

Gift en transgressie

Corbey, Raymond

Published in:
Tijdschrift voor Filosofie

Publication date:
1994

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
Corbey, R. H. A. (1994). Gift en transgressie: Kanttekeningen bij Bataille. Tijdschrift voor Filosofie, 56(2), 272-312.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- ? Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research
- ? You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- ? You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

GIFT EN TRANSGRESSIE. KANTTEKENINGEN BIJ BATAILLE

door R. CORBEY (Tilburg/Leiden)

„L'activité humaine n'est pas entièrement réductible à des processus de production et de conservation et la consommation doit être divisée en deux parts distinctes. La première, réductible, est représentée par l'usage du minimum nécessaire, pour les individus d'une société donnée, à la conservation de la vie et à la continuation de l'activité productive: il s'agit donc simplement de la condition fondamentale de cette dernière. La seconde part est représentée par les dépenses dites improductives: le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse [...] représentent autant d'activités qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leur fin en elles-mêmes. Or, il est nécessaire de réserver le nom de dépense à ces formes improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production''¹.

In zijn scherpe kritiek op de moderne, westerse samenleving en haar burgerlijk-christelijke cultuur verwijst Georges Bataille telkens weer naar in niet-westerse, met name tribale culturen gangbare menselijke praktijken. Op beslissende momenten van zijn cultuurfilosofie en -kritiek beroept hij zich op etnografische gegevens en theoretische gezichtspunten welke hij

Dr. R. CORBEY (1954) is als universitair docent wijsgerige antropologie verbonden aan de Katholieke Universiteit Brabant en als senior onderzoeker aan de Rijks Universiteit Leiden, waar hij participeert aan een interdisciplinair onderzoek naar vroege Hominiden.

1. G. BATAILLE, La notion de dépense, *Oeuvres complètes* I, Paris, Gallimard, 1970, p. 305. Ik gebruik voor deze verzamelde werken in het navolgende de afkorting OC.

ontleent aan de Franse etnologie van zijn dagen. Evenals Claude Lévi-Strauss, maar om heel andere redenen, op heel andere punten, is hij vooral diep onder de indruk van Marcel Mauss' *Essai sur le don*. Zo stelt hij in zijn essay 'La notion de dépense' van 1933 alsook in zijn boek *La part maudite* van 1949 het potlatch-ritueel centraal bij het ontwikkelen van zijn 'économie générale'. Daarnaast spelen offerrituelen een belangrijke rol in zijn overwegingen. Even interessant als wat hij van Mauss recipieert is overigens, zo zullen we zien, wat hij niet recipieert.

Bataille denkt, tegen Hegel in en met Nietzsche mee. Hij denkt in Parijs, dan nog hoofdstad van een van de grote koloniale mogendheden, en wellicht kon alleen in die context de unieke configuratie van filosofie, etnografie en modernisme tot stand komen welke zijn denken belichaamt. In het navolgende gaat het om verkenning en verheldering van hoe Bataille opereert op het raakvlak tussen met name de eerste twee: filosofie en etnografie². Daartoe zullen we zijn interpretatie van potlatch en offer, en van de gift als zodanig, in tribale samenlevingen onderzoeken. Vanuit zowel toenmalige — Mauss — als recente(re) cultureel-antropologische inzichten met betrekking tot deze even boeiende als complexe verschijnselen zullen we de vraag aan de orde stellen hoe houdbaar Batailles visie op potlatch (par. 2), offer (par. 3) en gift (par. 4) eigenlijk is. Daarbij mogen we niet voorbijgaan aan Batailles natuurfilosofische afleiding van een aantal kernbegrippen van zijn 'algemene economie' (par. 5).

Gaandeweg zal blijken dat er — naast de wijze waarop Bataille etnografische gegevens inzet bij zijn kritiek op de westerse cultuur — nog een tweede raakvlak is tussen filosofie en etnografie in zijn werk en leven. Bepaalde motieven daarin, alle samenhangend met 'transgressie', het doorbreken van taboes, blijken sterk overeen te komen met verschijnselen uit meer traditionele, tribale culturen — paradoxaal genoeg overigens, daar Ba-

2. Bataille's hantering van etnografisch materiaal en cultureel-antropologische gezichtspunten is relatief onbekend terrein. Een eerste verkenning vormen de bijdragen — van uiteenlopende kwaliteit en bruikbaarheid — in de door D. LECOQ en J.-L. LORY uitgegeven bundel *Écrits d'ailleurs: Georges Bataille et les ethnologues*, Paris, 1987.

taille opereert in een goeddeels onttoverde wereld. Die motieven zullen we, en dat is de tweede focus van deze kanttekeningen bij Batailles cultuurfilosofie, benaderen als etnografische gegevens, met de blik van de etnograaf (par. 6, 7 en 8). Dit levert, naar ik meen en zal argumenteren, nieuwe inzichten op in zijn op het eerste oog vaak vreemd en bizar aandoende ideeën en praktijken, en biedt een aanzet voor een nieuw, kritisch begrip van zijn project van een 'heterologische' 'algemene economie' en zijn positie ten aanzien van de moderniteit. Enerzijds gaat het dus om Batailles interpretatie van etnografische gegevens; anderzijds zullen we bepaalde motieven bij Bataille als etnografische gegevens interpreteren.

1. DE POTLATCH

„Now you have seen my name. This is my name ; this is the weight of my name. This mountain of blankets rises through our heaven. My name is the name of the Kwakiutl, and you cannot do as we do, tribes. When you do it, you finish just as soon as you reach the 1000 blankets”³.

Bij zijn bespiegelingen over geven en verspillen baseert Bataille zich vooral op Marcel Mauss' *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* uit 1923/1924, een van de meest invloedrijke (cultureel-)antropologische teksten van deze eeuw⁴. Zijn vriend Alfred Métraux, antropoloog en leerling van Mauss, wijdde hem in in de finesses van dit werk, dat zelf weer put uit onder meer veldwerk en publikaties van de Kwakiutl-etnograaf Franz Boas, en uit de even beroemde studies van Bronislaw Malinowski over Melanesië.

In zijn *Essai* contrasteert Mauss zakelijke transacties tussen onafhankelijke individuen in moderne kapitalistische samenlevingen met nog niet verzaakelijkte traditionele vormen van uitwisseling in sterk door verwantschap be-

3. Kwakiutl chief Owaxā'lag'ilis, speechend bij een potlatch; geciteerd naar F. BOAS, *Kwakiutl Ethnography*, ed. H. CODERE, Chicago & London, 1966, p. 89.

4. Marcel MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *L'année sociologique* 1 (1923/1924), p. 30-186; ook in ID., *Sociologie en anthropologie*, Paris, 1966, p. 143-279.

paalde culturen. Met deze studie staat hij in een durkheimiaanse traditie van verzet tegen de individualistische en utilitaristische *homo oeconomicus*-idee van de klassieke economie, die hem ook als socialist weinig zegt. De archaïsche uitwisseling van allen met allen, veeleer dan een oorlog van allen met allen het basisgegeven van menselijk samenleven, is nog stevig ingebed in een sociale, morele en religieuze orde. Deze vorm van uitwisseling wordt gekenmerkt door de drievoudige verplichting tot geven, ontvangen en teruggeven, en niet door onpersoonlijke, puur zakelijke overwegingen: „[La] prestation totale n'emporte pas seulement l'obligation de rendre les cadeaux reçus; mais elle en suppose deux autres aussi importantes: obligation d'en faire, d'une part, obligation d'en recevoir, de l'autre”⁵. Zij wordt bepaald door het beginsel van wederkerigheid of reciprociteit, en draagt het karakter van een „fait social total” of een „prestation totale”⁶ waarin persoonlijke, sociale, juridische, economische en religieuze aspecten onlosmakelijk vervlochten zijn.

Met name Mauss' analyse van het potlatchritueel was voor Bataille, zoals deze in een noot bij het desbetreffende hoofdstuk van *La part maudite* nog eens benadrukt, van doorslaggevende betekenis. Het potlatchritueel speelde een centrale rol in een aantal Indiaanse samenlevingen aan de westkust van Canada en Alaska: Tlingit, Haida, Bella Coola, Nootka, Kwakiutl⁷. Dit zijn culturen waarin eenieder van enige maatschappelijke betekenis zijn afstamming traceert tot dieren als de beer, de wolf, de arend en de zwaardwalvis. Deze dieren of totems werden ook afgebeeld op gigantische voor de huizen opgestelde 'totempalen'. Vis was de belangrijkste voedselbron voor deze mensen met hun ingewikkelde afstammings- en verwantschapssystemen en rijke mythische voorstellingswerelden.

5. M. MAUSS, Essai sur le don, in: *Sociologie et anthropologie*, p. 161.

6. *Ibidem*, p. 150-151.

7. In de navolgende uiteenzetting baseer ik mij vooral op S. VERTOVEC, Potlatching and the Mythic Past. A Re-evaluation of the Traditional Northwest Coast American Indian Complex, *Religion* 13 (1983), p. 323-344; A. ROSMAN & P. G. RUBEL, *Feasting with Mine Enemy. Rank and Exchange among Northwest Coast Societies*, 1986 (herdruk van de editie van 1971); I. SCHULTE-TENKHOFF, *Potlatch: Conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, Lausanne, 1986; Sergei KAN, *Symbolic Immortality. The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*, Washington & London, 1989.

Een potlatch werd gegeven door familiehoofden — hoofden van hun *numaym*⁸ of afstammingsgroep — bij gelegenheid van een verandering van maatschappelijke status van een familielid, zoals geboorte, begraafing, of initiatie in een geheim genootschap. In en door dit ritueel verwierf de nieuwgeborene of de initiant het lidmaatschap van een groep, alsook traditionele, op mythische personages teruggaande namen of titels en alle daarmee verbonden rechten en plichten. In gemaskerde rituele dansen werden de betrokken mythische personages uitgebeeld en tegenwoordig gesteld; in rituele toespraken werd het gebeuren uitvoerig toegelicht en becommentarieerd. Het werd in verband gebracht met het handelen en wedervaren van de mythische voorouders van de betrokkenen, dieren of vogels, welke contacten onderhouden met of veranderen in menselijke figuren, alsook met recentere, historische voorouders. Mythe en geschiedenis vloeiden daarbij naadloos in elkaar over.

Een opvallend kenmerk van de potlatch was het op rituele wijze schenken van kostbare goederen aan genodigden, volgens strikte regels en erecodes: dierenhuiden, dekens, visolie, heraldische koperen platen. Het woord 'potlatch' betekent in een lokale taal, het Chinook, dan ook 'geven' of 'weggeven'. In tijden van relatieve materiële overvloed, samenhangend met koloniale handelsbetrekkingen, ging men zelfs regelmatig over tot ostentatieve rituele vernietiging van bezittingen. Huiden, dekens en kano's werden verbrand; slaven werden gedood of vrijgelaten; kostbare visolie werd op de grond weggegoten of op het vuur gegooid; prestigieuze, zeldzame en uiterst waardevolle heraldische koperen platen werden in stukken gebroken en in het vuur dan wel in zee gegooid. Met name dit aspect van het verschijnsel potlatch sprak zeer tot Batailles verbeelding. Vaak ging het bij schenken of vernietigen om grote aantallen goederen; een aantal van vele duizenden dekens was niet uitzonderlijk. Maatschappelijke rang en status was bepalend voor wie welke positie innam, wie wat en hoeveel krijgen moest op welke wijze en in welke volgorde.

Marcel Mauss ziet de potlatch als een exemplarisch en in bepaalde opzichten wat extreem geval van een universele, archaïsche vorm van uitwisseling.

8. De Kwakiutl-Kwakw'ala term.

Het wezenlijke ervan is de strikte verplichting tot plechtig, conform traditionele normen schenken, waaraan beantwoorden de even strikte verplichting tot ontvangen, en de verplichting tot een passende tegengift. Tegelijk, en niettegenstaande zijn plechtig karakter, kent de potlatch een niet over het hoofd te zien moment van rivaliteit, wedijver en strijd. De betreffende hoofdlieden trachtten elkaar voortdurend te overtroeven in een nooit aflatende wedloop om prestige, superioriteit en macht. Een uitdrukking welke de Kwakiutl in deze context wel gebruikten, is „fighting with property” — tevens de titel van een klassieke monografie over de potlatch⁹.

Aan het fenomeen rituele vernietiging hecht Mauss niet zoveel belang. Enerzijds wijst hij op het sacrificiële aspect ervan: het is een offer dat aan de geesten — of voorouders — ten goede komt¹⁰. Anderzijds zegt hij er het volgende over, in een passage die men haast zou kunnen lezen als een polemiek met Batailles pas veel later ontwikkelde ideeën: „Même la destruction pure des richesses ne correspond pas à ce détachement complet qu'on croirait y trouver. Même ces actes de grandeur ne sont pas exempts d'égotisme. [...] [Le] motif de ces dons et de ces consommations forcées, de ces pertes et de ces destructions folles de richesses, *n'est, à aucun degré, surtout dans les sociétés à potlatch, désintéressé*. Entre chefs et vassaux, entre vassaux et tenants, par ces dons, c'est la hiérarchie qui s'établit. Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, *magister*”¹¹. In recente literatuur wordt er bovendien op gewezen dat massale vernietiging niet typisch was voor traditionele verhoudingen, maar veeleer een nieuw verschijnsel was dat optrad door specifieke handels- en marktmechanismen in een koloniale contactsituatie en door de sterke daling van het bevolkingsaantal.

Dat potlatchrituelen langdurige sociaal-politieke allianties tussen verwantschapsgroepen en dorpen bekrachtigden en bestendigden wordt door de meeste auteurs onderschreven, geheel in de lijn van Mauss. Tegelijk, zo wordt in recente discussies benadrukt, fungeerden potlatchrituelen vaak als

9. Helen CODERE, *Fighting with Property. A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare 1792-1930*. New York, 1950.

10. M. MAUSS, Essai sur le don, in: *Sociologie et anthropologie*, p. 212.

11. *Ibidem*, p. 269. Eerste cursivering door mij.

efficiënte en ecologisch-economisch functionele systemen van herverdeling van schaarse goederen bij variabele lokale en seizoensgebonden productie. Bij de Tlingit was de potlatch vooral een overgangs- en doodsrитуeel waarbij de overledene geëerd en herdacht werd, maar tevens formele betaling door de verwantschapsgroep (*moiety*) van een overledene aan een andere verwantschapsgroep voor bij de begraafing verleende diensten; tegelijk bekrachtigde de opvolger van de overledene hiermee plechtig zijn nieuwe status¹².

2. BATAILLE OVER DE POTLATCH

„C'est la constitution d'une propriété positive de la perte — de laquelle découlent la noblesse, l'honneur, le rang dans la hiérarchie — qui donne à cette institution sa valeur significative. Le don doit être considéré comme une perte et ainsi comme une destruction partielle: le désir de détruire étant reporté en partie sur le donataire”¹³.

Hoe ziet Bataille nu de potlatch? Zijn visie wijkt in feite nogal af van die van Mauss, hoewel hij deze herhaaldelijk prijst, alsook van gezichtspunten welke discussies van de afgelopen jaren en van dit moment beheersen. Bataille onderscheidt, zoals bekend, in zijn essay 'La notion de dépense' en in zijn boek *La part maudite* twee fundamentele opties die in de menselijke levensvoering mogelijk zijn. Het belangrijkste verschil is hoe het produktieoverschot wordt aangewend¹⁴. In het ene geval opteert men voor behoud (*conservation*), sparen, winst, berekening en nut, voor herinvestering van het produktiesurplus. Bij de andere, meer eigenlijke, meer authentieke vorm van leven kiest men voor soevereine verspilling (*dépense*) van het geaccumuleerde surplus.

12. JONAITIS, 1986, p. 42 e.v.; cf. S. KAN, *Symbolic Immortality*, passim.

13. G. BATAILLE, *La notion de dépense*, OC I, p. 310.

14. Zie onder meer de tweede paragraaf van zijn essay, waaraan het lange blok citaat boven dit artikel ontleend is, en de 'Theoretische inleiding' van *La part maudite*. Ik ga er hier vanuit dat de grote lijnen van Batailles 'économie générale' bekend zijn. Relevante nederlandstalige publikaties zijn I. VAN DER BURG & D. MBIJERS, *Bataille. Kunst, geweld en erotiek als grenservaringen*. Amsterdam, 1987; H. OOSTERLING, *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfveraring bij Foucault en Bataille*. Amsterdam, 1989; H. BERGER, *Twee lijnen in het denken van Bataille. Bijdragen. Tijdschrift voor Theologie en Filosofie* 52 (1991), p. 379-404; en L. TEN KATE (red.), *Voorbij het zelfbehoud. Gemeenschap en offer bij Georges Bataille*. Leuven & Apeldoorn, 1991.

De potlatch nu is voor Bataille van deze laatste — in de moderne, westerse, burgerlijke samenleving op de achtergrond geraakte — leeftrant het voorbeeld bij uitstek. Het is een exemplarische 'soevereine' gedraging. Een fundamentele tegenstrijdigheid of paradox die daarbij volgens hem optreedt is de volgende. Enerzijds wordt het nuttigheidskarakter van een produktie-surplus in een soevereine verspilling te niet gedaan. Anderzijds kan hij niet om de vaststelling heen dat deze verspilling blijkbaar tegelijkertijd, paradoxaal genoeg, utilitair wordt aangewend: om te winnen aan prestige en macht. Het schenken blijft verwerven: „[La] dilapidation de ce surcroît devient elle-même objet d'appropriation; — ce qui dans la dilapidation est approprié est le prestige qu'elle donne au dilapidateur [...] Il lui faut gaspiller l'excédent, mais il reste avide d'acquérir alors même qu'il fait le contraire, et il fait du gaspillage même un objet d'acquisition”¹⁵. De eerste negatie — die van het nuttige — wordt meteen weer opgeheven, genegeerd: een negatie van de negatie. In deze dubbele negatie ziet Bataille de tragische conditie van de mens, diens onvermogen tot echte en duurzame soevereiniteit. In zijn poging het dingmatige te overstijgen, zo stelt hij onder invloed van de levensfilosofie¹⁶, wordt de mens door dat starre, monadische, discontinue dingmatige meteen weer ingehaald.

Wat meteen opvalt aan Batailles analyse van de potlatch is dat hij de vele uiteenlopende aspecten van dit zo complexe verschijnsel wel aanstipt, maar vervolgens snel inzoomt op één van die aspecten, namelijk schenken en vernietigen, geïnterpreteerd onder één welbepaald gezichtspunt, namelijk zijn leer van de soevereiniteit. Dat is echter in beide opzichten, zowel wat betreft de gethematiseerde aspecten van het gebeuren als wat betreft de daarvan gegeven interpretatie, een nogal eenzijdige werkwijze. Niet voor niets heeft Marcel Mauss de potlatch, zoals we zagen, gekenmerkt als een „fait social total”, een uiterst rijk en ingewikkeld gebeuren met tegelijkertijd religieuze, juridische, sociale, morele, economische, feestelijke, politieke, expressieve en andere aspecten. Dit complexe karakter is empirisch goed gedocumenteerd. Mauss' noties van 'totaal sociaal feit' (*fait social total*) en

15. OC VII, p. 74-75.

16. Hierop kom ik terug in par. 5.

‘totale prestatie’ (*prestation totale*) fungeren in het recente cultureel-antropologische onderzoek naar potlatchrituelen in de culturen van de Noordwestkust — en naar analoge verschijnselen wereldwijd — inderdaad als Leitmotiv.

Een centraal, misschien wel het centrale kenmerk van potlatchrituelen blijkt uit wat de betrokkenen zelf zeggen en doen — een voor de hand liggend aanknopingspunt. Het gaat hen om de ceremoniële bekrachtiging, de legitimatie, de rechtvaardiging van wat in het hier en nu plaatsvindt door een beroep op de verrichtingen en verhoudingen van mythische voorouders van de *numaym* of afstammingsgroep in het verre verleden, in de mythische oer- of begintijd. De potlatch is een plechtige bekrachtiging van het erven van een prestigieuze, traditionele, op de mythische tijd teruggaande positie binnen de groep, een titel, een ‘naam’, ‘zitplaats’, ‘standplaats’¹⁷. Telkens weer zeggen de betrokkenen dit in hun speeches, zoals onder meer opgetekend, rond de eeuwwisseling, in verschillende etnografieën van de Kwakiutl van de hand van de belangrijkste Kwakiutl-etnograaf, Franz Boas.

In Batailles interpretatie speelt dit centrale kenmerk van het potlatchritueel echter nauwelijks een rol. Hij concentreert zich op het geven en het vernietigen van kostbaarheden. Maar ook het schenken — méér naarmate de rang of naam die verworven wordt hoger en belangrijker is — herhaalt exemplarische mythische verhoudingen, waarbij heel wat geschonken en ontvangen wordt. Bovendien gaat hij voorbij aan de scherpe observaties over de gift die Mauss in *Essai sur le don* maakt: deze impliceert een drievoudige verplichting, die tot geven, die tot ontvangen, en die tot een reciproke tegenprestatie. Met name dat laatste is belangrijk. Giften en tegengiften, met hun rijke symbolische lading, en hun vervlechting met eer en identiteit van de betrokkenen, brengen hechte sociale betrekkingen tot uitdrukking en houden deze in stand.

Anders dan Bataille meent, is schenken daarom geen nutteloze, spontane, soevereine verspilling, maar een mythische, sociale en morele ver-

17. Vergelijk S. VERTOVEC, Potlatching and the Mythic Past, *art. cit.*

plichting¹⁸. Anders dan hij meent, is de potlatch géén opgeven van de individualiteit, geen zich verliezen, geen zelfverlies, maar juist het zichzelf worden, het emfatisch intreden in een welbepaalde, binnen het traditionele en sociale stramien vóórgegeven identiteit. Anders dan hij denkt — hoewel hij het probleem waarop zijn interpretatie stuit toegeeft —, spelen berekening, planning, subtiele dosering, zelfbeheersing en strikte regels juist een sleutelrol. Anders dan hij meent, is de potlatch wel degelijk een exemplarische vorm van optimaliserend, berekenend, 'kapitaliserend' gedrag, waarbij het echter primair om symbolisch, cultureel en sociaal kapitaal gaat. Er werd niet geschonken zonder verplichting, zonder berekening, zonder verwachting van opbrengst en voordeel, zonder de verwachting van een tegengift. Bij de Tlingit-potlatch¹⁹ komt dit misschien nog het duidelijkst tot uitdrukking. Daar geldt de potlatchgift, zoals reeds vermeld, expliciet als formele compensatie voor door verwanten verrichte diensten, vooral bij begravenissen en bij het bouwen van huizen.

Het ostentatief vernietigen van bezit, dat voor Batailles theorie zo belangrijk is — het verbranden van huiden of dekens, het in zee gooien van heraldische koperen platen, het doden van slaven —, was aanvankelijk een kleinschalige, relatief zeldzame praktijk in de samenlevingen aan de Noordwestkust. Zoals diverse auteurs hebben aangetoond, namen enerzijds zulke spectaculaire praktijken pas relatief recent omvangrijke proporties aan als gevolg van een grote toename van rijkdom door de bloeiende handel in huiden met de Hudson Bay Company. Daarbij trachtten ook allerlei lager geplaatsten hun kans te grijpen. Het gaat hierbij dus veeleer om een eigentijds gevolg dan om een archaïsche tegenhanger van een westerse kapitalistische economie. Anderzijds en tegelijk vertoont het vernietigen van bezit duidelijk kenmerken van een universeel voorkomend sociaal en cultureel verschijnsel dat wel wordt aangeduid als *conspicuous consumption*: het pralend verbrassen ter bevestiging en vergroting van eer, status en prestige. Met beide gegevens houdt Bataille te weinig rekening.

18. Ook M. MAUSS, *op. cit.*, ziet in het schijnbaar vrijwillige maar in feite dwangmatige karakter van de potlatch en van de 'prestation totale' in het algemeen een wezenlijk kenmerk.

19. De Tlingit zijn de meest noordelijke groep van de Noordwestkust-culturen.

Kortom, volgens Bataille zou het individu zichzelf door spontane, zin- en nutteloze verspilling verliezen en zo, door zijn fnuikende individualiteit op te geven, gemeenschap realiseren. Maar uit het voorgaande blijkt dat in de archaïsche culturen waarop Bataille zijn 'algemene economie' baseert, de gemeenschap juist bevestigd en gereproduceerd wordt door de berekende, weloverwogen, juist wel nuttige, want produktieve, gift en tegengift. Uit alles blijkt dat het individu zich daarbij juist *niet* verliest, maar integendeel, als individu en als waardige drager van een specifieke mythische, traditionele, voorouderlijke rol, een 'naam' articuleert, op even plechtige als vaak ook agressieve wijze.

Al met al blijkt Batailles interpretatie van de potlatch nogal eenzijdig. Uit een uiterst complexe, rijke constellatie van fenomenen haalt hij slechts een enkel, zeer specifiek gegeven als wezenlijk naar voren. Veeleer dan verschijnselen te contextualiseren, vanuit hun context te begrijpen, decontextualiseert hij. Met name gaat hij — zeer onhermeneutisch — voorbij aan bedoelingen, ideeën en 'taalspel' van de betrokkenen zelf.

3. HET OFFER

„Le sacrifice restitue au monde sacré ce que l'usage servile a dégradé, rendu profane. L'usage servile a fait une *chose* (un *objet*) de ce qui, profondément, est de même nature que le *sujet*, qui se trouve avec le sujet dans un rapport de participation intime. Il n'est pas nécessaire que le sacrifice détruise à proprement parler l'animal ou la plante dont l'homme dût faire une chose à son usage. Il les faut du moins détruire en tant que choses, *en tant qu'ils sont devenus des choses*. La destruction est le meilleur moyen de nier un rapport utilitaire entre l'homme et l'animal ou la plante”²⁰.

Extra evidentie, naast de potlatch, voor de constitutieve rol van excessieve verspilling in het menselijke samenleven ziet Bataille in de door de Azteken in de vijftiende eeuw op grote schaal gepraktizeerde rituele, theatrale mensenoffers. Deze zijn vooral door Spaans-koloniale bronnen goed gedocumenteerd. Bataille baseert zich op de kronieken van de Spaanse franciscaan Bernardino de Sahagún, die hij leest in Franse vertaling en uitvoerig citeert.

20. G. BATAILLE, OC VII, p. 61.

Zoals ook door historisch onderzoek inmiddels goed gedocumenteerd is, sneden priesters jaarlijks bij talloze levende krijgsgevangenen op pyramides het hart uit om dit aan onder meer de goddelijke zon aan te bieden. Vaak tooiden priesters zich met de afgetrokken huid van de slachtoffers, en van hun vlees werd meestal gegeten.

Bij zijn interpretatie van zulke en andere offerrituelen in niet-westerse culturen hanteert Bataille dezelfde kernbegrippen als ten aanzien van de potlatch. Ook het offer is in zijn ogen een exemplarische vorm van soevereine verspilling — *dépense, consumption* — van het produktiesurplus. Het offer van dit *part maudite*, zo stelt hij in *La part maudite*, geeft terug aan de heilige wereld wat dienstbaar, nuttig, profaan, kortom tot ding gemaakt is ²¹. Het geofferde wordt op gewelddadige wijze, door het verbod op doden te doorbreken, als ding vernietigd, en zo geheiligd. Door arbeid en rationele berekening werd de wereld verdinglijkt en profaan, evenals de mens zelf. Sindsdien zou de mens zijn teloor gegane intimiteit met het sacrale zoeken door gewelddadige, ongebreidelde, waanzinnige, vernietigende vertering van overschotten. Op zulke momenten zou echte gemeenschap tot stand komen. „L'introduction du *travail* dans le monde”, aldus Bataille, „substitua dès l'abord à l'intimité, à la profondeur du désir et à ses libres déchaînements, l'enchaînement raisonnable où la vérité de l'instant présent n'importe plus, mais le résultat ultérieur des *opérations*. Le premier travail fonda le monde des *choses* [...] Dès la position du monde des choses, l'homme devint lui-même l'une des choses de ce monde, au moins dans le temps où il travaillait. C'est à cette déchéance que l'homme de tous les temps s'efforça d'échapper. Dans ses mythes étranges, dans ses rites cruels, l'homme est dès l'abord à la recherche d'une identité perdue” ²².

Bij zijn interpretatie van het Azteekse mensenoffer haalt Bataille evenals bij de Kwakiutl potlatch bepaalde deelaspecten sterk naar voren, en verwaarloost hij andere. Hij veronachtzaamt Mauss' methodologische punt met betrekking tot het complexe, rijk geschakeerde karakter van potlatch en offer als 'totale sociale feiten'. Hij onderschat het reciprociteitsmoment van

21. Vergelijk het boven deze paragraaf geplaatste citaat.

22. OC VII, p. 62.

het offer als het onderhouden van wederkerige betrekkingen met goddelijke machten door giften: *do ut des*. Binnen dat kader is weer plaats voor eveneens door hem veronachtzaamde magisch-manipulatieve aspecten. Ook het kosmogonische en mimetische karakter van het offer als ritueel dat de kosmische orde mede in stand houdt door herhaling van mythische oergebeurens krijgt nauwelijks aandacht. Evenals bij zijn behandeling van de potlatch geldt ook hier dat de wijze waarop hij bij het ontwikkelen van zijn theorie voorbijgaat aan de gezichtspunten en categorieën van de betrokkenen zelf — aan wat antropologen het *emic*-perspectief²³ noemen — indruist tegen elementaire hermeneutische principes.

Ook bij het offer gaat het primair om een gift aan anderen, in dit geval echter mythische of goddelijke personages, of natuurmachten, en voorouders. Door de gift worden betrekkingen tot uitdrukking gebracht, bestendigd en gemanipuleerd. Met name dit laatste, magisch-manipulatieve aspect, is doorgaans prominent aanwezig. Het laat zien hoe belangrijk ook hier berekening, het aspect van nut, het oogmerk van gewin is. Men wil de betreffende machten gunstig stemmen met het oog op het lukken van wenselijke en afwenden van ongewenste gebeurens. Hun gunst is hun verplichte tegengift. Hieraan gaat Bataille wijselijk voorbij. Het spoort immers niet met zijn interpretatie van het offer als een exemplarische soevereine gedraging, als verspilling, nutteloos en onproductief: veeleer afzien van en opgave dan geven *aan*. Voorts worden de connotaties van geweld, exces en wildheid die volgens hem zo prominent aanwezig zouden zijn — hij spreekt van „la folie du sacrifice”, van „la cruelle violence de la consommation”²⁴ — bij verre overvleugeld door het plechtige, verfijnde, extreem beheerste karakter van de meeste offerrituelen. Cultureel antropologen spreken wel van hoffelijkheid en ‘rituele beleefdheid’ jegens de wezens waarmee men aldus betrekkingen onderhoudt. Bij offer en potlatch lijkt bovendien veeleer van het respecteren van traditionele voorschriften, conventies, normen sprake te zijn dan van exces en transgressie in de zin van het doorbreken van

23. Afgeleid van het linguïstische onderscheid tussen foneem en foneet.

24. *La part maudite*, OC VII, p. 60.

conventies en taboes. En het door Bataille meermaals geopperde idee van een *behoefte* aan exces lijkt mij al helemaal problematisch ²⁵.

Hier zien we opnieuw hoe belangrijk het is Batailles gebruik van etnografische gegevens nauwkeurig — en kritisch — te onderzoeken. Het 'soevereine' offer, en de ervaring van de dood daarbij, zo claimt hij, is van een zo radicale negativiteit dat het zich aan elk systeem, aan elke dialectiek onttrekt ²⁶. Als zodanig zou het zich in een blinde vlek van Hegels denken bevinden, en hiervoor in feite ondenkbaar zijn ²⁷. We zagen echter dat het offer juist wel binnen een systeem van reciproke betrekkingen figureert, en tactisch gepland is. Bovendien maakt Bataille de nogal speculatieve, om niet te zeggen púúr speculatieve, maar voor hem wezenlijke veronderstelling dat degene die offert zich met het voor het offer gedode dier zou identificeren ²⁸. Door de twijfelachtigheid van zijn interpretatie van het offer dreigt ook zijn Hegel-kritiek een scherpe angel te verliezen.

4. WEDERKERIGHEID EN BEREKENING

„(In) dit verband verkrijgt de jachtbuit een bijzondere betekenis. Tijdens de ceremoniën van het *pulitaijat* in de *uma* had men telkens de voorouders aangeroepen en om hun hulp gevraagd. Men had hun daarvoor offers gebracht van de eigen huisdieren: de kippen en de varkens. Nu zal blijken of de voorouders deze offers accepteren en of zij bereid zijn om op de wensen van de mensen in te gaan. Nadat de eigen mogelijkheden tijdens het ritueel doorleefd en van alle kanten belicht zijn, streeft men in de jacht naar een zichtbaar teken van de gunst van de voorouders. Zij laten die blijken door in ruil voor de dieren die de mensen hun hebben geofferd, een deel van hun eigen dieren, het jachtwild van de mensen, terug te geven” ²⁹.

25. Ik laat Batailles mij — ondanks KUIJT & TEN KATE, in L. TEN KATE (red.), *Voorbij het zelf-behoud* — nogal duister blijvende bespiegelingen, geïnspireerd door Nietzsche, over „het offer van de woorden” en „het offer van het offer” in het laatste hoofdstuk van zijn *L'expérience intérieure* hier buiten beschouwing.

26. Zie zijn 'Hegel, la mort et le sacrifice', OC XII, p. 326-345. Op Batailles verhouding tot Hegel kom ik nog terug.

27. Vgl. ook J. DERRIDA's lastige, maar uiterst doorwrochte 'De l'économie restreinte à l'économie générale: Un hégélianisme sans réserve', in *L'écriture et la différence*, Paris, 1967, p. 24-44.

28. Zie zijn in noot 26 genoemde essay.

29. R. SCHEFOLD, De wildernis als cultuur van gene zijde. Tribale concepten van 'natuur' in Indonesië, *Antropologische Verkenningen* 7, winter 1988, 5-22; het citaat is van p. 16. Dit artikel over de natuur als tegen- of geestenwereld bij de Sakkudei in de tropische wouden van de Mentawai Eilanden, Indonesië, is in onderhavige context in zijn geheel van belang.

Batailles eenzijdige visie op potlatch en offer hangt wezenlijk samen met zijn opvattingen over de gift als zodanig. Ik zal daar nu dieper op ingaan. Recente discussies over Mauss' *Essai sur le don*, met name in kringen van antropologen die zich met Melanesië bezighouden, bieden hierbij interessante aanknopingspunten.

Dat er in tribale samenlevingen geen sprake is van pure spontaniteit van quasi-monadische individuen die gemeenschap (pas) realiseren door soevereine giften, is hierboven al duidelijk geworden. Veeleer is de gift van meet af aan en wezenlijk een sociaal verschijnsel, uitdrukking en herbevestiging van de complexe morele en rituele verplichtingen en sociale (met name verwantschaps-)relaties waarmee het individu, door en door gemeenschapswezen, te maken heeft. De gift, zo luidt Mauss' les, door de huidige antropologie zo beslist, maar door Bataille nauwelijks gerecipieerd, is verplicht — Mauss' drievoudige verplichting — en sociaal; en *niet* spontaan en monadisch.

Hoe eenzijdig Bataille Mauss leest, blijkt ook uit de in zijn *économie générale* optredende, levensfilosofisch geïnspireerde categorie van het ding en het dingmatige die ik boven reeds aanstipte. De dingen en de mens lijden, zo meent hij, als het ware onder hun verstard, onprocesmatig ding-zijn³⁰. Het offer doorbreekt deze conditie, zowel voor het geofferde, dat als ding vernietigd wordt en zo teruggegeven aan de continue, spontane, procesmatige natuur, als voor de offeraar. De laatste overwint door de transgressieve handeling en subjectieve ervaring van het offer ook de eigen monadische conditie waarvan Bataille voortdurend uitgaat, en realiseert zo gemeenschap. Mauss wijst echter, zeer terecht, op een andere dimensie van geschonken objecten. „Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige”, schrijft hij in verband met uitwisseling bij de Maori van Nieuw-Zeeland, „c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. [...] Car le *taonga*³¹ est animé du *hau*³² de sa forêt, de son terroir, de son sol [...] [Pour] le moment, il est net qu'en droit

30. Zie de volgende paragraaf.

31. *Taonga* is een bepaald type van ritueel geschenk.

32. Zoiets als de 'geest' of spirituele essentie.

maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une âme, est de l'âme''³³. Iets analoogs treedt op bij het schenken van *coppers*, heraldische koperen platen, bij gelegenheid van de potlatch. Iets vergelijkbaars treedt ook op bij de door de antropoloog Malinowski in zijn klassieke *Argonauts of the Western Pacific* voor het eerst uitvoerig beschreven *kula*-uitwisselingsnetwerken in Melanesië, die Mauss in de navolgende paragraaf aan de orde stelt. Niet voor niets luidt de veelzeggende titel van een belangrijke recente studie uit de inmiddels onafzienbare *kula*-literatuur *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*³⁴. Er is geen absolute disjunctie tussen de persoon en wat hij of zij schenkt. Door het persoonlijke karakter van het geschonkene wordt de band met de ontvanger zo krachtig.

Niet toevallig sluit de etymologie van het woord 'offer' — oorspronkelijk: offeren, aanbieden — beter aan bij het perspectief van de betrokkenen dan de interpretatie van de term 'sacrifice' welke Bataille geeft: het heilig maken in de zin van het opheffen van het ding-karakter en het aldus teruggeven van de entiteit in kwestie aan de continuïteit van het zijn. De continuïteit van een onzegbare, vervliedende, oneindige natuur is in de voorstellingswereld van de betrokkenen in het geheel niet terug te vinden. Integendeel, de sacrale 'tegenwereld' van geesten en voorouders in tribale culturen is extreem geïndividueerd en gearticuleerd, en, hoewel vaak grillig en onberekenbaar, veeleer bekend en zegbaar dan onbekend en onzegbaar.

Batailles leer van de soevereine gift gaat hieraan voorbij. Bovendien zet hij, in navolging van Mauss en de durkheimiaanse traditie, het onderscheid tussen moderne industriële samenlevingen en traditionele tribale samenlevingen, geassocieerd met dat tussen onpersoonlijke ruil en persoonlijke uitwisseling van giften, nogal scherp aan. In recente discussies wordt dit onderscheid echter gerelativeerd. Malinowski zelf benadrukte reeds de rol van het vaak op geslepen wijze zijn belangen berekenende en allerlei soorten van profijt maximaliserende individu in archaïsche samenlevingen: schen-

33. M. MAUSS, Essai sur le don, in: *Sociologie et anthropologie*, p. 160.

34. Annette WEINER, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-Giving*. Berkeley, Los Angeles & Oxford, 1992.

ken als welbewust en zo handig mogelijk aan zich verplichten³⁵. Er is, met andere woorden, duidelijk sprake van een, in termen van Bataille, 'homogene', plannende accumulatie en utilitaire aanwending van het produktie-surplus — en niet van soevereine, spontane, 'heterogene' verspilling. „The gift”, aldus Parry, en dit had direct tegen Bataille gericht kunnen zijn, „is always [...] one for which an equivalent return is expected [...] and the notion of a <pure gift> is mere ideological obfuscation which masks the supposedly non-ideological verity that nobody does anything for nothing”³⁶.

De primitieve mens blijkt toch een *homo oeconomicus*, maar in een bredere zin dan die van de klassieke economie. Hij/zij opereert met symbolisch en sociaal kapitaal in een 'beperkte' (*sensu* Bataille) economie die aspecten kent van een prestige-economie in de zin van Veblen en Bourdieu. Het punt waar het om draait, wordt kernachtig geformuleerd door Appadurai, in het voorwoord van de door hem geredigeerde bundel over de — sociale en culturele veeleer dan economische — betekenis die mensen hechten aan circulerende voorwerpen³⁷. Dat de twee uitwisselingssystemen waarom het gaat fundamenteel tegengesteld zouden zijn en elkaar over en weer geheel uit zouden sluiten, vindt hij, en vinden de overige auteurs in zijn bundel, een overdreven, karikaturale en reïficerende voorstelling van zaken. „Gifts and the spirit of reciprocity, sociability, and spontaneity in which they are typically exchanged”, stelt Appadurai met betrekking tot het door hem gewraakte gezichtspunt, „usually are starkly opposed to the profit-oriented, self-centered and calculated spirit that fires the circulation of commodities.

35. B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London, 1922, p. 176-191; ID., *Crime and Custom in Savage Society*. London, 1926.

36. J. PARRY, The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift', *Man* 21 (1986), p. 453-473, p. 455.

37. A. APPADURAI, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, 1986. Langs analoge lijnen kritiseert A. TROUWBORST — in: R. CORBEY & P. VAN DER GRIJP (red.), *Natuur en cultuur. Beschouwingen op het raakvlak van antropologie en filosofie*, liber amicorum Ton Lemaire. Baarn, 1990, p. 200-208 — Ton Lemaire's essay, De 'homo oeconomicus' tussen ruil en uitwisseling. Enkele beschouwingen rond de economische antropologie, (*Antropologische Verkenningen* 4/1985, nr. 2, p. 77-106), alsook diens De moraal van de wederkerigheid. Mauss, Lévi-Strauss en het socialisme van de Durkheimianen (in: P. VAN DER GRIJP, T. LEMAIRE & A. TROUWBORST, *Sporen in de antropologie*, liber amicorum Jan Pouwer. Nijmegen, 1987, p. 133-147).

Further, where gifts link things to persons and embed the flow of things in the flow of social relations, commodities are held to represent the drive — largely free of moral or cultural constraints — of goods for one another, a drive mediated by money and not by sociality'' ; het komt er, hiertegenin, op aan ,, to restore the cultural dimension to societies that are too often represented simply as economies writ large, and to restore the calculative dimension to societies that are too often simply portrayed as solidarity writ small '' ³⁸.

Het onderscheid tussen beide vormen van uitwisseling wordt dus sterk gerelativeerd. Eenduidige classificatie van de zo verscheiden en complexe feitelijk voorkomende ruilvormen in termen van dit onderscheid is vaak niet mogelijk. Hoewel het onderscheid heuristisch waardevol is en ons attendeert op verschillen, leidde het maar al te vaak tot een gereïficeerde, essentialistische tegenstelling waarbij even prominente overeenkomsten veronachtzaamd werden ³⁹. Twee belangrijke veronachtzaamde overeenkomsten zijn maximaliserend gedrag in traditionele samenlevingen en rituele, sociale en symbolische aspecten van uitwisseling in moderne samenlevingen. Carrier spreekt in navolging van Edward Saïds begrip 'oriëntalisme' van 'occidentalisme' als een al even stereotiep en misleidend discours over het Westen ⁴⁰. Ook de notie van een 'zuivere' gift, zonder oogmerk van winst of nut, waartoe Bataille neigt — hoewel hij, zoals we zagen, water in de wijn moet doen — lijkt samen te hangen met een stereotiep, geromantiseerd beeld van 'archaïsche' culturen en een 'occidentalistische' visie op moderne westerse samenlevingen. Tot zijn stereotype-rende, misleidende voorstelling van deze laatste behoort zeker ook een zo grote nadruk op hun totale arbeidskarakter dat hun rijkdom aan traditie, verwantschapsrelaties, feesten, ceremonieel, sacrale en profane rituelen, volksgebruiken, enz., al dan niet, meer of minder geassocieerd

38. A. APPADURAI, *The Social Life of Things*, p. 11-12. Vergelijk ook zijn bespreking van de *kula*-cyclus op p. 18 e.v.

39. Zie ook J. CARRIER, *The Gift in Theory and Practice in Melanesia: A Note on the Centrality of Gift Exchange*, *Ethnology* 31 (1992), p. 186-193.

40. J. CARRIER, *op. cit.*; vgl. A. APPADURAI, *op. cit.*, alsook R. CORBEY, *Wildheid en beschaving*. Baarn, 1989.

met christelijke religiositeit, ten onrechte nagenoeg uit het oog verdwijnt⁴¹.

Deze problematisering van het onderscheid tussen uitwisseling en ruil tornt ook aan Aristoteles' onderscheid, in het eerste boek van zijn *Politica*, tussen (moreel gebonden) economie en onbegrensde chrematistiek. Zoals Berns terecht suggereert, vertoont Aristoteles' visie op de eerste nostalgische, primitivistische trekken⁴². Langs andere lijnen — geïnspireerd door een argument van Derrida — maar convergerend met de hier gesignaleerde tendens, laat Berns zien dat een aristotelische moreel gebonden economie „altijd reeds bezoedeld, altijd reeds gechrematistiseerd” is, en dat omgekeerd de chrematistiek het morele niet behoeft uit te sluiten⁴³. Ook ten aanzien van deze analyse kan men zich afvragen of de ‘zuivere’ gift, de gift als gift, als iets dat „geen fenomenaliteit [heeft] en [...] niet ervaren [kan] worden”⁴⁴, iets dat niet kan bestaan tenzij opgenomen in de kringloop van wederkerigheid en ruil⁴⁵, een andere dan een puur *fictieve* status kan hebben.

5. NATUURFILOSOFISCHE VOORONDERSTELLINGEN

„La science économique [...] borne son objet aux opérations faites en vue d'une fin limitée, celle de l'homme économique; elle ne prend pas en considération un jeu de l'énergie qu'aucune fin particulière ne limite: le jeu de *la matière vivante en général*, prise dans le mouvement de la lumière dont elle est l'effet. A la surface du globe, pour *la matière vivante en général*, l'énergie est toujours en excès, la question est toujours posée en termes de luxe, le choix est limité au mode de dilapidation des richesses”⁴⁶.

41. Een inventarisatie van zulke aspecten van de burgerlijke cultuur geven J. FRYKMAN & O. LÖFGREN, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*. New Brunswick & London, 1990.

42. G. BERNs, Over de grens van de economie, *Tijdschrift voor Filosofie* 54 (1992), p. 7.

43. G. BERNs, *art. cit.*, p. 14, en ID., Ruilen en geven, *Wijsgerig Perspectief* 32 (1991), p. 185-186.

44. G. BERNs, Ruilen en geven, p. 186.

45. G. BERNs, Over de grens van de economie, p. 14-15. Vgl. Bennington, in G. BENNINGTON & J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Paris, 1991, p. 176 e.v., over het thema gift bij Derrida, wiens bespiegelingen over gift, uitwisseling en tegenprestatie, over vrijwilligheid en verplichting, nauw bij de problematiek van Mauss en de visie van Bataille aansluiten; zie m.b.t. Mauss ook J. DERRIDA, *Donner le temps*. 1. *La fausse monnaie*, Paris, 1991.

46. G. BATAILLE, OC VII, p. 30-31.

Bataille ontwikkelt zijn interpretatie van potlatch, offer en gift in de context van een natuurfilosofische theorie in het eerste gedeelte — de inleiding — van *La part maudite*, zijn boek van 1949, alsook, twee jaar tevoren, in het belangrijke opstel 'L'économie à la mesure de l'univers'⁴⁷. In de laatste paragraaf van zijn opstel 'La notion de dépense' uit 1933 verwees hij reeds naar een „economie van het universum”, welke bestaat in „le jeu qualitatif de la matière universelle”⁴⁸. In 1949 stelt Bataille dat de materie of de natuur doelloos is, en aan gene zijde van het denken gesitueerd moet worden. Hij spreekt van „l'accomplissement inutile et infini de l'univers”, een universum waarvan de materialiteit „sans doute, dans ses aspects proches ou lointains, n'est jamais qu'un au-delà de la pensée”; en hij voegt hieraan ter verheldering toe: „*Accomplissement* désigne ce qui s'accomplit, non ce qui est accompli. *Infini* s'oppose en même temps à la détermination limitée et à la fin assignée”⁴⁹. Hij spreekt van een „krachtenspel”, en gebruikt in dit verband begrippen, c.q. metaforen als „razen”, „stromen”, „druk”, „expansie” en „explosief”. Ook de menselijke productie en consumptie is in deze kosmische economie opgenomen, en dat dat zo is, en hoe het precies zit, moet de *économie générale* aantonen⁵⁰. In de gangbare wetenschappelijke economie, de *économie restreinte*, stelt hij, worden zulke samenhangen over het hoofd gezien.

De belangrijkste wetmatigheid in het energiespel van de natuur, aldus Bataille, is dat levende wezens meer energie ontvangen dan voor behoud en groei van het leven noodzakelijk is. De bron van deze energie is de zon, „qui dispense l'énergie — la richesse — sans contrepartie”⁵¹. Wat overschiet, het energie-overschot, kan en moet verspild worden: „La limite de la croissance atteinte, la vie, sans être en chaudière close, entre du moins en ébullition: sans exploser, son extrême exubérance s'écoule en un mouve-

47. OC VII, p. 7-16.

48. OC I, p. 319.

49. OC VII, p. 29.

50. Zo schrijft Bataille over zijn eigen onderzoek naar het heterogene in het voorwoord van *La part maudite*: „En effet l'ébullition que j'envisage, qui anime le globe, est aussi *mon* ébullition. Ainsi cet objet de ma recherche ne peut-il être distingué du sujet lui-même, mais je dois être plus précis: *du sujet à son point d'ébullition*” (OC VII, p. 20).

51. OC VII, p. 35.

ment toujours à la limite de l'explosion''⁵². Verspilling is een fundamenteel natuurlijk gegeven. Verspilling is terug te vinden in de natuur, in de geschiedenis, en in het leven van het individu. Op dit laatste niveau is seksualiteit een belangrijk voorbeeld voor Bataille⁵³. Als het goed is, dat wil zeggen als zij authentiek, spontaan leven, worden mensen, als kosmische wezens, door soevereine verspilling, door nutteloze consumptie, één met dit kosmisch gebeuren, deze natuurlijke energiecycclus. Tegen deze natuurfilosofische achtergrond moet ook Batailles interpretatie van potlatch en offer — niet nuttige, onproductieve consumptie bij uitstek — gezien worden. De houdbaarheid van deze interpretatie staat of valt met de houdbaarheid van de natuurfilosofische stellingnames waarop zij steunt.

Centrale begrippelijke distincties waarmee Bataille telkens weer, op verschillende manieren en in verschillende contexten, opereert zijn die tussen discontinuïteit en continuïteit; tussen starre, dingmatige individualiteit enerzijds en vervloeiing, versmelting anderzijds; tussen maat en beheersing enerzijds en exces en verspilling anderzijds. Daarmee staat hij, op zijn specifieke manier, in een negentiende-eeuwse traditie die wel aangeduid wordt als „Metaphysik des Irrationalen’’⁵⁴, een traditie waarin de — onttoverde, niet meer *vernünftige* — natuur wordt gethematiseerd met categorieën, metaforen en connotaties als: levend, donker, machtig, spontaan, expansief, bruisend, stromend, vervloeiend. Tot de erflaters van deze *Triebnatur* behoren Schelling, Schopenhauer en Nietzsche; andere twintigste-eeuwse erfgenamen van deze traditie zijn onder meer Henri Bergson met zijn notie van *élan vital*, Ludwig Klages en Max Scheler, ieder op zijn eigen

52. OC VII, p. 37.

53. Vergelijk Max Schelers typisch levensfilosofische visie op seksuele gemeenschap en op de dood als terugkeer naar kosmisch *Alleben*, als versmelting, continuïteit. In dit verband is het voorts interessant dat Bataille ten aanzien van ervaringen bij seksuele gemeenschap spreekt van „la petite mort”.

54. Zie H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main, 1983, p. 174 e.v., en vgl. W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen, 1984, p. 369-418. Batailles natuurfilosofie beantwoordt naadloos aan Schnädelbachs karakterisering van deze stroming: „[Hier] steht überall das *Dynamische* gegen das *Statische*, das *Lebendige* gegen das *Tote*, das *Organische* gegen das *Mechanische*, das *Konkrete* gegen das *Abstrakte* und die *Intuition*, *Anschauung*, *Erfahrung* gegen die *Abstraktion* und den 'blossen Verstand'” (*ibid.*, p. 177).

manier ⁵⁵. Ik ontleen de term „Triebnatur” aan Odo Marquards analyse van post-idealistische, tot de voorgeschiedenis van de psychoanalyse behorende natuurconcepties in de negentiende-eeuwse Duitse filosofie. Freuds — en ik voeg daaraan toe: Batailles — natuurbegrip, aldus Marquard, is „die *entzauberte* Natur; sie ist nicht mehr die harmonisch-organische Geist-Natur im Sinne von Schelling und Carus, sondern wilde [...] Wille- und Drang-Natur im Sinne Schopenhauers und Nietzsches” ⁵⁶. Als zodanig zou de natuur, het onstuimig prolifererende leven — door Bataille bepaald als „niet logische differentie” ⁵⁷, als, zou men kunnen zeggen, het „Andere der Vernunft” — zich onttrekken aan de starre, opdelende, fixerende ratio, die voor hem dan ook tot de ‘homogene’ sfeer behoort. Hier ageert hij vanuit zijn materialisme en zijn conceptie van volstrekt differente heterogeniteit tegen de verzoenende dialectische negatie van Hegels idealisme.

Deze visie op de natuur, zo kunnen we vaststellen, is thans nagenoeg verlaten; hetzelfde geldt voor de vitalistische onderzoeksprogramma’s in de levenswetenschappen waarmee zij samenhangt. De uitwerking die Bataille ervan geeft, is weinig overtuigend. In de theoretische inleiding van *La part maudite* ontwikkelt hij de kernstelling dat het levende organisme door het krachtenspel van de energie op het aardoppervlak méér energie zou krijgen dan voor behoud van het leven nodig zou zijn, om dit ‘surplus’ vervolgens te verspillen ⁵⁸. Met name die kernstelling is problematisch. Ze beantwoordt aan de overtuiging, afkomstig uit genoemde levensfilosofische traditie, dat het leven expansief is, als het ware voortdurend overstroomt, spontaan; een idee dat mede geïnspireerd is door de metaforen als de stralende,

55. Batailles belangrijkste bronnen in dezen zijn waarschijnlijk Nietzsche en Bergson.

56. O. MARQUARD, *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Köln, 1987, p. 227. Vgl. over de voorgeschiedenis van Schelers — eveneens analoge — natuurbegrip: R. CORBEY, *De mens een dier? Scheler, Plessner en de crisis van het traditionele mensbeeld*. Nijmegen, 1988, p. 105 e.v., en over Freuds natuurbegrip: ID., *Freud et le sauvage*, in: C. Blanckaert (éd.), *Des sciences contre l’homme*, II: *Au nom du Bien*. Paris, 1993, p. 83-103.

57. „[La] matière, en effet, ne peut être définie que par la *différence non logique* qui représente par rapport à l’économie de l’univers ce que le crime représente par rapport à la loi” (La notion de dépense, *OCI*, p. 319).

58. Zie paragraaf 2 van die inleiding, getiteld ‘De la nécessité de perdre sans profit l’excédent d’énergie qui ne peut servir à la croissance du système’.

leven schenkende zon en de overvloedige bron. Batailles energiebegrip is inderdaad metaforisch; een precieze definitie geeft hij nergens. Het consumeren van andere organismen, het sterven en de voortplantingsactiviteiten zouden voorbeelden zijn van verspilling van een energie-overschot. In feite staan zulke verschijnselen echter juist geheel en al binnen de energiekringloop en zijn ze biologisch gezien strikt functioneel. Bataille verzuimt — wisselijk, wellicht — zijn leer van het natuurlijke surplus te ontwikkelen in termen van relevante, elementaire fysische gegevens zoals het behoud (!) van energie en het optreden van entropie in gesloten systemen. Voorts lijkt het hem aan elementair inzicht te ontbreken in de verhouding van zonne-energie, voedselketens en stofwisselingspatronen van organismen binnen de globale energiekringloop van ons planetaire ecosysteem.

Als men de weliswaar fraaie en poëtische, maar tevens historisch zeer specifieke en nogal contingente metaforen — veeleer dan argumenten — waarmee Bataille werkt, niet accepteert, wordt zijn centrale distinctie, de grens tussen voor het voortbestaan functioneel of nuttig energieverbruik en 'verspilling' van energie, onduidelijk, en misschien zelfs zinloos. Zijn these dat de economisch actieve mensheid een levend organisme vormt⁵⁹, onderhevig aan dezelfde wetmatige surplusproductie, is vervolgens een nogal speculatieve metaforische extrapolatie van een als zodanig reeds weinig overtuigend natuurfilosofisch argument naar de sfeer van het menselijke⁶⁰.

6. TRANSGRESSIE IN EEN ONTTOVERDE WERELD

„La transgression excède sans le détruire un monde *profane*, dont elle est le complément. La société humaine n'est pas seulement le monde du travail. Simultanément — ou successivement — le monde *profane* et le monde *sacré* la composent,

59. „Si l'on envisage à la surface du globe la *totalité* de la richesse productive, les produits ne peuvent en être employés à des fins productives que dans la mesure où l'organisme vivant, qu'est l'humanité économique, peut accroître ses équipements" (OC VII, p. 30).

60. Dezelfde bezwaren zijn in te brengen tegen de enthousiaste en heldere, maar volstrekt onkritische weergave van Batailles natuurfilosofie door G. BERGFLETH, *Theorie der Verschwendung*, in: G. BATAILLE, *Das theoretische Werk*, Bd. I: *Die Aufhebung der Ökonomie*, München, 1975, p. 289-406. Ook H. MANSCHOT gaat in zijn overigens zeer gedegen essay, *Tussen zelfbehoud en verspilling*, in TEN KATE (red.), *Voorbij het zelfbehoud* (cf. n. 14), ten onrechte voorbij aan Batailles natuurfilosofische afleiding van zijn kernbegrippen en de daaraan inherente problemen.

qui en sont les deux formes complémentaires. Le monde *profane* est celui des interdits. Le monde *sacré* s'ouvre à des transgressions limitées. C'est le monde de la fête, des souverains et des dieux''⁶¹.

Georges Bataille opereert in een onttoverde wereld. De traditionele Grote Verhalen — dat van de heilsgeschiedenis, dat over Ratio en Vooruitgang — hebben de vanzelfsprekendheid verloren waarmee zij eens de westerse mens oriënteerden in de werkelijkheid, zijn plaats bepaalden in de kosmos en zijn handelen legitimeerden. Na het verlaten van de *Zaubergarten der Magie* (Max Weber) staat men met lege handen. Het grote verschil tussen enerzijds tribale culturen waarin potlatch-achtige verschijnselen vrij algemeen en offers zeer algemeen voorkomen en anderzijds de recente westerse cultuur, is precies de, als ik dat zo mag uitdrukken, 'geïmplodeerde' tegenwereld van voorouders, geesten en goden. Het was deze in verhalen gerepresenteerde mythische werkelijkheid waarbinnen de mens in de culturen die Bataille zo interesseren een vanzelfsprekende plaats had. Het was deze mythische werkelijkheid welke in potlatch- en andere rituelen plechtig herhaald, en zo gecontinueerd en vernieuwd werd. Met personages uit deze sacrale sfeer werden onder meer middels offergaven reciproke betrekkingen onderhouden; aan deze mythische werkelijkheid ontleenden mensen de onbetwiste richtlijnen voor hun handelen; deze werkelijkheid stichtte gemeenschap.

Als men na het problematisch worden van de goddelijke 'tegenwereld' nog wil vasthouden aan de gedachte van offeren, ligt het voor de hand dat wat voorheen nog een offeren *aan* was, nu gezien wordt als verspilling, als opgeven, als afzien van. Als van de twee momenten die het traditionele offer kent, namelijk geven *aan* met als keerzijde afzien *van*, het eerste problematisch wordt, treedt het tweede op de voorgrond. Het offer wordt 'pure' gift. Ik meen dat dit niet alleen bij Bataille een rol speelt, maar ook een centraal motief vormt van de hierboven aangestipte negentiende-eeuwse wending naar een metafysiek van het irrationele *Leben* waarvan hij een relatief recente representant is. De natuur, niet meer van hogerhand bestierd, wordt nu gezien als spontaan, wild, expansief, bandeloos, dionysisch. We zagen

61. G. BATAILLE, *L'érotisme*, thans in OC X, p. 70.

dat Bataille het verband tussen verspilling in de natuur en verspilling in het menselijk handelen expliciet legt. Analooq is, zonder 'groot verhaal' dat traditionele waarden formuleert en het vertrouwen daarin sterkt, het alternatief van 'doelrationeel' (nuttig, economisch, 'homogeen') handelen niet meer 'waarde-rationeel' handelen, maar pure spontaniteit.

Bataille opereert, zoals ik opmerkte, ná de implosie van transcendente tegenwerelden. Maar 'implosie', het in crisis geraken en ongeloofwaardig worden van deze representatie, is mijn term. Bataille zelf gebruikt in dit verband begrippen als uitsluiting, onderdrukking, domesticatie, secularisering, zondigverklaring, desambiguïsering, onttovering van de sacrale sfeer, die hij als de sfeer van het bodemloze, onzegbare, heilige 'heterogene' aanduidt⁶². De sacrale sfeer bestaat volgens hem in de westerse cultuur, in de moderniteit voort, maar als het ware verdrongen. Anders zou hij niet van 'transgressie' — een centrale, wellicht de centrale categorie in zijn denken — kunnen spreken.

Nu is het opmerkelijk dat, ondanks genoemde 'implosie', in de manier waarop Bataille deze transgressie — het contact maken met het onzegbare, niet discursief denkbare sacrale — conceptualiseert, bepaalde kenmerken bewaard blijven van de omgang met en verhouding tot het sacrale in tribale culturen. Tegen die achtergrond wil ik zijn leer van de transgressie in het navolgende bezien.

In 'archaische' of, beter, tribale culturen — zoals die van de Kwakiutl en de Tlingit, die in het Amazonebekken, die in Afrika ten zuiden van de Sahara, die in de tropische wouden van Nieuw Guinea of Borneo — betekenen offers en andere rituelen, argumenteerde ik, geen zelfverlies, maar zelfwording, in de zin van articulatie van de individuele, traditioneel voorgegeven identiteit. Men onderhoudt betrekkingen met een niet ondenk- en onzegbare, maar juist in details bekende, gezegde en gedachte — hoewel vaak grillige — sacrale 'tegenwereld' van de menselijke sfeer⁶³. Ook Bataille gaat het om contact met het sacrale, het heterogene, maar nu de re-

62. Cf. OC II, p. 61 e.v.

63. Zoals blijkt uit de met name de laatste tien jaar sterk opbloeiende studie van *native cosmologies* — inheemse kosmologieën. Vgl. R. SCHEFOLD, *art. cit.*

presentaties die de tegenwereld articuleerden in diskrediet geraakt zijn, betekent dat contact noodzakelijkerwijs een contact met een niet gearticuleerde sacrale sfeer. De transgressie neemt de vorm aan van pure, want niet meer door mythische voorstellingen gerichte, expressieve spontaniteit, van — als ik dat zo mag uitdrukken — een sprong in een leegte, van zich verliezen. Dat Bataille het offer onder deze omstandigheden moet conceptualiseren als een puur afzien van, een opgeven, ligt voor de hand, daar de instantie waaráán gegeven werd, weggefallen is. Zoals ik geargumenteed heb, is die conceptualisering wat betreft tribale culturen niet houdbaar; wat de situatie in een 'onttoverde' samenleving betreft, kan men zich afvragen in welke zin het begrip 'offer', gezien zijn oorspronkelijke betekenis van schenken áán — en niet, of niet *primaire*, afzien van! — hier nog zinvol is.

Batailles denken neemt op dit punt een tragische wending. Duurzame soevereiniteit is — ook dat ligt tegen deze achtergrond voor de hand — niet mogelijk; een duurzame betrekking met het sacrale kan niet meer onderhouden worden. De mens balanceert op een breukvlak; hij is verdeeld tussen twee sferen, die niet meer bemiddeld worden, in onderlinge verhouding gesteld worden, door een verhaal — of, bij Hegel, door een dialectische begripsontwikkeling. Heeft Lévi-Strauss de mythe, het verhaal, de *mise-en-intrigue* niet telkens weer geïnterpreteerd als het oplossen van een paradox, als 'discordante concordantie': het bemiddelen tussen twee conflicterende gegevens? Zonder het — altijd maar tot op zekere hoogte — verzoenende verhaal rest alleen discordantie, differentie⁶⁴. Bataille is een differentiedenker, opererend na het einde van de Grote Verhalen. Zijn mens is een verdeelde mens, behept met de „*polarité humaine*”⁶⁵.

Paradoxaal genoeg — en het is een paradox die hij tot op zekere hoogte inziet en die hem kwelt — blijft ook Batailles denken, bij al zijn wantrouwen jegens discours en discursief denken, bepaald door een *master narrative* dat meestal impliciet blijft, maar op verschillende plaatsen, met name in *Théorie de la Religion* en in *Lascaux ou la naissance de l'art*⁶⁶ duidelijk

64. Vergelijk paragraaf 9.

65. OC II, p. 167.

66. OC II, p. 281-361 (zie met name p. 289-318), resp. OC IX.

naar voren komt: het verhaal van de gelukzalige dierlijke oorsprong van de mens, van de antropogenese als instelling van verboden en verval tot *Trieb-verzicht* en arbeid, en tot de uiteindelijk tragische menselijke conditie. Het verhaal, kortom, van de mens, zijn ontstaan en zijn beschavingsgeschiedenis, het verhaal van de wording van de menselijke conditie, van de „monde humain qui, formé dans la négation de l'animalité ou de la nature, se nie lui-même et dans cette seconde négation se dépasse sans toutefois revenir à ce qu'il avait d'abord nié”⁶⁷.

7. RITUELE LIMINALITEIT

„[L]iminal *personae* [...] are at once no longer classified and not yet classified [...] [T]ransitional beings are particularly polluting, since they are neither one thing nor another; or may be both; or neither here nor there; or may be even nowhere (in terms of any recognized cultural topography), and are at the very least 'betwixt and between' all the recognized fixed points in space-time of structural classification”⁶⁸.

De positie van de naar soevereiniteit strevende mens in Batailles voorstellingswereld vertoont overeenkomsten met die van de religieuze specialist in archaïsche culturen: de sjamaan. De sjamaan is de (be)middelaar bij uitstek tussen de profane wereld van de mensen en de sacrale wereld van de (natuur)geesten. Hij monopoliseert de toegang tot dit laatste, transcendente deel van de gemeenschap. Met behulp van zijn techniek van de extase pleegt de sjamaan transgressie: hij of zij reist naar deze gevaarlijke mythische tegenwereld, om zich telkens weer van hulp te verzekeren bij de heling van zieken. Batailles tragische, naar soevereiniteit hakende mens is echter een sjamaan zonder bereisbare tegenwereld, zonder helpende of manipuleerbare geesten. De transgressie van de profane naar de sacrale sfeer is

67. *L'érotisme*, OCX, p. 86. Batailles visie op de beschavingsgeschiedenis lijkt veel op die van Freud; een systematische vergelijking is wenselijk, en nog niet voorhanden. Beide denkers opereren met een idioom van (impulsieve) wildheid en (beschaving als) beheersing, hoewel Freud het menselijk heil meer dan Bataille — of Nietzsche — zoekt in beheersing. Vgl. wat Freud betreft mijn 'Freud et le sauvage' (zie n. 56), alsook mijn bezwaren tegen Norbert Elias' freudiaanse visie op beschaving in R. CORBEY, *Wildheid en beschaving* (Baarn, 1989), hfst. 6.

68. V. TURNER, Betwixt and Between: The Liminal Period in *rites de passage*, in: ID., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca & London, 1967, p. 96-97.

hier alleen nog maar een balanceren op de rand, op zijn best een sprong in het bodemloze, in het donker⁶⁹. Het idioom beklijft echter. In een interessante passage in *La part maudite* typeert Bataille deze wereld waarin echte subjectiviteit éven tot stand kan komen — zeer romantisch — immers inderdaad nog, op veelzeggende wijze, als een wereld van onmatigheid, van waanzin, van de roes: „Le monde *intime* s'oppose au *réel* comme la *démensure* à la mesure, la folie à la raison, l'ivresse à la lucidité. [...] Le monde du sujet est la nuit: cette nuit mouvante, infiniment suspecte, qui, dans le sommeil de la raison, *engendre des monstres*”⁷⁰.

Mèt de mythische en narratieve representaties van de ultieme aard van de werkelijkheid, van de sacrale tegenwereld, werden ook de door die verhalen traditioneel geboden legitimaties voor het menselijk handelen problematisch. Een deel van het antwoord zoekt Bataille evenals Nietzsche op dit punt in de richting van de spontaniteit van het leven, in de *Unschuld des Werdens*. Door allen gedeelde traditionele waarden zorgden mede voor het voortbestaan van de gemeenschap, evenals ceremoniële of rituele gift en tegengift daarvoor zorgden, tussen mensen en eveneens tot de gemeenschap behorende geesten of goden, en tussen mensen onderling. Een visie op de gift als een puur afzien-van, ligt bij desintegratie van gemeenschap en sacrale tegenwereld waaraan geschonken wordt weliswaar voor de hand, maar wordt door Bataille ten onrechte teruggeprojecteerd op nog 'intacte' tribale culturen. Niet de gift als òpgeven, als afzien-van sticht gemeenschap, herhaal ik, maar de gift met de daaraan inherente drievoudige ver-

69. In de metafysische antropologie die Max Scheler in de jaren twintig ontwikkelde, viel dit nog geheel anders uit. Scheler — eveneens sterk door de levensfilosofie, inclusief Bergson, beïnvloed — tracht evenals Bataille het *Andere der Vernunft* te denken, maar opteert uiteindelijk voor de *Vernunft*, de *Geist* waarmee dat andere, het *Leben* uiteindelijk — wèl — verzoend wordt. De „*Stellung des Menschen im Kosmos*” wordt door hem óók bepaald als verdeeld, als tussen twee sferen in, de natuur en het geestelijke, *Drang* en *Geist*. Maar in dit verhaal is de tegenwereld waarnaar de mens haakt nog niet problematisch geworden; als geestelijk wezen pleegt de mens bij Scheler immers een heroïsche transgressie naar de sfeer van eeuwige *Wesenheiten* en waarden toe, waardoor zowel God als de mens nog tot zich kunnen komen en beider tragische conditie overwonnen wordt. Waar *Geist* niet meer oriënteert, zo geldt zoals in de vorige paragraaf bleek voor Bataille, komt de blinde en spontane *Drang* onvermijdelijk centraal te staan. Vgl. R. CORBEY, *De mens een dier?* (cf. n. 56), hfst. 3 en 5.

70. OC VII, p. 63.

plichting in de zin van Mauss: te schenken, te ontvangen, en terug te schenken.

De nogal verbijsterende lijnen waarlangs Bataille zijn visie op gemeenschap en transgressie uitwerkt, worden begrijpelijker, zo zou ik willen suggereren, tegen de achtergrond van cultureel-antropologische inzichten met betrekking tot ritueel en categoriale ambiguïteit of 'liminaliteit'. De antropoloog en volkskundige Arnold van Gennep heeft als eerste gewezen op de fasering van het ritueel. De meeste rituelen zijn overgangsrituelen⁷¹. Ze markeren en voltrekken een overgang of transgressie van de ene naar de andere status, van de ene naar de andere sfeer, b.v. van jongen naar krijger, leek naar priester. Ze zijn altijd gefaseerd. In de *rite de passage* maakt men zich eerst los uit de ene sfeer, verkeert vervolgens in een fase van liminaliteit, om vervolgens weer geïntegreerd te raken in de nieuwe sfeer. Voor ons is de 'liminele' tussenfase het meest van belang. 'Limen' betekent drempel; het is de fase waarin de initiant niet meer — bijvoorbeeld — jongen is, maar tevens nog niet volwaardig krijger. Hij is niet het ene, noch het andere, maar in zekere zin toch beide tegelijk; zijn status is onduidelijk, ambigu, limineel.

Deze ambigue status nu wordt wereldwijd tot uitdrukking gebracht — en hier zien we meteen een verband met Bataille — door omkeringen of inversies⁷². In deze periode gedragen mannelijke initianten zich bijvoorbeeld als vrouwen, of niet als mensen maar als dieren; voedsel dat normaal niet mag worden gegeten dient nu wel te worden geconsumeerd; in plaats van gekleed, is men naakt; men laat zich volledig gaan; men heeft seksuele contacten met elkaar in plaats van met de andere sekse; enz. Wat normaal verboden of taboe is, wordt nu juist wel gedaan. Fraaie voorbeelden van zulke inversies komen voor tijdens het feest bij het begin van de vasten, carnaval, waarbij allen limineel zijn — in overgang van de ene naar de andere sfeer. Carnavaleske elementen zijn in vele rituelen aanwezig. De initianten vormen onderling een intense, hechte, intieme gemeenschap. Hun

71. Een klassieke, invloedrijke uiteenzetting van dit theoretisch gezichtspunt is Victor TURNER's *Betwixt and Between: The Liminal Period in rites de passage* (art. cit.), p. 93-111.

72. Zie de inleiding en de bijdragen in B. A. BABCOCK (Ed.), *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca & London, 1978.

sociale identiteit is in deze fase onduidelijk, ambigu. De symboliek van sterven en weer geboren worden — van de oude resp. de nieuwe sociale identiteit —, speelt vaak een centrale rol, evenals de lach, de ironie, de parodie, de paradox.

Zoals bekend geschiedt bij Bataille de transgressie naar de heterogene, sacrale sfeer door het doorbreken van burgerlijke normen en taboes, en dat betekent per definitie: door omkeringen. Hij verkent de mogelijkheden, in dit opzicht, van ongebreidelde impulsiviteit, van perversiteiten, van crimineel gedrag, van obsceniteit, van geweld, van exces en roes. Het gemeenschapsideaal dat hem voor ogen staat in zijn kritiek op de burgerlijke samenleving, zijn heterologie⁷³, zijn *économie générale*, zo luidt mijn stelling, is in feite ontleend aan de liminele fase van het ritueel. Dat verklaart ook zijn idee dat de 'gemeenschap' waar hij op doelt, anders of in ieder geval in veel sterkere mate dan de sociale gemeenschap, de groep in de normale zin van het woord, tot stand komt door het doorbreken van taboes. Hij beroept zich dan ook expliciet, maar niet op de manier waarop ik het hier benader, op ritueel en feest als exemplarische heterogene activiteiten, naast onder meer erotiek, kunst en spel.

Victor Turner, die Van Genneps theorie verder uitwerkte, spreekt ten aanzien van de kernfase van de *rite de passage* van liminele 'communitas'⁷⁴. Turner benadrukt daarbij, behalve de genoemde aspecten, het onderscheid met de gewone, alledaagse wereld, alsook de enorme energie — denk aan carnaval — die hierbij vrijkomt en in het spel is. De liminele fase, stelt hij, belichaamt, vergeleken bij de structuren in de profane verhoudingen van alledag, 'tegenstructuur' — *anti-structure*. Bij het ritueel zijn zulke omkeringen, inversies, meestal tijdelijk; de tijdelijke rituele wanorde dient en bevestigt uiteindelijk de sociale orde, die altijd hersteld, en nimmer fundamenteel bedreigd wordt. Dit werpt de kritische vraag op of hetzelfde niet geldt voor heterogene gedragingen bij Bataille, wiens *communauté* alle kenmerken vertoont van Turners 'communitas'.

73. De paradoxale, want eigenlijk onmogelijke „science de ce qui est tout autre”, OC II, p. 61.

74. V. TURNER, *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, 1974, zie o.a. p. 202 e.v., p. 241 e.v.

Bataille heeft grote belangstelling voor alles wat volgens gevestigde normen niet oirbaar, onrein, laag bij de gronds, taboe, verkeerd is. In het in 1929 mede door hemzelf opgerichte periodiek *Documents* schrijft hij over de grote teen, over de anus, de vagina, over abattoirs⁷⁵. De hoofdfiguren in zijn verhalen — bijvoorbeeld in *Histoire de l'œil*, of in *Madame Edwarda*⁷⁶ — geven zich over aan extreme, veelal onsmakelijke praktijken. Huivering en weerzin versmelten met fascinatie en wellust als ze in de weer zijn met pus, braaksel, uitwerpselen, lijken, incest, kannibalisme, sadisme en prostitutie⁷⁷. Zulke gedragingen zijn echter geenszins uniek. Zuni Indianen kennen traditioneel rituele narren, *neweekwe*, die urine drinken, uitwerpselen en levende muizen eten, die kortom zo ongeveer alle taboes doorbreken die normaal gelden. Hetzelfde geldt voor de *heyoka*, hun pendant bij de Lakota Sioux, die alles omgekeerd doen. Lachen en angst zijn de overheersende reacties van de overige leden van de gemeenschap.

Het gedrag van deze rituele clowns lijkt chaotisch en onvoorspelbaar, maar beantwoordt in feite aan strikte rituele regels. Ze komen in vele traditionele culturen voor, en overal bemiddelen ze tussen het profane en het sacrale, tussen mensen en geesten⁷⁸. De grenzen tussen de rituele nar en de sjamaan, de priester, de religieuze specialist zijn vaak dan ook vloeiend. Wanneer zulke listige, clowneske middelaars tussen twee sferen in mythen voorkomen, of in het theater, spreken antropologen van *tricksters*. Rituele clowns herhalen vaak de verrichtingen van mythische tricksterfiguren, welke ze uitbeelden⁷⁹. Net als bij Bataille treden hier op de grens met de sacrale tegenwereld omkeringen op, in dit geval betreffende de sekse-rol. Ook zijn er overeenkomsten met de held als mythisch en narratief personage, die zich vaak in vreemd gebied begeeft om op avontuurlijke wijze heroïsche daden te verrichten welke aan de gemeenschap ten goede komen.

75. Zie OC I.

76. OC I resp. OC III.

77. Zie de uitvoerige opsomming in OC II, p. 433-434.

78. Een goede ingang tot de omvangrijke literatuur over rituele clowns biedt Laura MAKARIUS, *Ritual Clowns and Symbolic Behavior*, *Diogenes* 69 (1970), p. 44-73.

79. Laten we, met Nietzsche, niet vergeten dat theater uit ritueel voortgekomen is. Nog steeds zijn Javaanse acteurs evenals sjamanen vaak hermafrodit.

Mythische tricksterfiguren — zoals de Griekse god Hermes, zoals Loki bij de Germanen, zoals de spin Ture bij de Azande, Wadjunkaga⁸⁰ bij de Winnebago, de *vidûsaka* of nar uit het oud-Indische toneel, Semar uit het Wajangspel — komen wereldwijd voor. Ze hebben haast altijd menselijke en dierlijke, natuurlijke en bovennatuurlijke, goede en slechte, clownske en heroïsche trekken. Het zijn paradoxale, ambigue verschijningen, met een ongebreidelde seksuele begeerte, obsceen, absurd en grotesk, weldoeners en onruststokers, die noch tot de ene noch tot de andere sfeer behoren, of tot beide tegelijk. Als zodanig zijn het middelaars, die bemiddelen tussen mensen en goden, profaan en sacraal, bovenwereld en onderwereld, goed en kwaad, mens en dier — partijen wier betrekkingen overigens, zoals De Josselin de Jong opmerkt, vaak het karakter dragen van een potlatch-achtige uitwisseling van goederen, diensten en vijandigheden⁸¹. Het overschrijden van grenzen en doorbreken van taboes is misschien wel hun meest wezenlijke kenmerk.

De verregaande overeenkomsten met thema's bij Bataille, bij mijn weten tot op heden niet onderzocht, lopen erg in het oog. Rituele clowns en tricksters bewegen zich, zoals Bataille zelf in bizarre experimentele rituelen met zijn modernistische vrienden en geestverwanten, zoals de soevereine mens die hij tracht te denken, zoals de perverse figuren die hij neerzet in zijn fictie, op de met taboes omgeven grens van het profane en het sacrale, die zij voortdurend overschrijden. Het zijn tragikomische⁸², ambigue, liminele figuren, exemplarische belichaming van de menselijke conditie: zijn maat te kennen *en* te doorbreken, wel *en* niet met zichzelf samen te vallen, zijn traditie en het leven ernstig te nemen *en* ermee te lachen, betrokkenheid *en* distantie; zin te hebben voor het absurde en dit te leven — erra-

80. P. RADIN, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York, 1956; dit is een klassieke monografie over het verschijnsel trickster. Vgl. ook R. PELTON, *The Trickster in West Africa. A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*. Los Angeles, 1980.

81. J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG, De oorsprong der goddelijke bedriegers, *Mededelingen der Kon. Nederlandse Akademie voor Wetenschappen* 68, 1929, serie B, p. 28.

82. Th. C. W. OUDEMANS & A. LARDINOIS, *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone* (Leiden, 1987), benadrukken daarentegen de tragische (*sic*) ambiguïteit van de mens. Vgl. ook de categorieën 'excentriciteit' en 'breuk' in Helmuth Plessners filosofische antropologie.

tisch en nomadisch. Het zijn bij uitstek reflexieve figuren, in ironie en parodie spelend met de paradox van het menselijk bestaan. Als zodanig getuigen zij van de metafysische betekenis en diepgang van tribale culturen.

Daarvan getuigt ook de 'jacht op de peyote', een ritueel van Mexicaanse Huichol Indianen. Onder leiding van een sjamaan trekken deze jaarlijks naar een heilig gebied, een hooggelegen woestijn, ooit bewoond door de Eerste Mensen. In dit paradijselijk *illud tempus*, zo melden hun oorsprongsmythen, is alles één, een kosmische totaliteit zonder de barrières en grenzen die de wereld van gewone stervelingen kenmerken. Hier, schrijft de Huichol-etnografe Myerhoff, „separations are obliterated — between sexes, between leader and led, young and old, animals and man, plants and animals, and man and the deities. The social order and the natural and supernatural realms are rejoined into their original state of seamless continuity”⁸³. Aan deze primordiale heilige wereld hebben de Huichol kortstondig deel. Omkeringen van de dagelijkse gang van zaken maken transgressie van het profane naar het sacrale mogelijk. Er ontstaat een rituele 'communitas' in de zin van Turner⁸⁴. In zulke culturen, stelt Myerhoff met Mircea Eliade, is mystieke extase net als bij heiligen of christelijke theologen een terugkeer naar het Paradijs, een herstel van de oorspronkelijke conditie van de mensheid door het overwinnen van tijd en geschiedenis. Ook hier vallen sterke overeenkomsten met Bataille op. Diens opvatting over de menswording, voorts, komt sterk overeen met mythische visies: op de paradijselijke toestand volgde „an irreversible and cataclysmic sundering [...] and instead of wholeness there was separation, the separation that was Creation. Henceforth, the human organism was no longer indistinguishable from the cosmos. The primordial splitting left mankind as we know it now, forever haunted by remembrance of and attraction for an original condition of wholeness”⁸⁵.

Daarnaast mogen we de verschillen niet uit het oog verliezen. Bij Bataille is het individu op zichzelf en zijn *expérience intérieure* teruggevallen. Er

83. B. G. MYERHOFF, in: B. A. BABCOCK (Ed.), *The Reversible World* (cf. n. 72), p. 226.

84. Zie boven.

85. *Ibidem*, p. 234. Vergelijk wat aan het einde van de voorgaande paragraaf werd gesteld over de menswording bij Bataille.

vindt geen rituele mime van mythische verhoudingen meer plaats, en wat nu naar voren treedt is spontaniteit en spel.

8. DENKEN MET LICHAAMSGRENZEN

„Grotesque realism images the human body as multiple, bulging, over- or under-sized, protuberant and incomplete. The openings and orifices of this carnival body are emphasized, not its closure and finish. It is an image of impure corporeal bulk with its orifices (mouth, flared nostrils, anus) yawning wide and its lower regions (belly, legs, feet, buttocks and genitals) given priority over its upper regions (head, 'spirit', reason)''⁸⁶.

Ik wil nu mijn cultureel-antropologische kanttekeningen bij Batailles leer van de transgressie naar de sfeer van het 'heterogene' sacrale afronden door te laten zien dat liminaliteit daarin nog op een derde manier bepalend is. Ten eerste liet ik zien hoe zijn begrip van gemeenschap te maken heeft met de liminele 'communitas' die kenmerkend is voor de middenfase van de *rite de passage*. Ten tweede heb ik gewezen op bepaalde overeenkomsten met de sjamaan, de rituele clown en de mythische trickster als liminele middelaars tussen het profane en het sacrale in traditionele culturen. Ten derde wil ik nu wat dieper ingaan op een culturele logica van lichaamsgrenzen waarmee Bataille opereert, en wel aan de hand van twee perspectieven: de symbolische antropologie van Mary Douglas en anderen, en Mikhail Bakhtins notie van carnavalesk verzet.

Zoals in tal van teksten duidelijk wordt, draait Bataille, in het voetspoor van onder anderen Nietzsche, de hiërarchische verhouding die het traditionele westerse mensbeeld beheerst om. Waar voorheen het primaat werd gelegd bij de rede, het geestelijke, het metafysische, bij hoofd en hart, komt het primaat nu te liggen bij het lichaam en zijn driften, bij het materiële, bij onderbuik en voet⁸⁷. Het driftmatige, wilde, lage, dionysische lichaam wordt rebels en subversief ingezet tegen alles wat in het burgerlijke denken gevierd wordt. Inversie en 'subversie', subversieve uitingen, liggen dicht bij

86. P. STALLYBRASS & A. WHITE, *The Politics and Poetics of Transgression*. London, 1986, p. 9.

87. Zie bijvoorbeeld zijn essay 'Le gros orteil' in *Documents* 6, november 1929, thans in OC I, p. 200-204.

elkaar: inversie is een subversieve strategie. En ook als modernist of avant-gardist heeft Bataille subversieve bedoelingen ten aanzien van de gevestigde middenklasse, haar 'homogene' leefwijze, haar beperkte, utilitaire economie, christelijke godsdienst, burgerlijke moraal en realistisch artistiek idioom.

De Britse antropologe Mary Douglas heeft er in haar klassieke studie *Purity and Danger* op gewezen dat wat fysiek marginaal of limineel is, symbolisch juist centraal staat⁸⁸. 'Fysiek marginaal' is hier letterlijk bedoeld. Het gaat om wat tot de grens, de marge, de limen van het lichaam behoort, ambigu is, *betwixt and between* lichaam en niet-lichaam: transpiratievocht, oorsmeer, neusslijm, braaksel, faecaliën, urine, menstruatiebloed, afgeknipte haren of nagels, enz. Niet alleen bij Zuni narren, maar in talloze rituelen wereldwijd spelen zulke niet alleen ervaringsmatig 'vieze', maar ook cultureel als onrein geldende zaken een centrale symbolische rol. Ze vormen een substantieel element van de 'liminele' middenfase van de *rite de passage*. In elke cultuur geldt als 'beschaafd' slechts wie met zulke zaken beheerst weet om te gaan. Wat fysiek marginaal is, wat de lichaamsgrenzen overschrijdt, en daarom cultureel onrein is, is symbolisch centraal: het is geschikt om mee te denken, om betekenissen mee uit te drukken, niet in de laatste plaats met betrekking tot de samenleving en haar morele grenzen⁸⁹.

De urine drinkende en uitwerpselen etende Hopi narren opereren met een culturele logica van lichaamsmarges; carnavalesk gedrag opereert met een culturele logica van lichaamsmarges, zoals Bakhtin benadrukt met zijn notie van het 'groteske' — windende, boerende, zich ontlastende — lichaam en zijn notie van carnavalesk verzet; en ook Bataille opereert met zo'n culturele logica van lichaamsmarges⁹⁰. De marge van het lichaam beantwoordt in zijn denken aan de marge van de homogene burgerlijke samenleving, waar de heterogene gemeenschap vorm krijgt. Niet toevallig gelden beroepen die met lichamelijks te maken hebben — doodgraver, vil-

88. M. DOUGLAS, *Purity and Danger*. London, 1966.

89. Vgl. Th. C. W. OUDEMANS & A. LARDINOIS, *op. cit.* (cf. n. 82), p. 49 e.v., en hun kritiek, p. 216 e.v., op P. Ricœur in deze context belangwekkende essay 'La symbolique du mal', in P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*. II: *Finitude et culpabilité*. Paris, 1960.

90. De Kwakiutl bijvoorbeeld duidden hun etnograaf Franz Boas aan als 'the fart' — de wind.

der, prostituée — in veel culturen als infaam, als 'uitschot', en niet toevallig spelen in Batailles fictie prostituées een centrale rol. In *Le mort* verschijnt God als vagina en als varken, in *L'anus solaire* als anus⁹¹. Voortdurend is Bataille in de weer met grenzen en hun overschrijding: de grenzen van het lichaam, de grenzen van de burgerlijke samenleving, de grenzen van moreel gedrag. Zijn notie van het heterogene betreft precies wat in de burgerlijke samenleving en cultuur op fysiek vlak, op sociaal vlak en op moreel vlak uitgesloten wordt als onrein. Paradoxaal genoeg situeert zijn 'skatologische' hagiologie of eschatologie juist in deze sfeer het onuitsprekelijke, mystieke sacrale⁹².

Een fundamenteel idioom van carnavalesk verzet is volgens Mikhail Bakhtin, in zijn studie over Rabelais en het carnaval⁹³, en volgens Stallybrass en White, in navolging van hem, in hun grensverleggende studie over transgressie, het 'groteske realisme': het fysieke lichaam, grotesk, corpulent, vulgair en obscene, wordt gebruikt om kosmos en samenleving te representeren, en om via provocatieve parodie, omkering en transgressie de wereld, stijl, moraal van de burger aan de kaak te stellen. Het groteske realisme, aldus Stallybrass en White in het boven deze paragraaf geplaatste citaat, zet het menselijk lichaam neer als opbollend en uitpuilend, te groot of te klein, met gapende lichaamsopeningen, en nadruk op de traditioneel als 'lager' beschouwde lichaamsdelen. Het verzet richt zich ook tegen het classicistisch burgerlijke schoonheidsideaal, en de burgerlijke regulering en disciplineren van het lichaam en zijn driften door staat, religie en moraal, in opvoeding, scholen, instellingen en inrichtingen. Het idioom van dit verzet is ontleend aan wat in de burgerlijke cultuur uitgesloten en onderdrukt wordt als onrein, onoirbaar, laag bij de grond.

Het kost weinig moeite hiervan bij Bataille talloze voorbeelden te vinden. Hij speelt het 'lage' lichaam uit tegen de 'hoge' geest van de traditie, die met zijn geïmplodeerde — mythische, filosofische, narratieve⁹⁴ — legiti-

91. Thans in OC IV resp. OC I.

92. Vgl. Batailles terminologische bespiegelingen in OC II, p. 61-62.

93. M. BAKHTIN, *Rabelais and his World*. Vert. door H. Iswolsky. Cambridge, Mass., 1968.

94. Dit is een welbewuste, wellicht ietwat provocatieve nevenschikking. Vgl. F. ANKERSMIT (red.), *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*. Kampen, 1990, en mijn bespreking van die bundel in het *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 83 (1991), p. 309-311.

matie zijn geloofwaardigheid en zijn zin verloren heeft. Bij Bataille is het lichaam — met de naam van een door hem in 1936 opgericht tijdschrift en in 1937 gesticht 'geheim genootschap' — *Acéphale*, zonder hoofd; het de faceert en braakt, het is rebels, wellustig, dierlijk en dionysisch. Een van de interessantste aanknopingspunten wat dit betreft is wellicht een vergelijking van de rol van de — bevrijdende, spontane, subversieve — lach bij Bataille en bij Bakhtin. „[Il] est certain'', stelt Bataille, „qu'à partir du moment où je me suis posé la possibilité de descendre aussi loin que possible dans le domaine du rire, j'ai ressenti, comme premier effet, tout ce que le dogme m'apportait comme emporté dans une espèce de marée diffluviale qui le décomposait. J'ai senti qu'après tout il m'était tout à fait possible à ce moment-là, de maintenir en moi toutes mes croyances et toutes les conduites qui s'y liaient, mais que la marée du rire que je subissais faisait de ces croyances un jeu, un jeu auquel je pouvais continuer à croire, mais qui était dépassé par le mouvement du jeu qui m'était donné dans le rire''⁹⁵.

Kortom, de noties van het marginale/liminele (Douglas) en het carnavaleske (Bakhtin) bieden een belangwekkend perspectief op Batailles cultuurkritische heterologie. Een van de kritische vragen die zich vanuit eerst genoemde perspectief aandienen, betreft Batailles visie op de menswording zoals onder meer neergelegd in *Théorie de la religion* en in *L'érotisme*⁹⁶. Dood, seksualiteit, menstruatie en geboorte zouden de mens met ontzetting, afkeer en schaamte met betrekking tot de natuur en zijn lichaam vervuld hebben, en zo fundamenteel van de natuur vervreemd en op zichzelf teruggeworpen hebben. Het in deze paragraaf uiteengezette gezichtspunt suggereert echter dat die ontzetting en vervreemding niet zozeer de natuur en het lichaam als zodanig betreffen, maar veeleer de bij de omgang daarmee optredende grenzen — met name die tussen natuurlijke en 'culturele' aspecten van het menselijk bestaan — en grensoverschrijdingen. He-

95. OC VIII, p. 222. Ook Bergsons essay *Le rire*, dat Bataille al vroeg las, is hierbij van belang. Vgl. tevens J. DERRIDA, *L'écriture et la différence* (cf. n. 27) over de rol van de 'soevereine' lach in Batailles kritiek op Hegels dialectiek van heer en knecht.

96. OC VII resp. OC VIII.

roept daarom de vraag op of het bij 'het' heterogene niet gaat om een onhoudbare ontologisering van wat in feite bepaalde momenten van de culturele ervaring zijn.

9. CONCLUSIES

„Que j'enseigne est une ivresse, ce n'est pas une philosophie”⁹⁷.

Tot besluit nu. In voorgaande cultureel-antropologisch georiënteerde en geïnspireerde lezing van Batailles werk heb ik eerst een aantal kritische kanttekeningen geplaatst bij zijn interpretatie van potlatch, offer en gift, en, aansluitend daarbij, bij de natuurfilosofische vooronderstellingen van deze interpretatie. Vervolgens heb ik laten zien hoe de 'heterologische' en scatologische kritiek van deze gnostisch geïnspireerde, anti-moderne, modernistische en avant-la-lettre postmoderne⁹⁸ denker op de westerse, burgerlijke cultuur in belangrijke opzichten, naar ik meen goeddeels onbedoeld, overeenkomt met de omgang met de sacrale tegenwereld in traditionele, 'archaïsche' culturen.

Lichaam, tekst en samenleving; het lichaam als tekst, metafoor of symbool; de samenleving als lichaam; de grenzen van het lichaam en de marges van tekst en samenleving; categoriale grenzen, en overschrijding van grenzen; de onderlinge vervlechting van uitstoting, uitsluiting, onderdrukking in lichaam, tekst en samenleving — zulke thema's zijn op vaak vrij analoge wijze aanwezig bij onder anderen J. Derrida, M. Foucault, R. Girard, als ook, veel eerder al, bij M. Bakhtin. Wat betreft Batailles etnografisch geïnspireerde cultuurkritiek heb ik in deze bijdrage een aantal van zulke verbanden zichtbaar gemaakt. Wat deze overige denkers betreft, hoop ik de zinvolheid en de heuristische kracht van de hier gepresenteerde benadering en de wenselijkheid van nader onderzoek langs de hier uitgezette lijnen te hebben aangetoond⁹⁹.

97. OC V, p. 218.

98. Deze trits is verdedigbaar aan de hand van een aantal teksten van Bataille en desbetreffende secundaire literatuur.

99. Een even originele als diepzinnige toepassing van inzichten uit de Britse symbolische antropologie is Oudemans en Lardinois' reeds genoemde studie (cf. n. 82) over tragische ambiguïteit als

De meest fundamentele en meest precare kwestie die in het voorgaande op verschillende manieren aan de orde was, is de houdbaarheid van Batailles idee van het heterogene, met zijn typische vervlechting van betekenismomenten: het primitieve, het archaïsche, het exotische, het erotische. Zijn gebruik van etnografisch materiaal in zijn *hétérologie* bleek aanvechtbaar, en zijn natuurfilosofische afleiding van centrale categorieën van zijn heterologische *économie générale* al evenzo. Zijn duiding van cruciale menselijke ervaringen met betrekking tot dood, seksualiteit en lichamelijkeheid in termen van omgang met het heterogene, zo zagen we voorts, gaat voorbij aan de doorslaggevende betekenis van categoriale grenzen.

Bataille denkt ná de implosie van de Grote Verhalen, van de narratieve syntagma's die, in tribale culturen evenzeer als in de Europese traditie, bemiddelden tussen moeilijk met elkaar te rijmen — in Lévi-Strauss' termen 'paradigmatische' — gegevens als goed en slecht, leven en dood, behoud en verspilling, profaan en sacraal, en een zekere, voorlopige, betrekkelijke verzoening tussen zulke paradoxale gegevens tot stand brachten¹⁰⁰. Waar de bemiddelende verhalen wegvallen, blijven de tot dan toe tot op zekere hoogte verzoende paradoxale instanties onbemiddeld naast elkaar staan. Deze situatie van differentie, breuk, tragiek, paradox wordt verwoord door Batailles differentietendenken, dat vooral tegen Hegels dialectische — ik spreek liever van narratieve — incorporatie in, het niet recupereerbaar zijn van het heterogene „Andere der Vernunft” poneert, maar tegelijk, gaandeweg, paradoxaal genoeg, opnieuw een — zekere — bemiddeling bewerkstelligt¹⁰¹. Hegel, zo stelt Bataille zich voor, „touche à l'extrême. Il était jeune encore et crut devenir fou [...] Pour finir, Hegel arriva à la satisfaction,

thema van de Griekse tragedie, als thema van — of, beter: probleem voor — de westerse filosofie, en als menselijke conditie.

100. *Sic*, en *contra* Oudemans & Lardinois, *op. cit.*, p. 23, die de betekenis van dit universele, en niet, zoals zij stellen, „typisch Europese” moment van — weliswaar immer betrekkelijke — *Ausgleich* onderschatten.

101. Zie voor een uitwerking van dit idee van 'narratieve bemiddeling': R. CORBEY, *De mens een dier?* (n. 56), p. 150 e.v.; ID., *Wildheid en beschaving* (n. 40), p. 82 e.v.; ID., art. Freud et le sauvage (n. 56). Vgl. ook Gerd BRAND, *Welt, Geschichte, Mythos und Politik*. Berlin/New York, 1978, m.n. hoofdst. IV-VIII, en OUDEMANS & LARDINOIS, *op. cit.*, met name p. 22 e.v.

tourne le dos à l'extrême. La supplication est morte en lui''¹⁰². Men kan Batailles denken zien als een consequente weigering deze keus met Hegel mee te voltrekken; als een consequent streven om breuk en differentie, hoe verscheurend ook, onder ogen te blijven zien, en niet middels syntagma of dialectiek te verzoenen; als een poging door Hegel heen en aan hem voorbij rekenschap te geven van een radicalere negativiteit. Batailles laatste woord is zelfverlies, niet zelfbewustzijn; *non-savoir*, en niet *savoir*. De kwestie in hoeverre Hegels bewonderenswaardig consequente dialectische begripsontwikkeling meer te maken heeft met narratieve *constraints* dan met de *Denkzwang* waarop hij zich beroept — in hoeverre hij een groot verteller is, maar een die werkt met de meest abstracte categorieën, niet met de *logique du concret* (Lévi-Strauss) die de mythe kenmerkt — moet hier overigens in het midden blijven. Een antwoord op die vraag vooronderstelt, zo meen ik, een kritiek van de narratieve rede, een bezinning op haar gronden en grenzen, welke behoort tot de prolegomena van iedere metafysica.

De vraag is nu of met het wegvallen van de ondersteunende verhalen niet ook de daarin gepresenteerde en bemiddelde paradoxale instanties, thans geïsoleerd en onbemiddeld, hun geloofwaardigheid verloren hebben. De historische ontwikkeling zou volgens Bataille bestaan in steeds verder gaande domesticatie, uitsluiting, onderdrukking, secularisering, 'zondig'-verklaring, desambiguïsering van het 'heterogene'. Dit suggereert dat dit 'heterogene' er nog steeds is, zij het ook verdrongen. Gaat het hier wel of niet, zo dienen we ons af te vragen, om een mystificatie, een lege constructie, een niet houdbare ontologisering?¹⁰³ Waarom ik twijfels heb ten aanzien van Batailles notie van heterogeniteit als centrale antropologische categorie heb ik in het voorgaande uiteengezet. In welke richting ik, ten positieve, een alternatief perspectief zoek dat beter rekenschap kan geven van de culturele gegevens welke Bataille — terecht — zo belangrijk vindt, moge inmiddels ook duidelijk zijn: categoriale ambiguïteit.

102. *L'expérience intérieure*, OC V, p. 160.

103. Vgl. echter H. OOSTERLING, in: I. VAN DER BURG & D. MEIJERS (ed.), *Bataille. Kunst, geweld en erotiek als grenservaringen* (n. 14), m.n. p. 138-142, die Bataille verdedigt tegen een analoge kritiek van J. Habermas.

Mijn analyse behoeft, zo meen ik, niet per se af te doen aan de — na de implosie van de Grote Verhalen zo actuele — ‘negatieve’, mystieke inzet en strekking van Batailles heterologie, van zijn denken over economie, cultuur en kunst, draaiend om het ‘sacrale’ in een onttoverde wereld. Wel kunnen we ons, gezien de voorgaande overwegingen, afvragen: enerzijds hoe solide vooronderstellingen en uitwerking van zijn project op een aantal punten zijn, met name waar hij zich beroept op archaïsche culturen; en anderzijds of zo’n beroep op archaïsche culturen wel actueel en toepasbaar is, gegeven de huidige situatie van de westerse mens die inmiddels leeft in een goeddeels gesecculariseerde, onttoverde wereld.

Ik geef toe dat voorgaande kanttekeningen bij Bataille, hoe kritisch ook, hen die met hem — en, op dit punt, Derrida — onder meer de paradoxale ‘zuivere’ gift willen denken, de wapenen niet geheel uit handen slaan. Er blijft immers een moment van sprong, basisintuïtie, van keuze voor een bepaald perspectief. Wel ben ik zelf, op grond van het voorgaande, minder snel bereid die keuze mee te voltrekken ¹⁰⁴.

SUMMARY: *Gift and Transgression. Some Observations to Georges Bataille*

In his critique of modern western culture and economy, Georges Bataille time and again uses ethnographical data and theoretical points of view from French ethnology of the time, especially Marcel Mauss’s *Essai sur le don*. The present article analyzes and criticizes Bataille’s—as it turns out rather one-sided and biased—use of that important, still highly topical text in the context of his interpretations of the potlatch (Sections 1 and 2), sacrifice (Section 3), and the gift as such (Section 4), with reference to current issues in ethnology. It is shown how these interpretations draw upon the implausible metaphors of a vitalistic cosmology (Section 5). At the same time, Bataille’s idea of a pure gift was a quite obvious response to a disenchanted world, and paradoxically presupposes a new master narrative (Section 6). Many at first sight bizarre and extreme ideas and practices in his writings become comprehensible when we compare these to such transgressive phenomena (all ‘liminal’ in the sense of V. van Gennep, M. Douglas and V. Turner) in tribal societies as shamans, ritual clowns, mythical tricksters and rites of passage—symptomatic of the paradoxical, ambiguous human predicament (Section 7). This line of approach also throws more light upon a crucial cultural logic of body openings and body margins in the works of Bataille and several other authors (Sections 8 and 9).

104. Het aan deze tekst ten grondslag liggende onderzoek werd deels mogelijk gemaakt door een onderzoekersbeurs aan de Smithsonian Institution, Washington DC, V.S., jan-febr. 1992. Eerdere versies van deze tekst stonden in april 1992 ter discussie op het symposium ‘Bataille en de kunst’, Internationale School voor Wijsbegeerte, Leusden (Ned.), en in april 1993 in de onderzoeksgroep Ethiek-Politiek-Economie II, o.l.v. prof. G. Berns, Kath. Universiteit Brabant. Ik dank de bij beide gelegenheden bij de discussie betrokkenen, alsook Jos Bazelmans (Leiden) en Ton Lemaire (St. Astier, F.) voor hun commentaren.