ANATOMIE VAN EEN SOEVEREIN

Het 'antieke' in Batailles moderniteit en de impact ervan op zijn politieke denken

Verschenen in: Gunther Coppens (red.), *Rondom Georges Bataille. Tien lezingen over filosofie, kunst en politiek*, Leuven: Acco, p. 57-94

Marc De Kesel

Mais *souverain*, serait-ce ce qu'imagine la foule?
Georges Bataille

Ni le soleil ni l'univers ne nous aident,
autrement que par des images, à concevoir
un système d'échanges marqué par la perte.
Maurice Blanchot

'Niet van brood alleen leeft de mens'. Weinigen uit onze rijke en grillige traditie zijn echt frontaal tegen deze evangelische stelling tekeer gegaan, ook niet Georges Bataille.[1] Zij het dan wel dat hij zich enkel *op zijn manier* achter dit parool heeft geschaard. Want de mens mag dan al niet enkel van brood leven, er is voor Bataille daarbuiten hoegenaamd niets anders waarvan hij nog zou kunnen leven. Naar zijn overtuiging valt de mens veeleer radicaal samen met het brood dat hij eet, met het werk waar hij van leeft, met de economie die hem staande houdt. Alleen stelt Bataille dat die brodige, werkende en economische mens ook *nergens* van kan leven. Of exacter misschien: hij kan het aan zijn laars lappen dat hij nergens anders van kan leven. Hij is in staat zich agressief lichtzinnig nergens om bekommeren en dit tot op een punt dat het hem zelfs zijn kop kost - of toch zijn gave en goed, wanneer hij daar - soeverein en in het volle bewustzijn - afstand van neemt, daar zelfs afstand van doet en het letterlijk de vernieling injaagt. Zomaar, gratuit, zonder enig reden, alsof NIETS hem nog deren kan, zelfs niet dat NIETS

[1] Hoe scherp Bataille op andere plaatsen in zijn oeuvre tegen het christendom ook tekeer gaat, in *La souverainité* (een onuitgegeven tekst uit 1953-1955) verbindt hij een basisbegrip uit zijn denken, het soevereiniteitsbeginsel, uitdrukkelijk met wat hij het fundament van de evangelische moraal noemt en dat hij verwoord ziet in het parool dat we hier hebben aangehaald. In een voetnoot bij één van de eerste bladzijden van die tekst, laat hij zich ontvallen: "La morale *évangélique* est pour ainsi dire d'un bout à l'autre une morale du moment souverain. [..] l'Evangile est resté, pour celui qui saurait entendre, le 'manuel de la souverainité' le plus simple, le plus humain." (VIII 250). [Verwijzingen naar Batailles *Oeuvres Complètes* (t. I - XII, Gallimard, 1970-1988) worden aangegeven door het nummer van het deel in Romeinse cijfers, gevolgd door het betreffende paginanummer. De delen waaruit we het meest zullen citeren, zijn VIII (*La Souverainité*) en VII (*La Part maudite*).]

dat hij nog over houdt. En zelfs niet als hij ook dit verliest.

Dit laatste, dit NIETS en de houding die de mens ertegenover kan aannemen, noemt Bataille 'soevereiniteit'. En zo'n soevereine reflex is niet zomaar iets wat iemand zich in zijn hoofd haalt als hij helemaal nergens meer uitgeraakt, maar wijst zonder meer op datgene waar het bij de mens op aankomt - bij elke mens, wie of wat hij ook doet, denkt of beweert. Die soevereiniteit is zoiets als zijn universele essentie, dat wat maakt dat hij is wat is. Iets wezenlijks dat hij bijvoorbeeld ten toon kan spreiden wanneer hij ostentatief al het brood waarvan hij leeft, in de vernieling drijft en dáárin dan nog eens een reden ziet om alles wat aan die vernieling zou ontsnappen in een tomeloos feest lichtzinnig te verspillen.

En toch is voor diezelfde Georges Bataille de soevereiniteit geen romantisch of wereldvreemd begrip dat in vroegere, archaïsch-heroïsche tijden thuishoort. Diezelfde soevereiniteit neemt in zijn denken de allure aan van een constructieve 'oplossing' die tegemoet-komt aan de meest dringende geopolitieke problemen waarvoor de moderne mens zich gesteld weet. Het is in dit opzicht niet zonder reden dat hij, begin van de jaren vijftig, een titel als *La Souverainité* laat prijken boven een tekst die op één van zijn scharnierpunten tientallen bladzijden lang stilstaat bij het probleem van de Stalinistische terreur, die toen na de dood van de dictator pas in zijn volle omvang aan het licht begon te komen. Het is in ieder geval Batailles overtuiging met dit soevereiniteitsbegrip de moderne mens een concept aan te reiken dat van het allerhoogste belang is om een dergelijk wereldwijd om zich heenslaand onheil enigszins op afstand te kunnen houden. Ook over de noodzaak en de urgentie waarmee dit probleem moet worden aangepakt is hij al even duidelijk. De moderne wereldpolitiek heeft slechts de keuze tussen één van beide: ofwel (het fenomeen) Stalin 'denken' ofwel aan zoiets als Stalin en zijn terreur ten onder gaan[2]. En 'Stalin denken' houdt voor Bataille in: de soevereiniteit denken. Want die soevereiniteit - zo zal uit het vervolg blijken - is hoe dan ook toch altijd in het spel, zelfs bijvoorbeeld bij een Stalin die haar als geen ander uit de wereld heeft willen helpen. Het is daarom in onze huidige tijd - zo stelt Bataille in het begin van die jaren vijftig wanneer de koude oorlog zijn dreiging over de planeet uitsmeert - van het allergrootste belang die soevereiniteit ook als zodanig onder ogen te zien, precies omdat zij ongezien en onerkend als zo immens veel gevaarlijker moet worden ingeschat.

---

[2] Na een citaat uit een boek van een ex-gevangene (A. WEISSBERG, *L'accusé*) dat een concreet beeld geeft van de extreme wreedheid en omvang van Stalins terreur, schrijft Bataille: "L'on aurait tort de négliger le fait qu'en créant l'atmosphère des procès et de la grande purge, Staline a créé un monde absolument nouveau: nous ne pouvons qu'entrer dans ce monde ou sinon chercher à le connaître *juisqu'au bout* "(VIII 343, Batailles cursivering).

Onderhavig essay zal een eind het politieke spoor van Battailles soevereiniteit volgen en ons op die manier confronteren met de indringendheid van zijn inzicht hieromtrent. Het nagenoeg onhoudbare karakter van zijn politieke 'oplossing' zal er ons evenwel toe dwingen nader in te gaan op de eindigheidsproblematiek die in zijn denken aan de orde wordt gesteld. Meer bepaald zal de vraag zich opdringen in hoeverre Bataille, als *modern* denker, die eindigheid ook op een *moderne* manier denkt en zodoende het probleem van de *moderniteit* als dusdanig weet te stellen. Zonder dit nader te kunnen uitwerken, wordt tot slot nog kort geschetst hoe vanuit dit perspectief de politieke plaats van Batailles soevereiniteit in een ander daglicht komt te staan.

1. Moderne soevereiniteit

1.1. Soevereiniteit en revolutie

Het is Batailles overtuiging - zo blijkt uit die onuitgegeven tekst *La Souverainité* (1953-1955) die we hier in een eerste deel wat van naderbij zullen volgen - dat het concept van soevereiniteit de moderne mens een onvermoed inzicht verleent in de socio-politieke problematiek van de 20ste eeuw en meer bepaald bijvoorbeeld in de verborgen drijfveer achter de communistische revoluties die in deze eeuw een beslissende rol hebben gespeeld. Zo had - volgens de klassiek marxistische theorie - dit soort revoluties logischerwijze het eerst moeten uitbarsten in samenlevingen waarin zich reeds een burgelijke (en dus) kapitalistische orde had geïnstalleerd. De produktiemiddelen en de meerwaarde waren daar immers terechtgekomen in de handen van een dermate kleine klasse van super-rijken dat er voor de andere, tot het uiterste verpauperde gros van de bevolking maar één uitweg meer overbleef: de vernietiging van de kapitaalsklasse en de verovering van de produktiemiddelen. De feitelijke gang van de geschiedenis stelde die marxistische theorie evenwel voor de vraag waarom haar revoluties nu net waren uitgebroken in samenlevingen die nog lang niet aan dit soort opgedreven klassentegenstellingen toe waren en waar er van een accumulatie van kapitaal en produktiemiddelen nog zo goed als geen sprake was. Waarom hadden alleen die landen een geslaagde *communistische* revolutie gekend die, aangezien ze nog zo goed als in de feodaliteit zaten, veeleer aan een *burgerlijke* revolutie toe waren? Omdat - aldus Bataille - die *feodale* samenlevingen, veel meer en veel uitdrukkelijker dan de burgelijke, blijk gaven van datgene wat mensen tot revolutie drijft en wat in laatste

instantie niets anders dan de soevereiniteit is. Die feodale cultuur stelde immers uitdrukkelijk de spil- en praalzucht van de heersers centraal, waarnaar het lagere volk in onderdanigheid en ontzag kon opkijken. Tijdens de revolutie zal ditzelfde volk dan op een andere, agressievere manier uit zijn op datgene waar het altijd al naar had opgekeken; het zal met alle middelen die soevereine luxe van hun vroeger geëerde en nu gehate hogeren voor zichzelf in de wacht trachten te slepen.

Want die middeleeuwse, feodale heer is inderdaad in Bataillaanse zin 'soeverein' te noemen, of exacter: in hem treedt de soevereiniteit die de mens op het meest fundamentele niveau is, op een duidelijker en ook sociaal veel meer erkende manier naar voren. Die soevereine heer is per definitie diegene die niet werkt maar verspeelt en verspilt wat het werk van anderen hebben opgeleverd. Hij maakt zich geen zorgen over de toekomst en laat zijn leven niet afhangen van door hem of anderen gemaakte plannen, maar leeft louter van wat het 'moment' hem geeft. Hij leeft van de pure vrijheid en de luxe om alles wat hij onder handen krijgt als het zijne te beschouwen en er naar hartelust maar vooral lichtzinnig van te genieten. Of dramatischer uitgedrukt: hij laat zich niet langer door behoudsgezinde levensprincipes leiden maar enkel nog door 'doodsprincipes', door alles wat van het leven een spel maakt alsook dit leven vervaarlijk op het spel zet. Hij leeft van het moment waarop hij zijn bestaan op de rand van de dood kan laten spelen en de nietigheid ervan op een volstrekt onverantwoorde manier kan uitdagen. In dit opzicht moet hij het dus van het pure 'moment' hebben, van een tijd die zich nergens nog om bekommert, ook niet om zijn eigen vergankelijkheid, zijn eigen sterfelijkheid. Hoe lichtzinnig ook, hij leeft als een 'volmaakte' mens: hij stelt zich niet langer zoiets als een doel voor ogen maar leeft alsof hij al zijn doeleinden reeds heeft bereikt, alsof zijn verlangens en zijn noden reeds volledig zijn ingewilligd en hij hoegenaamd niets nog heeft te vrezen. Hij leeft alsof elk moment het laatste van zijn leven is en weigert zich daar zorgen over te maken. Het bestaan mag dan al eindig zijn, hij beleeft het zijne als een 'volheid', als de vervulling van het *zijn* zonder meer. In het soevereine moment 'is' hij reeds zonder meer datgene waarvoor hij (en alles wat leeft) zich al die zorgen hebben gemaakt; in dit soevereine moment is hij de 'bevrediging' als zodanig, die er zelfs niet langer om bekommerd is haar bevredigde toestand aan te houden. Tussen het sterven en het lichtzinnige genieten is de soevereiniteit dat dunne vlies dat één ogenblik lang een osmose tussen de beide toestaat omdat zij zich, in haar moment van verscheurd worden, daar - soeverein - niet meer om bekommerd.

Zo'n soeverein iemand heeft voor Bataille dan ook iets van het soevereine zijn als

zodanig. Ook het zijn heeft geen doel buiten zichzelf en kijkt onbekommerd tegen zijn eigen vergankelijkheid aan, aangezien het zowel dood als leven is. Het zijn *is* in die zin zijn eigen vergankelijkheid, het *is* tegelijk de negatie van zichzelf. Dat er naast leven ook dood, naast binding ook ontbinding is, maakt het zijn er niet minder volkomen op. Het zijn is dan ook in dit opzicht doelloos dat het in het geheel geen doel nodig heeft om er te zijn, om de eenvoudige reden dat het op elk moment hoe dan ook reeds is wat het is. De volheid van het zijn ligt niet in het eindpunt van zijn (vermeende) evolutie maar in elk 'moment' dat het als zodanig *is*. De soevereine mens leeft vanuit de affirmatie dat hij deelt in dit volmaakte 'moment' dat het zijn op elk moment *is*.

In dit opzicht maakt voor Bataille een revolutie slechts kans wanneer de revolutionairen zich - bewust of onbewust - aan zo'n radicale soevereiniteit gaan spiegelen en wanneer ook zij - soeverein - enkel en alleen van het revolutionair 'moment' durven genieten, zonder zich daarbij aan wat voor toekomstplannen ook op te trekken. Wat de revolutionair op het meest fundamentele niveau drijft, zijn niet zozeer zijn idealen als wel die niets ontziende wil om vrij te zijn en daarbij nog liever de dood te verkiezen dan die vrijheid te moeten opgeven. In het beeld van die vermetele soeverein, die lichtzinnig met zijn leven en dat van anderen speelt, wordt de mens opnieuw gewaar wie hij in wezen is en werpt hij zich (niet in de *arbeid* maar) in het *spel* van de strijd die strikt genomen geen ander doel heeft dan die strijd als zodanig en die in laatste instantie (aangezien de mens eindig is) voor hem de dood zal betekenen.

Natuurlijk zegt de revolutie op te komen voor een of ander ideaal en zich tegen bepaalde aanwijsbare wantoestanden afzetten, maar men zou - aldus Bataille - het dodelijke risico van zo'n revolutie niet nemen als men niet, heimelijk of onbewust, door de soevereiniteit van dit gewelddadig 'moment' als zodanig was aangetrokken. De idealen waarvoor men opkomt zijn daarom nooit meer dan een *secundaire* revolutionaire drijfveer; zij dienen in laatste instantie om datgene wat men ten diepste verlangt - en dit is dat moment van radicale maar lichtzinnige, dodelijke negativiteit - terug onder een sluier van nut en redelijkheid toe te dekken en er zich zodoende tegen in bescherming te nemen. Men werpt het gezag van adel en koningen omver, niet omdat men *tegen* die adel of die koningen zou zijn maar omdat men *ook* zo'n wilde, onrechtvaardige levensverspillers zou willen zijn; omdat men met andere woorden ook zo lichtzinnig zou willen kunnen beschikken over het leven van zichzelf en dat van anderen. Zonder het evenwel goed te beseffen realiseert men *in* het 'moment' van de revolutie reeds die niet te rechtvaardigen, soevereine lichtzinnigheid. Uit angst echter voor de dodelijke negativiteit

van ditzelfde soevereine moment zal men die leegte waarin 'alles mogelijk' is, ogenblikkelijk met nieuwe idealen opvullen. Uit angst zal men het soevereine (maar daarom dodelijke) *spel* van de revolutie van meet af aan reeds hebben omgezet in de *arbeid*, die strijd levert voor een andere, betere wereld.

Voor Bataille is het in ieder geval duidelijk: de verpauperde arbeiders die een communistische revolutie ontketenden, wilden niet zozeer dat alle mensen *gelijk* zouden zijn maar veeleer dat ze *ook* zelf *zo rijk* en kwistig konden zijn als de kapitaalkrachtige 'soevereinen' boven zich. Wat hen tot revolutie en geweld aanzette was in eerste instantie niet hun eigen tekort dat zo schrijnend tegen die rijkdom afstak, maar juist die rijkdom en die luxe *als zodanig*, dit is de spilzucht en het lichtzinnige 'glamour' waarmee die rijkdom ten toon gespreid en erdoor gejaagd werd. Daarom is het niet de rijke (maar al bij al weinig pronkzuchtige) kapitalist die het revolutionaire elan van het verpauperde werkvolk heeft aangewakkerd, maar de vaak niet eens zo kapitaalkrachtige maar daarom niet minder pronkerige adel die zich nog al te zeer de erfgenaam wilde tonen van de oude feodale orde. Niet in Duistland, Frankrijk of Engeland, niet in die hoog-kapitalistische landen is de communistische revolutie uitgebroken, maar in de landen die de feodaliteit nog niet echt achter zich hadden: in Rusland en in China (VIII 320-321). Zo ook zijn die geslaagde communistische revoluties niet zozeer gedragen door een tot klassebewustzijn gekomen arbeiderscollectief als wel door de nog grotendeels 'onbewuste' en ongeletterde massale boerenbevolking wiens mentaliteit nagenoeg nog volledig door een feodaal zelfverstaan was doordrongen.

1.2. De soevereine soevereinloosheid van het communisme

Het communisme mag dan al zijn socio-politieke plaats hebben veroverd door middel van revolutionair geweld, het is als samenlevingsvorm alles behalve een permanente revolutie. Integendeel het tracht het geweld waarvan het aanvankelijk gebruik heeft gemaakt binnen zijn eigen politieke orde zo definitief mogelijk buiten te sluiten. Toch is ook hier de drijfveer achter dit solide politieke en economische bestel opnieuw in laatste instantie de soevereiniteit. Ook hier zal het communisme herhalen - maar op een betere en tot nog toe beslissende manier - wat alle revoluties ervóór hadden gedaan: de soevereine, negatieve kracht waarmee ze de macht wordt veroverd, wordt tegelijk aangewend om tegen die eigengereide soevereiniteit zelf te keer te gaan, of exacter nog: om datgene wat deze zo lichtzinnig verspilt, in een nieuwe, strengere

economie binnen te rijven en rendabel te maken.

Het communisme moet volgens Bataille immers worden begrepen binnen een historische evolutielijn waarbij de mens op een steeds betere manier die grillige, spilzieke soevereiniteit is gaan neutraliseren en beheersen. Het kadert meer bepaald in een historisch *zelfbewustwordingsproces*, waarbij de soevereiniteit zich gaandeweg van zijn oneindige kracht bewust wordt en daarom het negatieve van die kracht steeds meer en meer wil terugdringen of positief ombuigen. Weliswaar zal de mens in wezen steeds de vrije soeverein blijven die hij altijd al is geweest, maar juist de angst voor het grondeloze van die vrijheid, voor de oneindige en dodelijke leegte die zich in zijn lichtzinnige spilzucht opent, heeft de mens er gaandeweg meer en meer toe aangezet zijn soevereine vrijheid aan te wenden om die soevereiniteit aan banden te leggen en in te perken, om zijn zucht naar het *spel* in te dijken en om te buigen tot het nut van economie en *arbeid*. Aan die arbeid zal de mens steeds meer verslaafd raken, hij zal zijn soevereine vrijheid opofferen aan een wereld waarin hij alleen nog kommer en zorgen kent om zichzelf en die wereld - zij het uiteindelijk toch te vergeefs - in stand te houden. Het communisme past perfect binnen die evolutielijn en vormt er zelfs het ultieme moment van.

De haat die het communisme het kapitalisme toedraagt, gaat dan ook niet terug op die fundamentele ideologische tegenstellingen waar het zelf de mond zo vol van heeft, maar moet worden gekaderd binnen een door beide gedeelde concurrentiestrijd met als inzet de definitieve verovering van het soevereine. Het communisme is in dit opzicht, veeleer dan een kritiek op het kapitalisme, een voltooiing van de mentaliteit die deze laatste tot basis had gediend, met name die van het calvinisme (VII 128). Dit laatste had al elke economische verspilling van de middeleeuwse soeverein afgekeurd, het had in zijn religiekritiek juist dit aspect geviseerd dat voor Bataille de essentie van de religie uitmaakte (het exces, de praal, de pure eer) en op die manier de economie van elke verspilling of ander soeverein aspect gezuiverd; zodoende had het een mentaliteit in het leven geroepen waarbinnen het kapitalisme tot optimale bloei kon komen. Nu had dit kapitalisme weliswaar op zijn beurt alles aan de wet van het nuttige en het economische (en in dit opzicht 'slaafse') ondergeschikt gemaakt, maar het liet daarbij de individuele kapitalist nog een zekere marge van willekeur en dus van soevereiniteit. Hoe streng zijn calvinistische mentaliteit ook was, het liet de mens in principe nog de vrijheid om al of niet de winst van zijn arbeid tot kapitaal te laten accumuleren.

Het communisme zal aan deze laatste achterpoort voor economische verspilling voorgoed een einde maken en op die manier die kapitalistische economie en haar mentaliteit

definitief op een universele schaal aan de macht brengen. De soevereiniteit zal daar volledig worden geïnvesteerd in een collectief, soeverein verzaken aan de soevereiniteit. Geen mens zal nog in staat zijn zich (privé) een economisch exces te permitteren, geen mens zal zelfs nog maar de schijn kunnen ophouden soeverein te zijn, aangezien de economie voortaan door alle (gelijke) mensen tegelijk zal worden geleid. Pas met het communisme zal de accumulatie van kapitaal haar perfectie hebben bereikt. De cirkelbeweging waarbij de winst restloos terugvloeit naar de 'produktie van produktiemiddelen', zal door geen verspilling meer worden afgeroomd maar nu eindelijk volkomen rond zijn. Waar de burgerlijke revoluties de economische verspilling (en dus de soevereiniteit) nog niet definitief de wereld hadden uit geholpen, zal de communistische revolutie, schijnbaar tegen hen in, hun werk voltooien: ten slotte zal van al die vroegere spilzieke soevereiniteit geen spoor mee te bekennen vallen, omdat het volk zelf heer en meester over de totale rijkdom van zijn arbeid en zijn economie zal zijn geworden. Eindelijk zal *niemand* zich nog kunnen voorhouden boven of buiten het volk te staan en zich dus soeverein te wanen.

De logische consequentie daarvan is echter dat nu *iedereen* soeverein zal zijn geworden. Het collectief en definitief verzaken aan de soevereiniteit installeert haar opnieuw bij elk lid van de samenleving afzonderlijk. Tot die conclusie komt Bataille wanneer hij zich, in de lange passage uit *La souverainité* waar hij het communisme behandelt, buigt over een toen pas verschenen Stalin-studie en over een recente tekst van de hand van de Stalin zelf[3]. Daar zegt de sovjetleider, die er doorgaans zo op hamert dat een ware socialist een onvermoeibare arbeider is, langs zijn neus weg dat het doel van de arbeid wel degelijk in zoiets als 'vrije tijd' ligt, zij het dan wel een vrije tijd om zich grenzeloos voor elke andere vorm van arbeid te kunnen bijscholen. In de laatste, 'communistische' fase van de sovjeteconomie voorziet Stalin nog slechts een werkdag van zes - en later zelfs vijf - uur. In de uren die daardoor vrijkomen kan de arbeider zich naar hartelust bijscholen om zodoende niet langer gebonden te zijn aan die ene 'job' waarin men is verzeild geraakt[4]. Zo wordt hij vrij om *alle* werk aan te kunnen en een *volmaakte* arbeider te zijn.

---

[3] I. DEUTSCHER, *Staline*, Gallimard, 1953; J. STALINE, *Les Problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S.*, Editions Sociales, 1952.

[4] "Aux yeux de Stalin, ce passage [de passage van de 'socialistische' naar de voltooide 'communistische' samenleving] suppose en fait de □sérieuses modifications dans la situation actuelle du travail. Pour cela, il faut avant tout réduire la journée de travail au moins à six heures, puis à cinq□.[..] Au surplus, Staline [..] prévoit un □enseignement publique obligatoire, indispensable *pour que les membres de la société puissent choisir librement une profession en ne soient pas rivés pour toujours à une profession déterminée*.□" (VIII 338-339, Bataille cursiveert).

Natuurlijk, voor Stalin staat de vrije tijd volkomen in dienst van de arbeid en lijkt de arbeider op die wijze opnieuw verhinderd te worden in zijn gang naar soevereine vrijheid. Maar juist omdat die vrije tijd de arbeider de kans biedt om binnen het economische systeem 'volmaakt' te worden, kan hij er alle arbeid meester worden en door geen arbeid nog onderdrukt of 'verdingelijkt' worden. Door volkomen alles in dit arbeidsuniversum aan te kunnen, zit hij er niet langer in ondergedompeld maar staat hij *ertegenover*. En juist die positie *tegenover* de arbeid doet hem - zij het misschien ongemerkt - zijn soevereiniteit terugwinnen, een soevereiniteit die hij nu ook in zijn 'kameraad' arbeider kan herkennen. Binnen de voltooide communistische orde staan de arbeiders, die vroeger door (soevereine) anderen tot 'instrumenten' of 'dingen' werden herleid, opnieuw soeverein *tegenover* de gehele (geëconomiseerde) werkelijkheid en zo ook tegenover elkaar. Voortaan kunnen de volmaakt, 'allround' opgeleide arbeiders opnieuw - en nu op voet van volkomen gelijkheid - in elkaar de soevereiniteit bewonderen.

1.3. Noodzaak én onmogelijkheid van een moderne soevereiniteit

Deze toestand, zo schrijft Bataille, "zou zeer dicht dit soort soevereiniteit benaderen dat samengaat met het vrijwillige respect voor de soevereiniteit van de ander en dat zou neerkomen op de primitieve soevereiniteit [souverainité initiale] die aan de herders en de jagers van de archaïsche mensheid [aux pasteurs et aux chasseurs de l'humanité ancienne] moet worden toegeschreven". "Maar", zo voegt Bataille er onmiddellijk aan toe, "zo die laatsten de soevereiniteit van de ander respecteerden, deden ze dit - het moet gezegd - *enkel feitelijk* [ne la respectaient, il faut dire, que de fait]" (VIII 341, ik cursiveer, MDK).

In de communistische samenleving is niemand nog baas of soeverein omdat iedereen dat is geworden, net zoals in de 'eerste', archaïsche samenlevingen niemand *over* niemand soeverein was en derhalve iedereen in ieders ogen nog soeverein kon zijn. Alleen was toen - zo suggereert Bataille hier - die egalitair gedeelde soevereiniteit en het daarmee gepaard gaande wederzijdse respect onder de leden van die archaïsche samenleving niet het resultaat van een bewuste wilsact maar iets dat zich nu eenmaal *feitelijk* zo bleek voor te doen. De soevereiniteit daarentegen die zich, na de omweg van haar geschiedenis (die de geschiedenis zonder meer is), in de communistische mens terugvindt, is allesbehalve een brute *feitelijkheid* maar een *zelfbewuste* beslissing. Die beslissing wijst er immers op dat de soevereiniteit zich nu van zichzelf

bewust is geworden: ze heeft de negatieve kracht die haar voortdreef en waardoor ze over alles (bewust) meester is geworden, nu op zichzelf doen terugplooien. Ze heeft de negativiteit die ze *is*, eigenhandig genegeerd en werd zodoende tot loutere positiviteit. In plaats van mensen sociaal onderling van elkaar te doen verschillen en tegen elkaar op te zetten, heeft ze door zichzelf soeverein te negeren opnieuw een vrije, soevereine en vreedzame samenleving mogelijk gemaakt.

De hele vraag is evenwel of zo'n *zelfbewuste* beslissing om collectief soeverein te zijn (en dus geen enkele heerser-soeverein meer toe te laten) überhaupt wel kan, of zij in staat is die samenleving van 'herders en jagers' in het leven te roepen waar ieders soevereiniteit wordt gerespecteerd.

Het communisme toont in ieder geval aan dat dit tot hiertoe nog niet mocht lukken: enige garantie in verband met een collectief wederzijds respect voor elkaars soevereiniteit kon dit systeem niet bieden. Dit communisme is voor Bataille trouwens niet zonder meer een voorbeeld naast zovele, het is het paradigma en de 'waarheid' van de hele moderne (in wezen kapitalistische) economische socio-politiek: in de mate die laatste samenvalt met een poging de soevereiniteit (die sociale ongelijkheid met zich brengt) en de verspilling (die de economie ondergraaft) tegen te gaan, is het communisme de meeste geavanceerde realisatie van deze doelstelling. Maar juist in dit soort samenleving ontvouwt die soevereiniteit zich in haar meest catastrofale gedaante. Zij doemt vooreerst - en in gigantische proporties - op in de figuur van Stalin die haar het sterkst zegt te bestrijden of (wat op hetzelfde neerkomt) aan iedereen wil verlenen.[5] Tegen de verering die deze (aan de soevereiniteit verzakende) 'soeverein' ten deel valt, moet trouwens om het even welke middeleeuwse, feodale heer het hoe dan ook afleggen. Maar veel erger dan dit, blijkt de onuitroeibaarheid van de soevereiniteit uit de excessen waartoe dit systeem aanleiding heeft gegeven. De verspilling waarmee dit systeem voorgoed komaf wilde maken, sleurt nu in zijn kielzog massa's van haar 'beste' mensen mee, waarmee het de onverzadigbare holocaust van haar Goelags voedt.[6] Zelfs al mag in dit systeem misschien

---

[5] In die gerealiseerde communistische samenleving mag niemand zich dan nog soeverein tegenover de ander kunnen opstellen. Ongemerkt geldt dit evenwel niet voor diegene die de realisatie van dit ideaal op zich heeft genomen en erop moet toezien dat de 'laatste' soevereinen ook effectief vernietigd raken. Diegene die alle soevereiniteit en alle (op die soevereiniteit teruggaande) sociale ongelijkheid wil afschaffen, doet dit vanuit een soevereine, ten aanzien van alle anderen *ongelijke* positie. Bataille interpreteert dan ook datgene wat Stalin zelf drijft als "ce retour à la souverainité qui représente l'abolition sous tous ses formes de la souverainité d'autrui" (VIII 341).

[6] Tegen zijn eigen bedoelingen in, tegen de goede bedoelingen van alle vijfjarenplannen van de sovjetstaat in, realiseert die soevereiniteit (waaraan iedereen denkt soeverein te hebben verzaakt) zich daar uitsluitend nog in een

niemand - Stalin incluis - zich soeverein noemen, des te wreder realiseert die soevereiniteit zich in een alles verspillende wreedheid van haar terreur. Of anders gesteld: waar die soevereiniteit, tot zelfbewustzijn gekomen, soeverein haar negatieve kant wil negeren, slaat dit negatieve des te harder en fataler toe. Het lijkt wel alsof op de duur het bewustzijn de negatieve kracht, die haar nochtans voortdrijft, met geen zelfbewustzijnsact nog de baas kan.

En toch is er voor onze cultuur geen alternatief mogelijk dat zich buiten de sfeer van dit (nefast soevereine) zelfbewustzijn zou bevinden. Zij kan niet zonder meer terug naar een archaïsche, nog niet zelfbewust soevereine samenleving, al was het maar omdat dit een *bewust* besliste daad zou zijn. Zij zal zich tegenover die gemiste soevereiniteit moeten verhouden als tegenover een falen van het zelfbewustzijn dat haar groot heeft gemaakt, maar zij zal zich daar op geen andere dan *bewuste* manier tegenover kunnen verhouden.

Bataille laat met betrekking tot de impasse waar onze cultuur zich in bevindt geen twijfel bestaan: als die cultuur de soevereiniteit (die zich in het communisme aandient) niet op een of andere manier in rekening kan nemen of er zich lucide tegenover verhouden, zal ze aan die soevereiniteit ten onder gaan; getuige de terreur waarin het communisme zelf is verzeild geraakt. Maar tegelijk ontsnapt die soevereiniteit per definitie aan zoiets als 'rekening' of (onvermijdelijk berekend) zelfbewustzijn. Die onmogelijkheid kan evenwel, volgens Bataille, de eis niet milderen die zegt dat die soevereiniteit hoe dan ook in de rekening van het moderne zelfbewustzijn *moet* worden opgenomen. Ziehier de aanhoudende kortsluiting tussen de explosieve impasse en de niet langer te negeren eis waarvoor onze cultuur staat en waartegenover ze geen tijd te verliezen heeft.

---

zichzelf voorbij hollende golf van terreur die de beste krachten van de jonge staat steeds weer heeft vernietigd en verspild. De geschiedenis mag Stalin dan misschien gelijk hebben gegeven waar hij in die beginjaren van zijn bewind ervoor had geopteerd om de nagenoeg volledig agrarische samenleving agressief en versneld om te smeden tot een (zware) industriestaat (en dus tot een doorgedreven staatskapitalisme); anders had die staat een goed decennium later waarschijnlijk nooit kunnen optornen tegen het oprukkende fascistische Duistland. Maar dit doet des te meer de *verspilling* in het oog springen, waar een staatsleider, met deze optie voor ogen, het in zijn hoofd haalt zijn macht te moeten versterken door de politieke en economische bovenlaag van zijn staat meedogenloos te laten afmaken of er de holocaust van de goelags mee te voeden, met alle catastrofale gevolgen vandien, ook voor wat de U.S.S.R. in de Tweede Wereldoorlog is overkomen. Met betrekking tot dit laatste is het immers voor velen duidelijk dat juist daarin de reden moet worden gezocht waarom de potentieel zo sterke natie in 1941 door de fascistische vijand gewoonweg werd platgewalst. Het toen reeds bijzonder legendarische Rode Leger was immers in zijn kader dermate 'uitgezuiverd' en vervangen door onervaren en bureaucratisch verlamde nieuwelingen dat men rustig kan stellen dat het gewoonweg op de (nochtans al langer dreigende) oorlog niet was voorbereid. (Zie onder meer: Dimitri Volkogonov, *Triomf en tragedie. Een politiek portret van Josef Stalin*, De Haan, 1990, p.509-522.) Precies evenwel in het uiterst riskante en 'real-politisch' ongerijmde karakter van Stalins terreur, toont zich het radicale van de 'soevereiniteit' die erin aan het werk was. Het enige verschil met de 'klassieke' (bijvoorbeeld feodale) soevereiniteit is dat ze bij Stalin *uitwendig* blijft, dit is dat zij niet kan worden erkend (ook niet door zichzelf) in het genot dat hij daar zichtbaar aan beleeft.

Aangezien de uitweg uit die impasse niet buiten het bewustzijn om kan, kan alleen een nog scherper bewustzijn die bieden. Heel Batailles oeuvre tast op ontelbare manieren de mogelijkheid van zo'n verscherpt zelfbewustzijn af. En telkens blijkt de ernst van zijn poging alleen uit het feit dat hij het denken en het zelfbewustzijn compromisloos vanuit hun inherente impasse benadert.

2. Bewuste soevereiniteit

Het zelfbewustzijn - zo werd reeds gesteld - heeft er voor gezorgd dat de soevereiniteit zichzelf ontliep en zodoende de vervreemding en de sociale onderdrukking in het leven riep; wanneer die soevereiniteit echter aan het eind van haar odysee zichzelf mag terugvinden, kan zij dit niet anders dan *als zelfbewustzijn* doen. In het hierboven aangehaald citaat waarin Bataille de communistische soevereiniteit vergelijkt met die van de 'herders en de jagers' uit de voortijd (VIII 341), suggereert hij dat aan het eind van de geschiedenis de mens *dezelfde* 'herder en jager' zal moeten zijn als hij bij het begin was, maar dan op een *lucide, bewuste* manier.

De oplossing die Bataille hier voor de impasse van de moderne soevereiniteit - die in de grond die is van het zelfbewustzijn - uitstippelt, lijkt dus in de richting van een soort lucide 'herderlijkheid' te gaan. Zo zal voor Bataille de moderne mens dermate lucide moeten zijn dat hij durft in te zien dat zijn volmaakte zelfbewustzijn op de keper beschouwd *hetzelfde* is als het 'feitelijke', naar alle waarschijnlijkheid 'onbewuste' zelfverstaan van 'de herders en de jagers' uit de voortijd. De moderne mens zal zijn zelfbewustzijn niet zozeer weerspiegeld moeten zien in de resultaten van zijn arbeid (die ontegensprekelijk volmaakt zijn te noemen in vergelijking met die van de primitieve 'herders en jagers') als wel in de nietigheid ervan, in een nietigheid die zij volstrekt gemeen hebben met wat de arbeid van 'de herders en de jagers' aan produkten voortbrachten. Meer nog: hij zal de nietigheid van zijn arbeid ook op dezelfde manier moeten affirmeren zoals die 'primitieven' dat deden: meer bepaald door de produkten ervan uitdrukkelijk te vernietigen. Om hun soevereiniteit te affirmeren, om te bevestigen dat hun arbeidsresultaten allesbehalve iets zouden zijn dat zij *nodig* hadden maar louter iets dat zij uit soevereine vrijheid hadden gemaakt, gingen ze die eigenhandig en uitdrukkelijk aan de vernieling prijsgeven. Daarin bestond hun offerreligie, waarin zij uiting gaven aan de eindigheid en de soevereiniteit van hun economie. Maar waar 'de herders en de jagers' uit de voortijd dit 'feitelijk' en wellicht zonder echt zelfbesef deden, moet de moderne soevereine mens dit soort vernieling *in*

alle zelfbewustzijn aanrichten.

Uitgaande van Hegels *Phänomenologie des Geistes*, maar tegelijk met het paradigma van die offerreligie voor ogen, meent Bataille de negatieve kracht van het zelfbewustzijn verder dan Hegel te kunnen doordenken. Zeer in de lijn van deze laatste zal voor Bataille het zelfbewustzijn zichzelf en zijn soevereiniteit erkennen in zijn oneindige negativiteit, dit is in zijn vermogen de werkelijkheid tot 'zichzelf' (dit is tot haar 'begrip) te brengen door die te negeren. Maar tegen Hegel in zal hij erop hameren dat dit zelfbewustzijn in laatste instantie niet in staat is de negatie, die het in wezen 'is', exhaustief en restloos in zichzelf op te heffen. De negatie, die de hele werkelijkheid draagt en stuwt, erkent zich in laatste instantie in een negativiteit die ze niet zelf in de werking van haar economie weet in te sluiten. Op het meest fundamentele niveau biedt de negatie, die aan elk werking (en werkelijkheid) ten grondslag ligt, zich aan zichzelf aan als een radicaal 'werkloze negativiteit'.[7] Het zelfbewustzijn kent zichzelf niet zozeer in de *oneindigheid* als wel in de *eindigheid* van haar negatie, in een harde, weerbarstige negativiteit die ze zich onmogelijk nog weet toe te eigenen. De soevereine negativiteit, die ons menselijk zelfbewustzijn in werking houdt, is dus voor Bataille het chiffre van onze *eindigheid* en kan derhalve in haar radicaliteit niet tot ons komen in een (zich noodzakelijk *on*eindig wanend) bewustzijn maar enkel in een radicaal eindige *ervaring*. Het is dit soort 'expérience intérieure' van de werkloze negativiteit, die door de 'soevereine' mens compromisloos wordt geaffirmeerd. Batailles soevereiniteit mag dan ook niet worden verward met een subjectieve, zelfgenoegzame willekeur[8], waarin de mens zich zelfverzekerd zou kunnen

---

[7] Bataille gebruikt dit begrip van 'négativité sans emploi' voor het eerst in een brief aan Alexandre Kojève, gedateerd op 6 december 1937 (V 369-371). Voor een vertaling en een uitvoerige annotatie, zie: M. DE KESEL (Red.), Georges BATAILLE, *De Sfinx van de Sociologie. Een Politieke Filosofie van het Geweld*, Acco, Leuven, 1994, p. 145-148; 182-186.

[8] In dit opzicht is Bataillaanse soevereiniteit alles behalve een "*ideaal van de zelfgenoegzaamheid*" en is Bataille zelf, als "kampioen [sic] van *souverainité*", precies *niet* die "van *het zichzelf vinden*" zoals bijvoorbeeld Willy COOLSAET stelt in zijn *Autarkeia - Rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de Griekse cultuur* (Kok Agora/Pelckmans, Kampen/Kapellen, 1993, respectievelijk p.32 en 30 [cursiveringen door de auteur]). De soevereiniteit bestaat er niet in genoegzaam zichzelf te vinden, maar precies zichzelf affirmatief te verliezen. De soevereiniteit van bijvoorbeeld archaïsche en feodale heersers (het gegeven waarop Coolsaets Bataille-bladzijden zich concentreren) ligt daarom in de eerste plaats in de luxe en de spilzucht waarvan zij getuigen. Op het meest fundamentele (onbewuste) niveau zullen de horigen hen precies omwille daarvan met zoveel ontzag benaderen; ze zullen in hen die lichtzinnige maar dodelijke verspilling zien waar zijzelf, in hun fascinatie ervoor, toch voor terugschrikken. Pas in de tweede plaats komt hier de factor *macht* tussenbeide. Die heersers zullen immers die verspilling waarvan ze getuigen - niet het minst omdat ze er ook zelf het (potentiële) slachtoffer van zijn - gaandeweg economisch willen aanwenden. Ze zullen immers die nefaste consequenties van hun soevereiniteit (zoals bijvoorbeeld bij archaïsche culturen tot uiting komt in het koningsmoord-ritueel), trachten te omzeilen om toch aan de macht te kunnen blijven. Dit laatste fenomeen verraadt voor Bataille dan ook meteen de oorsprong van de macht. Macht is dus niet zonder meer met soevereiniteit gelijk te stellen, zoals Coolsaet uit zijn Bataille-lectuur denkt te mogen besluiten. Zij bestaat er juist in de soevereiniteit van binnenuit uit te hollen door haar te 'economiseren' en voor de eigen kar te spannen.

koesteren; het is veeleer de ervaring waarin het subject zich confronteert met zijn radicale en intieme eindigheid, dit is met het feit dat het precies in zijn meest intieme zelfervaring aan zichzelf ontsnapt en door een dodelijke uitwendigheid wordt doorkruist. Soeverein is die houding die deze intieme exterioriteit en (wat op hetzelfde neerkomt) die radicale eindigheid van het subject, affirmeert. Zij affirmeert het feit dat het subject zijn grond niet in zichzelf kent en dat de negatie die het fundamenteel is, nooit echt de zijne is maar in laatste instantie van buitenaf aan het subject toevalt.

De zelfbewuste cultuur die we zijn en die zich aan 'het einde van de geschiedenis' of in 'de beste van alle mogelijke werelden' waant, moet zich met haar soevereiniteit confronteren als met haar onherroepelijk 'unheimliche' eigenheid die haar als het ware *van buiten af* tegemoet treedt. Opdat wij de soevereiniteit, die onze meest intieme drijfveer is, ook soeverein zouden kunnen erkennen, moet zij ons als iets *uitwendigs* - als van buiten af - overvallen; ofwel - wat op hetzelfde neerkomt - moeten wij onszelf radicaal in haar verliezen als in iets dat onze eigen grenzen te *buiten* gaat en ons tot dodelijk excessen dwingt. Omtrent deze ervaring draait trouwens voor Bataille het offer bij die archaïsche 'herders en jagers': de soevereine nutteloos-heid, de lichtzinnige gratuïteit en de radicaal ongebonden, dodelijke vrijheid die de mens is, verschijnen er in de gestalte van een soevereine dood waaraan men zijn arbeidsprodukten soeverein prijsgeeft.

2.1. Holocaust versus holocaust

Maar wat maakt dan nog het verschil met de Stalinistische terreur? Overvalt de soevereiniteit de mens daar ook niet - en dit in alle pijnlijke duidelijkheid - *van buiten af* als een harde *uitwendigheid*? De soevereine kracht van het negatieve, die nochtans aan die samenleving haar bestaan en haar sterkte heeft geschonken, toont zich daar toch in haar pure radicaliteit, in haar harde, niet langer te 'nemen' *uitwendigheid*? Is Stalins terreur, is de Goelag dan een soort moderne vorm van offer? Moeten wij dan in dit macaber schouwtoneel onze soevereiniteit en

---

In dit opzicht is de macht inderdaad het zelfgenoegzaam, economisch aanwenden van wat de soevereiniteit zou verspillen. Precies echter omdat die verspilling fundamenteler en hardnekkiger is dan elke economisering ervan, precies omdat die soevereine verspilling zich niet binnen de perken van een 'zelfheid' (of een zelfgenoegzaamheid) kan houden, wordt zij gevaarlijker naarmate men haar ontkent. Dit is voor Bataille dan ook het drama dat doorheen de geschiedenis van de macht loopt: men heeft steeds meer de soevereiniteit uit de macht willen weren (voorlopig eindpunt in die evolutie is het communisme), met als gevolg dat die soevereiniteit zich nog monsterlijker dan voorheen heeft ontpopt (getuige Stalins terreur).

een affirmatie van onze eindigheid zien? Moeten wij dat dan als een soort religieuze cultus gaan beschouwen?

Batailles positieve antwoord hierop lijkt al even radicaal als onhoudbaar. De Goelag kan voor hem inderdaad als een soort 'offer' worden beschouwd, maar dan enkel wanneer wij het aandurven daar op een actieve, *bewuste* wijze naar kijken, dit wil zeggen op een wijze die bewust beaamt dat dit 'offer' én aan ons bewustzijn ontsnapt én er toch alles mee te maken heeft. Pas als wij - en met ons onze hele cultuur - in dit laatste slagen, pas als we die *onmogelijk bewuste* blik op de Goelag toch 'bewust' weten aan te houden, maken we kans de gruwel die zich in Goelag aandient te vermijden.

Laat in ieder geval - vóór we ons in die problematische positie inwerken - bij voorbaat dit duidelijk zijn: Bataille keert zich ondubbelzinnig tegen elke gruwel van het soort dat in de Goelag of in Auschwitz een feit is geworden. Zoals reeds gesteld, wil zijn denken ertoe bijdragen deze gruwel vermijdbaar te maken. Maar wel is het voor Bataille al even duidelijk dat deze gruwel ons precies is overvallen omdat wij ons lieten meedrijven op onze pretentie hem volkomen uit de wereld te hebben geholpen. En deze pretentie gaat, zo bleek uit het voorgaande, terug op een loochening van de soevereiniteit en van de harde, onophefbare negatie die in ons bewustzijn werkzaam is. Vandaar dat het nu aan ons bewustzijn is om 'hard' naar die gruwel te kijken. In die gruwel zien we inderdaad iets volstrekts nutteloos, iets dat volkomen verstoken is van zin of doel. Maar precies daarin zien we de (zijns)grond en de eindigheid van onze 'zin' en onze doelmatigheid. Onze cultuur heeft in zeker opzicht 'alles' bereikt en is (zo formuleert Bataille het, verwijzend naar Hegel) aan het 'einde van haar geschiedenis' en van haar zelfbewustwordingsproces gekomen. In die zin is de moderne mens niet langer een ondergeschikt 'ding' binnen de totaliteit van het zijn, maar staat hij daar (als individu en als gemeenschap) soeverein *tegenover*. Daarom ziet die soevereiniteit zichzelf dan ook niet weerspiegeld in iets wat *tot* dit zinnige zou behoren maar enkel in wat zich daaraan onttrekt, in wat op geen enkele manier een zin of een doel *nodig* blijkt te hebben en daarom - vanuit het standpunt van de 'zin' volstrekt onaannemelijk is.

Het is in dit soort radicale, gruwelijke, 'niet te nemen' nutteloosheid waarin de soevereine mens zich moet erkennen, niet door haar goed te keuren, nog minder door ervan te profiteren, maar door vooreerst in te zien waar het in die onaannemelijke gruwel om gaat en om die dan, vervolgens, *bewust* zelf te voltrekken. Hij moet vooreerst inzien dat het in die gruwel draait om datgene waar het ook in de economie (in de ruimste zin van het woord, ook in die van een

*zijns*economie) om draait: om vernieling en verspilling. Op een of andere manier zijn excessen, ondanks de schijn van het tegendeel, voor onze (in casu accumulatieve, kapitalistische) economie onvermijdelijk en zelfs noodzakelijk, aangezien zij immers door het soevereiniteits-beginsel wordt bepaald en dus noodzakelijk afstevent op haar transgressie.[9] De moderne soeve-reine mens moet - vervolgens - die vernieling evenwel zelf en *bewust* voltrekken: in plaats van mensen *om een bepaalde reden* in kampen te doen 'afvloeien' en zo de (ook ideologische) economie af te romen en aan de verspilling prijs te geven, moet hij datgene waar die gruwel en die verspilling op neerkomen welbewust *zonder enige reden* voltrekken: hij moet nu *zonder reden* produkten van die accumulatieve economie vernietigen, hij moet *zonder reden en dus soeverein* het resultaat van zijn arbeid aan de dood prijsgeven. Dit zal voor gevolg hebben dat hij dan niet langer mensen aan de vernieling zal prijsgeven waarvan hij vermoedt dat zij de oorzaak zijn van de verspilling in zijn economie. Hij zal doorzien hebben dat de reden waarom hij die mensen in kampen stak ('zij saboteerden de economie, zij eigenden zich soevereine rechten toe, zij verspilden wat het hele volk toekwam', enz.) de reden van zijn economie als zodanig was, met name haar soevereiniteit.

Batailles stelling komt er dus op neer dat men in zekere zin tegenover vernieling alleen maar vernieling kan stellen: tegen de (profane) holocaust van de Goelag kan alleen een (religieuze) holocaust worden gesteld; tegen een 'onbewuste' en onbereflecteerde holocaust kan enkel een 'bewuste' en bereflecteerde holocaust weerstand bieden. De kracht van het negatieve, die een systeem of een ander organisme in leven houdt, zal omwille van de soevereiniteit van die kracht hoe dan ook uit de voegen van dit systeem of dit organisme moeten barsten en zich in een niet meer economisch recupereerbare verspilling verliezen. Precies omdat de mens (net als het zijn zonder meer) soeverein is, is zo'n verspilling, zo'n 'alles verslindende brand' (wat de letterlijke betekenis is van het Griekse 'holocaust') onvermijdelijk. Waar de *ene* holocaust echter *en masse* mensen zal ombrengen omdat ze niet passen in de zin die de zich ultiem wanende samenleving aan mens en wereld heeft gegeven, zal de *andere* holocaust diezelfde mensen van

---

[9] Wanneer een cultuur die transgressieve structuur ontkent, valt die haar fataal in de nek - zoals we hier stelden - in de gedaante van een politieke 'terreur'. Dit kan haar ook overkomen in het fenomeen 'oorlog', dat voor Bataille dezelfde functie heeft, met name een uitlaatklep te geven voor de 'excédent' van haar economie. Zie onder meer VIII 394: "Il y a dans le communisme un danger qui tient à l'impossibilité pour l'accumulation de s'appliquer à une autre fin que la guerre." Vandaar dat de Amerikaanse economie - voor Bataille in die tijd "la masse explosive la plus grande qu'il y eut jamais dans le monde" (VII 161) - een oneindig oorlogsgevaar in zich draagt, dat enkel door een bewuste en lucide vernietiging - een soort 'oorlog zonder oorlog' - kan worden afgewend. In de mate het toen opgezette Marshall-plan inderdaad een enorme '*gratuite en excessieve* gift' zou betreffen, zag Bataille daarin voor Amerika's 'barstende' economie minstens een kans in om zich op die manier een niet-gewelddadige uitlaatklep te

hun soevereine houding tegenover elke zin overtuigen door hen de produkten van hun zingeving of hun arbeid bewust te laten vernietigen. Het resultaat van deze laatste holocaust zal er dan wel in bestaan dat de mensen daar niet langer het leven wordt ontnomen maar wel *geschonken*, en meer bepaald wordt hen zelfs het kwistige, soevereine leven geschonken, zij het dan wel dat dit zich van zijn eindigheid bewust is.

Wat Bataille hier naar voren schuift (en wat de kern van zijn hele denken raakt) is op zijn minst een bijzonder 'straffe' stelling te noemen. Op een van de laatste bladzijden van *Theorie de la Religion* (1948) klinkt de scherpte ervan onverholen door: "Il s'agit de consumer - ou de détruire - infiniment les objets produits. Cela pourrait se faire sans la moindre conscience. Mais c'est dans la mesure où la conscience claire l'emportera que les objets effectivement détruits ne détruiront pas les hommes eux-mêmes." (VII 345).[10] Uiteindelijk dient alles om door ons bewust te worden vernietigd, en zo wíj het niet zelf vernietigen zal het ons in de vernieling jagen; ziedaar de stellingname waar een inzicht in de lotgevallen en de draagwijdte van de soevereine vrijheid van de mens toe dwingt.

3. Soevereiniteit en eindigheid

Dat er bij de mens en zijn samenleving zoiets als soevereiniteit en verspilling in het spel is en dat een moderne (hoe dan ook 'kapitalistische') economie zich zo lucide mogelijk moet confronteren met haar structureel ingebouwde, ongeremde accumulatie, die inzichten kunnen we, mede na Batailles oeuvre, niet langer zonder meer naast ons neerleggen. We kunnen er

---

verwerven (zie in het laatste hoofdstuk van *La Part maudite*: *Le Plan Marshall* (VII 159-179).

[10] Aan het eind van een lezing die hij in 1948 gaf (*Schéma d'une histoire des religions*), formuleert hij het als volgt: "Il est nécessaire en un point donné de poser la consomation [hier te verstaan in de sterke betekenis van verspilling] de l'objet produit en dehors de toute utilité comme la fin dernière, parce que la fin de l'homme est de détruire ce qu'il a fait" (VII 437). En in een antwoord van hem op een vraag uit het publiek, klinkt het nog kernachtiger: "Tout ce qui est doit être, à mon sens, consommé" (VII 439).

Met het oog op het vervolg van ons eigen vertoog, citeren wij hier nog de gehele slotpassage van Batailles lezing, waaruit zo pas één enkele zin werd geciteerd (VII 437). Het vervolg van ons essay zal zich immers onder meer toespitsen op de 'antieke kosmologische' eigengereidheid van Batailles denken, die in dit citaat mooi wordt geïllustreerd. "Il [l'homme] existe dans ce qu'il a fait, c'est-à-dire dans la position de ses produits, mais cette position ne peut être accomplie que par la destruction des produits. C'est dans la mesure où le monde, tel qu'il est actuellement sous sa forme industrielle, sera réduit non pas par une destruction des usines mais par une conscience des esprits du sens des usines qui est toujours un sens subordonné, c'est dans la mesure où ce monde sera détruit que l'homme pourra revenir à sa source primitive, que l'homme pourra revenir au moment où il n'était plus séparé du reste du monde, participer à l'univers, il reviendra au moment où il était confondu dans l'univers, où il ne se distinguait ni des astres ni du soleil."

evenmin omheen dat de moderne (dit is *bewuste*) soevereiniteit die Bataille wil denken de *eindigheid* van de moderne mens in kaart tracht te brengen en dat daarom, zoals hij zo vaak stelt, van haar vooral moet worden beklemtoond dat zij "NIETS" is[11]: zich soeverein te weten is zich dat "NIETS" te weten dat de gratuite gave van het bestaan ten deel mag vallen. Maar de 'oplossing' die hij in die *bewuste* soevereiniteit ziet voor het moderne probleem van een voortdurend tegen zijn plafond aanlopende economie, komt op zijn minst bevreemdend, zo niet onhoudbaar over. Dat die economie haar eigen eindigheid wil ontlopen door voortdurend nieuwe domeinen en krachtbronnen accumulatief te veroveren zonder daarbij evenwel te merken dat ze tegelijk alleen maar gelegenheden zoekt om zich - onder de dekmantel van een of ander motief of ideaal - een verspilling toe te staan (in oorlog of terreur), dit is al bij al nog aannemelijk. Maar waarom moet zij, eenmaal zij zich daar van bewust is, ook nog eens *effectief* aan het verspillen slaan? Waarom kan een *bewuste* menselijke samenleving onmogelijk soeverein vrij zijn wanneer er niet op een of andere, maar altijd *effectieve* manier wordt vernietigd? Waarom kan de soevereiniteit (die we volgens Bataille hoe dan ook bewust op ons moeten nemen, wil ze ons niet in de gedaante van terreur of oorlog ombrengen) niet zonder een wel degelijk *reële* holocaust of vernieling?

Of om dezelfde vraag gerichter te stellen: waarom moet het soevereine *spel* dat de (*arbeidende*) mens is, 'gespeeld' worden in een bewuste, 'echte' holocaust? Waarom moet een bewust 'gespeelde' holocaust, die de onbereflecteerde 'echte' holocaust moet tegengaan, in zekere zin ook effectief en 'echt' zijn? Waarom moeten wij op een 'echt gespeelde' manier verspillen en vernietigen ten einde de verspilling en vernietiging tegen te gaan die ons als terreur (pas) echt van de planeet dreigt weg te vegen of minstens tot amorfe slaven te maken?

Hoe moet het 'echte', het 'reële' van het (soevereine) *spel* worden gedacht: dit is het probleem dat zich hier aan Bataille opdringt en waarvoor hij het bewustzijn en het denken tot *voorbij* hun uiterste mogelijkheden dwingt. Het 'straffe' van Batailles soevereine 'oplossing' voor het probleem van de moderne soevereiniteit gaat terug op de manier waarop die drie begrippen (bewustzijn, spel en realiteit) zich verhouden in één van de basisschema's waar Batailles denken

---

[11] Zie onder meer de laatste zin van *La Souverainité*: "Je ne veux pas perdre de vue le principal. Le principal est toujours le même: la souverainité n'est RIEN" (VIII 456). Bataille schrijft inderdaad graag dit 'niets' met hoofdletters, onder meer om het te onderscheiden tegen het (Sartreaanse) *néant*. Sartre's *néant* zou zich volgens Bataille exclusief op het niveau van het (metafysische) denken situeren, terwijl zijn RIEN-concept zich voorbij het denken situeert en pas voor een *expérience (intérieure)* vatbaar is. In een context waarin hij het heeft over dat NIETS als het object van het (soevereine) niet-weten, schrijft hij: "Inutile de dire que ce RIEN a peu de chose à voir avec le *néant*; Le néant, la métaphysique l'envisage. Le RIEN dont je parle est donné d'expérience" (VIII 259, Bataille cursiveert).

vaak op terugvalt. De pretenties die hij daar aan het bewustzijn toekent, zullen er blijk van geven dat hij in alle scherpte het probleem van de moderniteit aanvoelt, dat zijn denken er op zijn manier verregaand van doordrongen is, maar dat dit tegelijk niet kan beletten dat het in zekere zin tegen dit moderniteitsprobleem afketst. Pas als we vanuit dit perspectief de contouren van Batailles denken in het vizier krijgen, zullen we beter kunnen begrijpen waarom hij, in het vaak openlijk besef van het onhoudbare van zijn 'oplossing', er toch telkens opnieuw moet op terugvallen.

3.1. Zonnige soevereiniteit

Feit is dat Bataille het 'echte' en het 'reële' van het soevereine spel kan denken omdat hij er van uitgaat dat het echt reële op het meest fundamentele niveau inderdaad een soeverein spel *is*. Het zijn is voor hem immers in de grond een spel, een dodelijk spel op een grillige en lichtzinnige manier *speelt* met alles wat leeft, arbeidt en produceert. Bataille mag de soevereiniteit van dat spel dan wel NIETS noemen, dat NIETS is dan toch voor hem zowat het enige wat aanspraak kan maken op een volwaardig zijnsstatuut.

Om dit laatste tot zich te doen doordringen, aldus Bataille, moet men in zijn manier van denken tot een soort "Copernicaanse wending" durven overgaan. Net zoals Copernicus niet langer het 'beperkte' aardse standpunt tot uitgangspunt van ons planetenstelsel koos maar het ruimere, meer 'algemene' standpunt van de zon, zo ook moet men voor Bataille het zijnseconomische spel niet langer vanuit een 'beperkte' [*restreint*], maar voortaan vanuit een algemene [*générale*] hoek bekijken[12]. De eerste bladzijden bijvoorbeeld van de *Introduction Théorique* uit *La part maudite* (1949) lichten die wending uitvoerig toe. Wanneer men het reilen en zeilen van de zijnden - zo schrijft Bataille - bekijkt vanuit hun eigen particuliere ('beperkte') standpunt, dan lijkt het lichtzinnige en soevereine spel waaraan zij zich zo vaak - op doodsgevaar af - overgeven, een zinloze daad die de levenskracht waarvan ze getuigen nodeloos op het spel zet. Vanuit *hún* standpunt bekeken, lijkt hun dood immers een onherstelbaar verlies te impliceren. Toch lijkt diezelfde dood vanuit een 'algemeen' standpunt (vanuit het standpunt van de oneindig transgressieve beweging zelf waarmee het zijn in wezen samenvalt) allesbehalve een verlies, maar een noodzakelijk element in dit voortdurend zijn grenzen te buiten gaande zijn. Dat *spelen*

[12] "Passer des perspectives de l'économie *restreinte* à celles de l'économie *générale* réalise en vérité un changement copernicien: la mise à l'envers de la pensée - et de la morale." (VII 33, Bataille cursiveert)

dus samenvalt met iets (dodelijk) *op het spel zetten*, komt dan ook aan het licht wanneer men de "données générales" van de zijnseconomie in rekening neemt (VII 28). Vanuit het standpunt van een "économie générale" merkt men dat alles niet zozeer leeft *van* een energie, maar dat, op een meer fundamenteel niveau, die energie veeleer *in* alles leeft en op die manier ook alles *over*leeft. Vanuit het 'beperkte' standpunt mag de dood dan wel het teken bij uitstek lijken van het tekort dat mens en wereld parten speelt, vanuit een 'algemeen' standpunt is hij evenwel de 'luxe' zelf, een luxe die zelfs het meest essentiële van het leven aanwijst. De energie die zich in een zijnde had geconcentreerd en opgestapeld (waardoor zij dat zijnde een bestaan had geschonken), barst bij de dood van dit zijnde opnieuw naar buiten en lost zich weer op in een universele ongebonden energiebeweging die het zijn als zodanig is; die energie zal zich dan op haar beurt weer in een nieuw gevormd zijnde opslaan, om na verloop van tijd ook daar weer uit te breken en zodoende de dood van het individuele zijnde te bewerkstelligen.

Batailles kijk op het zijn blijkt dus in sterke mate *energetisch* te zijn. Alles wat bestaat - van het kleinste stofdeeltje tot de verste sterren, het menselijk denken en bewustzijn daarbij inbegrepen - wordt geacht een bruisende bron van levenskracht te zijn, die niet teleologisch op een voorafgegeven doel is afgestemd maar - soeverein - zijn doel slechts in zichzelf kent, in zijn eigen energieverbruik als zodanig. De structuur waarin dit bruisende zijnskracht wordt opgevat, is dan ook transgressief en excessief. Alles wat is, is tegelijk reeds in ontbinding: het weet zich slechts staande te houden met die kracht die het ook tot ontbinding zal doen overgaan. Elk zijnde leeft van een kracht die zich eraan heeft weggeschonken en die maakt dat ook dit zijnde zich op zijn beurt dodelijk weg zal schenken. Als resultaat van een zich voortdurend transgressief wegschenkend zijn, is elk zijnde in de grond pure - en daarom voor zichzelf dodelijke - *gave* of *zelfgave*. Dit laatste ten volle beamen maakt een zijnde soeverein, dit is deelgenoot aan het soevereine zijn zonder meer.

In dit perspectief kan Bataille stellen dat alles in laatste instantie soeverein is omdat het in wezen 'kosmische zonneënergie' is: energie afkomstig van de energie 'zelf', dit wil zeggen van een instantie die er uitsluitend in bestaat zichzelf weg te schenken.[13] Alles *is* zonneënergie en daarom radicale zelfgave. Omdat de particuliere zijnden evenwel voor een bepaalde tijd die

[13] "Pratiquement, du point de vue de la richesse, le rayonnement du soleil se distingue par un caractère unilatéral: *il se perd sans compter, sans contrepartie. L'économie solaire* est fondée sur ce principe. D'habitude l'on visage notre économie *terre-à-terre*, on l'isole. Mais celle-ci n'est qu'une conséquence de celle-là qui l'engendre et la domine." (VII 10, Bataille cursiveert) Zie ook VII 35: "Je parlerai rapidement des conditions les plus générales de la vie. J'insisterai seulement sur un fait d'importance décisive: l'énergie solaire est le principe de son développement exubérant."

energie opslaan en accumuleren, kunnen ze die energie voor zich houden en zich op die manier een (tijdelijk) zelfstandig bestaan opbouwen. Wat die particuliere zijnden in leven houdt, blijft echter (tenminste vanuit het 'beperkte' standpunt gezien) een 'doodsdrift': ze worden door een energie voortgedreven die er voortdurend op uit is het bereikte accumulatieve evenwicht te overschrijden en zich opnieuw radicaal weg te schenken aan de pure 'schenking', aan de pure zelfgave die het zijn op het meest fundamentele niveau is. Maar dit principe is inderdaad enkel vanuit ons 'beperkte' standpunt een *doods*principe; vanuit een 'algemeen' standpunt is het daarentegen een *levens*principe - voor zover zo'n term daar overigens nog enige zin kan hebben aangezien er op dit niveau uitsluitend nog sprake kan zijn van 'leven'. Strikt genomen bestaat, binnen Batailles optiek, de dood dan ook niet, hij is enkel een gebeuren waarbij het particuliere, 'persoonlijke' leven overgaat in het "onpersoonlijke leven" (VII 41).[14]

Dat onpersoonlijke leven, die kosmische zijnsenergie die een persoon doorstroomt, is altijd groter dan wat die persoon nodig heeft om zich in stand te houden. Het idee van een excessieve levensenergie impliceert in dit opzicht een radicaal *eindige* kijk op de mens: wat hem doet leven is niet *zíjn* energie maar een energie die hem te buiten gaat en zich in die hoedanigheid ook tegen hem kan keren. Zo is hij dan ook niet zonder meer in staat de energie die zich in hem uitleeft, ook binnen de door hem gestelde perken te houden. Vandaar dat hij tot zo'n ongerijmde excessen en tot zo'n onmenselijk geweld in staat blijkt te zijn; vandaar ook dat zijn economie weliswaar elke verspilling en nodeloze luxe wil tegengaan maar er toch steeds weer door gefascineerd en verstoord wordt. In al die excessen wordt de mens dus geconfronteerd met zijn onherroepelijke eindigheid: ze openbaren hem zowel de grenzen waarbinnen zijn bestaan zich dient af te spelen als zijn onvermogen die grenzen onoverschreden te laten. Die laatste onafwendbare transgressie toont de mens nog het meest duidelijk zijn eindigheid omdat hij daarin noodzakelijk ook moet falen; mislukt hij daarin niet, dan lost hij immers noodlottig op in de ontbinding waaraan hij zijn levensenergie heeft prijsgegeven.

In dit opzicht stoelt ons bestaan dus op een essentieel excessieve en (vanuit het 'beperkte' standpunt gezien zelfs) destructieve energie: "le sol où nous vivons n'est, quoi qu'il en soit, qu'un champ de destructions multipliées". En wanneer we ons daar niet van bewust zouden zijn, wanneer wij daaromtrent in onwetendheid zouden blijven verkeren, heeft dit slechts dit "effet incontestable: elle [notre ignorance] nous mène à *subir* ce que nous pourrions, si nous

[14] Vergelijk ook met het volgende citaat uit *L'érotisme* (Edition de Minuit, 1957, p.157): "nous le savons, la mort n'efface rien, elle laisse la totalité de l'être intacte".

savions, *opérer* à notre guise. Elle nous prive du choix d'une exsudation qui pourrait nous agréer. Elle livre surtout les hommes et leurs oeuvres à des destructions catastrophiques. Car si nous n'avons pas la force de détruire nous-mêmes l'énergie en surcroît, elle ne peut être utilisée; et, comme un animal intacte qu'on ne peut dresser, c'est elle qui nous détruit, c'est nous-mêmes qui faisons les frais de l'explosion inévitable" (VII 31). De "grond" die ons draagt, lijkt wel - zo blijkt hier - een oneindig gewelddadige "hond" die, zo wij hem niet gedresseerd krijgen, ons fataal in het eigen vlees zal bijten.

Waarmee we dus opnieuw zijn aanbeland bij de reeds hoger vermelde 'holocaust tegen holocaust'-dialectiek. We moeten ons - zo blijkt hier nog eens - een inzicht verwerven in het soevereine holocaust-karakter van het zijn als zodanig; we moeten - meer nog - zelf en bewust die holocaust (dit exces, die luxe, die overtolligheid die het zijn is) in handen nemen; zo niet zal híj ons onder handen nemen, wat op zijn zachtst uitgedrukt een catastrofe betekent, zo getuige de Goelag, Auschwitz, of de vredig ogende wreedheid van een of andere 'dictatuur van het volk'. We hebben het soevereine zijn op een *bewuste* manier te zijn. Laten we die eis tot luciditeit links liggen, overspoelt die soevereiniteit ons als een blinde terreur en blijven we in het beste geval de 'knechten' die we op weg waren voor altijd te worden. We moeten met alle kracht die onze luciditeit rest, onze eindigheid op ons nemen, zo niet dreigt het avontuur 'mens' ten einde te lopen: zo zou men Batailles stelling (en dat van zijn hele intellectuele engagement) pamflettair kunnen samenvatten.

3.2 Het hoofdletterlijke NIETS van de soevereiniteit

Batailles soevereiniteitsconcept confronteert ons dus met een opgave die zonder meer moet worden gekaderd binnen de typisch moderne problematiek van de eindigheid. Voor zover moderniteit als zodanig samenvalt met een radicaal eindigheidsbesef, geeft Bataille aan de moderniteit zelfs een soort ontologisch statuut: de eindigheid waartegen de mens in de loop van de laatste drie eeuwen steeds duidelijker is aangebotst, is in zijn ogen die van het zijn zelf. Precies de zijnskracht die de perken van elk zijnde dodelijk te buiten gaat, stelt ook zelf die perken en daarmee dit eindige zijnde als zodanig.

Maar - zo dringt de vraag zich op - is op die manier de eindigheid wel ten volle gedacht? Is zij daarbij wel op een manier benaderd die tegemoet komt aan de *moderniteit* van dit probleem? Is zij wel eindig genoeg gedacht? Denkt Bataille die eindigheid in het volle besef dat

ook zijn eigen denken zelf door de eindigheid ervan is getekend? Hier dient, met andere woorden, de vraag te worden gesteld naar het eindige karakter van Batailles eigen denken en meer bepaald naar de mogelijkheid de problematiek van de eindigheid op een *transgressieve* manier te denken. Want dit houdt Batailles 'Copernicaanse wending' immers precies in: het denken voltrekt er dezelfde transgressieve beweging als de zijnden waarover wordt nagedacht. Zoals de zijnden zich te buiten gaan om zich - stervend - te verliezen in een zijn dat geen objecten meer kent maar louter excessieve energie is, zo moet ook het denken zich te buiten gaan en zich verliezen in een principieel buitenissig 'algemeen' standpunt.

Waar nu die transgressie haar eigen falen beaamt, waar dit 'algemene' standpunt beaamt dat het er in feite geen is, omdat men zich op zo'n *onplaats* niet langer staande kan houden, wordt de eindigheid ook op een eindige manier gedacht. Op die manier bevestigt een denken dat op een transgressieve manier de eindigheid wil vatten, inderdaad ook zijn eigen eindigheid. Batailles denken is in dit opzicht in ieder geval een radicaal (en daarom *modern*) eindig denken. Voor hem moet het denken verder gaan dan het überhaupt kan gaan. Het moet verder gaan dan iets te (willen) weten: het moet doorstoten tot een radicaal 'niet-weten'. En precies door op die manier de nietigheid en de onmogelijkheid van die transgressie te ervaren, wordt het denken geconfronteerd met zijn eigen eindigheid. In de dubbele, in se tragische beweging, waarbij het denken én zijn grenzen te buiten gaat én daarin faalt, openbaart zich de eindigheid van het denken. Daarin laat zich merken hoe het getekend is door dat NIETS dat enkel in een 'niet weten zijn volwaardige 'pendant' kan vinden.[15] Wat Bataille tot een mijlpaal in het moderne eindigheidsdenken maakt is dan ook niet zozeer dat 'niet-weten' op zich als wel de onvrede die elke bladzijde van zijn oeuvre daar zelf tegenover vertoont. In dit opzicht fungeert dit 'niet-weten' bij hem nooit als een listige oplossing waarin alle problemen - als in een 'nacht waarin alle koeien zwart zijn' - uit de weg worden gegaan. Veeleer is dit het centrale knooppunt waarrond hij de eindigheid, van de werkelijkheid én van zijn eigen denken, zo scherp mogelijk aan de orde wil stellen.

En toch geeft dit denken - ondanks vele van zijn uitlatingen - ook blijk op een of andere

---

[15] Ook de soevereiniteit kan dus pas in dat bad van 'niet-weten' haar juiste plaats vinden: "J'ai pris depuis longtemps le parti de ne pas chercher, comme les autres, la connaissance, mais son contraire, qu'est le non-savoir. [..] De toute façon, cette manière d'aller à rebours dans les voies de la connaissance - pour en sortir, non pour en tirer un résultat que d'autres attendent - conduit au principe de la *souverainité* de l'être et de la pensée, qui sur le plan où je suis à l'instant placé a ce sens: que la pensée, subordonnée à quelque résultat attendu, tout entière asservissement, cesse d'être en étant *souveraine*, que seul le non-savoir est *souverain*." (VIII 258, Bataillle cursiveert).

manier wel degelijk 'weet' te hebben van datgene waarnaar dit niet-weten alsnog verwijst. Ergens in zijn cirkelen rond dat NIETS blijkt het toch een verborgen allesomvattend inzicht achter de hand te houden. Het geeft zelfs bij momenten heuse kosmologische uiteenzettingen ten beste, die weliswaar niet zonder meer de kern van dat denken vormen maar evenmin volstrekt van die kern zijn los te koppelen. Het is in dit opzicht niet oninteressant om ook Batailles 'kosmologie' en de (meta)fysische uitgangspunten ervan in rekening te nemen, al was het maar om de eis die van Batailles denken uitgaat om de eindigheid - ook van zíjn oeuvre - te denken, in alle gestrengheid eer aan te doen.

De soevereiniteit mag dan al "NIETS" zijn en pas in een 'niet-weten' door het denken kunnen worden beaamd, al bij al *weet* Bataille op vele plaatsen in zijn oeuvre wat dat NIETS is. Hij weet dat dit NIETS het zijn zelf is. Hij weet dat dit NIETS datgene is wat Hegel met zijn 'negatie'-concept voor ogen had: iets dat zich voortdurend negeert en daardoor een positiviteit sticht; een positiviteit evenwel die pas werkelijk is in zoverre die negativiteit actief in haar aan het werk blijft. Hij weet - méér dan Hegel - dat die negatie harder is dan haar eigen vermogen om zich op te heffen en dat ze dus niet zonder meer (inwendige) 'Geist' is maar in laatste instantie harde uitwendigheid en (zelfs) biologische, energetische materialiteit. Dat NIETS is een biologisch-energetisch, objectloos 'zijn', dat in zijn soeverein spel tegen grenzen[16] aanloopt en zich daardoor in objecten 'inpopt', die zich dan uiteindelijk opnieuw ontpoppen in het soeverein te affirmeren moment van hun exces. De dood is dan voor dit object het ultieme leven, want het ultieme exces; een dood die trouwens niets anders dan dat NIETS is.

Maar weet Bataille hier niet teveel? Let wel: hij beseft natuurlijk dat wat hij weet sowieso teveel is, dat het object van zijn kennis een 'excédent' is, dit is een excessief luxe-produkt waarin het NIETS en de dood (die het levende leven is) zich te buiten zijn gegaan. Maar weet hij daardoor niet *te goed* dat hij teveel weet? Weet hij daardoor niet *te goed* dat zijn weten slechts eindig en daardoor in wezen NIETS is? Heeft hij de eindigheid daardoor niet vastgelegd en opgesloten in de kaart die hij er hoe dan ook toch van gemaakt heeft? Heeft zijn concept van de eindigheid (dat NIETS waar alles op teruggaat) niet alles weer rond gemaakt, opgesloten binnen een geheel waarin alles ontstaat en vergaat, zich bindt en ontbindt, maar dat zelf aan de wet van ontstaan en ontbinden ontsnapt? Heeft hij van de dood niet op de een of de andere

[16] Bataille werkt bijvoorbeeld zijn 'biochemische energetica' uit in het tweede deel van zijn *Introduction Théorique* van *La Part maudite*. Het leven (en het leven is voor Bataille het zijn zonder meer) wordt er gedacht naar de wet van de "druk" ("pression"). Eenmaal het 'leven' (de levensenergie) de grenzen van een ruimte heeft gevuld, zal zij onder een te hoge druk komen te staan en daarom (transgressief als ze is) uitbarsten en nieuw leven stichten.

manier een - zij het dan goddeloze - onvergankelijkheid gemaakt die gratuit en soeverein vergankelijkheden uitdeelt?

3.3.Een antieke, gesloten kosmologie

Deze vragen suggereren dat minstens één van de basisschema's waarop Batailles denken vaak terugvalt, sterk in de richting van een *antiek, gesloten* wereldbeeld gaat. Ook een dergelijk wereldbeeld brengt de eindigheid van het zijn in kaart maar niet op een manier die de moderniteit van die problematiek ten volle in rekening neemt. De kosmisch-energetische en bio-fysische schema's, die alle pre-Newtoniaans en in die zin pre-modern te noemen zijn en waar Bataille op zovele plaatsen in zijn oeuvre telkens weer naar grijpt, wijzen in ieder geval die richting uit.

Als we Batailles 'kosmologie' in zijn logische consequenties doortrekken, dan moeten we constateren dat er uiteindelijk buiten die kosmos waarin dit NIETS zijn bindend-ontbindende activiteit ontvouwt, inderdaad 'niets' is; alles speelt zich immers daar*binnen* af. De transgressieve, 'algemene' blik van Bataille houdt zich al bij al op *binnen* de absolute ruimte van dit NIETS, waarbuiten niets is. Dit laatste 'niets' is er voor Bataille eenvoudigweg niet en daarom is de kosmos, die op zijn NIETS teruggaat, *gesloten en eindig*. Die laatste, gesloten eindigheid is nu precies een 'klassieke', 'antieke' eindigheid, waarbij de kosmos geacht werd rigoureus alles te omvatten, ook de *ruimte* waarin de dingen en hijzelf plaatsvinden. Op zichzelf genomen was die kosmos dus in strikte zin *nergens* omdat alles zich *binnen* de kosmos afspeelde, de *ruimte* als zodanig incluis. De uiterste hemelsfeer bevond zich niet *in* de ruimte, zoals wij, modernen, spontaan denken; de ruimte bevond zich (zoals wij, modernen na Newton, niet eens meer goed kunnen fantaseren) binnen die laatste sfeer waarop de sterren waren aangebracht: die sfeer was het 'einde' van al het bestaande en in die zin was alles dus eindig. Wat evenwel niet uitsloot dat men daar*binnen* alles als *on*eindig kon beschouwen in de mate men er alles als op elkaar afgestemd zag en deelachtig wist aan een of andere 'eerste oorzaak' die zijn bestaan (en zodoende het bestaan zonder meer) in zichzelf fundeerde. Binnen dit gesloten eindige wereldbeeld was het mogelijk er een oneindige, inderdaad allesomvattende coherente blik op na te houden. De eindigheid sloot er als het ware in zichzelf, het eindige zijn was in laatste instantie zichzelf tot grond en kon in dit opzicht probleemloos voor oneindig doorgaan.

(VII 36-37)

In die zin lijkt - eigenaardig genoeg misschien - Batailles 'kosmologie' in bepaalde opzichten sterk op die van bijvoorbeeld de stoïcus Marcus Aurelius. Ook daar bestaan de zijnden slechts bij de gratie van wat ze voortdurend tot ontbinding doet overgaan.[17] Ook daar betekent de dood van de zijnden hun ontbinding in elementen die niet echt verloren gaan maar zich opnieuw tot nieuwe zijnden aaneenklitten. En ook bij Marcus Aurelius is de wijsheid van een keizer of een politicus er niet in gelegen dat excessieve te loochenen (zoals bijvoorbeeld Bataille Stalin aanwrijft), maar die ontbinding in verband te brengen met de (weliswaar niet als excessief bestempelde) wetmatigheid van het zijn als zodanig; ook van hem wordt dus een soort 'algemene' blik verwacht.

Niet dat Batailles blik op de werkelijkheid in de grond die van een stoïcus zou zijn. Daarvoor ontbreekt hem de rust (de '*apatheia*') waarin die stoïcus zich in laatste instantie gegrond weet. De stoïcus noemt datgene wat hem een relativerende, meer 'algemene' kijk op de dingen geeft niet het NIETS, maar veeleer - positiever - een 'zijnsorde', een 'wereldziel', een 'Kosmos' of 'Natuur.[18] Dat NIETS mag dan bij Bataille al in verband te brengen zijn met een antiek (bijvoorbeeld stoïsch) gesloten wereldbeeld, zijn hele denken brandt van de ondraaglijke onrust (een 'pathos') die een dergelijk standpunt bij hem teweegbrengt. En die brand is allesbehalve stoïsch maar in de scherpe betekenis van het woord *modern*. Die ongenadige onrust die zijn denken steeds weer uit evenwicht brengt en die juist het soort elementen in zijn denkschema's waaruit hij een bezadigde kijk op de dingen zou kunnen puren, meedogenloos worden gefolterd, dit radeloos onrustig 'pathos' is modern. Modern aan Batailles denken is in dit opzicht zelfs niet zozeer het (Hegeliaans) besef dat het 'verlies' waardoor alles wordt geregeerd alleen nog met de allergrootste inspanning kan worden teruggewonnen; juister en scherper ligt

---

[17] Zie bijvoorbeeld het einde van het tweede boek van zijn *Persoonlijke notities* (Τα ε□ς □αυτον), waar hij de reden geeft waarom de mens het best in alle rust en vrede de dood kan afwachten. Die is immers niets anders dan "het uiteenvallen van de elementen waaruit ieder levend wezen is samengesteld. Als er voor de elementen zelf niets angstaanjagends is in het voortdurend overgaan van de ene toestand naar de andere, waarom zou je dan opzien tegen de verandering en het uiteenvallen van het geheel? Dat is toch volgens de natuur en wat volgens de natuur is, is nooit slecht." (MARCUS AURELIUS, *Persoonlijke notities*, Vertaling S. Mooij-Valk, Ambo, Baarn, 1994, p. 68-69). De gelijkenis die hier met Bataille wordt ontwaard, betreft enkel de 'kosmologie' en in geen geval bijvoorbeeld de 'vredige' houding die Marcus Aurelius tegenover de dood wil innemen. Van dit laatste kan bij Bataille hoegenaamd geen sprake zijn. Die vredige houding zou volgens Bataille alleen het absolute *tremendum* van de dood en het NIETS dat de wereld schragen, verdonkeremanen of wegredeneren. Voor hem is die ongrond waarop het bestaan rust alleen in uiterste, genuanceerde en alle emotionaliteit opeisende *expérience intérieure* te benaderen; een houding die zich verre houdt van welk soort 'stoïcisme' ook.

[18] Zie bijvoorbeeld in dezelfde tekst van Marcus Aurelius: "Alles is mij welkom wat u welgevallig is, o Kosmos. [..] Alles wat uw seizoenen brengen is oogst voor mij, o Natuur" (*Ibid.*, p. 83). Het zijnsbeginsel is voor die stoïcus in ieder geval positief: "Ik besta uit een oorzakelijk en een stoffelijk beginsel; geen van die twee zal tot niets vergaan, zoals ze ook niet uit het niets zijn ontstaan " (*Ibid.*, p. 96).

het moderne in het inzicht dat dit verlies aan zijn radicale afgrondelijkheid moet worden prijsgegeven (zoals Batailles harde Hegel-lezing voorhoudt).

Modern is inderdaad een besef van verlies, van tekort, dood en eindigheid. Modern is bovenal het besef dat geen besef daar in feite bij kan, dat geen besef dit verlorene, dode of eindige nog kan raken (zelfs al is dit in zeker opzicht juist het oneindig dichtbije). Van dit modern eindigheidsbesef getuigt de ontwapenend eerlijke 'pathetiek' van Batailles denken, die compromisloos de schriftuur van zijn teksten dirigeert (wat meestal neerkomt op: in de war stuurt). Die 'pathetiek' is in die zin *eerlijk* te noemen dat zijn denken er als het ware in de impasse van de eigen *zelfervaring* durft blijven steken en dat het er (op het lichamelijke af) wordt geraakt door de 'unheimliche' *uitwendigheid* van zichzelf. Precies dit 'pathos' geeft (voor zover dit überhaupt mogelijk is) 'richting' aan Batailles *expérience intérieure*.

Maar misschien belet dit alles niet dat Batailles pathetiek ondermeer ook altijd daarom zo heftig is, omdat hij zich tegelijk telkens weer tegen het gevaarlijk comfort van zijn denkschema's moet keren, tegen de manier waarop hij zonder veel moeite die eindigheid zou kunnen plaatsen in een wereld waar dit NIETS uiteindelijk toch alles is en, vanuit een weliswaar onmenselijk 'algemeen' standpunt, toch weer alles terecht zou kunnen komen. Op het punt waar zijn tekst dit positieve moment in alle hevigheid voelt aankomen, moet hij - zo lijkt soms - de harde onmogelijkheid ervan haast formeel tussenbeide laten komen. Telkens weer dreigt de dood juist *niet* dreigend te zijn maar veeleer een handige, gladde 'oplossing'; de dodelijke onoplosbaarheid die Bataille in al zijn scherpte wil stellen, dreigt door die 'gladde' dood in één streek van de kaart te worden geveegd. Alleen de 'pathetisch' terug ingeroepen onophefbaarheid van de dood (waarbij hij in laatste instantie enkel nog op - het pathos van - de *innerlijke ervaring* kan steunen), lijkt de eindigheid van zijn reflectie veilig te kunnen stellen, dit wil zeggen: haar te kunnen overleveren aan de typische moderne onrust inzake het eindigheidsbesef.

3.4. Batailles Newtoniaans tekort

Het is dus misschien niet totaal onverdedigbaar te beweren dat Batailles eindigheidsbesef het al te veel van zijn (nog eens: uitermate eerlijke) 'pathetiek' moet hebben, waardoor zijn denken het specifiek moderne van dit probleem inhoudelijk niet volledig tot zijn recht kan laten komen. De reden daarvoor moet worden gezocht in een klip die Batailles denken lijkt te hebben omzeild, meer bepaald de klip van de 'Kantiaanse cesuur' die we graag met de moderniteit als zodanig

verbinden. Bataille lijkt zich in dit opzicht niet op afdoende wijze te hebben verhouden tegenover het Kantiaanse denken of ook - wat in die context nagenoeg op hetzelfde neerkomt - tegenover de Newtoniaanse fysica. Vanuit dit perspectief zou men zelfs kunnen stellen dat Bataille - ondanks de harde schijn van het tegendeel - eigenaardig genoeg juist zoiets als de dood en het 'niets' *niet* voldoende blijkt te hebben doordacht.

Dat de dingen dood zijn, dat ze *zonder leven* zijn, dat ze indifferente, volstrekt neutrale, louter uitwendige 'massa' zijn, zoals Newtons fysica voorhoudt, is vanuit Batailles denkschema's volstrekt ondenkbaar.[19] De dingen mogen dan ook voor Bataille door de dood zijn getekend, hun levensenergie mag er zelfs integraal op gericht zijn, toch is dit alles voor hem alleen denkbaar omdat de dood niet zonder meer dood is, maar veeleer die gesloten kosmos van het NIETS waarbinnen, vanuit het oogpunt van de 'économie générale', in feite niets kan verloren gaan. Vanuit dit Bataillaanse standpunt is die neutrale, bloedloze dood die Newton zonder de minste pathetiek aan de dingen toeschrijft, dan ook een volstrekte ongerijmdheid of ronduit een waanzinnig 'skandalon'.

Het verschil nu tussen die beide visies op (de dood van) de dingen kan het best worden belicht vanuit de problematiek van de dood van God, waarop beide 'denkers van de dood' elk een duidelijk verschillende reactie geven. Het perspectief van Gods dood zal ons een zicht gunnen op datgene waar het in die beide fysica's (de antieke Bataillaanse enerzijds en de moderne Newtoniaanse anderzijds) in laatste instantie om draait.

In *La Souverainité* laat Bataille zich ergens in een voetnoot ontvallen: "La place laissée pas l'absence de Dieu (si l'on veut, par la mort de Dieu) est immense" (VIII 274). Voor Bataille moet de moderne mens dit drama van Gods dood affirmeren door die oneindige, lege "plaats" open en leeg te houden, door dit drama - om in zijn termen te spreken - tot (objectloos) 'object' van niet-weten te maken. Binnen de 'kosmologie' die hij hanteert, zal die oneindige open plaats evenwel 'de plaats' of de 'ruimte' als zodanig worden, die (zij het enkel binnen dit schema) naar een antiek eindigheidsmodel wordt gedacht. De dode Oneindige is de oneindige 'plaats' geworden, een ruimte die in haar oneindigheid *ook sluit* en maakt dat de 'dood' zelf nog in staat blijkt

[19] In de loop van zijn gehele oeuvre benadrukt Bataille telkens weer de stelling dat aan *alle* zijnden, het meest minieme stofdeeltje inbegrepen, een *inwendigheid* moet worden toegeschreven. Zie bijvoorbeeld die passage uit *L'érotisme* (*op.cit.*, p. 21), waar het over dit soort "êtres infimes" gaat: "Je vous mets en garde toutefois contre l'habitude de regarder uniquement *du dehors* ces êtres infimes; contre l'habitude de les regarder comme des choses qui n'existent pas *au dedans*. Vous et moi nous existons *au dedans*. Mais il en est de même d'un chien et, par suite, d'un insecte ou d'un être plus petit. Si simple que soit un être, il n'y a pas de seuil à partir duquel apparaisse l'existence *au dedans*." (Bataille cursiveert).

God te overleven. *Binnen* die ruimte - en precies omdat die ruimte in haar oneindigheid toch ergens ophoudt en weerstand biedt aan de levenskracht van het zijn dat ertegen 'drukt'[20], zal de dood zijn excessieve spel kunnen spelen en zodoende het leven (waarvan hij het principe is) in gang houden.

Daarmee voltrekt Bataille in zekere zin een regressieve beweging tegenover de christelijke *creationistische* zijnsvisie. Het christendom had de eindige wereld van de antieken opengebroken met het idee dat het zijn als zodanig toch nog een 'soevereine' oorzaak had *buiten* datgene wat voor 'het zijn' werd gehouden. Vanuit het klassiek Griekse, filosofische standpunt deed het christendom in feite iets volstrekt ongerijmds: het grondde het zijn in een plaats waar toen alleen nog van een niet-zijn sprake kon zijn, in een 'ruimte' waar enkel het pure, onbestaanbare niets heerste. Die visie heeft het - eigenaardig genoeg misschien - in de geschiedenis gehaald, onder meer ook omdat dit 'niets' in zijn barre, ongerijmde negativiteit werd getemperd door het tegelijk als een 'meer dan zijn' te beschouwen en dit 'hyperbolisch' ontologisch attribuut aan God toe te schrijven. De alles in zich sluitende kosmos bleek dus, zo leerde het christendom, toch niet 'alles' te zijn; daarbuiten was er een oneindig 'niets' waar de Oneindige zich ophield. Hier denkt het eindigheidsbesef zich niet langer vanuit de inwendige geslotenheid van het zijn in zichzelf maar vanuit een exterieure *on*eindigheid, waar*binnen* het zijn zich bevond. Waar de kosmos vroeger sloot in zichzelf, sluit hij voortaan enkel nog in de Oneindige, die de kosmos had geschapen en er in principe buiten stond.[21]

---

[20] In dit opzicht is het significant stil te staan bij de manier waarop Bataille een bepaalde "loi de l'économie générale" illustreert, meer bepaald de wet van de "druk" ("pression"). Voor Bataille is de zijnsenergie principieel onderhevig aan een onophoudelijk druk waardoor zij tegen de grenzen van elk zijnde aan drukt om er uiteindelijk telkens weer doorheen te breken. Om dit de illustreren moet Bataille beroep doen op een voorbeeld waarin voorondersteld wordt dat de ruimte een *vaststaand gegeven* is, dat in laatste instantie nooit voor die druk zal wijken. In de reeds eerder geciteerde passage waarin hij de zijnsenergie naar de 'wet van de druk' denkt, vergelijkt hij dit energetisch proces met de situatie waarbij een massa mensen een veel te kleine arena binnen wil. In het beeld van dit op elkaar gedrukte, aandringende volk wil Bataille de 'druk' die de levenskracht is, vatten. De grote vooronderstelling in dit beeld is uiteraard de *ruimte als zodanig*: die moet eindig zijn, wil men aan dit beeld (en daarmee aan die kosmische energie die ermee geïllustreerd wordt) überhaupt nog enige betekenis kunnen toekennen. Zie VII 38: "Qu'on imagine une immense foule assemblée dans l'espoir d'assister à une corrida, qui aura lieu dans des arènes trop petites. La foule ayant le plus grand désir d'envahir les arènes ne peut néanmoins y entrer entière: une multitude doit attendre dehors. De même *les possibilités de la vie ne peuvent être effectuées à l'infini, elles sont limitées par l'espace*, comme l'entrée de la foule par le nombres des places des arènes." (ik cursiveer, MDK).

[21] Wij houden ons hier strikt aan een (te) vereenvoudigde voorstelling van zaken, al was het maar omdat elke nuancering ons tot een vrij omstandige historische uitweiding zou dwingen. Zo bijvoorbeeld moet voor de constitutie van het moderne, Newtoniaanse wereldbeeld in ieder geval het laat-middeleeuws probleem van de 'lege ruimte' in rekening worden genomen, meer bepaald het probleem of het al of niet denkbaar is dat Gods almacht een 'vacuüm', een lege ruimte kan creëren. (Zie daarvoor: Alexandre KOYRE, *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle*, in: ID., *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, TEL, Gallimard, 1971 [1961], p. 37-92.)

Wanneer die oneindige God nu sterft, zal de oneindige ruimte die hij - inderdaad[22] - achterlaat, echter niet samen met hem verdwijnen maar voortaan, als *radicale open* oneindigheid, de eindigheid van de mens bepalen. Voortaan zal alles wat is, zich in een ruimte bevinden die niet zonder meer met het zijn samenvalt noch teruggaat op de 'exterieure' schepper ervan, maar zich letterlijk verliest in het *onbepaald* oneindige. Alles was is, bevindt zich in een oneindigheid en in een 'ruimte' die van alle zijnsgrond verstoken blijkt. Het is die 'koude' oneindigheid die sinds Gods dood (dit is sinds de moderne tijden) het zijn van de dingen is gaan bepalen. Waar zij vroeger in laatste instantie bepaald werden door een oneindig verre God die hen tegelijk in hun ziel greep en hun zo een bestaan gaf, is nu niet alleen die God weggevallen maar ook die voorheen in hem verankerde ziel. De dingen zijn nu enkel nog geënt op een lege, uitwendige en grenzeloze ruimte. De dingen zijn nu dode massa's geworden die volledig door hun uitwendigheid worden bepaald. Wat hen beweegt, heeft niets meer met hun zijnskern te maken maar enkel nog met mechanische wetten die zich exclusief richten op het uitwendige protocol van hun bewegingen. De rest - precies hun zijnskern dus - is voor de nieuwe kennis 'dood', banaal dood en (in wetenschappelijk opzicht) het overdenken niet waard.

Gevoelig voor het drama waarin het denken verzeild was geraakt nu het zijn greep op de zijnskern had moeten opgeven, bleek Kant toch in staat die cesuur met de dingen-op-zichzelf affirmatief te beamen. Hij slaagde erin de mogelijkheidsvoorwaarden na te trekken van een denken dat voorgoed afstand wilde doen van de pretentie 'das Ding an sich' te kunnen kennen. Daarmee schreef hij dan ook de eerste - overigens magistrale - poging op zijn naam om de *moderne* eindigheid radicaal door te denken. De oneindigheid van de ruimte die God had achtergelaten zal voor Kant weliswaar door de kennis nooit kunnen worden veroverd, en juist daardoor de kennis - in haar oneindigheid - als eindig kenmerken. Enerzijds zal de menselijke kennis inderdaad oneindig zijn, in de zin dat zij nooit aan haar einddoel, *das Ding an sich*, zal kunnen toekomen. Toch zal anderzijds, op een fundamenteler vlak, die virtueel onbeperkte kennis evenwel radicaal eindig zijn: in elk gekend object zal datgene waar de kennis naar uitgaat toch tegelijk afwezig blijven: juist die afwezigheid (van *das Ding an sich*, dit is van een rationele, vrije werkelijkheidsgrond, dus van wat vroeger God heette) geeft aan de kennis haar oneindigheid én, fundamenteler, haar eindigheid. Met Kant installeert zich de typisch *moderne* eindigheid: een eindigheid van het oneindige. De mens kan alles kennen en voelt zich op basis daarvan (technisch) tot alles in staat, maar dit dan enkel *omdat* datgene waar het op aankomt

[22] Zoals Bataille aangaf in die zo pas geciteerde passage uit VIII 274.

niet gekend of beheerst kan worden.

Bataille zal dit dramatische - en zelfs ronduit traumatische - van de moderne eindigheid als geen ander aanvoelen en ook hij zal precies het oneindige (het 'totale', zoals hij het vaak noemt) in zijn volle eindigheid willen affirmeren. Waar hij zeer dicht bij de 'ervaring' van zijn denken blijft en meer bepaald de ervaring die het denken *is* tracht te vatten, slaagt hij erin de moderne mens op een blijvende en beslissende manier diens eigen eindigheidsproblematiek 'te denken te geven'. Waar hij als het ware op een lijfelijk-schriftuurlijke manier verslag uitbrengt van hoe het denken zich sowieso op een oneindig standpunt stelt om daar - in volle angst - het transgressieve en dus het nietige ervan te ervaren[23], getuigt zijn denken effectief van een radicaal *modern* eindigheidsbesef. Dit soort eindigheidskarakter komt evenwel in het gedrang wanneer hij die 'innerlijke ervaring' wil doen teruggaan op zijn bio-energetische 'kosmologie' of misschien nog exacter, op zijn kosmisch-biologische lezing van Hegels negatie. Het is alsof hij daar de ervaren oneindige openheid die door Gods dood onbeheerd is achtergebleven, toch op een of andere manier opnieuw wil doen sluiten, zij het dan in de oneindigheid van een onophoudelijke grensoverschrijding waarmee het zijn zelf zou samenvallen. Het is alsof hij de angst voor die oneindigheid (die inderdaad het waarmerk voor de moderne eindigheid is) wil doen inhaken op het schrikwekkende karakter van het zijn zelf. En dat dit juist het angstwekkende van die ervaring zou milderen (zo niet opheffen), doet hem steeds weer op een formele manier - pathetisch - die angst en de onmogelijkheid van zijn ervaring inroepen. Het beangstigende van onze eindige zijservaring zou echter pas radicaal zijn wanneer die inderdaad (banaal) niets met het zijn als zodanig te maken zou hebben.

Het komt ons voor dat onder meer in dit *ontologische en sluitende* karakter van Batailles 'kosmologie' een reden is te vinden waarom juist inzake het politieke dit eindigheidsdenken - ondanks zijn tot het uiterste ingespannen engagement - onhoudbaar in zijn eigen impasses verstrikt geraakt.

In wat volgt willen wij dit - zij het vrij summier - aantonen aan de hand van een verglijding die

---

[23] Zie bijvoorbeeld de paragraaf uit het derde deel van *L'expérience intérieure* met de titel: *Je veux porter ma personne au pinacle* (V 80-83). Overigens is *L'expérience intérieure* op zichzelf (en de *Somme athéologique* in haar geheel) een tekst waarin die eindigheidservaring van het denken haast letterlijk tot in het oneindige wordt uitgespit. Batailles 'kosmologische' schema's, die wij hier vanuit zijn eigen eindigheidsbekommernis onder kritiek stellen, ondermijnen die eindigheidservaring nooit zonder meer op beslissende wijze. Ze brengen ons alleen de contouren - en op die manier wel degelijk ook de eindigheid - van dit denken in kaart; ze verschaffen ons evenwel niet de 'laatste waarheid' omtrent dit oeuvre.

juist zijn begrip 'verglijding' ondergaat in een aantal passages uit Batailles oeuvre. Het 'gladde' karakter waar dit begrip in de betreffende passages van getuigt, zal ons ermee confronteren hoe Bataille er als het ware uit zijn 'kosmologie' dreigt weg te glijden. De context waarin dit gebeurt zal, ons inziens symptomatisch, die van het socio-politieke zijn en meer bepaald van de impact die de soevereiniteit daar laat gelden.

4. De glijbaan van de soeverein

4.1. De ene en de andere verglijding

Hoewel strikt genomen, voor Bataille, alles deel heeft aan een 'universele verglijding' in zoverre de transgressieve beweging van het zijn als zodanig voortdurend de grenzen die het zelf opwerpt ook overschrijdt, gebruikt hij de term 'verglijding' (*glissement*) doorgaans toch enkel met betrekking tot de mens en de manier waarop die zich 'bewust' tracht te verhouden tegenover de soevereiniteit (het NIETS, de werkloze negatie) die hij is. Hij beschrijft er veelal het moment mee waarop het bewustzijn zich met zijn eigen 'ervaring' confronteert: tijdens die *innerlijke ervaring*, op het moment dat zijn 'weten' zich verliest in een 'niet-weten, voelt het bewustzijn zich 'verglijden' in dit enige 'object' dat zich op het niveau van dat niet-weten bevindt, met name het NIETS. Zo schrijft Bataille ergens in *L'expérience intérieure* dat wij, met het oog op die innerlijke ervaring, niet zonder een aantal hulpmiddelen (objecten van fascinatie) kunnen "die ons doen verglijden van het uitwendige (objectieve) niveau naar de inwendigheid van het subject" (V 28).[24] Toch betekent dit niet dat Bataille in het soort 'verglijding' waarmee een innerlijke ervaring gepaard gaat, niet altijd op een of andere manier ook die 'kosmische verglijding' laat meeklinken. Terugkerend op diezelfde noodzaak om de extatische weg van die innerlijke ervaring aan een fascinerede object vast te knopen, schrijft Bataille verderop in dezelfde tekst dat het op die manier mogelijk is "een duizelingwekkend punt vast te leggen, dat geacht wordt innerlijk te bevatten wat de wereld aan verscheuring verborgen houdt, [dit is] de onophoudelijke verglijding van alles in het niets" (V 137)[25]. De grondeloze 'extase' is dus al bij al gefundeerd in

[24] Wij citeren hier uit de vertaling van Laurens ten Kate en Wim Kuyt, in: G. BATAILLE, *De innerlijke ervaring*, Gooi & Sticht, Hilversum, 1989, p. 40. [Voortaan afgekort als: Ned. vert.]

[25] (Ned. vert. 153) In dezelfde lijn beschrijft hij verderop hoe het eindpunt van die ervaring een inzicht in de essentie van het bestaan is ("l'existence a le loisir d'apercevoir [..] □ce qu'elle est□"), meer bepaald een zicht op "de diepe objectiviteit van het bestaan, vanaf het moment dat dit niet langer een ineengeschrompeld deeltje is, maar een zich verliezende levensgolf" (V 138, Ned. vert. 154).

de grondeloosheid die het zijn als zodanig is. Dergelijke passages waarbij een innerlijke 'verglijding' wordt gelegitimeerd door een 'verglijding' op het vlak van het zijn zelf, zijn - zo was te verwachten - in Batailles tekst veelvuldig aan te wijzen. Zoiets ligt immers in de lijn van de eigen logica die zijn denken heeft ontwikkeld.

Toch gebruikt hij diezelfde term ook om een beweging aan te duiden waarmee die 'kosmische' verglijding (die soevereine verglijding in het NIETS dat het zijn is) door de mens juist wordt ontweken of verdraaid, omdat een rechtstreekse beleving ervan hem blijkbaar te moeilijk, zo niet onmogelijk uitvalt. Zo stelt hij bijvoorbeeld in *Méthode de méditation* (1947): "L'opération souveraine présente dès l'abord une difficulté si grande qu'on dut la chercher dans un glissement." Waarop hij een voorbeeld laat volgen van de manier waarop de soevereiniteit, wegens haar dodelijke zwaarte, (verglijdend) op anderen wordt afgeschoven, in casu op God: "L'esclave-sujet du christianisme attribuait (reportait) la souverainité au dieu-objet, dont le propos voulait que l'on s'empare, en effet, comme d'un objet de *possession*" (V 221-222, Bataille cursiveert). Omdat de soevereiniteit het pure subject-zijn[26] en dus het pure NIETS-zijn is, heeft de mens die van zich afgeschoven en - in het geval van het christendom bijvoorbeeld - in haar gevaarlijke 'nietigheid' ontkend door haar in de figuur van God te objectiveren.

Met andere woorden, de beweging die de mens terug tot de 'intimiteit' met het zijn - dit is tot de soevereiniteit - brengt en die welke hem daarvan afhoudt, wordt in beide gevallen met de term 'glissement' aangeduid. Enerzijds 'glijdt' de mens in zijn *innerlijke ervaring* het soevereine zijn binnen en anderzijds 'glijdt' hij er ook, ontwijkend, langsheen. Het gebruik van één en hetzelfde woord voor de twee bewegingen creëert de mogelijkheid de ene beweging, die nochtans haaks op de andere staat, toch in de andere te doen verglijden. Onder de huid van de verglijding tussen de ene en de andere 'verglijding' zullen we de onhoudbaarheid ontwaren die Bataille zelf ten aanzien van zijn 'kosmologische', ontologische schemata naar de oppervlakte voelt dringen.

4.2. De andere verglijding

---

[26] "Le sujet est l'être *comme il apparaît à lui-même de l'intérieur*. [..] le *sujet*, c'est pour moi le *souverain*." (VIII 283, Bataille cursiveert) De soevereiniteit van het Ik ligt dus in diens radicale inwendigheid, wat niet betekent in zijn subjectiviteit in de klassieke, Cartesiaanse betekenis van het woord. De soevereiniteit komt aan het licht in de ervaring waarbij het Ik zijn individuele subjectiviteit gedragen én vernietigd weet door de universele subjectiviteit van het zijn zelf; een ervaring waarbij het Ik zich dus erkent in die negatie-beweging waarmee het zijn in laatste instantie samenvalt (wat Bataille het NIETS noemt). In die zin kan Bataille over het (soevereine) Ik beweren: "n'étant moi-même RIEN, le *sujet*, que je suis, n'est RIEN" (VIII 408, Bataille cursiveert).

Trekken we daarom eerst een eind het spoor na van de tweede soort 'glissement' die we konden onderscheiden: de verglijding die de soevereiniteit ontwijkt, verdraait of van zich afschuift. Die speelt immers een hoofdrol in de manier waarop Bataille de (politieke) socialiteit denkt. Meer bepaald zal die 'verglijding' hem in staat stellen de hele socialiteit in al haar momenten rond het kerngegeven van de soevereiniteit te doen draaien.

Strikt genomen dient evenwel voor Bataille die soevereiniteit sowieso reeds als sociaal te worden beschouwd, aangezien ze voor hem wezenlijk 'communicatie' is: zij is een pure daad van verspilling en schenking, waarbij zich in laatste instantie ook de schenker zelf radicaal en dodelijk weggeeft aan de gemeenschap (een schenking waarvoor, volgens Bataille, het offer als paradigma kan gelden). Die 'communicatieve', sociale soevereiniteit staat echter principieel haaks op de arbeid waarmee de gemeenschap zich in stand houdt en die precies elk verspillen en gratuit wegschenken wil uitsluiten. Toch zal ook die gemeenschap in staat zijn, ondanks die arbeid, haar soevereiniteit te behouden, en wel door die af te schuiven op één enkeling. Ze zal haar soevereiniteit doen 'verglijden' naar één geprivilegieerde heerser. Zo ontwijkt die gemeenschap de nietigheid en de dood waartoe haar soevereiniteit haar tenslotte zou brengen, maar redt ze daarmee tegelijk toch haar eigen soevereiniteit, die anders door haar arbeid met de ondergang zou worden bedreigd. De arbeid had de mens weliswaar soeverein boven de orde van de dingen geplaatst waardoor hij ze nu naar eigen willekeur kon gebruiken, maar zodoende was de mens zelf ondergeschikt geraakt aan die arbeidsorde en was zo zijn soevereiniteit in het gedrang gekomen. "Un glissement [zo schrijft Bataille in *La Souverainité*] se produit de cette manière, qui tend à réserver la souverainité à l'exception' (VIII 285).

Dit soort verglijding doet ons dus niet terechtkomen in de 'gemeenschap' met het NIETS dat het zijn is, maar maakt dat we én die soevereiniteit ontwijken én haar tegelijk veilig stellen. Dit soort verglijding maakt het voor de arbeidende mens mogelijk én de soevereiniteit te *mis*kennen (in zijn arbeid) én haar te *er*kennen, zij het dan wel door haar te incarneren in één, uitdrukkelijk niet-arbeidende medemens. Let wel, die 'glissement' die de soevereiniteit concentreert in één enkeling, degradeert voor Bataille de rest van de gemeenschap daardoor nog niet tot slaven. Aan het eind van de paragraaf waaruit zonet werd geciteerd, klinkt het: "Dans la souverainité traditionnelle, un seul homme en principe a le bénéfice du sujet [wat in de context hier gelijk staat met de soevereiniteit], mais cela ne signifie pas seulement que la masse travaille alors qu'il consomme une grande part des produits de son travail: cela suppose encore que la

masse *voit* dans le souverain le sujet [dus de soevereiniteit] dont elle est l'objet." (VIII 285, ik cursiveer, MDK)

De massa "ziet" in de soeverein die de produkten van haar arbeid verspilt, tegelijk haar *eigen* soevereiniteit: ziedaar het *miraculeuze*[27]
waartoe die 'glissement' in staat is. De massa beseft enerzijds dat zij, ondergedompeld in de verdingelijkte wereld van de arbeid, ook zelf tot de orde van de dingen en de objecten is gedegradeerd; maar door zich anderzijds 'object' van een soevereine, machtige blik te weten, ziet ze tegelijk in die soevereine heerser het (soevereine) *subject* dat ze in wezen nog steeds is. Als object van de soevereine macht 'ziet' de massa, in het subjectieve van die soeverein, haar eigen subjectiviteit. Zo lijkt ze datgene te realiseren waar het in de soevereiniteit om draait: een opheffing van het verschil tussen subject en object, een vernietigend versmelting van het object in het NIETS dat het subject is. Maar wat ze de facto realiseert is evenwel een opheffing die in zichzelf 'uitglijdt' en in die glijbeweging blijft steken, waardoor ze de soevereiniteit ontwijkt en op afstand houdt. Die 'glissement' realiseert als het ware een soevereiniteit 'op afstand', een soevereiniteit die midden in het elan van haar eigen realisering 'stokt', zich daar 'verruimtelijkt' en er als het ware 'stolt' tot een sociale verhouding. Alsof zij in die beweging wordt gespleten en zij voortaan onophoudelijk tussen haar en 'haarzelf' (tussen de massa en de soeverein) aan het 'verglijden' is.

Pas op die manier lijkt de soevereiniteit 'object' van een gemeenschappelijke blik en van een bewustzijn te kunnen worden en zodoende ook een sociaal veld te structureren. Pas bij de gratie van een haar ontwijkende en verschalkende verglijding is het de soevereiniteit hier gegeven bij haar eigen afwezigheid aanwezig te kunnen zijn en zo de socialiteit tussen de mensen te regelen: iedereen ziet de soevereiniteit die hij *is* maar *niet heeft*, bij de ander die ze wel *heeft* maar ze toch *niet* helemaal *is* aangezien het ook de soevereiniteit betreft van diegene die ernaar kijkt.

De vraag dringt zich nu op of die *ontwijkende* verglijding inderdaad nog te reduceren is tot die 'eerste' verglijding, tot de glijbeweging waarbij de mens 'gemeenschap' zou hebben met het NIETS. In het geval dit *niet* zo zou zijn en men toch nog de soevereiniteit in rekening wil nemen, kan de socialiteit enkel nog teruggaan op een soevereiniteit die altijd al werd ontweken

[27] 'Miraculeus', maar niet in de zin zoals de soevereiniteit dat is op de eerste bladzijden van *La Souverainité*, waar zij in verband wordt gebracht met het doorbreken van het normale en met wat van de orde van "le divin" is, dat ook als een "aspect du miraculeux" wordt genoemd. Hier noemen we de verglijding 'miraculeus' in de gangbare betekenis van het woord: ze weet tegenstrijdige dingen toch voor elkaar te krijgen: ze ontwijkt én behoudt de

en verraden; dan is het 'spel' waarop het reilen en zeilen van een samenleving teruggaat, in geen enkel opzicht nog langer als een *echt* spel te beschouwen (als een spel dat in het zijn zou zijn verankerd) maar enkel nog als een spel dat over het zijn heenglijdt. Toch zou ook binnen een dergelijk perspectief de samenleving nog als een 'société du don' kunnen worden beschouwd en in essentie dus op een structuur van 'schenking' teruggaan, zij het dan wel dat die schenking er op een andere manier zal moeten gedacht. Het zal een schenking moeten zijn die tot geen oorsprong meer te herleiden is of die haar eventuele (al dan niet soevereine) oorsprong al altijd ontweken, verraden en geloochend zou hebben.

Om dit soort 'originaire' verglijding in Batailles tekst op het spoor te komen, dompelen we ons even onder in een passage waar die *glissement* nochtans op het eerste gezicht afwezig lijkt.

4.3. Potlatch en erkenning

Het woord *glissement* mag er dan misschien niet vallen, toch zal blijken dat hetzelfde probleem er wel degelijk centraal staat. Het betreft de bladzijden uit *La Part maudite* waarin het fenomeen van de potlatch wordt besproken (VII 71-73). Die potlatch wordt er beschreven als een ritueel dat de mens in staat stelt de excessieve energie die hem doorstroomt te 'voltooien' door buitenissig en vernietigend dingen aan een medemens weg te schenken. Op die manier, aldus Bataille, geven we aan die energie die ons bestaan uitmaakt de kans zich verder dan onze eigen eindige grenzen uit te leven en zich te storten in dat NIETS dat onze essentie uitmaakt.[28] Als sociaal ritueel, waarin de ene mens de andere in zijn soevereiniteit erkent, is de potlatch dus gefundeerd in die vernietigende 'verglijding' waarbij de energie die de mens is, zich verliest in het soevereine NIETS.

En hoewel dit inderdaad voor Bataille het fundament van de potlatch is, bestaat die rituele gift er toch evenzeer in om die fundamentele 'verglijding' door een andersoortige verglijding te ontwijken. Daarvoor zal de mens, nog *in* zijn transgressieve beweging zelf, tegelijk een stap terug moeten doen tot vóór de limiet die hij heeft overschreden, om zich op een

---

soevereiniteit in één zelfde beweging.

[28] "S'il est en nous, à travers l'espace où nous vivons, un mouvement de l'énergie que nous utilisons, mais qui n'est pas reductible à l'utilité (que nous recherchons par raison), nous pouvons le méconnaître, mais nous pouvons aussi adapter notre activité à l'accomplissement poursuivi en dehors de nous." (VII 72)

of andere manier toch die nutteloze act van het schenken ten nutte te maken.[29] Hij zal in staat moeten zijn "de grenzeloze bewegingen van het universum te combineren [conjuger] met zijn eigen begrensdheid [avec la limite qui lui appartient] (VII 73). "Il faut donc que *donner* devienne *acquérir un pouvoir*" onderlijnt Bataille zelf (VII 72). Zijn *geven* zal dus tegelijk een *verwerven* moeten worden: daarin bestaat die andersoortige verglijding die de eerste moet verschalken en ontwijken.

En wat moet in die verglijding precies worden verworven? Een "pouvoir", een 'macht'. Let wel: niet direct een macht over diegene aan wie men zijn potlatch schenkt. Het is in de eerste plaats een 'macht' over zijn schenkingsact als zodanig en op die manier ook over zichzelf als schenker; in de act van het gratuit wegschenken, eigent hij zich het *vermogen* toe te *kunnen* schenken; hij verwerft al gevend de *capaciteit*, de *deugd* ("la vertu") om te geven. Wat het schenkende subject zich in de potlatch toeëigent, is zijn transgressie ("le dépassement") als zodanig. Hij toont misprijzen voor de rijkdom door die op een soevereine manier weg te schenken; precies op die manier constitueert hij zich echter als soeverein 'rijk' subject.

En toch, schrijft Bataille, zou de mens niet in staat zijn *op zijn eentje* zo'n "pouvoir [qui est] fait d'un abondon du pouvoir" te verwerven. Direct daarbij aansluitend klinkt het uitdrukkelijk: "s'il détruisait l'objet dans la solitude, en silence, nulle sorte de *pouvoir* n'en résulterait, il n'y aurait dans le sujet, sans contrepartie, que détachement du pouvoir. Mais s'il détruit l'objet devant un autre, ou s'il le donne, celui qui donne a pris effectivement aux yeux de l'autre le pouvoir de donner ou de détruire" (VII 72).

Het woord valt niet, maar wat hier in de schriftuur van de tekst aan het werk is, is een *glissement* van de ene naar de andere betekenis van 'pouvoir'. 'Pouvoir' als *kunnen* en *vermogen* glijdt hier naar het 'pouvoir' van de macht die de ene mens over de ander uitoefent. En pas in die verglijding krijgt die 'pouvoir' - en daarmee ook de potlatch als zodanig - zijn eigenlijke (dit is blijkbaar) individuele én zijn sociale, politieke betekenis.

De 'pouvoir' (het *kunnen* geven) ontstaat, zo bleek daarnet, van zodra iemand de excessieve energie die hij is, *zelf* kan wegschenken; van zodra hij dus in staat is de transgressie

---

[29] "La résolution du problème [met name de "accomplissement" van onze energiebeweging "en dehors de nous", zoals het vorige citaat stelde] ainsi posé demande une action en deux sens contraires: nous devons d'une part dépasser les limites proches où nous nous tenons d'habitude, et de l'autre faire rentrer par quelque moyen notre dépassement dans nos limites." (VII 72)
"If this formulates the resolution of the problem [i.e. the problem of the "accomplissement poursuivi en dehors de nous", as mentioned in the preceding note], it requires an action in two opposite ways: on the one hand, we must transgress the limitis within which we usually hold ourselves and on the other hand, we somehow have to bring back our transgression within the circle of our limits." (VII 72)

die hij is, zelf over de grens te brengen en zich op die manier die transgressie als een *kunde*, als een *verworven vaardigheid* toe te eigenen. En toch, zo blijkt nu, zou een dergelijke kunde *op zichzelf alleen* het subject nog niet aan zijn 'pouvoir' kunnen helpen. De eigenlijke 'pouvoir' - maar is de betekenis van 'pouvoir' als *kunnen* hier niet reeds vergleden naar die van *macht*? - ontstaat pas wanneer hij die transgressie uitvoert *voor een ander*, wanneer hij zijn rijkdom soeverein de fik injaagt opdat een ander die transgressie als dusdanig zou *erkennen*. De eigenlijke 'pouvoir' om rijkdom weg te schenken, lijkt dus pas mogelijk wanneer men voor die schenking de nodige erkenning *krijgt*, zij het dan wel dat degene van wie men die erkenning krijgt eerst door de potlatch-schenking tot een erkenning werd 'gemodificeerd', zo niet ge-vormd.[30]

Het hele probleem ligt dus in de herkomst van die erkenning. Gaat die in laatste instantie terug op de ander (diegene die erkent) óf op de soevereine schenker (diegene die de ander tot erkenning dwingt)? Batailles tekst suggereert het laatste, maar is daarin evenwel niet echt ondubbelzinnig. Hij stelt ook dat, om "authentique" te zijn, het meesterschap, de kunde ('le pouvoir') over de transgressie eigenlijk veeleer "solitaire" zou moeten zijn.[31] En toch zou volgens dezelfde tekst precies een dergelijke 'authentieke' verspilling beneden het peil van haar 'kunnen' ('pouvoir') blijven en niet echt aan 'zichzelf' toekomen, juist omdat ze niet aan haar 'macht' ('pouvoir') over de ander toekomt. De 'macht' over de eigen transgressie en de macht over de ander moeten in feite beide van die ander komen, een ander die evenwel eerst door die macht moet 'gemodificeerd' worden opdat zij effectief van hem zouden kunnen komen.

Hoe moet die eigenaardige 'modificatie' nu worden opgevat? Zorgt zij ervoor dat de potlatch bij de ander respect afdwingt en een instrument van macht wordt? Inderdaad, zo is men geneigd uit Batailles tekst te besluiten. Maar binnen de logica van dezelfde tekst is het even goed mogelijk dat - omgekeerd - juist de potlatch en wie hem uitvoert worden 'gemodificeerd'. De soevereine schenking zou maar niets zijn, zegt Bataille immers, wanneer niemand die als zodanig zou erkennen. In dit geval dringt zich de vraag op of die noodzaak tot erkenning de soevereiniteit niet juist in haar vrije, soevereine statuut aantast. Maakt die noodzaak aan erkenning de hele gratuite schenking die de potlatch wil zijn, niet tot een gigantische "komedie", zoals Bataille zelf op een bepaalde manier suggereert? Hij suggereert het inderdaad, maar dan

---

[30] "La richesse effectuée dans le *potlatch* - dans la *consommation pour autrui* - n'a d'existence de fait que dans la mesure où l'autre est *modifié* par la consumation". (*Ibid.*, enkel 'modifié' door mij, MDK, gecursiveerd)

[31] "En un sens, la consumation authentique devrait être solitaire, mais elle n'aurait pas l'achèvement que l'action qu'elle a sur l'autre lui confère." (*Ibid.*)

alleen maar 'op een bepaalde manier', want hij laat de komedie die hij in het potlatch-ritueel ontwaart niet teruggaan op het feit dat men de soevereiniteit in laatste instantie van (de erkenning door) een ander moet *krijgen*, maar op het feit dat die gratuite schenking van de potlatch zich uiteindelijk in een winst omsmeedt.[32]

Wat echter, als die komedie enkel op die erkenning terugging die de potlatch en de soevereiniteit nodig hebben om tot een zekere "achèvement" of "accomplissement" (VII 72) te komen? Wat als hun 'essentie' er nu juist *niet* in gelegen was zich te verliezen in het NIETS dat het zijn in 'wezen' is (dit zou de *eerste* soort verglijding zijn), maar in het verglijden *weg* van dit 'zijn', in het *ontwijken* ervan (zoals in de *tweede* soort verglijding, die we hebben onderscheiden)?

Wat, als de fundamentele socialiteit er niet in de eerste, meest fundamentele plaats in zou bestaan dat de mens deel heeft aan dit excessieve, nietige verlies dat het zijn is (zoals Bataille vaak voorhoudt), maar enkel in het *ontwijken* van dit verlies, in het *glijden over* dit NIETS *heen* (wat Bataille misschien wel degelijk - in de schriftuur van zijn tekst bijvoorbeeld - aan het doen is)? Wat, als de verglijding die Bataille hier onder de huid van het woord 'pouvoir' laat plaatsvinden, onbewust misschien de bedoeling had om die ontwijkende verglijding alsnog een 'ontologische' grond te geven, een grond meer bepaald in de verglijding die zich wegschenkt aan het zijn als zodanig? Wat als die ontwijkende verglijding 'eerst' is, omdat dat NIETS dat zij gladweg ontwijkt, inderdaad - in de meest banale betekenis van het woord - 'niets' is: dat niets namelijk dat we sinds Newton in onze blik op de dingen links hebben laten liggen omdat het werkelijk dood is: niet de levende dood, zoals Bataille hem concipieert, maar de dode dood?

4.4. Communicatie als ontwijkende verglijding

Het komt ons voor dat Batailles denken af en toe zeer dicht langs een affirmatie van de primauteit van die tweede soort, ontwijkende en 'komediante' verglijding heen glijdt. Zo bijvoorbeeld aan het eind van het derde deel van *L'expérience intérieure*, getiteld: *Antécédants du supplice (ou la comédie)*.[33] In de slotparagraaf van dit deel, *La □communication□*, gaat Bataille opnieuw uitdrukkelijk uit van zijn energetisch-kosmisch denkschema. De mens *is*

[32] "Mais, dit l'adage, □donner et retenir ne vaut□. Il est contradictoire en un même temps de vouloir être illimité et limité, et le résutat est une comédie" (VII 73).

[33] Voor een gelijkaardige bespreking van die passage binnen een andere context, zie ook M. DE KESEL (Red.), Georges BATAILLE, *De Sfinx van de Sociologie. Een Politieke Filosofie van het Geweld*, Acco, Leuven, 1994, p. 40-

communicatie, zo heet het er, omdat hij het - vluchtige, tijdelijke - resultaat is van het communicatief versmelten tussen de energetische 'deeltjes' of 'elementen' waaruit hij bestaat. Vandaar dat de mens, in het inwendige van zijn wezen, eerder een 'verglijding' aantreft dan een (Cartesiaanse) tijdloze substantie.[34] Wanneer hij evenwel in die passage dit energetisch-kosmische schema zal verlaten om op een andere, meer concrete manier die fundamentele communicatie die de mens *is*, scherper te stellen, zal al gauw opnieuw die tweede soort (ontwijkende) verglijding de scène gaan beheersen.

De communicatie waarmee de mens in wezen samenvalt, blijkt onder meer - zo ontwikkelt hij daar - uit het fenomeen van een gezamenlijke lachbui. Hier gaat de mens zich inderdaad te buiten, voelt hij zich niet langer binnen zijn grenzen opgesloten maar heeft hij deel aan een energie-stroom die hem, voor even toch, totaal in de gemeenschap doet opgaan. Daar voelt hij hoe hij niets méér is dan een vluchtige, verglijdende 'golf' in de (energetische, zichzelf voortdurende vernietigende) zee die het leven is.[35]

En toch lacht die lach ook altijd *ergens* mee. Men lacht meer bepaald met iets dat, in een gegeven situatie, totaal onverwachts als uit het niets opduikt en zodoende steeds op een of andere manier verwijst naar dat NIETS waarop het bestaan is gebouwd, dit is naar de radicale instabiliteit (en dus de belachelijkheid) van het leven als zodanig. Die lach is zich dus op een vage manier bewust van iets waarin hij zich tegelijk - zij het vluchtig - aan het verliezen is. Dit bewuste aspect van de lach, dat ervoor zorgt dat hij zich in zijn beweging van zelfverlies toch nog ergens van datgene waarin hij zich verliest bewust is, schrijft Bataille hier op rekening van een 'verglijding'. Dit bewustzijn dat in de lach meespeelt, zo stelt hij, "is slechts onder deze voorwaarde mogelijk: dat jouw verscheuring je reflectie niet verhindert plaats te vinden, hetgeen vereist dat een *verglijding* teweeg wordt gebracht (dat de verscheuring alleen gereflecteerd wordt en voor enige tijd de spiegel heel [intact] laat)" [V 113; Ned. vert. 130; Bataille cursiveert].

Net als bij de verhouding tussen de massa en haar soeverein, zal ook hier weer die

---

[34] "Wat je bent houdt verband met de activiteit die de ontelbare elementen waaruit je bent samengesteld, verbindt met de intense communicatie van deze elementen onderling. Het zijn besmettingen met energie [contagions d'énergie], beweging, warmte of met verplaatsingen die het leven van je organische wezen inwendig vormgeven. [..] Zo ontmoet je, in plaats van greep te krijgen op je tijdloze substantie, slechts een *verglijden* [glissement], slechts gecoördineerde spelletjes van je vergankelijke elementen." (V 111; Ned. vert. 127-128, ik cursiveer, MDK)

[35] Zie V 113: "want de lachers worden één geheel als de golven van de zee, er bestaat tussen hen geen scheidingswand zolang de lach duurt, [..] maar hun eenheid is eveneens onbepaald, even hachelijk als die van de beweging in het water." (Ned. vert. 129)

verglijding een 'mirakel' voltrekken: zij zal tegelijk de spiegel zijn die breekt én de spiegel die zijn eigen breken nog reflecteert. En ook hier weer zal die miraculeuze verglijding zich realiseren door zich - op een als het ware 'gestolde' manier - te verruimtelijken in een sociale structuur. Datgene waarmee men lacht is in feite de onstabiliteit, de 'verglijding' van het bestaan, maar in plaats van bewust dáármee te lachen, lacht men met een 'ander', met een 'gelijke' ("un semblable") waarin men plots die instabiliteit geïncarneerd *en bovenal van zich afgeschoven* ziet. Het dodelijk zich verliezen in het zijn mag dan voor Bataille de grond van de menselijke socialiteit uitmaken, die socialiteit realiseert zich echter pas wanneer dit 'verlies' - zelfs op het moment dat men er zich zou aan overgeven - op anderen wordt afgeschoven. De sociale ruimte waarin de mensen zich aan elkaar kunnen 'geven', realiseert zich pas wanneer die 'authentieke' overgave die zich in de 'intimiteit van het zijn' verliest, wordt *verraden* en men er een spektakel van maakt waarin er altijd mensen zijn die verliezen of verloren gaan en mensen die *kijken* naar mensen die verliezen of verloren gaan.

Die fundamentele 'communicatie' die de mens *is* en waarvan de lach enkel een voorbeeld is, ligt blijkbaar niet zozeer in het zich verliezen in de 'intimiteit' van het zijn, maar in een 'verglijding' die dit verlies *ontwijkt, verschalkt, verraadt*. Pas in dit verraad, in deze "tricherie" (V 113) tegenover het verlies dat hen bindt, vinden de mensen elkaar, zoals ze ook hun eigen dood bewust kunnen 'vinden' door hem te doen 'verglijden' naar de dood van een ander.[36]

Het zijn mag dan voor Bataille fundamenteel 'misdaad' (*Crime*) zijn omdat het voortdurend de wetten en grenzen waarin het zich realiseert te buiten gaat, hier stoot Bataille evenwel op een ander soort misdadigheid, die misschien voor de menselijke socialiteit - de 'communicatie' zoals hij het noemt - fundamenteler en tegelijk afgrondelijker is: de misdaad die aan de basis van de menselijke communicatie zou liggen, zou niet de misdaad van het zijn zonder meer betreffen, maar juist de *verglijding* die men die misdaad doet ondergaan, het verraad dat men ertegenover pleegt door hem - desnoods, maar niet noodzakelijk misdadig - op een ander af te schuiven.[37] Alleen zou er in dit geval geen sprake meer kunnen zijn van een 'ware' misdaad, waarin de communicatie zich gegrond zou mogen weten. Men zou evenmin, om

---

[36] "We kunnen pas *in de ander* ontdekken hoe de lichte uitbundigheid van de dingen over ons beschikt." (V 114; Ned. Vert. 131)

[37] In de begeleidende veelal biografisch getinte nota's die hij, cursief en tussen haakjes, in de tekst van *L'expérience intérieure* heeft tussengevoegd, schrijft hij: "*ik verbaasde me erover dat, toen ik de tekst te lezen gaf, men er niet zoals ik het ondertekende spoor [trace signée] van een misdadiger in zag, een* late *en niettemin beslissende uitleg van de misdaad*" (V 115; Ned. vert. 132, Bataile cursiveert).

dit communicatieve aspect van de mens affirmatief in de verf te zetten, een soort ultieme misdaad moeten ensceneren (zoals bijvoorbeeld een offerfeest) om daarin de waarheid en de eindigheid van de menselijke socialiteit te erkennen. Men zou veeleer moeten affirmeren dat die 'ware', ontologische misdaad alleen maar *ontweken* kan worden, ook door een 'viering' die beweert deze te affirmeren. Ten aanzien van de misdaad en de dood die het zijn is, kan men enkel *ontwijkend verglijden*, en pas in dit soort verglijding *geeft* de mens zichzelf en zijn medemens een bestaan. De mens *is* dan inderdaad verglijding, hij valt er in zekere zin op 'zijnsniveau' mee samen, maar enkel omdat hij *over* het zijn *heen glijdt*, omdat hij nooit aan het zijn (zelfs niet aan het negatieve) dat hij is, toekomt. Pas die oneindige, nooit aan haar eindpunt aankomende verglijding, geeft het exacte, *moderne* beeld van de menselijke eindigheid.

Precies van die ontwijkende, verraderlijke *'glissement'* zegt Bataille hier dat zij een "wet is die aan de *communicatie* ten grondslag ligt" en, meer nog, dat hij met dit "principe van de verglijding [zo "geloofde" hij althans toen hij het schreef] de grond [le fond] bereikt" had (V 115).[38] Wij zeggen misschien teveel wanneer we stellen dat Bataille hier een tweede soort, *ontwijkende, verraderlijke* verglijding naar voor schuift, aangezien hij nergens een strikt conceptueel onderscheid tussen de beide aanhoudt en er voor hem in de 'fond' geen verschil is. Maar het is ons inziens symptomatisch dat hij precies hier, in deze context, enigszins afstand neemt van zijn kosmisch-energetische schemata (zoals wij die hebben genoemd) of van zijn "wetenschappelijke gegevens [données scientifiques]" (zoals hij die hier noemt). In de laatste zin van dit derde deel van *L'expérience intérieure* luidt het immers: "De toevlucht tot de resultaten van de wetenschap [..] leek mij van secundair belang, gegeven het grondbeginsel, de extatische ervaring waar ik van uitging." (V 115; Ned. vert. 132). Het lijkt in ieder geval alsof hij hier op het punt staat uit zijn 'kosmologische' schemata weg te glijden.

Die 'tweede' verglijding, waarop Bataille hier uitkomt maar net niet kan affirmeren, is niet langer zonder meer tot een verglijding *van* het zijn te herleiden, maar enkel nog tot een verglijden *over, langsheen* het zijn. Zij verdraagt geen ontologische fundering, maar affirmeert veeleer de radicale onmogelijkheid daarvan. In dit opzicht is ze dan ook *moderner* te noemen dan Batailles eerste *glissement*, omdat zij veel meer neigt in de richting van de implicaties die een 'Kantiaanse cesuur' met zich meebrengt. Wanneer alles wordt gedacht als een verglijding die principieel nooit aan zichzelf toekomt, zelfs niet aan het NIETS dat zij in 'wezen' zou zijn, dan

[38] Ned.vert. 131-132. In het Frans luidt het volledige citaat: "*Quand j'exprimai le principe du* glissement - *comme une loi présidant à la* communication - *je crus avoir atteint le fond*".

doet zo'n denken afstand van de (wat Kant zou noemen *schwärmerische*) pretentie zijn uitgangspunt of einddoel in het zijn zelf (in het *Ding an sich*) gegrond te weten.

Is hiermee gezegd dat Bataille de Kantiaanse boot van de moderniteit ronduit heeft gemist? Geenszins. Hij mag dan inhoudelijk een 'wetenschappelijk' schema hanteren dat moeilijk met Kant te verzoenen is, toch legt precies het oneindig verglijden van zijn eigen tekst en van zijn eigen denken er getuigenis van af dat hij zich niet in dat NIETS dat hij poogt te vatten, genesteld weet. Loopt zijn poging om zijn denken 'wetenschappelijk' te funderen uit op een NIETS dat hij structureel in een *gesloten* wereldbeeld vertaalt, juist de 'ervaring' waaraan dat denken zich overgeeft, breekt die geslotenheid onophoudelijk weer open.[39] Batailles denken glijdt effectief - en dit op de *moderne* wijze van de 'tweede, andere verglijding' - *over* en *langsheen* het zijn (of Kantiaans: *das Ding an sich*). Dat het oneindige repetitieve geduld van zijn teksten het soevereine NIETS waarvan zij het *innerlijke ervaring*sverslag willen geven, nooit gezegd krijgt, dat - met andere woorden - zijn hele oeuvre over het offer tenslotte zelf een nooit slagend 'offer van woorden' is, daarin toont zich het verglijdende én het eindige van zijn denken.

4.5. Verglijding en holocaust

Wat betekent dit alles voor Batailles politieke denken? Wat impliceert dit bijvoorbeeld met betrekking tot de 'oplossing' die hij had voorzien voor het probleem van de moderne soevereiniteit, zoals die onder meer in Stalins politieke terreur de kop opsteekt? Kan de 'echte' holocaust enkel door een gespeelde (maar dan 'echt' gespeelde) holocaust worden vermeden? Werpt die tweede soort *glissement* die we in Batailles tekst ontwaarden en in zijn denksporen volgden[40], enig licht op het onhoudbare van die 'oplossing'?

---

[39] Tegenover Sartre die hem in zijn artikel over *L'expérience intérieure* aanwrijft dat hij, in een soort 'zwarte pantheïstische mystiek', het 'niets' alleen maar heeft gehypostasieerd, verdedigt Bataille zich door precies nadruk te leggen op de *oneindigheid* van de *ervaring* van dit NIETS: "Ce que dans l'*Expérience intérieure*, j'essayai de décrire est ce mouvement qui, *perdant toute possibilité d'arrêt* tombe facilement sous le coup d'une critique qui croit l'arrêter du dehors, puisque la critique, elle, n'est pas *prise* dans le mouvement". En met betrekking tot die "mouvement" , bekent hij in de volgende zin: "*je n'aboutis jamais*" (VI 199; ik, MDK, cursiveer enkel "perdant toute possibilité d'arrêt"). Precies uit dit laatste gegeven blijkt hoe bij Bataille in laatste instantie (en bij hem is dit de 'ervaring') de eindigheid neerkomt op een 'eindigheid van de oneindigheid', hetgeen wij als de (Kantiaanse) definitie van de moderniteit hanteerden.

[40] Of misschien moeten we zeggen '...die we in Batailles tekst *lazen*', met de hele Derridiaanse connotatie die het begrip 'lezen' in zich kan dragen. Precies in een Bataille-lectuur, die onder meer nadruk legt op de 'verglijdingen' in diens tekst, zal Derrida aantonen hoe dit oeuvre alleen iets te denken kan geven wanneer het op een deconstructieve, 'actieve' manier wordt *gelezen*, wanneer het met andere woorden gevolgd wordt in de sporen van zijn "écriture souveraine". Zie: J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 391-392.

Het valt op dat er in de passages waarin we met de *holocaust tegen holocaust*-dialectiek worden geconfronteerd[41], geen sprake is van enige 'verglijding'. Het is Bataille in deze passages meer dan ooit ernst: waar de zijnseconomie op het spel staat (bijvoorbeeld in het communisme), kan het excessieve dat haar parten speelt niet meer 'verglijdend' worden ontweken maar moet er hoe dan ook een *reële* vernietiging plaatsvinden. Op het einde van *La Souverainité*, waar hij het geopolitieke probleem nog eens terugbrengt tot de taak van de moderne mens om het "excédent" van zijn barstende economie op een bewuste manier te verspillen, denkt hij die verspilling vanuit de 'oorlog' en naar de maat en de aard van die oorlog: de alternatieve verspilling voor die van de oorlog moet een soort 'bewuste' (misschien wel een soort Potlatch-achtige) oorlog zijn, waar weliswaar excessief wordt vernietigd maar de mens niet blind in die catastrofe wordt meegezogen. Het alternatief voor de oorlog betreft dus wel degelijk een materiële vernietigingsdaad. En juist om die reden, zo bekent Bataille zelf, is die 'oplossing' zo goed als onmogelijk.[42] Hij laat zijn tekst - en daarmee ook dit hoogstdringend geopolitiek probleem - op die finale aporie uitlopen. Hier, zoals in de andere teksten die we in verband met die *holocaust tegen holocaust*-impasse aanhaalden, treffen we dus geen verwijzing naar welke verglijding van welke aard dan ook, en wordt zelfs geen gewag gemaakt van het in andere contexten aangehaalde 'offer van woorden'.

Toch zou vanuit het perspectief van dit tweede soort, ontwijkende verglijding, dit idee van een *holocaust tegen holocaust*-dialectiek wel degelijk worden ondermijnd, omdat dit idee niet langer uitgaat van een primaire, 'ontologische' holocaust. Dat NIETS waarop Bataille de economie en de communicatie doet teruggaan en dat aan het exces dat die beide kenmerkte een zijnsfundament gaf, is inderdaad - maar dan in de banale zin van het woord - niets. Het is - de Kantiaanse eindigheid van het denken in acht genomen - in geen geval nog langer vatbaar voor menselijke speculatie of reflectie, zoals die bijvoorbeeld in Batailles 'kosmologie' aan het werk is. Maar dit betekent dan weer evenmin dat er in het geheel niet meer zoiets als 'niets' in het spel zou zijn. Niets markeert (toch) nog de eindigheid van de menselijke economie en communicatie, in die zin dat inderdaad niets de excessieve oneindigheidstendens die hen voortjaagt,

---

[41] Twee van die passages hebben we aan het einde van *II. Bewuste soevereiniteit* geciteerd: VII 437 e.v. (het einde van *Schéma d'une histoire des religions*) en VII 343 e.v. (*Théorie de la religion*, paragraaf 6: *La destruction générale des choses*).

[42] Aan een zin waarin hij het moderne geo-economische probleem nog eens formuleert als "l'épuisement *sans guerre* de l'excédent", voegt hij in een voetnoot onder meer het volgende toe: "la question qui se pose aujourd'hui tient à *l'impossibilité* d'envisager des résultats [voor het verspillen van die 'excédent'] par-delà la guerre" (VIII 455, ik, MDK, cursiveer "l'impossibilité").

tegenhoudt. En precies daarin bestaat hun eindigheid, omdat juist die oneindigheidstendens er hen van afhoudt bij hun doel, en zelfs bij 'zichzelf', aan te komen.

Losgeslagen van zijn 'oorsprong', van zijn 'doel', van zijn 'zelf', holt het hele economisch en communicatief reilen en zeilen van de mens tot in het oneindige voort: vandaar dat het samenvalt met een *primair ontwijkende* verglijding. Dat die ontwijkende verglijding inderdaad primair is, dat ze uit geen oorspronkelijke zelfaanwezigheid voortspruit en nooit bij 'zichzelf' zal toekomen, daarin bestaat evenwel haar eindigheid. Vandaar dat die verglijding waarmee de mens samenvalt in laatste instantie niet teruggaat op het zijn, maar op een *wet* die haar verplicht *te zijn*[43]; een wet die inderdaad een wet zal blijven omdat er principieel nooit aan voldaan zal zijn aangezien men altijd nog verder *te 'glijden'* zal *hebben*.

Een daad die dit excessief oneindige *als zodanig* in een transgressieve act wil stellen (zoals Bataille bijvoorbeeld in het offer ziet gebeuren), zit dan ook bij voorbaat reeds ingesloten in die verraderlijk verglijdende excessiviteit, die zelf (ontwijkend) langsheen haar excessen glijdt. De 'echte' holocaust kan in die zin niet worden bestreden door het noodzakelijk economisch exces waarnaar hij verwijst, een uitlaatklep te bieden in een beheerste holocaust; of door, met andere woorden, de economie de (beheerste) gelegenheid te geven 'even af te stomen'.

Wat zich vanuit dit idee van een 'altijd al ontwijkende verglijding' ten aanzien van de 'echte' holocaust opdringt, concentreert zich niet op het excessieve dat daarin tot explosie is gekomen en door de mens bewust gecapteerd zou moeten worden; het concentreert zich veeleer op de houding die men daar heeft aangenomen tegenover het *wetskarakter* van die excessieve verglijding waarmee het menselijke bestaan samenvalt. De 'echte' holocaust is het macabere resultaat van een houding die het eindig (dit is *oneindig ontwijkende*) karakter miskent van de verglijding die aan de basis van het menselijk bestaan ligt. Men heeft die oneindig verraderlijke verglijding willen stopzetten door ze eindelijk te doen aankomen bij zichzelf. Men heeft de ultieme waarheid en de ultieme samenleving willen installeren en daarvoor alles en iedereen wat die realisatie tegenstond, uit de weg willen ruimen. Wat men daarbij evenwel uit het oog is verloren, is dat die vernietiging alleen maar op uiterst nefaste wijze (verglijdend) tot in het oneindige kan doorgaan, aangezien die waarheid zich principieel niet kan realiseren. Men heeft niet gezien dat dit gerealiseerde ideaal alleen als ideaal, als *imaginair* beeld kan bestaan. Ruimt men uit de weg wat dit ideaal tegenhoudt, komt men nooit verder dan dit - daarom oneindig

[43] Dit idee, dat de alles in laatste instantie zou teruggaan op een *wet*, zal Bataille steeds met alle mogelijke middelen trachten weerleggen. Voor hem is het duidelijk dat niet de *wet* maar wel de *overtreding* 'eerst' is. Vandaar

macabere - opruimen. Van dit opruimingswerk toont de 'oneindige' lange geschiedenis van de Goelag ons de ontegensprekelijke realiteit.

In dit licht zou het voorbarig zijn de soevereiniteit die Bataille in het centrum van de politiek heeft geplaatst, overboord te gooien. Zelfs als zou blijken dat die soevereiniteit voortaan elk zijnsstatuut (zelfs dat van het NIETS) moet worden ontzegd, dan nog zou het zinloos en zelfs gevaarlijk zijn te beweren dat ze niet zou 'bestaan'. Zij bestaat in ieder geval als *imaginaire, fantasmatische* grootheid, zij leeft als wat de mens *verlangt* te zijn. Daarin heeft ons inziens Bataille hoe dan ook onmiskenbaar gelijk: wat de mens verlangt als hij zich politiek engageert, als hij - voor welk ideaal ook - revolutie pleegt, is soevereiniteit; hij wil de realisering van zijn verlangens, en die gaan hoe dan ook in de richting van een absolute, onbeperkt genietende en verspillende vrijheid. In die zin is de soevereiniteit onmiskenbaar een politieke factor. Maar zij is dit - en dat zou Bataille anders accentueren[44] - als *imaginaire, principieel nooit te realiseren* factor. In die hoedanigheid jaagt zij nochtans als geen ander de mensen vooruit en jaagt zij ze ook tegen elkaar in het harnas.

Het komt er dan ook op aan die soevereiniteit als politieke factor te erkennen en politieke middelen te vinden om inderdaad de onmogelijkheid, de nietigheid, het 'niets' van die soevereiniteit te affirmeren. Misschien is dit 'niets' niet het (kosmische) NIETS dat Bataille ons voorhoudt, maar zijn oeuvre is - zoals reeds gesteld - geenszins tot die soort NIETS te herleiden. Het is veeleer een onophoudelijk worstelen met dit fascinerend en soeverein 'negativum' als met zijn eigen eindigheid, ook die van zijn denken. Het is een aanhoudende confrontatie met de eindige *ervaring* van dit 'niets' als een nooit boven zich uitstijgende ervaring van de onmogelijkheid dit 'niets' en die eindigheid te ervaren. En precies als een oneindig geduldige *ervaring* van wat het is *eindig* te denken, moet dit oeuvre worden gelezen en herlezen. Het confronteert ons op zijn manier met - wat de psychoanalyse zou noemen - een concrete, uiterst genuanceerde 'traversée du fantasme', een 'traversée' én van het fantasma van de soevereiniteit én van het fantasma dat men van dit soevereiniteitsfantasma ooit af zou kunnen geraken. Het is in die laatste zin dat het een 'traversée' van het fantasma van het NIETS is. Alleen al omwille dit soort 'traversée' is Batailles oeuvre een uiterst modern politiek leerboek.

---

zijn stelling dat het zijn in wezen transgressie *is*.

[44] Zo is de soevereiniteit wel degelijk datgene wat het volk, de massa zich verbeeldt of zich inbeeldt, in tegenstelling tot wat Bataille zich ergens in een voetnoot eerder denigrerend laat ontvallen; "Mais *souverain*, serait-ce ce qu'imagine la foule?" (VIII 259, Bataille cursiveert)