

GEORGES BATAILLE OG DET HELLIGE

- en introduktion til heterologien

"Begrebet *fremmedlegeme* (heterogent legeme) tillader os at markere den elementære *subjektive* identitet mellem ekskrementerne (sperm, menstruationsblod, urin, fækalier) og alt det, der er blevet betragtet som helligt, guddommeligt eller vidunderligt et halvt opløst kadaver flakkende om ved nattetide i et selvlysende ligklæde kan sættes som denne enheds emblem."

Georges Bataille¹

Georges Bataille (1897-1962)

De ti bind, der udgør Georges Batailles samlede værker², vejer meget, både i bogstavelig og i overført betydning. Michel Foucault indleder således det første bind, der udkom i 1970, med følgende konstatering: "Man ved det i dag: Bataille er en af sit århundredes betydeligste skribenter Vi skylder Bataille meget i øjeblikket, men ... Betydningen af hans værk vil tage til." Dette "vi" dækker over en lang række af de navne, der har indtaget en fremskudt position i fransk tænkning gennem de sidste tyve år, og som fra forskellige angrebsvinkler har bidraget med analyser af og teorier om *betydningsproduktionen*. Foruden Foucault selv med hans diskursanalyser skal jeg blot nævne navne som Jacques Derrida, Roland Barthes, Julia Kristeva, Philippe Sollers (det centrale tidsskrift *Tel Quel's* berygtede hovedredaktør) og endelig, fra de senere år, Jean Baudrillard, som med sine bøger om den symbolske udveksling gennemskriver en række problemstillinger direkte overtaget fra Bataille, men leverer dem i en lettere moderniseret version - hvad der åbenbart sælger bedre.

Bataille var imidlertid en indflydelsesrig skikkelse allerede i mellemkrigstidens litterære og kulturelle debat. Fra slutningen af tyverne og op gennem trediverne udfolder han, sideløbende med sit arbejde som bibliotekar ved Bibliotheque nationale i Paris, et ret omfangsrigt forfatterskab i en række tidsskrifter, hvoraf han selv redigerer flere. Karakteristisk nok har han kontakt

med begge de dominerende strømninger i tiden: den surrealistiske og den sociologiske (marxistiske) - uden rigtig at høre hjemme i nogen af dem. Hans fjendskab med André Breton er således foreviget i dennes manifest; og den "hellige" sociologi (heterologi), han forsøger at grundlægge sammen med bl.a. Roger Caillois (*L'Homme et le Sacré*), fører også til uoverensstemmelser mellem Bataille og de andre, som er mere optaget af det aktuelle: krigen.

Under krigen, hvor Bataille indleder et livsvarigt venskab med den kendte litteraturteoretiker og forfatter Maurice Blanchot (*L'espace littéraire*), men ellers er ret isoleret, skriver han sin *indre erfaring* i den ateologiske trilogi, som udgør hans første hovedværk: *L'Expérience interieure*, *Le Coupable*, *Sur Nietzsche*; alene det første bind (oversat til dansk) gør Sartre så ophidset, at han må bruge en 50 siders artikel med titlen "En ny mystik" på at fordrive galskaben - resterne overlades til psykoanalytikerne.

Med grundlæggelsen af det indflydelsesrige tidsskrift *Critique* i 1946 markeres starten på den tredje periode, hvor det teoretiske hovedværk udformes. I 1949 kommer *La part maudite*, i 1955 *Lascaux, ou la Naissance de l'art*, og i 1957 kulminerer anstrengelserne med udgivelsen af *L'Erotisme* og *La Littérature et le mal*. Det er især denne afdeling af forfatterskabet, som denne artikel vil give et indblik i.

Fordelt over alle tre perioder og delvis under pseudonym skriver Bataille et litterært forfatterskab af pornografisk karakter, som må anses for et hovedværk i sig selv. Berømt er især *Histoire de l'oeil*, hvis første version udkom i 1928.

Filosof, mystiker, sociolog, pornograf eller hvad? Det kan være vanskeligt at finde et passende prædikat til en skribent, der spænder over Batailles register: som med den ene hånd skriver teologiske afhandlinger, med den anden skarpsindige økonomiske og politiske analyser og med en tredje perverse fortællinger. Hvad værre er: stilarterne holdes ikke ude fra hinanden; fortællingerne bliver teologiske og teoretiske, teologien erotisk, og de videnskabelige analyser udvikler sig til fiktioner; men denne umiddelbare forvirring udtrykker et bevidst og centralt træk ved hans position.

Et separat spørgsmål i dette værk omfatter altid spørgsmålet i sin *helhed* ... intet har fængslet mig mere end muligheden for i et *generelt perspektiv* at genfinde det billede, som min første ungdom var besat af: *Guds billede*.³ Dette *generelle* perspektiv indebærer bl.a., at økonomi, æstetik, religion og erotik ikke er ganske uden berøring med hinanden - og i den fremstilling, der skal omfatte denne sammenhæng, er fiktion og videnskab heller ikke skarpt adskilte domæner.

Som afgørende *filosofiske* forudsætninger for Bataille kan der peges på Hegel og Nietzsche: *systemets* og *overskridelsens* tænker forenet i én og samme person. I det *sociologiske* aspekt er det Marcel Mauss, der henvises til, og i det *erotologiske* er det Sades fiktioner. Afslutningsvis kan der være grund til at lade Bataille understrege: "denne erfaring har sin egen *disciplin*. Denne disciplin adskiller sig først og fremmest fra enhver ordrig apologi for erotismen."⁴

Døden i grotten

Den trappe, der i Vézeredalen i Sydfrankrig fører ned i den berømte *Lascaux*-grotte med de mirakuløst bevarede forhistoriske billeder, kan fungere som en indgang til Batailles univers. I dette underjordiske galleri, som først i 1940 dukkede frem af årtusinders glemsel, styrer vi direkte mod det mest utilgængelige og hemmelige sted: *brønden*. En jernstige af nyere dato letter nedstigningen til en lille platform, der halvvejs nede i afgrunden gør det muligt at stå ansigt til ansigt med den dramatiske scene, der i *sorte* streger figurerer på den lodrette klippevæg. En nøgen mandsfigur med fugleansigt, udbredte arme, åbne hænder - og erigeret køn - er halvvejs styrtet omkuld foran en rasende bison: hårene rejser sig ekspressionistisk på dens nakke og ryg, halen står lige i vejret, og indvoldene vælter ud af en opflænset bug.

Nedstigningen i grotten har nået sit mål. Brønden med den kryptiske figuration af dyrets og menneskedyrets dødskamp, bataljens sted, er en perfekt materialisering af det "sted", som Bataille udforsker lidenskabeligt, ikke blot i sin bog om *Lascaux*⁵, men i sine samlede værker: "den afgrund, som *erotismen* og *døden* har åbnet i os" - *overskridelsens sted*.⁶



Tegnet efter André Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'Art Occidental*, Paris 1965, planche 74, af Poul Nørbo.

Den følgende skitsering af hovedpunkterne i Batailles spredte kommentarer⁷ til "brønden" fører således direkte ind i forfatterens brændpunkt, dets generelle problematik, og karakteriserer Batailles særlige analytik. Kommentarens bidrag til udforskningen af den forhistoriske billedkunst er i denne forbindelse af mindre betydning.

Det, der i almindelighed har gjort "brønden" berømt og afkrævet talrige tolkninger, er, at figurerne (fuglemanden og bisonen) ikke blot er malet ved siden af hinanden, men forbundet i en virkelig scene, en rudimentær *fortælling*, et *drama*. Over for de traditionelle anekdotisk-realistiske⁸ eller magiske tolkninger, som er fælles om at reducere billedet til en *henvisning* til noget andet, en fortidig realitet (jagtanekdote) eller en fremtidig imaginær nytteeffekt, insisterer Bataille på billedets *religiøse* (og æstetiske)

økonomi: dets strukturering af en "indre" erfaring, som finder sted *her og nu* i figurationens (og læsningens) hellige øjeblik, en erfaring af begærets *religiøse* tvetydighed - *overskridelsens erfaring*.

Bataille fremhæver, at billedet undtagelsesvis fremstiller et dyr, som *dør*, og forbundet dermed et menneskes død. Det er denne forbindelses karakter, der er analysens springende punkt. Dyrets død henviser umiddelbart til mandsfiguren i kraft af de pile, der sidder i dyrets bug, og det kastevåben (forsynet med fuglefigur), der er aftegnet under manden. Derimod er der ikke umiddelbart noget tegn på, at manden er såret, at hans fald i døden er forårsaget af dyret. For en realistisk læsning fremtræder mandens død således i et gådefuldt, kryptisk skær. Batailles analyse fokuserer imidlertid netop ikke på scenens og forbindelsens reelle, tilfældige og uheldige karakter, men på forbindelsens obligatoriske, rituelle og *religiøse* betydning. Billedets tema bestemmes som: *drabet og udsoningen*. Manden er *skyldig* i dyrets voldelige død og betaler obligatorisk med sin egen. Drabet er iscenesat som en forbrydelse, en *overskridelse* af et socielt *forbud*, der straffes med døden.

Det fugleansigt, som manden og hans våben er udstyret med, får herigennem en særlig betydning: gennem hengivelsen til volden og døden forlader manden den menneskelige verden, bliver *dyrisk* og *suveræn* (erektionen) som den ophidsede bison, der totalt dominerer billedet. Den modsætning mellem mennesket og dyret, mellem forbudet og overskridelsen, som billedet på et niveau opererer med, er således aftegnet som en *modsigelse* i den *hybride figur*, der i én og samme bevægelse *overskrider og anerkender* forbudet i billedets - *hellige verden*.

Denne tvetydige bevægelse, der afsætter *modsigelsens erfaring*, udgør ifølge Bataille en *generel rytme*, som skanderer *religionens, kunstens* og *erotismens* dramatisering af kønnet og døden, "steder", som dermed i al deres kryptiske "indadvendthed" tager direkte del i det sociale liv, begribes som en betydningsfuld part - "den forbandede part" - i en *generel økonomi*.

Den generelle økonomi (Den forbandede part)

Le part maudite (Den forbandede part) fra 1949 præsenteres som en bog om økonomi, et solidt fundament for det *teoretiske* hovedværk, som dermed indledes; men bogen, som angår intet mindre end energibevægelserne på jordens overflade (hvilket må siges at være *generelt*), beskæftiger sig overraskende nok hovedsagelig med *religion*. Batailles økonomiske betragtninger kan chokere såvel idealister som erklærede materialister: han anlægger den usædvanlige synsvinkel, at menneskeofring, bygning af kirker, hestevæddeløb, poetisk og erotisk aktivitet er *økonomiske* kendsgerninger, som ikke har mindre interesse end f.eks. kornsalget,⁹ når et samfunds *generelle* økonomiske struktur skal bestemmes - tværtimod. Som altid hos Bataille er det den *overskydende energi*, der anbringes i analysens centrum. Økonomiens generelle lov lyder:

. . . i sin helhed frembringer et samfund altid mere end det er nødvendigt for dets opretholdelse, det råder over et overskud. Det er netop brugen heraf, som determinerer samfundet: overskuddet er årsagen til uro, strukturændringer og hele dets historie. Men der er mere end én udvej . . .¹⁰

Når det *generelt* forholder sig således (Bataille benægter ikke, at enkeltvæsner eller partikulære energisystemer kan befinde sig i en tilstand af underskud), skyldes det, siger Bataille, at solen, som er rigdommens kilde, *giver generøst*: den giver ud uden at modtage noget til gengæld, uden at *tjene* noget formål. Overskuddet i et givet samfund, et energisystem, kan bruges til forskellige former for *vækst* (produktivkræfternes udvikling, territoriale udvidelser); men før eller siden støder systemet på - *grænsen for vækst*: en anden udvej på overskuddets problem må søges.

Den økonomiske verden, der traditionelt begrænses til kategoriene produktion, cirkulation, produktiv konsumtion og akkumulation, suppleres af begrebet om den *uproduktive konsumtion* (*depense*),¹¹ der skal redegøre for de aktiviteter i økonomien, der ikke *tjener* noget produktivt og rationelt formål, ikke opfylder et behov, men *bortødsler* systemets overskydende energi uden udbytte: i form af et rent *tab* - "accenten er placeret på *tabet*, som skal være det størst mulige, for at aktiviteten antager

sin virkelige betydning.”¹² Et ”sted” i økonomien, hvor arbejdets fornøft sættes ud af kraft, hvor nyttige genstande ikke produceres, men *destrueres, ofres*, tildeles hovedrollen i Batailles generelle økonomi; et ”sted”, som det traditionelt er religionens privilegium at organisere og helliggøre.

I overvejende statiske samfund, som kun i beskedent omfang omsætter overskuddet i vækst, tildeles religionen således en *determinerende* rolle i samfundets økonomi. Religionen defineres direkte som: den festlige form, hvorunder et samfund *kollektivt* destruerer sit overskud - eller i det mindste dets nytteværdi. Bygningen af en kirke er således ikke en nyttig anvendelse af arbejde og genstande, men såvel arbejdets som genstandenes konsumtion - til Guds ære: en destruktion, en ofring af nytteværdien. En kirke er et *ambivalent* bygningsværk: en genstand, som er det modsatte af en genstand (negation) - det er det sidste aspekt, som giver den betydning, *symbolsk værdi*.

Ved at fokusere på forskellen i overskuddets anvendelse analyserer Bataille en række økonomiske systemer og klassificerer dem i to hovedtyper: 1) *Konsumtionssamfund*, statiske, domineret af et *rigt* religiøst liv, en kollektiv ødslen med rigdomme (Aztekerne, lamaismen, feudalismen) og 2) *Produktions- eller akkumulationssamfund*, dynamiske, kendetegnet ved produktivkræfternes udvikling og en tilsvarende *reduktion* af den kollektive depense (ødselhed), hvorved religionen berøves sit materielle grundlag og mister sin sociale betydning: økonomien bliver en *begrænset* økonomi, hvor den uproduktive konsumtion individualiseres, de-ritualiseres, de-socialiseres, de-symboliseres (det industrielle samfund). Kort sagt: *kirken* over for *fabrikken*.

Centralt placeret i Batailles teori om den generelle økonomi er analysen af en betydningsfuld - og blandt etnologer¹³ meget diskuteret - *indiansk* institution, som kendes under navnet *potlatch*: en rituel udveksling af rigdomme, som ikke har sit fundament i tilegnelse, men i afhændelse, *gavegivning*, og som - i en radikal version - kan udarte til en *dramatisk destruktion* af betydelige rigdomme (nedslagning af slaver, afbrænding af landsbyer). Gavegivningen er ikke en venlighed, men en *udfordring* til *duel*. Mod-

tageren, en rival, er *forpligtet* til at forvandle sig til giver, at *svare* på udfordringen med en større gave, og dermed indfanges de to rivaler i et *spil*, hvor de konstant skifter plads mellem positionerne som giver og modtager, og hvor stadig flere af samfundets rigdomme *sættes på spil*: risikerer at *tabes*. Spillets standsning bringer reversibiliteten til ophør og indstifter et *hierarki* mellem de to duellanter. Sejren, æren og den højere rang i det sociale hierarki tilfalder den, der kan trække sig ud af spillet som *giver*: som har manifesteret sin *suveræne* magt til at tabe, bortødsle, destruere de *servile* genstande.

Bataille betragter potlatchen som den uproduktive konsumtions grundform og noterer: ”Potlatchen synliggør et bånd mellem de religiøse og de økonomiske aktiviteter.”¹⁴ Potlatchen er netop et sådant *bånd*: på én gang en økonomisk og en symbolsk aktivitet - deres mellemværende. Genstande *tabes*, symbolske værdier *erhverves*.

Fundamentalt er glidningen: negation af objekt - objekt. Bataille bemærker i en vigtig note: ”ødslen med energi er altid det modsatte af en genstand, men denne ødselhed kommer kun i betragtning ved at indtræde i *genstandenes orden*, ændret til en genstand.”¹⁵ Denne glidning, hvor én og samme aktivitet antager to absolut modsatte betydninger, hvor udgiften bliver en indtægt, tabet en erhvervelse, genstandens negation en genstand,¹⁶ røber således den fundamentale *modsigelse*, som kendetegner enhver form for social depense: den uproduktive konsumtion er aldrig helt uproduktiv - den producerer betydning, værdier, *hellige genstande*.

Selv dybt nedbrudte billeder, ruiner er genstand for besiddelse. Det er en ulykke kun at besidde ruiner, men det er ikke at være besiddelsesløs, det er at holde tilbage med den ene hånd, hvad den anden giver ud.¹⁷

Den paradoksale logik betyder, at et givet samfund i sit system inkorporerer sin egen negation - som sin højeste værdi: det *hellige* er stedet, hvor modsigelsen udøves, selve *polariseringens sted*, grotten eller krypten, som bevarer det, som *tabes*, erigerer det, som falder, caderer, i en kadence, der genrejser kadaveret. Negationen af arbejdet, *genstandenes orden*, det nyttige og me-

ningsfulde, bliver gennem en *social og symbolsk operation* en *hellig genstand* - som snarere skal skrives "genstand" for at markere glidningen: tabe-bevare, udstøde-indoptage. Den forbandede part er også den velsignede, den *begærede*.

Den religiøse følsomhed

I *L'Erotisme*, som oprindeligt var planlagt som bind II af en trilogi¹⁸ med fællestitlen *La part maudite* og dermed som en direkte fortsættelse af bogen med denne titel, forskydes interessen fra religionens økonomiske aspekter til den *indre erfaring*, som religionen organiserer, den *affekt*, som deltagelsen i de religiøse aktiviteter udløser: en *ekstase*, som vibrerer mellem ekstrem *lyst* og uudholdelig *rædsel*.

De økonomiske termer produktion og konsumtion (depense) afløses af "det afgørende spørgsmål om *forbudet* og *overskridelsen*",¹⁹ som mere intimt skal begribe den *grænse*, såvel den religiøse som den erotiske lidenskab ifølge Bataille spiller på. Grænsen mellem produktion og konsumtion, mellem det profane og det hellige, specificeres således som grænsen mellem behov og *begær*, mellem en verden behersket af sociale forbud og en verden, hvor disse forbud lyst- og angstfyldt overskrides: "Den *organiserede* overskridelse udgør sammen med forbudet en helhed, som definerer det sociale liv" (72, min fremhævelse).

At overskridelsen er *organiseret*, betyder bl.a., at det, som *der* finder sit sted, ikke er mere naturligt, mere oprindeligt, menneskeligt eller dyrisk, end det, der foregår i den anden afdeling af det sociale liv. Menneskenaturen indgår ikke i Batailles antropologi (det kan derfor diskuteres om betegnelsen antropologi er anvendelig her). Mennesket betragtes tværtimod som konstitueret af den grænse, der trækkes af et generelt og ureducerbart forbud, som i samme moment kalder på sin egen overskridelse: et *begær*, som i sin generelle form ikke udgøres af andet end den lidenskabelige trang til at *voldtage* forbudet. Forbudet og overskridelsen tænkes således ikke som en klassisk modsætning mellem selvstændige termer, men som en polarisering *i* begæret, som den *sønderrivende modsigelse*, der frembringer dets rytme: "Hvis

forbudet ophører med at fungere, hvis vi ikke længere tror på forbudet, er overskridelsen umulig . . ." (154). Hvad der præcist sættes på spil i denne *sociale modsigelse*, de semantiske investeringer, varierer med tid og sted; men modsigelsen som sådan er universel: "thi menneskeheden ville ikke eksistere den dag, hvor den ikke længere var, hvad den er: fuldstændig i kontrasternes vold."²⁰

Denne tragiske²¹ position, som her kort er formuleret, får Bataille bekræftet af den religiøse erfaring, som han på én gang *deltager i og analyserer*: "jeg taler om religionen indefra, som en teolog om teologien" (36) - med den ikke uvæsentlige tilføjelse "uden for de definerede religioner" (38).²² Den "uvidenskabelige" holdning er en nødvendighed, siger Bataille, netop fordi det hellige, hvoraf det erotiske er et aspekt, essentielt *ikke* er en genstand og dermed ikke kan *objektiveres* af en videnskab i traditionel forstand uden at reduceres afgørende: ". . . genstande, men negerede, men destruerede som sådan: de hellige genstande er *subjektive*."²³ En fælles, *social* subjektivitet vel at mærke, som det analyserende subjekt således ikke kan undgå at deltage i - med eller mod sin vilje og viden. Dette blot for at antyde, hvorledes Batailles problematik og selve tilgangen dertil griber ind i hinanden: hvorledes gribe *rytmen* i konsumtionen, i overskridelsen, som en statisk, begrænset betydningsgenstand?

Batailles arkaiske præg fornægter sig ikke, når den religiøse erfarings *generelle* figur skal konkretiseres. Som potlatchen var et analytisk våben mod den kapitalistiske begrænsning af økonomien, bliver den *arkaiske ofring* vendt mod *kristendommens reduktion* af det hellige: "I en forstand er den kristne religion måske den mindst religiøse" (37).

Ofringen bestemmes i sin arkaiske form som den *rituelle overskridelse*, den *foreskrevne forbrydelse*, som grundlægger og giver adgang til det hellige. Den hellige handling er anledning til en erfaring om modsigelsen, om det paradoksale bånd mellem loven og krænkelsen, mellem det ophøjede og det udstødte, det guddommelige og det beskidte, livet og døden, nydelsen og angsten. Den diskontinuitet (serie af forskelle), der hersker i den profane verden, går gradvis i opløsning i takt med offerets destruktion, mod-

sætninger kortsluttes, *kommunikerer*, i en udpræget ambivalent - *heterogen* verden. (Det er i denne sammenhæng Bataille paralleliserer ofringen og erotismen, drabet (*mise à mort*) og blottelsen (*mise à nu*): markeret brud, som åbner mod kontinuiteten (det forskelsløse).

Batailles analyse af kristendommen er mere kompliceret, end jeg her kan udfolde. Den reduktion, han påpeger, består kort sagt i, at den ene hånd ikke ved, hvad den anden gør: forbindelsen mellem forbrydelsen og det hellige skæres over. Korsfæstelsen er ikke en hellig og påbudt overskridelse, men en *synd*, som ikke burde være begået og ikke bidrager til, ikke tilhører det hellige domæne. Dermed overskæres også forbindelsen mellem erotiske og religion. Af den heterogene polarisering resterer kun den øvre afdeling; det hellige får sin traditionelle og entydige betydning: det gode; den beskidte part overlades til Fanden selv.

Den nye fordeling af overskuddet rummer imidlertid visse problemer for *kommunikationen* mellem det hellige og det profane, et eklatant paradoks: "*adgangen til det hellige er det Onde; på samme tid er det Onde profant*" (139). Denne særlige form for overskridelse organiseres, formaliseres og symboliseres ikke åbent og kollektivt, men individualiseres, henvises til isolationens forbandelse: "i kristendommen kan vi ikke på én gang udføre overskridelsen og nyde den" (287). Men, tilføjer Bataille, der åbnes samtidig nye muligheder for tilbedelsen af det onde, som sættes fri, flakker hjemløs omkring - uden for det hellige.²⁴

Kommunikationen og det hellige legeme

Problemstillingen, som de tre foregående afsnit fra forskellige vinkler har angrebet, kan resumeres ved at forskyde interessen fra overskridelsesformernes logik til det fundamentale kendetegn ved de "genstande", som de æstetiske, økonomiske, religiøse - og erotiske aktiviteter betjener sig af: "Vi befinder os over for dette paradoks: over for et objekt, som betegner negationen af ethvert objekts grænser, foran *et erotisk objekt*" (143). Et *symbol* i ordets egentlige betydning; en *sammenkastning* af modsætninger, en *semantisk umulighed*, hvorigennem modsætningerne *kommuni-*

kerer: grænsen med overskridelsen, det ophøjede med det udstødte, det bevarede med det tabte, det levende med det døde. Citatet bør sammenholdes med: "I korsfæstelsens nat er Gud den afgrund, hvis negation han er."²⁵

Overskærer kristendommen i sin selvforståelse forbindelsen med den nedre heterogenitet, den forbandede afdeling, forbliver den generelle modsigelse dog indskrevet i *det hellige legeme*, som bortødsels i den kristne tekst: et legeme, som *vibrerer* mellem *faldet* i afgrunden og *ophøjelsen* i himlen, som i sit begrænsede aspekt er afgrundens negation, negationens negation, afgrundens *ophævelse*, ophøjelse, idealisering - præcist en *Aufhebung* i hegelsk forstand. Men, siger Bataille, denne ophævelse fungerer aldrig restløst: "Vi kan ikke ustraffet tilføje sproget det ord, der overskrider alle ord, ordet *Gud*."²⁶ Ophævelsen af systemets, sprogets, modsætninger i en højere hellig eller erotisk *enhed* står altid i fare for at falde ud af systemet, ikke blot som dets transcendens, men som dets overskridelse, hvorved enheden bliver til *modsigelse*, til modsætningernes kommunikation i et og samme *heterogene legeme*, der kortslutter og opløser betydningens faste grænser. Den monumentale blokering bliver til en revne, en sprække, en udgang til et hinsides, en afgrund, en *krypt* i systemet af den art, vi indledte med: et sted, hvor systemets modsigelser ikke blot er bevaret som hellige værdier, men udspilles - *betales*:

Litteraturen er i virkeligheden religionernes efterfølger og arving. Ofringen er en roman, en fortælling, illustreret på blodig vis. Eller rettere, den er, på et rudimentært stadi, en teaterforestilling, et drama reduceret til sidste scene, hvor offeret, dyr eller menneske, spiller alene, men spiller indtil døden. (97)

Den forbindelse, som Bataille her trækker, mellem religion og litteratur, mellem ofringen og fortællingen, er værdifuld for analysen af begge aktiviteter.²⁷ At ofringen gøres til en fortælling, understreger, at uanset om aktiviteten betjener sig af ydre, reelle objekter, er det afgørende den *betydning*, der sættes på spil; ofringen er fuldt ud et betydningsdrama: på én gang *destruktion* og *produktion* af betydning. Fortællingens gevinst ved sam-

menligningen er netop fremhævelsen af handlingsaspektet, *betydningsaktiviteten*. Derved inddrages det drama, der ikke blot udspilles i selve fiktionen, men mellem tekst og læser: *kommunikationen*, som i Batailles brug af ordet, ikke er en overbringelse af et budskab, en betydningsgenstand - men netop en ofring, en *betydningsdestruktion*, en forbrydelse, som forener tekst og læser i et lidenskabeligt favntag, i gensidig sønderrivelse. (Bataille skelner dog mellem henholdsvis den *suveræne* og den *servile* kommunikation, hvor sidstnævnte nærmer sig begrebets traditionelle betydning: overbringer et indhold; hvorimod den *suveræne* version kommunikerer *intet*, ikke underkaster sig og læseren en betydning men lader selve aktiviteten, kontakten, være i centrum - et kunststykke, som Bataille f.eks. forsøger i *Den indre erfaring*, og en del²⁸ vil sikkert mene, at det lykkes ganske godt: intet at meddele. Enhver tekst rummer i virkeligheden et *suverænt* og et *servilt* aspekt, et *overskridende* og et *begrænset*. Rangstigen går fra arbejdslivets brugsanvisninger, der umiddelbart tilbyder deres indhold, og til de religiøse og poetiske tekster, hvor betydningen bliver mere og mere *kryptisk*.) Efter denne parentes skulle det endelig være muligt at formulere det spørgsmål, som hele artiklen på sin vis har forsøgt at lægge op til; et spørgsmål, som angår tekstlæsning i almindelighed, religiøse og poetiske tekster i særdeleshed; et spørgsmål, som trænger sig på under læsningen af Bataille.

Hvis det faktisk forholder sig således, som Bataille beskriver det: at den religiøse handling *par excellence* er en ofring, en *betydningsdestruktion*, som ikke er centreret om *betydningsobjekter*, der cirkulerer i et stabilt semantisk univers (et homogent rum), men om *heterogene legemer* i et tilsvarende *heterogent rum*, hvor betydningsglidninger konstant er på dagsordenen, hvorledes står det så til med de læsemetoder, der har sit udgangspunkt i den strukturelle semantik (Greimas-skolen) med dens *modsætnings*-logikker og *objekt*-cirkulationer? Uanset hvor forfinede modellerne bliver, kan de så gribe andet end den *mekaniske* logik, som lukker teksten og bevarer et betydningsobjekt: dens *Aufhebung*? Kan de følge tekstens *overskridende* moment,

dens åbninger og glidninger - dens *hellighed*? Med andre ord: kan de omfatte tekstens deltagelse i den generelle økonomi, *dødens økonomi*, eller reducerer de den hellige tekst, ofringens, potlatchens og overskridelsens tekst, til det aspekt, som vender ind mod det servile og arbejdende folk - og mod en abstrakt videnskabelig formel?

Problemstillingen kan konkretiseres med en kort henvisning til en analyse, der - uden at forfatteren rigtig bemærker det eller tager konsekvensen deraf - demonstrerer, hvorledes objekt-logikken bryder sammen, netop ved mødet med den hellige tekst. Det drejer sig om Louis Marins iøvrigt fremragende artikel, "*Les femmes au tombeau*" (Kvinderne ved graven).²⁹ Marin forsøger at anvende den klassiske *aktantmodel* på de synoptiske evangeliers afsluttende sekvens: kvindernes gang til den tomme grav, men må konstatere, at modellen ikke umiddelbart slår til - der er ikke et stabilt objekt at centrere den om. På den ene side er der det lig, som kvinderne søger, på den anden side den talende engel, som de til stor rædsel møder i den tomme grav.³⁰ Marin løser problemet ved at operere med to modeller, *to objekter*,³¹ som så kan afløse hinanden, efterhånden som fortællingen skrider frem. Derved indskriver Marin imidlertid blot fortællingen i en simpel *sublimeringslogik*, som den efter min mening ikke kan reduceres til.

Med et *psykoanalytisk* farvet vokabular definerer Marin meget tilforladeligt de to objekter som: 1) det *reelle begærsobjekt*, som skulle være udtryk for kvindernes individuelle relation til objektet og 2) det *symbolske objekt*, hvormed englens indgriben *udsletter begærsobjektet* og erstatter det med budskabet om opstandelsen, som henviser kvinderne til at indtage en social relation til det forvandlede, idealiserede objekt. Det lyder jo besnærende og velkendt; men logikken kan kun opretholdes ved en eklatant blindhed over for den afgørende kendsgerning, at det såkaldt reelle begærsobjekt er et *lig*, et *kadaver*: et *negeret objekt* længe inden englens indgriben.

Begærets "objekt" er ikke på noget tidspunkt *reelt*, er ikke på

noget tidspunkt i sekvensen et objekt, men snarere et *abjekt*: den udstødte, korsfæstede, ofrede. Englen berører ikke, som Marin lader formode, kvinderne deres "naturlige" begærsobjekt, men påtvinger døden, destruktionsen, en form af noget, der hverken er ét eller to objekter - men ét og samme *heterogene legeme*: "et halvt opløst kadaver flakkende om ved nattetide i et selvlysende ligklæde".

Såvel aktantmodellen som den psykoanalytiske tale om tabte begærsobjekter møder her deres grænse. Det reelle objekt kommer kun i betragtning for begæret som *tabt* og *bevaret*, som lig og engel, som intet og alt - og ikke først som lig og dernæst som engel, men som det fascinerende spil *imellem* dem: netop den revne i teksten, som *kommunikerer* med læserens begær.

At skrive i denne revne er hverken videnskab eller teologi i traditionel forstand, og netop i deres mellemrum falder Batailles værk som et fremmedlegeme, der ikke er videnskabens og teologiens beroligende forening i en højere enhed, men netop deres gensidige sønderrivelse i *heterologien*.

Lad mig afslutte denne artikel i et religionsvidenskabeligt tidsskrift med at citere fra Batailles katalog over det videnskabelige arbejde, som:

er mere end servilt, det er forkrøblet. De behov, som det tilfredsstillter, er fremmede for erkendelsen. Det er:

- 1) kryds- og tværs-opgaveskrivernes nysgerrighed . . .
- 2) samlerens behov (for at ophobe og ordne sjældenheder);
- 3) kærlighed til arbejdet, behov for intens produktivitet;
- 4) smag for streng ærlighed;
- 5) lærerens professionelle interesse (karriere, prestige, penge) . . .

Videnskaben skabes af mennesker, for hvem begæret efter erkendelse er slukket.³²

Noter

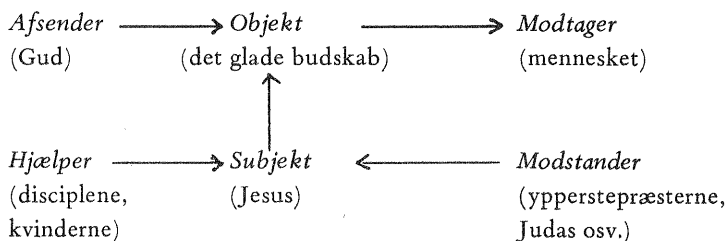
1. "La valeur d'usage de D.A.F. de sade", *Oeuvres Completes* II, 58. Der citeres efter den danske oversættelse *Den indre erfaring*, 1972, 296.
2. *Oeuvres Completes*, Paris 1970 - 1984. Herefter O.C.
3. *L'Erotisme*, Paris, 1965, 11 - min fremhævelse.

Georges Bataille

4. Ibid., 289 - min fremhævelse.
5. *Lascaux ou la naissance de l'art*, Geneve 1955.
6. *Les larmes d'Eros*, Paris 1971, 76 - min fremhævelse. Bogen udkom oprindeligt 1961, hvor Bataille bogstaveligt nærmede sig sit tema bogen blev skrevet på hans dødsleje.
7. Foruden de to foregående bøger er det især *L'Erotisme* og den posthume artikel "Le berceau de l'humanité", O.C. IX, 1979.
8. Som et kuriosum skal jeg citere Brogy-Johansens udlægning i: *Vi ser på kunst fra oldtiden*. "Man kunne tænke sig historien sådan f.eks.: Den tapre fuglemand havde dræbt ikke mindre end 6 forfærdelige næsehorn og faldt tilsidst i kamp med en elendig bison" (op.cit., p. 8).
9. Jeg mindes endnu, at digtanalyser for ikke så mange år tilbage helst skulle indledes med udførlige oplysninger om kornpriserne på digtets affattelsestidspunkt.
10. *La part maudite*, Paris 1967, 155.
11. Allerede i en artikel fra 1933 med denne titel: "La notation de dépense" fremsætter Bataille de afgørende pointer. Artiklen er sammen med en introduktion af Jean Piel optrykt i ovenstående værk.
12. 1967, 27.
13. Bataille anerkender fuldt ud sin gæld til Marcel Mauss' berømte "Essai sur le don. Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *l'Année sociologique*, 1923-24.
14. 1967, 113.
15. 1967, 114.
16. Hegel ville finde logikken glædelig: "Aufheben og das Aufgehobene (das Ideelle) er et af filosofiens vigtigste begreber, en grundbestemmelse, der simpelthen vender tilbage overalt . . . For den spekulative tænkning er det glædeligt at finde ord i sproget, som i sig selv har en spekulativ betydning," *Vissenschaft der Logik I*, Hamburg 1971, 93-94. Aufhebung (ophævelse) og herre/slave-dialektikken spiller tydeligt nok med i potlatch-analysen; men Bataille fastholder modsigelsens uophævelighed, ureducerbarhed. Batailles forhold til Hegel kan give - og har givet - anledning til mange kommentarer, men ligger klart nok uden for denne artikels rammer. Der skal blot henvises til Jacques Derrida, "De l'économie restreinte à l'économie générale" i *L'écriture et la différence*, Paris 1967.

17. *Den indre erfaring*, 1972, 200.
18. En tidlig version af *L'Erotisme, L'Histoire de l'erotisme*, findes sammen med manuskriptet til det tredje bind, *La Souveraineté*, der aldrig nåede en endelig og offentliggjort form, i O.C. VIII, 1976.
19. *L'Erotisme*, 1965, 6. Der henvises i det følgende til dette værk med et sidetal i parentes direkte efter citat.
20. O.C. VIII, 14.
21. Hvad der altså ikke betyder trist og sørgeligt - Bataille elsker tragedien, sønderrivelsen. Imod en nudistisk, naturalistisk munterhed over for kønnet bekræfter Bataille forbudet, tager det alvorligt.
22. Dette indenfor/udenfor markeres af det lille *a* som sættes foran den ateologiske trilogi.
23. *La littérature et le mal*, Paris 1975, 221 noten.
24. Det kommunikationsproblem, som der ifølge Bataille opstår i den kristne model, melder sig som et *liturgisk* problem. Jeg citerer her en af de skarpsindige på feltet: "For det første er da selve det at holde gudstjeneste en problematisk ting set ud fra evangeliet, så sandt Jesus ikke indstiftede den slags som tid og sted for mødet mellem Gud og mennesker, men lod det henstå i den *fuldstændige ubestemthed*, når og hvor (. . .) Den eneste helt præcise måde, hvorpå man kan udtrykke denne indrømmelse af *gudstjenesten som et syndigt foretagende* midt under selve gudstjenestens afvikling . . ." A.F. Nørager Pedersen, *Gudstjenestens teologi*, Kbh. 1969, 213f. Med undtagelse af første gang er det mig, der understreger.
25. *Sur Nietzsche*, O.C. VI, 1973, 151.
26. "Forord til Madame Edwarda", *Exil* 27, 1974, 108.
27. Det er ligefrem muligt at klassificere fortællinger efter deres måde at ofre på, at organisere særlige, kryptiske scener, hvor de afgørende figurer eller betydninger *falder*. Fortællingen kan således direkte indskrive sig i en religiøs symbolik, eller den kan mere selvstændigt meditere over de halvt opløste betydningslegemer, der dukker op på offerstedet. Jeg har foretaget en række nærgående Karen Blixen-læsninger i dette perspektiv i mit speciale: *Det Heterogene*, Nordisk Institut, Aarhus Universitet, 1982.
28. Så afgjort Sartre: "Men de glæder, som hr. Bataille indbyder os til (. . .) er ikke mere værd end fornøjelsen ved at drikke et glas alkohol

- eller ved at varme sig i solen på en strand." *Critiques littéraires* (Situations, I), Paris 1975, 228.
29. *Langages* 22, juni 1971, Paris.
30. Aktantmodellen er et yndet pædagogisk hjælpemiddel ved analysen af fortælleforløb. Den kanoniske version skyldes A.J. Greimas, som i *Semantique structurale*, Paris 1966 (dansk udg. 1974) forbinder seks syntaktiske funktioner (aktanter) i følgende *objektcentrerede* model, der skulle redegøre for det, der generelt strukturerer fortællingernes handlingsforløb:



Modellens centrum er *projektaksen* (subjekt-objekt), som sekunderes af *konfliktaksen* (hjælper-subjekt-modstander) og *kommunikationsaksen* (afsender-objekt-modtager). Parenteserne viser den konkrete investering, som Marin foretager i den model, han opstiller for evangelierne som helhed. Traditionelt opstilles der kun sådan én *global* model for en fortælling; men Marin konstaterer, at "gravsekvensen" kræver en anden investering: kvinderne *forskydes* til subjektpladsen, og resterne af det tidligere subjekt til objektpladsen. Den ledige hjælperfunktion besættes af den engel, der tiltaler kvinderne; men netop med engels opdukken starter modellens og Marins trængsler for alvor. Marin afstår meget betegnende fra en grafisk opstilling af den *partikulære* model det aktentielle rod, som han verbalt udfolder, sprænger ganske enkelt modellens rammer. Englen optræder således skiftevis som hjælper, objekt og "mediator" - en ny kategori, som pludselig indføres uden forklaring - og den fundamentale objektplads udfyldes undervejs i analysen af liget, englen og engels budskab. Det er afgjort en kvalitet ved Marins artikel, at disse *forskydninger* indenfor det fragment, der skulle dækkes af én partikulær model, registreres; men det

- markeres ikke som et problem.
31. Marin var mig bekendt den første til at *dynamisere* den stive aktant-model, ved at indsætte flere objekter og ved at kalkulere med aktant-forskydninger - men selv hundrede forskellige objekter kan jo ikke rigtig hjælpe, hvis det overhovedet ikke er objekter, der fundamentalt set handles med i disse velsignede fortællinger.
 32. *Den indre erfaring*, 227.

Appendiks (oversættelser og dansk sekundærlitteratur)

Den indre erfaring, Rhodos, Kbh. 1972

Omfatter - foruden oversættelsen af den reviderede og udvidede 1954-udgave af *L'expérience intérieure* - "Forelæsninger om ikke-viden" (et restaureret manuskript til en række vigtige forelæsninger, som Bataille holdt i 1952) og "D.A.F. de Sades brugsværdi" (en posthum, men betydelig tekst fra begyndelsen af 1930'erne). Den imponerende oversættelse er foretaget af Per Aage Brandt, som desuden har forsynet bogen med en perspektiverende *efterskrift* og præsenteret centrale aspekter af Batailles teoretiske og fiktive forfatterskab i artiklen: "Om englens køn eller: Et spørgsmål om ægget eller øjet", *Tegn Tekst Betydning*, Kbh. 1972.

Exil, Kbh. 1972.

Foruden væsentlige artikler af Per Aage Brandt, Niels Egebak (en dybtgående behandling af forholdet mellem forbud og overskridelse) og Niels Lykke Knudsen bringer dette Bataille-nummer af det nu nedlagte tekstteoretiske tidsskrift tre korte Bataille-tekster i oversættelse (især "Forord til 'Madame Edwarda'" kan anbefales) - og en omfattende *bibliografi*.

Den hovedløse, Anis, Århus 1984.

Et noget specielt udvalg af 22 tidlige og for hovedpartens vedkommende meget korte Bataille-tekster (især fra tidsskriftet *Documents*, 1929-30), som er blandet op med et omtrent tilsvarende antal præsentationer, der griber fat hist og her - og ikke altid i Bataille. Bogens titel må desværre siges at være ganske dækkende, og jeg må direkte advare mod en række forvrængninger, banaliseringer og mystificeringer af Batailles tænkning.

Georges Bataille

Summary - "Georges Bataille and the Sacred--an Introduction to the Heterology". This article presents the French author and philosopher, whose heterology has had a decisive influence on the development of French text theory during the last decades. The point of departure is taken in Bataille's analysis of the cave paintings in Lascaux, where the fundamental theme of prohibition and transgression is identified. Bataille's reflections on economy follow thereafter, where economy is not centered on production and the circulation of wealth, but on the destruction, squander, and sacrifice of the "accursed part" of economy: the place of religious, esthetic, and erotic activities in the general economy of social life. The "inner experience" which accompanies participation in these socially organized transgressions is treated in more detail in a section on religious sensitivity and its contradictory position at the borderline of prohibition and transgression. The problem is summed up in the conception of the heterogen (sacred) body: an "object" which is simultaneously rejected and incorporated into the social system of meaning. The article concludes with a text-theoretical discussion as an extension of Bataille's parallel between sacrifice and literary narrative.

Hans Alstrup Petersen

Cand.phil.

Viborg Forberedelseskursus