halévy, Bull. de la Soc. Franc. de philosophie, okt.-dec 1936, p. 234-5).¹²

Wat bij deze voorstelling van de sociale realiteit in wezen nieuw is, is dat het geheim genootschap er wordt gedefinieerd als een functie, exacter, als de verjongingsfunctie bij een verouderde samenleving. Als dit bevestiging zou vinden, lijkt me hier iets ontdekt te zijn waarvan het belang niet te overschatten zou zijn : een ontdekking die, in tegenstelling tot Icarus' verovering van het hemelruim, het voordeel zou hebben

hoegenaamd niet als een bijdrage tot de ontwikkeling van het léger gebruikt te kunnen worden. Niet dat dit zo van belang is, maar toen we de plannen voor deze uiteenzettingen bespraken, is als bij toeval tegelijk bij Caillois en bij mij het idee opgedoken - tenminste zo men het eerste opduiken van een idee in nog vage en nog onbeduidende vorm zou kunnen preciseren — om een theoretische constructie te ontwerpen die aan het "geheime genootschap" de waarde van een nagenoeg vaste functie zou geven. In elk geval kwam deze theoretische constructie er pas nadat wij sinds lang van het belang van het principe van een "geheime genootschap" overtuigd waren. Overigens worden heel wat moderne geesten door de bekommernis achtervolgd om een "orde" op te richten die — op een niet altijd helder te definiëren manier — actief op de samenleving zou inwerken. Zonder Balzac of Baudelaire te vermelden - naar wie Caillois reeds verwees op een bijeenkomst nog vóór de lezingenreeks van vorig jaar¹³ - zonder Nietzsche te vermelden (over wie ik me daarnet heb kunnen uitspreken), komt het me voor dat het project van een geheim genootschap altijd al — toch minstens op de achtergrond — voorwerp van preoccupatie is geweest. Dit is zeker het geval sinds het einde van de Dada-periode, toen het geheim genootschap-project zich tot doel had gesteld om de aspiraties, die zich ten dele onder de noemer 'surrealisme' schaarden, daadwerkelijk in realiteit om te zetten. Maar wat de manier betreft waarop zoiets in zijn werk gaat (iets waarover we overigens toen nog maar een vaag vermoeden hadden), kwam niemand op de idee, ook Caillois niet, om dit proces meteen al te beschouwen als een transformatieproces dat een maatschappij al even nodig zou hebben als dat een organisme bepaalde functionele activiteiten nodig heeft. Op dit moment kunnen we er weliswaar nog geen duidelijk afgelijnd antwoord op geven, maar we weten toch al de vraag met nauwkeurigheid te formuleren : zou het "geheime genootschap" of de "electieve gemeenschap" niet in alle stadia van de historische ontwikkeling staan voor het middel - en wel het enige middel—waardoor samenlevingen, die echt op een leegte, op een stagnerende zinloosheid zijn uitgelopen, tot een soort van explosieve metamorfose kunnen komen ?

Het spreekt voor zich dat het altijd moeilijk zal zijn om daar in strikte zin bevestigend op te antwoorden. Voor zover het me toeschijnt, lijkt het me voor de hand liggend dat het steeds min of meer zo in zijn werk moet gaan. Maar wanneer we tot een nauwkeurige formulering willen overgaan, dienen zich heel wat moeilijkheden aan. Op zijn minst kunnen dan toch deze moeilijkheden nauwkeurig worden vastgesteld. Misbruikt men de taal niet wanneer men het op een zelfde manier heeft over "geheim genootschap" als over relatief welomschreven en duurzame gestalten zoals koning, edelman, tovenaars (dit zijn allen gestalten die men nagenoeg over de hele lijn van de geschiedenis tegenkomt) ? Is het aannemelijk de Csar, de Carbonari, de Assasijnen, de primitieve christelijke sekten, de Orfische, Eleusische of Dionysische broederschappen, de vrijmetselaars, nog enkele andere en daarenboven nog de Afrikaanse en Polynesische gemeenschappen onder één noemer te brengen ?¹⁴ Toch kan men - zo lijkt me - in het geval van de geheime genootschappen tot een lange en gedetailleerde analyse overgaan : en van meet afaan kan die analyse in verband worden gebracht met een fundamenteel probleem, meer bepaald het gebrek aan stabiliteit bij dergelijke formaties. Op die manier kan een primitieve christelijke sekte tenslotte uitmonden in een nationale kerk — bijvoorbeeld in een Anglicaanse kerk. Toch bewaart zij sporen van haar oorspronke-

lijk karakter : de bekering handhaaft in principe het electieve keuze-karakter waarop het lidmaatschap van die kerkgemeenschap teruggaat, evenwel alleen in principe : het lidmaatschap wordt in feite automatisch tot stand gebracht; dit was althans in het protestantse Engeland lange tijd het geval.

Ik wil nu een soort wet van de geheime genootschappen naar voren schuiven, die ik als volgt formuleer: de geheime genootschappen, die zich in een evoluerende samenleving ontwikkelen, kennen ook een eigen evolutie en gaan zo vanuit hun toestand van dynamisch genootschap progressief over in die van een stabiele en stabiliserende formatie. Dit geldt mijns inziens niet enkel voor de christelijke kerken maar ook voor de vrijmetselarij. Opdat een "geheim genootschap" voortdurend zijn toestand van dynamische gemeenschap zou behouden, moet er dus elke vorm van evolutie in ontbreken. Het dynamisme tracht zich evenwel te herpakken door toedoen van monastieke ordes of protestbewegingen tegen de groeiende stabiliteit zoals Lutheranisme, Puritanisme enz..., of beter nog door toedoen van vreemde sekten zoals de Russische sekten. In dit verband moet men stellen dat de vrijmetselarij in het vernieuwen van dit dynamisme veel magerder uitvalt. Desnoods zou men ze met het Martanisme¹⁵ kunnen associëren, maar ik moet hier zeggen dat mijn kennis over die secundaire kwestie niet toereikend genoeg is om er meer uitvoerig over te kunnen spreken. Ik ga ervan uit dat men de wereld van de vrijmetselarij over het algemeen en zonder pardon als een dode wereld zou kunnen beschouwen.

Toch brengt die beschouwing over vrijmetselarij een tweede gezichtspunt en een tweede onderscheid aan. Men moet niet alleen onderscheid maken tussen de verouderde, verzwakte gemeenschappen en de jeugdige, geheime genootschappen. Men moet bovendien onderscheid maken tussen "geheime genootschappen" die een verandering van het bestaan in het algemeen op het oog hebben en deze die Marcel Mauss "samenzweringen" noemt. Samenzweringen zijn trouwens niet specifiek voor hoog ontwikkelde samenlevingen : men vindt ze ook in de achterop geraakte koninkrijken van zwart Afrika. En het is dikwijls moeilijk ze te onderscheiden van de andere genootschappen; een zuiver *existentieel* "geheim genootschap" kan immers ook altijd een samenzwering op touw zetten.¹⁶ Dat ze in publieke aangelegenheden tussenbeide komen, is zelfs normaal voor al dit soort organisaties. Het lijkt me dus noodzakelijk de term "samenzwering" voor die geheime genootschappen voor te behouden, welke zich uitdrukkelijk profileren in functie van een actie die los staat van hun eigen bestaan : die zich dus met andere woorden profileren om tot actie over te gaan en niet om te *bestaan*. (Die genootschappen die zich ten aanzien van het bestaan profileren en die toch tot actie overgaan zouden louter en alleen als *existentieel* beschouwd mogen worden.)

Het spreekt voor zich dat een dergelijk onderscheid op zo'n mobiele realiteit betrekking heeft, dat die categorieën daar waarschijnlijk hun betekenis dreigen te verliezen. Het is in feite niet uitgesloten dat een "samenzwering", een genootschap met een welomschreven doel, op zijn beurt *existentieel* zou worden. Toch lijkt ik het volgende te mogen besluiten : *existentiële* "geheime genootschappen" mogen worden beschouwd als een soort, als een nagenoeg vaste gestalte : ze kunnen dus, geïsoleerd op zichzelf, voorwerp zijn van het soort reflectie dat ik en Caillois hier willen introduceren.

Ik moet nu, meen ik, nader ingaan op wat ik met de misschien onvoldoende gedefinieerde term *existentieel* tot uiting wil brengen. Ik had hem tot nog toe niet

gebruikt: toch heb ik al de kans gekregen om dat waarvoor hij staat ter sprake te brengen. Ik heb gesproken over het totaliteitskarakter dat het leger kenmerkt, in vergelijking bijvoorbeeld met een industriële of administratieve organisatie. Het leger beschikt over alle elementen en alle functies die het grotere sociale geheel kenmerken: het is structureel analoog aan het sociaal geheel, net zoals de kop van de krab analoog is aan het hoofd van de mens (de kop van de krab bestaat net zoals het hoofd van de mens uit een mond, ogen, enz.). Maar wanneer ik het over totaliteit had, wilde ik in wezen een realiteit beschrijven die op zichzelf kon bestaan, een realiteit waarin het onvoorwaardelijk zoeken naar zijn bestaan, d.i. de onvoorwaardelijke wil om te zijn, kan gelden als iets dat losstaat van elk particulier doel. Het spreekt voor zich dat dit existentieel karakter eerder thuishoort bij de "geheime genootschappen" in strikte zin dan bij het leger. En juist daarin ligt hun diepe oorspronkelijkheid en hun kracht midden in de wereld waarin wij leven. Zoals ik daarnet met aandrang te kennen gaf, bevindt deze wereld zich bijna volledig slaafs in de greep van de harde logica van de noodzaak. Het is onvoorstelbaar geworden dat men met iets anders bezig is dan met wat men *moet* volbrengen, zoals bijvoorbeeld arbeid, beslommeringen en opdrachten. Het lijkt ook absurd geworden wanneer mensen er zich zouden willen verenigen door in hun samenzijn enkel en alleen het bestaan als dusdanig centraal te stellen. Welnu, de fundamentele kracht van het principe zelf van "geheim genootschap" bestaat er juist in dat het als enige op radicale en effectieve wijze - op een wijze die niet louter verbaal is - het noodzaaksprincipe negeert in naam waarvan vandaag alle mensen eensgezind van het bestaan een knoeiboel maken. Enkel en alleen langs die weg weten de menselijke aspiraties, zonder in compromissen te vervallen, te ontsnappen aan de kronkelgangen en de regelrechte oplichterijen waarvan politieke formaties zich bedienen: eerst maken die gebruik van een natuurlijke neiging tot uitspatting en geweld, om tenslotte alleen maar tot eender welke brutale ontkenning van diezelfde neiging te komen (het gaat hier op een identieke manier in zijn werk als bij een militaire organisatie); op die wijze funderen en vergroten de politieke formaties de heerschappij van de noodzaak.

Persoonlijk denk ik dat een definitieve stap gezet zal zijn zodra mensen zullen bevestigen elke voorafgaande voorwaardelijkheid van zich af te zetten: wanneer zij zullen affirmeren dat hetgeen ze zonder uitstel, zonder uitvlucht of voorwendsel verlangen niets anders is dan *te bestaan*. En ik denk niet dat een dergelijke affirmatie, in welk opzicht dan ook, zou kunnen worden losgekoppeld van de wil te verspillen en tot uitspattingen over te gaan. Er is geen uitspatting mogelijk als men niet besloten heeft *te bestaan*. En zo is ook elke wil om te bestaan ijdel, wanneer hij geen uitspatting is.

Om te besluiten herhaal ik wat Caillois over het "geheim genootschap" zegt: het gaat gepaard met een sacraliteit, die erin bestaat de regels van het leven in een uitspatting te buiten te gaan; en het gaat gepaard met een sacraliteit die verspilt en ook zichzelf verspilt.¹⁷ Ik zal er tegelijk aan herinneren dat de tragedie uit Dionysische broederschappen is voortgekomen en dat de wereld van de tragedie die van de bacchanten is. Caillois zegt bovendien nog dat één van de doeleinden van de "geheime genootschappen" de collectieve extase en de paroxistische dood is. Het rijk van de tragedie¹⁸ kan niet uit een louter doodse en deprimerende wereld bestaan. Het is duidelijk dat de

macht niet door praatjesmakers een halt kan worden toegeroepen. Het *bestaan* in zijn totaliteit, met daarin het tumult, de gloed en een wil zich te buiten te gaan, die zich niet door een doodsdreiging laat afremmen : enkel dit *bestaan* kan worden beschouwd als iets dat zich onmogelijk nog kan laten onderwerpen en dat daarom noodzakelijk zelf alles aan zich moet onderwerpen wat ermee instemt in dienst van een ander te werken: per slot van rekening zal het rijk aan diegenen toebehoren die dermate buitenissig leven dat ze van de dood gaan houden. Ik ontken hierbij niet dat dit alles vrij negatief klinkt. Ik weet dat ik de grenzen die aan een sociologisch discours gesteld worden, te buiten ben gegaan. Maar in alle eenvoud moet ik zeggen dat deze grenzen me arbitrair lijken. Het domein van de sociologie is het domein - het enige domein in feite — waar de kapitale beslissingen van het leven¹⁹ ter sprake komen. Deze beslissingen kunnen niet schadeloos terzijde worden geschoven. Het is waar dat iets hier tegengewicht kan bieden : wanneer men de onderzoeken in verband brengt met die beslissingen, hebben de eerste toch kans ondergeschikt te worden aan de tweede. Maar ik denk ook dat de onderzoeken veelal dreigen te worden ondergeschikt aan een gebrek aan beslissing. In dit laatste geval kost het hun alle moeite om nog iets meer te zijn dan de vage afschaduw van een geneutraliseerd vernuft. Er bestaat nochtans geen twijfel over dat bepaalde onderzoeken, met welke onverschilligheid die ook gedaan zijn, resulteren in een levensechte voorstelling van de realiteit. De kansen daartoe lijken mij haalbaar, zwak maar toch reëel te zijn, wanneer onderzoek met leven samengaat.

DE SACRALE SOCIOLOGIE EN DE HEDENDAAGSE WERELD¹

Zaterdag 2 april 1938

We zijn aan het einde gekomen van de cyclus uiteenzettingen die in november van start is gegaan.

Ik denk dat het niet nutteloos is vandaag opnieuw de lezing te hernemen die ons hier de eerste keer heeft samengebracht en die ons vrij duidelijk het doel aangeeft dat wij ons hadden voorgenomen.² Ik meen niet dat het nutteloos is, omdat we opmerkelijk goed - zo lijkt me - aan het vooropgestelde project hebben beantwoord.

Ik herinner er terloops aan dat, zodra wij besloten hadden iets te gaan doen, wij begonnen waren kennis te nemen van de verworvenheden van de hedendaagse sociologie : Caillois heeft hier de uitgaven opgesomd die ons tot uitgangspunt hebben gediend. Die opsomming moest uitmonden in de publikatie van een beknopte bibliografie - waarvan we voorlopig hebben moeten afzien, voornamelijk omdat Caillois ziek is geworden. Toch hebben wij vrij veel materiaal bijeengebracht dat voldoende in orde is om op korte termijn in die publikatie te kunnen voorzien.³

Eenmaal de gegevens waarop wij ons baseerden duidelijk genoeg waren, hebben wij gepoogd ons persoonlijk standpunt te definiëren. Caillois heeft het neo-organicisme en het biologisme besproken. Weliswaar zonder me al te strikt vast te leggen, heb ik me in dezelfde zin uitgesproken als Caillois. Wij zijn het er in elk geval - in navolging van Durkheim - over eens om in het sociale feit iets anders te zien dan een som van de individuele handelingen. Persoonlijk heb ik in de loop van de vele uiteenzettingen die ik op mij heb moeten nemen, gepoogd de samenleving voor te stellen als een veld van krachten, waarvan de bewegingen ondanks alles toch ook in onszelf kunnen worden onderkend; maar de krachten die in dit veld werkzaam zijn, zijn dan wel in ieder geval vreemd aan de behoeften en de bewuste wil van het individu. Ik heb er de nadruk op gelegd dat bij elke graad in de rangorde van de zijnden, van atoom tot molecule, van polymoleculaire tot micellaire formatie, van cel tot organisme, de samenstellingen verschillend zijn van de som van de delen en dat dit verschil teruggaat op de *totaalbeweging* die hen tot eenheid brengt. Het is deze totaalbeweging, en alleen deze, die met onze dood ophoudt te bestaan. Er zou dan ook geen reden meer zijn - zo men mij wil volgen — om van het leven te spreken als van een principe. Er zou evenmin nog een reden zijn om een of andere vorm van leven, bijvoorbeeld het menselijke, op hetzelfde niveau te plaatsen als de cellulaire processen waartoe ze schijnen te kunnen worden gereduceerd. Het bestaan verandert van aard telkens het van het ene niveau van samenstelling naar een hoger niveau van samenstelling overgaat.

Dit betekent zoveel als stellen dat voor een denken dat alleen atomen zou kennen een molecule samengesteld uit atomen iets onbegrijpelijks zou zijn, aangezien de molecule aan de atomen de moleculaire *totaalbeweging toevoegt*. Opklimmend van graad tot graad, van samenstelling tot meer complexe samenstelling, is het mogelijk tot bij de samenleving uit te komen en aan te tonen dat de operatie die erin zou bestaan niet te zien dat een sociaal feit exterieur is aan de individuen zo absurd zou zijn als niet te zien Π^4

HET COLLEGE VOOR SOCIOLOGIE

Dinsdag 4 juli 1939¹

Deze bijeenkomst zou aan het College voor Sociologie zelf worden gewijd. Omdat het College voor Sociologie tot op zekere hoogte een bijzondere onderneming is, die men moeilijk tot de gangbare vormen van activiteit kan terugbrengen, is het van belang de betekenis en de doelstellingen ervan te preciseren; te meer omdat het bijzonder karakter ervan op sommigen die ons hier bezig hebben gezien, een verbijsterende en twijfelachtige indruk heeft kunnen maken. Eigenlijk is het zo dat er tussen degenen die de dingen hier tot een goed einde proberen te brengen zo 'n spanningen zijn ontstaan, dat ik eerder van een crisis moet spreken dan van een gangbaar ontwikkelingsmoment in het leven van een organisatie. De uiteenzetting waar ik nu aan begin, zal dus enkel uiting geven aan een grondig meningsverschil dat reeds vroeger een barst in het gebouw heeft geslagen. We waren overeengekomen vanavond met zijn drieën het woord te nemen : Caillois, Leiris en ik; ik ben hier echter als enige. Ik stel dit niet zonder droefheid vast. Enkele dagen terug is Caillois naar Argentinië vertrokken : hij kon hier dus onmogelijk aanwezig zijn. Toch is zijn afwezigheid daarom niet minder significant. De weinige teksten die ik sinds zijn vertrek van hem ontving, zijn in ieder geval van die aard dat ze het akkoord dat er tussen ons gesloten was, opschorten. Ik zal het daar vandaag niet over hebben, want het lijkt me niet onmogelijk dat een mondelinge toelichting ons geschil alsnog weet bij te leggen; in september zal Caillois hier immers terug zijn. Op dit ogenblik wil ik me liever op basis van een meningsverschil uitspreken dan op basis van termen die hem misschien ten onrechte in een kwaad daglicht stellen. Door het debat hoog te houden, door het tot op het niveau te brengen waarop enkel nog liefde en dood in het geding zijn, is het overigens goed mogelijk dat ik alleen maar elke kans op een verder bedaren van het conflict teniet doe. Ook al lijkt het naar alle waarschijnlijkheid die richting uit te gaan, ik blijf overtuigd van het tegendeel; zelfs al zou ik beseffen op die manier de mogelijkheden die nog bestonden stuk te breken, dan nog zou ik dezelfde manier van doen aanhouden, omdat er nu eenmaal belangrijker dingen zijn dan een College voor Sociologie. Als ik vanavond naar hier gekomen ben, als ik al sinds twee jaar naar hier kom, dan is het in feite minder uit bezorgdheid om een invloedrijke organisatie op touw te zetten dan wel om een kracht in het leven te roepen die uitgaat van het inzicht in de ellende en de grootheid van het vergankelijk bestaan dat ons ten deel is gevallen : **CONFRONTATIE OOG IN OOG MET HET NOODLOT** blijft in mijn ogen het essentiële van elke kennis. De vergevorderde resultaten van de wetenschap over het sacrale - zo heb ik opgemerkt - zouden de mens in staat kunnen stellen

zich niet langer meer aan zijn bestaan te onttrekken; daarom leek het opportuun een vereniging te stichten die rond deze wetenschap zou samenkomen. Niemand is er meer dan ik op uit om de specifieke kracht van het samenzijn te ontdekken, niemand deinst meer dan ik terug voor de wangedachte dat het individueel isolement iets fundamenteels zou zijn, en toch is mijn *liefde voor het menselijk noodlot* sterk genoeg om de vraag welke vormen die liefde moet aannemen naar een tweede plan te verschuiven.

Het komt me voor dat de interesse die het *College voor Sociologie* naar binnen en naar buiten toe gewekt heeft, te maken had met de kracht die het had om alles in vraag te stellen. De intenties van de één en de ander waren misschien verschillend, en door mijn eigen beweegredenen hier ter sprake te brengen, heb ik niet de indruk willen wekken dat die voor mij niet van bijzonder belang zouden zijn geweest. Toch spreekt het voor zich dat ons bestaan als *College* enkel gerechtvaardigd werd door de vérstrekende intenties ervan en door het vermogen dat we hadden om nieuwe cruciale problemen te definiëren. Wanneer het College voor Sociologie ons geen inzicht geeft in de chaos waardoor elke formatie heen en weer geslingerd wordt, zich opricht en teloor gaat, en wanneer het geen zicht geeft op de woelingen van feesten, van menselijke kracht en menselijk doodvallen, dan stelt dit College echt niets voor. Daarom treft het me pijnlijk dat Leiris ons vandaag liever niet toespreekt omdat hij aan de gegrondheid van onze activiteit sterk is gaan twifelen; het treft me pijnlijk dat Leiris ons aanwrijft niet nauwer aan te sluiten bij de universitaire geleerden waarop wij ons beroepen. Leiris denkt dat wij de regels van de sociologische methode van Durkheim niet volgen en dat het aandeel dat wij aan het sacrale toeschrijven, niet overeenstemt met de doctrine van het totaal-fenomeen van Mauss². Naast die bedenkingen vreest hij nog onze inspanningen enkel te zien resulteren in de ergste van alle literaire salonnetjes.³ Zoals gezegd zal ik het debat, waartoe de genoemde crisis ons noopt, hoog houden. Ik zal het zo hoog houden als ik kan. Ik denk dat de werken van Caillois en van mij, eens gepubliceerd, kritiek zullen losweken maar dat ze toch respect zullen afdwingen. Daar ligt het probleem niet. Vóór alles gaat het er om te weten of het nog mogelijk is de fundamentele problemen te bespreken, of men nog bereid is de mogelijke strijdvragen over het leven tot het uiterste door te drijven, of men nog bereid is van ons *alles te eisen* waartoe de kracht die ons nog rest in staat is. Methodische en doctrinaire kwesties, onvermijdelijke hindernissen, de nooit uit te schakelen kans te mislukken, dit alles heeft zeer zeker zijn belang, maar men kan ook zijn blik gericht houden op wat daar voorbij ligt, in het 'au-delà'⁴ van die noodzakelijke moeilijkheden.

Dat de huidige mens een 'au-delà', ik bedoel een aards 'au-delà' kent, is een waarheid die moeilijk te betwijfelen valt. Niet minder betwijfelbaar is dat de toegang tot dit 'au-delà' niet in de eerste plaats iets van strijd en gevaar hoeft te vertonen. En niemand twijfelt eraan dat de *innerlijke* gevaren, de gevaren die binnenin elke beweging zitten, schrikwekkend, meer nog, ontmoedigend moeten zijn.

Het meningsverschil waarop Leiris wijst, sluit overigens hoegenaamd de mogelijkheid van een verdere samenwerking niet uit, toch niet wanneer eenmaal de doelstellingen en de grenzen gedefinieerd zullen zijn en vooral wanneer de noodzaak van een vrijheid is onderstreept, die de ontplooiing van een op zich weinig zekere onderneming vereist. De vragen die het geschil tussen Caillois en mij oproept, zijn ongetwijfeld van groter gewicht, minstens in die zin dat zij meer de fundamenten dan de uitbouw van

onze activiteit raken. Omdat zij echter — zoals ik zeg — het fundament zelf raken, zal men mij toestaan ze langs een omweg ter sprake te brengen en mij van een eigenlijke discussie te weerhouden; ik beperk me ertoe het enkel over de diepere realiteit te hebben die deze discussie in het geding brengt. De afwezigheid zelf van Caillois lijkt me elke andere procedure uit te sluiten. Om te beginnen zal het voldoende zijn erop te wijzen dat het aandeel dat ik aan mysticisme, drama, waanzin en dood toeken voor Caillois moeilijk nog met onze uitgangspunten te verenigen lijkt. Ik zal eraan toevoegen dat Caillois niet de enige is die met deze onverenigbaarheid geen vrede kon nemen. Paulhan en Wahl hebben mij dezelfde indruk betuigd. Ik heb dan ook vandaag alle redenen om ertoe bij te dragen deze crisistoestand te verhelderen en een poging te wagen mij te verduidelijken. Ik wil dus laten zien hoe de huidige crisis reeds noodzakelijk in de ontwikkeling van het College voor Sociologie zelf aanwezig was. Nu ik de kans krijg tot de grond van mijn denken af te dalen, ben ik maar al te gelukkig dat dit niet in de rust van een eenzame reflectie maar in de chaotische sfeer van geschil en dispuut moet gebeuren.

367

Zo kom ik ertoe een algemene stand van zaken te schetsen die als filosofisch te rangschikken zal zijn. Pas na het voltooiën van die schets zal ik kunnen aantonen hoe de gemeenschapsvormende eenheid⁵ gestalte krijgt, meer bepaald deze kracht en dit soort zinsverbijstering dat van mystiek tot en met waanzin de zaak heftig in beweging houdt. Ik zou nochtans niet willen dat men zich ongerust voelt, omdat men mij het afstotelijke moeras van de filosofische reflectie ziet binnengaan. Ook al moet ik het centrale probleem van de metafysica aansnijden, ik meen toch duidelijk te kunnen blijven : voor mij staat het in ieder geval vast dat ik het heb over wat rechtstreeks het bestaan van de mens aangaat, voor het weinige hij tenminste nog een vijand van de versuffing is.

Eén van de beste resultaten in de zoektocht van de mens naar wie hij werkelijk is, is zonder twijfel de ontdekking dat zijn wezen een tekort aan eenheid vertoont. De mensen van weleer beschouwden zichzelf als een ondeelbare werkelijkheid. Toch lijken sommige dieren in twee stukken gehakt te kunnen worden : na verloop van tijd vormen die twee stukken twee volledige, van elkaar onderscheiden dieren. Maar in de ogen van diegenen die vasthouden aan het klassieke idee over de ziel zou zo'n lotgeval, overgedragen op de mens, uiterst aanstootgevend zijn. De denkgewoontes zijn zo stevig ingeburgerd dat het voor ieder van ons moeilijk blijft zich als ontdebeld voor te stellen, waarbij de ene de ander ziet, hem liefheeft of voor hem op de vlucht slaat. Het is waar dat de chirurgie, die mensen en soortgelijke dieren behandelt, hoegenaamd nog niet aan zo'n ongebreidelde mogelijkheden toe is. Wezens die uit meerdere elementen bestaan, kan zij slechts behandelen wanneer zij het essentiële van dat wezen intact laat. Hoogstens ontwaren wij in de verste toekomst iets van die waarlijk ontstellende mogelijkheden : zo bijvoorbeeld de uitwisseling van hersenhelften bij twee grote apen... Ik breng dit minder ter sprake uit interesse voor het mogelijke experiment dan om binnen de gangbare perspectieven een maximum aan wanorde in te voeren. Een heteroclytisch wezen, dat uit een samensmelting van de hersenen van twee van ons zou resulteren, zou—zo stel ik mij voor - een duizelingwekkend onbehagen teweegbrengen. En toch zouden we met die idee vertrouwd kunnen raken. Het ligt niet meer dan voor

368

de hand het menselijk wezen te beschouwen als een slecht sluitend geheel dat uit onderdelen bestaat die ver uit elkaar liggen, niet goed samenhangen en zelfs ongekend zijn. Men neemt over het algemeen aan dat het individu slechts een onvoltooid conglomeraat is : een dier en een menselijk wezen beschouwt men dan enkel als nauw aaneensluitende en stabiele samenstellingen, terwijl een samenleving maar aaneenhangt dankzij zeer losse en gemakkelijk te herroepen verbintenissen. Tegelijk neemt men aan dat een individu of een samenleving geen uitzonderingen vormen, dat elk element uit de natuur een conglomeraat van delen is, behalve wanneer men bij het meest eenvoudige niveau komt, dat van het elektron. De wetenschap noemt het atoom - ondanks zijn naam - een verzameling van elementaire deeltjes en moleculen verzamelingen van atomen, en op die manier, van het ene naar het andere niveau opklimmend, komt zij aan bij het individu als verzameling van cellen en zo tenslotte bij de samenleving (hier aarzelt zij weliswaar - en men begrijpt niet goed waarom - om daarin een eenvoudig voorbeeld te erkennen van een eenheid die vanuit een veelheid aan elementen wordt samengesteld).

Ik wil niet langer stilstaan bij wat enkel een wetenschappelijke introductie is tot hetgeen ik vandaag naar voren zal brengen. Ik ben gehaast en deze haast maakt het misschien begrijpelijk dat ik tot een voorstelling van zaken wil komen die minder veraf staat van de realiteit die wij zijn. Ik zal het nu onmiddellijk hebben over wat elk van ons kan ervaren en in de eerste plaats over een aspect van ons leven dat schijnbaar het verst van onze sociale groepsbetrokkenheid afstaat; ik zal het hebben over de erotische activiteit die de meesten van ons met één of successievelijk meerdere van zijn soortgenoten onderhoudt. Deze omweg biedt het voordeel feiten aan te brengen die ons niet enkel het meest duister maar ook het meest vertrouwd zijn. Niets staat ons in feite levendiger voor de geest dan het beeld hoe twee wezens van een ander geslacht zich met elkaar verenigen. Hoe algemeen en overtuigend dit ook is, de betekenis van de erotiek blijft er niet minder verborgen om : het enige wat men weet te zeggen, is dat elk wezen blind zijn instinct gehoorzaamt. En men heeft heus nog niet alle duisternis hieromtrent achter zich gelaten door aan dit instina een naam te geven, door het te interpreteren als de uiting van een voortplantingswil die de natuur eigen zou zijn. In feite worden in de copulatie nog andere behoeften dan die van de voortplanting bevredigd.

De introductie van een sociologisch gezichtspunt werpt een onvermoed licht in deze natuurlijke duisternis.

369

Wanneer ik de voortplanting van een eenvoudige, niet-geslachtelijke cel in ogen-schouw neem, lijkt de geboorte van een nieuwe cel het gevolg te zijn van een onvermogen van het geheel om zijn integriteit te handhaven : er ontstaat een splijting, een verwonding. Bij het minuscule wezen heeft de groei een effect van overvolheid teweeggebracht, van openscheurea en verlies van substantie. Bij geslachtelijke dieren en bij mensen onderscheidt de voortplanting zich in twee fasen, die elk afzonderlijk de kenmerken vertonen van overvolheid, openscheuren en verlies van substantie. Tijdens de eerste fase communiceren twee wezens met elkaar via hun verborgen verwondingen. Geen communicatie is zo diepgaand; in een stuip trekking die hen aaneensmeedt, gaan twee zijnden verloren. Bij hun communicatie gaat echter alleen een deel van henzelf verloren. De communicatie smeedt hen aaneen door wonden waarin hun eenheid en hun integriteit in een toestand van koorts verspild worden.

Twee wezens van een verschillend geslacht verliezen zich in elkaar en vormen samen een nieuw wezen dat zich van hen beide onderscheidt. Bij dit nieuwe wezen springt het precaire in het oog: het is nooit van die aard dat de onderdelen er niet van onderscheiden blijven; van de neiging om het bewustzijn te verliezen blijft er, op enkele korte momenten na, niets meer over.⁶ En ook al is het waar dat de eenheid van het individu er duidelijk op sterkere wijze uit te voorschijn treedt, zij is er daarom zelf niet minder precair om. Ongetwijfeld is het verschil tussen de beide gevallen enkel van graduele aard.

De liefde wijst op een behoefte aan offer : elke eenheid dient zich er te verliezen in een andere die haar te boven gaat.⁷ De gelukkige bewogenheid van het vleselijk verlangen heeft echter een dubbele richting. Wanneer men zich tijdens het zelfverlies toch wil terugvinden in de eenheid van de liefde, is het noodzakelijk tot voorbij het vleselijke te gaan, tot voorbij het punt waarop in dit vleselijke de eenheid van de persoon verscheurd wordt. Het is daarom echter nog niet zo dat het moment zelf van verscheurd worden voor het verscheurde wezen geen betekenis zou hebben. Bij een copulatie is het moeilijk uit te maken wat enerzijds het aandeel van de passie voor een ander is en anderzijds het aandeel van de erotische razernij; tot op welke hoogte is het wezen uit op leven en kracht en tot op welke hoogte wil het verscheurd worden, zich verliezen en ook de andere verscheuren en in het verlies storten (hoe mooier een vrouw, hoe begeerlijker het is om haar te verscheuren, haar in het verlies te storten of haar eenvoudig uit te kleden). Voorbij de wil om boven zijn eigen enge wezen uit te stijgen naar een wezen dat ruimer is (een wil die zeer vaak verweven is met die eerste wil om zich te verliezen), bestaat er een wil tot zelfverlies die voor zijn mateloze bewegingen nergens nog grenzen vindt, tenzij in de angst, meer nog : die met die angst speelt en hem provoceert om zo nog meer verhit en in vervoering te raken.

Deze schets van de primaire zijnsvormen die in de liefde aan het licht komen, moet worden aangevuld met de eenwording die het huwelijk met zich meebrengt. Er bestaat voor dit laatste een gamma aan mogelijkheden, gaande van de passionele bewogenheid tot die vorm van verdrukkend echtelijk leven waar het hart buiten spel is gezet. In zijn extreme vorm voorzien belang en recht hier in een fundament voor een vreugdeloos samengaan van wezens voor wie de fysieke liefde enkel nog een toegeving aan de natuur betekent. Als men nu de sociale groepen erbij betreft die met de diverse vormen van seksuele vereniging overeenkomen en men zet de ene tegenover de ander, dan vertoont de juridische en administratieve gemeenschap nauwe verbanden met de op het belang gebaseerde echtelijke vereniging; de door banden van het hart gesmede gemeenschap roept de passionele eenheid van de geliefden op; en het ontbreekt ook niet aan vormen die met erotische perversies dit gemeen hebben dat het zich verliezen in een ruimer wezen er de kans krijgt een zelfverlies in een vormeloos universum en in de dood te worden.

Er is hier - ik weet het - iets paradoxaals in het spel: die parallellen moeten noodzakelijkerwijs zeer arbitrair overkomen. Toch breng ik ze slechts in het spel om de betekenis ervan scherp te stellen. Ik stel voor als wet aan te nemen dat menselijke wezens enkel met elkaar verenigd zijn door toedoen van kwetsuren en verwondingen : deze stelling heeft op zich een zekere logische kracht. Elementen die een aaneensluitend geheel gaan vormen, kunnen dit zonder moeite realiseren wanneer elk van hen, door

het openscheuren van hun integriteit, een gedeelte van hun eigen wezen ren voordele van hun samenzijn laar verloren gaan. Iniriaties, offers en feesren srellen even zovele momenren van verlies en onderlinge communicatie russen individuen voor. De besnijdenissen en de orgieën tonen op voldoende wijze aan dat er russen de verwondingen van het geslacht en de verwondingen bij rites meer dan één verband besraat : er kan aan worden toegevoegd dat de erotiek het zelf op zich heeft genomen om de act waarin zij voltrokken wordt als een offer te duiden en ook het eindpunt van deze act als een «petite mort»⁸ te bestempelen. Toch overstijgt één van de beide domeinen het andere : het domein van de sociale verscheurdheid dat met dat van de geslachten overeenstemt, is anders en rijker aan betekenis en vertoont een veelvoud aan vormen gaande van oorlog tot het bloederige kruis van Chrisrus : de terechrstelling van een koning en de seksuele daad hebben niets minder met elkaar gemeen dan dat zij de eenwording bewerkstelligen door middel van een verlies van substantie. Beide lijken op elkaar in het scheppen of behouden van een nieuwe zijnseenheid : het zou ongegrond zijn te beweren dat het één zowel als het ander het effect is van een duister, seksueel instinct, waarvan de werking alle menselijke vormen zou verklaren.

371

Zo kom ik ertoe te beweren dat het «sacrale» een communicatie tussen wezens is en langs die weg gestalte geeft aan nieuwe wezens. Sociologen hebben een notie uitgewerkt die dit spel in termen van stroom en elektrische ladingen beschrijft, en die notie staat me toe een beeld in te voeren dat mijn bewering verheldert. De kwetsuren en verwondingen waarover ik het heb, zouden tussenbeide komen als zovele ontladingen van opgehoopte krachten. Die krachtsontladingen naar buiten toe, die - zowel tijdens het religieuze offer als tijdens de oorlog - in het voordeel van de sociale sterkte spelen, doen zich geenszins voor als weloverwogen uitgaven die men moet maken om zich een aantrekkelijk of noodzakelijk object te verwerven. Ook al kennen offers en feesten over het algemeen hun nut, zij bezitten op zichzelf een aantrekkingskracht die onafhankelijk is van de bewuste of onbewuste resultaten die ze teweegbrengen. De mensen die voor een offer of een feest bijeenkomen, bevredigen de behoefte die zij hebben om een vitale overvolheid te verspillen. De verscheurdheid van her offer, waarmee her feest opent, is een bevrijdende verscheurdheid. Het individu dat aan dit verlies deelneemt, bezit het duistere bewustzijn dat de samenleving die hem het leven mogelijk maakt, door dit verlies wordt voortgebracht. Maar voor wie de liefde bedrijft, is een begeerlijke vrouw een noodzaak en het valt niet altijd gemakkelijk uit te maken of hij de liefde bedrijft om door deze vrouw te worden aangetrokken, dan wel of hij zich van de vrouw bedient om de liefde te kunnen bedrijven. Zo is het ook moeilijk uit te maken in welke mate de gemeenschap niet louter een gunstig voorwendsel is om te kunnen feesten en offeren, dan wel of feesten en offeren alleen maar geruigen van de liefde die men de gemeenschap toedraagt.

Deze schijnbaar louter pittoreske vraag dient zich in feite aan als de laatste vraag van de mens, meer nog: als de laatste vraag van het zijn.⁹ Het zijn wordt in feite voortdurend in twee richtingen geduwd : de ene leidt naar de formatie van duurzame ordeningen en veroverende krachten, de andere leidt door toedoen van krachtverspillingen en toenemende excessen tot vernietiging en dood. Wij kruisen deze krachtrijnen tot in de meest alledaagse omstandigheden van het leven : de discussie of men iets koopt omdat men het nodig heeft dan wel omdat men erdoor verleid wordt, heeft als

achtergrond het balanceren tussen het principe van verwerving en dat van verlies. In de praktijk van alledag zijn de scherpe kanten in die mate uit het oog verdwenen dat alles zo goed als onherkenbaar geworden is. Het spel krijgt pas opnieuw zijn betekenis wanneer het gaat om seksueel verkeer. De vereniging van de geliefden staat oog in oog met een oneindige vraag: want in de veronderstelling dat het eengemaakte wezen dat zij vormen bij hen meer van tel is dan hun liefde, zijn ze tot een langzame stabilisatie van hun betrekkingen veroordeeld. Het lege afgrijzen van een geregeld huwelijksleven sluit zijn kring reeds rond hen dicht. Maar zo hun behoefte om te beminnen en zich te verliezen sterker is dan hun zorg om elkaar te vinden, dan is er geen andere uitweg dan verscheurdheid, tumultueus passionele perversie, drama en - indien het gaat om het totale karakter van dit alles - dood. De erotiek, zo voeg ik eraan toe, vormt een soort van vluchtpad voor de ernst van dit dilemma. Ik breng dit hier nu evenwel maar ter sprake om op een meer algemene beschouwing over te kunnen stappen.

Wanneer liefde man en vrouw verenigt, vormen zij samen een soort associatie, een volledig in zichzelf gesloten wezen; is echter een eerste evenwicht bereikt, dan kan het dat het zoeken van de geliefden, die in de allereerste plaats slechts zichzelf zochten, aangevuld wordt door het naakte erotische zoeken, of kan het ook dat dit laatste het eerste gaat vervangen. De nood om zich te verliezen overtreft dan bij hen de nood elkaar te vinden. Vanaf dit moment vormt de aanwezigheid van een derde niet meer noodzakelijk een fundamentele hindernis, zoals bij het begin van hun liefde. Voorbij het gemeenschappelijke wezen dat zij in hun omhelzing aantreffen, zijn zij op zoek naar een mateloze vernietiging in een gewelddadige verspilling, waarbij het bezit van een nieuw object, een nieuwe vrouw of een nieuwe man enkel een voorwendsel is voor een nog meer vernietigende verspilling. Mensen die meer religieus zijn dan anderen houden op dezelfde manier op zich nog langer streng bekommerd te voelen voor de samenleving ten behoeve waarvan zij hun offers plegen. Zij leven niet meer voor de samenleving, ze leven enkel nog voor het offer. Op die manier raken zij gaandeweg bezeten door het verlangen hun offer-razernij aanstekelijk uit te breiden. Zoals de erotiek moeiteloos in een orgie verglijdt, zo viseert het offer dat een doel op zich wordt, voorbij de nauwe grenzen van een gemeenschap, een zin die universeel is.¹⁰

Toch weten die primaire bewegingen zich in het sociale leven pas uit te breiden wanneer de verzuchting naar het offer een God vindt die haar ondersteunt. In zijn meest gesloten, dit is zijn meest eenvoudige vorm, was voor sommigen de samenleving een aanleiding om te offeren; het equivalent voor wat zo'n samenleving is, moet men in de gedaante van een universele God kunnen terugvinden, opdat de offer-orgie zich onbegrensd zou kunnen uitbreiden. Dionysos en de gekruisigde openen op die manier een tragische theorie van bacchanten en martelaren. Toch is het zo dat de open wonde die de universele God bij het afsterven van de oude lokale gemeenschap geslagen heeft, zich op de duur weer dicht. De God van de christenen wordt op zijn beurt teruggebracht tot zijn hoedanigheid van behoeder van de sociale orde. Maar dan nog blijft hij fungeren als muur waartegen de razernij van 'de liefde omwille van de liefde' aanbott. En het is ongetwijfeld op dit punt dat de ultieme zijnsvraag gestalte krijgt. De eeuwige uitgestrektheid van God biedt in de eerste plaats aan die beweging van zelfverlies van elk wezen een object, zodat zijn zelfverlies zich tegelijk in hem opnieuw kan terugvinden, wat dan echter ontbreekt, is een bevrediging zoals van diegenen die enkel

verlangen zich te verliezen zonder zich terug te willen vinden, Wanneer Teresia van Avila het uitschreeuwt dat zij sterft van niet te sterven, opent haar passie voorbij elk mogelijk oponthoud een doorbraak op een universum waar er misschien geen samenstelling, geen vorm en geen zijnde meer is, waar het lijkt alsof de dood van wereld naar wereld rolt. Want waar het de totaliteit van de dingen betreft, is de georganiseerde samenstelling van de zijnden duidelijk van elke zin verstoken: de totaliteit kan niet analoog zijn met de samengestelde wezens die door een zelfde bewogenheid als de onze j bezield zijn.

Hier, bij dit punt, denk ik dat mijn schets vreemd overkomt. Toch wou ik enkel in zijn volle omvang beschrijven hoe het probleem ons met zijn gevaren confronteert, zodra de mens aanvaardt door de sociologische sfinx ondervraagd te worden. De ontmoeting met die sfinx heeft — zo lijkt me - de precisie en de meedogenloosheid van de metafysische vraagstelling op bijzondere wijze verscherpt. Het wezenlijke dat ik te zeggen had, komt hierop neer dat een College voor Sociologie, zoals wij dit hebben opgevat, ons noodzakelijk tot een bodemloze vraagstelling zou brengen. Misschien wek ik soms de indruk mij zwaarmoedig en vooringenomen te vermeien in beschouwingen over het onmogelijke. Ik zou daarop met één zin kunnen antwoorden. Ik zal het vandaag niet doen. Ik neem er genoeg mee vandaag enkele praktische beweringen aan te brengen op de maat van de middelen die het *College voor Sociologie* eigen zijn.

374 *Tekst¹¹ van de brief van Caillots*

Is het mogelijk om voor iets anders te strijden ofte sterven dan voor een vaderland of een klasse, is er een reden om te strijden die niet zou gefundeerd zijn op materiële belangen? Kan de zorg voor de menselijke 'grandeur', die een klein aantal mensen zich ter harte neemt, op zichzelf alleen een voldoende reden vormen? Maar wat wil men juist zeggen wanneer men spreekt van 'grandeur'?

Omdat er sprake is geweest van klassen, zouden er klassen kunnen bestaan zonder Kerk, zonder heilige, zonder offer?

Zou er een samenleving kunnen zijn zonder een geestelijke macht, die radicaal onderscheiden is van een tijdelijke macht?

Deel II

BATAILLES GEPUBLICEERDE BIJDRAGE
TOT HET
COLLEGE VOOR SOCIOLOGIE

DE LEERLING-TOVENAAR*¹

I. DE AFWEZIGHEID VAN BEHOEFTE IS ERGER DAN DE AFWEZIGHEID VAN BEVREDIGING

Een mens kent tal van behoeften die hij moet bevredigen om ellende te vermijden. Toch kan zelfs het ongeluk hem treffen als hij nergens aan lijdt. Het noodlot kan hem de middelen ontnemen om zijn behoeften te bevredigen : maar het treft hem niet minder als hij een van die elementaire behoeften zelf moet ontberen. Een gebrek aan viriliteit veroorzaakt meestal geen pijn of ellende; wie door dit tekort wordt vernederd, ontbeert dus geen bevrediging; en toch wordt dit tekort geducht als een ongeluk.²

Dit soort primaire kwaal wordt dan ook niet gevoeld door wie erdoor wordt getroffen : alleen wie oog in oog moet staan met een dreigende, nakende vermindering, voelt die kwaal.

De tering die de bronchiën pijnloos vernietigt, is ongetwijfeld één van de meest verderfelijke ziekten. En dit geldt voor alles wat geruisloos en onzichtbaar aan het ontbinden is zonder dat men er zich bewust van kan worden. De grootste kwaal die de mensen treft, bestaat er misschien wel in tot de staat van nuttig instrument te worden gereduceerd. Niemand is er zich echter van bewust hoe wanhopig het is een politicus, een schrijver of een geleerde te worden. Het is dus onmogelijk iets te beginnen tegen het kleinzielig tekortschieten van wie eraan verzaakt volledig mens te worden om maar liever alleen nog op te gaan in een willekeurige functie in de menselijke samenleving.

524

* Deze tekst is niet in de exacte betekenis van het woord een sociologische studie, maar bepaalt wel een standpunt van waaruit de resultaten van de sociologie naar voren kunnen komen als antwoorden op een hoogst viriel streven, eerder dan op een gespecialiseerde, wetenschappelijke preoccupatie. Voor zover de wetenschap een fenomeen van dissociatie is, kan de sociologie in feite moeilijk anders dan een kritiek op de zuivere wetenschap inhouden. Indien de totaliteit van het bestaan alleen in het sociale is gelegen en de wetenschap enkel fragmentarisch te werk gaat, dan kan een wetenschap die het sociale wil bestuderen nooit haar object bereiken : in de mate waarin dit object wordt bereikt, valt het immers samen met een principiële ontkenning van die wetenschap. De sociologische wetenschap vereist dus ongetwijfeld andere uitgangspunten dan disciplines die de natuur in haar dissociatief aspect bestuderen. Meer bepaald in Frankrijk blijkt die wetenschap zich te hebben ontplooid naarmate haar aanhangers begonnen in te zien dat een sociaal feit en een religieus feit samenvallen. De resultaten van de Franse sociologie lopen nochtans het gevaar in het niets te verdwijnen als de vraag van de *totaliteit* niet vooraf in al zijn omvang wordt gesteld.

II. DE MENS BEROOFD VAN ZIJN BEHOEFTE OM MENS TE ZIJN

De kwaal zou niet zo erg zijn als zij alleen maar de mensen trof die pech hadden. Wie zijn lot verbindt aan de roem van zijn literaire werken, zou zich kunnen vergissen zonder dat daarom heel zijn menselijke leven in een totale depressie wordt meegesleurd. Maar er is niets wat wetenschap, politiek of kunst overstijgt - men is het er over eens dat ze geïsoleerd, elk voor zichzelf leven, alle als dienaars van een dode.³

Het grootste deel van wat we doen, dient de produktie van nuttige goederen en daarin lijkt geen ingrijpende verandering mogelijk te zijn; de mens is immers maar al te sterk geneigd om van zijn arbeidsslavernij een niet te overschrijden limiet te maken. Ondanks het absurde van zo'n leeg bestaan gaat de slaaf niet alleen maar produceren maar ook nog eens braaf beantwoorden aan wat kunst, politiek en wetenschap hem voorhouden te zijn en te geloven : daar vindt hij alles wat hij zich aan lotsbestemming kan toeëigenen. De "grote mannen" die zich op die terreinen bewegen, vormen zo een limiet voor alle anderen. En in die half-dode toestand wordt men door geen enkele pijn gealarmeerd - amper heeft men er het besef van een depressie (wat nog aangenaam kan uitvallen, wanneer men zich daarbij vroegere, pijnlijk afgelopen spanningen voor de geest haalt).

Het staat de mens vrij om niets lief te hebben. Want het oorzaak- en doelloos universum dat hem het daglicht heeft geschonken, heeft hem niet noodzakelijk ook een aanvaardbaar lot toebedeeld. Voor dit menselijk lot is de mens echter bang en hij weet de keten van begeerte, misdaad en ellende niet goed te verdragen; ook in dit geval zal hij tot geen viriliteit in staat zijn. En keert hij zich van zichzelf af, dan geeft dit hem niet eens een reden om uit te kunnen huilen. Het bestaan dat hem ten deel valt, kan hij dan ook enkel maar verdragen wanneer hij vergeet wat het werkelijk is. Kunstenaars, politici en geleerden hebben daarom de opdracht hem te beliegen : zij die het dan voor het zeggen hebben, zijn meestal die mensen die zichzelf het best weten te beliegen en zodoende ook het best tegen anderen kunnen liegen. In die omstandigheden gaan zowel de viriliteit als de liefde voor het menselijke noodlot ten onder. Alle uitvluchten zijn welkom om het heroïsche en verleidelijke beeld van ons noodlot uit de weg te kunnen gaan : in een wereld waar men geen behoefte meer kent om mens te zijn, is er enkel nog plaats voor het onaantrekkelijk gezicht van een nuttige mens.

Hoewel die afwezigheid van behoefte het ergste is wat ons kan overkomen, wordt dit evenwel als een gelukzaligheid ervaren. Zo'n kwaal treedt pas aan het licht als een mens zijn "amor fati" hardnekkig weet te handhaven en zodoende een vreemde wordt binnen onze huidige wereld.

III. DE MENS VAN DE WETENSCHAP

De 'mens die door de angst is beroofd van de behoefte om mens te zijn' heeft zijn grootste hoop op de wetenschap gesteld. Hij heeft daarom afstand genomen van het *totaliteits* karakter dat zijn daden hadden toen hij nog zijn noodlot wilde leven. De daad van de wetenschap houdt zich immers voor autonoom te zijn en de geleerde verwerpt

elke andere menselijke interesse die niet met het verlangen naar kennis zou stroken. De mens die de taak van de wetenschap op zich heeft genomen, heeft de lotsbekommernis van de mens om te leven veranderd in een bekommernis de waarheid te ontdekken. Hij stapt van de totaliteit over op een gedeelte ervan en de dienst aan dit gedeelte vereist dan dat de andere gedeelten van geen tel meer zijn. De wetenschap is een functie die zich pas ontwikkeld heeft nadat ze de plaats had ingenomen van een lotsbestemming die eigenlijk veeleer door haar moest worden *gediend*. Want toen zij nog in dienst van die totale lotsbestemming stond, was zij tot niets in staat.

Het is paradoxaal dat een functie pas kon worden vervuld wanneer zij zich voor een vrij, autonoom doeleinde uitgaaf.⁴

De gehele kennis die de mens ter beschikking staat, is schatplichtig aan dit soort bedrog. Maar als het waar is dat het gebied van de menselijke kennis er op die manier op is vooruitgegaan, dan komt dit evenwel een bestaan ten goede dat verzeekt is*.

IV. DE MENS VAN DE FICTIE

526

De functie die men de kunst toeschrijft, is dubbelzinniger. De schrijver of de kunstenaar lijken zich niet altijd bij de verloochening van het bestaan te hebben neergelegd en hun afzweren is moeilijker aan het licht te brengen dan dat van de wetenschapsmens. Wat kunst of literatuur tot uitdrukking brengen heeft niets gemeen met dat soort stompzinnigheid dat geleerde wetten eigen is; in tegenstelling tot een methodisch naar voren gebrachte werkelijkheid, lijken de duistere figuren die zij uitdenken enkel nog aanstootgevende verlokkingen. Maar wat betekenen die geschilderde en geschreven fantomen? Worden zij door kunst en literatuur dan in het leven geroepen, opdat de wereld, waarin wij 's ochtends ontwaken, het er iets minder lastig mee zou hebben dat onze lege levens erin rondspoken? In de beelden van de fantasie is alles *vals*. En alles is er vals door een leugen die geen aarzeling en geen schaamte meer kent. De twee wezenlijke elementen van het leven werden daardoor meedogenloos van elkaar losgekoppeld. De waarheid waar de wetenschap achter aanzit, is enkel waar op voorwaarde dat ze van geen betekenis meer is en niets heeft nog betekenis, tenzij het fictie is.

De dienaars van de wetenschap hebben de menselijke lotsbestemming buiten de wereld van de waarheid gesloten en de dienaars van de kunst hebben ervan afgezien om van de schijn gestalten, waartoe een angstige lotsbestemming hen dwong, een ware wereld te maken. Maar zo gemakkelijk ontsnapt men nog niet aan de noodzaak om tot een reëel en niet tot een fictief leven te komen. De dienaars van de kunst mogen er dan nog genoeg mee nemen dat hun eigen creaties maar een vluchtig schaduwleven kennen, daarom wordt ook van hen niet minder verwacht dat zij zich als levenden in het rijk van het reële, van het geld en de sociale rang inlijven. Hun leven kan dus nooit anders dan mank lopen. Vaak denken ze dat ze door hun eigen fictieve gestalten

* Daaruit volgt niet dat de wetenschap moet worden verworpen... Enkel haar *geestelijke* ravages zijn bekritiseerd, maar het is niet onmogelijk ertegenin te gaan. Voor wat de sociologie betreft, is het zelfs in naam van het kennisprincipe noodzakelijk ertegenin te gaan (cf. hierboven [Batailles eigen voetnoot bij de titel van dit essay]).

obsessieel in bezit zijn genomen; maar wat niet echt bestaat, kan niets in bezit nemen : ze zijn alleen door hun carrière bezeten. Romantiek installeert zich op de plaats waar vroeger de goden van buitenaf het ongelukkig lot van de dichter op zich namen; dit helpt hem echter hoegenaamd nog niet van het mank lopen af: van zijn ongeluk heeft hij enkel een nieuwe vorm van carrière kunnen maken en de leugens van diegenen die hij niet heeft gedood, heeft hij er op die manier enkel maar pijnlijker door gemaakt.

527

V. DE FICTIE IN DIENST VAN DE ACTIE

De hypocrisie waarmee de carrière en - meer algemeen - het *ik* van een kunstenaar of van een schrijver gepaard gaan, zet ertoe aan om de ficties in dienst te stellen van een meer solide realiteit. Wanneer kunst en literatuur inderdaad geen wereld vormen die aan zichzelf genoeg heeft, kunnen ze zich nog ondergeschikt maken aan de reële wereld en bijdragen tot de roem van een kerk of een staat, ofwel - als dit soort wereld verdeeld zou zijn - bijdragen tot religieuze of politieke propaganda en actie. In dat geval verworpen ze echter tot een puur ornament of een louter dienstbetoon. Worden nu de instituties waaraan de kunst haar diensten verleent ook zelf door een tegenstrijdige lotsbestemming bewogen en gedreven, dan zou die kunst daarin nog een kans kunnen zien zich in dienst te stellen van het fundamentele bestaan en het zodoende tot uitdrukking te brengen; waar het evenwel om organisaties gaat waarvan de belangen vervlochten zijn met occasionele toestanden of particuliere groepen, vermengt de kunst dit fundamentele bestaan met partijdige actie, iets wat zelfs partijmensen soms voor de borst kan stuiten.

In de meeste gevallen kan de menselijke lotsbestemming enkel in de fictie worden beleefd. Toch lijdt de mens van de fictie eronder niet zelf in staat te zijn het lot dat hij beschrijft tot vervulling te brengen; hij lijdt eronder dat hij enkel in zijn carrière aan de fictie kan ontsnappen. Hij poogt dan de fantomen die hem achterna zitten, ingang te doen vinden in de realiteit. Maar zodra zij tot die wereld behoren die door actie wordt waargemaakt, zodra de auteur hen in verband brengt met een of andere particuliere waarheid, verliezen ze het privilege dat zij hadden om het menselijk bestaan ten volle te vervullen: ze zijn dan niets meer dan saaie schaduwgestalten van een fragmentaire wereld.

VI. DE MENS VAN DE ACTIE

Indien de waarheid die de wetenschap aan het licht brengt, van menselijke betekenis ontdaan is, indien alleen *de ficties van de geest* volledig beantwoorden aan de eigenaardige wil van de mens, dan vraagt de vervulling van die wil erom dat de ficties *waar* worden *gemaakt*. Wie door een behoefte om te creëren in bezit is genomen, ervaart niets anders dan de behoefte om mens te zijn. Hij verloochent die behoefte echter, wanneer hij niets wil creëren dat meer is dan fantasieën en leugens. Enkel dan blijft hij viriel, wanneer hij poogt de realiteit te doen overeenstemmen met wat hij denkt : elke

kracht in hem schreeuwt erom de mislukte wereld waarin hij terecht is gekomen, aan de grillen van zijn droom te onderwerpen.

Meestal echter dient deze noodzaak zich slechts in duistere vorm aan. Het lijkt vruchteloos alleen wetenschappelijk over de werkelijkheid te reflecteren én het lijkt vruchteloos daar in de fictie aan te willen ontsnappen. Om de wereld te veranderen, dit wil zeggen om hem aan de droom gelijk te maken, dient alleen de actie zich aan. "Doen" klinkt het in de oren, met het geschal van de trompetten van Jericho. Geen bevel is krachtiger en doeltreffender, en wie het hoort moet noodzakelijk, onvoorwaardelijk en zonder uitstel tot actie overgaan. Maar wie van die actie verlangt dat ze zijn bezieling en zijn wil in werkelijkheid omzet, krijgt al gauw bizarre antwoorden. De nieuwkomer leert dan ook dat de wil tot doeltreffende actie zich in laatste instantie tot saaie dromen laat inkrimpen. En hij aanvaardt dit : zo leert hij langzaam dat de actie hem slechts het profijt oplevert iets gedaan te hebben. Hij dacht de wereld naar de maat van zijn dromen te veranderen en hij heeft enkel zijn droom veranderd naar de maat van de meest povere realiteit : hij slaagt er enkel in de wil die hem voortdreef te doen verstikken — meer bepaald de wil *om iets te kunnen* DOEN.

528

VII. DE DOOR DE WERELD VERANDERDE ACTIE, DIE NIET IN STAAT IS DE WERELD TE VERANDEREN

De eerste verloochening die de actie vraagt van diegene die ertoe wil overgaan, is dat hij zijn droom tot wetenschappelijk voorgeschreven proporties reduceert. Het streven om aan de menselijke lotsbestemming een ander terrein toe te wijzen dan dat van de fictie wordt door de theoretici van de politiek argwanend bekeken. Alleen bij extremistische partijen, die in de praktijk van hun militanten eisen dat ze hun leven op het spel zetten, kan men dit streven niet uit de weg gaan. Toch wordt de lotsbestemming van een mens niet enkel en alleen reëel doordat hij gaat vechten. Zijn lotsbestemming moet ook nog samenvallen met het lot van de krachten in wier rangen hij de dood gaat tarten. En omdat de politieke theoretici de beschikking over die lotsbestemming hebben, zullen ze die reduceren tot een evenredig verdeeld, algemeen welzijn. De taal van de actie aanvaardt dan ook maar één formule, meer bepaald die welke conform is aan de rationele principes van de wetenschap en haar ver van het menselijk leven afhoudt. Niemand denkt eraan dat een politieke actie zich zou kunnen definiëren en profileren in de gepersonaliseerde gestalte van legendarische helden. De rechtvaardige verdeling van materiële en culturele goederen beantwoordt enkel aan een obsessioneel streven om alles uit de weg te gaan wat kan lijken op een menselijk gezicht of op wat het uitdrukt aan heftig verlangen en gelukkige, uitdagende confrontatie met de dood. Voor die politieke theoretici is het zonder meer verwerpelijk zich tot een strijdende menigte te richten als tot een massa helden die reeds aan het sterven is. Zij richten zich dan ook nog in een zakelijk belangenjargon tot degenen die in zekere zin al het bloed uit hun eigen wonden voelen vloeien.⁵

529

De mensen van de actie volgen of dienen *wat bestaat*. In het geval hun actie een revolutie is, volgen zij nog *wat bestaat*, zelfs indien zij zich laten afmaken om wat bestaat

te vernietigen.⁶ De menselijke lotsbestemming heeft inderdaad van hen bezit genomen wanneer zij aan het vernielen slaan; en die bestemming ontsnapt hen weer, zodra zij alleen nog een wil kennen om hun gezichtsloze wereld terug in orde te brengen. Nauwelijks is de vernieling achter de rug, of zij gaan als de anderen opnieuw op zoek naar het profijt van wat ze vernield hebben, en zo begint men alles opnieuw op te bouwen. De dromen die door wetenschap en rede tot lege formules zijn herleid, dit soort amorfe dromen, houden dan vanzelf op nog iets meer te zijn dan het stof dat is opgewaaid in het voorbijgaan van de ACTIE. De mensen van de actie zijn dan zelf verknecht en al wie niet gebogen gaat onder de noodzaak anderen van dienst te zijn, wordt dan door hen gebroken - de mensen van de actie geven zich dan blind over aan de eerste de beste wind die hen meevoert en die door hun onmachtig gedoe nog versterkt wordt.⁷

VIII. HET UITEENGEVALLEN BESTAAN

Het bestaan dat op die manier in drie stukken is gebroken, heeft opgehouden het *bestaan* te zijn : het is enkel nog kunst, wetenschap en politiek. Daar waar vroeger een wilde eenvoud de mensen deed heersen, zijn er nu enkel nog geleerden, politici en kunstenaars. Het verloochenen van het bestaan in ruil voor loutere functionaliteit is de onderliggende voorwaarde voor elk van de drie. Sommige geleerden koesteren ook een artistieke of politieke bekommernis; politici en kunstenaars kunnen ook over de muur van hun eigen terrein heen kijken : telkens tellen zij slechts verziekte toestanden bij elkaar op, die daarom als som nog geen gezonde mens opleveren. Een bestaanstotaliteit heeft weinig uitstaans met het bijeenbrengen van capaciteiten en wetenswaardigheden. Zij laat zich evenmin als een levend lichaam in stukken snijden. Het leven is de viriele eenheid van de elementen waaruit het bestaan. Het leven kent de eenvoud van een bijlslag.

LX. HET VOLLE BESTAAN EN HET BEELD VAN DE GELIEFDE

Het eenvoudige en krachtige bestaan, dat door de functionele slaafsheid nog niet is vernietigd, is enkel mogelijk voor zover het zich niet langer onderwerpt aan een of ander specifiek project zoals ageren, schilderen of meten : dit soort krachtig bestaan hangt van het *beeld van de lotsbestemming* af, van de verleidelijke en gevaarlijke mythe waarmee het zich in stilte solidair voelt. Een menselijk wezen is uit elkaar gevallen wanneer het zich *wijdt* aan nuttig werk, d.i. aan werk dat niet volledig zijn betekenis in zich draagt⁸ : enkel nog door verleiding kan een mens de volheid van het totale bestaan vinden. De viriliteit is niets minder dan een uiting van dit principe : wanneer een mens de kracht heeft verloren om te reageren op het beeld van een begeerlijk naakt, beseft hij dat hij zijn viriele integriteit verloren heeft. En zoals viriliteit gepaard gaat met de aantrekkingskracht van een naakt lichaam, zo ook gaat het volle bestaan gepaard met alle beelden die uit hoop en ontzetting worden geboren. In deze ontbonden wereld

is de GELIEFDE de enige macht geworden die nog de kracht heeft bewaard om ons terug bij de warmte van het leven te brengen. Indien de wereld niet onophoudelijk werd doorzinderd door koortsige, jachtige bewegingen van naar elkaar op zoek zijnde wezens, indien zij niet van gedaante werd veranderd door het gezicht "dat pijn doet als het er niet is", dan zou het zijn alsof die wereld zich voor iets irreëls uitgaf tegenover hen die zij heeft doen geboren worden: het menselijk bestaan zou er dan enkel nog aanwezig zijn als een soort herinnering of als een film over "primitieve" landen. Al moet hier met een zeker geïrriteerd gevoel uitzondering worden gemaakt voor de fictie.⁹ Wat een wezen in de grond van zichzelf bezit aan verlorenheid en aan tragiek, dit verblindende wonder is nergens nog te vinden, tenzij op een bed. Weliswaar worden deze kamers ook ingenomen door de zelfvoldane kleinigheden en de versplinterde zorgen¹⁰ van de huidige wereld: maar in die haast onbegrensde, mentale leegte blijven de vergrendelde kamers niet minder zovele eilandjes waar de gestalten van het leven opnieuw vorm krijgen.

X. HET BEDRIEGLIJK KARAKTER VAN DE GELIEFDE

Het allereerste beeld van de liefste is dat van een broze schittering. Zij verlicht wie haar met zijn ogen volgt en doet hem tegelijk huiveren. Geeft hij aan zijn normale bezigheden de voorrang, dan gaat hij haar uit de weg en glimlacht om haar kinderlijke opwindung. Een "ernstig" geworden man denkt gemakkelijk dat het bestaan ergens anders te vinden is dan in het antwoord dat die prikkeling van hem eist. Toch moet zelfs een minder gewichtig man die zich in vuur en vlam laat zetten door die beangstigende verleiding, het bedrieglijk karakter van zo'n beeld erkennen.

Want alleen al door gewoon verder te leven, spreekt men dit beeld tegen. Eten, slapen, praten, ontdoen het van zijn betekenis. Wanneer een man een vrouw ontmoet en wanneer het hem zonneklaar is dat zijn lotsbestemming vóór hem staat, staat alles wat hem dan als een stilzwijgende tragedie overweldigt haaks op het noodzakelijke komen en gaan van deze vrouw. Het beeld waarin de lotsbestemming een ogenblik levend is geworden, wordt vooruitgeworpen in een wereld die vreemd is aan ons dagelijkse doen en laten. Wordt een man aangetrokken tot een vrouw als tot zijn vlees geworden menselijke lot, dan maakt zij geen deel meer uit van een wereld waarin het geld het voor het zeggen heeft. Haar zachtheid ontsnapt aan de reële wereld; zij gaat eraan voorbij zonder zich er net zo min als in een droom te laten in opsluiten. Wie bezeten zou raken van het verlangen haar te onderwerpen, roept stormen van ellende op zich af. Haar realiteit is zo twijfelachtig als een gloed die lichtjes opflakkert maar die door het duister van de nacht geweldig wordt.

531

XI. DE WARE WERELD DER GELIEFDEN

Toch is die eerste twijfelachtige verschijning, waarbij twee geliefden elkaar in de nacht van hun noodlot vinden, niet van dezelfde aard als de illusies uit theater of literatuur.

Want theater en literatuur zijn niet op eigen houtje in staat *een wereld* te creëren *waar wezens elkaar werkelijk vinden*. De meest verscheurende beelden van de kunst hebben nooit meer dan een vluchtige band gecreëerd tussen hen die erdoor werden geraakt. Wanneer geliefden elkaar op die plaats ontmoeten, moeten ze het maar voor lief nemen hun ervaringen niet op directe wijze te communiceren maar die te uiten in frasen vol vergelijkingen en analyses, terwijl minnaars zich daarentegen één voelen in de meest diepe stilte, waarbij elke brandend passionele beweging hen tot extase kan brengen. Het zou ijdel zijn te beweren dat een dergelijk ontvlamd samenzijn geen reële wereld is: het is de wereld waar de geliefden elkaar terugvinden zoals ze ooit aan elkaar verschenen op het ogenblik dat ze elk de ontroerende gestalte van eikaars noodlot hadden aangenomen. Zo maakt de storm van de liefde waar wat de eerste dag nog slechts een illusie was.

Wat dus uit de weg wordt geruimd wanneer twee geliefden zich lichamelijk verenigen, is dit soort hindernis waar zowel de fragmentaire activiteiten¹¹, die van elkaar geen weet hebben, als de ontwetende actie van de droom stuk op lopen. De tot in de omhelzing nagejaagde schaduwgestalten brengen hen niet minder in verrukking dan de ver verwijderde creaturen uit de legenden. Het verschijnen van een vrouw lijkt - plots — tot de verwarde wereld van de droom te behoren; het bezit ervan werpt echter
 532 de naakte droomgestalte, die in de lusten wegzinkt, terug in de strikt reële wereld van een kamer.

De gelukkige daad is de "zuster van de droom", op het bed zelfwaar het geheim van het leven voor de kennis wordt onthuld. En de kennis is de verrukte ontdekking van de menselijke lotsbestemming, een ontdekking die plaatsgrijpt in een ruimte waar de wetenschap - zoals ook de kunst of de praktische actie - niet meer in staat is een fragmentaire betekenis aan het bestaan te geven*.

XII. BUNDELS VAN TOEVALLIGHEDEN

Het verzaken aan de droom en ook het praktische willen van de actiemens zijn dus niet de enige middelen om tot bij de reële wereld te geraken. De wereld van de geliefden is niet minder «-^dan die van de politiek. Zij slorpt zelfs de totaliteit van het bestaan op, wat de politiek niet vermag. Zij heeft niet de kenmerken van de gefragmenteerde en lege wereld van de praktische actie, maar de kenmerken van het *menselijk leven* vóór het tot dienstbaarheid wordt gereduceerd: zoals het leven, vormt ook de wereld van de geliefden zich uit een *bundeling van toevalligheden die het verwachte antwoord geven op een wil om begerig en machtig te zijn*."

Toch heeft de beschrijving van de "wereld der geliefden" in deze tekst enkel een demonstratieve betekenis. Deze wereld vormt, binnen het leven van vandaag, één van de zeldzame mogelijkheden, en wanneer zij zich realiseert, is zij veel minder veraf van de totaliteit van het bestaan dan de werelden van kunst, politiek of wetenschap. Toch brengt die wereld van de geliefden het menselijk bestaan nog niet tot vervulling. Het zou in ieder geval een vergissing zijn die wereld als een elementaire vorm van samenleving te beschouwen. Dat het koppel aan de basis van het sociale feit zou liggen, is een opvatting die men om blijkbaar doorslaggevende redenen heeft moeten opgeven.

Wat de geliefde tot een uitvetkorene maakt— terwijl de mogelijkheid van een andere, puur logische keuze ons doet huiveren — is in feite te herleiden tot een *bundeling van toevalligheden*. Een eenvoudige samenloop van omstandigheden beslist over de ontmoeting en stelt de vrouwelijke gestalte van het noodlot samen, waarmee een man zich soms tot stervens toe verbonden voelt. Wat die gestalte voor hem betekent, hangt af van eisen die zich sinds lang aan hem opdringen en die zo moeilijk te voldoen zijn, dat het wel lijkt alsof ze de geliefde de kleuren van een hoogste kanskaart geven. Wanneer een combinatie van kaarten in het spel komt, heeft die het lot van de inzet in handen : op dezelfde wijze als een zeldzame kaartenverdeling bij een spel, beschikt ook — bij een onverhoopte ontmoeting — de vrouw over het bestaan. Maar ook de mooiste combinatie betekent maar iets, wanneer die in de gegeven omstandigheden maakt dat men het speelgeld kan bemachtigen. De slag die wint, is maar een willekeurige combinatie : de winsthonger en de winst maken hem reëel. Alleen de *gevolgen* geven die bundels toevalligheden een waar karakter; die zouden zonder betekenis blijven indien de menselijke grilligheid ze niet had uitgekozen. Zou men de vrouw niet willen bezitten en zou men de suggestie die in haar verschijning stak niet waar willen maken, dan zou een ontmoeting met haar enkel een kwestie van esthetisch gevoel zijn. Zodra ze echter veroverd - of verloren - is, houdt het vluchtige beeld van het noodlot op een toevallige figuur te zijn, om een realiteit te worden waarin het lot zich kristalliseert.

533

Een "begerige en machtige wil om te zijn" is dus de voorwaarde voor de waarheid; het *geïsoleerde individu* bezit echter nooit de macht om op zijn eentje een wereld te creëren (hij neigt daar pas toe wanneer een overmacht aan krachten van hem een *gealiëneerde*, een gek maken) : daarom is het feit dat de wil van verschillende mensen onderling 'klikt' niet minder noodzakelijk voor het ontstaan van menselijke werelden dan het 'klikken' van toevalscombinaties onder elkaar. Zoals bij kaartspelers creëert ook bij geliefden enkel hun eensgezindheid de levende werkelijkheid van hun nog ongevormde verwantschap (en mocht de eensgezindheid ontbreken, dan is het ongeluk, waarin de liefde reëel blijft, toch nog altijd het gevolg van een eerste verstandhouding). De eensgezindheid van twee of van enkelen vindt overigens altijd aansluiting bij een algemeen gedeelde overtuiging, waarin de reeds vermelde vormen van samenzijn al hun betekenis hebben gekregen. Die betekenis van de liefde is vastgelegd in de legenden die voor ons allen het lot van geliefden illustreren.

Deze "begerige wil om te zijn" is weliswaar *gemeenschappelijk*, maar daarom hoegenaamd nog niet gelijk aan een wil die bevrijdend zou zijn of bemiddelend tussenbeide zou komen. Die wil is als een blinde durf tegenover de dood en moet zich, naar het voorbeeld van iemand die zich in een moordend vuurgevecht werpt, grotendeels op het *toeval* verlaten. Enkel een *gewaagde* beweging weet antwoord te geven op wat een duistere passie van ons eist wanneer toevallig ergens "bundels van toeval" opduiken. Een mooi spel heeft maar betekenis wanneer de kaarten opgeklopt, door-eengeschud en niet vooraf doorgestoken zijn, wat vals spelen zou betekenen. Onwetend over het spel van zijn medespelers, moet de beslissing van de speler zelf *gewaagd* zijn. De geheime kracht van de *geliefden* en de betekenis van hun samengaan kunnen al evenmin het resultaat zijn van beslissingen of van bij voorbaat afgesproken intenties. Weliswaar is de wereld van de geliefden, zelfs tot voorbij prostitutie en huwelijk, nog

534

meer aan het vals spelen uitgeleverd dan dit bij het spel zelf het geval is. Tussen een argeloze ontmoeting zonder enige bijgedachte en een onbeschaamd gekokketeer dat zonder verpinken naar kunstgrepen en listen grijpt, kan men geen nauwkeurige grens trekken maar wel een waaier van nuances onderscheiden. Toch schuilt enkel in een naïeve onwetendheid het vermogen om de miraculeuze wereld in te palmen waar geliefden elkaar vinden.¹³

Toeval en kans wedijveren met teleologie en middel-doel-logica over wie van beide het in het leven voor het zeggen heeft en sleuren zo het leven met zich mee of overvallen het met een goddelijke uitbundigheid. Sinds lang is het intellect ermee opgehouden te denken dat het universum door een vooruitziende rede bestuurd wordt. In zoverre het bestaan zichzelf weerspiegeld ziet in een sterrenhemel of in de dood, neemt het voor zichzelf aan dat het ter beschikking van het toeval staat.¹⁴ Het herkent zich in zijn eigen overdadigheid, die gemaakt is naar het beeld van een universum dat niet door de smet van verdienste of intentie is aangetast.

XIII. DE LOTSBESTEMMING EN DE MYTHE

Wanneer men denkt aan een massa die zich van dit "huiveringwekkende" rijk van het toeval afwendt, is het onmogelijk niet meteen langdurig door angst te worden overvallen. Deze massa smeekt in feite om een goed *verzekerde leven*, dat alleen nog van berekeningen en op eigen maat gesneden beslissingen afhangt. Wie de smaak verliest om - zoals geliefden en gokkers - brandend doorheen "de vlammen van hoop en afgrijzen" te gaan, ontgaat het hoe het is een leven te leiden "dat zich alleen met de dood nog meet". De menselijke lotsbestemming wil dat het grillige toeval de boven- toon aangeeft: wat de rede voor de rijke wildgroei aan toeval in de plaats stelt, is geen levensavontuur meer, maar een lege en keurige oplossing voor de lasten van het bestaan. Daden, met het oog op een of ander rationeel doel gesteld, zijn niet meer dan slaafse antwoorden op de dwang van de noodzaak. Enkel en alleen daden die de verleidelijke beelden van het gelukkig toeval najagen, beantwoorden aan de behoefte om als een vlam te leven. Want het is menselijk te branden en zich tot zelfmoord toe aan een baccarat-tafel op te vreten¹⁵: zelfs een kaart die het goede of het slechte fortuin laat zien, verwijst niet enkel naar het geld dat men er al dan niet door wint, maar bezit ook de kracht het menselijk noodlot te duiden (zo betekent schoppenvrouw soms de dood). Onmenselijk is het daarentegen om het bestaan prijs te geven aan de ketens van daad en nut. Deels gaat de menselijke beschikbaarheid onvermijdelijk uit naar het lijden waarvan men zich dient te bevrijden, zoals honger, koude en sociale dwang. Wat daarentegen ontsnapt aan de dienstbaarheid - dit is het leven - wordt gespeeld, dit wil zeggen plaatst zich onder de toevalligheden die het tegenkomt.

535

Het leven wordt gespeeld: het project van de lotsbestemming wordt werkelijk. Wat tot dan toe nog de gestalte van een droom was, wordt mythe. En de *levende* mythe, die door het stoffig intellect enkel voor *dood* gehouden wordt en als het treffend bewijs voor onwetendheid geldt, deze leugen-mythe geeft gestalte aan de lotsbestemming en

wordt het *zijn*. Niet het zijn dat door de rationele filosofie verdraaid wordt doordat zij er het attribuut van onveranderlijkheid aan toeschrijft. Maar het zijn dat in een voornaam en in een familienaam ter sprake komt; ook het dubbele zijn dat zich verliest in eindeloze omhelzingen; tenslotte het zijn van een stad "die foltert, onthoofd en oorlog voert"...

Voor wie kunst, wetenschap of politiek geen voldoening kunnen schenken, blijft nog de *mythe* beschikbaar.¹⁶ Hoewel de liefde een wereld op zich vormt, laat ze toch onaangeroerd wat haar omringt. De liefdeservaring doet zelfs de luciditeit en het lijden groeien : zij voedt het onbehagen en het afmattend gevoel van leegte dat het contact met de ontbonden samenleving haar geeft. Wie door elke beproeving gebroken is, krijgt alleen nog in de mythe het beeld aangereikt van een volheid die over de hele verzamelde gemeenschap is uitgespreid. Alleen de mythe dringt binnen in de lichamen van hen die ze aan zich bindt en van wie ze eenzelfde verwachting vraagt. Zij is de versnelde pas van elke dans; zij jaagt het bestaan "naar zijn kookpunt" : zij verleent het bestaan de tragische emotie die zijn sacrale intimiteit toegankelijk maakt. Want de mythe is niet alleen de goddelijke gestalte van het lot, en de wereld niet enkel de ruimte waarin die gestalte zich beweegt : de mythe kan niet worden gescheiden van de gemeenschap wiens zaak zij is en die op rituele wijze van haar heerschappij bezit neemt. Het zou fictie zijn indien de *eensgezindheid*, die een *volk* in de onstuimigheid van zijn feesten aan de dag legt, niet juist zijn vitale menselijke realiteit uitmaakte. De mythe is misschien een fabel, maar wanneer men een volk ziet dat haar danst en haar in daden omzet, dan stelt die fabel zich tegenover de fictie en vormt zij de levende *waarheid* van dit volk. Een gemeenschap die niet het rituele bezit van haar mythen in vervulling brengt, bezit nog slechts een waarheid die aan haar ondergang toe is : een gemeenschap is maar levend in de mate haar wil om te zijn bezieling geeft aan het geheel van mythische toevalligheden die haar intieme bestaan uitmaken. Een mythe kan dus niet gelijkgesteld worden met de verspreide fragmenten van een uiteengevallen geheel. Zij is onlosmakelijk verbonden met het *totale* bestaan waarvan zij de gevoelige uitdrukking is.

536

De mythe die op rituele wijze beleefd wordt, onthult niets minder dan het waarachtige zijn: daarin treedt het leven niet minder huiveringwekkend of mooi aan het licht dan in de *geliefde vrouw* die naakt op het bed ligt. Het schemerduister van de sacrale plaats, die een reële aanwezigheid omvat, is beklemmender dan bij een kamer waarin geliefden zich opsluiten; een laboratoriumkennis staat niet minder veraf van wat zich in een sacraal oord te kennen geeft, als van wat zich in een slaapkamer te kennen geeft. Binnenin het sacrale oord confronteert het menselijke bestaan zich met de gestalte van het lot dat door de grillen van het *toeval*'s vastgelegd : de *wetmatigheden* die de wetenschap vastlegt, staan recht tegenover het spel van de fantasie dat het leven vormt. Dit spel staat veraf van de wetenschap en valt samen met de vervoering die kunstuitingen voortbrengt. Terwijl de kunst de ultieme werkelijkheid en het superieur karakter erkent van die echte wereld die de mensen in bedwang houdt, dringt de mythe in het menselijke bestaan binnen als een kracht die eist dat de *inferieure* realiteit zich aan haar heerschappij onderwerpt.

XIV. DE LEERLING-TOVENAAR

Het is waar dat voor een leven dat zich overgeeft aan de ene ontgoochelende illusie na de andere, zo'n terugkeer naar het oude menselijke huis misschien nog het meest verontrustende moment is. Voor zover een enkele stap het naderbij brengt, blijkt dit oude huis van de mythe niet minder verlaten te zijn dan het "pittoreske" puin van tempels. Want de expressie die een mythe ons van de bestaanstotaliteit biedt, is niet het resultaat van een actuele ervaring. Enkel het verleden of de beschaving van "onderontwikkelden" hebben de kennis - maar niet het bezit - mogelijk gemaakt van een wereld die inmiddels ontoegankelijk lijkt. Het zou kunnen dat het totale bestaan voor ons nog slechts een simpele droom is die door historische beschrijvingen en geheime passies van ons gevoed wordt. De mensen van nu zouden enkel in contact kunnen komen met een puinhoop die alleen nog de brokstukken van het leven toont. Voor een luciditeit die oor heeft naar de nood om te leven krijgt deze bekende waarheid evenwel al vlug een gunstige klank. In elk geval moet zo'n ervaring een eerste keer altijd mogen mislukken, vooraleer degene die haar loochent recht zou hebben op de *slaap* die deze loochening hem verzekert. De methodische beschrijving van de beoogde ervaring duidt er overigens op dat zij enkel om haalbare omstandigheden vraagt.¹⁷ Allereerst stoot de "leerling-tovenaar" op dezelfde vereisten die hij ook op de moeilijke weg van de kunst zou zijn tegengekomen. De onbetrouwbare fictie-gestalten sluiten niet minder elke vorm van vooropgestelde doelstelling uit dan de schrale figuren van de mythe. Alleen zijn de vereisten bij het uitvinden van mythen veel strenger. Zij verwijzen niet, zoals een oppervlakkige opvatting zou willen, naar duistere vermogens als collectieve inventiviteit. Maar zij zouden ook die gestalten als waardeloos moeten verwerpen, waaruit niet — met een typisch *sacrale* gestrengheid — elke opzettelijke bewerking zou zijn verwijderd. Over de gehele lijn dient de "leerling tovenaar" zich overigens op het niveau te houden van die gestrengheid (in de veronderstelling dat die al niet met zijn meest intieme drijfveer overeenstemt). In het domein waarin hij zich begeeft, heeft de vreemde benaderingswijze waaraan hij zich waagt, niet minder een geheim nodig dan een erotische overdracht die nodig heeft (de totaalwereld van de mythe, de wereld van het *zijn*, is van de *gedissocieerde* wereld gescheiden door dezelfde grenzen die het sacrale van het profane scheiden). "Geheim genootschap" is de exacte term voor het sociale gegeven dat aan zijn benaderingswijze beantwoordt. Maar deze romantische uitdrukking mag niet zoals gewoonlijk worden begrepen in de zin van een "samenzwering". Het geheim betteft immers een werkelijkheid die voor het bestaan constitutief is en die verleidt, en niet een of andere actie die de staatsveiligheid in het gedrang brengt. De mythe wordt geboren in rituele daden die zich onttrekken aan de statische alledaagsheid van een samenleving in ontbinding, maar de gewelddadige dynamiek die er eigen aan is, heeft geen ander doel dan de terugkeer naar de verloren totaliteit: zelfs als het waar is dat de weerslag ervan beslissend zou zijn en het gelaat van de wereld zou veranderen (terwijl een partijgebonden actie verloren gaat in het drijfzand van woorden die elkaar tegenspreken), dan nog kan zijn politieke weerslag enkel het resultaat zijn van het bestaan zelf. Het duistere van dergelijke projecten wijst er alleen op hoe onthutsend nieuw de richting is die men op het paradoxaal moment van de wanhoop moet uitgaan.

Appendix

BRIEF AAN X.,

BELAST MET EEN CURSUS OVER HEGEL*

Parijs, 6 december 1937

Beste X.,

Ik schrijf u omdat dit mij de enige weg lijkt waarlangs wij de conversatie kunnen voortzetten, die wij al langer onder verschillende vormen met elkaar voeren. Allereerst moet ik zeggen dat uw scherpe kritiek aan mijn adres mij ertoe aanzet me met een grotere nauwkeurigheid uit te drukken.

Ik neem aan (als een aanvaardbare hypothese) dat de geschiedenis vanaf nu voltooid is (op de ontknoping ervan na)**. Toch stel ik me de zaken anders voor (ik til niet zwaar aan het onderscheid tussen het fascisme en het communisme; evenmin lijkt het me onmogelijk dat in een zeer verre toekomst alles gewoon opnieuw zou beginnen).¹

171

Als actie (het "doen") - zoals Hegel zegt - negatie is, dan rijst de vraag of de negatie van wie "niets meer te doen" heeft, verdwijnt, dan wel in een toestand van "werkloze negatie"² blijft voortbestaan : ik persoonlijk kan maar voor één mogelijkheid kiezen, aangezien ik zelf juist die "werkloze negatie" ben (ik zou geen preciezere manier kunnen bedenken om mijzelf te definiëren). Ik wil wel aannemen dat Hegel reeds op die mogelijkheid was bedacht, maar hij heeft ze op zijn minst niet gesitueerd aan het *einde* van de processen die hij beschreven heeft. Ik hou me voor dat mijn leven - of de mislukking ervan, beter nog, de open wonde die mijn leven is — op zichzelf alleen al de weerlegging van Hegels gesloten systeem vormt.

De vraag die u over mijn persoon stelt, komt erop neer of ik al dan niet te verwaarlozen ben. Die vraag heb ik me vaak gesteld, achtervolgd als ik werd door het negatieve antwoord erop. Meer nog : aangezien het beeld dat ik van mezelf heb voortdurend wisselt en ik soms, wanneer ik mijn leven met de meest in het oog springende figuren vergelijk, vergeet hoe middelmatig het mijne zou kunnen zijn, heb ik me vaak voorgehouden dat er op het hoogtepunt van het bestaan alleen nog iets zou kunnen zijn dat te verwaarlozen is : in feite zou niemand in staat zijn een hoogste punt, dat donker als de nacht is, ook maar te "erkennen".³ Enkele feiten - zoals een uitzonderlijke moeite om me te doen "erkennen" (op het eenvoudige niveau waarop

172

* Deze onafgewerkte brief werd niet opnieuw in het net overgeschreven; wel werd het kladwerk aan de bestemmeling overgemaakt.

** Misschien ten onrechte - in ieder geval ten onrechte wat betreft de twintig jaar die nog moesten volgen - stelde X. zich hierbij de nakende oplossing door de communistische revolutie voor.

de anderen "erkend" worden) - hebben me ertoe gebracht - zij het niet zonder vrolijkheid — de hypothese van een onbeduidendheid zonder appèl ernstig te nemen.

Die gedachte verontrust mij niet en ik breng ze niet in verband met enige mogelijke trots. Als ik ze echter zou aanvaarden, zonder eerst te hebben moeten vechten om niet in het niets weg te zinken, dan zou ik niets menselijks meer hebben (door ze zonder meer te aanvaarden zou ik des te meer kans maken om, naast belachelijk verwaarloosbaar, ook nog verbitterd en wraakzuchtig te worden : en dan zou mijn negatie zich moeten herpakken⁴).

Wat ik zeg, doet u denken : 'er gebeurt een ongeluk en dat is verder alles'; nu ik me zo tegenover u bevind, weet ik me niet anders te verantwoorden dan als een schreeuwend dier dat met zijn poot in een klem vastzit.

Het gaat eigenlijk niet meer om ongeluk of om leven, maar alleen om wat er van de "werkloze negativiteit" terecht komt, als daar al iets van terecht komt. Ik volg haar doorheen de verschillende vormen die zij voortbrengt, niet zozeer bij mijzelf maar bij anderen. Meestal maakt de krachteloze negatie zich een kunstwerk : deze metamorfose, waarvan de resultaten reëel zijn, beantwoordt doorgaans moeilijk aan de situatie die ons door de voltooiing van de geschiedenis (of door de idee van die voltooiing) zou zijn nagelaten. Een kunstwerk antwoordt immers ontwijkend⁵ of, in de mate dat zijn antwoord zich doorzet, beantwoordt het aan geen enkele bijzondere situatie meer; het beantwoordt nog het minst aan de situatie van een ultiem einde wanneer ontwijken niet meer mogelijk is (wanneer *het uur van de waarheid* slaat). Wat mij betreft, is de negatie, die de mijne is, er pas mee opgehouden effectief werkzaam te zijn, zodra er niets meer te doen viel : het is de negatie van iemand die niets meer te doen heeft en niet de negatie van iemand die het er liever bij houdt enkel nog te spreken.⁶ De negatie die zich van de actie afkeert, uit zich volgens mij onbetwistbaar in een kunstwerk : dit is geen geringe aanwijzing dat er voor mij nog wel degelijk iets mogelijk is. Het wijst er namelijk op dat de negatie geobjectiveerd kan worden. Dat is overigens geen exclusieve eigenschap van de kunst : beter nog dan een tragedie of een schilderij, maakt de religie van de negatie een voorwerp van aanschouwing. Op het moment echter dat de negatie als stimulus voor grote vitale reacties in het spel van het bestaan binnentrekt, wordt zij nochtans noch in de kunst noch in de gevoelselementen van de religie "als dusdanig erkend". De negatie wordt er integendeel binnengebracht in een proces dat haar tegelijk annuleert⁷ (hier is de interpretatie van de feiten door een socioloog als Mauss voor mij van groot belang geweest). Er is dus een fundamenteel verschil tussen de objectivering van de negatie zoals het verleden die gekend heeft en de objectivering ervan zoals die *op het einde* nog mogelijk blijft. De mens van de "werkloze negatie", die in het kunstwerk geen antwoord vindt op de vraag wie hij zelf is, kan in feite enkel nog de mens van de "*erkende* negatie" worden.⁸ Hij heeft begrepen dat zijn behoefte om iets te doen niets meer heeft dat nog zou kunnen worden gedaan. Maar omdat die behoefte niet onbeperkt om de tuin kan worden geleid door de illusies van de kunst, wordt zij dan toch op een of andere dag erkend als wat ze is : als een van elke inhoud ontdane negativiteit. Dan nog is het verleidelijk om die negatie te verwerpen als zonde, een oplossing die zo handig is gebleken, dat men niet tot de finale crisis van de geschiedenis heeft gewacht om ze toe te passen. Omdat deze weg al eens eerder is bewandeld, zijn de mogelijke effecten ervan reeds bij voorbaat uitgeput : op de mens

van het "werkloze negatieve" heeft dit nagenoeg geen effect meer : voor zover hij het gevolg is van wat hem is voorafgegaan, is het gevoel van zonde in hem krachteloos geworden. Hij staat voor zijn eigen negatie als voor een muur. Hoe onbehaaglijk hij er zich ook bij mag voelen, hij beseft dat er desondanks geen ontkomen meer aan is, omdat de negatie geen uitweg meer heeft.⁹

Het afgrijzen dat hij voelde toen hij werd geconfronteerd met de negatie bij zichzelf, laat zich hier echter niet minder in bevrediging omsmeden dan toen hij er bij een kunstwerk mee werd geconfronteerd (zonder nog de religie te vermelden). Want juist in de noodzaak iets te doen, heeft hij ook hier de negatie erkend en deze erkenning legt het verband met een inzicht dat de negatie de algehele gesteldheid van het menselijk bestaan uitmaakt. Verre van op dit ingeslagen pad halt te houden, vindt hij totale bevrediging in het feit een mens van de "erkende negatie" te worden en zal hij van dan af niet meer ophouden die erkenning tot het uiterste door te drijven. De wetenschap, voor zover die de menselijke negatie — in het bijzonder het linkse sacrale¹⁰ - tot object heeft, wordt zo de middenterm van wat enkel¹¹ een proces van kennisneming is. Op die manier brengt de mens de meest emotioneel geladen voorstellingen in het geding, zoals fysieke vernieling of erotische obsceniteit, datgene waar hij om lacht, waar hij fysiek opgehitst van raakt, waar hij voor vreest en om huilt; maar terwijl hij door deze voorstellingen vergiftigd wordt, ontdoet hij ze tegelijkertijd ook van het omhulsel waardoor zij tot dan aan het oog onttrokken waren en plaatst hij ze objectief in de ondanks alles onveranderlijke keten der tijden. Dan begrijpt hij dat het zijn geluk en niet zijn ongeluk is geweest in een wereld terechtgekomen te zijn waar er niets meer te doen viel; en waar hij ondanks zichzelf toe gekomen is, wordt nu ter erkenning aan anderen voorgelegd, want hij kan slechts de mens van de "erkende negatie" zijn in de mate dat hij zich als dusdanig doet erkennen. Zo vindt hij opnieuw iets om "te doen" in een wereld waarin op het vlak van actie niets meer gebeurt. En wat hij "te doen" heeft, is voldoening te geven aan dit gedeelte van zijn bestaan dat zich van het 'doen' en de arbeid bevrijd heeft : het gaat wel degelijk om wat in de vrije tijd gebeurt.

175

Ook hij stoot overigens niet minder op een weerstand dan de actie-mensen vóór hem. Niet dat die weerstand zich reeds van bij het begin zou kunnen opdringen, maar als hij niet van een misdaad een deugd maakt, maakt hij dan toch over het algemeen wel van *de misdaad de deugd*¹² (zelfs als hij de misdaad objectiveert en hem op die manier net zo vernietigend maakt als vroeger). De eerste fase van de weerstand moet eigenlijk een louter ontwijken zijn, want niemand kan weten wat deze mens wil, wanneer hij zich tegen de anderen afzet als een ziener in het land der blinden. Om zich heen treft hij dan ook enkel mensen aan die er zich aan willen onttrekken en maar liever meteen voor de kant van de blinden kiezen. Pas wanneer genoeg mensen aan die erkenning toegekomen zullen zijn, zal zij het voorwerp van een positieve weerstand kunnen worden; de blinden kunnen pas merken dat ze zich tegen iets moeten keren en het moeten buitensluiten, als dit zich in een bepaalde hoeveelheid aan hen opdringt.

Op het moment dat hij de negatie in zichzelf erkent, is het overigens voor de mens van de "erkende negatie" niet meer zo van belang wat er dan nog zal gebeuren (althans wat de precieze vorm betreft die de zaken dan zullen aannemen). Wat voor hem van tel is, is juist het feit dat hij gedoemd is te overwinnen of zich te doen gelden. Als hij niet in de beide mogelijke fasen van de strijd zegeviert, is hij zeker van zijn vernietiging.

176

Vooreerst, in de fase van de ontwijkende weerstand, waagt hij zich, alleen als hij is, aan een morele ontbinding waartegenover hij van meet af aan geen enkel verweer meer heeft (eventueel behoort hij tot degenen die nog liever doodvallen dan voor hun eigen ogen gezichtsverlies te moeten lijden). Pas in de tweede fase kan er sprake zijn van fysieke vernietiging; maar voor zover een individu een mens van de "erkende negatie" wordt, is hij in beide gevallen verloren wanneer hij het van de anderen niet kan winnen, d.i. wanneer de kracht die hij in het geding brengt, niet nog groter is dan - eerst - de kracht van het ontwijken en - later - de kracht zich tegen anderen af te zetten.¹³

Ik heb het hier over de mens van de "erkende negatie" gehad alsof het niet enkel over mij ging. Ik wil er in feite nog aan toevoegen dat ik me pas rigoureuus geïsoleerd voel voor zover ik volledig kennis heb genomen van wat mij overkomt. Maar als ik het verhaal van de uil zou willen afmaken¹⁴, moet ik ook zeggen dat de mens van de "werkloze negatie" reeds door tal van malaises vertegenwoordigd wordt en dat de erkenning van het negatieve als bestaansvoorwaarde, zij het op ongecoördineerde wijze, reeds ver gevorderd is. Wat mezelf betreft, ben ik pas aan een beschrijving van mijn bestaan toegekomen nadat het zich reeds een bepaalde houding had toegeëigend. Wanneer ik het heb over de erkenning van de "mens van de erkende negatie", heb ik het over de vereiste toestand waarin ik nu reeds verkeer: de beschrijving ervan komt pas achteraf. Het komt me voor dat Minerva de uil tot daar kan horen.

De extrapolatie¹⁵ kan maar plaatsvinden vanuit dit precieze standpunt én zij bestaat erin alles als reeds gegeven te beschouwen, aangezien dat wat nog moet komen het resultaat is van een spel van bepaalde krachten die uiteindelijk terug bij de evenwichtspositie van hun uitgangspunt terechtkomen. Hegel heeft zichzelf een extrapolatie van dezelfde orde toegestaan; sterker nog: zijn wijken voor de ultieme mogelijkheid van de negatie lijkt me moeilijker aan te nemen dan de door mij beschreven bestaansvormen waarin zij reeds gestalte heeft gekregen; die negatie heeft specifiek in mijzelf gestalte gekregen op een manier die zeer precies is en ver afstaat van de gekuiste beschrijvingen achteraf, terwijl zij op het algemenere niveau een nog vage gestalte kent. Ik voeg er deze laatste beschouwing aan toe: opdat de fenomenologie een betekenis zou hebben, is het noodzakelijk dat ook Hegel herkend wordt als haar auteur (wat misschien pas bij u op een ernstige wijze gebeurt) en het is duidelijk dat Hegel, doordat hij de rol van de mens van de "erkende negatie" niet tot het einde toe op zich heeft genomen, niets op het spel heeft gezet: hij behoorde dus in zekere zin nog tot het Tierreich.¹⁶

AANTEKENINGEN

Marc De Kesel

TWEE DOCUMENTEN VAN HET COLLEGE VOOR SOCIOLOGIE

Om toch enigszins het kader te schetsen waarin de hier vertaalde teksten van Bataille fungeren, nl. het *Collège de Sociologie* in zijn geheel, volgen hier bij wijze van inleiding twee gepubliceerde verklaringen van dit *Collège*.

De eerste tekst is de *Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie*, in juli 1937 verschenen in *Acéphale* (een door Bataille geredigeerd tijdschrift) en door nagenoeg alle voornaamste leden van het *Collège de Sociologie* ondertekend. Uit de voetnoot bij deze tekst blijkt duidelijk de (ook praktisch) centrale plaats van Bataille in dit *Collège*. De daar vermelde aanvangsdatum van het *Collège* zal niet "oktober" maar wel 20 november blijken te zijn; de lezingen zullen ook niet "wekelijks" maar om de twee weken worden gehouden. Precies een jaar later zal deze tekst, vermeerderd en enkel nog door Caillois ondertekend, als inleiding worden opgenomen in : *Pour un Collège de Sociologie*, een geheel van (naast de inleiding) drie *Collège*-teksten (respectievelijk door Bataille, Caillos en Leiris), dat in het juli-nummer van *La Nouvelle Revue Française (N.R.F.)* gepubliceerd werd.

De tweede tekst, de *Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale*, is van de hand van de drie meest actieve leden van het *Collège*, Bataille, Leiris en Caillois, en verscheen in november 1938 in drie tijdschriften tegelijk: *N.R.F.*, *Esprit* en *Volontés* naar aanleiding van het sluiten van de *Akkoorden van München* (29 september 1938), waarin Frankrijk en Engeland aanzienlijke toegevingen aan de fascistische mogendheden deden, vooral aan Duitsland. Zo mocht Duitsland de door (Sudeten-)Duitsers bewoonde randgebieden van Bohemen, Moravië en Silezië (die alle tot het toenmalige Tsjecho-Slovakije behoorden) aan zijn grondgebied toevoegen. In ruil daarvoor tekenden Hitler en Chamberlain (Engeland) een niet-aanvalspact. Politiek dacht men op die manier de oorlog van zich afgehouden en de vrede bewaard te hebben.

Wij vertalen hier de teksten zoals zij in de *Oeuvres Complètes* zijn opgenomen (OCI491-492; 538-340). Denis Hollier (LCS 104) geeft nog aan dat de tweede tekst niet alleen ondertekend maar ook gedateerd was : "Parijs, 7 oktober 1938".

1 De "geestesgemeenschap" ("communauté morale") die het *Collège de Sociologie* vormt, wil dus meer zijn dan een gangbare studiegroep, zij wil ook op een actieve manier deelnemen aan de gemeenschap die zij bestudeert. Die tweespalt tussen studie en actie zal aan het *Collège* een apart statuut geven, dat het theoretisch zal trachten te concipiëren in het begrip "communauté élective". Reeds aan het eind van zijn eerste bijdrage (20 november 1937) beklemtoont Bataille het belang dat hij aan dit concept hecht, en later zal hij er een aparte lezing aan wijden

(*Broederschappen, orden, geheime genootschappen en kerken*, 19 maart 1938).

2 Het 'sacrale' waar een 'sociologie sacrée' naar verwijst, moet in ieder geval ruimer worden opgevat dan het 'religieuze' in de gangbare betekenis van het woord : het betreft het fundament van mens en samenleving, zoals dit inderdaad onder meer in religieuze fenomenen in het spel is, maar zoals dit tegelijk ook door onze moderne (kijk op) religiositeit verdrongen wordt. Het is dit fundament dat, ondanks die verdringing, in de meest tumultueuze en gevaarlijke sociale realiteit (bv. het sociaal geweld in de jaren dertig) naar de oppervlakte dringt. Een 'sociologie sacrée' wil dus niet enkel vanuit dit verdrongen 'sacrale' fundament een nieuwe kijk bieden op mens en samenleving, zij wil tegelijk doorheen het sociale dit verdrongen fundament op het spoor komen. Een 'sociologie sacrée' kan dan ook - zo zal zeker Bataille benadrukken - niet zonder meer een wetenschap naast andere zijn, maar een weten en een denken dat de beperktheid en de ontoereikendheid van de gangbare wetenschappen bekritiseert en overstijgt. Hoe Bataille dit 'sacrale', dit verdrongen fundament in mens en samenleving concipieert, zal verderop, uit de voortgang van zijn lezingen, moeten blijken.

3 Denis Hollier (LCS 100) citeert uit de toespraken van de toenmalige eerste minister Daladier. Daags voor de conferentie van München verklaarde hij voor de radio : "Avant mon départ, je tiens à adresser, au peuple de France, mes remerciements pour son attitude pleine de courage et dignité. Je tiens à remercier surtout les Français qui ont été rappelés sous les drapeaux pour le sang froid et la résolution dont ils ont donné une nouvelle preuve [op 24 september 1938 was er tot een beperkte mobilisatie opgeroepen]". Op 4 oktober, enkele dagen na de conferentie, verklaart hij voor de Kamer : "Ce qui a rendu possible le succès, c'est la résolution dont la France a fait preuve. Il faut rendre ici à notre cher et grand pays l'hommage qui lui est dû".

4 Onder de Sudeten-Duitsers leefde inderdaad zeer sterk de wens om onder het bewind van Tsjecho-Slovakije vandaan te komen. Dit gaf de aanspraken van Hitler op dit gebied een democratische legitimatie : hij had slechts de intentie om de wil van het volk uit te voeren.

5 De vader van Lord Neville Chamberlain, die met Hitler eind september onderhandelde, was Joseph Chamberlain (1836-1914). Als Britse minister van Kolonies was deze Joseph Chamberlain leider geweest van de 'imperialistische' beweging, die een Engels wereldrijk wou stichten, hetgeen zich later ook effectief in de *Commonwealth* zou realiseren. Als minister stuurde hij generaal Kitchener naar Zuid-Afrika, waar deze op uiterst bloedige wijze de Boerenopstand neersloeg. Denis Hollier legt er de nadruk op dat deze "*selfmade man*" in menig opzicht als prototype kon dienen voor de moderne twintigste-eeuwse dictator. Niet alleen het project van een *Commonwealth* wijst daarop, maar ook "ses rêves avec l'utopie d'une union des races teutoniques dans laquelle Angleterre, Allemande et Etats-Unies se seraient entendus pour contrer les manigances franco-russes." Hollier merkt daarbij nog op : "L'intention dont relevait ce projet n'a pu qu'impressionner favorablement Hitler à l'égard du fils de son auteur" (LCS 101).

6 De Amerikaanse publieke opinie vreesde ervoor opnieuw verwickeld te raken in een Europese oorlog. Deze houding drukte haar gewicht op de nakende presidentsverkiezing. Zo citeert Hollier (LCS 102) uit een verkiezingstoespraak van Roosevelt (9 september 1938): "Inclure les Etats-Unis dans un front France-Grande-Bretagne contre Hitler est une interprétation cent pour cent fautive des chroniqueurs politiques".

7 NI. in die septembermaand 1938, wanneer de oorlog onvermijdelijk leek.

VERBANDEN TUSSEN

«SAMENLEVING», «ORGANISME», «ZIJN»

Inleidende beschouwing

We kunnen echt niet van geluk spreken : als er één lezing uit Batailles bijdragen voor het *Collège de Sociologie* is die barst van problematische passages waarvoor wij als moderne lezers minstens de wenkbrauwen fronsen, dan is het wel deze eerste bijdrage van 20 november 1937. Zij vormt in ieder geval niet de meest uitnodigende en didactisch verhelderende toegangsweg tot de sociopolitieke gedachtengang van deze denker. Vooreerst vallen wij binnen midden in een aantal discussiepunten en hete hangijzers, die blijkbaar voor de toehoorders van toen al langer aan de orde van de dag waren, terwijl ze voor ons pas in de loop van de latere lezingen - en dan nog slechts ten dele - duidelijk zullen worden. Maar belangrijker is vooral dat het hangijzer, dat Bataille hier met beide handen vastgrijpt, voor ons allesbehalve nog 'heet' genoemd kan worden, om niet te zeggen dat het ronduit koud geworden is. Hiermee is niet alleen het metafysische uitgangspunt van zijn sociologie bedoeld, maar vooral de fysische en biologische fundamente die hij naar voren brengt om dit uitgangspunt te staven. Vooral deze laatste zullen bij de moderne lezer minstens een zekere weerstand oproepen en veel waarschijnlijker nog zullen ze een klip vormen die alleen met veel welwillendheid kan worden omzeild. Anderzijds dient te worden gezegd dat ze voor een eerste begrip van Batailles andere lezingen voor het *Collège* niet van doorslaggevend belang zijn. Ook is met deze klip het zeer ruim van de Bataillaanse kritiek hoegenaamd niet volledig afgesloten of voor een modern denken volstrekt oninteressant geworden.

Laten we toch eerst kort ingaan op Batailles *metafysische* uitgangspunt. Helemaal aan het begin van die eerste lezing stelt hij de vraag : "La société est-elle un être ?" Net zoals voor nagenoeg alle sociologen, vormt ook voor Bataille en de overige leden van het *Collège* een positief antwoord op die vraag het enig mogelijke uitgangspunt van elk denken over het sociale : de maatschappij is meer dan de som van de individuen die eraan deelnemen, zij is iets ('een zijnde') dat *op zichzelf* moet worden beschouwd. Toch gaat Bataille m.b.t. dit uitgangspunt verder, en pas daarin ligt het uitdrukkelijk *metafysische* karakter van zijn benaderingswijze. Dat de samenleving op zichzelf een zijnde is, betekent voor hem ook dat zij gefundeerd is in het *zijn* zonder meer en dat zij zodoende iets te maken heeft met het fundament en de wetmatigheden van dit universele zijn. Dit maakt de 'sociologie' op haar beurt tot een vernieuwde en meer adequate toegangsweg tot de laatste zijnsgrond van de realiteit en tot de *totaliteitvzn* het zijn zonder meer. Mede daarom zal hij zijn sociologie 'sacrée' noemen en haar het statuut van een soort universele wetenschap toemeten.

Om nu het totaliteitskarakter van zijn 'sociologie sacrée' kracht bij te zetten en om de *zijnspretenties* die haar kenmerken een wetenschappelijke grondslag te geven, zal Bataille een beroep doen op gegevens uit de positieve wetenschap, vooral uit de fysica : hij zal het wezen van de "samenleving" verbinden met fundamentele elementen als "atoom, molecule, cel, organisme". In deze redenering zal hij nog enigszins - zij het niet zonder reserve - te volgen zijn. Maar wanneer hij daarvoor steun gaat zoeken bij een astronoom die in alle ernst een verband legt tussen de voortplanting door celdeling en het 'seksuele' leven der sterren, zal de moderne lezer zonet afhaken, dan toch meewarig de neiging voelen opkomen deze tekst niet langer ernstig te nemen. Toch is het van belang hier voor ogen te houden dat ook Bataille zelf goed beseft hoe onhoudbaar en weerlegbaar zo'n stelling wel is. Evenmin zal voor hem elke alternatieve stelling onweerlegbaar blijken : eindig als elke kennis is, zal geen enkele stelling standhouden. Toch betekent dit voor Bataille niet dat elke stelling en elke vorm van denken bij voorbaat zinloos zou zijn; wel integendeel : denken komt er niet op neer zich in de waarheid te installeren maar telkens weer de waarheid op het spel te zetten of haar excessief te buiten te gaan. Uiteindelijk

zal het denken, in het vruchteloze maar tegelijk 'gratuite' van zijn exces, zijn meest fundamentele beweging moeten erkennen, — een beweging die communicatief en sociaal is (zoals uit de hier verzamelde lezingen zal blijken). Net als het *zijn* zal ook het denken iets van een 'zich wegschenken' hebben, iets van een radicaal excessieve overgave die de pretenties van ons moderne zekerheidsdenken op losse schroeven zet. Daarin schuilt de reden waarom Bataille zo wild te keer gaat met die gegevens uit de fysica en waarom hij in zijn teksten de meest roekeloze wetenschappers aan het woord laat. En daarin is ook het uiteindelijke motief gelegen van Batailles eigen 'onstuimige' denken, een onstuimigheid overigens die hij voor het meest basale van elke socialiteit zal houden en die hij, doorheen de sociaal-communicatieve act die het schrijven is, ook bij de lezer wil bewerkstelligen.

Onze vertaling gaat terug op de uitgave van Batailles *Oeuvres Complètes* (OC.II 291-374); de cijfers in de marge verwijzen naar de paginanummers in deze uitgave. Waar deze lacunes vertoont en ook wat de titels betreft, volgen wij Denis HOLLIER, *Le Collège de Sociologie* (Gallimard, 1979). Hét notenapparaat bij de *Oeuvres Complètes*-uitgave hebben wij slechts zeer gedeeltelijk meevertaald, meer bepaald enkel waar dit voor een begrip van de tekst onontbeerlijk leek.

1 Van deze eerste lezing zijn twee manuscripten bewaard. Wij volgen de tekstuitgave van de *Oeuvres Complètes* (OC.II 291-306) en geven de beide versies na elkaar weer. Het is niet duidelijk welke van de beide versies Bataille op die dag ook effectief naar voren gebracht heeft.

2 Met deze lezing, aangekondigd onder de titel "LA SOCIOLOGIE SACRÉE et les rapports entre «société», «organisme», «être»", openden Caillois en Bataille samen het *Collège de Sociologie*. Omtrent de inhoud van Caillois' inleiding, waarnaar Bataille hier verwijst, kunnen wij geen andere informatie verstrekken dan wat Bataille er even verderop over zegt, nl. dat zij een historisch overzicht van het sociologische denken betrof. Van Caillois' lezing, die de auteur niet op papier gezet had, is verder geen enkel spoor bewaard gebleven (LCS 139).

3 Het Franse woord dat wij hier vertalen met "gemeenschapsstichtend" en dat wij in de vorige zin met "maatschappelijke beweging" (*mouvement communiel*) en "gemeenschapszin" (*valeur communielle*) vertaald hebben, is het minder gebruikelijke "communiel"; met dit woord wil Bataille verwijzen naar de archaische en metafysische grond van wat een samenleving tot samenleving maakt. In zijn volgende lezingen voor het *Collège* zal hij datgene wat fundamenteel 'communiel' is aan een samenleving en aan de mens die eraan deelneemt, begripelijk samenvatten in het concept 'mouvement d'ensemble'. Dit begrip (dat door ons als 'totaalbeweging' zal worden vertaald) wordt hier evenwel reeds in de volgende zin geïntroduceerd.

Met de stelling dat de samenleving *in essentie* unificierend is, keren zowel Bataille als het *Collège de Sociologie* zich af van de marxistische opvatting die de samenleving en zijn conflicten laat teruggaan op een klassenstrijd. Het fundament van de samenleving is geen *economische maai* een *metafysische* grootheid : dit is de inzet van de 'sociologie sacrée' van het *Collège*. Vooral door de theoretische anti-marxistische impact van deze stelling plaatst het *Collège* zich hiermee in de lijn van de grote Franse sociologen (Durkheim, maar vooral Mauss) en ook van de Duitse (Simmel, Weber, Tonnies, allen door Raymond Aron [*La sociologie allemande contemporaine*, Parijs, 1935] in Frankrijk geïntroduceerd).

4 "Micel" is een begrip uit de toenmalige biologie. Het betreft een groter geheel van moleculen, dat als kleinste agglomeraat van moleculen een specifieke eigenschap bezit.

5 Een referentie voor Batailles uitweidingen over gegevens uit de fysica is o.a. het werk van de fysisch Georges Ambrosino, die een trouwe toehoorder van het *Collège de Sociologie* was en die ook de *Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie* mee ondertekend heeft. Ook later heeft hij nog met Bataille samengewerkt : zo leverde hij na de oorlog op Batailles aanvraag bijdragen tot diens tijdschrift *Critique*.

6 "Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà" : wat waar is aan de ene kant van de Pyreneeën, is onwaar aan de andere kant. Dit 'territoriaal' verstaan van de waarheid wordt onder meer besproken bij Blaise Pascal (zie Pascal, *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg, Garnier-Flammarion, Parijs 1976, p. 135 : nr. 294-60) waar deze zich kritisch uitlaat over de theorie die zegt dat de moraal van plaats tot plaats kan verschillen.

Bataille citeert deze zinsnede echter niet met dezelfde bedoeling als waarmee Pascal haar ter sprake brengt; wel integendeel : juist het feit dat men tot zo'n uitspraak komt, wijst erop dat er wel degelijk een verschil is tussen wat op de ene plaats geldt en wat op een andere plaats geldt. Dit verschil gaat terug op twee van elkaar "onderscheiden" samenlevingen die elk op zich een apart "wezen" vormen.

7 De "individuen" waaruit een samenleving bestaat zijn voor Bataille geen 'ondeelbare' elementen of sociale 'atomen' (zoals de letterlijke betekenis van deze termen suggereert), maar ze zijn op hun beurt reeds een conglomeraat van elementen, die ook elk afzonderlijk op zich niet ondeelbaar zijn. In dit opzicht is de term "individu" even toepasbaar op een elementair stofdeeltje als op een samenleving in haar geheel en kan Bataille hem geen specifieke plaats geven binnen zijn terminologie. Om de leden van een samenleving te omschrijven zal hij zich daarom tot de - binnen zijn terminologie - meer duidelijke term "organisme" beperken. Verderop in deze lezing zal hij voor dit "organisme", voor zover het de neiging heeft zich tegen de samenleving waar het deel van uit maakt te verzetten, de term "persoon" reserveren (OC.II 300).

8 "Organismen" zijn op zichzelf staande levende wezens, samengesteld uit cellen. Als volgende stap op de schaal van de "vormen van samengestelde wezens" is het nu mogelijk (in plaats van de 'samenleving' [société]) de "kolonie" te concipiëren, die een samenstelling van "enkelvoudige organismen" is. Niet zonder een zekere reserve tegenover deze kolonie-theorie gaat Bataille hier toch even mee met een mogelijke toepassing ervan. Zij zou namelijk een verklaring kunnen geven voor het ontstaan van bepaalde soorten : naar analogie met een kolonie-vorming zouden elementen zich op een even "lineaire" wijze kunnen samenvoegen en zo een nieuw soort wezen doen ontstaan, meer bepaald "lineaire organismen" : organismen die als een kolonie uit lineair aaneengeschakelde elementen bestaan, welke toch elk op zich een zekere autonomie bewaren. Het voorbeeld bij uitstek is de regenworm die bij splitsing gewoon twee wormen vormt. Wanneer deze lineaire organismen op hun beurt een "samengesteld wezen" gaan vormen, zal dit geen "kolonie" meer geven maar een "samenleving". Wat ook de wetenschappelijke waarde van de kolonie-theorie is, zo besluit Bataille, "la société ne se forme qu'à partir d'organismes linéaires" (OC.II 294).

9 Hier maakt Batailles voorbereidende tekst bij zijn eerste *Collège-lezing* een wat bruske wending, die blijkbaar ingegeven is door een hier niet voluit gearticuleerd reflectief moment. Hij lijkt zich te bezinnen over de verre gaande structurele gelijkens die hij, voortbouwend op zijn metafysisch uitgangspunt, aan alle zijnden toeschrijft. Per slot van rekening brengt hij niets minder dan het gehele gamma van al wat is, van atoom tot de maatschappij, onder een zelfde noemer. Het is in die zin dat Bataille behoort tot degenen die - zoals hij het hier formuleert - "de rigiditeit" van de "gelijkstellingen" "positief" aanhouden; hij blijft pogen alles op noemer van gelijkheid te plaatsen.

Op dit moment van zijn tekst voert hij van zo'n "rigide" houding een voorbeeld in, dat nog eigenaardiger en onaannemelijker klinkt dan Batailles eigen stellingnamen : hij citeert een lange pagina uit het werk van Belot (*Le rôle capital de l'astrophysique dans la cosmogonie*, in : *Scientia (Revista de scienza)*, 1937, nr. CCCIV, p. 74-82), waarin de "levens" van sterren en planeten [êtres cosmiques] beschreven worden als biologische grootheden die ontstaan volgens een "seksueel" principe dat analoog is, niet aan dat van de geslachtelijke sexualiteit, maar aan dat van de celdeling. Ook al zal hij toegeven dat deze pagina "verbijsterend" [déconcertant] is en dat die theorie zeer zeker in de toekomst zal worden weerlegd, toch beaamt Bataille het "principe"

van deze gedachtengang, die een verband wil leggen tussen het *zijn* van een bepaald wezen, het *zijn* van *alle* wezens en het *zijn* zonder meer. Wat Bataille in deze redenering interesseert, wat hem meer bepaald in de "vaagheid" van zo'n algemeen zijnsprincipe fascineert, is het feit dat zo'n manier van denken de grenzen van het gangbare denken overschrijdt. Voor hem bestaat de weg van het denken wezenlijk uit zulke sprongen. Zoals we in de 'inleidende beschouwing' reeds aangaven, ligt juist in de excessiviteit van het denken zijn grootste waarde en zal het enkel en alleen daarom (en niet exclusief als informatie-overdracht) fundamenteel 'sociaal' zijn. (Zie ook ons inleidende essay bij deze vertaling : *Sociologie van de sfinx*)

10 De "genetische eenheidswet" die Belot blijkbaar wil concipiëren, komt dus voor Bataille neer op het principe waar ook de sociologie op stoelt : het geheel "voegt iets toe" aan de som van de delen waaruit het bestaat; het samengaan van de elementen "differentieert" en modificeert dus deze elementen.

11 Wij hebben het Franse woord "être", dat in deze tekst een cruciale functie heeft, enkele keren vertaald door 'zijnde', wanneer het in een abstracte, metafysische context gebruikt werd, of meestal door "wezen", als de fysisch-biologische connotatie de bovenhand had. Hier, waar Bataille zijn gebruik van het woord "être" als dusdanig verantwoordt, hebben wij het door de beide Nederlandse woorden *tegelijk* vertaald.

12 Bataille heeft de term "samengesteld wezen" gedefinieerd (§3) als een wezen dat meer is dan de som van de elementen waaruit het is samengesteld. In die zin is het samengestelde karakter wel duidelijk bepaald, maar nog niet de term "wezen" als dusdanig. Daardoor zet die definitie zich niet inhoudelijk vast, behoudt ze een "vaag" karakter en is zij derhalve op alles van toepassing, van de molecule tot en met de samenleving. Binnen Batailles gedachtengang zou dit voldoende kunnen zijn : hij heeft daarmee het *zijns*probleem en de *zijns*dimensie die hij in zijn 'sacrale', 'totale' sociologie wilde betrekken voldoende in zijn terminologie ingang doen vinden.

In wat volgt, behandelt Bataille nu vrij uitvoerig en niet altijd even helder een probleem dat daar volgens hem direct mee te maken heeft. Zeker ook vanuit zijn Hegeliaanse achtergrond heeft voor Bataille het woord "être" (zijnde/wezen) een connotatie met "conscience" (bewust-zijn). Maar evenzeer waar het een sociologische bepaling van het 'wezen' van de samenleving betreft, is het mogelijk dit 'wezen' in een soort *collectief bewustzijn* te situeren. De vraag die zich dan opwerpt, is of het 'wezen' van de samenleving (en van elke vorm van samenstelling) in een bewustzijn gelegen is.

Bataille neemt in de kwestie een zeer specifieke middenpositie in. Enerzijds zal hij de hypothese van een radicale band tussen 'wezen' en 'bewustzijn' niet van de hand wijzen; hij zal ze in ieder geval nog niet ten gronde weerlegd achten. Anderzijds zal hij zich afzetten tegen een bewustzijnsfilosofie (hoewel hij zich daaromtrent in deze lezing nog niet exhaustief profileert), door het probleem van het bewustzijn te benaderen vanuit de als fundamenteeler beschouwde 'mouvement d'ensemble'. Zelfs al gaat men er dan van uit dat alles 'bewustzijn' is, die 'mouvement d'ensemble' impliceert juist dat dit geen *zelf*bewustzijn is maar een excessieve gedrevenheid die elk 'wezen' *buiten* zichzelf jaagt.

In het vervolg van deze alinea verdedigt Bataille de hypothese dat "zijn" en "bewustzijn" fundamenteel samengaan, - hij geeft althans aan dat er geen argumenten zijn om zo'n verband van de hand te wijzen. Meer bepaald behandelt hij de vraag naar de plaats van het bewustzijn in de 'rangorde van de wezens'. Daarbij keert hij zich tegen de gedachte dat het bewustzijn pas "met het leven, dus bij de cel" zou ontstaan en wil hij - met Nietzsche - het bewustzijn reeds op het meest lage, anorganische niveau situeren. Een motief waarom Bataille aan deze onhoudbare stelling vasthangt, verradt zich op het eind van die alinea, waar hij zegt dat volgens Nietzsche het organische geen ware perceptie kan hebben omdat het is "gedoemd om in zijn waarneming het utiliteitsprincipe, en dus de misvatting, te laten gelden". De waarheid kan enkel liggen in een exces t.a.v. het utiliteitsprincipe : daarom is het niet zonder meer "absurd" een

bewustzijn toe te schrijven aan datgene wat aan *gene zijde* van het (gangbare) bewustzijn ligt. Voor Bataille is het vooral van belang dat het bewustzijn toegeschreven wordt aan iets dat *voorbij* een *zelfstandige* substantie ligt, die dit bewustzijn exclusief tot zijn (economische) functie van z^{\wedge} behoud zou herleiden.

13 Waar Bataille in de vorige alinea afgedaald is in de rangorde van de zijnden om op zo laag mogelijk niveau "zijn" en "bewustzijn" verbonden te zien, klimt hij in deze en in volgende alinea - omgekeerd - hogerop naar de hoogste zijnsvorm, de "samenleving". Hij behandelt er haar verhouding met het "bewustzijn", en wel vanuit het standpunt van het menselijk bewustzijn. Enerzijds schrijft de mens aan alle zijnden een bewustzijn toe (dus ook aan de samenleving) : Bataille vindt aan deze stelling "niets absurds", zij het dan dat uit de overige lezingen zal blijken dat hij van daaruit precies een kritiek zal ontwikkelen op de idee dat alles *zelf*bewustzijn zou zijn.

Anderzijds echter beschouwt de mens zijn bewustzijn als het bewijs bij uitstek van zijn uniciteit en zijn individuele autonomie; als "ondeelbaar" bewustzijn lijkt hij wel het eindpunt, de volkomenheid van het *zijn* te zijn. Het idee van een "collectief bewustzijn" lijkt dus onverenigbaar met het idee van een "ondeelbaar" (individueel) bewustzijn. Hegeliaan als hij is, gaat Bataille daarom naar de grondervaring van het bewustzijn : het staan tegenover de dood. En inderdaad ervaart de mens in zijn uiterst singuliere staan tegenover de dood de on(mede)deelbaarheid van het bewustzijn; het bewuste wezen dat de mens is, laat zich daar, in die doodservaring, niet in een grotere 'samenstelling' (de 'samenleving') opnemen. Maar - zo merkt Bataille op - wat zich bij de dood niet laat opnemen in een groter geheel is enkel de 'mouvement communiel' tussen de elementen waaruit het menselijk wezen bestaat en niet de 'mouvement communiel' van de samenleving waar hij deel van uitmaakte. Deze laatste zou dus ook na de individuele dood kunnen blijven bestaan, en in dit opzicht kan het zinnig zijn zoiets als een 'collectief bewustzijn' te concipiëren. Hoewel hij de knoop hier niet doorhakt, suggereert hij toch dat er tussen die beide 'mouvements communiels' geen radicaal, maar enkel een gradueel onderscheid bestaat. Dit zal blijken uit de latere lezingen, omdat het daar duidelijk wordt dat de beweging van de mens naar eenheid niet zoiets als een eindpunt kent; die beweging kent immers een transgressieve structuur.

14 In deze alinea zal Bataille de vaststelling dat een individueel bewustzijn inhoudelijk niet los mag gezien worden van een collectief bewustzijn pogen te onderbouwen met zijn leer van de 'samengestelde zijnden'. Op basis daarvan zal hij kunnen stellen dat de mens niet *onder meer* sociaal is, maar dat hij dat *fundamenteel* is : zijn *zijnsgrond* is sociaal, en dit omdat *allenjn* sociaal is. Alles wat bestaat, is er maar omdat het is *samengesteld* Zo is de mens er slechts omdat de elementen waaruit hij is gevormd een 'mouvement d'ensemble' kennen die hen tot een "wezen" (in het geval van de mens tot een "samengesteld wezen") aaneensmeedt. Maar op zijn beurt is dit 'wezen', dat de mens is, niet zonder meer een zijnde op zich : het is tegelijk een wezenlijk onderdeel van een groter geheel, de samenleving. De mens is dus een 'samengesteld wezen', dat tegelijk een ander, groter en fundamenteeler 'wezen' samenstelt, de "société". Het is dus bij hem als bij een molecule, die enerzijds is samengesteld uit atomen, maar anderzijds op haar beurt met andere moleculen een cel uitmaakt. Daarbij komt nog dat door die inschakeling in een groter geheel die cel een wezenlijke verandering ondergaat : zo ook zal het individueel bewustzijn door zijn deelname aan een collectiviteit *fundamentele* veranderingen ondergaan.

De mens is dus *verbonden* met de andere mens, en dit niet contractueel of uit autonome vrije beslissing maar *fundamenteel*: hij bestaat maar *in en door* verbondenheid met anderen. De 'mouvement d'ensemble' die de onderdelen waaruit hij is samengesteld bijeenhoudt, houdt hem tegelijk in een samenlevingsverband met anderen. En toch weer niet helemaal, - zo moet Bataille ogenblikkelijk stellen : een deel van die 'mouvement d'ensemble' wendt de mens 'dissociatief' aan om zich als een zelfstandig individu tegenover de samenleving te profileren. Anderzijds zal

deze dissociatieve kracht ook op transindividueel vlak een rol spelen : binnen de samenleving zullen 'gemeenschappen' ontstaan, die zich als bewuste, totale entiteiten tegen de ruimere maatschappij afzetten. De sociale dynamiek zal in een samenspel gelegen zijn tussen die grotere samenleving en de uit haar ontstane 'gemeenschappen'. Over de aard van dit samenspel en over de plaats van zijn eigen (praktisch en theoretisch) engagement daarin, is hij hier nog uiterst vaag. Hij komt daar echter uitvoerig op terug in de lezing van 19 maart 1938 (*Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises*). Vooral in verband met de *geheime gemeenschappen* zal hij zijn eigen socio-politiek engagement het scherpst naar voren brengen.

15 Voor de hier vertaalde term "communauté" houden wij het Nederlandse "gemeenschap" aan.

16 Deze drie types verwijzen naar de drie dominante interpretaties omtrent het sociale, die ook in de eerste versie van deze lezing op de achtergrond speelden. Vooreerst is er de interpretatie die stelt dat de samenleving louter een ongeordend samenzijn van mensen is, een "amas" ("oepenhoping"), die eventueel door contractuele verbintenissen tot een geordende samenleving kan omgevormd worden. Vervolgens is er de maatschappijvisie die haar niet doet teruggaan op de individuen, maar op de "beweging" tussen die individuen of andere delen waaruit ze is samengesteld. Dit is Batailles standpunt: de samenleving is functie van een 'mouvement d'ensemble' die fundamenteeler is dan de individuen en het bestaan van deze laatsten grondig modificeert. En tenslotte is er het model waarbij de samenleving teruggaat op een centrale machtsinstantie, die de 'beweging' van haar onderdelen volledig beheerst. Bataille zal het in de latere lezingen nog uitvoerig over deze *machtsmaatschappij* hebben en zal in die context de 'tragedie' ter sprake brengen waarnaar hij hier verwijst, namelijk het opkomend fascisme (zie o.a. zijn lezing over *De Macht* (19 februari 1938) en die over *Structuur en junctie van het leger* (5 maart 1938).

17 Om het gewicht dat de term "un être" hier heeft in het Nederlands weer te geven, vertalen we hem ook hier door twee equivalenten tegelijk: "een zijnde, een wezen op zichzelf".

AANTREKKING EN AFSTOTING :

I. TROPISMEN, SEKSUALITEIT, LACHEN EN TRANEN

1 Volgens Denis Hollier (LCS 189) verwijst Bataille hier naar Caillois' lezing die hij op diezelfde eerste sessie van het *Collège* gehouden heeft (20 november 1937), maar waarvan geen spoor bewaard is gebleven.

2 Alexandre Kojève (1902-1968) gaf in de jaren dertig van deze eeuw aan de *Ecole des Hautes Etudes* te Parijs een cursus over Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Deze lessen werden gevolgd door nagenoeg alle toonaangevende figuren uit het toenmalige Franse intellectuele milieu en langs die weg heeft Kojèves Hegel-interpretatie een enorme stempel gedrukt op het hele Franse denken van de 20ste eeuw, niet het minst op dat van Bataille. Deze laatste wilde uitdrukkelijk Kojève op een actieve wijze in het *Collège de Sociologie* betrekken, maar ondanks het feit dat Kojève er een lezing is gaan houden, heeft hij zich altijd vrij afkerig opgesteld tegenover zoiets als een 'sociologie sacrée'. Onder meer omdat van die lezing geen sporen bewaard zijn gebleven, is de precieze kritiek van Kojève op het *Collège* niet meer exact te achterhalen. Uit getuigenissen (Bataille, Caillois) is enkel op te maken dat hij voor hun fascinatie voor het primitieve en voor het sacrale maar weinig begrip kon opbrengen. In zijn ogen lijkt het hele opzet van Bataille, die met het *Collège* ook onder meer een soort nieuwe tragische religie wou stichten, op dat van een 'sjamaan-tovenaar' die zich van het sacrale wil overtuigen, zoals een goochelaar zich door zijn eigen kunsten zou willen laten ompraten (zie R. CAILLOIS, *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, 1974, p. 58-59). Bataille zal overigens dit verwijt affirmatief overnemen als titel voor zijn tekst (*L'apprenti sorcier*) in de N.R.F.-publikatie van het *Collège* (juli 1938). Deze tekst is hier in *Deel II* vertaald onder de titel : *De leerling-tovenaar*.

3 Op 8 januari 1938 had Leiris een voordracht gegeven met als titel: "Le sacré dans la vie quotidienne". Dit is ook de titel van zijn bijdrage aan de N.R.F.-publikatie (juli 1938) van het *Collège*, maar naar alle waarschijnlijkheid beslaat die niet de volledige inhoud van zijn lezing van januari (zie LCS 185-187; voor zijn N.R.F.-tekst: Les 60-74).

4 Het boek waar Caillois in zijn lezing over dierlijke samenlevingen naar verwees en dat ook Bataille hier voor ogen staat, is: Etienne RABAUD, *Phénomène social et sociétés animales*, Alcan, Parijs, 1937.

5 In het Frans: "sensibilité tropique". Tropisme is een term voor een in die periode druk besproken fenomeen uit de biologie. Het duidt een biologisch gedetermineerde richting aan waarin een organisme zich spontaan beweegt. Zeeschildpadden worden op het land geboren en bewegen zich na hun geboorte niet instinctmatig in de richting van de zee, maar omdat ze er 'tropisch' door aangetrokken worden; zo ook 'richten' zonnebloemen zich naar de zon: in dergelijke fenomenen onderkennen heel wat biologen in de eerste helft van de 20ste eeuw een 'tropisme'. Voor Rabaud zou de samenleving op zo'n 'tropisme' teruggaan, zij zou het resultaat zijn van een soort natuurlijke aantrekking die het individu voelt voor soortgenoten rondom zich. Voor Bataille kan dit evenwel nog niet verklaren waarom er dan binnen een zelfde soort duidelijk afzonderlijke groepen bestaan, die zich vaak zelfs onmiskenbaar tegen hun soortgenoten keren. Wanneer elke socialiteit op aantrekking zou teruggaan, zou de groepsvorming ongelimiteerd moeten doorgaan: alle soortgenoten zouden één gemeenschap moeten vormen, wat door de feiten duidelijk tegengesproken wordt. Blijkbaar gaat een groep, die mogelijkwerwijs door onderlinge aantrekking samenblijft, zich tegelijk ook tegen soortgenoten afzetten en een soort collectief 'individu' op zichzelf vormen. Om het autonome karakter van een gemeenschap (van individuen) te verklaren zal Bataille zich verplicht zien om bij deze aantrekking ook een 'individualisatie-factor' in rekening te brengen: een bepaalde groep voelt zich aangetrokken tot

een of ander centraal gesteld voorwerp. Het is in deze gezamenlijke 'aantrekking' tot één voorwerp dat Bataille ook een houding van 'afstoting' zal onderkennen. In dit conflictueus samengaan van 'aantrekking en afstoting' ligt de meest basale structuur verborgen van hetgeen de mens (en niet alleen de mens) in zijn socialiteit beweegt.

6 In deze passage heeft Bataille willen aangeven dat de individualisatie-factor, die formeel noodzakelijk is, inhoudelijk om het even wat kan zijn en dat hij zich bij stabielere maatschappijen zelfs aan het oog van de waarnemer kan onttrekken. De sociale reflex, die zich door omstandigheden aan zo'n samenleving opdringt, gaat terug op een in vroegere situaties gevormde individualisatie-factor. Het 'sociaal gedrag' binnen een kuddevorming kan dus niet louter teruggaan op toevallige of artificiële omstandigheden; de kudde reageert enkel op toevallige of artificiële gegevens indien de ontvankelijkheid daarvoor reeds vooraf door "de vroegere omstandigheden" is gevormd, omstandigheden waarbij een bepaalde individualisatie-factor deze groep geïndividualiseerd heeft.

7 Bataille verwijst hier naar Rabaud.

In deze alinea heeft Bataille duidelijk willen stellen dat de individualisatiefactor bij dierlijke samenlevingen gecentreerd is rond een object, dat onder invloed van deze functie nauwelijks of geen wijzigingen ondergaat; de verhouding van de groep tot het object is daar dan ook rechtstreeks en in die zin *onbemiddeld*.

In de volgende alinea behandelt hij de menselijke samenleving, waar de individualisatiefactor een veel complexer en vérstrekkender impact heeft: het 'object' dat daarvoor dienst doet, ondergaat onder invloed van die functie een radicale wijziging. Binnen de 'kern' waarrond een samenleving zich vormt, is zelfs geen sprake meer van een duurzaam, 'vast' object, maar van een geheel van "objecten, plaatsen, overtuigingen, personen en handelingen, die alle een sacraal karakter hebben". Het is onder meer die afgrondelijke afwezigheid van elk objectief houvast dat ervoor zorgt dat de onderlinge sociale *aantrekking* zich in het niets dreigt te verliezen en als het ware van haar eigen afgrondelijkheid *afgestoten* wordt. De door het *sacrale* gestructureerde socialiteit kent dus zowel afstoting als aantrekking. Dit zorgt ervoor dat de verhouding van de groep tegenover die centrale kern waarrond hij zich vormt, niet rechtstreeks is maar daarentegen wezenlijk *bemiddeld*. Dat de menselijke gemeenschap geïndividualiseerd wordt door dit wezenlijk aantrekkelijk/afstotelijk sacrale, is de uiteindelijke reden waarom een sociologie, die tot de grond van het sociale wil doorstoten, onvermijdelijk een 'sociologie sacrée' moet zijn.

8 In de marge van zijn manuscript heeft Bataille hier het volgende geschreven: "à la fin du développement nouay de silence" (OC.II 451). In de laatste twee alinea's van deze lezing zal hij uitvoeriger terugkomen op de verhouding tussen die "kern van stilte" en de bemiddeling.

9 Uit het object van haar lach, de dood van een bekende, blijkt duidelijk het *bemiddeld* karakter van die lach; het feit dat het meisje lacht om iets waar in geen geval om gelachen mag worden, toont dat de sociale verhouding van de lach niet louter vanuit een *aantrekking* kan worden gedacht, anders zou iedereen zich lachend tot een dode aangetrokken voelen.

Een lezing die Bataille in dezelfde periode voor de *Société de psychologie collective* hield, licht ons in over het artikel van de Engelse psycholoog, waarnaar Bataille hier verwijst: G.W. Valentine, *La psychologie génétique du rire*, vertaling: S. Dalinier, *m: Journal de psychologie normale et pathologique*. Vol. XXXII, nr. 9-10, nov.-dec. 1936 (zie OC.II 287). Hij komt jaren later nog eens op dit voorbeeld terug in de onafgewerkte versie van *La part maudite*, dat in het verzameld werk is opgenomen onder de titel: *La limite de l'utile* (OC.VII 276).

10 Zoals Bataille verderop in deze lezing aangeeft, wordt in de seksualiteit de verhouding altijd bemiddeld door een 'object' dat precies onder invloed van die verhouding grondige wijzigingen ondergaat en daardoor op zijn beurt weer de sociale verhouding modificeert. Dit seksueel 'object' kan alles - en dus ook 'geen object' - zijn en zelfs wanneer het om het meest voor de hand

liggende seksueel object (de geslachtsdelen) gaat, dan nog wordt de aantrekking doorkruist (en dus bemiddeld) door de afstoting ervan. Zoals elke socialiteit krijgt dus ook de erotische verhouding gestalte rond een 'kern' waartegenover men zich nooit rechtstreeks (onbemiddeld) kan verhouden, maar die altijd *tegelijk* aantrekt en afstoot : de erotiek is voor Bataille dan ook wezenlijk sacraal.

Om zijn gradueel schema (dat opklimt van atoom naar dierlijke en menselijke samenleving) en ook zijn parallel met de lach toch aan te kunnen houden, postuleert Bataille hier - zonder er aanwijsbare voorbeelden van aan te duiden - ook een onbemiddelde, directe seksuele aantrekking, zoals bij het dier; alleen zou de mens al van bij zijn vroegste stappen in het leven deze onmiddellijkheid achter zich hebben gelaten.

11 Waar Bataille dit voorbeeld vandaan haalt, is onbekend. Hij komt er nog op terug in *La littérature et le mal* (OCX! 254).

12 Dit in tegenstelling tot de situatie bij een dierlijke samenleving, waar de socialiserende factor niet zo'n ingrijpende invloed heeft en dus niet zo'n aberrante vormen van sociaal gedrag mogelijk maakt.

13 RABAUD, *Phénomène socialet sociétés animales*, p. 101. (De paginanummering is door Bataille zelf in de marge van zijn manuscript aangegeven.)

In plaats van een positiviteit stelt Bataille aan de basis van de samenleving een 'negativiteit', meer bepaald een 'werkloze negatie' : zie daarvoor onder meer de in het appendix opgenomen brief van Bataille aan Kojève van 6 december 1937.

14 Edith S. BOWEN, *The role of the sense organs in aggregations of Ameiurus melas*, in *Ecological monographs*, I, I, january 1931.

15 Pierre JANET, *Les troubles de la personnalité sociale*, in : *Annales médico-psychologiques*, 1937 (95), dl. 3, p. 421-468.

Pierre Janet was voorzitter van de *Société de psychologie collectipewnuroot* Bataille (als lid van die vereniging) op 17 januari 1938 een lezing heeft gehouden (zie OC.II 281-287).

16 In het Frans: "mouvements d'ensemble". Dit voor Batailles *Collège*-bijdragen cruciale begrip, dat in de vorige lezing nog onder de term "mouvement communiel" ter sprake werd gebracht, zal vanaf nu zijn centrale rol gaan spelen. Die 'mouvement d'ensemble' zal hier worden beschreven als een soort (elektrische) stroom die door de leden van een gemeenschap heen gaat en hen in vervoering buiten zichzelf en naar elkaar brengt. Het is van belang te beseffen dat die 'stroom' niet van het individu zelf uitgaat maar hem als het ware van buitenaf overvalt. Exacter : het individu vindt zijn grond niet in zichzelf maar in een externe en hem voorafgaande 'mouvement d'ensemble'. In die zin is deze 'mouvement d'ensemble' de essentie, de 'ziel' van de mens (cfr. infra). Omdat zij een 'bewogenheid' (een 'zinding') is die de individuele mens van buitenaf overvalt, moet de werking ervan als een soort besmetting of als een aanstekelijkheid [contagion] worden gedacht. Vandaar dat de lach, zoals die zich van een zaal meester maakt, een zeer duidelijk voorbeeld is van wat Bataille met 'mouvement d'ensemble' bedoelt.

'Mouvement d'ensemble' zullen wij altijd met 'totaalbeweging' vertalen. Waar in een dergelijke context het woord 'mouvement' gebruikt wordt, zullen wij dit vaak (maar niet altijd) vertalen door 'bewogenheid', om zo het uitwendige karakter ervan te doen uitkomen.

17 Wij vertalen hier het ene woord "perméabilité" door "doordringbaarheid" en door "ontvankelijkheid". Omwille van de context en de welluidendheid houden we verder het woord "ontvankelijkheid" aan.

18 Met de term "socius" verwijst Bataille naar de 'psychologie du socius' van Janet. Dit blijkt in ieder geval uit wat hij zegt in zijn reeds vermelde lezing voor de *Société de psychologie collective*:

"Le professeur Janet a insisté sur le fait que l'individu sujet ne se distingue pas facilement lui-même du semblable avec qui il est en rapport, du *socius*" (OC.II 287). De mens is dus niet in de eerste plaats een 'subject *anders* dan de anderen, maar *gelijk* aan de anderen, want - zou Bataille zeggen - doorzinderd door dezelfde 'mouvement d'ensemble'.

19 In het Frans staat hier terug het woord "perméabilité" dat we in de vorige context met "doordringbaarheid" en "ontvankelijkheid" hebben vertaald.

20 In het Frans : "un rire manqué". "Mislukt", omdat bij hââr lach het object (de dood) niet ver genoeg van haar verwijderd is (het is een bekende die gestorven is) en omdat die lach daarom zijn sociale functie niet kan realiseren : in plaats dat haar lach een gemeenschappelijkheid 'aansteekt', moet zij zich juist uit de gemeenschap verwijderen.

21 Deze passage is opgebouwd rond de termen "dépression" en "tension", die wij steeds als "inzinking" en "spanning" vertaald hebben.

22 Op het eind van zijn volgende lezing zal Bataille het deprimerende aspect van het sacraal object het *links* sacrale noemen en het verheerlijkende aspect ervan het *rechts* sacrale. Hij wendt hier een terminologie aan uit een studie van Robert Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (1907), opgenomen in het door Marcel Mauss uitgegeven *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore* (Parijs 1928). In zijn lezing voor de *Société de psychologie collective* had hij al naar die studie verwezen : "les données relatives aux «attitudes devant la mort» concernant les peuples primitifs ont été exposées d'une façon suffisamment significative par Robert Hertz dans son *Etude sur la représentation de la mort*. Elles expriment le comportement à l'égard des morts sous la forme la plus complexe, tabou et viol de tabou, attitude à l'égard de la putréfaction et attitude à l'égard du squelette, nécessité de secondes funérailles - postérieures au blanchissement des os..." (OC.II 282-283).

23 In de marge van het manuscript heeft Bataille er op deze plaats bijgeschreven : "cela médiatise la vie" (OC.II 451). Dat de dood, het negatieve, tussenbeide komt in een uiting van ongeremde uitbundigheid, wijst erop dat die uitbundigheid *bemiddelde*. De structuur van die bemiddeling is - zeer Hegeliaans - een negatie die zich door zichzelf te negeren omzet in positieve werkelijkheid. De categorie 'dood' is, door zichzelf te negeren (d.i. te doden), principe van leven geworden.

24 Wat voor de mens het leven 'menselijk' maakt, is een soort 'derde factor' die tussen hem en zichzelf (alsook tussen hem en zijn medemens) staat. Die factor, die 'mouvement d'ensemble', heeft evenwel geen substantie, is niet 'iets', maar een beweging die de mens buiten zichzelf jaagt en hem - alle zorgen voor zijn zelfbehoud vergetend - dodelijk aan dit niets dreigt uit te leveren. Die dodelijk excessieve totaalbeweging, die de mens nochtans samenhoudt, ervaart hij als een zware stilte : als grond van zijn bestaan is die totaalbeweging voor hem immers volstrekt ontoegankelijk. Datgene wat hem het meest eigen is, kan hij zich in geen geval toeëigenen en moet hij als een geladen stilte *vóór en buiten* zich laten staan. Voor de mens is elke zelfconfrontatie dus wezenlijk confrontatie met iets dat niet aan te nemen, niet 'in te nemen' en walgelijk is. Het is dit onverteerbaar walgelijke dat ogenblikkelijk moet verbloemd worden tot iets onaantastbaar heiligs. Het waarheidsmoment van de (archaïsche) religie is dat zij in haar benoeming van het heilige iets van dit proces van verbloeming herhaalt en dus in het gewaad van haar heilige objecten dit walgelijke, dodelijk negatieve aan het licht laat komen. Het leugenachtige van elk alternatief op de religie (het christendom, het humanisme) is dat aldaar die verbloeming niet aan het licht gebracht wordt en dus ook het onmenselijke walgelijke verdrongen blijft. De grootheid van de mens bestaat er voor Bataille echter in dit negatieve als dusdanig, d.i. in zijn tragische onophefbaarheid, in het gelaat te zien en er in volle luciditeit 'ja' tegen te zeggen.

AANTREKKING EN AFSTOTING : II. DE SOCIALE STRUCTUUR

1 "Ontaarding" en "natuurlijk" verwijzen naar het Franse : "la dénaturation du rire naturel".

2 Voor de vertaling van deze eerste bladzijde van Batailles lezing (exact tot hier) hebben we geen beroep kunnen doen op de uitgave van de *Oeuvres Complètes*, maar enkel op die van Denis Hollier (LCS 208-209). Op het moment van het redigeren van het volume II van het verzameld werk was het eerste blad van die lezing immers nog steeds zoek.

3 In de tekst van de vorige lezing staat aan het eind weliswaar een zinspeling op het tragische, maar een bespreking van de tragedie als dusdanig is er niet te vinden. Wellicht zinspeelt Bataille hier op een discussie naar aanleiding van een vorige lezing, waarin Cervantes' tragedie *Numantia* een centrale rol speelde - zo vermoedt althans Denis Hollier (LCS 209) en vermeldt ook Pierre Prévoist (*Rencontre Georges Bataille*, Jean Michel Place, Parijs, 1987, p. 34). Van april tot mei 1937 had in Parijs immers een door Barrault geregisseerde voorstelling van dit stuk gelopen, waarvan Bataille in *Acéphale* een bespreking publiceerde (OC.1485-489) en waarvoor zijn vriend André Masson het decor had verzorgd. Inhoudelijk gezien sluit het stuk nauw aan bij de gedachtengang die Bataille hier bezighoudt: het vertelt het verhaal van een gemeenschap (Numantia) die, door de Romeinse veldheer Scipio belegerd, liever elkaar uitmoordt dan zich aan de vijand over te geven. Hier houdt letterlijk en figuurlijk de dood een gemeenschap (als 'geïndividualiseerd samengesteld wezen') samen.

In wat volgt gaat Bataille dieper in op de tragedie. Op scène gebracht, realiseert de tragische handeling een soort sacrale ruimte, waarin de toeschouwers "tot tranen toe" bewogen worden bij het zien van wat hen op het meest basale vlak sociaal bijeenhoudt, ni. de dood. (In die zin is de dood het "onmiddellijk" object van de tranen, zoals hij op het eind van vorige lezing aangaf.) In de periferie van die sacrale scène bewerkstelligt die dood geen tragische maar wel komische gevoelens. De bemiddeling, die niets anders dan de negatie en de dood is, manifesteert zich centraal en sacraal als een tragedie; perifeer en profaan manifesteert zij zich in een komisch effect.

4 In het beeld dat hij daarnet gebruikte, de tragedie, gaat het niet enkel om wat objectief door de toeschouwer kan worden geregistreerd, maar vooral om het subjectieve van die registratie. In die zin is de tragedie een "gevoelig" beeld. Toch verwijst dit "gevoelig" aspect hier niet naar het louter psychisch effect bij een objectieve waarneming, maar geeft het aan dat de toeschouwer, toekijkend op die externe voorstelling, tegelijk zijn 'intimiteit' zelf ziet: hij ziet in de dood op de scène tegelijk de dood die hij 'is'; hij ziet zich als een wezen dat - en dit niet alleen in zijn angst, zijn medelijden of zijn tranen - door die dood aangestoken en bezield is. De 'gevoeligheid' van dit tragedie-beeld wijst dus op het reflexief karakter ervan. De toeschouwer betreft zijn eigen toekijken in zijn confrontatie met het beeld : hij beseft gaandeweg dat de dood die hij aan het werk ziet op de scène ook aan het werk is in zijn eigen toekijken en in zichzelf. Het is pas in die 'uitwendige' scène, die hem iets weerzinwekkends in de maag splitst, dat hij zichzelf en zijn 'innerlijk' ervaart als een weerzinwekkende, onverteerbare afgrond. Op zijn beurt zal dit besef hem pas echt de ogen openen voor wat er objectief op de scène gebeurt; pas dan zal hij de diepgang beseffen van het weerzinwekkende dat hij te zien krijgt. Deze ervaring is wat Bataille in zijn bijdragen voor het *Collège* "expérience vécue" noemt; als "daad van erkenning van wat werkelijk de kern van het bestaan is", is zij een "beslissende daad in de ontwikkeling van de mens" (zoals hij even verderop zegt). In de jaren veertig zal hij deze ervaring verder uitdiepen en aan een radicale reflectie onderwerpen in het concept van "l'expérience intérieure".

Het uiterst problematische van dit uitgangspunt, waarmee Bataille de grenzen van een wetenschappelijke ervaring ver te buiten gaat, noopt hem hier tot fundamentele methodologi-

sehe bespiegelingen. Dit soort uitgangspunt maakt het immers bijzonder moeilijk om nog een methodisch houvast te vinden voor het soort 'sacrale sociologie' dat hij op het oog heeft. Die 'innerlijke ervaring' is immers de paradoxale ervaring van het eigen innerlijk als een *buiten*, als een inwendige exterioriteit, of- nog radicaler - als een afwezigheid van elke inwendigheid. De ervaring van het innerlijk bestaat er dan ook - paradoxaal - in zich a.h.w. buiten zichzelf te wagen in een *buiten*, waar de ervaring nooit *binnen* zal geraken. Daarom kan de mens slechts een ervaring hebben van die 'innerlijkheid' door naar iets uitwendigs, iets objectief te kijken (een tragedie, een lijk, een offer), maar tegelijk kan hij dit objectieve slechts begrijpen als hij het vanuit een innerlijke ervaring bekijkt. Om de diepgang van een *innerlijke ervaring* te kennen moet de mens zich bijvoorbeeld met een offer confronteren; maar tegelijk is het offer slechts te begrijpen vanuit zoiets als een innerlijke ervaring. Voortdurend dreigt het soort wetenschap dat Bataille hier voor ogen heeft in een hermeneutische cirkel verstrikt te raken. Voortdurend kan dit soort denken ervan worden verdacht alleen een "strijdbare ideologie" te zijn, misschien niet oninteressant, maar geenszins wetenschappelijk te funderen. Zonder daar afdoende op te kunnen antwoorden, zal Bataille toch het wetenschappelijke karakter van zijn onderneming blijven proclameren.

5 Met "fenomenologie" verwijst Bataille zowel naar Hegels als naar Husserls denken en stelt haar hier tegenover een objectief-wetenschappelijke methode van kennis. Bataille verklaart in de volgende drie alinea's waarom zijn eigen ken-methode niet tot een fenomenologie te herleiden is. Weliswaar neemt hij het subject-standpunt van zijn ken-act in rekening (zoals inderdaad zowel de Hegeliaanse als - zij het radicaal anders - de Husserliaanse fenomenologie doen), maar omdat die 'subjectiviteit' een radicale uitwendigheid is, zal hij de objectieve blik van de wetenschap nodig hebben om die "daad van erkenning van de kern van het bestaan" (d.i. die *doorleefde* of *innerlijke ervaring*) te kunnen voltrekken. De objectieve wetenschappen die daarvoor in aanmerking komen, zijn volgens hem de sociologie van de primitieve culturen en de psychoanalyse. Toch is de erkenning van deze objectieve gegevens wel degelijk op het vlak van het fenomenologische te situeren : die gegevens moeten immers in verband worden gebracht met de *doorleefde ervaring*. Van zo'n samengaan van objectieve gegevens en subjectieve ervaring biedt - aldus Bataille - de psychoanalyse een uniek voorbeeld : daar kunnen de gegevens alleen worden doorgegeven door een 'innerlijke', subjectieve ervaring, maar hebben ze toch een objectieve status weten te verwerven.

6 Batailles denken worstelt hier met dezelfde fundamentele en methodologische problemen als waarvoor de psychoanalyse zich geplaagd weet. Haar inzicht in het onbewuste lijkt immers al gauw op een *contradictio in terminis stuk* te lopen : als elk bewustzijn fundamenteel door een onopneembaar onbewuste gedragen is, hoe kan het dan ooit voorwerp van een bewustzijn worden ? Ook de psychoanalyse kan zich in laatste instantie maar rechtvaardigen door te verwijzen naar een analytische *ervaring*: als men de woordenstroom van een mens op de sofa wil ernstig nemen en begrijpen, dan kan men niet anders dan uitgaan van een onopneembaar onbewuste, al is dit nooit als dusdanig empirisch waar te nemen of strikt logisch te deduceren. Haar ultieme legitimatie ligt enkel in het feit dat zij door haar manier van denken effectief mensen van hun neurotische ellende weet af te helpen.

De "erkenning van de mens door hemzelf" komt dus sterk in de buurt van een erkennen van het onbewuste en deelt met dit soort denken alle moeilijkheden. Alleen is misschien bij Bataille de zaak nog afgrondelijker, omdat hij enkel weet te *zeggen* dat uiteindelijk de geldigheid van zijn denken zich in het "welslagen" van zijn theorie zal tonen : in tegenstelling tot de psychoanalyse, die een afgebakende praktijk heeft met een aantal zichtbare resultaten, is het veel moeilijker zich voor te stellen wat zo'n *welslagen* bij hem concreet zou kunnen betekenen. Als hij daarmee de sociopolitieke impact van het *Collège* of van *Acéphale* bedoelt, kan er zelfs van "welslagen" van zijn theorie ronduit geen sprake zijn.

Omal die redenen blijft Batailles alternatief op de "slaap van de wetenschap" problematisch en dreigt zijn vorm van weten niet boven een soort "strijdbare ideologie" uit te stijgen. De volgende alinea brengt dit probleem nog eens ter sprake, maar ook daar wordt het niet beslissend opgelost.

7 In Batailles manuscript is hier een losse pagina tussengeschoven, waarop staat: "verschil tussen de wetenschap en deze doctrine. De werkhypothesen (algemene beschouwingen) zien niet enkel onderzoeksinstrumenten zoals bij de wetenschap: ze zijn dat ook. Maar het hangt van niemand af of in een bepaald geval het onderzoeksinstrument niet tegelijkertijd een levensinstrument [instrument de vie] is. Alle wetenschappen die voor de geneeskunde werken, verkeren in hetzelfde geval." (OC.II 451-452)

8 Volgens Denis Hollier verwijst Bataille hier naar een anekdote die vermeld wordt bij Jean WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Iste uitg. 1929, 2de uitg., Parijs 1951, p. 72.). Bataille heeft overigens dezelfde ervaring gehad met Kojève, toen hij diens lessen over Hegel bijwoonde. Hij getuigt er zelf van, in een ongepubliceerde tekst uit de tijd toen hij *Sur Nietzsche* schreef: "De 33 (je pense) à 39 je suivis le cours qu'Alexandre Kojève consacra à l'explication de la *Phénoménologie de l'Esprit* (explication géniale, à la mesure du livre : combien de fois Queneau et moi sortimes suffoqués de la petite salle - suffoqués, cloués). A la même époque, par d'innombrables lectures, j'étais au courant du mouvement des sciences. Mais le cours de Kojève m'a rompu, broyé, tué dix fois." (OC.VI 416).

9 "Hegel n'a donc nullement réalisé l'acte décisif que j'ai mis en question." De "acte décisif" is de "erkenning van de kern van het bestaan", d.i. de affirmatieve erkenning van de negatie als grondeloze grond van de mens en van het zijn zonder meer. Wat Bataille hier bij Hegel bekritiseert, is niet het feit dat hij, oog in oog met het negatieve, dit niet als dusdanig erkend zou hebben, maar het feit dat die erkenning enkel die van Hegel is gebleven. Door de negatie die Hegel in het gelaat heeft gezien, zijn geen anderen dan Hegel 'aangestoken' en geïnfecteerd geworden (op enkele uitzonderingen na, zoals die genoemde student die in hem de Dood zelf aan het woord hoorde). Zo'n erkenning is dus voor Bataille enkel "gerealiseerd" als zij wordt 'gecommuniceerd', als dit soort erkenning van het radicale buiten dat de mens is, op zijn beurt ook die mens te buiten gaat en een gemeenschap erdoor wordt besmet.

10 Voor een begrip van Batailles houding tegenover Hegels negatie is zijn brief aan Kojève van 4 december 1937 van essentieel belang. De vertaling ervan is hier in een 'appendix' opgenomen.

11 Merk hoe Bataille hier het rijtje is afgelopen van elementen waarmee hij in zijn vorige lezing en bij het begin van deze lezing de sacrale 'kern' heeft gedefinieerd. Zo stelde hij dat de kern "tegelijk uit sacrale plaatsen [centrum, kerk], objecten [hier: beelden], personen [priesters], overtuigingen en handelingen [rituelen]" was samengesteld. Ook verderop in deze lezing zal hij op deze definitie terugkomen.

12 Bataille alludeert hier op een gegeven uit de toenmalige actualiteit, namelijk de kroningsceremonie van de Engelse koning Georges VI in mei 1937 (zie : P. PRÉVOST, *o.e.*, p. 37).

13 Denis Hollier (LCS 221-222) verwijst hier naar de bladzijden in *L'Afrique fantôme* waar Leiris het offer beschrijft in Abba Moras Worquié. Leiris verwoordt zijn aangestoken-zijn door de 'mouvement d'ensemble' als volgt: "Jamais je n'avais senti à quel point je suis religieux; mais d'une religion oh il est nécessaire qu'on me fasse voir le dieu...".

14 In deze en volgende alinea zet Bataille nogmaals de redenen op een rijtje waarom zijn methode niet als fenomenologisch te bestempelen is. Vooreerst is de 'doorleefde ervaring' toch niet zonder meer de ervaring van iedereen: zij vereist een zeker "kunstmatig" ("fabriqué") karakter, meer bepaald de tussenkomst van 'objectieve' wetenschappen zoals sociologie en

psychoanalyse. Vervolgens kent zijn methodisch uitgangspunt (de 'doorleefde ervaring') - zoals al gebleken is - alle impasses waartegen een 'bewustzijn van het onbewuste' aanbotst, impasses die een fenomenologie niet weet op te helderen.

15 In het Frans "ou encore nefaste et faste". Bataille had hier eerst geschreven, maar daarna doorstreept : "ou encore *élevée et basse*" (OC.II 452).

16 Naar welke passage uit zijn bijdragen Bataille hier verwijst, is niet duidelijk. Waarschijnlijk alludeert hij op een discussie na afloop van een vroegere lezing.

17 Volgens Denis Hollier (LCS 228) verwijst Bataille hier misschien naar het artikel van Konrad Theodor Preuss: *Der Ursprung der Religion und Kunst* {*Globus*, LXXXVI, 1904, en LXXXVII, 1905) (ook Caillois verwijst ernaar in zijn boek *L'homme et le sacré*, [Gallimard, 1950 (1939), p. 62 e.v.], dat - geschreven in dezelfde periode - volledig baadt in de sfeer van het *Collège de Sociologie*). In zijn artikel legt Preuss een verband tussen de magisch-religieuze act en de diverse werkingen van de verschillende lichaamsopeningen.

18 Bataille komt in de volgende lezing (*De macht*) uitvoerig terug op de verhouding tussen *verspilling*, *macht* en *misdaad*. Uit deze passage hier mag reeds blijken dat de 'energie', die aan de *macht* haar gezag geeft, geen andere is dan de energie die bij de *verspilling* telooft. De *macht* zal de *verspilling* in toom houden met een energie die in laatste instantie juist een structuur van *verspilling* kent. Zij zal een soort economie van krachten in evenwicht moeten houden waarvan de meest fundamentele wet erin bestaat elke economische regel (excessief) met de voeten te treden. Of nog anders : de *macht* zal de *misdaad* moeten in toom houden met een kracht die zij enkel aan de *misdaad* kan ontfangen, een *misdaad* die haar altijd 'antérieur en supérieur' blijft en die zij toch steeds op één of andere manier in die superioriteit moet loochenen. Omdat de verhouding tussen *macht* en *misdaad*, tussen *verspilling* en economie, niet tot economische proporties is terug te brengen, zal de *macht* een principiële precaire zaak zijn, die gaandeweg - zeker in de moderne tijden - tegenover haar eigen (noodzakelijk excessieve) kracht geen houding meer weet te nemen. Juist vanwege de onmacht van de *macht* tegenover zichzelf (d.i. tegenover haar wezenlijk exces) zal er een nefaste type van *macht* ontstaan dat door zijn eigen kracht (en vooral door zijn onvermogen ertegenover) zowel zichzelf als de rest van de wereld in een catastrofe zal dreigen mee te sleuren : het typevoorbeeld van dit soort *macht* is voor Bataille het fascisme.

19 NI. na de *macht*.

Het cruciale onderscheid dat hier tussen tragedie en christendom gemaakt wordt, zal vooral in de volgende twee lezingen uitvoerig worden behandeld.

20 Ook in de Franse tekst tussen vierkante haakjes.

21 De laatste pagina van het manuscript is verloren gegaan; de tekst van de conferentie eindigt hier midden in de zin.

DE MACHT

1 Op 19 februari 1938 stond een lezing van Caillois geprogrammeerd. Omdat die ziek was, nam Bataille zijn taak over en maakte van de gelegenheid gebruik om - op basis van Caillois' nota's en in aansluiting bij zijn lezing van vorige keer - zijn visie op macht uit de doeken te doen.

2 Letterlijk staat er: "de gewapende macht" ("la force armée"). Omwille van de mogelijke verwarring met het woord "macht", dat we als vertaling voor "pouvoir" aanhouden, kiezen we hier voor het equivalent "leger".

3 Bataille verwijst hier naar zijn tweede lezing voor het *Collège de Sociologie* (22 januari 1938).

4 Vimy in Noord-Frankrijk (Pas de Calais) is één van de plaatsen waar in de Eerste Wereldoorlog het hevigst is gevochten. Albert Lebrun (1871-1950), in 1932 verkozen en in 1939 herkozen, is de laatste president geweest van Frankrijks Derde Republiek. Hij zal na de nederlaag in 1940 door Pétain worden afgezet.

5 De macht, die in het sociale veld een *centrale* plaats inneemt, deelt ook in de conflictueuze gevoeligheid ten aanzien van de centrale 'kern', waarrond een 'mouvement d'ensemble' aan een samenleving gestalte geeft. Van de macht gaat dus zowel een aantrekkings- als een afstotingskracht uit en ook op die beide gaat haar inherente "doodsdreiging" terug. De macht bevindt zich op de (centrale) plaats waar de leden van de samenleving zich willen overgeven aan hun 'gemeenschap': vandaar de aantrekkingskracht die van de macht uitgaat. Maar die overgave van de leden aan hun gemeenschap impliceert in laatste instantie ook dat zij er als individu in verdwijnen: daarop gaat het 'dodelijke' aspect terug van alles wat met de samenleving te maken heeft, dus ook van de macht. De doods *dreiging* die van de macht uitgaat, wil evenwel juist een dam opwerpen tegen dit dodelijk aspect dat elke socialiteit kenmerkt. Als centraal gegeven van een samenleving heeft de macht daarom altijd ook iets afstotelijks dat de aantrekking tot het centrum afremt. Dit samengaan van aantrekking en afstoting tegenover de macht verleent haar aldus een sacraal karakter.

"De passies die ons heimelijk tot excessen voeren", verwijzen naar de 'mouvement d'ensemble' die, aangetrokken tot het centrum, bij momenten de dam die de macht ertegen opwerpt, doorbreekt en zo die macht op een vernietigende manier in haar dodelijk exces meesleurt.

6 In de tekst staat hier inderdaad "Vichy" in plaats van "Vimy".

7 De Romeinse republiek kende inderdaad een angstige aversie tegen alles wat met koningschap te maken had. Het 'imperium' dat zich door toedoen van Caesar als opvolger van de republiek installeerde, durfde het niet aan om de alleenheerschappij, die toen feitelijk geïnstalleerd werd, met de term 'koning' (rex) aan te duiden.

8 *The golden Bough* is één van de standaardwerken uit de beginperiode van de etnologie van de hand van James Georges Frazer (1854-1941), waarvan het eerste volume al in 1890 verscheen en de definitieve uitgave tussen 1911 en 1915 het daglicht zag. De (derde) definitieve Franse vertaling verscheen tussen 1926 en 1931.

In de volgende zin verwijst Bataille naar de openingssequens van dit magistrale werk, waar Frazer de opvolgingsritus beschrijft die een priester moest doorlopen om 'koning' te worden van het Diana-heiligdom in het pre-Romeinse Alba Longa, vlakbij het Nemi-meer. Een voortvluchtige slaaf, die in het 'heilige bos' bescherming zocht, moest eerst een tak afbreken van de centraal gelegen 'heilige boom', en vervolgens de dienstdoende priester om het leven brengen. Het is hier dat Frazer een gelijkenis ziet met een tafereel uit Vergilius' *Aeneis*, waar ook Aeneas eerst een 'gouden tak' (daaraan ontleent het hele werk zijn titel) moet afsnijden alvorens hij in

de onderwereld kan afdalen (*Aeneis*, boek VI vs. 137-148). De naam die de priester van het Diana-heiligdom droeg, was *Dianus*: Batailles fascinatie voor die figuur zal zelfs zo ver gaan dat hij die naam als een van zijn pseudoniemen zal gebruiken (meer bepaald voor *L'Amitié*, in *Mesures*, 15 mei 1940 : zie : OC.VI 292-306).

9 Georges DUMÉZIL, *Ouranos-Varuna. Etude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1934. Hollier (LCS 243) vermeldt nog dat Caillois in die periode een recensie van dit werk had doen verschijnen in de *Cahiers du SudQuni* 1935).

10 Omdat Bataille hier een conceptueel onderscheid aanhoudt tussen "pouvoir", "force" en "puissance", houden ook wij ons strikt aan een vaste vertaling voor die drie termen : we vertalen ze respectievelijk als "macht", "kracht" en "gezag".

In de definitie van macht ("pouvoir") die Bataille in de volgende alinea formuleert, stelt hij tragedie tegenover macht. Beide putten uit dezelfde krachten ("forces"), die afkomstig zijn van de "mouvement d'ensemble", d.i. van die aan de individuen uitwendige 'stroom' die hen centreert op een aantrekkelijk-afstotelijke kern en hen daardoor een gemeenschap doet vormen. Deze radicaal conflictueuze structuur van de "mouvement d'ensemble" verleent deze een inherent tragisch karakter. In het sociaal gebeuren van de tragedie worden deze door de "mouvement d'ensemble" vrijgekomen krachten niet voor het smeden van een blijvende sociale band aangewend, maar in een 'werkloze', 'oneconomische' voorstelling verkwist en verspild, d.w.z. 'religieus' aangewend volgens een 'principe de pure perte'. Bij de macht daarentegen blijven diezelfde "forces", die in de tragedie gewild verloren gaan, behouden en worden zodoende geëconomiseerd.

11 De *macht* is een "verwording" ("altération") van de "totaalbeweging", omdat zij de essentieel verspillende energie toch enigszins aan banden legt : de energie, die in de *tragedie* zou moeten worden verspild, wendt zij aan om tegen die verspilling een dam op te werpen. Deze radicaal conflictueuze verhouding tussen (sacrale) *tragedie* en *macht* roept dan ook een puur behoudsgezinde instantie in het leven : het *gezag* ("puissance"). Reeds vroeger heeft Bataille erop gewezen dat een samenleving zonder de behoudsgezinde sterkte van een *gezag* onmogelijk is. In de laatste zinnen van deze alinea stelt Bataille nog eens duidelijk dat hij niets tegen dit gezag op zich heeft, maar dat hij zich keert tegen de idee dat zo'n behoudsgezinde instantie - hoe noodzakelijk het ook is - het fundamenteel conflictueus karakter van de socialiteit volledig onder controle zou kunnen houden. Wat voor hem geaffirmeerd moet worden, is daarom niet zozeer het noodzakelijk gezag van elke macht, maar het *tragische* van elke macht; alleen daardoor is de socialiteit in staat om, ondanks de macht die noodzakelijk haar excessiviteit aan banden legt, toch tot een compromisloze "erkenning van het bestaan" te komen.

12 Noch de machtsstrijd in het oude Rome, noch de moderne machtsstrijd in de jaren dertig (in Duitsland en Italië) zijn 'affirmaties' van de 'mouvement d'ensemble', maar dienen wel in dit licht te worden beschouwd. Immers, in deze 'rechtse' bewegingen is de 'mouvement d'ensemble' volledig behoudsgezend aangewend, en dus 'vervreemd' van zichzelf. Vandaar dat, voor Bataille, het sociale leven van de Romeinse samenleving door de rechtse staatsgreep van Octavianus-Augustus in levenskracht 'verminderd' is geworden : het is nog slechts "une vie réduite". Dit feit zal om een vernieuwde 'affirmatie' van de 'mouvement d'ensemble' vragen, d.w.z. om een nieuwe religie. Het christendom zal die leemte opvullen.

13 Romeinse keizer, die zich tijdens de 'slag bij de Milvische brug' (312) tot het christendom bekeerde en waardoor het christendom zich gaandeweg als algemene cultuur- en staatsgodsdienst heeft kunnen vestigen.

14 Teruggrijpend naar wat reeds aan bod is gekomen en zelfs een weinig op wat nog volgt vooruitlopend, zetten wij hier summier Batailles gedachtengang op een rijtje. Macht [pouvoir]

is het samengaan van sacrale kracht [force] en militair gezag [puissance]. Op het meest basale niveau wordt een samenleving bijeengehouden door een sacrale kracht. Omdat echter de structuur van die sacrale kracht onhoudbaar conflictueus is en de samenleving onophoudelijk weer tot ontbinding brengt, moet er een behoudsgezind militair *gezag* in het leven geroepen worden, dat weliswaar op zich al even onhoudbaar is, maar in combinatie met de sacrale *kracht* een min of meer stabiele *macht* in de samenleving installeert.

In het *tragische* bewustzijn wordt het fundamenteel wankel karakter van de machtsstabiliteit ritueel geaffirmeerd: de leden van de gemeenschap identificeren er zich met een 'misdadiger' die offert, en zodoende met een verspilling die 'unheimlich' aan elk levensbehoud ten grondslag ligt. Op die manier wordt de 'totaalbeweging' in zijn onherleidbaar conflictueus en 'noodlottig' karakter bevestigd en is er — wat Bataille noemt — een "affirmatie van het bestaan", een "affirmatie van de «totaalbeweging»".

In het *christelijk* bewustzijn identificeren de leden van de gemeenschap zich met het slachtoffer, omdat ze reeds *doorhebben* dat de koning-priester-offeraar zelf een slachtoffer zal moeten worden. In die zin is het christendom in wezen een *bewustzijnsreligie*. Het *weet* reeds dat diegene die in het centrum van de samenleving het taboe (d.i. de afstoting) vertegenwoordigt, door die aantrekking overspoeld zal moeten worden. Het weet al dat de "geduchte koning" in feite de "gedode koning" is, dat de misdadiger zelf aan zijn misdaad zal ten onder gaan, en het identificeert zich daarom met het slachtoffer. Het is dan ook wezenlijk de religie van de *Aufhebung*: door de misdaad op zich te nemen, door de misdadiger voortdurend te offeren, herstelt het de misdaad en bewerkstelligt zo een *definitieve* eenheid tussen het linkse en het rechte sacrale. Maar daarom weet het christendom reeds aan de hand van de religie te realiseren wat vroeger *ondanks* de religie gerealiseerd werd: de essentieel verspillende kracht wordt er, binnen de religieuze sfeer zelf, *aufgehoben*, geëconomiseerd en zo tot een soort *macht* gemaakt; alleen is die macht nog "een zuiver religieus en niet-operationeel gezag van God".

Wanneer het christendom nu de functie moet vervullen de louter militair *gezag* geworden Romeinse macht te ondersteunen, zal de *Aufhebungs*structuur van haar religiositeit ook haar verhouding met dit militaire gezag bepalen. Militair gezag en religieuze kracht zullen, veel stabielere dan voorheen, één solide macht vormen. De dualiteit die hoe dan ook nog onder het oppervlak van die macht (die alles in zich *aufgehoben* waant) sluimert, zal pas in het middeleeuwse Latijnse christendom uitbreken onder de vorm van een strijd tussen de "*spirituele macht* en de *tijdelijke macht*". Die dualiteit zal echter de 'religieuze kracht' verloren hebben om nog tot een 'erkenning' van de noodlottige conflictueuze structuur van de 'mouvement d'ensemble' te kunnen komen. Die dualiteit zal enkel nog overleven in een voorstelling, die ondanks de bewustzijnscultuur niet in zijn volle betekenis begrepen wordt, ni. de kruisdood van Christus: als symbool van de macht toont dit tegelijk de vernietiging ervan (een koningsmoord). Pas met het fascisme, en meer bepaald met het embleem van het Italiaanse fascisme (de *fasces*), is het symbool van de macht in onze cultuur van alle sacrale reminiscenties 'gezuiverd'.

15 De "fasces" (roedenbundel die rondom een bijl is gebonden) waren in het oude Rome symbool voor de lijfstraffelijke rechtspleging. Deze "fasces" werden door de "lictores" gedragen: dit waren de officiële begeleiders van de hoogste magistraten, meer bepaald die magistraten die met het "imperium" (hoogste gezag) bekleed waren.

16 Oud-Romeinse religieuze handeling waarbij, uit de vlucht der vogels of uit de ligging en de kleur van hun ingewanden, het toekomstig noodlot werd afgelezen.

17 Waar bij de christelijke macht nog duidelijk de tragische, religieuze component van de macht zichtbaar is (haar embleem toont een *vermoorde* koning), is het bij de fascistische macht duidelijk dat het daar enkel om een militair *gezag* ("puissance") gaat: haar symbool is enkel nog een wapen om een misdaad mee te bestraffen en verwijst in geen enkel opzicht nog naar een misdaad die aan de basis van de macht zelf ligt.

18 In een 'discussie over de zonde' die Bataille in 1944 met de toonaangevende intellectuelen van Parijs 'en privé' had georganiseerd, uit hij precies dezelfde gedachte : "Ce qui paraît frappant dans le sacrifice non chrétien, c'est, en effet, que le sacrifice est assumé, qu'exactement le crime du sacrifice est assumé par ceux-là mêmes qui en réclament le bénéfice, alors que dans le Christianisme, celui qui bénéficie du sacrifice est en même temps celui qui maudit et en rejette la faute sur autrui. Il y a dans le Christianisme une volonté de ne pas être coupable, une volonté de situer le coupable hors de l'Eglise, de trouver une transcendance de l'homme par rapport à la culpabilité." (OC.VI 329).

19 De christelijke en - daaruit voortgekomen - moderne *macht* miskent de "misdaad" als haar oorsprong : dit is voor Bataille de dieperliggende reden van de toenmalige machts crisis, waarin de Europese democratieën verzeild waren geraakt. Doordat de macht haar misdadige, religieuze oorsprong loochent en de misdaad zonder meer ongedaan wil maken, verzwakt zij onbewust en fataal haar eigen positie : de macht kan immers niet zonder een zekere fascinatie die men ervoor koestert, zij kan niet zonder 'aantrekking tot wat tegelijk afstoot'. Het liberaal-democratisch gezag kan zich om deze reden geen "allure" geven, en slaagt daarom des te minder in haar opzet de misdaad uit de wereld en uit de politiek te houden. Integendeel, zij roept een rechtse, nostalgische reactie op naar een boven alles verheven staande macht (fascisme). Omdat ook dit verlangen er niet meer in slaagt in zijn eigen fascinatie de noodlottige, sacrale structuur te erkennen, zal het zich tot het "directe geweld" van het militaire 'gezag' wenden, dat het enkel met een vaag restant van sacraliteit ("het vaderland") weet te ondersteunen. Juist omdat het fascisme enkel een nieuw soort - een nu nog zuiverder - militair geweld is, is het tot zijn ondergang gedoemd. Sterker nog dan het christendom, dat in zijn machtssymbool nog een tragisch accent kende, valt het fascisme - paradoxaal — samen met een radicale loochening van het geweld, d.i. met een ontkenning van de onophefbaar tragische aard van de "mouvement d'ensemble" (dat het nochtans, in tegenstelling tot de democratie, had onderkend maar helaas ogenblikkelijk geëconomiseerd).

FUNCTIE EN STRUCTUUR VAN HET LEGER

1 Er is geen enkele tekst van Bataille teruggevonden die de titel ("Structure et fonction de l'armée") draagt welke onder die datum (5 maart 1938) op het N.R.E.-programmabladd van het *Collège is* opgegeven (LCS 137; OC.II 447). Wij volgen hier echter Denis Hollier (LCS 255), die evenwel onder deze titel een keuze van kleine, niet op doorlopend genummerde pagina's geschreven teksten laat ressorteren : het betreft teksten die in Batailles map met manuscripten, getiteld "*Etudes de sociologie*", waren ingesloten en die uitdrukkelijk over het thema van de 'structuur en de functie van het leger' gaan. (OC.II 233-240, en voor de laatste paragraaf ["De sociale structuur", die overigens niet naadloos bij de vorige bladzijden aansluit] : OC.II 248-249).

2 In het Frans : "...et ne sert la société que de surcroît" : de "meerwaarde" aan het leger is dat het een doel *op zichzelf* is.

3 "[Le] caractère rudimentaire" van de sacrale elementen in het leger zal pas in de volgende paragraaf worden besproken. Het leger is in die zin sacraal dat het, zo mogelijk nog duidelijker dan een gewone gemeenschap, gecentreerd is rond een kern van aantrekking en afstoting, die onmiskenbaar uitwendig is aan het leven van de individuen. In het leger leeft het individu enkel voor de gemeenschap en dit op een manier die de grenzen van zijn individualiteit te buiten gaat, d.w.z. op een manier die hem - fier - het leven kan kosten. De verregaande, bijna radicale socialiteit van een soldaat gaat inderdaad gepaard met een aanhoudende en directe confrontatie met de dood : dit brengt zijn levenshouding sterk in de buurt van een religieus bestaan.

In de volgende paragraaf komt dan het "ontoereikend [sacraal] karakter" van het leger ter sprake. Daar wordt gesteld dat de militaire offervaardigheid nog een afleidingsmanoeuvre tegenover de dood inhoudt en in die zin een ver sluiering is van de sacrale kern die een gemeenschap bijeenhoudt. Pas het religieuze offer zal aan zo'n verdringing van de dood ontsnappen en de mens compromisloos met de dood als met zijn onvermijdelijk noodlot confronteren.

4 Denis Hollier citeert een eerste, naderhand doorstreepte versie van deze zin : "un petit animal fort à un grand animal faible: le petit et le grand possédant l'un et l'autre..." (LCS 262-263). In de hier aangehaalde zin betreft het onderscheid niet het verschil tussen mannetjes- en wijfjesdier, maar tussen klein sterk dier (mannetje) en groot zwak dier (wijfje). Het beeld dat daarachter schuilgaat, is dat van levenskrachten die zich in het mannetje concentreren en condenseren, terwijl die in het wijfje niet gecondenseerd en dus zwakker zijn.

5 Onleesbaar woord in het manuscript.

6 In het Frans : "mauvaise conscience" dat verwijst naar het even verderop in dezelfde zin gebruikte "conscience malheureuse" ("ongelukkig bewustzijn"). Het "slechte geweten" van de offeraar - 'slecht', omdat hij er niet in slaagt te beseffen wat hij doet - zal hem ongelukkig maken. Dit "ongelukkig bewustzijn" zal leugens over zichzelf brouwen, meer bepaald dat het offer, waaraan het zich waagt, 'slecht' is. Het christendom zal daarentegen pretenderen *niet* iets slechts te doen en er een gelukkig, van de zonde bevrijd bewustzijn op nahouden, juist door - paradoxaal genoeg - de man die de wereld van de zonde en het slechte redt telkens opnieuw te offeren.

BROEDERSCHAPPEN, ORDEN,
GEHEIME GENOOTSCHAPPEN EN KERKEN

1 Met "bewogenheid" vertalen wij hier het Franse woord "agitation". Het Franse woord verwijst naar een heftige, onrustige gemoedsbeweging, maar omdat Bataille dit woord *tegelijk* in een meer algemene en technische zin gebruikt om er de *structuur* van de menselijke (en andere) socialiteit mee aan te duiden, vertalen wij het hier, bij gebrek aan beter, door "bewogenheid" (waarmee wij ook het woord "mouvement" vertaald hebben wanneer het in zijn technisch-algemene betekenis aangewend werd).

2 In het Frans staat "empire" dat we in de meeste gevallen met "heerschappij" vertalen, maar in deze context uitzonderlijk met "macht".

3 De "mens van wetten en toespraken" kan ertoe worden verleid om in dienst te gaan staan van de "bruit", omdat hij zijn bestaan essentieel ziet als iets dat *dient* voor iets anders, als iets dat fundamenteel *nuttigis*. De "mens van de tragedie" loopt dit gevaar niet, omdat hij juist de bevestiging is van het feit dat het *bestaan* niet van de orde van doel, nut of dienst is, maar dat het wezenlijk *voor niets*, voor zijn eigen *nuttelosheid* bestaat. Het enige doel waarvoor het *nuttige*, *zinnvolle* leven van de "mens van wetten en toespraken" alsook dat van de "bruit" bestaat, is het nutteloze van het *bestaan* als dusdanig; juist in die hoedanigheid wordt het door de "mens van de tragedie" bevestigd. Wil de "mens van de tragedie" nu dat de "bruit" hem in zijn tragisch bewustzijn erkent, dan moet hij zich vooral niet in diens ogen 'zinvol' willen maken; integendeel, het enige wat hij daarvoor kan doen, is juist enkel en alleen maar *bestaan*. Pas in die hoedanigheid is hij het 'doel' waarnaar ook de "bruit" fundamenteel op zoek is.

4 In deze tekst heeft het woord "empire" (heerschappij) een duidelijk afgebakende betekenis, waarmee Bataille de plaats en de functie wil aanduiden, die de tragedie en het tragische idealiter in een samenleving zouden moeten hebben. Tegenover het brute, louter *veruitwendigde* geweld van de militaire orde moet de tragedie en het tragisch bewustzijn het geweld, dat inherent is aan elke "mouvement d'ensemble", *verinnerlijken*; het moet dit geweld affirmeren als iets dat zich noodlottig keert tegen elke vorm van economische verhouding, ook die waarmee de mens zichzelf groot maakt. Voor de tragische mens is het geweld niet een instrument waarmee hij overwint, maar een onoverwinnelijke afgrond die als zijn eigen diepste wezen in hem huiveringwekkend gaapt. Dit geweld in zijn onoverwinnelijkheid en noodlottigheid illusieloos in het gelaat te zien en onverbloemd vóór zich te stellen, is de bedoeling van het tragische bewustzijn. Toch zorgt juist die *verinnerlijkende* reflex van dit soort bewustzijn ervoor dat het zich niet op de publieke scène naar voren dringt en dreigt het op die manier als cultureel fenomeen onzichtbaar te worden. Zich *toch* op die scène doordrukken, zich *toch* tegenover de rest van de gemeenschap *communicatief* op de voorgrond duwen, dat is wat Bataille bedoelt met een "empire" van het tragische bewustzijn. Het verscheurd worden door de noodzaak van zo'n empire - zo suggereert Bataille even verderop - is de nieuwste afgrondelijke ervaring waarvoor het tragisch bewustzijn zich vandaag, oog in oog met het overheersend militair geweld, geplaatst ziet.

5 Deze "tegenstrijdige aspiraties" zijn in laatste instantie de 'répulsion' en de 'attraction', die beide de basisstructuur van de 'mouvement d'ensemble' uitmaken. De louter militaire socialiteit (bv. het fascisme) wendt die conflictueuze structuur weliswaar aan, maar gaat ervan uit dat het gebruik zelf dat ze ervan maakt, niet aan die radicale conflictualiteit ten prooi zou kunnen vallen. Zo'n socialiteit gaat ervan uit dat ze het conflict en de strijd meester kan, terwijl - net andersom - het conflict en de strijd (m.a.w. de dood) de 'absolute meester' zullen zijn. De erkenning van die 'absolute meester' - en dit is meteen de "erkenning van het bestaan" - gebeurt niet in een *militair*, maar in een *tragisch* bewustzijn.

6 We vertalen "empire" hier met "rijk"; wij zullen dit, binnen een zelfde context, ook doen in de laatste alinea's van deze lezing.

7 De uitgave van de *Oeuvres Complètes* (OC.II 452-453) geeft hierbij, in zijn notenapparaat, die brief weer (gedateerd 3 februari 1938). Wij geven hem hier in vertaling:

Beste Bataille,

Ziehier de aangekondigde nota's over de geheime genootschappen. U zult ze ongetwijfeld te beknopt en te schematisch vinden. Toch vind ik ze per slot van rekening rijk genoeg en gemakkelijk uit te werken. Meer en meer word ik door het belang van dit standpunt getroffen, door de faciliteiten die het biedt om alle soorten zaken te rangschikken. De constructie gaat nagenoeg volledig terug op Dumézil : ik heb het enkel abstracter en algemener gemaakt (niet eens gegroepeerd). Het is van belang dit te zeggen en te verwijzen naar de werken van D[umézil]. (de *Centaures* en vooral *Brahman-Flamen*) en ook naar zijn cursus van dit jaar. Ik heb geen precieze voorbeelden kunnen geven om het schema te stofferen, want Dumézil houdt er natuurlijk niet van dat de details van zijn onderzoek in de handen van het grote publiek vallen. U wilt me die twee bladzijden gauw terugzenden. Ik zou er wat op willen werken.

Breng ze mee op de lezing van zaterdag. Indien ik in Parijs ben, zal ik wel het woord nemen en er zelf commentaar bij geven (maar dit is een kans van één op duizend).

Ik zou graag wat nieuws over het College horen : zou u me, zo gedetailleerd als u kunt, willen schrijven hoe het er de laatste keer aan toegegaan is en hoe het er zaterdag aan toe zal gaan?

De uwe. R.C.

P.S. Hoever staat u met uw artikel voor de N.R.F. [ni. *L'apprenti sorcier*, verschenen in het juli-nummer van 1938]?

Ik heb Gallimard een reeks voorgesteld "Tyrans et Tyrannies" - studies over extreme vormen van macht. Wat denkt u ervan ?

8 In de marge van Caillois' tekst had Bataille hier het volgende genoteerd (OC.II 453) :

Universeel kar[akter]

niet noodzakelijk maar mogelijk

De primaire groepering, die houdt aan bloed en bodem en waartoe men behoort zonder beslissing, is noodzakelijk op zichzelf teruggeplooid

Als er keuzemogelijkheid is, kan er uitbreiding zijn, universaliteit.

Uitbreiding naar buitenuit

Uitbreiding naar binnenin (slaven in de Dionysische) broederschappen).

9 Batailles commentaar in de marge (*Ibid.*) :

eigen aan bepaalde genootschappen

orfisme

Keuze en tegenbewijs

10 Commentaar van Bataille (*Ibid.*) :

Verwarring met de samenzweringen

het citaat van Nietzsche : En vooral geen geheime genootschappen, **het** is noodzakelijk dat de consequenties van ons denken verschrikkelijk tekeergaan.

Verband tussen de Dionysische broederschappen en de smeden.

de vrijmetselarij.

Toevoegen aan technieken en ritmes van de riten.

11 Verwijst onder meer naar Caillois' *Le vent d'hiver*. Deze tekst is samen met Batailles *L'apprenti sorcier* en Leiris' *Le sacré dans la vie quotidienne* uitgegeven in *Pour un Collège de Sociologie* (N.R.F., juli 1938).

12 Op 28 november 1936 had de historicus Elie Halévy een lezing gehouden met als titel *L'ère des tyrannies*, waarin hij de opkomst van de moderne autoritaire regimes (ook die van het communisme) in verband bracht met het "oorlogsregime" dat vanaf 1914 in alle politieke ideologieën was doorgedrongen. De brief van Mauss is daarop een reactie. In aanvulling op Halévy's stelling wil hij i.v.m. dit fenomeen de nadruk leggen op de invloed van kleine, geheime sectarische groepen, die onderhuids in de samenleving opereren en op een revolutionaire coup aansturen. Reeds Aristoteles — aldus Mauss - had zulke "sociétés des hommes" grondig beschreven. In de brief waarnaar hier verwezen wordt, schrijft Mauss onder meer: "Le parti communiste lui-même reste campé au milieu de la Russie, tout comme le parti fasciste et comme le parti hitlérien campent, sans artillerie et sans flotte, mais avec tout l'appareil policier. Ici je reconnais facilement des événements comme il s'en est souvent passé en Grèce, et que décrit fort bien Aristote, mais qui, surtout, sont caractéristiques des sociétés archaïques, et peut-être du monde entier. C'est la "Société des hommes", avec ses confréries publiques et secrètes à la fois, et, dans la société des hommes, c'est la société des jeunes qui agit." (LCS 543).

13 Bataille verwijst hier naar een bijeenkomst in maart 1937 (dus inderdaad vóór het *Collège de Sociologie* dat pas eind november van dat jaar van start is gegaan). Toen had Caillois een eerste versie naar voren gebracht van *Le vent d'hiver* (IZAC LCS 283).

14 We geven hier een korte typering van enkele van deze "geheime genootschappen":

CSAR (Comité Secret d'Action Révolutionnaire): een door Eugène Deloncle opgerichte kleine fascistische Franse groepering, die actief was tijdens het interbellum. Ze vermoordden onder meer de gebroeders Rosseli, leiders van de Italiaanse anti-fascistische groep *Ginstitia e Libertà*. De Csar-leden werden doorgaans 'cagoulards' (mannen met de kap) genoemd.

Carbonari: Italiaans geheim genootschap uit het begin van de 19de eeuw, dat zich aan terreurdaden schuldig maakte.

Assassijnen: middeleeuwse sekte uit het Midden-Oosten van de 11de-13de eeuw. Zij kwam oorspronkelijk uit Perzië, verspreidde zich later in Syrië waar zij o.a. prefecten, gouverneurs, kaliefen e.d. vermoordde. Kenmerkend detail is dat ze zich daarbij steeds van een dolk en nooit van vergif of projectielen bedienden, omdat ze de moord als een gewijde handeling beschouwden.

De "Orfische, Eleusische of Dionysische broederschappen" zijn alle 'geheime genootschappen' uit de Laat-Antieke periode (eerste eeuwen van onze tijdrekening), respectievelijk gecentreerd rond de mythische dichter Orfeus, de godin Demeter en de god Dionysos.

15 Martinisme: een geheim genootschap opgericht door Martinez PASQUALIS (1727-1792). Zijn occulte leer is onder meer geredigeerd en verder uitgewerkt door Louis-Claude de Saint-Martin in het (onafgewerkt gebleven) *Traité de la réintégration des êtres*.

16 Een groep die 'samenzweert' ("société de complot") heeft - aldus Bataille - louter politieke bedoelingen. Die vorm van 'geheime gemeenschap' heeft een louter instrumentele functie in dienst van een ideaal; het geweld dat in die groep gecultiveerd wordt, wordt in een sluitende economische logica aangewend om *macht* ("pouvoir") - en in de moderne tijd om louter militair gezag ("puissance") - te verwerven. De 'société électorale' daarentegen heeft als bedoeling het geweld, dat inherent is aan elke socialiteit, in zijn afgrondelijkheid te affirmeren, d.w.z. als iets dat niet in een sluitende (machts)economie in te passen is: zij wil een affirmatie van het verliesprincipe zijn dat aan elke socio-economische realiteit ten grondslag ligt. In die zin is zo'n geheim genootschap "purement existentielle": zij vormt zich rond een illusieloze affirmatie van het dodelijk afgrondelijke van het *bestaan als dusdanig*. *Acéphale*, het geheime, 'esoterische' genootschap dat Bataille had opgezet en waarvan het *Collège de Sociologie* de publieke, 'exoterische' zijde was, is uiteraard het voorbeeld bij uitstek van z'n "«société secrète» purement existentielle". Maar het toont tegelijk het problematische waarin Batailles onderscheid hier al

meteen terecht komt. Want precies in de moderne tijd is het nodig dat die zuiver *existentiële* geheime genootschappen zich tegelijk op het publieke terrein laten gelden, dat zij aan de "empire" van het tragische bewustzijn *daadwerkelijk* meewerken. Daarom stuurt Bataille dit onderscheid ogenblikkelijk bij en voorziet hij voor de *existentiële* geheime genootschappen wel degelijk nog een mogelijkheid tot (politieke) actie. Alleen zullen deze laatste niet exhaustief in hun sociopolitieke actie opgaan: binnen het politieke zullen ze tegelijk het *buiten* van het politieke aanwezig stellen; ze zullen de hoeders van de eindigheid van het politieke zijn.

17 Zie de §6 van Caillois' nota's die Bataille in deze lezing voorgelezen heeft, meer bepaald de tweede soort "sacraliteit" die daar ter sprake komt.

18 In het Frans: "empire de la tragédie". Ook het woord "rijk" even verderop verwijst naar het Franse "empire".

19 Deze "décisions capitales de la vie" verwijzen naar wat daarnet is aangegeven : een affirmatie van het leven als "het *bestaan* in zijn totaliteit, met daarin het tumult, de gloed en een wil zich te buiten te gaan, die zich niet door een doodsdreiging laat afremmen"; een bestaan dus "dat zich onmogelijk nog kan laten onderwerpen en dat daarom noodzakelijk zelf alles aan zich moet onderwerpen wat ermee instemt in dienst van een ander te werken".

DE SACRALE SOCIOLOGIE
EN DE HEDENDAAGSE WERELD

1 Deze titel prijkt alleen op de programmapagina van het *Collège*. De twee pagina's, die hier onder deze titel vertaald zijn, komen uit Batailles notities en dragen als titel enkel de datum van die lezing. Het programma vermeldt ook Caillois als spreker voor deze avond, maar of die al genezen was en wat hij in dit geval toen gezegd zou hebben, is onbekend gebleven.

2 Volgens de *Oeuvres Complètes* (OC.II 454) verwijst Bataille hier naar de [in onze vertaling opgenomen] *Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie*, dat door Caillois grotendeels is hernomen in de inleiding van *Pour un Collège de Sociologie* (N.R.F. 1938 : een publikatie met drie teksten van Caillois, Leiris en Bataille in het kader van dit *Collège*). Denis Hollier (LCS 291) laat ook nog de mogelijkheid open dat het om Caillois' bijdrage tot die publikatie ging, meer bepaald *Le vent d'hiver*: op een informele bijeenkomst in het voorjaar van 1937 had Caillois een eerste versie van deze tekst naar voren gebracht, en dit heeft er inderdaad toe bijgedragen om een initiatief als het *Collège de Sociologie* op touw te zetten.

3 Die publikatie is uiteindelijk toch niet doorgegaan.

4 Het manuscript breekt midden in die zin af.

HET COLLEGE VOOR SOCIOLOGIE

1 Tijdens het academiejaar 1938-1939 hield Bataille drie lezingen voor het *Collège de Sociologie*. De eerste twee vielen aan het begin van dit jaar: op 13 december 1938 *La structure de la démocratie* en op 24 januari 1939 *Hitler et l'ordre teutonique*-, de tekst van die beide lezingen is helaas niet teruggevonden. De derde, hier vertaalde lezing, heeft hij pas helemaal op het einde van dit academiejaar (4 juli) gehouden. De zware crisis waarin hij terecht was gekomen na de dood van zijn geliefde, Laure (Colette Peignot die begin november 1938 op 35-jarige leeftijd na een slevende ziekte overleed), heeft dus ondanks alles zijn engagement in het *Collège* niet weten te verminderen: hij heeft alle geplande lezingen ook effectief gehouden. In deze lezing van 4 juli 1939 zullen de reeds langer sluimerende spanningen onder de leden van het *Collège* onverbloemd als openlijke crisis naar boven komen, maar dat deze lezing meteen de laatste van het *Collège de Sociologie* was, is onder meer ook aan een externe factor te wijten, meer bepaald de oorlogsverklaring van Frankrijk aan Duitsland (3 september).

2 Een term die Marcel Mauss invoert in zijn essay *Civilisation, le mot et l'idée* (lezing in de *Semaine du Centre international de Synthèse*, 1930). Met het begrip "phénomène total" keert hij zich tegen het zogeheten *abstracte culturalisme* van een bepaalde richting in de toenmalige sociologie. Ingaand tegen een louter 'formalistische' kijk op sociale fenomenen, wilden de 'culturalisten' het aandeel van het menselijk (collectief) bewustzijn, m.a.w. van de 'cultuur' accentueren en tot sociologisch uitgangspunt maken. In elk sociaal feit diende een onderliggend type van samenleving, van cultuur te worden ontdekt. Zo'n typologie van culturen vooronderstelt dus dat een concrete samenleving de realisatie is van een ideëel abstractum, van een ideëel op zich bestaande 'beschaving' of 'cultuur'. Mauss zet zich tegen deze abstracte substantivering van de cultuur af door te stellen dat de concrete sociale werkelijkheid een verschijnsel van de *eerste* graad is, een "phénomène total". 'Cultuur' of 'beschaving' zijn nooit meer dan verschijnselen van de tweede graad: zij zijn het die op concrete fenomenen teruggaan (en het zijn niet - omgekeerd - de fenomenen die op hen teruggaan).

Wat Leiris het *Collège de Sociologie* (en niet het minst Bataille) aanwrijft, is dus het metafysische karakter dat aan het sociale fenomeen wordt toegekend. Weliswaar wordt het sociale fenomeen als iets *op zich* beschouwd, maar tegelijk is dit zelfstandige fenomeen de verschijningsvorm van een ruimere entiteit, in dit geval zelfs het *zijn* als dusdanig. Het accent dat bv. bij Bataille op de metafysische zijnswetmatigheden ligt, maakt dat sociale fenomenen kunnen worden geïnterpreteerd als realisaties van dit soort zijns wetten. Het is niet het *zijn* dat het "phénomène total" is, maar enkel het concreet gegeven sociale fenomeen: zo zou men Leiris' aantijging kunnen samenvatten.

De kritiek van Leiris is scherp en zeer terzake: zij gaat naar de kern van Batailles vertoog. Het antwoord dat Batailles denken erop geeft (niet hier, maar zoals blijkt uit het geheel van zijn lezingen voor het *Collège*), is enkel begrijpbaar vanuit het volstrekt eigenzinnig karakter van zijn Hegeliaans metafysische standpunt. Het *zijn* dat aan het werk is in het sociale fenomeen en dat het inderdaad als dusdanig *realiseert*, is niets anders dan de *negatie*. En dit brengt dan wel met zich mee dat deze negatie het fenomeen niet enkel realiseert maar er tevens voor zorgt dat het zichzelf te buiten gaat. Zo is voor Bataille, net als voor Mauss, enkel het concrete sociale fenomeen 'totaal', er bestaat ook voor hem niet iets anders dan dit concrete fenomeen. Alleen ziet Bataille - en daarin gaat hij verder dan Mauss - dat dit fenomeen op zich ook gedreven wordt door een 'totalitaire' tendens, door een *totaalbeweging*, en juist omdat er niet zoiets als een metafysische, substantiële totaliteit is (zelfs niet die van het *zijn*), zal het in die *totaalbeweging* als dusdanig zichzelf te buiten gaan en de totaliteit, die het 'is', tegelijk doorbreken. Het 'totale', het 'zelfstandige' van het sociale fenomeen gaat terug op een onherleidbaar excessief doodsprincipe': dit is voor Bataille de metafysische grond voor de socialiteit.

3 Letterlijk staat er "...van alle literaire kapellen" ("...la pire des chapelles littéraires"). Met het woord "chapelle" verwijst Bataille naar de brief die Leiris hem schreef om zijn afwezigheid bij dit laatste *Collège te* verantwoorden (OC.II 454-455). Leiris refereert er naarde "Note relative à la fondation d'un Collège de Sociologie" : daar was er sprake van dat de groep de vorming van een soort "communauté morale" op het oog had. Wat Leiris het *Collège* onder meer aanwrijft, is niet enkel dat zo'n "communauté morale" nog niet eens gedefinieerd is, maar ook dat het soort 'communauté', dat zich uit het intellectueel klimaat van het huidige *Collège* zou kunnen vormen, niet de draagwijdte van een "orde" of van een "kerk" zou kunnen hebben, maar enkel die van een onaanzienlijke "kapel" : "Mais cette «communauté morale» reste tout entière à définir et je crains fortement que, si des gens issus du milieu intellectuel veulent se constituer en Ordre ou en Eglise, ils n'en viennent à former simplement ce qu'on nomme une «chapelle» dans le langage courant" [*ibid.*, p. 455]. Het is niet onwaarschijnlijk dat Leiris hier een allusie maakt op Hegels verwijt aan het adres van de Romantici (vooral m.b.t. Novalis) : zij waren alleen maar in staat om kleine literaire salonnetjes, "kapellen", te vormen en slaagden er niet in de *negatie*, die in hun werk centraal stond, ook effectief in een universele sociale realiteit (een 'Kerk') te verwerkelijken, iets waar op politiek vlak Napoleon wel in slaagde; aldus Hegel in de *Phänomenologie des Geistes* en becommentarieerd tijdens de (door de meeste leden van het *Collège* bijgewoonde) lessen van Kojève (zie A. KojÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 152). Voor Batailles radicale interpretatie van Hegels negatie-begrip, zie (de hier in appendix opgenomen) brief die hij aan Kojève heeft geschreven op 6 december 1937.

4 In het Frans staat hier enkel "au-delà"; omdat dit "au-delà" in de volgende zinnen als substantief gebruikt wordt, houden wij hier, naast het Nederlandse equivalent "voorbij", het Franse woord "au-delà" aan. Het Nederlandse "hiernaals" heeft immers een te specifiek beladen betekenis om hier als equivalent voor de Franse substantief-vorm van "au-delà" in aanmerking te komen.

5 In het Frans : "comment se compose l'unité communieelle".

6 Met dit "nieuwe wezen" verwijst Bataille hier niet naar het resultaat van hun beider voortplantingsdaad, maar bedoelt hij hun *samenzijn als dusdanig*, het feit dat hun samenzijn meer is dan de som van de delen waaruit die bestaat. En in dit opzicht ligt het voor de hand dat dit "precair" is, dat de eenheid van dit "wezen" voortdurend dreigt uiteen te vallen, omdat de beide partners die het vorm geven als individuen op zichzelf blijven bestaan.

7 In deze alinea behandelt Bataille de "liefde" [amour], die niet zonder meer aan 'erotiek' mag worden gelijkgesteld, en die evenmin - zoals in de volgende paragraaf zal worden uitgelegd - met het huwelijksleven mag worden verward. De liefde wordt hier beschreven als één van de beide "mouvements heureux de la chair", d.i. als één van de beide wegen die de 'erotiek' kan uitgaan. De weg van de liefde bestaat erin het zelfverlies van de erotiek te matigen door zich in dit zelfverlies alsnog terug te willen vinden. Liefde is een erotiek die zich aan iets of iemand hoger opoffert ("chaque unité doit se perdre en quelque autre qui la dépasse"). De "erotische razernij" wordt er van haar volstrekte zin- en richtingloosheid ontdaan, omdat zij door een passie voor iemand gemotiveerd wordt. De "vleselijke bewogenheid" gaat er "tot voorbij het vleselijke", tot voorbij het louter verscheurende van de erotiek; het vleselijke wordt er *aufgehoben* en opgeofferd in een *groter* zingevend geheel. De tweede weg die de erotiek kan uitgaan is de compromisloze affirmatie van het excessieve en zinloze van haar razernij, waarbij zij zich aan niets opoffert, zelfs niet aan 'het niets'. Het element waarin zij zich beweegt, is dan ook niets anders dan dat van het louter 'vleselijke', van de ongestilde verscheurdheid waarop elke 'communicatie' teruggaat.

8 Wij laten, bij gebrek aan een Nederlands equivalent, het Franse "petite mort", dat het gevoel van uitgeblustheid na het sexueel orgasme aanduidt, hier onvertaald.

9 Hier komt de meest afgrondelijke vraag, waar Batailles oeuvre op uitloopt, aan bod : als het exces, de buitenissigheid, de verspilling, de transgressie *fundamenteel*, d.i. *e erst* moeten worden gedacht, dan lijkt dit elk exces, verspilling enz. onmogelijk te maken : er zou immers niets zijn om te overtreden of om te verspillen. En toch wil Bataille die primordialeit aanhouden, anders zouden fenomenen als offer en erotiek, waarin duidelijk de 'economische' wetmatigheid te buiten wordt gegaan, volstrekt duister blijven. Hij formuleert die impasse waarrond zijn denken gebouwd is hier als een dilemma, als een grondvraag: offert men om economie te kunnen bedrijven, of bedrijft men economie om te kunnen offeren en verspillen ? Anders gesteld : leeft men om te kunnen genieten of geniet men om te kunnen leven ?

10 Er zit in het offer een "universele" tendens, maar dit betekent niet dat het offer zich wil inschakelen in een globaal, universeel zinvol geheel; integendeel : de 'universaliteitspretentie' van het offer komt pas aan de oppervlakte waar de bedienaar van het offer 'alles' vergeet en uit het oog verliest dat dit offer een plaats heeft binnen de geordende wereld. Die 'universaliteit' moet daarom in nauw verband gezien worden met het probleem van de 'totaliteit'. Zoals Bataille reeds meermaals naar voren heeft gebracht, is de totaliteit altijd meer en anders dan de som van de delen waaruit zij bestaat. De totaliteit betekent daarom t.a.v. die onderdelen een kwalitatieve sprong. In het offer wordt volgens Bataille die kwalitatieve sprong op het meest fundamentele niveau bevestigd en effectief gemaakt. Daar kan de mens de sprong naar een totaliteit maken die waarlijk 'universeel' is, die aan niets meer ondergeschikt kan worden en werkelijk alles omvat : alleen is dit 'universele', waaronder alles ressorteert, niets anders dan de *negatie als dusdanig*, het niets 'zelf', d.w.z. de zelfloosheid van het niets, "een universum [...] waar het lijkt alsof de dood van wereld naar wereld rolt".

In de volgende alinea (waaruit we reeds bovenstaand citaat plukten) legt Bataille uit hoe die idee van het 'universele' mogelijk geworden is dankzij een soort eenheidsgod, zoals het monotheïsme die in het leven heeft geroepen, maar tegelijk zal hij erop hameren dat het diezelfde God is die het absoluut *lege* "universele" afgedekt en geneutraliseerd heeft. Die God heeft de lokale religies "verwond" en op hun universele leegte geopend, maar tegelijk is hij tot universeel "object" geworden waarin het zelfverlies van de religieuze mens zich tenslotte toch terug kan vinden. Het is enkel de meest extreme mystieke ervaring (bv. Teresia van Avila) die in staat is geweest het ware 'universele fundament' van het onuitroeibaar menselijk zelfverlies in al zijn radicaliteit te affirmeren.

11 Voor deze zin, staat in het manuscript een zin die - op een verwijzing naar Leiris na - onleesbaar is. Wat hierna volgt, staat op een niet-genummerde pagina die als laatste blad in het manuscript fungeert. In die hoedanigheid is het in de tekstuitgave van de *Oeuvres Complètes* opgenomen, hoewel het verband met het voorgaande onduidelijk is. Uit dit alles blijkt dat we hier dus met een onvolledig bewaarde tekst te doen hebben.

DE LEERLING-TOVENAAR

1 Deze tekst is opgenomen in *Pour un Collège de Sociologie* (N.R.F., juli 1938). De titel verwijst naar een opmerking van Alexandre Kojève, die aan de leden van het Collège - en vooral aan Bataille - verweet de samenleving op een magische manier te bekijken en te willen veranderen. In navolging van Hollier (LCS 37) citeren wij in dit verband Caillois (*Approches de l'imaginaire*, p. 58-59): "Bataille [...] cachait peu son intention de recréer un sacré virulent et dévastateur, qui finirait dans sa contagion épidémique par gagner et exalter celui qui en aurait d'abord semé le germe. Lors d'une de nos réunions privées, il s'en ouvrit à Alexandre Kojevnikov (qui raccourcit plus tard son nom en Kojève). Celui-ci lui répondit qu'un tel thaumaturge n'aurait pas plus de chance d'être à son tour transporté par le sacré qu'il aurait sciemment décliné, qu'un prestidigitateur n'en avait de se persuader de l'existence de la magie en s'émerveillant de ses propres tours de passe-passe".

Bataille laat zijn tekst voorafgaan door een voetnoot, waarin hij al bij voorbaat een kritiek ondervangt die zijn essay als niet voldoende wetenschappelijk zou brandmerken. Voor Bataille kan een 'echte' sociologie alleen maar kritisch staan tegenover de gangbare wetenschappelijkheid, omdat die laatste het bestaan analytisch, fragmentarisch bekijkt, daar waar een sociale wetenschap vanuit het 'totaalfenomeen' dat het sociale is, alles juist in zijn totaliteitskarakter ziet. De gangbare wetenschap is een "phénomène de dissociation"; voor dit soort wetenschap is de volheid van het bestaan "gedissocieerd", "uiteengevallen" (zoals we de term verderop [paragraaf VIII e.V.] zullen vertalen). De cijfers in de marge geven de paginummering aan van het eerste deel van het verzameld werk, waarin deze tekst is opgenomen (OC.I 523-537).

2 Men lijdt onder impotentie (tekort aan viriliteit), niet omdat de bevrediging op zich laat wachten, maar omdat er zelfs geen ('pijnlijke') lust naar bevrediging meer is. Het 'pijnlijke' bestaat hier juist in een afwezigheid van pijnlijke spanning. De "kwaal", die Bataille hier aan het licht wil brengen, betreft een mentaliteit die de excessiviteit van de 'mouvement d'ensemble' totaal overwonnen acht. De 'essentie' (d.i. het exces) van het bestaan is er gesmoord. Vandaar dat men die kwaal niet als dusdanig ervaart, terwijl ze toch het leven tot bekrompen, pijnlijk pijnloze, kleinburgerlijke proporties terugbrengt.

3 "Science", "art" en "politique" - zo zal uit het vervolg blijken - worden als de drie domeinen gekenschetst waarin de eenheid, de "totalité" van het leven uit elkaar is gevallen ("dissociée"); zelfs wanneer men ze bij elkaar optelt, zouden ze niet in staat zijn die eenheid te herstellen. Het "au-delà" van die drie gebieden, het "au-delà" van het uiteengevallen en daarom in ontbinding verkerend bestaan, is voor de mens zo goed als uit het oog verloren. Vandaar dat een schrijver die mislukt is, zich niet tot een hoger iets dan zijn kunst zou kunnen wenden om er zijn mislukking in kwijt te kunnen. Dat hogere is voor Bataille het sacrale, het totale van het bestaan. In het licht van dit totale zou zijn singuliere mislukking zich kunnen affirmeren als conform met de mislukking die het principe van het zijn is. Hij zou de dood, het negatieve, waarop zijn literatuur letterlijk uitloopt, op zich kunnen nemen als de lotsbestemming die hem vanuit het negatieve van de totaliteit als een teerling is toegeworpen. (Daarop gaat voor Bataille - zoals hij even verderop aangeeft - de "viriliteit" van de mens terug.) Dit universeel negatieve, dit (eindige, dodelijke) 'bestaan zelf', is echter voor dood verklaard, en de schrijver is zelfs in zijn mislukking gedoemd aan zijn literatuur verkriecht te blijven.

De mens heeft zich in een dienstverband aan één of meerdere van de drie genoemde gebieden verpand, daar waar hij zich, om zijn volle lotsbestemming ("destinée") op zich te nemen, zou moeten overleveren aan de *totaliteit* van het bestaan: alleen op die manier zou hij de verknechting, waarin hij is vervallen, te boven komen en de ware vrijheid vinden. Alsnog is de mens echter een slaaf van één van die gebieden die pretenderen een doel op zich te zijn, terwijl die op

hun beurt eigenlijk in dienst zouden moeten staan van de "existence totale". Omdat dit totale, volle bestaan zo goed als dood gemaakt is, zijn zij "serviteurs d'un mort" geworden.

Wil de mens dienaar van het leven worden (d.i. juist geen dienaar meer zijn), wil hij terug aan "de behoefte om te leven" voldoen en opnieuw "viriel" worden, dan zal hij van niets anders dienaar moeten zijn dan van zijn *bestaan*, dat er een 'ten dode' is. Slechts in deze *amor fati* ligt de grootheid en de vrijheid van de mens.

4 Zoals hierboven reeds aangegeven, is het enige doel van het bestaan het bestaan zelf, het 'totale bestaan'. Het komt er dus op aan het in zijn radicale soevereiniteit te affirmeren. Welnu, in plaats van zichzelf ten dienste van dit *bestaan* te stellen, wil de wetenschap het *bestaan* aan haar ondergeschikt maken en zichzelf als een doel profileren waaraan mens en wereld onderworpen dienen te zijn. En pas door deze leugen, door de leugen dus dat zij een 'vrij, autonoom doeleinde' is, heeft ze iets kunnen verwezenlijken. De wetenschap heeft haar capaciteiten dus ontwikkeld ten koste van het soevereine "totale bestaan", waarbij de mens ook zijn eigen soevereiniteit en vrijheid heeft verspeeld. Enkel de sociologie, die als *sacrale* wetenschap oog heeft voor het "totale bestaan", weet de gangbare wetenschappelijkheid te buiten te gaan en doet haar daarom bij haar ware bestemming ("la destinée humaine") aansluiten (als dusdanig is zij immers niet volstrekt onmogelijk, zoals Bataille in een eigen voetnoot aangeeft). Van zo'n *excessieve* wetenschappelijkheid biedt het *Collège de Sociologie*, en meer bepaald deze tekst hier, een exemplarisch voorbeeld.

5 In het manuscript volgt hierop een alinea die in de N.R.F.-publikatie is weggelaten (OC.1681) : "De wil tot *re-actie* is de enige die de grote figuren van de lotsbestemming in het geding brengen, nl. de figuren van vaderland en vaandels. De *mythen*, zonder dewelke er geen *totaliteit* van bestaan kan zijn, kunnen enkel als doel voor de actie fungeren als ze iets tegenstrijdigs betreffen. Toch zijn de mythen van de reactie nog slechts verouderde mythen en zijn ze arm aan inhoud, omdat ze in hoge mate naast de totaliteit grijpen waar ze aanspraak op maken. Evenmin als de revolutionaire actie is ook de reactie niet in overeenstemming te brengen met de wil om de wereld te veranderen en hem te doen beantwoorden aan zijn fundamentele vereiste. De actie vereist altijd van diegene die er zich aan waagt dat hij afstand gedaan heeft van de droom."

6 Zelfs als de soldaten zich laten afmaken, zelfs als ze hun eigen *bestaan* vernietigen, "volgen ze nog *wat bestaat*" ("ils suivent encore *ce qui existe*"), omdat het bestaan in de grond een dodelijke *negatie* is : zo zou men het met een Hegeliaanse term kunnen uitdrukken. Het *excessieve* dat het bestaan voortjaagt is - Hegeliaans uitgedrukt - de kracht van het negatieve dat voortdurend zichzelf negeert en zo zichzelf en de positiviteit die ze sticht tot in het oneindige voortjaagt. Als een *excessief* bestaan ten dode ziet de mens in de dood dan ook niets anders dan het bestaan 'zelf' : het ziet er het bestaan als een onmogelijkheid aan een 'zelf' toe te komen, het wordt er met zichzelf geconfronteerd als met een radicale (onmogelijke) negatie. In de vernieling daarentegen toont de negatie, die het leven is, zich op een 'leefbare' wijze. Daar waar die daad zijn (essentieel) negatieve kracht dan weer gaat aanwenden om de schade van de vernieling te herstellen, verliest hij echter contact met zijn ware lotsbestemming, die de dood en het negatieve zijn, en verloochent hij zodoende het 'totale bestaan'.

7 De slotzin van deze paragraaf beschrijft de manier waarop de actie door haar eigen negatieve kracht verlamd wordt en daarom - zoals de titel aangeeft - "niet in staat is de wereld te veranderen". Na het geweld van de revolutie die alles vernietigde, wordt de kracht van het negatieve in een restauratie geïnvesteerd : de mannen van de actie worden dan zelf "verknecht" ("asservis") en zullen hun krachten gebruiken om iedereen die aan die algehele verknechting wil ontsnappen, te 'breken'. Daardoor zullen ze de eigenlijke negatie uit de weg gaan, hun bestaan niet meer in dienst stellen van *het bestaan* (dat een bestaan ten dode is) en zich "blind" overgeven aan de eerste de beste "courant qui les porte".

8 Zo'n "werk" zou dus aan elke functionele logica ontsnappen, het zou tot niets (anders) meer dienen en dus, in de Bataillaanse zin van het woord, geen "werk" meer zijn maar iets dat, binnen de wereld van het "werk", een *exces* is.

9 Het is pas de erotische vervoering in aanwezigheid van de geliefde die de reële (want "totale") werkelijkheid van het leven uitmaakt. Die reële werkelijkheid komt voor Bataille in geen geval in de wetenschap (als symptoom van een "gedissocieerd" bestaan) ter sprake, maar wel - zij het op dubbelzinnige, fictieve wijze — in de kunst. Vandaar dat hij de kunst hier met een zeker "sentiment irrité" in verband moet brengen met de erotische ervaring, waarvan hij net gezegd heeft dat ze de enige ervaring van het "volle bestaan" is die ons nog rest.

10 In het Frans : "les soucis dissociés".

11 Bedoeld wordt : wetenschap, kunst en politiek die zich alle drie voor volkomen autonoom houden, en daarom - net als de "action ignorante du rêve" - naast de totaliteit van het bestaan grijpen. Enkel de erotiek is de 'ware' daad die de bestaanstotaliteit ook effectief realiseert.

12 De "wereld van de geliefde" is niet *waar* of *echt* omdat de liefde het resultaat van een al of niet goddelijke voorzienigheid zou zijn, maar juist omdat ze dat *niet* is. De geliefde wordt niet omwille van zijn of haar intrinsieke kwaliteiten bemind, maar uit louter "toeval". Het is een willekeurige greep uit de ontelbare reeks toevalligheden die 'plots' - in de ander die ik begeer - de gestalte van mijn lotsbestemming aanneemt. Deze 'willekeurige' greep gaat hoegenaamd niet op mijn willekeur terug, integendeel : hij is het resultaat van een aan mij volstrekt vreemd toeval. Toch heeft die (in de geliefde geïncarneerde) gestalte van het noodlot wel degelijk alles met mijn wil te maken : zij is meer bepaald "het verwachte antwoord [...] op een wil om begerig en machtig te zijn". Juist in die volstrekt toevallige gestalte vindt mijn excessieve wil een *waar* antwoord. Net zoals mijn wil een *exces* is dat uiteindelijk in het niets uitmondt, zo is ook mijn geliefde een gestalte die toevallig plots uit het niets opduikt. In haar toevalligheid krijgt mijn wil de kans 'zichzelf' te affirmeren als iets dat op niets teruggaat, zelfs niet op een substantieel 'zichzelf'. Mijn wil kan er dan enkel en alleen in bestaan dit 'niets', die 'nuttelosheid', dit 'toeval' onverbloemd te bevestigen.

Precies in de gestalte van mijn geliefde kan mijn wil zich niet aan iets substantieels vastklampen, omdat de geliefde slechts in en door een affirmatie vanwege mijn wil bestaat, maar die affirmatie is slechts mogelijk als ik daarin tegelijk de afgrond van mijn eigen wil bevestig: op die paradox gaat "de wereld van de geliefden" terug, een wereld waarin alles berust op het toeval en op een radicale bevestiging ervan. Bataille zal dit in deze paragraaf uitwerken aan de hand van de metafoer van het kaartspel.

13 In het manuscript van Bataille staat hier nog de volgende zin (OC.I 681) : "Zelfs als de vitale uitbundigheid de herinnering aan die enkele onvermijdelijke tussenkomsten wegwist, behoudt alleen al het aandeel aan onbedachtzaamheid en blind *ondergane* evidentie de doeltreffende charme die in even sterke mate de gelukkige geliefde aan zich bindt als de stervende of de moordenaar."

14 In de diepte en de grilligheid van de sterrenhemel een affirmatie zien van de grondeloosheid en de toevalligheid van het bestaan, in de hemel tegelijk een dodelijke afgrond zien waarin wij op elk moment kunnen neerstorten, is een beeld dat Bataille vaak aanwendt. Wij verwijzen hierbij enkel naar de in 1935 geschreven roman *Le bleu du ciel* (Ed. Jacques Pauvert, Parijs, 1957), waar de titel duidelijk in die richting wijst.

15 "Baccarat" is een kaartspel; Van Dale noemt het zelfs een *hazardspel*

16 De "wereld van de geliefden" is weliswaar een *ware, echte wereld*, maar als dusdanig nog te kleinschalig en te broos om de 'waarheid' van het excessieve bestaan te vrijwaren tegen de

alomvattende pretenties van het utiliteitsdenken. Het enige wat die 'waarheid' ook sociaal kan waarmaken, is de *mythe*, die echter - paradox die uit het vervolg van die paragraaf duidelijk blijkt — pas 'waar' is wanneer ze ook werkelijk (in het geval van de mythe is dit : *ritueel*) beleefd wordt.

17 Om het *totale bestaan* opnieuw effectief en ook sociaal te affirmeren, moeten we een beroep doen op een *mythe* en een mythisch bewustzijn. Toch blijven van de mythen die we kennen alleen nog brokstukken over en lijkt die uitweg uit de impasses van de moderne kleinburgerlijke utiliteitsideologie dus onmogelijk. Bataille zegt hier dat we dit toch maar eens moeten proberen vooraleer we in dit soort ideologie inslapen (want, zo verzekert hij, slapen zullen we zeker, wanneer die mentaliteit de cultuur gaat beheersen). Wij moeten dus een nieuw mythisch bewustzijn in het leven roepen. Daarom neemt Bataille inderdaad Kojève's verwijt positief op en wil effectief *leerling-tovenaar* worden. Zeer summier - al te summier - legt Bataille in het vervolg van die paragraaf de eisen uit waaraan zo'n *leerling-tovenaar* moet voldoen : hij zal aan "strengere" eisen moeten voldoen dan een kunstenaar, omdat hij het *sacrale* in zijn specifiek sociale dimensie moet affirmeren, en hij zal daarin maar kunnen slagen binnen het kader van een soort gemeenschap, een *geheim genootschap*.

BRIEF AAN X.,
BELAST MET EEN CURSUS OVER HEGEL

Deze brief behoort niet strikt tot de bijdragen van Bataille tot het *Collège de Sociologie*, maar is nagenoeg onmisbaar om een inzicht te verkrijgen in de Hegeliaanse achtergrond van waaruit (en waartegen) Batailles denken in die periode ageert. Deze - overigens niet afgewerkte - brief is een reactie van Bataille op de lezing die Alexandre Kojève voor het *Collège de Sociologie* op 4 december 1937 gehouden had (de tekst van de lezing is helaas niet bewaard gebleven). Deze brief is enkel in een kladversie aan Kojève overgemaakt; een gedeelte ervan is in 1944 gepubliceerd als appendix bij *Le coupable* (OC.V 369-371). Wij vertalen de reconstructie van de kladversie, zoals die geredigeerd is door Denis Hollier (LCS 170-177). Uitzonderlijk volgt de originele paginering, die in de marge wordt aangegeven, hier niet de editie van de *Oeuvres Complètes* maar de (meer volledige) tekstuitgave van Hollier.

1 Om zijn positie tegenover Hegel en Kojève uiteen te zetten, vertrekt Bataille van Hegels stelling van het 'einde van de geschiedenis'. Omdat in zijn denken de dialectische structuur van de werkelijkheid volkomen transparant was geworden, moest Hegel besluiten dat hetgeen na zo'n inzicht nog kon komen geen blinde feiten meer konden zijn (dus geen 'geschiedenis') maar reeds bij voorbaat logisch inzichtelijke gebeurtenissen; in die zin was door zijn denken de geschiedenis tot zijn einde gebracht. Kojève zal deze stelling van Hegel beamen, maar de concrete verwerkelijking van die voltooiing niet zoals Hegel bij Napoleon maar wel bij Stalin en het communisme leggen. Hoewel Bataille - zoals uit zijn eigen voetnoot blijkt - afstand neemt van Kojèves opvatting over het communisme, neemt hij toch Hegels stelling van het 'einde van de geschiedenis' aan. Hij neemt althans deze stelling tot uitgangspunt om met zijn concept van 'négativité sans emploi' (zie volgende noot) een kritiek op Hegel te formuleren. Zoals verderop zal blijken, kan hij vanuit dit concept van 'werkloze negatie' die idee van het 'einde van de geschiedenis' in zijn absolute pretenties milder en haar onder meer doen rijmen met Nietzsches idee van de 'eeuwige terugkeer van het zelfde'.

2 Het is in deze brief aan Kojève dat Bataille voor het eerst dit voor hem uiterst belangrijke concept van "négativité sans emploi" aanwendt. Met dit begrip, dat inhaakt op een problematisch facet van Hegels idee van het einde van de geschiedenis, wil Bataille zijn positie tegenover Hegel scherp stellen.

Voor Hegel is de hele geschiedenis gedragen door de dialectische logica van de negatie. Alles gaat zich voortdurend aan alles tegenstellen, alles gaat onophoudelijk alles 'negeren': precies door deze 'kracht van het negatieve' *werkt* de werkelijkheid. Maar nu die geschiedenis, in het denken van Hegel, de logische noodzakelijkheid van de negatie als haar eigen wezen heeft aanschouwd en zich daarom volledig van zichzelf is bewust geworden, moet zij zich niet meer verliezen in het andere dan zichzelf om zich pas daarin terug te kunnen vinden; zij moet m.a.w. geen 'geschiedenis' meer maken. Met dit absolute zelfbewustzijn loopt zij dan ook ten einde: wat nu nog gebeurt, is geen 'geschiedenis' meer, geen blinde toevalligheid waarin men pas na verloop van tijd de waarheid ontdekt. Wat er ook nog gebeurt, het is door het absoluut bewustzijn bij voorbaat al in zijn wezen en zijn waarheid (de negatie) doorzien. Doorheen de Odyssee van de geschiedenis is de negatie steeds weer en steeds verder op zoek gegaan naar zichzelf, en deze gestage zelfontdekking, dit zelfbewustwordingsproces, heeft tegelijk de werkelijkheid als dusdanig 'aan het werk' gehouden. Nu echter die negatie bij zichzelf is aangekomen, moet zij geen 'daden' meer stellen die de grenzen van haar eindige realisatie doorbreken, om zichzelf in haar oneindigheid te ontdekken. Bij haar eigen oneindigheid aangekomen en volledig van zichzelf bewust geworden, is de negatie dan ook 'werkloos' geworden. Als volstrekt transparante Geest is zij enkel nog aan de rust van een 'eeuwige zondag' toe.

De negatie, die de geschiedenis van de werkelijkheid voortstuwd, gaat bij het einde ervan over in een universele positiviteit. Bij deze stelling van Hegel waagt Bataille het een scherpe vraag te stellen : als die negatie dan eindelijk 'bij zichzelf' komt, gaat zij dan volledig op in de positiviteit die zij gesticht heeft of blijft zij toch nog op een of andere manier *als negativiteit* bestaan ? In dit dilemma zal Bataille de lijn verder doortrekken dan Hegel zelf doet : zo het waar is dat niets in de geschiedenis kan verloren gaan, dan ook de negatie *als dusdanig* niet. Eenmaal haar 'werk' voltooid, houdt zij - in (en ondanks) haar 'werkloosheid - toch nog stand *als negatief* en *tegengesteld* aan de door haar gestichte zelfbewuste universaliteit. Binnen het universele, dat door de kracht van de negatie alles in zich opgenomen heeft, blijft de negatie toch in haar *singulariteit* bestaan. Als innerlijke essentie van al wat werkelijk is, blijft de negatie er tegelijk uitwendig aan en die uitwendigheid toont zich in de singuliere existentie van elk bewustzijn, bijvoorbeeld in dat van Bataille. Vandaar dat hij kan stellen dat zijn eigen singulier bestaan op zichzelf reeds een weerlegging van Hegels systeem is.

Dit alles houdt niet in dat Batailles kritiek Hegels systeem enkel van een aanvullende correctie zou voorzien. Bataille *voegt* aan de transparante universaliteit niet zozeer de singulariteit van de negatie *toe*: hij stelt juist dat die singuliere negatie elke pretentie van een universeel, absoluut bewustzijn onmogelijk maakt. Het negatieve, dat de hele werkelijkheid draagt, komt niet tot zijn ware zelf in een universeel transparante wereld maar in wat daar juist weerbarstig aan blijft, in wat zich niet in het universele laat opnemen maar er tegengesteld (negatief) aan blijft. In plaats van in een universeel transparante wereld manifesteert het negatieve zich het meest waarachtig in de onheilbare wonde, in het niet op te heffen tekort, dat die volmaaktheid alsnog kent. Ook al maakt zij als enige elke positiviteit mogelijk, is de negatie in laatste instantie ook voor 'zichzelf' negatief. Zij vindt 'zichzelf' in een voor haar ontoegankelijke afgrond, zij botst tegen zichzelf aan als tegen een muur. Niet in de voltooiing van de geschiedenis noch in de volheid van het bewustzijn manifesteert zich de negatie, maar in de singuliere ervaring van een subject dat zich door 'niets' gedragen weet, dat beseft dat het er om dezelfde reden ook *niet* had kunnen zijn; d.i. in het besef dat, wanneer het subject er niet zou geweest zijn, het universum geen enkel tekort zou gekend hebben. Het negatieve komt aan het licht in de singuliere ervaring dat men binnen het universele een absoluut te verwaarlozen grootheid is. Maar tegelijk wordt in die singuliere ervaring de absolute verwaarloosbaarheid van het universele duidelijk: die ervaring opent op de afgrond die de 'totaliteit' van de werkelijkheid is.

3 Batailles aanhalingstekens rond het woord "reconnaissance" geven naar alle waarschijnlijkheid aan dat hij hier Kojève en Hegel citeert. Het probleem van de '(h)erkenning' staat inderdaad centraal in de *Phänomenologie des Geistes*: de werkelijkheid (d.i. de Geest, de negatie) komt maar tot zichzelf door zich in het negatieve van zichzelf te *herkennen*, maar tegelijk wordt de werkelijkheid door de *erkenning* van dit negatieve weer buiten zichzelf gejaagd, waardoor de dialectische molen steeds draaiende gehouden wordt.

Bataille tracht hier duidelijk te maken dat de uiteindelijke erkenning, waarbij de negatie zichzelf zou vinden, een erkenning is van het afgrondelijke ervan. In laatste instantie moet de negatie erkennen dat zij, die alles in haar negatie-beweging kan insluiten, alleen 'zichzelf' er niet kan in opnemen. De negatie zelf blijft singulier buiten de universaliteit staan, die ze nochtans zelf gesticht heeft. Zij kan zichzelf dus enkel erkennen als beweging waarmee ze niet samenvalt, en die ze niet kan vatten, d.i. niet kan negeren : als een "nacht" waarvan niemand kan aannemen dat hij het eindpunt is van de zoektocht van het zelfbewustzijn; als een nietige onbeduidendheid waarbij de rede alleen duizelen kan. Vandaar dat Bataille in het singuliere feit, dat hij zich als persoon niet gemakkelijk 'erkend' kan maken, de weerbarstigheid van een erkenning op metafysisch vlak weerspiegelt ziet.

4 In de wrok en in de verbittering klampt de negatie zich nog aan iets anders dan aan haar pure negativiteit vast. In die gevoelens gaat de negatie zich negeren en geeft ze hun op die manier

een 'positieve' inhoud, een 'bepaling'. In een soort Nietzscheaanse affirmatie wil Bataille daarentegen het onbepaald zijn, het 'werkloos' zijn van de negatie beamen.

5 Zoals alles is een kunstwerk een daad van negatie : doordat iets genegeerd wordt (nl. datgene waarnaar de voorstelling verwijst), wordt iets nieuws gecreëerd (de voorstelling). Maar waar in vroegere tijden de kunstwerken nog werkdadig waren, in de zin dat er een betekenis in schuilging die pas later door de mens tot het niveau van het bewustzijn gearticuleerd kon worden, heeft de kunst in het tijdperk van het absolute bewustzijn (het einde van de geschiedenis) alle geheimen prijsgegeven en daardoor in feite haar functie verloren. Kunst is voortaan 'werkloos', ze is 'ein Vergangenes' geworden. Maar voor Bataille toont die kunst daarom juist nog wel degelijk de negatie, zij het dan in haar werkloze hoedanigheid, in die van 'négativité sans emploi'.

In het kunstwerk heeft het negatieve een daad gesteld die niet echt in de realiteit aankomt, een daad die ergens tussen het negatieve en de realiteit blijft zweven. In die zin "ontwijkt" de kunst de vraag die de situatie aan haar stelt. Waar alles opgevoerd wordt om deel te nemen aan de werkelijkheid, blijft de kunst op een of andere manier binnen die werkelijkheid hardnekkig 'werkloos'. Zij is er (in onze tijd van absoluut bewustzijn) niet echt nodig, ze is nutteloos en in die zin 'dood', maar toch 'is' ze er, leeft zij, al is het dan het leven van een soort 'ondode'. Anders uitgedrukt: het kunstwerk is een daad die niet aan zijn *bepaaldheid* toekomt maar ergens in het *onbepaalde* blijft steken : in haar licht daarom de 'unbestimmte Negation' op. In dit opzicht 'objectivert' het kunstwerk de negatie zonder dat dit resulteert in een nuttig, werkzaam object. In het werkloze, krachteloze kunstobject komt de primordiale werkloosheid van de negatie aan het licht.

6 Bataille wil hier benadrukken dat, in zijn geval, het initiatief tot een 'werkloze negatie' niet bij hemzelf ligt, maar hem door de situatie (de voltooiing van de geschiedenis) is opgedrongen. De negatie is bij hem werkloos, niet omdat ze wil ophouden iets te gaan 'doen' en het liever bij woorden houdt, maar omdat er niets meer te doen valt. Die laatste positie van *werkloze negatie* onderscheidt zich bijvoorbeeld van die van de *schone Seele*, waar het moreel bewustzijn weigert zich *daadwerkelijk* met de (kwade) wereld in te laten uit angst zich aan die wereld te bezondigen. Zo'n moreel bewustzijn weigert iets in deze kwade wereld te gaan 'doen' en beperkt er zich toe in die wereld het goede te 'spreken' en te preken. Hegel ontmaskert die *schone Seele aan* ook als een houding die, uit angst voor het negatieve, nooit aan een 'daadwerkelijke goedheid' toekomt. De *werkloze negatie* die Bataille op het oog heeft, is niet gemotiveerd door een angst om zich in de wereld van de daden te storten; het is een 'unheimliche' negatie die zich pas bij de (voltooiing van de) daad aan de mens opdringt.

Toch zal deze werkloze negatie nog de mogelijkheid openlaten iets te doen. In kunst en religie zal zij nog toelaten in haar hoedanigheid van weerbarstige werkloosheid te worden 'geobjectivert' en geaffirmeerd. De *daad die* de 'voltooid mens aan het einde van de geschiedenis' nog rest, is dan ook die 'erkenning van de negatie'.

7 De gepubliceerde versie uit *Le coupable* (1943) wijkt enigermate van de hier weergegeven 'kladversie' af en laat beter het probleem waar deze passage mee worstelt aan de oppervlakte komen : "elle [la négativité] est introduite dans un système qui l'annule, et seule l'affirmation est «reconnue»" (OC.V 370). De negatie kan enkel ter sprake worden gebracht in een beweging die haar op zijn beurt ook negeert : alleen het feit dat de negatie niet anders dan genegeerd kan worden, kan als dusdanig object van 'erkenning' zijn.

8 De "objectivering" van de negatie kan voor Bataille dus op een nog radicalere wijze gebeuren dan in de kunst. De kunst is immers tegelijk ook een afscherming, een 'esthetisering' van die ondraaglijke leegte van de werkloze negatie. Om zich oog in oog daarmee te verhouden moet de mens nog tot het hogere niveau van de 'erkende negatie' [négativité reconnue] doorstoten. De menselijke "behoefte om iets te doen", wat zich aan het eind van de geschiedenis enkel nog

in kunst kan waarmaken, zal als het ware de passage doorheen het misleidende van de kunst moeten maken om zich "op een of andere dag" te erkennen "als wat zij is : als een van elke inhoud ontdane negativiteit".

Maar dit garandeert nog geenszins een erkenning van die negatie *als dusdanig*: zij kan nog als negatief worden erkend in de betekenis van iets dat er niet *mag* zijn: de negatie is dan het kwaad, het zondige, dat moet worden geweerd. Deze *morele* oplossing voor het probleem van de negatie is die van het christendom. Maar voor de moderne mens - zo constateert Bataille - heeft die oplossing haar effect verloren. Zijn 'schuldbesef', zijn verhouding tegenover het kwaad en het negatieve, zal radicaler moeten zijn.

9 In *Le coupable* is de tekst slechts tot hier opgenomen; het vervolg ontbreekt er. Denis Hollier (LCS 174) merkt daarin de hand van Batailles zelfkritiek. Waar hij in 1937 nog geloofde dat de 'werkloze negatie' toch nog het 'werk' aan de dag moest leggen om zich te doen 'erkennen' (dit is niets minder dan het eigenlijke opzet dat Bataille met het *Collège de Sociologie* voor had), is hij blijkbaar t.a.v. die idee in 1944 heel wat gereserveerder geworden.

10 Zie het *College van 5 februari 1938*.

11 De wetenschap is *enkel* een middenterm in een proces van kennisneming en dus geen 'doel op zichzelf', zoals zij doorgaans - niet het minst door de wetenschap zelf - wordt gedefinieerd.

12 De mens, die in een wereld waar alles tot transparante zinvolheid is geworden, tot een 'erkenning' van de (werkloze) negatie wil komen, moet zich totaal aan die wereld *tegenstellen* : hij moet zich a.h.w. op de plaats van die tegenstelling *zelf* stellen. Waar de wereld de voltooide realisatie van de *daad* is, kan de negatie zich enkel nog *buiten* die daad stellen en zo "van de misdaad *de* deugd" maken. Hij moet zich immers tegenstellen aan de wereld waar de totaliteit van het goede gerealiseerd is : die tegenstelling kan hem alleen doen kiezen voor iets dat radicaal *buiten* het universele goede staat, meer bepaald de misdaad. Vandaar dat hij - zoals uit het voorgaande bleek - "emotioneel geladen voorstellingen" voor ogen moet houden, die ondraaglijk misdadig en obsceen zijn. De tegenstand die hij dan ondervindt omdat hij zich in de positie van de absolute misdaad stelt, is een weerstand die de 'mens van de erkende negatie', ondanks zijn radicale inactiviteit, toch nog ondervindt. Een eerste reactie op die weerstand is - aldus Bataille - het "ontwijken" : hij gaat zijn niet begrijpende medemensen uit de weg (vandaar dat die weerstand zich niet "van meet afaan zou kunnen opdringen"). De tweede reactie assumeert die radicale tegenstelling met zijn medemensen. Zoiets is maar mogelijk wanneer de 'mens van de erkende negatie' al een zekere, zij het beperkte 'electieve gemeenschap' gevormd heeft, waar *binnen* zijn erkenning van die *unheimliche* negatie ook op een zekere sociale appreciatie kan rekenen.

13 De erkenning van de *negatie als dusdanig* eist van de mens die zich daaraan waagt het uiterste van zijn krachten : hij plaatst zich door die erkenning buiten elke gangbare sociale verhouding, eerst louter 'ontwijkend' (waarbij hij innerlijk en moreel verscheurd wordt), daarna als een duidelijke, sociaal erkenbare opponent, onder meer door zich op de positie van de misdaad te stellen. Als hij zich dan door een soort innerlijke kracht en een geduchte uitstraling niet staande weet te houden, wordt hij stellig door de samenleving gegrepen en als misdadiger ter dood gebracht.

Het kan verhelderend zijn de positie van deze 'mens van de erkende negatie' in verband te brengen met die van de priester die in archaische culturen het offer uitvoert. Ook hij stelt zich op de plaats van de misdadiger en van het onherleidbaar negatieve : in zijn ceremonie vernietigt hij de gangbare orde. Als hij zich niet door een soort 'moreel' gezag een geduchte (sacrale) positie kon geven, dan zou hij door de omstanders worden overweldigd en ter dood gebracht. Dit is trouwens wat bij een aantal culturen effectief het geval is : tijdens een periodiek vastgelegd groot

offerfeest wordt de koning-priester na afloop van het offer zelf geofferd of gedood, waarna het orgiastisch feest kan beginnen.

14 Bataille verwijst hier naar het bekende Hegel-citaat over de uil van Minerva die pas bij schemer, als de dag om is, uitvliegt : pas *nadat* de werkelijkheid geschied is (in de geschiedenis), kan zij zich van zichzelf bewust worden (in een filosofie die *das absolute Wissen* of *wetenschap* is geworden).

Weliswaar vereist de bewuste erkenning van de negatie een rigoureuze eenzaamheid en geïsoleerdheid, maar toch is die singuliere ervaring reeds bemiddeld door wat vroegere ervaringen van anderen daaraan bijgebracht hebben. Het algemeen bewustzijn is, nu het tot zijn voleinding gekomen is, reeds op voldoende vlakken aan 'malaise' toe, opdat het zich in die 'malaise' van zichzelf bewust zou kunnen worden als radicale, onophefbare negativiteit. In die zin heeft ook hier de "uil" van het bewustzijn gewacht om uit te vliegen tot de ervaring aan zijn voleinding toe is.

15 In het Frans : "extrapolation" : pas als de dingen 'geschied' zijn, kunnen ze buiten zichzelf worden gebracht om zich in het innerlijke van de Geest van zichzelf bewust te worden. Even verderop stelt Bataille dat Hegels "extrapolation" niet ver genoeg ging : hij stelt het negatieve niet genoeg in zijn uitwendigheid, wat de gegevens die Bataille beschrijft (exces, offer, 'négativité sans emploi') wel doen.

16 *Das geistige Tierreich* is de sequens in de *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1975, p. 294-311) waar het zelfbewustzijn (d.i. de werkelijkheid) zich als 'individualiteit' poneert, maar nog niet in staat is de kracht van het negatieve, waarin die individualiteit zich bij zichzelf thuisvoelt, ook te veruitwendigen en op die manier zich ook in het andere dan zichzelf van de werkelijkheid van zijn individualiteit bewust te worden. Als individu komt het bewustzijn nog niet aan zijn ware (d.i. in het verloop van de *Phänomenologie*: zijn 'zedelijke' [sittliche]) 'daad' toe. Het is in die zin nog een soort 'dier', dat zich weliswaar bewust is van zichzelf maar daar nog niets mee weet aan te vangen. In plaats van tot een (zedelijke) 'daad' is dit 'geestelijk dier' alleen tot een 'Werk', een 'oeuvre', een kunstwerk in staat : een werk dus waarin de kracht van het negatieve nog niet echt de werkelijkheid gaat bepalen maar binnen de bestaande werkelijkheid nog *werkloos* blijft.

Door zich een plaats te geven *binnen* de universele geest beschouwt Hegel - aldus Bataille - de werkelijkheid als een afgerond geheel, als een 'individu', dat door middel van de negatie alles in zich heeft weten in te sluiten. Hegel is zich van zijn positie *buiten* dit systeem niet genoeg bewust geweest. Het afgrondelijke, onophefbaar negatieve van zijn singuliere positie is hem ontgaan. In die zin bevindt hij zich nog in de knusse sfeer van het *geistige Tierreich* en heeft hij de sprong in het ultieme niet gewaagd, die hem *buiten* het systeem zou plaatsen; exacter : hij heeft die sprong wel degelijk gemaakt, hij is 'in' die afgrond van het negatieve gaan staan; alleen heeft hij dan, terwijl hij die positie en de consequenties ervan aan het beschrijven was, zijn eigen singuliere positie verdrongen; hij heeft - aldus Bataille - zijn eigen ervaring van de waanzin, toen hij oog in oog met het negatieve kwam te staan, nog niet genoeg tot zich laten doordringen.

BIBLIOGRAFIE

- Georges BATAILLE, *De innerlijke ervaring*, voorwoord en vertaling: Laurens ten Kate & Wim Kuyt, Gooi & Sticht, Hilversum, 1989.
- Id., *Le bleu du ciel*, Ed. Jacques Pauvert, Parijs, 1957.
- Id., *L'érotisme*, Ed. de Minuit, Parijs, 1957.
- Id., *Oeuvres Complètes*, 12 delen, Gallimard, Parijs, 1970-1988.
- Maurice BLANCHOT, *La communauté inavouable*, Ed. de Minuit, Parijs, 1983.
- Id., *De onuitsprekelijke gemeenschap*, Vertaling door J. Buntinx, A. Classens en A. Vincenot, Uitg. Hölderlin, Amsterdam, 1985.
- Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Collection Idées, Gallimard, Parijs, 1950 [1939].
- Jacques DERRIDA, *De l'économie restreinte à l'économie générale, Un hegelianisme sans réserve in .*
ID., *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 369-407.
- G.W.E HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1975.
- Denis HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. Texte de Bataille, Caillois, Guastalla, Klossowski, Kojève, Leiris, Lewitzky, Mayer, Paulhan, Wahl, etc.*, Collection Idées, Gallimard, Parijs, 1979.
- Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Réunies et publiées par Raimond Queneau, Gallimard, Parijs 1947.
- Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, 1986.
- Pierre PRÉVOST, *Rencontre Georges Bataille*, Jean-Michel Place, Parijs, 1987.
- Michel SURYA, *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*, Librairie Séguier - Frédéric Birr, Parijs, 1987.
- Laurens TEN KATE, *De lege plaats. Revoltes tegen het instrumentele leven in Batailles atheologie*, Kok Agora, Kampen, 1994.
- Laurens TEN KATE (red.), *Voorbij het zelfbehoud. Gemeenschap en offer bij Georges Bataille*, Garant Leuven/Apeldoorn, 1991.
- Jean WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses Universitaires de France, Parijs, 1951 (1929).